

*Identidades das etéreas condições de existência na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**

MÁRIO JORGE DA MOTTA BASTOS
Universidade Federal Fluminense

Resumo: Partindo de importantes achegas marxianas, abordo, no presente artigo, a sublimação das condições sociais de existência promovida pelo cristianismo no âmbito da sociedade ibérica dos séculos IV ao VIII. Ver-se-á a difusão, com base em fontes diversas, de uma concepção de natureza como obra da Criação e concessão divina em usufruto humano, tornando-a dom de uma divindade suprema que institui, na base da sua própria ação original, o elemento primário da submissão irrevogável destes ao *dominus* celestial. Traduzindo-a em uma expressão, a concepção cristã de mundo (e de natureza, pois) veiculada pelas elites ibéricas fomentou a progressiva identificação entre o Céu e Terra, uma identidade profunda que articulou, dialeticamente, a ordem natural, a social e a sobrenatural no contexto em questão.

Palavras-chave: História Medieval; Península Ibérica; Cristianismo.

Abstract: Starting with Marxian relevant landmarks, I address, in this article, the sublimation of the social conditions of existence promoted by Christianity in the context of the Iberian society of the IV to VIII century. The period in question saw the broadcasting of a conception of nature as a work of Creation and granting divine to human enjoyment, a gift of a supreme deity that introduced the primary element of men irrevocable dependency. Translating it to a sample expression, the Christian conception

* Artigo recebido em 16 de outubro de 2014 e aprovado para publicação em 13 de novembro de 2014.

of the world (and of nature, of course) conveyed by the Iberian's elites fostered the progressive identification between Heaven and Earth, a deep identity that articulated, dialectically, the natural, the social and the supernatural order in that context.

Keywords: Medieval History; Iberian Peninsula; Christianity.

Nos estudos contemporâneos que abordam a religião como um fator de transformação social e de mobilização política, o pensamento de Karl Marx é, na melhor das hipóteses, tratado como uma referência marginal (AFARY & KEVIN, 2005, *passim*). E, contudo, na medida em que a religião constitui, para o autor, uma das principais expressões da subjetividade humana, a sua abordagem assume enorme importância em face do objetivo fundamental que a reflexão marxiana se impôs, isto é, a análise das estruturas sociais e, em especial, de suas transformações.

Talvez seja possível sintetizar a postura de Marx como uma *crítica da crítica da religião* (TOSCANO, 2010, p. 3). Suas primeiras intervenções relativas ao tema datam de 1842, quando, em artigo publicado no *Rheinische Zeitung*, pronuncia-se em meio às críticas da religião que servia de sustentáculo teórico aos estados cristãos. Inicialmente influenciado por Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer, Marx percebeu, porém, muito rapidamente, que as invectivas contra a religião em sua condição de elemento de sustentação do poder de Estado constituíam uma iniciativa muito limitada. Era o momento, na perspectiva do autor, de promover o deslocamento da “crítica do Céu” para a “crítica da Terra”, orientação que começa a se delinear em carta endereçada a Arnold Ruge:¹

a religião deve ser crítica no contexto das condições políticas [ao invés de criticadas] as condições políticas... no contexto da religião...; porque a religião não possui um conteúdo em si mesma, dependendo a sua existência não

¹ Datada de 30 de novembro de 1842.

do Céu, mas da Terra, e com a superação da realidade distorcida, da qual é a teoria, ela entrará em colapso por si mesma (BRECKMAN, 1999, p. 278).

Como destaca Alberto Toscano (TOSCANO, 2010, p. 8), em que pese a problemática e deliberada provocação de Marx privando a religião de conteúdo próprio, tal proposição supera, em muito, uma difundida concepção de religião corrente em certo materialismo-iluminista – que a tomava como uma mera, ainda que poderosa, ilusão –, ao propor a existência de uma espécie de “necessidade social” da religião, entendida como uma forma de consciência e como um princípio de organização da vida coletiva. Quando, porém, o autor configura a religião como uma *teoria do mundo* sua proposição sustenta-se em um princípio dialético: a religião promove uma imagem invertida do mundo porque ele próprio encontra-se de ponta-cabeça! Assim, na quarta das teses sobre Feuerbach, Marx afirma que esse partia

[...] do fato da autoalienação religiosa, da duplicação do mundo no mundo religioso, representado, e num real. O seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso na sua base mundana. Ele perde de vista que depois de completado este trabalho ainda fica por fazer o principal. É que o fato de esta base mundana se destacar de si própria e se fixar, [como] um reino autônomo, nas nuvens, só se pode explicar precisamente pela autodivisão e pelo contradizer-se a si mesma desta base mundana. É esta mesma, portanto, que tem de ser primeiramente entendida na sua contradição e depois praticamente revolucionada por meio da eliminação da contradição. Portanto, depois de, por exemplo, a família terrena estar descoberta como o segredo da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser ela mesma teoricamente criticada e praticamente revolucionada (MARX, 1845).

Qualquer tentativa de enfrentamento, prático e/ou teórico, do “núcleo duro” das abstrações religiosas deve orientar-se pela apreensão da lógica social em meio à qual essas se inscrevem, considerando-se a articulação

das abstrações com as relações sociais e modos de produção historicamente específicos. Na medida em que Marx afastou-se, progressivamente, de uma configuração limitada da religião, por sua redução política à base do Estado secular, em prol de uma apreensão materialista-histórica que reconhece a realidade daquela abstração, sua compreensão do fenômeno em questão foi favorecida pela adição de um fator crucial que lhe permitiu circunscrever, de fato, os meios para a sua análise. Numa longa e importante nota que integra a sua principal obra, *O Capital*, Marx refere-se – como corolário em uma tentativa de caracterização de uma “história crítica da tecnologia” que atentasse para o papel do modo de formação das relações sociais humanas – à possibilidade de estabelecer, por via similar, uma “história crítica da religião”.

É efetivamente muito mais fácil mediante análise descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, as suas formas celestrializadas. Este último é o único método materialista e, portanto, científico. As falhas do materialismo científico natural abstrato, que exclui o processo histórico, já se percebem pelas concepções abstratas e ideológicas de seus porta-vozes, assim que se aventuram além dos limites de sua especialidade (MARX, 1983, p. 7).

Esta passagem revela a vitalidade e a perspicácia da “crítica da crítica da religião” de Karl Marx, sua objeção a qualquer redução simplista do fenômeno religioso à sua “base material” e, por fim, delimita uma via plena de possibilidades para uma abordagem histórica e materialista da religião *qua* abstração real, que se propõe a desvendar, progressivamente, “a partir de relações sociais dadas as correspondentes formas ‘celestrializadas’ tomadas por estas mesmas relações” (TOSCANO, 2010, p. 14). Ora, tal orientação metodológica auxilia-nos, ao negar à religião qualquer autonomia causal, a refletir sobre as condições de sua aparente autonomização. Como destaca Marx em outra famosa nota em *O Capital*,

[...] deve ser claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo nem o mundo antigo da política. A forma e o modo como eles ganhavam a vida explica, ao contrário, por que lá a política, aqui o catolicismo, desempenhava o papel principal. [...] D. Quixote já pagou pelo erro de presumir que a cavalaria andante seria igualmente compatível com todas as formas econômicas de sociedade (MARX, 1983, p. 77).

A meu juízo, um dos elementos cruciais à mobilização e à compreensão das articulações aqui propostas reside numa atividade fundamental à constituição humana, o trabalho. Quanto a esse,

[...] antes de qualquer outra coisa, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, a sua própria natureza (MARX, 1983, p. 149).

A qualquer tentativa eficaz de interpretação das relações humanas travadas com o meio natural impõe-se a consideração da interação dinâmica entre as técnicas usadas e os sistemas simbólicos que as organizam, devendo-se evitar, na análise, “a separação entre as formas pelas quais um dado meio é utilizado e as formas das suas representações” (DESCOLA, 1996, p. 3). Nenhuma ação material do homem sobre a natureza, nenhuma ação intencional, pode desenvolver-se sem conter, desde as suas primeiras manifestações, ainda no pensamento, as realidades “ideais”, aquilo a que genericamente chamamos de representações, tão essencial à atividade humana de apropriação da natureza quanto a intervenção, neste processo, dos instrumentos de trabalho. 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 dois componentes intrinsecamente articulados, uma parte material, composta pelos utensílios, ferramentas, pelo próprio homem, e uma parte ideal, manifesta nas representações da natureza, nas regras de fabricação e emprego dos utensílios etc.

Tais representações são cruciais para a mobilização dos meios materiais que, por meio de conjuntos de ações, realizam os “processos de trabalho”. Quanto a estes, comportam muitas vezes atos simbólicos, por meio dos quais os indivíduos agem sobre os poderes invisíveis que controlam a reprodução da natureza e que são considerados como passíveis de conceder ou negar ao homem a realização de seus anseios, o de uma boa safra, o da caça abundante etc. Toda prática, a produtiva inclusive, é, portanto, uma totalidade orgânica na qual os aspectos materiais e os ideais estão intimamente articulados, e não há sentido em pretender atribuir a preeminência a qualquer um deles. Toda ação, todo processo de trabalho começa por uma representação das condições e procedimentos necessários à sua execução material. Em sociedades pré-capitalistas nas quais a terra assume a condição de meio de produção essencial, a produção agrícola está ligada essencialmente à natureza e suas forças misteriosas, que como tal não é fruto do trabalho do homem. Nessas sociedades, toda naturalização das relações sociais de produção desemboca, necessariamente, na sua “sobrenaturalização”. A ordem social e a ordem natural são equivalentes e ambas dependem da intervenção divina.

Ainda no volume I de *O Capital*, Marx (1983, p. 158) se refere às características essenciais das formas pré-capitalistas de produção. 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, se desconhece as mistificações econômicas que acompanham a produção mercantil e o uso da moeda, é marcada por referenciais religiosos, aqueles das religiões “naturais ou populares” que expressam a estreiteza das relações sociais, as limitações da vida material, ou seja, a extrema proximidade física que caracteriza as relações estabelecidas pelos homens

entre si, e destes com a natureza. Em tais sociedades, apesar da diversidade das formas e níveis que a referência assume em cada uma delas, pensa-se a natureza por analogia, isto é, ela é concebida espontaneamente de maneira analógica ao mundo humano. As forças e realidades invisíveis da natureza assumem a condição de “sujeitos”, de seres dotados de consciência, de vontade, que se comunicam entre si e com o homem. Trata-se, dito de outra forma, de um procedimento do qual resulta a antropomorfização do mundo físico. A natureza desdobra-se, na consciência humana, mais além da sua aparência visível, em mundos profundos imaginários habitados por sujeitos, ideias, que personificam as forças invisíveis, os poderes superiores e misteriosos da natureza.

Se a representação religiosa do mundo nas sociedades pré-capitalistas se baseia, em graus diversos e segundo várias nuances, numa projeção da sociedade sobre a ordem sobrenatural, a prática social da natureza decorre, ao mesmo tempo, da percepção que uma sociedade possui de seu meio material, daquela que possui acerca de sua intervenção nesse meio, e, também, da percepção que uma sociedade possui de si mesma (DESCOLA, 1996, p. 4; CASTRO, 2002, *passim*). Por exemplo, Lévi-Strauss demonstrou, em um célebre estudo (CARVALHO, 1981, p. 159), que nas sociedades primitivas as relações de parentesco constituem a estrutura de organização do mundo mítico. Todas as narrações míticas que “explicam” a origem do fogo, da água, da comida, dos animais, etc., descrevem as aventuras de personagens sobre-humanos que ligados entre si por relações de pais a filhos, de irmãos e irmãs etc., vivem todos os conflitos destas relações de parentesco. Ora, na maioria das sociedades primitivas, as relações de parentesco constituem *objetivamente* a estrutura dominante das relações sociais, o esquema essencial de organização da sociedade. Há, pois, uma relação de correspondência íntima entre o papel objetivamente dominante das relações de parentesco na vida social e seu papel de *armadura sociológica* do mundo ideal dos mitos.

Mas, qual será a base da *armadura sociológica* estruturante no caso da sociedade constituída na Alta Idade Média Ocidental, caracterizada por um processo acentuado e crescente de diferenciação social? Decorrerá, de alguma forma, do fato de que um mesmo sistema social possa ser vivenciado de

forma distinta por seus diversos grupos sociais fundamentais a irreduzível diversidade característica do fenômeno religioso nestas sociedades complexas? Dedicarei o restante desse artigo a tentativa de demarcar, a partir de fontes diversas, as muitas expressões da intrínseca identidade entre o Céu e a terra firmada pelo cristianismo no contexto alto-medieval ibérico dos séculos IV ao VIII.

A concepção cristã de mundo (e de natureza) veiculada pelas elites ibéricas do período fundamenta-se, concentra-se e articula-se em torno ao exercício e à manifestação de poder, fundando 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.

Concílios, tratados dogmáticos, sermões, poesias e hagiografias afirmam-no em profusão. Assim, os clérigos reunidos no I Concílio de Toledo (397-400) prescrevem, como item primeiro dos artigos de fé estabelecidos contra todas as heresias, a crença “em um só Deus verdadeiro, Pai, Filho e Espírito Santo, autor de todas as coisas visíveis e invisíveis, por quem foram criadas todas as coisas no céu e na terra [...]” (VIVES, 1963, p. 45). Em reforço do dogma, a mesma assembleia impõe uma lista de anátemas a qualquer pessoa que “disser ou crer que este mundo e todas as suas coisas não foram feitas por Deus onipotente”, ou ainda “que disser ou crer que o mundo foi feito por outro Deus e não por aquele de quem está escrito: ‘No princípio fez Deus o céu e a terra’” (VIVES, 1963, p. 25-27), frase que serve de introdução ao sermão de Martinho de Braga (NASCIMENTO, 1997, p. 107).

A deliberação do primeiro concílio toledano, anterior ao estabelecimento dos visigodos arianos na Península Ibérica, receberia nova e reiterada formulação a partir da celebrada conversão de Recaredo. Considerando a extrema importância concedida ao *Credo Niceno* pelo

cristianismo na Hispânia, Jocelyn N. Hillgarth (JAMES, 1980, p. 26) destaca a prescrição, inovadora no Ocidente, determinada pelo III Concílio de Toledo (589), da sua recitação nas missas dominicais, visando, segundo a autora, a efetiva abjuração e a defesa contra o arianismo. Concebido como um pacto firmado com Deus, Abilio Barbero e Marcelo Vigil (1986, p. 179) consideram a sua reiterada expressão, a partir de então, nos concílios realizados na capital do reino, como uma renovação da fidelidade jurada a Deus pelo rei e seu povo, na medida em que aqueles se caracterizavam como assembléias de Estado. Segundo o seu ritual, que consta do *Liber Ordinum*, o imediato exorcismo a que era submetido o batizando efetuava-se pelo poder do Deus Pai Onipotente, do seu Filho e do Espírito Santo, “que fez o céu, a terra, o mar e tudo que neles existem” (FÉROTIN, 1996, cols. 24-25).

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

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

guardam sua rota os astros vagarosos (ORTEGA & RODRIGUEZ, 1981, p. 196-197).

Voltaremos a encontrar os mesmos princípios expressos por Ildefonso de Toledo, no seu tratado dedicado ao batismo. Caracterizada a Trindade como composta por um único Deus, sua primeira manifestação consiste na criação de todas as coisas. “Toda esta Trindade, um só Deus, fez todo o visível e o invisível, tanto o céu e suas criaturas com tudo que ele contém, como a terra e o mar, com tudo que neles está contido” (CAMPOS RUIZ *et al.*, 1971, p. 241). E esta verdade primeira também é, para o autor, entre aqueles que desconhecem a Deus e resistem a crer nele, passível de ser atingida pela inteligência, chegando-se a compreender que um único Deus, superior a todos e imutável, “[...] tudo criou, tudo dispõe, a tudo julga, tem providência de tudo, e nada há [...] que não tenha princípio a partir dele, que não esteja submetido a seu domínio em seu serviço” (CAMPOS RUIZ *et al.*, 1971, p. 256)

Tudo que existe, além de Deus, é obra sua, e a multiplicidade do criado reduz-se à unicidade de uma relação pautada pelo domínio e submissão. Sua Obra é, antes de mais, apresentada como um vasto campo de força atraído pelas manifestações do seu poder. As últimas passagens acima colhidas referiam-se já a este *continuum*. Para reter, de início, apenas uma entre tantas outras referências, e à qual se consigna enorme autoridade, sentencia Santo Isidoro que a grandeza da onipotência divina é tal que é capaz de abarcar todos os seres na imensidão de seu poder, e que nada e ninguém será capaz de subtrair-se à sua eficácia, “porque ela liga e encadeia tudo ao redor. Todas as criaturas estão submetidas à onipotência do juízo divino, [...] por isso afirmamos que ninguém em absoluto pode escapar a Deus” (CAMPOS RUIZ & ROCA MELIA, 1971, p. 228).

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

que mantém com os seres de sua criação. Conforme o metropolitano de Sevilha,

ainda que Deus não ocupe lugar, anda por lugares diversos na pessoa de seus santos [...] pois Deus, que está à margem do espaço e do tempo move-se, contudo, no espaço e no tempo todas as vezes que é predicado por eles (seus santos, mas designados como servos – *in servis*) em um lugar (CAMPOS RUIZ & ROCA MELIA, 1971, p. 229).

Importa, portanto, em primeiro lugar, definir o sentido cristão, enquadrar no seio do cotidiano a multifacetada expressão da ascendência, do caráter, das manifestações e da onipresença divina. Uma primeira, salvo engano, manifestação explícita de tal orientação entre os autores hispânicos encontra-se no conjunto de obras devidas a Aurélio Prudêncio. Ao fim de sua vida, e de um *cursus honorum* repleto de êxito, concluído em fins do século IV junto à corte de Teodósio, este representante de uma aristocrática família cristã hispano-romana deliberou para si um novo programa de vida, dedicado à celebração divina: “Dia e noite, sem interrupção, celebrarei o Senhor, lutarei contra as heresias, explicarei o dogma católico, destruirei os templos e ídolos pagãos, dedicarei os meus poemas aos mártires e celebrarei os apóstolos” (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 20).

A amplitude da empresa demandou a redação de um conjunto de obras que vieram a público em cerca de 405, introduzidas, como obra de primeira lavra, pelo conjunto de poemas reunidos sob o título grego de *Cathemerinon*. Trata-se de um hinário cotidiano, orientado à premissa da cristianização de toda a vida do crente. Como expressa na introdução ao hino terceiro (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 31), o cristão, se é condizente com seu nome, deve santificar a tudo, cristianizar-se em todos os seus atos.

Aurélio Prudêncio concebeu, e materializou esta urgência, planejando a obra com base em quatro círculos concêntricos, em um total de doze hinos.²

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

No hino primeiro (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 11-17), a cristianização da alvorada situa o autor numa vastíssima tradição, reinterpretada. Desde a mais remota Antiguidade Oriental a noite foi considerada um aliciante para o mal, tendência letal contraposta com preces e orações. Sendo a luz o *leitmotiv* de todo o hinário, ela, como dom, concentra-se em Cristo, celebrado como o “sol da justiça”, precisamente nascido no solstício de inverno, quando a natureza, celebrando-o, aumenta a luz em sua intensidade. Os persas e outros povos antigos veneravam o galo, que se supunha fosse capaz, com o seu canto, de afugentar os espíritos erráticos noturnos. Seguindo a perspectiva de Santo Ambrósio (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 9), Prudêncio desenvolve o simbolismo de que o galo afugentava o mal, quer materializado em homens perversos quer em demônios; seu canto atuava em defesa e benefício dos homens. Mas, para o poeta, a condição verdadeira, a natureza intrínseca da ave consiste em simbolizar a figura do Cristo, que a cada alvorecer anuncia a sua ressurreição

² Um paralelismo simbólico evidente com o de algumas pinturas antigas, nas quais os doze signos do zodíaco servem de marco ao reinado universal de Cristo. Ver ainda Santo Agostinho, “Comentário ao Salmo 86, 4” (DALBOSCO, 1997, p. 879-880).

cotidiana – e a vitória humana sobre a morte – convocando os homens à vida e às atividades diárias. Caracterizado como concesso da graça e vencedor do pecado, é Cristo que, por intermédio do canto do galo, dissipa o sono e destrói as armadilhas da noite.

No hino seguinte, uma vez celebrada na alvorada a manifestação divina como o ressuscitador cotidiano da espécie da letargia do sono e do assalto demoníaco, o simbolismo da manhã integra-se ao referencial cristão. O sol, como símbolo de Cristo, caracteriza-se, contudo, como um espelho ou reflexo da verdadeira luz irradiada por Aquele, reduzido a um elemento cuja sacralidade consiste apenas em um pálido reflexo do poder do Criador, que o comanda regimentalmente, “[...] Tu, Rei do astro matutino, ilumina-o com teu sereno rosto”, tornando presente a sua face benigna e protetora. Assim, “noite, trevas, nuvens, turbulência e confusão do mundo, a luz penetra, o céu alvorece, Cristo chega, retirai-vos!”. Mas, se em sua ação, manifesta-se, com recorrência, sua ampla autoridade e poder, que a tudo submete e vincula, a santificação da manhã supõe indicar aos cristãos que desta mesma fonte origina-se, a par da intervenção protetora, expressão da face serena do Pai, o semblante austero do juiz que observa diuturnamente a conduta humana e, qual a luz que irradia, penetra no âmago da sua existência, submetendo e impondo à jornada terrena o seu crivo e vigilância.

Aos cristãos compete evitar os pecados ao longo do dia, uma vez que existem juiz lá na altura, que atentamente todo o dia nos observa, e considera nossos feitos, desde a luz primeira até o ocaso [...] este esquadrinha tudo quanto concebe a alma humana, e ninguém engana a este juiz (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 21-29).

O hino terceiro (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 33-47) evoca elementos, relações e premissas diversas de extrema importância, desde já em função da atividade diária com a qual se vincula, a alimentação. No discurso prudenciano, encontramos vinculada a esta atividade, a primeira referência a Cristo como criador benigno de todas as coisas, concepção básica, como já destaquei, da qual decorrem todas as acepções, intervenções e o caráter da

relação que Ele estabelece com todos os seres que emanam de sua vontade. A religião cristã sustenta-se, definitivamente, em um princípio de autoridade e poder que, expresso no comando em que se traduz a obra da Criação, se manifesta cotidianamente na gestão que tal autoria supõe e implica.

Remetendo-o à origem, à própria fonte, Prudêncio faz convergir Cristo e Poder, posto que Ele “já era poderoso no seio do Pai antes que fossem feitos os astros, a terra e o mar”. A sua condição de *potens*, vinculada ao alimento – à satisfação desta necessidade básica que se situa no âmago das relações sociais de produção – enfatiza o caráter provedor da divindade, uma das expressões do seu poder que o qualifica como um *dominus*, aquele que concede o pão em um ato de graça. A oração da refeição implora a presença da face serena do Pai, transformando-a em celebração e agradecimento à verdadeira fonte da subsistência humana.

Volte aqui, rogo-te, o semblante salvador com claro olhar e derrama a luz serena de tua fronte para que em honra de teu nome possamos tomar estes alimentos! Não senti, Senhor, doçura alguma, nem apraz desejar coisa alguma em nossa boca, se tua graça não encheu antes os vasos e os alimentos, santificando a fé todas as coisas. Que procedam de Deus nossas viandas, que Cristo flua também a nossos copos, suprema direção divina que avança, incorporando, na extensão, todas as atividades humanas, na sequência da mesma ode: “[...] que todas as nossas coisas sérias, nossos diálogos, nossos jogos, tudo, enfim, quanto somos e fazemos, dirija-o desde cima a santa Trindade” (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 33).

O que se traduz nesta manifestação, nesta concepção da presença atuante, abrangente e cotidiana da divindade é, fundamentalmente, a expressão das relações sociais que vinculam o crente à sua origem, o Criador, que de relação pessoal e direta pactuada no ato do batismo, envolve ademais a particular condição humana no interior do conjunto da Criação, situando a

divindade no vértice superior de uma relação triangular entre o homem, a divindade e a natureza.

Destaco, em um hino que celebra o alimento, a concepção deste como uma dádiva concedida por Deus ao homem, cuja contrapartida supõe, antes de mais, por parte deste – razão maior do próprio hino – o reconhecimento do serviço devido, em uma relação orientada pela subordinação e pela troca de presentes. Primeiro, pois, o reconhecimento – “Que serviço mais digno pode render a alma generosa, filha da luz e do céu, do que celebrar os dons recebidos cantando a seu Artífice?” (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 35) – seguido da explicitação das bases em que se sustenta tal relação. Deus concede, submete a natureza ao homem, mas mantém-se como intermediador, ao suprimir qualquer suposta direta relação existente entre suas criaturas. A relação, originada do poder, embasa a dependência: “Aquele que deu ao homem tudo quanto alcançamos com nossa mão dominadora, tudo quanto o céu, a terra e o mar produzem no ar, na água e no campo, tudo isto submeteu a mim, e a mim a Ele”. E inclui como concessão os “saberes e técnicas de produção”, imiscuindo-se as atividades do *ager* e do *saltus*, núcleos complementares fundamentais das relações de produção no período:

A astuta armadilha aprisiona as aves em malhas, assim como o visgo das árvores detém a multidão alada e a impede de fugir. Observa como as redes sinuosas arrastam pelo mar bandos de peixes que vagam pelas ondas, ou como o peixe é fígado pelo anzol. Rico de meses, o campo derrama seus frutos: aqui a videira estende seus braços luxuriantes, aqui verdeja a oliveira [...]. Esta riqueza está à disposição dos cristãos, e os provém com tudo (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 35-37).

Convém não perder de vista a resignificação que se opera nestes versos, considerando-se a identidade do campo de suas referências, no que tange, por exemplo, a várias das concepções condenadas por São Martinho no *De Correctione Rusticorum* (NASCIMENTO, 1997, *passim*) relacionadas à

divinização e ao culto destes elementos. Assim, a função provedora divina reafirma uma sua inigualável condição em face das divindades pagãs, exaltando a lira cristã e a ascendência do poeta e da poesia que convergem, também eles, ao serviço de Deus.

Ao reafirmar simbolicamente a relação entre o homem e a natureza nas referências à criação do homem e à sua estada inicial no Paraíso, mas que a narrativa da Criação situa, de pleno, na temporalidade da história (cristã) da Humanidade, o autor investe na demarcação da origem destas relações. E funda-a na autoridade da tradição que vincula o passado e o presente humanos, conferindo-lhe um caráter vitalício e hereditário. Criado pela mão e insuflada a sua vida pela boca do Senhor – uma existência duplamente decorrente de uma manifestação de poder, e vinculada a um íntimo contato de vigoroso significado simbólico nas relações sociais do período –, foi posto o primeiro homem em meio a uma exuberante e provedora natureza, a ele subjugada como “elemento material” de sua própria dependência. “Que a ti tudo isto se submeta agora”, disse, “tudo te dou para teu uso” (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 39).

Submetida ao homem na condição de sua escrava, ou servidora, mas concedida em usufruto, como um dom do Senhor, a relação entre as criaturas sustenta-se em uma hierarquia de dependências diretas, que advoga ao homem uma ascendência no quadro da Criação, sua excelência no cotejo com as outras manifestações da obra divina, mas que se fundamenta na sua própria e direta dependência em relação ao seu Senhor e Criador. Seu poder sobre a natureza vê-se limitado, ressaltando a intermediação divina, por um limite proibitivo à sua livre disposição, o de comer do fruto da árvore da morte. O desrespeito à proibição divina – perfídia e desobediência, armas da sedução diabólica – dá ensejo à expressão da face punitiva do Pai, e o homem, tremendo de pavor a Deus, afasta-se do lugar sagrado. O crime impõe-se à sua descendência pecadora, e é pago com algo mais além da morte.

Se a encarnação de Cristo decorre da reatualização da face protetora e misericordiosa do Pai, a decaída condição humana traduz-se na nova tonalidade assumida pela sua relação com a divindade: “Outorga, Deus da

abundância, aos servos que a ti devidamente imploram que aliviem seus membros com comida frugal [...]” (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 45). O pecado e a expulsão do Paraíso, se não ensejam, ao menos explicitam a verdadeira natureza da relação, a submissão servil que se fundamenta em um incorreto e inconsequente exercício da “liberdade”, cuja fronteira é a obediência. Ademais, exilado da terra da fartura, impõe-se ao homem, com maior vigor, um certo grau de alienação na sua relação com a natureza, que fora criada para servir a este servidor, mantendo-o em seu seio, alimentando-o em seu regaço. Os dons divinos concedidos ao homem, que lhe estavam ao alcance das mãos demandam-lhe, a partir de então, o suor do par *labor/dolor* evocado por São Martinho (NASCIMENTO, 1997, p. 109), mas cujos frutos dependem, no entanto e sobretudo, da observação dos ritos adequados endereçados à face serena do Deus que alimenta.

O hino quinto (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 61-73), vespertino, a ser entoado no ato em que se acendem os candeeiros, é o mais antigo exemplar de canto lucernário do Ocidente (WALPOLE, 1922, p. 130), seguindo uma antiga prática cristã de invocar a Cristo, pelo simbolismo da luz, ao acendê-los à noite. Mas tal simbolismo traduz-se, na perspectiva do autor, em uma invocação cujo sentido maior reside em implorar pela presença noturna, vigilante e protetora, da divindade, abrindo-se a várias referências articuladas. Em primeiro lugar, encerrando o ciclo iniciado com os primeiros hinos, toda a luz que ilumina o *mundus* tem origem em Deus, o guia bom que divide o tempo em firmes alternâncias, o que também São Martinho viria a destacar (NASCIMENTO, 1997, p. 113), desde o macrocosmo – iluminado tanto por sua face serena projetada sobre o disco solar, quanto pelas estrelas e pelo “candeeiro lunar” com os quais “pintou” o céu – até o microcosmo, a casa, iluminada por uma luz “artificial” que auxilia o homem a romper as trevas e superar os perigos da noite. E é este o nível em que o simbolismo recobre-se de uma primordial materialidade. “Submergiu o sol, avançando as trevas horrorosas; torna, Cristo, a luz a teus fiéis.” Na perspectiva do poeta, Deus impõe-se, ainda uma vez, como fonte da técnica e do saber humano:

Ensina-nos a buscar a luz avivando a semente que brota ao golpear a pederneira, para que o homem não ignore que sua esperança de luz está fundada no corpo firme de Cristo, que quis chamar-se pedra, da qual nascem nossas diminutas chamas, que alimentamos nos candeeiros, empapados com o óleo ou com a cera (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 61-63).

Situando-o na origem do conhecimento e de uma atividade prática (ORTEGA & RODRÍGUEZ, 1981, p. 60),³ e “materializando-o” no fogo doméstico, pleno de significado, ambos, elemento e técnica, constituem-se em mais uma manifestação das dádivas de Cristo visando à proteção humana: “É assim, Pai, como resplandecem nossas casas com tuas dádivas, quer dizer, com as nobres chamas, e reproduz esta luz o dia ausente; ante ela foge vencida a noite com seu manto desgarrado.” Entra em cena, a seguir, o Deus dos Exércitos – “[...] que língua poderá louvar-te, Cristo, que obrigas o Egito, domado com diversas pragas, a ceder ante teu caudilho, por força de tua mão, vingadora da justiça”, seguido da intervenção provedora daquele que se impõe, como criador e senhor, ao curso dos elementos, à natureza:

Proíbes ao mar saltar em furiosas ondas para que em seu solo [...] se abrisse, sob teu império, um trânsito seguro e, na hora exata, a onda esfomeada devorasse os ímpios; para quem as rochas estéreis do deserto fazem brotar cascatas rumorosas e a rocha golpeada solta em abundância novos mananciais, que dão bebida aos povos sedentos sob o céu abrasador? Uma água, semelhante ao fel, torna-se, pelo toque do madeiro, como em um mel da Ática [...]. Um manjar baixa do céu como a neve [...] cobrindo as mesas com os alimentos [...] que Cristo envia do céu estrelado. Também um vento [...] traz uma espessa nuvem de aves ligeiras que, esparramadas pelo solo, não voltam a levantar voo para fugir (NASCIMENTO, 1997, p. 67).

³ Aurélio Prudêncio opõe-se a Virgílio, para quem Júpiter escondera o fogo nas entranhas da pederneira, e a Hesíodo, que o vincula a Zeus.

O hino sexto (NASCIMENTO, 1997, p. 77-87), uma oração noturna, vincula o repouso e a cessação da jornada diária a uma lei divina: “Por vontade de Deus deu-se esta lei aos membros mortais; que o prazer saudável do descanso traga alívio a seus trabalhos”. Evoca a proteção de Cristo durante o sono e, por extensão, contra as trevas da noite, proteção inscrita no sinal que demarca e distingue o corpo de seu dependente:

Servo de Deus recorda sempre (o) que recebeste da fonte batismal, e que foste assinalado com o crisma. Quando te chame o sono [...] procura fazer o sinal da cruz sobre a fronte e sobre o coração. A cruz aparta todo crime, ante ela fogem as trevas, consagrada com este signo a alma não sabe vacilar. Ela afasta os monstros dos sonhos errantes (NASCIMENTO, 1997, p. 85).

Reiterando a premissa de uma vida humana cujo cotidiano, desde a pérfida sedução demoníaca dos primeiros pais, constitui-se em palco de um combate ininterrupto pela conquista de almas e corpos, pela ruptura dos vínculos e a transgressão das relações e dependências originais, a evocação do signo inscreve o cristão nas hostes do Senhor dos Exércitos: “Afasta-te, demônio impostor, com tua astúcia obstinada. Afasta-te, oh! serpente [...] Cristo está aqui; aqui está Cristo, desaparece! O signo que conheces tão bem derrota tuas tropas confusas” (VIVES, 1969, *passim*).⁴ Impõe-se, pois, que mesmo sob o sono mantenha-se o homem unido a Cristo, demandando a sua efetiva presença vigilante e veladora à espera do raiar do dia, quando o canto do galo, qual um clarim, anuncia, mais do que um novo despertar, o *continuum*

⁴ O autor refere-se à atuação da Igreja hispânica no sentido de imprimir o selo do cristianismo em todos os tipos de prédios e em objetos de uso pessoal, familiar e social. Várias inscrições cristãs do período foram encontradas em chapas de metal, coroas votivas, cruzes, anéis, telhas e tijolos (*Viva*, ou *Spes in Deo*, acompanhado de um símbolo cristão, em geral uma cruz). *XPS HIC, A+W*, aparece no batente de bronze de uma porta em Puente Genil, Córdoba, e a inscrição *PAX, IC CHRISTUS*, “numa caligrafia tão rústica quanto a ortografia”, em algumas telhas de barro. Ver, sobretudo, as inscrições de número 373-418, 514-522 e 559-585, e ainda (PALOL, 1968, p. 44, 64 e 120).

de uma relação que a tradição remete quiçá não à noite, mas à aurora dos tempos.

Encerra-se, com o hino sexto, a primeira parte do *Cathemerinon*, que deu nome à “obra-prima” prudenciana, e na qual se vislumbra – ainda em fins do século IV e início do V, na Península Ibérica – os princípios e as linhas de força essenciais de uma concepção cristã do mundo que encontraremos reafirmados, esmiuçados e divulgados por autores e obras de diversa natureza elaboradas ao longo da Alta Idade Média. Da análise deste conjunto reafirma-se o caráter e os matizes que o discurso cristão empresta às relações sociais fundamentais a que se refere, inserindo a divindade no curso da história e, a partir desta inserção, desvelando uma ordem social e sagradacalcada em vínculos pessoais, dependências, fidelidades, poder e submissão.

Referências

- AFARY, Janet & KEVIN, Anderson B. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago, 2005.
- BARBERO, Abilio & VIGIL, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1986.
- BRECKMAN, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University, 1999.
- CAMPOS RUIZ, Julio & ROCA MELIA, Ismael (Ed.). *Isidoro de Sevilla. Los Tres Libros de las “Sentencias”*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 215-525 (Santos Padres Españoles, vol. II).
- CAMPOS RUIZ, Julio et al (Ed.). *San Ildefonso de Toledo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971 (Santos Padres Españoles, vol. I).
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- DALBOSCO, Honório (Ed.). *Santo Agostinho. Comentário aos Salmos*, vol. II. São Paulo: Paulus, 1997.

- DESCOLA, Philippe. *In the Society of Nature. A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
- 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 Jonson. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.
- GODELIER, Maurice. Fetichismo, religião e teoria geral da ideologia. In: CARVALHO, Edgard de Assis (Org.). *Godelier: antropologia*. São Paulo: Ática, 1981, p. 130-159.
- GRAMSCI, Antonio. *Prison notebooks*. New York: International, 1971.
- HILLGARTH, Jocelyn N. Popular Religion in Visigothic Spain. In: JAMES, Edward (Org.). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon, 1980, p. 11-47.
- MacMULLEN, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven and London: Yale University, 1997.
- MANSELLI, Raoul. Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne. In: *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell'Alto Medioevo: Espansione e Resistenze*, t. I, Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1982, p. 42-81.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*, vol. I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*, 1845. Disponível em <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>>. Acesso em: 20/04/2014.
- NASCIMENTO, Aires A. (Ed.). *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum de Martinho de Braga*. Lisboa: Cosmos, 1997.
- ORTEGA, Alfonso & RODRÍGUEZ, Isidoro (Ed.). *Aurelio Prudencio. Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- PALOL, Pedro de. *Arte hispánico de época visigoda*. Barcelona: Polígrafa, 1968.
- RAFOLS, José F. *Las cien mejores obras de la escultura española*. Barcelona: Selectas, 1943.

- THOMPSON, Edward P. Folclore, Antropologia e História Social. In: SILVA, Sérgio e NEGRO, Antonio Luigi (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, 2002, p. 245-262.
- TOSCANO, Alberto. Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion, *Historical Materialism* 18, p. 3-29, 2010.
- VIVES, José (Ed.). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.
- VIVES, José (Ed.). *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*. Barcelona: CSIC, 1969.
- WALPOLE, Arthur Sumner. *Early Latin Hymns*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.