

**APROPRIAÇÃO SIMBÓLICA (E SENHORIAL!) DA NATUREZA NA  
PENÍNSULA IBÉRICA (SÉCULO IV-VIII)**

**SYMBOLIC (AND SEIGNIORIAL!) APPROPRIATION OF THE NATURE  
IN THE IBERIAN PENINSULA (4<sup>TH</sup> – 8<sup>TH</sup> CENTURIES)**

Mário Jorge da Motta Bastos  
Universidade Federal Fluminense<sup>1</sup>

---

**Resumo:** Proponho-me, no presente artigo, a abordar a concepção de natureza e das relações travadas pelos homens com este seu “laboratório inorgânico de existência” expressa em fontes diversas elaboradas no contexto da Sociedade Ibérica do século IV ao VIII. Ver-se-á a difusão, no período em questão, 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 fundamentou-se, concentrou-se e se articulou em torno do exercício e da manifestação de poder, inserindo a divindade no curso da história e, a partir dessa inserção, desvelando uma ordem social e sagrada calcada em vínculos pessoais, dependências, fidelidades, poder e submissão.

**Palavras-chave:** Península Ibérica; Religião; Natureza

**Abstract:** I propose, in this article, to address the concept of nature and the relations established by men with this “laboratory of inorganic existence” expressed in various sources developed 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 of the world (and of nature, of course) conveyed by the Iberian’s elites was based, focused and structured around the performance and display of power, placing the deity in the course of history and, from this insertion, unveiling a sacred social order founded on personal ties, dependencies, loyalties, power and submission.

**Keywords:** Iberian Peninsula; Religion; Nature

---

Recebido em: 25/5/2010  
Aprovado em: 15/06/2010

---

<sup>1</sup> NIEP-Marx/*Translatio Studii*

Os historiadores, como os românticos enamorados – espécimes raras, é bem verdade, nos dias que correm, costumavam declarar aos quatro cantos do mundo as paixões que os motivavam, que os consumiam numa existência angustiosa, mas feliz. Michelet, por exemplo, dizia, um tanto extasiado, que sempre que perambulava pelos arquivos franceses ouvia milhares de vozes e sussurros de almas tristes a lhe assediar, implorando-lhe que as resgatasse do abandono e do esquecimento em que dormitavam!

Ainda que tal nível de emotividade e de fineza de estilo não seja corrente, eu lhes diria que da Civilização Medieval me mobiliza o que ela possui, aparentemente, de mais “primitivo” ou de “simplório”, isto é, uma existência camponesa cotidiana alheia à glória reluzente das armaduras dos cavaleiros, vivida em choupanas que em nada se assemelhavam à perenidade e esplendor das catedrais góticas, uma existência, enfim, que a própria arqueologia só há muito pouco tempo julgou digna de merecer os seus esforços e uma parcela diminuta das fortunas que a disciplina despende anualmente nos principais centros europeus.

No entanto, já Adalberon de Laon (1020, Poema ao Rei Roberto), exibindo uma clarividência e certa postura crítica estranha a vertentes historiográficas hoje predominantes, reconhecia e afirmava que todo o fausto e o resplendor, que a existência social dos homens da guerra e da oração decorriam diretamente do esforço e do suor daqueles homens rústicos. Ora, parece mais claro e evidente – e de certo também mais natural e mais sobrenatural – à percepção daquele homem do século XI do que a de muitos dos seus confrades modernos o fato de que, naquela civilização agrária, era o trabalho camponês a atividade primária e essencial à reprodução de todo o conjunto social. E, de fato, me parece bastante razoável considerar que qualquer intenção de desvendar os matizes da existência camponesa medieval deva tomar, como um dos conceitos-chave e nível essencial de consideração, a complexidade dessa atividade primordial que nos fez humanos.

E, sobre essa atividade e relação social primária e essencial à existência e reprodução da espécie, travada cotidianamente com o seu “laboratório inorgânico”, a natureza, devo declarar que desconheço achegas mais vigorosas e plenas de potencial interpretativo do que aquelas que vou colher em obras clássicas devidas aos fundadores do materialismo histórico. Assim, no vol. I de *O Capital*, Marx destaca:

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.<sup>2</sup>

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.”<sup>3</sup> 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 é chamado de representações, tão essencial à atividade humana de apropriação da natureza quanto a intervenção, neste processo, dos instrumentos de trabalho. Quando se analisa, 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 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

---

<sup>2</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*, vol. I. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983, p. 149.

<sup>3</sup> DESCOLA, Philippe. *In the Society of Nature. A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 3.

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*,<sup>4</sup> Marx refere-se 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, 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, em uma 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.<sup>5</sup> Por exemplo, Lévi-Strauss demonstrou, em célebre estudo,<sup>6</sup> 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 dessas 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

---

<sup>4</sup> MARX, Karl, *op. cit.*, p. 158.

<sup>5</sup> DESCOLA, Philippe, *op. cit.*, p.4. Ver, ainda: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

<sup>6</sup> *Mythologiques*, apud GODELIER, Maurice. Fetichismo, religião e teoria geral da ideologia. In: CARVALHO, Edgard de Assis (org.). *Godelier: antropologia*. São Paulo: Ática, 1981, p. 159.

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 nessas sociedades complexas? Como escreveu Marx nos *Grundrisse*, destaca Edward P. Thompson,

em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas relações que atribuem posição e influência a qualquer outra produção e suas relações. É uma iluminação geral, em que são imersas todas as cores e que modifica suas tonalidades particulares. É um éter especial a definir a gravidade específica de tudo o que dele se destaca.' No lugar da noção de primazia do "econômico" (mais "real") – com que as normas e a cultura são vistas como reflexos secundários –, o que essa passagem enfatiza é a simultaneidade da manifestação de relações produtivas particulares em todos os sistemas e áreas da vida social.<sup>7</sup>

Ou seja, mais do que uma atividade ou ato restrito em seu campo de realização, a produção e a apropriação do produto do trabalho constituem uma atividade plural, complexa e múltipla em suas esferas de manifestação, encharcadas, poderia dizer, de religiosidades no caso da sociedade que abordo. Isto posto, o famoso e tão propalado processo de conversão cristã ocorrido ao longo da Alta Idade Média guarda, poder-se-ia supor, íntimas e diversas relações com o tópico que aqui considero. E para o considerar, concluindo esta exposição, em um item bem particular, preciso lhes fazer uma última declaração de princípio: devo lhes dizer que não partilho qualquer proposição teórica que oponha religião à magia, ou até mesmo apenas as diferencie em sua essência. A magia, a religião, e, diga-se de passagem, a própria ciência, são expressões e veículos do anseio humano de conhecer a realidade, de explicá-la, ou, dito de outra forma, de discernir o encadeamento das causas e efeitos que governam a ordem do mundo e das coisas que nele existem.

---

<sup>7</sup> THOMPSON, Edward P. *Folclore, Antropologia e História Social*. In: SILVA, Sérgio e NEGRO, Antonio Luigi (Org.). *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002, p. 254.

Da leitura essencialmente religiosa do mundo, que o concebe governado por seres dotados de uma consciência e de um poder superiores aos do homem, decorre, em sociedades diversas, dentre elas a que abordo, que a religião configura-se imediatamente como um meio de ação sobre esses personagens ideais, análogos ao homem, portanto capazes de escutar, de *ouvir* seus apelos e de responder favoravelmente. Por essa razão, toda representação religiosa do mundo é inseparável de uma prática (imaginária) sobre o mundo, a da prece, do sacrifício, da magia, do ritual. Portanto, todo fenômeno religioso envolve sempre, necessariamente, crenças e práticas, fé subjetiva e pragmática. Apoiado em Gramsci,<sup>8</sup> considero que a religião remete ao quadro mais geral da estrutura social e a processos sociais concretos, isto é, ela remete, como já afirmei, a uma apreensão global da sociedade, posto que constitui e expressa as suas hierarquias, desigualdades, imiscuindo-se aos processos de dominação e resistência que a caracterizaram.

A primeira e avassaladora característica que a documentação alto-medieval impõe refere-se à diversidade e à profusão de campos abordados pelo cristianismo. Seguindo a orientação de circunscrever os níveis (articulados) em que se opera a exigência ou objetivo básico da cristianização do *mundus*, vislumbra-se a perspectiva de sua inserção na vida cotidiana das populações e o anseio de recobrir com o seu referencial as várias atividades e temporalidades que lhe ritmam a existência. É este o âmbito que o cristianismo, contatando uma ordem sagrada prévia, ou alternativa,<sup>9</sup> mais ou menos contraditória e irreduzível às concepções que divulga, mas sobretudo profundamente enraizada na vida das comunidades, virá a estabelecer como foco essencial à afirmação de sua concepção de mundo e das relações que a sustentam.

Circunscrevendo a vida do cristão em meio a uma articulação entre o passado, o presente e o futuro, vinculando-a integralmente ao projeto divino de salvação, revelado na própria encarnação de Cristo, a conduta diária do indivíduo submete-se ao crivo do Senhor superior, secundado na vigilância pelos seus representantes, os senhores terrenos. Traduzindo-a em uma expressão, a concepção cristã de mundo (e de natureza, pois) veiculada pelas elites ibéricas fundamenta-se, concentra-se e articula-se em torno do exercício e da manifestação de poder.

---

<sup>8</sup> GRAMSCI, Antonio. *Prison Notebooks*. New York: International, 1971.

<sup>9</sup> A referência a uma ordem sagrada prévia remete a concepções que remontam, em muitos casos, à pré-história, anteriores em muito ao cristianismo. Todavia, vale frisar que a religiosidade camponesa não se caracteriza, apenas, pela preservação de crenças arcaicas, mas também pela constante produção e/ou reformulação de crenças. Isso explica a referência a uma ordem sagrada alternativa, isto é, crenças que não são necessariamente anteriores ao cristianismo, mas que são alheias a ele.

Seja qual for o caráter sistêmico passível de ser atribuído ao paganismo<sup>10</sup>, o cristianismo o reduz a uma plêiade de crenças e práticas desconexas ou privadas de sentido, contrapondo-lhe uma vigorosa cosmogonia que, restrita à intervenção da livre vontade de um demiurgo, vincula todo o universo à expressão oral de seu poder e autoridade. Este, por intermédio de um mesmo e único ato, criou e assenhoreou-se de toda a Criação. A concepção primeva do Senhor Criador projeta-se sobre toda a História, determinando-lhe um sentido, como um seu vasto campo de atuação e direção que se 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), particularmente voltados à condenação de preceitos atribuídos ao priscilianismo, prescrevem, como item primeiro dos artigos de fé estabelecidos contra todas as heresias, a crença “em um só Deus verdadeiro, Pai, Filho e Espírito Santo, autor de todas as coisas visíveis e invisíveis, por quem foram criadas todas as coisas no céu e na terra [...]”. Em reforço do dogma, a mesma 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’”<sup>11</sup>, frase que serve de introdução ao sermão de Martinho de Braga<sup>12</sup>.

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<sup>13</sup> destaca a prescrição, inovadora no Ocidente, determinada pelo III Concílio de Toledo (589), da sua recitação nas missas dominicais, visando, segundo a autora, à efetiva abjuração e à defesa contra o arianismo. Concebido como um pacto firmado com Deus, Abílio

---

<sup>10</sup> Muitos autores negam tal possibilidade. Ademais, tratar-se-iam de paganismos. Entre eles, encontram-se: MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven and London: Yale University Press, 1997, p. 32, e 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*. Tomo I. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1982, p. 63.

<sup>11</sup> VIVES, José (Ed.). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963, pp. 25-27.

<sup>12</sup> NASCIMENTO, Aires A. (Ed.). *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum de Martinho de Braga*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997, p. 107.

<sup>13</sup> HILLGARTH, Jocelyn N. Popular Religion in Visigothic Spain. In: JAMES, Edward (Ed.). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon, 1980, p. 26.

Barbero e Marcelo Vigil<sup>14</sup> consideram a sua reiterada expressão, a partir de então, nos concílios realizados na capital do reino, como uma renovação da fidelidade jurada a Deus pelo rei e seu povo, na medida em que aqueles se caracterizavam como assembleias de Estado.

Em que pese a orientação central de precisar, com tal fórmula, a unicidade divina na Santíssima Trindade (e a oposição ao arianismo), o símbolo niceno, reafirmado pelo Concílio de Constantinopla, re-actualizado pelo terceiro toledano e esmiuçado pelos consecutivos concílios nacionais hispânicos, investe na afirmação da consubstancialidade de um Deus único cujos qualificativos e ação primária residem em ter sido o “criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, [...] pelo qual foram feitas todas as coisas do céu e da terra [...]”<sup>15</sup> Era este, inclusive, o primeiro ensinamento transmitido aos neófitos, tanto durante o período do catecumenato, que na *Gallaecia* do tempo de Martinho reduzia-se aos vinte dias anteriores à celebração da Páscoa, basicamente dedicados à memorização, pelo catecúmeno, da fórmula do *Credo*, quanto na própria cerimônia do batismo. Segundo o seu ritual, que consta do *Liber Ordinum*, o imediato exorcismo a que era submetido o batizando efetuava-se pelo poder do Deus Pai Onipotente, do seu Filho e do Espírito Santo, “que fez o céu, a terra, o mar e tudo que neles existem.”<sup>16</sup>

Mas o caráter e a ascendência do Criador extrapolam a condição de dogma, firmado e sustentado nos concílios pela autoridade da hierarquia eclesiástica e, logo, pela do Estado como seu partícipe na figura dos próceres visigóticos. Ainda em fins do século IV, a pena do poeta Prudêncio manifesta também a preocupação de firmar o princípio fundamental da crença católica, refutando em conjunto “opiniões errôneas” que para o autor, um leigo culto, contrariam menos uma assertiva dogmática do que a 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,

---

<sup>14</sup> BARBERO, Abilio & VIGIL, Marcelo. *La Formación del Feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986, p. 179.

<sup>15</sup> III Concílio de Toledo. In : VIVES, José (Ed.), *op. cit.*, p. 113.

<sup>16</sup> 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, cols. 24-25.

[...] *a quem serve um grande número de poderes, distribuído em uma variedade de servidores?* [...] Consulta os divagantes delírios do barbudo Platão, e os que teceu Aristóteles. (...) Quando se adaptam à norma da razão e da ciência (*rationis et artis*), concluem suas obscuras percepções de modo clamoroso na crença de um só Deus, *sob cuja ordem gira a esfera móvel e redonda e guardam sua rota os astros vagarosos.*<sup>17</sup>

Volto 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.”<sup>18</sup>. E essa 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.”<sup>19</sup>

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

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 referiam-se já a esse *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

---

<sup>17</sup> AURELIO PRUDENCIO, *Apotheosis*. In: ORTEGA, Alfonso & RODRIGUEZ, Isidoro (Ed.). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, pp. 196-197 (**grifo nosso**).

<sup>18</sup> ILDEFONSO DE TOLEDO, El conocimiento del bautismo. In: CAMPOS RUIZ, Julio *et al.* (Ed.), *Santos Padres Españoles, I, San Ildefonso de Toledo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p. 241.

<sup>19</sup> *Id.*, p. 256.

onipotência do juízo divino, [...] por isso afirmamos que ninguém em absoluto pode escapar a Deus”.<sup>20</sup>

Esse 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 seruis*) em um lugar<sup>21</sup>.

Importa, portanto, em primeiro lugar, definir o sentido cristão, enquadrar no seio do cotidiano a multifacetada expressão da ascendência, do caráter, das manifestações e da onipresença divina. Tenhamos em mente, na esteira de Jacques Le Goff, que a história do cotidiano revela “o sentimento de duração, nas coletividades e nos indivíduos, o sentimento daquilo que muda, bem como daquilo que permanece, a própria percepção da história, pois.”<sup>22</sup>

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.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 228.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 229.

<sup>22</sup> LE GOFF, Jacques. A História do Quotidiano. In: *História e nova história*. Lisboa: Teorema, 1986, p. 81.

<sup>23</sup> Segundo ORTEGA, Afonso & RODRIGUEZ, Isidoro (Ed.), *op. cit.*, p. 20.

A amplitude da empresa demandou a redação de um conjunto de obras vindas 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<sup>24</sup>, o cristão, se é condizente com seu nome, deve santificar a tudo, cristianizar-se em todos os seus atos. Aurélio Prudêncio concebeu e materializou essa urgência, planificando a obra com base em quatro círculos concêntricos, em um total de doze hinos:<sup>25</sup> o primeiro círculo compõe-se dos hinos primeiro ao sexto, voltados à santificação do dia; o segundo, dedicado à semana, do sétimo e do oitavo; o terceiro, dedicado ao ano, que na verdade encerra a obra, com dois hinos que celebram o ciclo natalício (hinos décimo primeiro e décimo segundo), voltando-se o quarto círculo (hinos nono e décimo) à santificação da vida inteira do cristão.

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 situa-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,<sup>26</sup> 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

---

<sup>24</sup> *Id.*, p. 31.

<sup>25</sup> 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. In: DALBOSCO, Honório (Ed.). *Comentário aos Salmos*, vol. II. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 879-880.

<sup>26</sup> AURELIO PRUDENCIO, *Cathemerinon, Hymnus ad Galli Cantum*. In: ORTEGA, Alfonso & RODRIGUEZ, Isidoro, *op. cit.*, pp. 11-17.

noturnos. Seguindo a perspectiva de Santo Ambrósio<sup>27</sup>, 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 consistia em simbolizar a figura do Cristo, que a cada alvorecer anunciava a sua ressurreição cotidiana – e a vitória humana sobre a morte – convocando os homens à vida e às atividades diárias. Caracterizado como concessor 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 regiamente, “[...] Tu, Rei do astro matutino, ilumina-o com teu sereno rosto (*vultu sereno*)”, tornando presente a sua face benigna e protetora. Assim, “noite, trevas, nuvens, turbulência e confusão do mundo, a luz penetra, o céu alvorece, Cristo chega, retirai-vos!”. Mas, se em sua ação manifesta-se, com recorrência, sua ampla autoridade e poder, que a tudo submete e vincula, a santificação da manhã supõe indicar aos cristãos que dessa 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 existe

um juiz lá na altura, que atentamente todo o dia nos observa, e considera nossos feitos, desde a luz primeira até o ocaso [...] este esquadrinha tudo quanto concebe a alma humana, e ninguém engana a este juiz.<sup>28</sup>

O hino terceiro<sup>29</sup> 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, encontra-se, vinculada a esta

---

<sup>27</sup> Santo Ambrósio, por sua vez, seguindo a Aristófanes, designa o galo como *praeco diei*, segundo *id.*, p. 9.

<sup>28</sup> AURELIO PRUDENCIO, *Cathemerinon, Hymnus ad Galli Cantum*. In: ORTEGA, Alfonso & RODRIGUEZ, Isidoro, *op. cit.*, pp. 21-29.

<sup>29</sup> *Id.*, *Hymnus ante Cibum*, pp. 33-47.

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 (*salutiferam faciem*) com claro olhar e derrama a luz serena de tua fronte (*fronte serenus*) para que em honra de teu nome (*nominis ut sub honore tui*) possamos tomar estes alimentos! Não sem ti, Senhor (*domine*), doçura alguma, nem apraz desejar coisa alguma em nossa boca, se tua graça (*fauor*) não encheu antes os vasos e os alimentos, santificando a fé todas as coisas. Que procedam de Deus nossas viandas, que Cristo flua também a nossos copos,

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.”<sup>30</sup>

O que se traduz nessa manifestação, nessa 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.

---

<sup>30</sup> *Id.*, p. 33.

Destaco, em um hino que celebra o alimento, a concepção deste como uma dádiva (*munus*) 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** (*dignus obsequium*) pode render a alma generosa, filha da luz e do céu, do que celebrar os dons recebidos cantando a seu Artífice?”<sup>31</sup> seguido da explicitação das bases em que se sustenta tal relação. Deus concede, submete a natureza ao homem, mas mantém-se como intermediador, ao suprimir qualquer suposta direta relação existente entre suas criaturas. A relação, originada do poder, embasa a dependência: “Aquele que deu ao homem tudo quanto alcançamos com nossa mão dominadora, tudo quanto o céu, a terra e o mar produzem (*creant*, e a produção se concentra e realiza como puro ato da vontade divina) no ar, na água e no campo, tudo isto submeteu a mim, e a mim a Ele (*haec mihi subdidit et sibi me*)”. E inclui como concessão os “saberes e técnicas de produção”, imiscuindo-se às atividades do *ager* e do *saltus*, núcleos complementares fundamentais das relações de produção no período:

A astuta armadilha aprisiona as aves em malhas, assim como o visgo das árvores detém a multidão alada e a impede de fugir. Observa como as redes sinuosas arrastam pelo mar bandos de peixes que vagam pelas ondas, ou como o peixe é fígado pelo anzol. Rico de meses, o campo derrama seus frutos: aqui a videira estende seus braços luxuriantes, aqui verdeja a oliveira [...]. **Esta riqueza está à disposição dos cristãos, e os provêm com tudo**<sup>32</sup>.

Convém não perder de vista a ressignificação que se opera nesses 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*<sup>33</sup>, relacionadas à divinização e ao culto desses 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.

---

<sup>31</sup>*Id.*, p. 35 (**grifo nosso**).

<sup>32</sup>*Id.*, pp. 35-37 (**grifo nosso**).

<sup>33</sup> NASCIMENTO, Aires A. (Ed.), *op. cit.*, *passim*.

Que trombeta ou lira de antigos mestres, famosa por seus sons e suas cordas, poderá igualar em loas a obra do Senhor (*dominus*), rico e todo-poderoso, e os bens (*munera*) que para contento do homem (*fruenda patent homini*) estão presentes?<sup>34</sup>.

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 dessas 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”<sup>35</sup>.

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 (*hoc famulis rite precantibus*) que aliviem seus membros com comida frugal [...]”<sup>36</sup>. 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,

---

<sup>34</sup> *Id.*, pp. 37-39.

<sup>35</sup> *Id.*, p. 39.

<sup>36</sup> *Id.*, p. 45.

exilado da terra da fartura, impõe-se ao homem, com maior vigor, 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<sup>37</sup>, mas cujos frutos dependem, no entanto e sobretudo, da observação dos ritos adequados endereçados à face serena do Deus que alimenta.

O hino quarto, para depois da refeição, mantém-se na mesma senda, reafirmando vários preceitos introduzidos no anterior e, antes de mais, o do serviço devido – ou o reconhecimento – ao Deus provedor, manifesto na urgência em lhe render graças pelos alimentos recebidos de sua mão generosa. Ressaltados o sofrimento e a luta diária em que se transformou a vida humana após a queda, o autor introduz o qualificativo divino de “Rei e Senhor dos exércitos”, agregado ao de Criador e Juiz, de cujo trono celeste rege e governa querubins e serafins.

Na perspectiva dos *exempla*, recorre, à caracterização do perfeito ritual – e da relação – que vincula o Senhor aos seus servos suplicantes, ao episódio vetero-testamentário do profeta Daniel preso à cova dos leões<sup>38</sup>. Nutrido, divina e previamente, pela “piedade e fé seguras”, Daniel, condenado à morte por haver execrado um ídolo, subjuga os leões, como em uma espécie de manifestação antecipada de um dos prodígios relacionados à encarnação de Cristo, que amansou as feras do mundo. Provido na fé, a mazela da fome ainda o encarcera. “Faltando-lhe o alimento, elevou suas mãos ao céu e suplicou a Deus”, que enviou em seu socorro um anjo, ao qual ordenou que baixasse à terra voando para dar de comer ao “servo bom (*famulo probato*)”<sup>39</sup>. Propagando em sua ação o comando divino, e o poder intrínseco de romper as barreiras entre o céu e a terra, “cedem a sua vontade o mundo dos elementos”, podendo enfim Daniel saciar-se com os manjares enviados por Deus. Nutrida sua alma e seu corpo, “o bom servo” agradece, encerrando-se o circuito, mas não a relação, na perfeição do ato integral exemplar. “Da mesma forma, nós, fortalecidos com tuas dádivas, Deus dispensador de todos os bens, te damos graças e cantamos hinos, e mesmo em meio às maiores tribulações rogamos a Deus.”<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> NASCIMENTO, Aires A. (Ed.), *op. cit.*, p. 109.

<sup>38</sup> O exemplo de Daniel (em particular *Dan.*, 6) foi utilizado por vários padres da Igreja, atingindo grande popularidade. O profeta foi representado na cova dos leões, em alto relevo, em um dos capitéis da igreja de São Pedro de la Nave, em Zamora, edificada no período visigótico. Ver RAFOLS, José F. *Las Cien Mejores Obras de la Escultura Española*. Barcelona: Ediciones Selectas, 1943, pp. 27 e 150.

<sup>39</sup> AURELIO PRUDENCIO, *Cathemerinon, Hymnus post Cibum*, *op. cit.*, p. 55. Isidoro de Sevilha refere-se ao emprego dos anjos bons em socorro dos homens, *op. cit.*, p. 251.

<sup>40</sup> AURELIO PRUDENCIO, *id.*, p. 55. Segundo Isidoro de Sevilha, “Deus não abandona os seus, mas os protege com sua graça”, *id.*, p. 379.

O hino quinto,<sup>41</sup> vespertino, a ser entoado no ato em que se acendem os candeeiros, é o mais antigo exemplar de canto lucernário do Ocidente<sup>42</sup>, 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 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<sup>43</sup>, 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 [...]<sup>44</sup>.

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

Situando-o na origem do conhecimento e de uma atividade prática<sup>45</sup>, e “materializando-o” no fogo doméstico, pleno de significado, ambos, elemento e técnica, constituem 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.” Na sequência, o

---

<sup>41</sup> AURELIO PRUDENCIO, *Cathemerinon, Hymnus ad Incensum Lucernae*, op. cit., pp. 61-73.

<sup>42</sup> Segundo WALPOLE, Arthur Sumner. *Early Latin Hymns*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922, p. 130.

<sup>43</sup> NASCIMENTO, Aires A. (Ed.), op. cit., p. 113.

<sup>44</sup> AURELIO PRUDENCIO, *Cathemerinon, Hymnus ad Incensum Lucernae*, op. cit., pp. 61-63.

<sup>45</sup> Aurélio Prudêncio opõe-se a Virgílio, para quem Júpiter escondeu o fogo nas entranhas da pederneira, e a Hesíodo, que o vincula a Zeus, segundo ORTEGA, Alfonso & RODRIGUEZ, Isidoro, op. cit., p. 60.

recurso ao *Livro do Êxodo* como fonte da autoridade da relação estabelecida – “[...] quem não verá em Deus a alta e viva fonte da chama inquieta? Moisés, sem dúvida, viu Deus ardendo em chama esplendorosa [...]” – enseja a inserção dessa comezinha manifestação no âmbito global da ação vindicativa e misericordiosa de Deus. Entra em cena o Deus dos Exércitos, “[...] que língua poderá louvar-te, Cristo, que obrigas o Egito, domado com diversas pragas, a ceder ante teu caudilho, por força de tua mão, vingadora da justiça”, 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 abraisse, sob teu império, um trânsito seguro e, na hora exata, a onda esfomeada devorasse os ímpios; para quem as rochas estéreis do deserto fazem brotar cascatas rumorosas e a rocha golpeada solta em abundância novos mananciais, que dão bebida aos povos sedentos sob o céu abrasador? Uma água, semelhante ao fel, torna-se, pelo toque do madeiro, como em um mel da Ática [...]. Um manjar baixa do céu como a neve [...] cobrindo as mesas com os alimentos [...] que Cristo envia do céu estrelado. Também um vento [...] traz uma espessa nuvem de aves ligeiras que, esparramadas pelo solo, não voltam a levantar vôo para fugir.<sup>46</sup>

Esses exemplos não são de um passado, mas sim do presente significativo da história humana, que apenas o criador do tempo é capaz de imiscuir em meio a seus extremos, o do passado que se projeta e atualiza, e o do futuro que se antecipa em quadros concisos, mas plenos de esperança: “A piedade insigne do Deus único (*pietas*) deu em outro tempo recompensas a nossos pais, com cujo auxílio também nós nos alimentamos [...]”. O apoio de Cristo aos sofredores deste mundo convoca-os para o retorno à pátria dos justos, descrita em idílicos matizes. Fixados os dons, resta, pois, complementar a relação: “Oh! coisa digna que tua grei te ofereça, Pai, desde o começo da noite a luz [...], por cuja graça vemos todos os teus outros dons. Receba, pois, esta luz que em humilde serviço eu te ofereço (*quod famulans offero*).”<sup>47</sup>

O hino sexto,<sup>48</sup> 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

<sup>46</sup> AURELIO PRUDENCIO, *Cathemerinon, Hymnus ad Incensum Lucernae, op. cit.*, p. 67.

<sup>47</sup> *Id.*, p. 71.

<sup>48</sup> AURELIO PRUDENCIO, *Cathemerinon, Hymnus ante Somnum, op. cit.*, pp. 77-87.

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.<sup>49</sup>

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.”<sup>50</sup> 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* 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 se encontram reafirmados, esmiuçados e divulgados por autores e obras de diversa natureza elaboradas ao longo da Alta Idade Média. Da análise desse conjunto, reafirmam-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

---

<sup>49</sup> *Id.*, p. 85.

<sup>50</sup> VIVES, José. *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*. Barcelona: CSIC, 1969, refere-se à atuação da Igreja hispânica no sentido de imprimir o selo do cristianismo em todos os tipos de prédios e em objetos de uso pessoal, familiar e social. Várias inscrições cristãs 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*, Pedro de. *Arte hispánico de época visigoda*. Barcelona: Polígrafa, 1968, p. 44, 64 e 120.

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

## Referências Bibliográficas

### Fontes

AURELIO PRUDENCIO. *Obras Completas*. Tradução e notas de Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Tradução e notas de José Vives. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *El conocimiento del bautismo*. Tradução e notas de Julio Campos Ruiz *et al.* *Santos Padres Españoles, I, San Ildefonso de Toledo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

INSCRIPCIONES CRISTIANAS DE LA ESPAÑA ROMANA Y VISIGODA. Tradução e notas de José Vives. Barcelona: CSIC, 1969.

LE LIBER ORDINUM EN USAGE DANS L'ÉGLISE WISIGOTHIQUE ET MOZARABE D'ESPAGNE DU CINQUIEME AU ONZIEME SIECLE. Edição e notas de Marius Férotin. Réimpression de l'édition de 1904 par Anthony Ward et Cuthbert Jonson. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.

MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum de Martinho de Braga*. Estudo, tradução e notas de Aires A. Nascimento. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*, vol. II. Tradução e notas de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.

### Bibliografia

BARBERO, Abilio & VIGIL, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

DESCOLA, Philippe. *In the Society of Nature. A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GODELIER, Maurice. Fetichismo, religião e teoria geral da ideologia. In: CARVALHO, Edgard de Assis (org.). *Godelier: antropologia*. São Paulo: Ática, 1981, pp. 130-159.

GRAMSCI, Antonio. *Prisonnotebooks*. New York: International, 1971.

- HILLGARTH, Jocelyn N. Popular Religion in Visigothic Spain, In: JAMES, Edward (ed.). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon, 1980, pp. 11-47.
- LE GOFF, Jacques. A História do Quotidiano, In: *História e nova história*. Lisboa: Teorema, 1986.
- MacMULLEN, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven and London: Yale University Press, 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*, Tomo I. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1982, pp. 42-81.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*, vol. I. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.
- PALOL, Pedro de. *Arte hispánico de época visigoda*. Barcelona: Polígrafa, 1968.
- RAFOLS, José F. *Las cien mejores obras de la escultura española*. Barcelona: Ediciones 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: Editora da Unicamp, 2002, p. 245-262.
- WALPOLE, Arthur Sumner. *Early Latin Hymns*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.