

RAQUEL DE FÁTIMA PARMEGIANI

SALVAÇÃO E JUÍZO FINAL NA ALTA IDADE MÉDIA
HISPÂNICA: o *Comentário ao Apocalipse* do Beato de
Liébana.

ASSIS – SP

2008

RAQUEL DE FÁTIMA PARMEGIANI

SALVAÇÃO E JUÍZO FINAL NA ALTA IDADE MÉDIA
HISPÂNICA: o *Comentário ao Apocalipse* do Beato de
Liébana.

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e
Letras de Assis – UNESP – Universidade
Estadual Paulista, para a obtenção do título de
Doutor em História. (Área de conhecimento:
História e Sociedade – Linha de pesquisa:
Religiões e visões de mundo)

Orientador: Ruy de Oliveira Andrade Filho

ASSIS – SP

2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

P253s Parmegiani, Raquel de Fátima
Salvação e Juízo Final na Alta Idade Média hispânica: o
Comentário ao Apocalipse do Beato de Liébana / Raquel de
Fátima Parmegiani. Assis, 2008.
157. f. 3a.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras
de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Idade Média – História. 2. Cristianismo. 3. Literatu-
3a apocalíptica. 4. Escatologia. I. Título.

CDD 940.1
228

RAQUEL DE FÁTIMA PARMEGIANI

Salvação e Juízo Final na Alta Idade Média Hispânica: o *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana.

Banca julgadora

Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho – Orientador
Universidade estadual Paulista – Campus de Assis

Dr. Ivan Esperança Rocha
Universidade estadual Paulista – Campus de Assis

Dra. Giulia Crippa
Universidade de São Paulo – Campus de Ribeirão Preto

Dra. Ana Paula Tavares Magalhães
Universidade de São Paulo

Dr. Leila Rodrigues da Silva
Universidade Federal Fluminense

Assis, 31 de janeiro de 2008

Aos meus pais, *Dirceu e Ivonice*,
a quem devo o apoio, o incentivo
e o amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos funcionários do departamento de história e da pós-graduação. Ao CNPq pelo auxílio financeiro.

Ao Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho, professor que me propôs o desafio do doutorado, pelo apoio e contribuições prestadas ao meu trabalho e, principalmente, pela amizade.

Ao Dr. Ivan Esperança Rocha pelas contribuições dadas, não apenas no exame de qualificação, mas ao longo de todo meu curso de graduação e pós-graduação.

À Dra. Giulia Crippa pelas contribuições dadas ao meu trabalho desde o início do projeto de doutorado.

A Dra. Maria Lúcia da Cunha Victorio de Oliveira Andrade pelo carinho em ler minha tese e corrigi-la e, pela amizade.

À Dr. Andréia Dorine pelas contribuições dadas nas minhas digressões pela História Antiga.

Aos meus pais Dirceu Parmegiani e Ivonice D. Parmegiani pelo amor e pelo apoio. Aos meus tios Alécio Parmegiane e Leonice D. Parmegiane, meus primos Daniele Parmegiani e Alex Henchel, meu irmão Igo R. Parmegiani pelo carinho.

Aos meus amigos Maicon A. Dias, Flávia R. da Silva, Léia C. Damasceno, Valquiria S. de Godoy Sirino, Patrícia Zandonadi e Carlos Soriani que me acompanham desde a infância e com os quais sei que posso contar por toda a vida.

À Hivana Zaina, Fernando Candido, Claudia, Eloi Gomes, Luciano Daniel de Souza, Ronaldo Amaral e Luis, amigos que fiz durante os anos que passei nesta instituição e que mesmo estando distantes de mim, contribuíram muito nestes anos de doutorado com sugestões, reflexões e, principalmente, com apoio nos momentos de desânimo.

Aos meus amigos do NEAM Lígia C. Cavalho, João Paulo Charrone, Rodrigo B. Cracco e Pâmela Michelete, pessoas com quem dividi, dia a dia, a minha pesquisa e a minha vida nestes quatro anos. Tenho com vocês uma dívida eterna de amizade.

A todas essas pessoas que contribuíram imensamente na minha formação pessoal e acadêmica, minha gratidão.

Raquel de Fátima Parmegiani

RESUMO

Nosso trabalho procura investigar como o universo simbólico ligado à literatura apocalíptica cristã – mais especificamente as idéias de *Juízo Final* e *Salvação* – foi apropriado pelo Beato de Liébana na Alta Idade Média hispânica para compor seu *Comentário ao Apocalipse* e como, a partir desta obra, ele foi utilizado no processo de construção e divulgação de um referencial – *representação* – cristão de visão de mundo.

Nossa pesquisa volta-se, portanto, para a relação entre o “mundo dos leitores” e o “mundo do livro”, ou seja, para as práticas da leitura e da escrita que permearam a produção, a circulação e a leitura do *C Ap*. Coube a nos pensarmos como uma cultura que privilegiava a oralidade, como aquela da Alta Idade Média, apoiou-se neste texto escrito para, em face dele, produzir um sentido e construir uma normatização cristã do universo sócio-religioso. Por conseguinte, nosso intuito esteve em buscar os vestígios das práticas de leitura que acompanharam os destinatários do *C Ap* e dos indícios que eles podem nos dar da atuação deste texto enquanto discurso (processo), revelando-nos pontos de sua coerência (interação com o leitor) e sua intenção (efeito de sentido).

Palavras-chaves: Alta Idade Média, *Hispania*, Cristianismo Medieval, História da Leitura, Literatura Apocalíptica, Escatologia.

ABSTRACT

Our research applies on an investigation about how the universe linked to the apocalyptic Christian – more specifically the concepts the concepts on *Revelations* and the Gospel of Salvation – were appropriated by the Beatus of Liébana in the Hispanic High Middle Ages to write his *Commentary of Revelations* and how, from this masterpiece, the ideas were used in the process of creation e dissemination of a Christian referent – *representation* – concerned to point of view.

So, we focuses the relation between “the world of readers” and “the word of the book”, that is, we highlight the reading and writing practices that permeated the production, distribution and reading of the *Beatus Apocalypse*. It was our duty to think how a culture that used to privilege oral records, like that one in the High Middle Ages, was supported by that written text to, before it, produce a meaning and build a Christian standardization of the social-religious universe. Consequently, our objective was regarded in looking for the traces of the reading habit that accompanied the destinations of *Beatus Apocalypse* and in the evidences that the revelations may give us in order to comprehend such manuscripts as speech (process), showing points of its coherence (interaction with the reader) and its intention (meaning effect).

Key-words: High Middle Ages; *Hispania*; Medieval Christianity; the History of Reading; Apocalyptic Literature; Scatology.

SUMÁRIO

Ilustrações	10
Abreviaturas	11
Introdução	13
1. Esfera das condições de produção do <i>Comentário ao Apocalipse</i>	23
1.1. Características do processo de cristianização no Norte da península hispânica	25
1.2. O monacato de Astúrias em seu confronto com o paganismo	38
1.3. Imaginário Apocalíptico e religiosidade monástica	45
2. Possibilidades de leitura: o livro do <i>Apocalipse</i> na Alta Idade Média Hispânica	53
2.1. Cultura escrita na Alta Idade Média Hispânica	55
2.2. Características da cultura cristã no Norte peninsular	64
2.3. Ler o <i>Apocalipse</i> na Alta Idade Média Hispânica	69
3. <i>Salvação e Juízo Final</i> : Formas do agir e do Pensar cristão na narrativa do <i>Comentário Apocalipse</i>	75
3.1. Fim do mundo/fim do ser humano	77
3.2. Ser humano: peregrino e penitente	88
4. Jerusalém e/ou Babilônia: considerações sobre a dualidade na construção de tempo e espaço na narrativa do <i>Comentário ao Apocalipse</i>	101
4.1. Sobre a concepção de tempo	103
4.2. Sobre a concepção de espaço	117
5. Palavras e gestos litúrgicos: os leitores/ouvintes do <i>Comentário ao Apocalipse</i>	123
5.1. Interpretes e interpretações autorizados da Bíblia	125

5.2. Liturgia: o público ouvinte	130
6. Considerações Finais	143
7. Referências	149
7.1. Fontes primárias impressas	150
7.2. Obras de Referência	150
7.3. Referências	151

ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Mapa da localização do Reino de Astúrias dentro da Península Ibérica.	33
Figura 2- Mapa do Reino de Astúrias (século VIII).	33
Figura 3- Mapa da localização do Mosteiro de Santo Turíbio.	34

ABREVIATURAS

Ap	Apocalipse
AT	Antigo Testamento
C Ap	Comentário ao Apocalipse
NT	Novo testamento

Vi então um céu novo e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe. Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para seu marido. Nisto ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: Eis a tenda de Deus com os homens, Ele habitará com eles; eles serão seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus. Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram! (Ap 21, 1-2)

INTRODUÇÃO

Por meio de uma análise centrada na idéia de *Juízo Final e Salvação* recorrente no *Comentário ao Apocalipse*¹ escrito pelo Beato de Liébana, propomo-nos refletir sobre os conflitos, adaptações, estratégias que viriam a caracterizar, em última análise, o processo de cristianização e a forma como a Igreja foi ocupando lugar nos espíritos e moldando-se às ações do cotidiano de homens e mulheres na Alta Idade Média (séc. VIII-X), numa região da *Hispania*, Astúrias.

Para tanto, nossa atenção estará voltada para os usos sociais que acompanharam esta obra no contexto histórico em que ela foi escrita, que circulou e foi lida. Nossa preocupação será, portanto, a maneira pela qual se dá o encontro entre “o mundo do texto” e “o mundo do leitor”. Reconstruir em suas dimensões históricas tal processo exige, em primeiro lugar, considerar que suas significações dependem das formas e das circunstâncias por meio das quais os textos são recebidos e apropriados por seus leitores (ou seus ouvintes), ou seja, é preciso identificar às disposições específicas que distinguem as comunidades de leitores, as tradições de leitura, as maneiras de ler.

Nossa análise parte, assim, da investigação das possibilidades de leitura do livro do *Apocalipse de João*², com base neste contexto espaço-temporal que proporcionou forma e conteúdo ao *C Ap*; e pelas modalidades partilhadas do ler que acompanharam a sociedade para a qual esta obra se destinou (sociedade essencialmente oral, gestual, iconográfica, agrária), o que nos permitiria uma aproximação com o processo pelo qual, em face deste texto, foi-se historicamente produzindo um sentido e construindo uma normatização cristã do universo sócio-religioso destes homens e mulheres.

Nós nos voltamos aqui, por conseguinte, para a construção da significação, ou seja, para a tensão que articula as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades com as restrições, as normas, as convenções que limitam – mais ou menos fortemente, segundo sua posição nas relações de dominação – o que lhe é possível pensar, enunciar, fazer.³

A história da leitura e dos leitores incita a pensar nos modos de utilização, de compreensão e de apropriação dos textos. Ela considera de outro lado, que o “mundo do

¹ Doravante usaremos a abreviatura *C Ap*.

² Doravante usaremos a abreviatura *Ap*.

³ (...) a leitura é sempre um ato, o ato da produção do sentido: investe o texto, fá-lo dar sentido. O sentido é um valor, aquele de que a leitura investe o texto. Por outras palavras, é desta vez o próprio texto que é um pretexto, um potencial de sentido para uma leitura. A leitura produz sentido (...): dá sentido à existência; transforma e torna manifesto. BARTHE, R. COMPAGNON, A. A. Leitura. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 184-233, p. 200.

leitor” é constituído por “comunidades de interpretação”⁴. Cada uma dessas comunidades partilha, em sua relação com o escrito, um mesmo conjunto de competências, de usos, de códigos, de interesses: daí nossa atenção tanto pela materialidade dos textos, sua estrutura narrativa, como pelas práticas da leitura de seus leitores/ouvintes.

Devemos ter presente que as diferenciações culturais não se ordenam obrigatoriamente por um único recorte do social, que supostamente comandaria a presença desigual dos objetos e a diversidade das práticas. A perspectiva precisa ser invertida, devendo localizar os meios ou as comunidades que partilham uma mesma relação com o escrito. Partir assim da circulação dos objetos e da identidade das práticas, e não dos grupos sociais, leva a reconhecer a multiplicidade dos princípios de diferenciação que podem explicar as distâncias culturais. Para cada uma das “comunidades de interpretação” assim identificadas, a relação com o escrito efetua-se com técnicas, gestos e maneiras de ser. A leitura não é apenas uma operação intelectual abstrata: ela é o uso do corpo, inscrição dentro de um espaço, relações consigo mesma ou com os outros.⁵

Por conseguinte, ao nos propormos a pensar como as idéias de *Juízo Final* e *Salvação* que se estruturam no *C Ap* a partir de características formais e conteudísticas próprias da literatura apocalíptica⁶, estamos – a partir desse texto – abrindo um caminho de investigação para pensarmos como os homens desse período experimentaram sua realidade, como pensaram a sua relação com o mundo, com os outros e com eles mesmos, e foram definindo o que seria “ser cristão” em um ambiente onde a cultura folclórica⁷ encontrava-se muito viva, criando, assim, fronteiras nas condutas ou atitudes consideradas incompatíveis com a vinculação do fiel a Cristo.

Devemos ter presente que o ser humano e a sociedade não estão alienados da realidade proposta pelos textos. A dimensão social da linguagem dá mostra da visão de

⁴ Chartier chama nossa atenção para o fato de que as obras estão investidas de significações plurais e móveis que se constroem no encontro de uma proposição com uma recepção. Os sentidos atribuídos às suas formas e aos seus motivos dependem das competências ou das expectativas dos diferentes públicos que delas se apropriam. Todavia, devemos nos ater ao fato de que a recepção também inventa, desloca e distorce. CHARTIER, R. *A ordem dos Livros. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: UNB, p. 9.

⁵ CHARTIER, R. *A ordem dos Livros. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 13.

⁶ Por literatura apocalíptica, entendido um gênero literário que tem interesse particular pelo curso da história e pelos destinos dos indivíduos dentro dela. PARMEGIANI, R. F. *Apocalipse de João: uma interpretação do cristianismo na Ásia Menor do século I d.C. à luz do imaginário apocalíptico*. 2002, 148 p. (Mestrado em história). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2002, p. 24.

⁷ Estamos utilizando o conceito de Cultura folclórica defendido por Le Goff, para quem ele é entendido como a camada profunda da cultura tradicional subjacente em toda a sociedade histórica e, que parece aflorar ou prestes a aflorar na desordem que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média. LE GOFF, J. *Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia*. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, pp.207-220, p. 212, nota 17.

mundo que determina a maneira de uma sociedade perceber e conceber a realidade. Assim, o texto como resultado de uma circularidade histórica particular, na qual leitor e autor estão circunscritos por uma mesma escala de valores, forma uma percepção da realidade dentro de um grupo que justifica sua razão de ser, modelando e ditando regras de um modo de vida.

Dentro desse quadro nos colocamos a seguinte questão: a que propósito destinava-se a obra? É perceptível em primeiro lugar, o intuito de que esse comentário fosse lido como uma instrução, isto é, seu objetivo era moldar uma maneira de pensar, de agir. Devemos ter presente que a construção da ortodoxia, selecionada, resgatada, reafirmada e concedida sob a forma de costume, consignava um vasto campo à intervenção das autoridades eclesiásticas. Nesse sentido, o *C Ap* expressa o anseio de ordenação de uma religião que se quer englobante e manifesta-o em medidas várias de normatização que visam à Igreja em sentido amplo.

Configurando-se pelo viés da síntese, das adaptações e influências recíprocas entre tradições diversas, o complexo processo de implantação do cristianismo nos encaminha a pensar, aqui, como as relações sociais foram construindo-se a partir do drama escatológico e, de como eles foram penetrando no universo vivido cotidianamente por homens e mulheres desse período.

Nossa hipótese é a de que o *C Ap* ganhou espaço dentro da comunidade de Liébana como um instrumento de cristianização. Entre as suas funções estaria, por um lado, impor uma leitura - aquela considerada a mais adequada pelo autor - do texto bíblico e garantir o lugar dos seus interpretes autorizados dentro da comunidade, desqualificando aquelas interpretações que se desviassem desse caminho - as heresias. É sabido que o poder sobre os textos inclui restrições à escrita, ou seja, aos usos legítimos da palavra escrita e, o que talvez seja mais importante, à leitura dos textos. Em sua manifestação mais fundamental, isso pode significar que um grupo restrito determine o *status* de certos tipos de textos e que possam usá-los para legitimar o comportamento de um grupo.

Por outro lado, a obra procurou garantir que a correta interpretação da doutrina cristã chegasse aos leigos - servindo não apenas à exclusão das possíveis heresias, mas do universo folclórico -, prestando-se como instrução para os clérigos em seus sermões referentes ao momento litúrgico do ciclo pascal. O objetivo da obra é, então, utilizando-se do universo simbólico ligado à literatura apocalíptica, a construção e divulgação de uma doutrina cristã unificada. Buscou-se, assim, instrumentalizado por um campo imagético,

persuadir os leitores/ouvintes a uma conduta no agir, no relacionar-se com o sagrado, que os demarcassem como cristãos.

Em um primeiro capítulo – *Esfera das condições de produção do Comentário ao Apocalipse* - investigaremos as condições de produção da obra, inserindo-a no contexto mais amplo de que ela é expressão e no qual se manifestam a origem, os condicionantes e os limites sociais de sua elaboração e difusão. Torna-se necessário, portanto, pensar as características que compõem o cristianismo a partir do qual o autor escreve.

Ao Norte da Península Ibérica o mundo das aldeias e da cultura folclórica, com todas as suas infinitas articulações, fluía paralelamente à construção de um universo cristão. O mosteiro teve nesse ambiente um caráter de organização social, sendo a mais freqüente forma de evangelização desta região.

Devemos pensar, ainda, na importância de se retomar o *Ap* nesse processo de cristianização. Sem dúvida o imaginário ligado a literatura apocalíptica foi muito eficaz como estratégia de persuasão nesse contexto, posto que ele vinha ao encontro da acentuada preocupação escatológica que caracterizou a Península Ibérica no século VIII.⁸

Além disso, a religiosidade monástica também teve grande aceitação das representações do *Cosmos* ligadas a essa literatura. O mundo presente era concebido por estes homens e mulheres como algo caduco, onde se dariam todas as imperfeições e limitações humanas, em contraposição ao mundo vindouro onde tudo isso seria superado.

Devemos ter presente, também, que a retomada do *Ap* pelo Beato de Liébana contou com uma conjuntura histórica propícia a uma leitura escatológica da realidade, posto que a invasão muçulmana deu a certeza a seus contemporâneos de que viviam o último período da história.⁹

Em nosso segundo capítulo – *Possibilidades de leitura: o livro do Apocalipse na Alta Idade Média hispânica* - trataremos das características da cultura escrita que permearam a produção da obra. A princípio resgataremos o *corpus* de atitudes desta sociedade para com o livro, a leitura e a escrita. Reconstruir em sua dimensão histórica

⁸ No século VIII havia na península, entre os segmentos cultos do clero, a crença de que o ano 800 vivenciaria o fim dos tempos. Essa convicção se fundamenta na idéia de que o mundo criado cumpriria então os seis mil anos de existência. O nascimento de Cristo, segundo os cálculos antigos, teria tido lugar no ano 5200. Assim, o ano 6000 - quando terminaria a 6ª. Idade - deveria coincidir com o ano 800 da nossa era. Esse cálculo pode ser lido no *Comentário*. ECHEGARAY, G. J. Introdução geral. Ambientação histórica. In: *BEATO DE LIÉBANA. OBRAS COMPLETAS E COMPLEMENTARIAS*. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. Madrid: BAC, 1945, pp. 13-24, p. 17.

⁹ É importante salientar que, embora a idéia de milenarismo esteja muito cotejada no *C Ap*, ela será tratada de forma superficial no decorrer desta tese, posto que um aprofundamento dessa questão nos levaria a um desvio na abordagem central do nosso trabalho.

significa buscar pela materialidade do texto. Os leitores (ou ouvintes) manipulam objetos, lêem (ou ouvem) palavras cujas modalidades governam a leitura (ou a escuta) e, ao fazê-lo, comandam a possível compreensão do texto. Contra a definição puramente semântica – preocupadas em reconstruir a recepção das obras –, é preciso considerar que as formas produzem sentido e que um texto se reveste de uma significação e de um estatuto inédito quando mudam os suportes que propõem sua leitura.

Em um segundo momento, nossa atenção estará voltada para as características da cultura cristã, a qual teve que adaptar-se a uma nova realidade promovida pelas precárias condições materiais da Alta Idade Média Hispânica. Nesse contexto, o cristianismo, originalmente vinculado à cultura de elite, deparou-se com a tarefa de “traduzir” seus preceitos essenciais a um nível compreensível aos *rusticis* – esforço de adaptação cultural do clero exigido pela evangelização – dando origem à constituição de gêneros literários particulares, como as narrativas de milagres, as hagiografias, os sermões, dentre outros, orientados para a reprodução da doutrina em níveis populares. Numa primeira tentativa de aproximação, pode-se configurar a obra como um exemplar característico da “teologia de popularização”.¹⁰

No terceiro capítulo - *Salvação e Juízo Final: Formas do agir e do pensar cristão na narrativa do Comentário ao Apocalipse* - nossa atenção estará voltada ao projeto de normatização de hábitos cristãos que o autor formula dentro da sua narrativa a partir do conceito de escatologia individual.¹¹

O Beato nos remete à tradição patrística no trato das idéias relacionadas à espera das coisas últimas, cuja ênfase centrou-se no processo de individualização da escatologia. Essa tradição aplicou-se em desenvolver uma imaginação religiosa transformando os terrores do fim do mundo em receios sobre o além. Tal solução teve a vantagem de fazer as energias humanas aplicarem-se não mais na idéia de um *Cosmos* ameaçado, mas na transformação de um homem que se preparava para a vida eterna, o que contribui, em larga medida, para o processo de normatização cristã do universo cotidiano dos homens e mulheres na Alta Idade Média hispânica.

Nesse sentido, a narrativa do *C Ap* vai, versículo a versículo do *Ap*, envolvendo seus leitores/ouvintes em um drama escatológico: a morte que se aproxima

¹⁰ GURIEVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990, p. 48.

¹¹ O termo escatologia individual designa um corpo de crenças relativas ao destino último do homem, que assume uma real importância na perspectiva da idéia da *Salvação*. Os problemas ligados à escatologia individual são fundamentalmente os de um julgamento depois da morte, da ressurreição e da vida eterna, da imortalidade. In: LE GOFF, Jacques. Escatologia. In: *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996, pp. 325-374, p. 326-227.

inexoravelmente, a vida considerada como um prazo concedido ao homem para emendar-se de seus erros, fazendo penitência na busca da *Salvação*; e a inapelável e definitiva chegada do *Juízo Final*.

No quarto capítulo - *Jerusalém e/ou Babilônia: considerações sobre a dualidade na construção de tempo e espaço na narrativa do Comentário ao Apocalipse* - estaremos atentos a concepção de tempo e espaço dentro da obra. O tempo tratado em seu conjunto – da criação do mundo até seu fim – como um ciclo acabado cumpre, na narrativa, a função de afirmar o monopólio da Igreja sobre as *representações*¹², contribuindo para a hierarquia do saber sobre o sagrado. Estruturado a partir da idéia de tempo herdada de Santo Agostinho e, matizada, posteriormente, por Isidoro de Sevilha, cuja idéia remete ao esquema das *Seis Idades do mundo*, dispostas em correlação com os seis dias da *Criação* e com as *Idades da Vida Humana*, a concepção de tempo afirma a perfeição da *Criação* de Deus e a Sua onipotência e onisciência sobre a história humana, dada como cumprida.

No entanto, o Beato de Liébana atém-se ao fato de que o tempo não estaria cumprido de todo, e o *Reino de Deus* seguiria sendo para os homens e as mulheres a solução final, a meta a que todos deveriam aspirar. O fim já estaria previamente fixado e descrito pela Bíblia, porém não seria possível aos seres humanos conhecer o dia e a hora. Essas contas, ao operar dentro de um esquema escatológico, deveriam agir de forma a alterar a percepção de mundo dos leitores/ouvintes para quem a obra se destinava, posto que os levaria a ver, na sua própria experiência histórica, os sinais do fim da humanidade.

O espaço é compreendido na obra como qualitativamente heterogêneo. Devemos ter presente que para o homem e a mulher medieval o espaço organizava-se ao redor do seu corpo e na relação com ele. Desse modo ele não poderia ser concebido como uma forma preexistente à sensação. Por conseguinte, a idéia de espaço encontra-se no *C Ap*, impregnada de tonalidades morais e religiosas. O mundo dividir-se-ia em mundo dos fiéis e dos ímpios. O espaço civilizado e harmonioso seria aquele protegido pela benção de Deus, tomado pela fé cristã e obediente à Igreja.¹³

¹² Representação é aqui entendida como o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Ela nos permite articular três modalidades da relação com o mundo social: (...) *em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes” (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade.* CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, S.A., s/d.

¹³ GURIEVICH, A. *Op. cit.* p. 97.

O aperfeiçoamento moral tomaria a forma de um deslocamento topográfico (a retirada ao deserto ou a um mosteiro para abandonar o “mundo”). A situação local do homem deveria corresponder a seu estatuto moral. Consequentemente, o mundo terrestre e o mundo celeste mesclavam-se. O reino dos céus, a *Jerusalém celeste*, seria a própria Igreja em sua materialidade histórica.

A unidade da doutrina refletiria, assim, uma homogeneidade, um fechamento do próprio espaço – o espaço cristão. Aqueles que não estivessem marcados com o *símbolo do Cordeiro*, que não estivessem dentro da *cidade de Deus*, estariam fora, pertenceriam à *cidade do diabo* – espaço da heterogeneidade.

Um quinto capítulo - *Palavras e gestos litúrgicos: os leitores/ouvintes do C Ap* - nos levará a pensar os leitores/ouvintes a quem o Beato de Liébana se dirigiu. O *C Ap* é, antes de tudo, como gênero literário, um apoio para o entendimento de um texto bíblico. Nesse sentido, o autor tem como destinatário, primeiramente, os clérigos que fariam uso desse material em suas orações e no preparo para os sermões, e em segundo lugar, os leigos durante o ritual litúrgico.

Pertencer a um grupo que teria a pretensão de ser Igreja universal e homogênea implicaria a preservação de uma ortodoxia¹⁴. Nesse sentido, há toda uma preocupação na obra em criar limites para interpretação e propagação da Bíblia e também dos dogmas católicos – e aqui se destaca a participação do Beato na disputa adocionista.¹⁵

Para os clérigos que não eram “corretos” na interpretação ou transmissão do saber sagrado, o Beato de Liébana designa o título de Anticristo. Por meio desse universo imagético, o autor buscou então garantir a ortodoxia da Igreja, e excluir os discursos concorrentes – as heresias e as práticas pagãs. É certo dizer que a escrita teve papel crucial na manutenção das tradições ortodoxas da Igreja. O verdadeiro conhecimento acerca de todas as coisas estava ligado a um pequeno grupo, os intelectuais da Igreja - seus

¹⁴ Ortodoxia refere-se aqui a doutrina cristã tal qual o Beato de Liébana entendeu como verdadeira.

¹⁵ Indica-se com este nome uma doutrina do século II difundida por Teodoro de Bizâncio em Roma, na qual Cristo é tido como homem, adotado como Filho de Deus por seus méritos. Teodoro afirmava que Jesus fora um homem nascido da Virgem por vontade do Pai e tinha vivido como outros homens, de modo mais piedoso; por esse motivo no batismo do Jordão, a pomba desceu sobre ele para significar o espírito divino que ele recebera. Só a partir deste momento começou a operar prodígios. Essa doutrina foi muito aceita em ambientes onde o Cristianismo esteve sob o domínio do Islã.

Em nosso trabalho, a questão adocionista não será tratada de forma aprofundada por entendermos que, embora ela se faça muito presente no *C Ap*, esta não é a obra central do autor sobre esta heresia. Além disso, as questões doutrinárias ligadas a disputa adocionista ultrapassam nosso objetivo para com esta fonte, que se resume em pensar as possibilidades de leitura do *Ap* para a Alta Idade Média hispânica, e a forma como as idéias de *Juízo Final e Salvação* recorrentes no *C Ap* foram utilizadas no processo de cristianização no Norte da Península.

intérpretes autorizados - responsáveis por elaborá-lo, lê-lo, controlá-lo, interpretá-lo e divulgá-lo.

Por outro lado, esses homens deveriam ajustar seu discurso em torno à pragmática da situação. A fé católica tinha que chegar a todo corpo social do Norte peninsular: príncipes e súditos, letrados e iletrados. Como fazer chegar essa mensagem? Que instrumentos implementar para que a doutrina se fizesse aceita por um público tão distinto? E, aqui, torna-se importante identificarmos as disposições específicas que distinguem as comunidades de leitores, ou seja, as tradições de leitura, as maneiras de ler, posto que este universo pode nos dar pistas da atuação deste texto no processo de cristianização.

Em uma sociedade, em grande medida, composta por iletrados e que se caracterizava pela oralidade, devemos nos ater ainda, as questões ligadas à competência de leitura. A divisão essencial, porém grosseira, entre alfabetizados e analfabetos não esgota as diferenças em relação ao escrito. Todos aqueles que podem ler os textos não os lêem da mesma forma e, em cada período, é grande a distância entre os grandes letrados e os menos hábeis dos leitores. Contrastes, igualmente, entre normas e convenções de leitura que definem, para cada comunidade, maneiras de ler, instrumentos e processos de interpretação. Contrastes, enfim, entre as expectativas e os interesses muitos diversificados que os diferentes grupos de leitores investem na prática da leitura.

Com essa finalidade, propomo-nos a pensar nos possíveis usos sociais da leitura para o qual a obra se prestou, e aqui nos cabe pensar a liturgia como lugar privilegiado de contato entre o *C Ap* e seus leitores/ouvintes, posto que a linguagem litúrgica foi, para a sociedade da Alta Idade Média hispânica, o meio mais usual para que a doutrina cristã chegasse até os fiéis.

Dentro da liturgia damos destaque ao sermão, o meio básico de cristianização e de instrução, que teve, nesse contexto, o intuito de anular-se enquanto discurso e produzir na prática comportamentos ou condutas tidas como legítimas e úteis, incorporando nos indivíduos os gestos necessários ou convenientes à fé cristã.

É necessário dizer, por fim, que a exegese do *Ap* foi usada nesta obra para criar um vínculo entre a doutrina que o autor definia como ortodoxia e o comportamento sócio-religioso dos homens e mulheres a quem esta obra se destinou.

1. ESFERA DAS CONDIÇÕES DE
PRODUÇÃO DO *COMENTÁRIO AO APOCALIPSE*.

A voz do céu que eu tinha ouvido tornou então a falar-me: “Vai, toma o livrinho aberto da mão do Anjo que está em pé sobre o mar e sobre a terra. Fui, pois, ao Anjo e lhe pedi que me entregasse o livrinho. Ele então me disse: “Toma-o e devora-o; ele te amargará o estômago, mas em tua boca será doce como mel. Tomei o livrinho da mão do Anjo e o devorei: na boca era doce como mel: quando o engoli, porém, meu estômago se tornou amargo. Disseram-me então: É necessário que continues ainda a profetizar contra muitos povos, nações, línguas e reis. (Ap 10, 8-11)

1.1. CARACTERÍSTICAS DO PROCESSO DE CRISTIANIZAÇÃO NO NORTE DA PENÍNSULA HISPÂNICA.

O autor do *C Ap* nos deixou pouco de sua biografia. Não temos certeza do ano de seu nascimento e morte; provavelmente vivera entre os anos 730 e 800, nas Astúrias durante o reinado de Alfonso I, sendo seu *Comentário* escrito ao redor de 776. Quanto ao local de seu nascimento, alguns historiadores afirmam que nasceu em Liébana. O próprio Beato, em uma frase carregada de ironia, parece indicar suas origens: *Nós, Etério e Beato, liebanenses ignorantes hereges e discípulos do Anticristo*.¹⁶ Cabe indagarmos pelas características que marcaram o cristianismo no reino asturiano em torno ao período de composição da obra.

Devemos destacar, a princípio, as discussões que a historiografia tem feito sobre o grau de romanização da região astur-cantábrica. Para autores como Barbeiro e Vigil tratou-se de uma influência pouco relevante, tendo como consequência a permanência de uma organização tribal de cunho pré-romano durante toda a etapa de domínio romano e, posteriormente, dos visigodos.¹⁷

A historiografia recente tem afirmado, entretanto, que a romanização do Norte peninsular foi muito mais importante. A participação de galegos, asturianos, cantábricos, Bascos, etc. no exército romano mostra, por exemplo, uma integração desses povos nas estruturas criadas por seus conquistadores¹⁸. O controle da região e, em especial, das passagens pirenaicas, foram confiadas, a partir do século III, aos exércitos locais.¹⁹

Assim, no período compreendido entre o término da Guerra Cantábrica, em torno do ano 19 a.C., até o fim do domínio romano na *Hispania*, o Norte da península pôde compartilhar, a que tudo indica, da chamada *Pax romana*, que só findou com as migrações do século V, início de uma larga época de revoltas. Os suevos invadiram a península nesse período. A Galiza e, muito provavelmente Astúrias, integraram-se ao reino suevo, passado, posteriormente, para as mãos dos godos.

¹⁶BEATO DE LIÉBANA. Comentario al Apocalipsis. In: *BEATO DE LIEBANA. OBRAS COMPLETAS E COMPLEMENTARIAS. Comentario al Apocalipsis, Hino "O Deus verbum", Apologético*. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. II vol., Madrid: BAC, 2004, Vol. I, pp. 5-641, p. 855.

¹⁷BARBERO A., VIGIL, M. *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 1984, p. 14.

¹⁸GÜISAN, José Miguel Novo. *Los pueblos Vasco-cantábricos y Galaicos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 1992, p. 86.

¹⁹ID. *Ibid.* p. 154

Embora não seja possível concordar com Barbeiro e Vigil, que o Norte da península tenha se mantido impermeável aos povos que dominaram esta região – romanos, suevos, visigodos e muçulmanos - parece certo, no entanto, que as populações do Norte da península mantiveram parte das características organizativas pré-romanas, em que as relações de parentesco ocupavam um lugar central, e que permaneceram com um determinado grau de coesão própria.²⁰

Por conseguinte, ainda que mantendo relações dinâmicas com seus conquistadores, as populações do Norte puderam preservar uma organização de clãs e tribos, e um predomínio da vida rural.

A manutenção de agrupamentos camponeses por toda Astúrias é um exemplo dessa realidade. A arqueologia demonstra a presença da chamada *villa* romana²¹ nesta região, porém, aqui essa realidade ganhou apenas contorno de *villa* rústica; e o caráter de latifúndio que se caracterizou a partir do século III por todo Império Romano, ao que tudo indica, não alcançou os asturianos que continuaram mantendo dentro dessa estrutura, uma organização de caráter familiar mais próxima à constituição organizativa da sociedade pré-romana, até mesmo por suas características geográficas, posto tratar-se de uma região montanhosa.

O uso do termo *villa* difere, portanto, do costumeiro da época romana. Ele aparece aqui como sinônimo de aldeia camponesa. Não é estranho tão pouco, quando a *villa* torna-se a unidade sobre a qual se baseia a cobrança de impostos. Contudo, convém insistir que a *villa* não foi uma organização de razões fiscais, mas uma realidade social e econômica previa sobre a qual os reis cristãos do Norte na Alta Idade Média (VIII-XI), em muitos casos, utilizaram-na para esse fim. Deve-se salientar, assim, que o termo *villa* não só indica um agrupamento de populações, mas também um espaço de tamanho variado que está em torno ao *habitat*, no qual se encontravam as terras de trabalho, os bosques, os rios etc.

Devido a persistência dessas características de uma organização social de caráter familiar – e de núcleos aristocráticos - a organização política teve contornos pouco precisos no reino de Astúrias. Em virtude disso, ao pensarmos na concepção de poder político, devemos nos ater ao fato de que, embora vinculado a herança visigoda e, voltando-se para esse passado como uma etapa áurea que deveria ser recuperada, a Monarquia ganhou aqui uma nova roupagem.

²⁰ BARBERO, A., VIGIL, M. *Op. cit.*, p. 14.

²¹ Termo utilizado na civilização romana para designar seja a propriedade rural, seja a casa do proprietário na cidade. GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Lisboa: Edição 70, s/d. p. 175.

Frez chama nossa atenção para o fato de que não poderíamos fazer referência propriamente a uma Monarquia ao nos voltarmos para essa organização política, posto que não é possível falar de reis em sociedades baseadas em vínculos tribais²². Em oposição ao poder monárquico houve a existência de outros núcleos de poder entre os quais o rei encontrava-se envolvido. O monarca não pôde negar a existência de uma aristocracia a qual ele mesmo pertencia e com a qual manteve relações complexas, buscando alianças e procurando não gerar descontentamentos.

Nesse sentido, devemos estar atentos para a originalidade desse reino, seus traços próprios e seu desenvolvimento, em virtude do qual se converteu em herdeiro do reino visigodo, algo que, de início, estava distante de ser. Por conta disso, o neogotismo dever ser compreendido como uma bagagem cultural e, ademais, como uma proposta política.²³

É importante destacar que os visigodos e cristãos que migraram para a região, já havia algum tempo, estavam imbuídos de conceitos herdados de Roma e do cristianismo, no qual as cidades, a função real e o direito visigótico ocupavam um lugar importante. Ao chegarem ao Norte da península, esses homens confrontaram-se com uma população que vivia principalmente da criação de gado, e que tinha sua estrutura social baseada em vínculos tribais e, sem dúvida, falavam de melhor vontade, suas línguas do que o latim ou o romance. A adaptação mútua de todos aqueles que por fim, reconheceram-se com o nome de “cristãos” deu margem, pois, à tentativa de se recriar uma monarquia de tipo visigótico num meio profundamente rural.

A formação não apenas desse reino, mas também de outros reinos cristãos ao Norte, esteve ligada, por um lado, à chegada dos muçulmanos à *Hispania* que terminou por desencadear lentamente um processo de divisão do antigo reino visigodo em três espaços geográficos marcados por características políticas e eclesiásticas distintas: os reinos cristãos; o Emirado de Córdoba; e a Marca *Hispânica*, parte do Império Carolíngio.

O Emirado de Córdoba foi uma força política da qual o reino Asturiano e sua Igreja cristã permaneceu, em certa medida, independente, mas não isolado a dela. Frez afirma que não é totalmente adequada a imagem de um pequeno reino independente em meio a um grande território controlado por Córdoba. O que fica claro é que durante os séculos VIII e IX existiram poderes políticos, às vezes com problema de competência que partiu, em muitos casos, devido às características tribais ditas anteriormente.²⁴

²² FREZ, Amancio Isla. *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI*. Madrid: Editorial Síntesis, s/d, p. 26.

²³ ID. *Ibid.* p. 40.

²⁴ Frez afirma que não é totalmente adequada a imagem de um pequeno reino independente em meio a um grande território controlado por Córdoba. O que fica claro é que durante os séculos VIII e IX existiram poderes diversos, às vezes com problema de competência entre eles. FREZ, A., *Op. cit.*, p. 14.

Nessa perspectiva, Conde afirma que é possível admitir uma teoria recente segundo a qual essa região, com uma estrutura social menos romanizada e praticamente independente frente ao antigo poder político de Toledo, e com numerosos elementos culturais de matiz pré-romano em sua mentalidade e em sua religiosidade, enfrentou com insistência a dominação e a aculturação do Islã.²⁵

Entretanto, é preciso destacar a influência dos moçárabes²⁶ no reino de Astúrias. A Igreja cristã, estabelecida nos limites do Emirado, manteve publicamente sua organização e hierarquia, que exerceu com maior ou menor êxito sobre todo o território peninsular, incluindo, a princípio, o Reino de Astúrias, obediente ao bispo metropolitano de Toledo. E ainda, esses homens foram personagens de uma significativa corrente migratória do Sul em direção aos reinos cristãos do Norte, povoando e construindo suas igrejas com arranjos dos cânones moçárabes.

É relevante notar que um dos fatores de integração do reino de Astúrias esteve na guerra contra os muçulmanos, não obstante seja certo dizer que não estiveram em luta constante contra eles posto que havia tempos de convivência pacífica.

No campo da teologia o maior problema que se colocou entre cristãos e muçulmanos teve a ver com os dogmas centrais do Cristianismo: a Trindade e a Encarnação. O rígido monoteísmo do Corão chocou-se frontalmente com estes princípios básicos cristãos, ainda que a valorização de Jesus tenha sido positiva no livro sagrado dos muçulmanos.

Essas questões estavam muito presentes nas obras do Beato. Os anos que precederam o fim do século VIII foram de grande atividade teológico-política por parte dele. A primeira versão do *C Ap* foi escrita em 776; porém, nossa análise baseia-se em uma edição reformulada dez anos mais tarde pelo autor, sendo, portanto, contemporânea da disputa teológica que ele manteve neste período com o Bispo de Toledo, Elipando.²⁷

No ano 783 Elipando tomou posse da sede metropolitana de Toledo e defendeu uma doutrina sobre o mistério de Cristo, na qual afirmava ser este, enquanto homem, filho adotivo de Deus – o adocionismo. Bastante aceita pelos cristãos das áreas sob o domínio muçulmano, essa idéia difundiu-se ao Norte, no reino independente de Astúrias, contou

²⁵CONDE, Francisco Javier Fernández. *La religiosidad Medieval en España. I. Alta Edad Media (S. VII-X)*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2000, p. 198.

²⁶ Cristãos que viviam nas terras da Península Ibérica ocupada pelos árabes.

²⁷ Elipando foi arcebispo de Toledo por volta do ano 785, e exerceu sua autoridade sob o povo e o clero cristão da Espanha muçulmana e da Marca Hispânica (grosso modo, a atual Catalunha) tomada pelas tropas carolíngias e do nascente reino de Astúrias.

com a oposição do Beato e seu discípulo Etério, apesar de estar já bastante divulgada pela região.

Deve-se destacar ainda nesse contexto geográfico, a influência do Império Carolíngio e, depois, do reino da *Francia Occidentalis*. Aquele Império estendeu seu domínio sobre um extenso território que ia desde a Marca Hispânica, até o velho *limes* danubiano, na Panônia. Além da força política, seu governo marcou uma época de apogeu cultural com repercussões por toda a Europa Ocidental – a chamada Renascença Carolíngia. A Igreja asturiana contou com a influência e proteção de Carlos Magno que, juntamente com Alcuino²⁸ participou de forma ativa em apoio ao Beato na disputa teológica adocionista.

No que se refere à cristianização da região Norte, diversos autores têm insistido que na região das Astúrias e Cantábria esse processo não se fez de forma mais enfática até a chegada maciça dos godos refugiados depois de 711. Guisán nos alerta, entretanto, que sem negar a importância dessa migração, não podemos colocá-la como única responsável pela cristianização dessas terras²⁹. Tanto a arqueologia, como as fontes epigráficas e literárias dão provas suficientes para podermos afirmar que os montanhenses do Norte já contavam com a presença de um cristianismo de viés eremítico na época visigoda.³⁰

Parece certo dizer que a organização episcopal desenvolveu-se tardiamente nas terras do Noroeste, e muito mais tarde nas regiões montanhosas das Astúrias e Cantábria, em algumas partes há que chegar até o século VIII-IX para encontrarmos as primeiras referências episcopais³¹. Em contraponto, o monacato assumiu na dinâmica de evangelização dessa região, um papel central. Assim, ao que tudo indica, o universo eclesiástico foi na maior parte um universo monástico: a religiosidade dependeu também, ou esteve imbuída em novas medidas, dessa realidade.

O amplo conjunto de igrejas e ermitas rupestres das comarcas mais meridionais do país Basco, várias delas datadas do final da romanidade tardia ou, pelo menos, dos séculos visigodos, constituem um bom testemunho da presença de núcleos de irradiação cristã nesse período, animados e promovidos por eremitas ou clérigos que não sabiam distinguir, todavia, as formas estritamente monásticas das características dos membros do clero

²⁸ Alcuíno (735-804) natural de Nortúmbria, iniciou sua carreira como bibliotecário da catedral de York. Em 782 passou a fazer parte da corte de Carlos Magno, tendo papel proeminente na Renascença carolíngia. Fundou uma importante biblioteca e escola na abadia de São Martinho de Tours, onde foi abade nos últimos anos de sua vida (790-804).

²⁹ GÜISAN, J. M., *Op. cit.*, p. 379.

³⁰ BARBEIRO, A., VIGIL, M. *Op. cit.* p. 190.

³¹ GUISÁN, J. M. *Op. cit.*, p. 377.

secular; nem o mosteiro propriamente dito de uma igreja pertencente a uma comunidade de aldeia ou de vale ou dependente de algum senhor poderoso.³²

A cristianização dessa região transmontana das Astúrias não ficou, por assim dizer, à margem da eclosão monacal que viveu a vizinha Bierzo no século VII. Desde o século VI até as primeiras décadas da invasão do Islã, os eremitas foram, individual ou coletivamente, os principais protagonistas da evangelização Asturiana, criando importantes centros de vida monásticos nos primeiros séculos que se seguiram a essa invasão.

No período seguinte, os eremitas da primeira época seriam os monges agentes de grandes influências nos processos de reorganização populacional. Basta pensar, segundo Manuel Riu, que doze por cento dos mosteiros hispânicos dessa época estavam em terras asturianas, para compreender a importância que o monacato teve na formação da sociedade e da economia das Astúrias da Alta Idade Média.³³

Com efeito, é perceptível a coexistência de uma ampla corrente, alimentada e difundida por determinados centros de ascetismo, com outras diametralmente opostas em aparência: o compromisso dos ascetas solitários e dos embrionários cenóbios com as tarefas de reorganização populacional.³⁴

O que se tem, conseqüentemente, é que a reestruturação eclesiástica provocada pelo deslocamento dos moçárabes, subsequente à invasão muçulmana, para os reinos cristãos do Norte, encontrou forçosamente um marco social, cultural e econômico novo. Em tais condições, a tradição visigoda, atrelada às novas manifestações de vida religiosa e privada dos órgãos criadores e tutelares, dificilmente poderia evitar os desvios.³⁵

Na medida em que foram capazes de aglutinar em torno de si os discípulos e os habitantes das populações vizinhas a seus eremitérios, esses monges solitários, não só constituíram um influente ponto de referência, como também um fator importante de organização social de comarcas inteiras sem estruturas administrativas, laicas e religiosas, firmes, sobretudo, onde foram capazes de atenuar as práticas ascéticas mais comuns, para fundar cenóbios, nos quais já podia-se vislumbrar a presença de uma autoridade, personificada nos ministérios do abade.

³²ORLANDIS, José. *Estudios sobre instituciones monasticas medievais*. Pamplona: Ediciones Universidade de Navarra, S. A., 1971, p. 181.

³³RIU, Manoel. El papel de los monasterios en la sociedad y la economía de la Alta Edad Media hispana. In: *XV centenario del nacimiento de San Benito. Semana de historia del monacato: Cantabro –Astur – Leones*. Oviedo: Monasterio de San Pelayo, 1982. pp. 15-33, p. 17.

³⁴CONDE, F. J. F., *Op. cit.* p. 14

³⁵ORLANDIS, José. *Op. cit.* p.127.

À vista disso, pode-se concluir que a vida monástica adaptou-se melhor a um povoamento, como vimos, com estruturas sociais diversas, tendo, portanto, um duplo papel na época imediatamente seguinte à invasão islâmica: o da reconstituição religiosa e social.

Torna-se necessário, por conseguinte, pensarmos o mosteiro a partir das relações sociais que estabelece com seu entorno. Aspiramos em decorrência, investigar sua importância na cristianização das comunidades para as quais tornou-se núcleo organizador; e mais ainda, buscamos entender como o ideal do movimento monástico colaborou na dinâmica da construção, por parte desses grupos, da percepção de uma realidade que justificasse sua razão de ser, modelando e ditando regras de um modo de vida que os permitissem chamar a si mesmo de cristãos.

A organização monástica, provavelmente, permitiu uma identificação entre suas práticas tradicionais e os novos imperativos religiosos. Embora pesasse em seu ideal o isolamento, essas comunidades não se mantiveram como unidades estanques, isoladas do meio; isso não só porque se viam afetadas pelas condições sociais de seus professores ou dependentes, mas porque uma grande quantidade de laços às vinculavam com o meio circundante. Em linhas gerais podemos observar que esses centros situaram-se nas zonas estratégicas dos distintos vales, convertendo-se, desse modo, em autênticos núcleos reorganizadores de toda a vida social, religiosa e cultural de cada um deles. Assim, a débil presença dos bispos fez-se compensada em boa medida.³⁶

Manuel Riu cita que 12% dos mosteiros hispânicos dessa época estavam radicados em terras asturianas, o que mostra a importância do monacato na formação da sociedade da Astúrias Alto Medieval³⁷. Quando Elipando, o clérigo adocionista de Toledo, dirige-se aos fiéis de Astúrias, não o faz por meio de um bispo, mas por meio do abade Fidel: *Envio a carta do senhor bispo Ascário a tua fraternidade, queridíssimo Fidel, para que conheça quão grande é nos servos de Cristo a humildade, e quão grande é a soberba nos discípulos do Anticristo.*³⁸

O monacato no nascente reino de Astúrias trouxe consigo conotação da península anterior – mosteiros familiares, igrejas próprias - cuja raiz deve-se buscar no período visigodo. As comunidades aldeãs, com componentes familiares, organizadas como mosteiros tiveram uma grande continuidade depois da queda do reino visigodo de Toledo.

³⁶CONDE, F. J. F., *Op. cit.*, p. 198.

³⁷RIU, Manuel. *Op. cit.*, p. 17.

³⁸BEATO DE LIÉBANA. *OBRAS COMPLETAS Y COMPLEMENTARIAS. Documentos de su entorno histórico*. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. Madrid: BAC, 2004, Vol II, Documentos del entorno de la polemica adopcionista. Carta de Elipando a Fidel (octubre de 785), p. 415.

E seria esta estrutura que permaneceria, em grande medida, entre os séculos VIII e XI. As regras de S. Frutuoso e a *Comum* são as que, provavelmente, regeram a vida monástica no Norte peninsular. No território de Liébana foram instituídos vários cenóbios rurais com uma vida monástica rudimentar.³⁹

As dependências dos mosteiros constituíam-se pela igreja, refeitório, o escritório, os dormitórios comuns, as oficinas, os depósitos, as enfermarias e, em geral, todo um conjunto de casas ao redor que formavam um povoado no qual viviam as famílias sob o jugo do mosteiro, posto que estes caracterizavam-se pela aglutinação de grupos familiares e de comunidades aldeãs, como nos informa a *Regra Comum*.

Essa modalidade monástica estava em grande medida, relacionada com a incidência de um processo de cristianização ainda em andamento e, sobretudo, com uma população rural em que as estruturas sociais indígenas e suas práticas comunitárias teriam grande vitalidade. A organização monástica, provavelmente, permitiu uma identificação entre as práticas tradicionais dessa população e os novos imperativos religiosos.⁴⁰

A *Regra Comum* permite vislumbrar como característica marcante do monacato, o que poderíamos denominar de “profissões coletivas”:

*Querem efetivamente alguns organizar mosteiros em seus próprios domicílios por temor do inferno, e juntar-se em comunidade com suas mulheres, filhos, servos e vizinhos sob a firmeza de juramento, e consagrar igrejas em suas próprias moradas com títulos de mártires e chamá-las sob tal título mosteiros.*⁴¹

À vista disso, percebemos que diante de uma suposta ineficácia do clero diocesano para conseguir que as comunidades rurais colocassem suas vidas sob a tutela do cristianismo, a conversão para essa religião por vias monásticas ofereciam grandes vantagens. O monacato pôde, nessa realidade, ser mais eficiente que as paróquias na integração das formas de vida tradicional a um novo esquema de valores, posto que suas características de organização mostraram respostas mais viáveis ao processo de unificação tanto do sistema de crenças como do marco sócio-econômico, nos quadros de reorganização populacional do Norte peninsular.

³⁹ COLOMBAS, G. M. Introducción. In: *San Benito. Su vida y su regla*. Madrid: BAC, 1954, pp. 3-41.

⁴⁰ MARTÍNEZ, P. C. Monacato y sociedad en la Hispania Visigoda. *Codez Aquilarensis. Cuadenos de investigación del monasterio de Santa María la Real*. Agosto, 1989. Salamanca: Universidad de Salamanca, nº 2 pp. 47 a 62, p. 60.

⁴¹ Reglas monásticas de la España visigoda. In: *Santos Padres españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Frutuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las ‘sentencias’*. Edición bilingüe preparada por Ismael Roca Meliá. Madrid: BAC, 1971, p. 174.

É preciso pensar neles menos como um complexo abacial e mais como simples células de colonização. Em uma gradação quase sempre desconhecida por falta de fonte, mesclaram-se eremitismo e pequenos mosteiros, muitas vezes familiares, oferecendo assim uma resposta, entre muitas possíveis, às circunstâncias de instalação humana geradas no processo de reorganização populacional do Norte peninsular dos séculos VII a X.⁴²

Poderíamos dizer que essas comunidades, ao organizarem-se de forma monástica, substituíam uma constituição sócio-política por uma normativa religiosa, por uma regra. Como já dissemos, os mosteiros haviam sido o veículo mais eficaz para a cristianização e integração do Norte hispânico, especialmente nas zonas mais marginais e apegadas às suas práticas tradicionais como Astúrias.

Com efeito, as comunidades camponesas viram no monacato a prática cristã que melhor se adaptava ao nível de desenvolvimento também de suas estruturas sócio-econômicas, na qual a propriedade ainda teria grandes relações de tipo coletivo ou familiar. A organização na forma monástica salvaguardava, a princípio, tais práticas. Mário Jorge da Motta Bastos chama nossa atenção para o fato de que a Igreja não se constituiu numa instituição e numa estrutura alheia ou superior à sociedade. Assim, inserida em seu interior, buscou modelá-la, mas estruturou-se ela própria sob o influxo das correntes dominantes no período.⁴³

Como muitos mosteiros eram propriedades privadas, resultaria uma tarefa difícil elucidar até que ponto a designação *monasterium* conservava uma real relevância jurídica que permitisse estabelecer uma clara distinção com as chamadas “igrejas próprias”.

Por vezes, os pequenos mosteiros particulares eram sede de uma reduzida comunidade cujos membros, ou parte deles, encontravam-se freqüentemente ligados por laços de parentesco. Essas comunidades formavam uma infinidade de casos de comunidades mistas ou dúplices.⁴⁴

A formação de núcleos cristãos nessa região esteve também, em grande medida, ligada à aristocracia. Seguindo uma prática muito comum na busca pela *Salvação* futura, a aristocracia fundava cenóbios. O mosteiro era um lugar de proteção, de retiro onde os membros de uma família fundadora buscavam cuidados nos últimos anos de vida.

⁴² CORTAZAR, José Angel García de. Las formas de institucionalización monástica em la España medieval. In: *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del monasterio de Santa María la Real*. Agosto nº 2. Palencia, 1988, pp. 63-83, p. 67.

⁴³ BASTOS, Mario Jorge da Motta. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. In: *Signum*. nº 5, 2003, pp. 15-46, p. 28.

⁴⁴ ORLANDIS, J., *Op. cit.*, p. 26.

Entretanto, havia outros motivos importantes que estavam relacionadas à própria constituição familiar. Os mosteiros eram também lugares de enterro, onde o conjunto familiar era depositado e recebia benefícios espirituais de oração da comunidade monástica.

Existiu, por conseguinte, nesses mosteiros uma autoridade depositada na figura do abade, vertebrador da nova família extensa criada artificialmente, um grupo humano heterogêneo que pode ser misto e às vezes com perfis religiosos pouco ou nada definidos, uma série de bens móveis e fundiários que formam um conjunto bem entranhado de propriedade de uso comunitário, cuja firmeza e a indissolubilidade tratará de proteger com sanções materiais e espirituais, geralmente de claro sabor frutuosiano, com outras tantas cautelas contra uma eventual deserção ou saída de algum de seus membros. Portanto, nessas construções econômico-sociais e religiosas percebe-se também, com clareza, a dimensão social do monacato pré-beneditino⁴⁵. No território de Liébana, foram instituídos vários desses pequenos cenóbios rurais com uma vida monástica rudimentar e ainda muito afastada das formalidades beneditinas.

Além desse caráter político-social que proporcionou a permanência de características monacais visigodas, há também um fator do universo cristão, o afã de assegurar a *Salvação* de suas almas que fez com que muitos homens transformassem suas *villas* rurais em pseudomosteiros e constituíssem, com suas mulheres, filhos, servos e vizinhos, uma comunidade religiosa *sui generis*, a que os membros se ligavam por vínculos de juramentos.

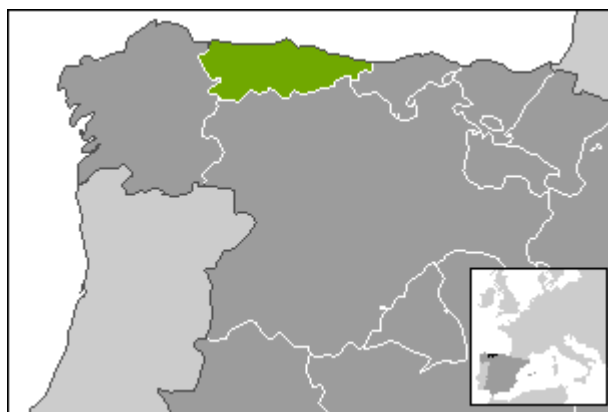
Poderíamos pensar que a forte presença do “imaginário”⁴⁶ ligado à literatura apocalíptica do século VIII criou um ambiente propício para que as pessoas se dispusessem a colocar-se sob jugo dos mosteiros. É claro nas atas conciliares e nas regras monásticas que os fiéis, sem formar parte do clero nem do monacato propriamente dito, viviam nesses ambientes, levando uma vida de relativa submissão à suas possíveis regras. Ao ingressar no mosteiro, os membros das famílias ganhavam a situação de hóspedes e peregrinos.

⁴⁵ Incluímos neste termo genérico qualquer experiência de vida cenobítica, efêmera ou duradoura, caracterizada pela ausência de um ordenamento disciplinar nítido, relacionado com as Regras monásticas tradicionais.

⁴⁶ Entendemos ‘imaginário’ como um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral. FRANCO JÚNIOR, H. *Cocanha. A história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 16.

Nesse sentido, vemos que os mosteiros e as igrejas constituíram, na vida do Norte hispânico da Alta Idade Média, o núcleo de uma complexa rede de que se estabeleciam com pessoas leigas de todas as condições. Foram instrumentos de coesão social, de identificação, de pertença e, em última instância, de sedentarização da comunidade aldeã . exercendo uma poderosa atração sobre as pessoas que desejavam encontrar ali a satisfação de suas necessidades de ordem espiritual, uma ajuda segura que lhes facilitava o caminho em busca da *Salvação* eterna. Os cenóbios, nesse contexto, abriram-se a tais desejos, responderam à necessidade social.

O Beato nos leva até o que foi um importante centro de cristianização da região de Liébana no séc. VIII, o chamado mosteiro de São Martinho - hoje Santo Toribio – que, provavelmente, já existia desde a época visigoda⁴⁷. Sua fundação é atribuída a um monge de Palência no século VI chamado São Toribio, um dos principais personagens – juntamente com Martinho de Braga, São Milão e São Frutuoso – do processo de cristianização dos povos do Norte da Península Ibérica. Durante o século VIII o corpo de outro Santo, São Toribio de Astorga, foi transferido ao mosteiro junto com relíquias que se criam trazidas da Terra Santa. A mais importante delas foi o *Lignum Crucis* - o tronco da Cruz de Cristo - o que tornou o lugar, um respeitável centro de peregrinação e, por conseguinte, um importante agregador sócio-religioso da comunidade de Liébana.⁴⁸



⁴⁷ CONDE, *Op. cit.* p., 329

⁴⁸ ECHEGARAY, Joaquín González. El monacato de la España nórdica en su confrontación con el paganismo (Siglo VI – VII). In: *XV centenario del nacimiento de San Benito. Semana de historia del monacato: Cantabro – Astur – Leones*. Oviedo: Monasterio de San Pelayo, 1982. pp. 35-55, p. 42.

Mapa 1: Localização do Reino de Astúrias dentro da Península Ibérica.⁴⁹



Mapa 2: Reino de Astúrias (século VIII).⁵⁰



Mapa 3: Localização do Mosteiro de Santo Toribio⁵¹

⁴⁹ Fonte: <http://webcarta.net/carta/mapa>, 08/10/2207

⁵⁰ Fonte: <http://webcarta.net/carta/mapa>, 08/10/2007

⁵¹ Fonte: <http://webcarta.net/carta/mapa>, 08/10/2007

1.2. O MONACATO DE ASTÚRIAS EM SEU CONFRONTO COM O PAGANISMO

O cristianismo de Astúrias caracterizou-se por um universo rural, organizado por meio dos mosteiros. Nesse contexto, afloraram estruturas sociais em que se vê uma ininterrupta cadeia de influência entre o homem e as forças da natureza. O mundo das aldeias e a cultura folclórica⁵², com todas as suas infinitas articulações, fluíram paralelos à construção de um universo cristão no Norte peninsular. Tratou-se de um período de espaço e tempo em que o cristianismo encontrou-se com experiências sociais e culturais diversas e com diferentes tradições folclóricas.

⁵²Aqui estamos utilizando o conceito de Cultura folclórica proposto por Le Goff, que a entende como a camada profunda da cultura(ou da civilização) tradicional subjacente em toda a sociedade histórica, e que parece estar aflorando ou prestes a aflorar na desorganização que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média. LE GOFF, J. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207– 220, p. 212.

Em seus primeiros séculos, a religião cristã teve como terreno fértil as cidades e contou, em seu processo de difusão, com meios mais racionais de persuasão. Entretanto, ganhou terreno ao Norte da Hispania devido ao trabalho de monges, como vimos anteriormente. Esses homens caracterizaram-se por serem personagens carismáticos, entregues a uma vida de grande austeridade, praticantes de castidade, penitência, jejuns e pobreza, além de profecias e milagres.

Junto à vida contemplativa os monges desenvolveram uma atividade pastoral, missionária, cuja teologia de base era a demonologia. Consideravam-se soldados contra o diabo e seu poder, daí a necessidade de combatê-lo em seus redutos – heréticos, cismáticos, pagãos. As ermitas e mosteiros, fundadas por eles, representavam um avanço do cristianismo na conquista do mundo e um retrocesso das forças infernais.

Paganismo e superstições⁵³ pediam duas etapas diferentes no processo de cristianização. Primeiramente, os pagãos deviam ser tocados pela fé cristã. A ação que se daria por meio dos milagres, dos exemplos de vida dos Santos, devendo provocar comoção, seguida de uma adesão entusiasmada ao cristianismo. Um segundo passo concernia às populações supostamente cristianizadas, mas que permaneciam apegadas às tradições pagãs. Neste caso, cabia uma ação pastoral mais sutil. Os pregadores deveriam incansavelmente falar contra as “superstições”, aplicar penas previstas nos penitenciais - listas de penitências e jejuns merecidos ao pecador, segundo sua condição social (a um clérigo se castigava mais duramente que a um padre) e a gravidade das faltas.

A principal preocupação esteve, assim, na conversão dos pagãos ao cristianismo e na correção da fé àqueles a quem Martinho de Braga, em seu trabalho intitulado *De correctine rusticorum*, chama de *rustici*, homens e mulheres - na maioria das vezes iletradas - pouco adaptados à doutrina cristã que formavam a grande parte dos fiéis na Alta Idade Média a Norte da *Hispania*.

Este universo religioso carismático e taumatúrgico que caracterizou o monasticismo nortenho pôde, assim, ser mais eficaz no sentido de persuadir homens e mulheres a integrarem-se à fé cristã, posto que tornava possível que estes indivíduos

⁵³ Jean-Claude Schmitt afirma que “superstição” é uma palavra muito antiga cujo sentido foi mudando através dos séculos e designou diferentes objetos, justificando diferentes coações e servindo para revelar diferentes legitimidades culturais. Aqui nossa opção será usar “superstição”, conforme o referido autor, como uma palavra da época estudada e não como um conceito histórico atual. Por conseguinte, “superstição” será para nós o paganismo sobrevivendo no interior do cristianismo. SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica, 1992, p. 9.

encontrassem nela o que levavam consigo em termos de “superstição”, tomado em seu sentido estritamente etimológico.⁵⁴

Por conseguinte, um estudo que visa refletir sobre os conflitos, adaptações, estratégias que caracterizaram o processo de cristianização, a partir da análise de uma fonte eclesiástica que tem como um dos seus objetivos instruir clérigos para os sermões do ciclo pascal, não pode deixar de lado uma análise da “religiosidade popular”⁵⁵, isto é, do sentimento religioso vivido por todos os membros da sociedade para a qual a obra se destinou.

No contexto histórico em que a tradição folclórica e a precariedade de uma vida material, constantemente submetida aos perigos e calamidades naturais, faziam com que o maravilhoso⁵⁶ florescesse paralelamente ao aumento das sanções da Igreja contra ele, é certo dizer que o imaginário⁵⁷ ligado à literatura apocalíptica - na qual prosperam figuras como seres demoníacos, anticristos, diabo, anjos, profecias, paraíso, inferno - foi um meio eficaz a ser utilizado pela Igreja no sentido de persuadir os fiéis a pôr-se sob o jugo do Deus Cristão. Segundo Le Goff, o *Ap* foi uma das grandes fontes do maravilhoso medieval.⁵⁸

Devemos pensar que, no plano psicológico e social, só é possível elaborar uma imagem a partir de outras já existentes, pois tal imagem só faz sentido no âmbito do estoque delas em determinada cultura, visto que elas são produção de sua própria intertextualidade. Muitas vezes é a imagem visual de um evento, personagem ou gesto que gera a imagem textual.⁵⁹

⁵⁴ GIORDANO, Oronzo. *Religiosidade popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gregos, 1983.

⁵⁵ Religiosidade popular é aqui entendida não como aquela que se identifica com um grupo social, ou que teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências. FRANCO JUNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo: Hucitec, 1990, 41.

⁵⁶ *No latim, como nas línguas vernáculas, não havia um termo que designasse uma categoria intelectual, estética, científica ou mental que costumamos chamar de “o maravilhoso” (...) enquanto nós definimos uma categoria, um tipo de realidade, a Idade Média Latina vê um conjunto, uma coleção de seres, fenômenos, objetos, possuindo todos a característica de serem surpreendentes, no sentido forte da expressão, e que podem estar associados quer ao domínio propriamente divino (portanto próximo do milagre), quer ao domínio natural (sendo a natureza originalmente o produto da criação divina), quer ao domínio mágico, diabólico (portanto uma ilusão produzida por Satã e seus seguidores ou humanos)* LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. V. II. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 105-120, p. 106.

⁵⁷ Estamos aqui pensando imaginário como aquilo que em um trânsito circular dos instintos, dos sentimentos, das sensações, traduzidas culturalmente, adequam-se à realidade objetiva, e assim formulados são reprocessados pela realidade psíquica. Resultante do entrecruzamento de um ritmo histórico muito lento (mentalidade), com outro bem mais ágil (cultura), o imaginário, segundo Hilário Franco Junior, estabelece pontes entre tempos diferentes. FRANCO JÚNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. Op. cit., p.17.

⁵⁸ LE GOFF, Jacques. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editora Estampa, 1994, p. 51.

⁵⁹ FRANCO JUNIOR, Hilário. O jogo de Prometeu e o escudo de Perseus. Reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: *Singnum*. Nº 5, 2003. pp. 73-116, p. 97.

Portanto, ao nos voltarmos para o processo de construção da significação de um universo cristão, a partir de uma fonte eclesiástica, temos como certo que não se tratou de uma recepção passiva do material cultural por parte de seus leitores/ouvintes, mas de uma adaptação criativa, posto que a característica essencial desse processo é que tudo o que se transmite muda⁶⁰.

Isso nos abre caminho para uma perspectiva de trabalho com o documento no qual a atenção volta-se para a maneira como ele, enquanto objeto ou discurso, circulou em toda a sociedade, e a maneira como as partes envolvidas no processo perceberam, manipularam, ou seja, apropriaram-se⁶¹ do material cultural. Nossa preocupação está, sobretudo, em pensar as formas, circunstâncias e modalidades em que o *C Ap* circulou e foi lido. E mais ainda, como as idéias ligadas à *Salvação e ao Juízo Final*, que atuam em primeiro plano na obra, puderam operar no sentido de instruir os próprios clérigos e os leigos a seguirem, em seus pequenos gestos do cotidiano, uma conduta considerada cristã.

As fontes eclesiásticas como o *C Ap* podem nos dar, por um lado, indícios desse processo cultural híbrido por meio do qual foi-se produzindo um universo cristão, posto que há, sem dúvida, um certo acolhimento do folclore na cultura clerical⁶². Isso se deu, tanto por meio de certas estruturas mentais comuns a toda a sociedade, como por táticas e práticas de evangelização - as quais daremos ênfase em nosso trabalho - posto que estas reclamavam um esforço de adaptação cultural da Igreja⁶³. Além disso, o clero, e dele fez parte o Beato, é porta-voz desse processo, já que são eles que sabem escrever e ler.⁶⁴

⁶⁰ BURKE, P. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 248.

⁶¹ Para Chartier o conceito de apropriação nos leva a tratar das práticas de utilização dos materiais culturais, ou seja, das diferentes formas de interpretação dos produtos culturais por distintos grupos ou indivíduos. Assim, a apropriação tal como a entendemos, tem por objetivo uma história social das interpretações remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucional, cultural) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. CHATIER, R. *Formas e Sentidos: entre distinção e apropriação*. Campinas: Mercados das Letras, 2003, p. 151.

⁶² A presença da “cultura intermediária”- apesar da “obliteração”, e por vezes violência das instituições oficiais cultas com as diversidades culturais – encontra-se nos textos eclesiásticos. Não parece possível identificar a diferença absoluta e a especificidade radical da “cultura vulgar” com base em seus próprios textos, crenças e códigos. Os materiais que transmitem as práticas e os pensamentos das pessoas comuns são sempre formas e temas mistos e combinatórios, invenção e tradição, cultura clerical e vulgar. A Igreja, segundo Le Goff, por meio da “destruição, obliteração e desnaturação” tentou impor-se, procurando estabelecer uma aculturação na qual colocava-se como intérprete e intermediária da vontade divina, não como agente, como ocorria no paganismo LE GOFF, J. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Op. cit., p. 213.

⁶³ LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. Op. cit. p. 212.

⁶⁴ SCHMITT, Jean-Claude. Introdução. In: FRANCO JUNIOR, H. In: *A Eva Barbada. Ensaio de mitologia medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 13-17, p. 14.

Tudo o que já foi dito sobre a importância da “cultura intermediária”⁶⁵ e das trocas entre “cultura vulgar” e “cultura clerical” leva-nos, portanto, a não traçar fronteiras rígidas entre elas. Não devemos nos descuidar do fato de que ambas são expressão de um sistema conceitual e de estruturas mentais comuns, que os envolveu conjuntamente, ainda que seja em uma recíproca relação de conflitos e em uma dinâmica de tensões e de rebeliões diversamente motivadas.

Fontes como os *Concípios de Toledo*, o *De correctine rusticorum* e o *C Ap* apontam a presença de práticas pagãs não apenas entre os leigos, mas também entre o clero:

Quem se alegra dos bens do mundo, quem não tem caridade, quem não faz o bem aos pobres, quem aflige aos servos de Deus com injúrias e ultrajes, quem não reparte o seu, quem devolve mal por mal, quem se alegra da morte do inimigo, quem pratica augúrios e encantamentos e porta sinais que os ignorantes chamam de signos de Salomão, ou outros signos semelhantes, que somente escreve, pendura no pescoço, e recorre a ervas rezando o Credo e o Pai nosso, ou com encantamento e as mulheres que observam as teias de aranha ou as pisadas, e os homens que se fixam na lua e no dia para lembrar, ou para domesticar animais, ou para instrução dos filhos, ou para plantar árvores, ou para realizar uma viagem, ou nas noites tem cuidado de cumprir algo; não tirar de casa algo (...) nem fogo, nem pãozinho. Tudo isso e coisas semelhantes são invenções do diabo, e estabelecidas por práticas de homens pagãos.
66

A condenação da magia por parte da Igreja, no entanto, instaurava alguns problemas: até que ponto era possível levar essa conduta de forma tão severa? Como se poderia satisfazer aqueles que não estavam em condições de compreender, por exemplo, um elemento excessivamente espiritual como a eucaristia, sem envolvê-lo em um ato mágico? Precisamos ter presente que a magia não pode desenvolver-se sem religião – sem a crença no sobrenatural. Fazer o sinal da cruz é uma espécie de ato mágico.⁶⁷

A Igreja, nesse contexto, não condenou a eficácia simbólica que intervinha nas práticas que considerava “supersticiosas”, posto que esta era também a base do poder dos homens da Igreja. A intervenção de um sacerdote, a presença de relíquias reconhecidas, a

⁶⁵ Para Hilário Franco Júnior a melhor denominação para ‘cultura popular’ seria a de ‘cultura intermediária’. “Intermediária qualitativamente por situar-se entre a cultura de elite e a dos demais segmentos; intermediária espacialmente, por ser o ponto de convergência de dados provenientes dos pólos culturais”. FRANCO JÚNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. Op. cit., p.35.

⁶⁶ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap*. II, 110-125.

⁶⁷ BARB, A. A. La supervivencia de las artes mágicas. In: MOMIGLIANO, Arnaldo (org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid, 1989, pp. 117-143.

recitação de uma prece, os milagres dos santos - em vida ou depois da sua morte mediante suas relíquias -, não eram muito diferentes de outras crendices condenadas.

Ao nos voltarmos para o contexto marcadamente influenciado pela tradição folclórica como o que caracterizou o Norte peninsular na Alta Idade Média, devemos ter presente, ainda, que as obras e o pensamento dos dirigentes eclesiásticos, só em uma mínima parte, chegaram a estratos mais amplos do povo, os quais tinham uma relação mais estreita apenas com monges e clérigos, portadores rudimentares de uma espiritualidade que refletia mais o caráter ambíguo, equivocado e fluido dos costumes folclóricos das distintas extrações sociais a que eles mesmos pertenciam, do que com a cultura do *ordo clericorum*.

Segundo Pablo C. Martinez, a expansão espontânea que ocorreu a Norte da Península do monasticismo revelou-se, em grande medida, anti-canônica, à revelia, durante muito tempo, até mesmo das regras monásticas. Os costumes camponeses se mostravam tão arraigados que o resultado final foi uma síntese de elementos, cujo traço mais destacado foi a concepção contratual da relação entre abade e professores.⁶⁸

No plano das crenças, segundo Vauchez, é preciso pensar que mesmo nas regiões cristianizadas de mais longa data, a religião oficial ainda era apenas, em muitos casos, um verniz que recobria superficialmente elementos heterogêneos qualificados de “superstições” pelos clérigos. Não que o paganismo antigo ou germânico tivesse sobrevivido como um corpo de doutrinas coerentes o que, aliás, ele nunca fora. Mas toda uma rede de instituições e de práticas, das quais algumas deviam ser muito antigas, constituíram a trama de uma vida religiosa que se desenrolava à margem do culto cristão.⁶⁹

Jean-Claude Schmitt nos lembra, entretanto, que a existência de uma instituição eclesiástica, a normatização da fé por escrito e a distinção social, cultural e religiosa das categorias de cristãos – os clérigos e os laicos – impuseram à cristandade da Idade Média limites externos, que oporiam cristãos e pagão em sentido mais geral, os pecadores, nestes, segundo o autor, situaram-se desde o princípio as “superstições”.⁷⁰

É importante, nesta abordagem que não estabeleçamos correspondências estritas entre dicotomias culturais e hierarquias sociais, criando relações simplistas e grupos sociais específicos. Entretanto, é necessário dar ênfase ao reconhecimento da circulação fluída e das práticas comuns que extrapolam as fronteiras sociais.

⁶⁸ MARTINEZ, Pablo C. Diaz. El monacato y la cristianización del Norte hispanico. Un proceso de aculturación. In: *Cristianização y aculturación en tiempos de Império Romano. Antigüedad y Cristianismo*. Murcia, VII, 1990.

⁶⁹ VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (século VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁷⁰ SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Op. cit, p. 1.

É difícil avaliar o alcance ou a forma como o cristianismo chegou até os povos nortenhos, mas é certo que, nesse meio rural, os monges partiam de concepções teológicas muito simples para suas pregações e eram propensos a condescender com as tradições folclóricas. As condições sociais do estabelecimento e da difusão do cristianismo pesaram muito na maneira como os clérigos perceberam as “superstições” e lutaram contra elas. A ênfase na renúncia ao corpo, no afastamento do mundo, na pecabilidade do ser humano, na figura do monge como um soldado de Cristo em luta contra os ardis dos demônios, em grande medida, alicerçaram-se nesse material cultural. Não devemos nos esquecer de que a liturgia e as práticas de devoção são expressões do tempo e da sociedade para a qual estavam destinadas.

Práticas monásticas como o jejum, por exemplo, traziam da tradição folclórica uma relação direta entre os vícios e os demônios ao afirmar que certos espíritos malignos entravam pela boca juntamente com determinados alimentos. Assim, o jejum - arma de valor indispensável contra determinados vícios, ao combatê-los, colocava-se também contra os demônios que os personificava. Nas fontes hagiográficas os infinitos milagres estão sempre relacionados às curas de enfermidades graves, deformações físicas congênitas, numa relação direta entre as doenças, os pecados e os demônios.

Jean-Claude Schmitt afirma que os padres da Igreja, grega e latina, encarregaram-se de recuperar, conciliar, transformar as representações mais antigas – por uma parte greco-romanas e por outra judia – dos espíritos malignos, para outorgá-lhes um papel decisivo na história do cristianismo. Da tradição judia, o cristianismo tomou sobre tudo, os mitos da origem do mal; da filosofia helenística, um conjunto de reflexões a respeito da natureza dos demônios. Desde Santo Agostinho, estabeleceu-se um vínculo entre a demonologia e as “superstições”, vínculo esse que teve importante consequência principalmente na Alta Idade Média. Os demônios – suas ações - identificavam-se com as superstições; todos os que exerciam as diversas artes mágicas eram intermediários de Satanás.⁷¹

Toda a literatura monástica – e dela faz parte o *C Ap* – é invadida pela fé na existência de seres malignos. O monge vivia em uma constante batalha contra os demônios que não teriam por única finalidade salvar a si próprios, mas tomavam parte em uma guerra cósmica entre Deus e o Diabo. Essa cosmovisão religiosa constituía uma temível realidade cotidiana. Meio histórico concreto, o mundo era a consequência dos pecados; por

⁷¹ SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Op. cit, p. 14.

isso os monges estavam convencidos de que os demônios se serviam dos bens terrestres para escravizar a alma.

A história mundana, concebida como uma luta permanente entre os designos e as ações da Providência e as influências do *Maligno*, teria ainda outro correlato configurado por um campo de batalha com dois lados bem definidos: os pagãos, identificados com o diabo e o dos cristãos.

Por conseguinte, embora a tradição folclórica já não fosse predominante, posto que muitos dos homens e mulheres do Norte hispânico pertencessem à Igreja católica, graças ao batismo e ao culto, essa tradição continuou como suporte religioso ainda que os indivíduos não tivessem consciência disso. Os fiéis aos quais o Beato se dirigia, clérigos e leigos, aceitaram viver o sacramento cristão – especialmente nas formas mais rituais; porém, por mais cercados que estivessem das exigências relativas à sua vida material e espiritual, esses fiéis não poderiam renunciar totalmente ao ritualismo mágico que lhes eram congeniais.

1.3. IMAGINÁRIO APOCALÍPTICO E RELIGIOSIDADE MONÁSTICA

Torna-se relevante pensarmos na importância de se retomar o *Ap* no processo de evangelização. Sem dúvida o imaginário ligado à literatura apocalíptica foi muito eficaz nas estratégias de cristianização, principalmente em momentos de reorganização da sociedade, como o que vislumbramos no século VIII na região da *Hispania*, além do claro viés escatológico que cercou a religiosidade ligada aos mosteiros. As imagens fortes e dualistas – bem e mal, claro e escuro, terra e céu, Deus e diabo – presentes nesse tipo de

literatura estiveram quase sempre ligadas ao plano da construção e fortalecimento da identidade de grupos.

Ao longo da sua história, a literatura apocalíptica abriu caminho para que as comunidades que a utilizaram se transformassem e incorporassem novas experiências e mudanças. Não só a apresentação de um desejo de destruição do Cosmos, mas também o da sua renovação emergiram sempre como uma esperança de que a ordem com a qual os fiéis de defrontavam, e que se transformara em desordem em suas experiências de vida, não significasse a última palavra.⁷²

O próprio autor deixa claro seu intuito de que a obra fosse um guia de idéias e atuações, muito próximas de um ideal monástico, que convinha aos fiéis em suas vigílias dos últimos dias, principalmente durante o ciclo pascal – momento em que na liturgia cristã revela-se o significado escatológico do estabelecimento definitivo da “nova aliança” e da chegada do reino de Deus anunciado por Jesus.

A retomada do livro do *Ap*, nesse contexto, está relacionada ao fato de que a religiosidade monástica teve muita aceitação das representações do *Cosmos* relativas à literatura apocalíptica. O ambiente monástico nortenho, pouco habituado à vida urbana e comprometido com uma ascese intensa, característica na península, foi terreno fértil das inquietudes religiosas de caráter escatológico. O mundo presente era concebido pelos homens como algo caduco, onde se dariam todas as imperfeições e limitações humanas em contraposição ao mundo vindouro em que tudo isso seria superado.

Espiritual e ideologicamente, a instituição monástica da qual o Beato fez parte, foi um contragolpe da formação de uma sociedade que se queria inteiramente cristã, mas admitia-se imperfeita. Segundo Baschet, ela foi o refúgio de um ideal ascético em meio a um mundo entregue, pela teologia moral de Agostinho e de Gregório, à onipresença do pecado. Por outro lado, ela foi também um instrumento de aprofundamento da cristianização no espaço ocidental e da penetração da Igreja nos meios rurais.⁷³

Assim, a leitura do *Ap* apresentada na obra nos traz a idéia de uma luta de renúncia ao século, comum na literatura ascética, a qual expressa a convicção de que o mundo inteiro estava sob o poder do *Maligno* (Jo 5, 19). Por isso, abandoná-lo – em maior ou menor medida - era para os cristãos a necessária consequência do amor à Deus. A fuga do mundo era, portanto, indispensável para todos, posto que era necessário o afastamento do

⁷² PARMEGIANI, Raquel de F. *Apocalipse de João: uma interpretação do cristianismo na Ásia Menor do século I d. C. à luz do imaginário apocalíptico*. Dissertação de mestrado. Assis, UNESP, 2002. p. 20

⁷³ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 67.

pecado, o esforço para libertar-se de tudo aquilo que impedisse a *Salvação*, como nos lembra Santo Isidoro nas suas *Sentenças*, no capítulo intitulado “*De contemptoribus mundi*”: *Resplandece ante Deus com graça copiosa para quem este mundo fora desprezível, porque é realmente necessário que Deus ame a quem o mundo aborrece* ⁷⁴. Ou nas palavras do próprio Beato: (...) *quem neste mundo se deleita nas agradáveis riquezas presentes, submete-se ao seu poder (Anticristo) sem nenhuma resistência* (...). ⁷⁵

As referências dos monges ao além, por conseguinte, davam menos ênfase às preocupações apocalípticas com características políticas ou de crítica social. A finalidade destes escritos monásticos eram muito mais diretas e imediatas, pois a princípio, pretendiam comover homens e mulheres de seu tempo com relatos morais ou edificantes que os ajudassem a prosseguir no gênero de vida ascética elegido por eles: o ermo. O universo secular era apresentado por eles com tons escuros e pessimistas, confrontando-se com o mundo verdadeiro que era a sua forma de vida rigorosa.

Na perspectiva desses homens, portanto, o mundo caminhava para o fim e era preciso buscar a redenção antes que fosse tarde. A possibilidade de *Salvação* estava presa às práticas monásticas, que serviam como degraus na busca da perfeição, ou seja, na busca do Paraíso⁷⁶ que, para os moldes da literatura monástica, poderia ser a própria vida em comunidade em um mosteiro ou a entrega total a Deus, por meio da existência solitária em uma gruta.

Portanto, não é de se surpreender que para um exegeta do *Ap* a realidade seja essencialmente dramática. O Beato deu continuidade à corrente dualista da Igreja antiga, acrescentando um novo impulso concedido a essa corrente pela prática espiritual ascética do monacato para interpretar as visões apocalípticas. Essa fidelidade não procede, assim, única e espontaneamente da aspereza do século, mas de uma leitura do *Ap* pelo viés da ascese.

Por um lado, a ênfase dada à presença universal de Satanás, à luta sem trégua que leva consigo todo cristão em seu caminhar até Deus, não deixa de ter aspectos sociais. O Beato estava muito preocupado com aqueles membros da Igreja que não seguiam a sua ortodoxia cristã, a quem ele chama de *falsos irmãos* - monges, sacerdotes, mas sobretudo bispos. É clara a referência que faz ao adocionismo. As questões relacionadas com a

⁷⁴ ISIDORO DE SEVILLA. *Sentenças*. III, 16.

⁷⁵ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap*. II, 285.

⁷⁶ No *C Ap* o Paraíso é claramente entendido como um estado que se dá durante o tempo presente, dentro da Igreja. Já no texto do *Ap* vemos que a felicidade indicada por essa imagem é acessível desde já para o fiel pela sua união com Cristo (escatologia antecipada).

Trindade são recorrentes por toda a obra. É inegável sua oposição às idéias defendidas por Elipando a esse respeito:

O céu, a terra, a pedra não têm vida; e, no entanto, em Deus tem vida. Pois em Deus vive sem princípio nem mudança toda criatura (...).E para que nada se conturbe, nem digam alguns que: tudo isso não foi feito pelo Filho, e o Pai e o Espírito Santo? Estes estão longe da fé católica: tudo o que foi feito, no céu ou na terra, o fez a Santa Trindade, quer dizer, o Pai e o Filho e o Espírito Santo, trino nas pessoas, mas um só Deus na natureza.

Além disso, o contexto histórico marcado pela presença efetiva do Islã, do judaísmo e do paganismo mostra-se constantemente discutido pelo autor. A busca pela afirmação de uma ortodoxia cristã, no sentido isidoriano, atravessa toda a obra.

Devemos nos lembrar ainda, do antigo conflito entre monacato e clero secular; o Beato, leitor de São Jerônimo, de Sulpício Severo⁷⁷ e Prisciliano⁷⁸, não poderia deixar escapá-lo de sua memória. Essa crítica ao clero secular é uma constante na literatura monástica mais antiga. Como tal, não poderia menos que orientar a espiritualidade militante ascética que caracteriza os escritos do Liebanense.

Com efeito, o uso que esses religiosos fizeram deste tipo de imagem estava vinculado diretamente à doutrinação dos fiéis. No *C Ap* fica bastante clara tal intenção, posto ser perceptível que o autor, mantendo uma perspectiva pedagógica, propõe aos seus leitores/ouvintes a caracterização demoníaca de atos e crenças concorrentes àquela que o Beato tem como “verdadeira” ortodoxia e que, conseqüentemente, colocavam-se em oposição ao intuito da *Salvação*.

À vista disso, didaticamente o autor, apoiando-se em Isidoro, parte da etimologia da palavra ortodoxia para, ao longo da obra, circunscrever os comportamentos e as idéias que estariam restritas a ela:

Cristãos, como indica a etimologia, vem da união, ou do nome do fundador e criador (...). Católico significa universal, geral; pois os gregos ao que é universal chamam católicos. Ortodoxo é aquele que crê retamente e vive aquilo em que crê. “Ortos” em grego, significa em latim “retamente”. E “doxa” significa glória; quer dizer, homem de

⁷⁷ Nascido por volta de 360, em Bordéus, Sulpício Severo pertenceu a uma corrente monástica convertida ao evangelismo radical e exigente que contestava até o anticlericalismo, os bispos “mudamos” da Igreja galo-romana. O essencial de sua obra consiste na *Vita Martini*, manifesto do mais antigo monaquismo latino. É preciso dizer que esta obra fixou por longos séculos os traços de um modelo cumulativo de santidade cristã, integrado aos modelos antigos: *NT*, *Vida de Cipriano*, *Vida de Antão*.

⁷⁸ Prisciliano, leigo que por volta de 370-375 começou a pregar na Espanha uma doutrina ascética muito rígida, a qual obteve grande sucesso.

*glória reta. Não pode ser designado com este nome quem vive de maneira distinta da sua fé.*⁷⁹

Isso vem ao encontro da condenação que o autor faz às idéias e posturas dos chamados “falsos irmãos” aqueles que, mesmo estando dentro da Igreja, não fazem parte do “verdadeiro corpo de Cristo”:

*(...) na Igreja há (...) duas partes em um só homem, pois fala a Igreja na figura de um homem. Uma parte é a que faz a penitência, e a outra é mundana que, sob o pretexto de cristandade, faz tudo o que é mal (...). E fazem todos uma só Igreja. E quis que a Igreja ostentasse a representação dos santos, quer dizer, dos pregadores, que é parte do Senhor; ao contrário dos fornicadores que não são sua parte, mas alheios. Estas partes representam na pregação um homem só, porque também em um homem podemos assinalar dois lados, quer dizer, o direito e o esquerdo. E há nele muitos membros, mas um só corpo. Tem aí membros sãos, e também enfermos. Os membros sãos são os santos; os enfermos, os pecadores. Sua direita são os santos; sua esquerda, os pecadores. Assim como há nos homens membros enfermos, para que assim os sãos sintam dor, e se alivie então o homem da enfermidade quando se manifesta exteriormente a ferida, assim também os homens maus, que é a parte esquerda, estão de tal maneira entre os membros sãos da Igreja que é a parte direita, como humores do mal (...).*⁸⁰

É pertinente considerarmos, portanto, que o processo de evangelização utilizou-se aqui do drama escatológico para a partir dele, por meio do ato litúrgico ou da *lectio divina*, pôr-se a penetrar no cotidiano dos homens e mulheres, buscando romper, de modo absoluto, com outras formas de apreensão do sagrado.

A função evangelizadora do discurso construído pelo autor confirma-se na sua preocupação com a conduta dos membros da Igreja cuja função estava relacionada à pregação. Quem desses homens não teve nos seus atos um reflexo das palavras que pregou em seu púlpito, ou instruiu seus ouvintes com idéias que não se limitavam à ortodoxia, como era compreendida pelo Beato, carregava consigo a marca do Anticristo:

*Hipócrita é palavra grega que em latim significa “o que finge”. Estes são possuidores do conhecimento da lei sagrada, pregam a palavra da doutrina: tudo o que dizem o demonstram com testemunho; entretanto, através de todas estas coisas não buscam a vida de seus ouvintes, mas o próprio elogio (...).*⁸¹

⁷⁹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* Prologo libro II, 5, 1.

⁸⁰ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* II, 50-65.

⁸¹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* Prologo libro II, 40.

As idéias de *Juízo Final* e *Salvação* estão aqui, portanto, inseridas em um ambiente de viés moral e de desprezo ao mundo próprio da espiritualidade monástica. Assim, ser um cristão a caminho da *Salvação* significava, nas palavras escolhidas pelo Beato:

*(...) depreciar ao mundo presente, não amar o transitório, humilhar a alma interior ante Deus e ao próximo, sofrer com a paciência, as injúrias padecidas e praticando a paciência, rechaçar do coração a dor da malícia, distribuir os bens aos necessitados, não desejar os bens alheios, amar o amigo em Deus, e por Deus amar aos que são inimigos, chorar com as penas dos próximos, não alegrar-se com a morte do inimigo, isto é, ser a nova criatura, que demanda o mesmo mestre dos gentios a outros também discípulos, com olhar vigilante, quando disse: o que esta em Cristo é uma nova criatura; passou o velho, tudo é novo (2 Cor 5,17).*⁸²

A retomada do *Ap* por parte do autor, para a partir dele formular sua visão de mundo, está ligada também com a acentuada preocupação escatológica na Península Ibérica que caracterizou o século VIII, como mostra o fato de uma das especificidades da liturgia hispânica ser a leitura de trechos do *Ap* na missa. A leitura desse livro bíblico impor-se-ia como obrigatória no IV Concílio de Toledo (663) para o ciclo pascal da liturgia Hispânica.⁸³

É necessário destacar que o livro do *Ap*, que não gozou de boa aceitação na Igreja oriental devido a suas conotações milenaristas, no Ocidente contou com uma série de comentários produzidos desde muito cedo. De Vitorino de Pettau⁸⁴ (c. 300), a São Jerônimo⁸⁵ (c. 350-450), abre-se uma série do gênero bíblico teológico a seu respeito. O mais conhecido e importante foi sem dúvida, o composto por Ticônio⁸⁶ um pouco mais tarde (c. 370-380). Esse texto conta com um conflito advindo do donatismo⁸⁷ e com claro

⁸² BEATO DE LIÉBANA. *C Ap*. II, 190-200.

⁸³ *CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS*. Edición Preparada por José Vives. Madrid-Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Enrique Flóres, 1963. p. 198.

⁸⁴ É, sobretudo a S. Jerônimo que devemos o pouco que se sabe sobre a pessoa e sobre a obra de Vitorino. Viveu na segunda metade do século III, foi bispo de Pettau e morreu martirizado nos primeiros anos da perseguição de Diocleciano, provavelmente em 304. Foi pioneiro na exegese bíblica em língua latina, porém só nos resta o escrito sobre o *Ap*.

⁸⁵ São Jerônimo nasceu nas Fronteiras da latinidade, em Stridon, fortaleza dalmata (destruída pelos godos por volta de 376). Deixou-se conquistar pelo ideal monástico oriental. Uma das suas obras mais importantes foi a tradução da Bíblia para o latim, a chamada *Vulgata*. Seu comentário ao *Ap* limita-se a uma adaptação do comentário de Vitorino de Penttau.

⁸⁶ Ticônio (330-390) foi autor donatista, porém opôs-se a afirmação de que a eficácia do batismo dependia da dignidade moral do sacerdote que o administrava, o que o levou a ser condenado por um concílio donatista em 380. Defendeu também, como característica essencial da Igreja verdadeira, a universalidade, desmentindo, assim, a tese de que os seguidores do donatismo formavam a Igreja dos perfeitos, visto que, segundo Ticônio, existiam também ali, claramente, bons e maus.

⁸⁷ Cisma que feriu a Igreja Africana do Norte no século IV e início do V, que perdurou pelo menos até a virada do séc. VII e foi o reflexo de divisões, tanto sociais e econômicas quanto religiosas, entre os cristãos norte-africanos. A discussão entre donatistas e católicos versava sobre a natureza da Igreja enquanto

viés dualista, derivado da contraposição entre a Igreja dos santos e a dos pecadores. No século VI, seguem a tradição ticôniana vários autores como Primasio de Adrumeto⁸⁸ (c. 540), também africano.

Na *Hispania* goda conhece-se bem o comentário ao *Ap* de Apringio de Beja⁸⁹ elaborado no período ariano⁹⁰. E já na segunda parte do século VII, a linguagem apocalíptica, estreitamente vinculada à figura do Anticristo, o antítipo do Cristo glorioso, foi um meio expressivo importante nos escritos patrísticos.

Além disso, devemos destacar ainda que as especulações de natureza apocalípticas, propiciadas por crenças mais ou menos vagas da eminência do fim do mundo, foi freqüente nos ambientes religiosos-culturais dos judeus, em determinado período da história dos cristãos, e no universo religioso cultural do Islã. É fácil vincular a aparição dessas correntes relacionadas com a mudança de ciclos temporais como os finais/começo de século ou milênio.

A comunidade judaica aguardava, nesse período, a vinda próxima de seu Messias libertador. Os cálculos anunciavam o fim da *Sexta Idade*, o que era agravado pela proximidade do ano 68 que, a cada século, era esperado com ansiedade pelos judeus, posto lembrar o aniversário da destruição do Templo de Jerusalém pelos Romanos, e por isso aguardavam para essa data a vinda do Messias.⁹¹

sociedade e sobre as relações com o mundo e suas instituições. Os donatistas compartilhavam as opiniões de Cipriano sobre a importância absoluta da integridade da Igreja e apelavam para sua autoridade em apoio de sua teologia batismal. Para eles somente os sacramentos administrados por um “ministro santo”, isto é, um donatista, eram válidos. O batismo recebido por alguém fora da Igreja era como se fosse de um morto. É preciso destacar a idéia de que o povo de Deus era dividido em verdadeiros e falsos irmãos, e que Donato havia, justamente, insistido sobre essa separação em majestosa teoria sobre a mesma sociedade humana. As duas Igrejas representavam dois tipos de humanidade, definidos menos pelas obediências exteriores do que pela vontade dos indivíduos em relação à justiça ou em relação ao mal. Estas idéias, mesmo repudiadas pelos cristãos, influenciarão a concepção agostiniana das “duas cidades”. E a exegese bíblica de Ticônio tem grande influência sobre a mais tardia exegese medieval, especialmente a do Beato de Liébana e de Bêda. Deve-se destacar ainda o viés apocalíptico dessa doutrina.

⁸⁸ Foi bispo de Adrumeto (África) entre 550 e 590. Deixou um *Comentário ao Apocalipse*, em que declara ter-se inspirado em Agostinho e Ticônio. A influência deste último é muito forte na interpretação alegórica que tende a encontrar no texto profético a referência à história da Igreja não apenas dos últimos tempos, mas desde os inícios, de modo a descarregar sua tensão escatológica.

⁸⁹ Exegeta espanhol, em meados do século VI escreveu um *Comentário sobre o Apocalipse*, com clara influência de Ticônio. Nessa obra Apringio elimina as insinuações milenaristas do texto joanino; a primeira ressurreição dos justos é interpretada como o batismo, e os mil anos dessa ressurreição significam o tempo integral da Igreja.

⁹⁰ Doutrina proposta por Ário, nascido em torno de 260. Ele parte da idéia trinitária de Orígenes, tradicional em Alexandria, que considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo como três hipóteses (isto é, realidades individuais subsistentes) distintas entre si e subordinadas uma à outra, embora participando de uma única natureza divina, acentuando de modo radical a sua subordinação.

⁹¹ GIL, Jean. Los temores del año 800. In: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*. Madrid: Jogos Bibliográficos, 1978. pp. 217-247, p. 228.

A concepção historiográfica das *Seis Idades* também já havia causado forte angústia no ambiente cristão. As invasões dos ávaros e eslavos e a queda de uma parte significativa do Império cristão do Oriente em poder do Islã no século VII deixou muito impressionada a cristandade. Posteriormente, ao produzir-se a conquista da *Hispania* pelos muçulmanos - começo do século VIII - as fortes contradições econômicas e sociais da sociedade visigoda, submetida a um rápido processo de senhorização com as graves seqüelas de suas contínuas rupturas sócio-políticas consolidaram uma atmosfera cada vez mais espessa e intransigente para com o outro – o não cristão. Temos assim, o cruzamento de uma série de correntes escatológicas na *Hispania* coincidem com fatores históricos de larga desagregação social.

É nesse contexto que autores moçárabes, e mais tarde os que escrevem nos reinos cristãos do Norte, como o Beato, utilizar-se-iam com normalidade das chaves da literatura apocalíptica para explicar o que significava para os cristãos a presença triunfante do Islã, por exemplo. A atmosfera espiritual permeada por uma “visão de mundo” marcada pela angústia escatológica constituiu, por consequência, uma referência inevitável para os homens e mulheres na hora de interpretar acontecimentos de índole político-econômicas ou sócio-religiosas.⁹²

A retomada do *Ap* pelo Beato, nesse contexto histórico, traz à tona, portanto, o fato de que, ainda que os testemunhos afirmem não terem certeza exata da data do *Juízo Final*, o marco cronológico das *Seis Idades do Mundo* correspondeu aqui a uma conjuntura histórica que deu a certeza, por parte dos contemporâneos, de que viviam o último período da história. A opção do autor em contar a história da Igreja por meio de uma reflexão que parte do último livro da Bíblia – o *Ap* – reflete claramente, essa visão de mundo marcada pela tensão e a angústia da preocupações escatológicas.

No entanto, é preciso termos em mente que, embora o Beato tenha escrito seu *C Ap* em um tempo e espaço marcadamente tomado por idéias escatológicas, e a angústia gerada pela espera do final dos tempos e a tentativa desesperada de garantir a *Salvação* tenha sido constante para os medievais de uma forma geral, o que vemos no *C Ap* é uma abordagem do tema a partir da ótica de monges. Não podemos perder a perspectiva – como veremos a frente - de que o autor é herdeiro de uma tradição patrística em que a escatologia é um dado de fé, o dia do juízo dar-se-ia para cada homem, a cada decisão, a cada ato que o

⁹² O Beato utilizar-se de um tom duro ao referir-se a Elipando. Em sua obra *Apologético* esta maneira de referir-se ao bispo metropolitano de Toledo culmina no final do livro II, onde se atreve a chamá-lo de *testículos do Anticristo*.

fizesse aceitar ou rejeitar Cristo. E os atributos e concretizações do juízo de Deus revelaram-se no curso da história e da vida de cada indivíduo.

A apropriação que o Beato faz das idéias apocalípticas nos remete, com efeito, a um viés moral ligado à espiritualidade monástica, cujo objetivo maior seria a evangelização, ou seja, a formação de um modo de ser, de uma conduta do agir no próprio cotidiano ou mesmo no relacionar-se com a Divindade, que demarcasse em seus irmãos monges e também nos homens e mulheres leigos da comunidade, o que era ser um membro da Igreja cristã.⁹³

A obra expressou um anseio pelo enraizamento de uma religião que queria englobar todo o universo vivido pelos homens para os quais se destinava, o que manifestou-se neste discurso, como medidas de normatização. Levanta-se aqui a seguinte questão: como cristianizar crenças pagãs quando estas se encontravam no âmbito doméstico e íntimo?

Como parte do trabalho de evangelização, o *C Ap* nos permite, portanto, vislumbrar como esses homens e mulheres experimentaram sua realidade, como pensaram a sua relação com o mundo, com os outros e com eles mesmos, e foram definindo o que seria ser “cristão” em um ambiente onde a cultura folclórica encontrava-se muito viva, criando assim, fronteiras nas condutas ou atitudes consideradas incompatíveis com a vinculação do fiel a Cristo.

⁹³ Para Bourdieu: *em sua qualidade de sistema simbólico estruturado, a religião funciona como princípio de estruturação que: 1) constrói a experiência (ao mesmo tempo em que a expressa), delimitando o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão (logo admitido sem discussão); 2) e que graças ao efeito de consagração (ou de legitimação) realizado pelo simples fato da explicação, consegue submeter o sistema de disposição em relação ao mundo natural e ao mundo social (...) a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração pela naturalização e pela eternização).* BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 46.

2. POSSIBILIDADES DE LEITURA: O LIVRO DO
APOCALIPSE NA ALTA IDADE MÉDIA HISPÂNICA.

Vi depois, na mão direita daquele que estava sentado no trono, um livro escrito por dentro e por fora e selado com sete selos. Vi então um Anjo poderosos, proclamando em alta voz: Quem é digno de abrir o livro, romper seus selos? Mas ninguém no céu, nem na terra ou sob a terra, era capaz de abrir nem de ler o livro. Um dos Anciãos, porém, consolou-me: Não chores! Eis que o Leão da tribo de Judá, o Rebento de Davi, venceu para poder abrir o livro e seus sete selos. (Ap 5, 1-5)

2.1. CULTURA ESCRITA NA ALTA IDADE MÉDIA HISPÂNICA

O Beato contou em seu mosteiro com uma importante biblioteca, como se deduz a partir da leitura que realizamos de sua obra. É visível a utilização direta que faz da *Vulgata*, como um todo, e de autores cristãos como Ticônio⁹⁴, São Gregório, Isidoro, Primasio, Apringio, Jerônimo, Agostinho, Ambrósio, Fulgêncio, Ireneo (Vitorino). Nomes

⁹⁴ O *Comentário ao Apocalipse* de Ticônio encontra-se quase completo no *C Ap* do Beato. HENANDEZ, Alberto del Campo. El “Comentário al Apocalipsis” de Tyconio en el de Beato de Liebana. In: *BEATO DE LIÉBANA. OBRAS COMPLETAS Y COMPLEMENTARIAS.. Documentos de su entorno histórico*. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. II Vol. Madrid: BAC, 2004, Vol II, pp. 3- 275, p. 8.

que coincidem, em geral, e pelo que nos é permitido conhecer, com o que possuía Alcuíno, Félix e Elipando, pois todos citam os mesmos autores e obras.

Devemos ter presente que a cultura literária da Alta Idade Média hispânica foi, sobretudo, uma cultura cristã. O livro por excelência era a Bíblia, mas junto a ela estavam os sermões, as homilias, os tratados dos Santos Padres, as vidas dos Santos, a coleção de cânones, sendo os autores utilizados pelo Beato, a base de uma boa biblioteca, que não devia contar com muitos volumes⁹⁵. As obras de autores profanos encontravam-se em menor número e, em sua maioria, em forma de antologias, comentários.

Ao buscarmos, portanto, pelas fontes em que o Beato se apoiou para compor seus escritos, deparamo-nos com uma quantidade significativa de obras, para a época, à sua disposição. Provavelmente, essas obras foram trazidas para o Norte pelas mãos de monges que migraram da *Hispania* Meridional, posto que a cultura monacal exigia uma biblioteca mais ou menos organizada e, efetivamente, em quase todas as regras monásticas há algum capítulo dedicado à organização da biblioteca dos mosteiros.⁹⁶

Desde a época visigoda, as fundações monásticas levavam consigo a criação de bibliotecas. A *Vita Sancti Frutuosi* nos conta como este Santo fundador, cujos principais mosteiros ficavam precisamente na vizinha Bierzo, levava sempre em suas viagens uma carga de livros. Em uma ocasião, cruzando um rio, a correnteza acabou por provocar a queda deles, e o Santo realizou um de seus milagres ao salvar os livros das águas sem deixá-los molhar ou sofrerem danos.⁹⁷

A diversidade das condições em que se criaram as várias fundações monásticas, principalmente na região Norte da península, não nos deve impedir de notar a existência de alguns aspectos de fundo que se configuraram como amplamente comuns. Segundo Giovanni Miccoli aponta, para outra época, a Idade Média Central, a tendência foi fazer do mosteiro um mundo à parte, auto-suficiente e perfeitamente organizado em todos os seus aspectos: um centro de oração, de trabalho e também de cultura.⁹⁸

Não devemos crer, entretanto, que entre os séculos VII e XI uma biblioteca monástica bem formada significasse um grande volume de livros. Projetos ambiciosos como o de Cassiodoro, que pretendeu fazer da comunidade monástica de *Vivarium* um

⁹⁵ CAVALLLO, Guglielmo. La biblioteca monástica come centro di cultura. In: *Codex Aqvilarensis. Cuadernos de investigación del monasterio de Santa María Real*. Agosto. Palencia, 1990, pp. 11-21, p. 17.

⁹⁶ SALORM E, Sanches. A cultura em los monastérios visigóticos. In: *Codex Aqvilarensis. Cuadernos de investigación del monastério de Santa María Real*. Agosto. Palencia, 1990, pp. 23-40, p. 37.

⁹⁷ *La vida de San Fructuoso de Braga*. Braga. Estúdios, edición crítica y traducción bilingüe (latim-espanhol) de Mauel C. Dias. Braga: s/e, 1974.

⁹⁸ MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. pp. 9-54, p.37.

centro de conservação e de transmissão da cultura clássica⁹⁹, ainda que em função da sua recuperação e da sua integração na tradição cristã, não resistiu às novas características da sociedade da Alta Idade Média. As regras formuladas nesse período não contemplaram nada semelhante.

Não há que se duvidar que não apenas a maior parte dos jovens que pediam o ingresso nos mosteiros alto medievais não sabia ler e escrever, mas também que esta opção religiosa abrangia homens maduros que não dominavam tais práticas, posto que as regras têm o cuidado de preservar geralmente, para todos os monges, a obrigação de aprender a ler pelo menos até os cinquenta anos.¹⁰⁰

Analfabetos¹⁰¹ e itinerantes em sua grande maioria, os monges que viviam ao Norte da Península, tinham de qualquer forma, pouquíssimas oportunidades de ler, mesmo porque os livros eram raros; quase toda a educação estava relacionada à atuação oral. Viajando entre mosteiros ou escolas episcopais, eles escutavam as explanações dos mestres sobre trechos dos livros da Bíblia.¹⁰²

Não devemos perder de vista que o cristianismo medieval foi a religião do livro, uma herança direta da veneração judaica à palavra escrita. A religião cristã fundou-se sobre uma *Revelação* que passava inteiramente pela intermediação da tradição das letras. Os ensinamentos cristãos - em adversidade ao paganismo que não trazia seus preceitos religiosos codificados em um regulamento livresco, posto que seus costumes e ritos transmitiam-se de maneira oral apenas - eram divulgados pela leitura. E foi por meio das diversas escolas administradas pela Igreja que se aprendeu a ler durante a Alta Idade Média.

⁹⁹ Giulia Crippa nos mostra que na comunidade fundada por Cassiodoro, o mosteiro era principalmente uma escola, na qual se ensinavam tanto as ciências sagradas como as profanas, fundamentando-as em uma concepção totalmente livresca e filológica da cultura. Sua proposta não é voltada aos incultos, não busca qualquer leitor: volta-se, principalmente, para uma elite de poucos cultos ainda capazes de entendê-lo. CRIPPA, Giulia. Algumas considerações sobre a estrutura do conhecimento medieval: a biblioteca de Cassiodoro e a disseminação de sua estrutura na Idade Média. In: VISALLI, Angelita Marques e OLIVEIRA, Terezinha. *Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Londrina: ABREM/Uel/EUM, 2007, pp. 26-37. p. 31.

¹⁰⁰ MICCOLI, Giovanni. *Op. cit.*, p.37.

¹⁰¹ Devemos pensar que o termo “analfabeto”, nesse contexto, não era apenas uma pessoa que não sabia ler, mas alguém que não sabia ler em latim, o veículo da cristandade e de toda a educação. Apenas quem soubesse ler em latim era um *litteratus*: uma pessoa capaz de ter acesso ao conhecimento escrito, bem como de compartilhá-lo. Essa conduta, segundo Steven Roger Fischer, demonstra como a alfabetização em uma sociedade não é apenas uma questão de quem consegue ler e escrever, mas sim de adequação aos valores vigentes. FISCHER, Steven Roger. *História da Leitura*. São Paulo: Unesp, 2005, p.137.

¹⁰² Segundo Chartier nas sociedades tradicionais, mais distantes do escrito impresso do que a nossa, existem situações e necessidades de leitura que não são reduzíveis a uma competência de leitores considerada como um mercado social, mas que estão, num certo sentido, profundamente enraizadas nas experiências individuais ou comunitárias. BOURDIEU, Pierre/CHARTIER, Roger. A leitura: uma prática cultural. In: CHARTIER, Roger (dir.). *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, pp. 229-254, p. 238.

As escolas em sentido moderno, ou seja, como instituições nas quais um professor ensina determinadas matérias aos alunos, não foram a regra habitual, mas a exceção. O ensino monástico se orientava fundamentalmente à aprendizagem da cultura necessária para o desenvolvimento do culto e da leitura espiritual, o que deu às práticas de leitura um novo significado, ao transcender de modo significativo seu uso pragmático na sociedade romana até então.

Na tradição patrística toda leitura partia da idéia de uma *lectio divina*. Ler não era apenas ler em voz alta ou baixa; para a maior parte dos monges a *lectio* não era senão uma espécie de ascese espiritual. Ler na Alta Idade Média significou um ato de fé.

Embora o número de indivíduos capazes de ler tenha diminuído gradativamente, o livro esteve profundamente enraizado no cristianismo durante esse período. A frequência com que o livro aparece entre os acontecimentos milagrosos, que constituem os núcleos da tópica hagiográfica, deixa claro o valor que a página escrita possuía: a evidente escassez do material e sua preciosidade tornam o livro objeto de milagres.¹⁰³

Os mosteiros traziam vários exercícios espirituais fundados na leitura. Em suas regras estão fixadas as horas em que todo o grupo deveria compartilhar da leitura do texto bíblico. A *lectio* era um exercício coletivo. Os monges se agrupavam para escutar um *lector*. Reunidos em torno a um mesmo códice, analfabetos e alfabetizados instruíam-se a partir do exercício e, portanto, mais do que traçar uma separação entre eles é necessário revelar todo um universo de posições em relação à cultura escrita, onipresente pela variedade de suas formas e de seus usos.

A atividade de ler e escrever dentro dos mosteiros era lícita, sobretudo, quando vista apenas como um trabalho, uma ascese, posto que o conhecimento era considerado perigoso, pois gerava orgulho. Como meditação, exercício espiritual, a *lectio* tinha, portanto, segundo as regras monásticas, uma função semelhante às vigílias, jejuns, preces, castidade; sendo, portanto, concebida como uma disciplina corporal, uma privação, quase uma penitência e exigia humildade da parte de quem a praticava.

Assim, leitura, escrita e privação seguiam paralelas, posto que todas proporiem abstinência – seria essa a razão pela qual o período da quaresma, tempo por excelência da abstenção, seria consagrado à leitura – tomando o lugar do sono, da alimentação, da vida sexual. Por outro lado, a leitura substituíra também a oração. Sob a letra do texto, sob o

¹⁰³ CRIPPA, Giulia. Livros e leitores: escrever, descrever e ler na Idade Média. In: TELLES, Célia Marques e SOUZA, Risonete Batista de (Org.). *V encontro internacional de estudos medievais*. Salvador: Quarteto, 2005. pp. 97-102, p. 99.

sentido literal, um segundo sentido estaria escondido: o espiritual. O que seria próprio da *lectio* seria descobrir, revelar os designs de Deus.

A leitura divina constituiu-se, então, como uma ruminação. Chamava-se divina porque era a palavra de Deus proferida na presença de Deus - *Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles* (Mt 18-20). Leitura e ruminação deveriam fixar e imprimir para sempre essa palavra no espírito de quem rezava. Essa prática cabia também em meio às atividades braçais; a meditação, espécie de diálogo e efusão efetiva, resultava da palavra gravada.

A leitura na Alta Idade Média hispânica permaneceu na ambigüidade de uma enunciação em voz alta, que se assemelhava mais a uma recitação encantatória do que a uma verdadeira leitura; ou seja, a escrita sustentava-se exclusivamente por meio do suporte fundamental da palavra: a oralidade. Santo Agostinho nos fala que os leitores tinham o hábito, também em privado, de pronunciar sempre em voz alta as palavras do texto, fosse este prosa ou poesia, e considera a leitura silenciosa uma anomalia.

De fato, até a reforma carolíngia¹⁰⁴ – e devemos contar com a hipótese de que o *C* *Ap* não apresentou inovações ortográficas em seus primeiros códices, posto que não deveriam ser ainda algo familiar ao Beato e aos primeiros copistas de sua obra, já que eram contemporâneos a mudanças na técnica da escrita -, a composição do texto não trazia separação entre as palavras, nem pontuações – *scriptio continua* -, criando, assim, ambigüidades de sentidos. Nessas condições, exigia-se do *lector* o domínio de uma técnica de leitura.

Essa técnica compreendia quatro estágios: a *lectio* que era o processo pelo qual o leitor tinha que decifrar o texto (leitura propriamente dita); a *emendatio*, a prática requerida pela realidade da transmissão de manuscritos, exigia que o leitor corrigisse o texto contido no seu exemplar (correção); a *enarratio*, tarefa de reconhecer (ou comentar) as características do vocabulário, das figuras retóricas e literárias e, sobretudo, de interpretar o conteúdo do texto (*explanatio* - explicação, interpretação); e por fim, o *judicium* que correspondia ao exercício de avaliar as qualidades estéticas ou o valor moral e filosófico do texto. Aquele que lia - *lector* - era o mestre que dava a lição.

Muito raramente a escrita foi percebida do interior; visto que, contínua como era, impedia que o olhar, não suficientemente exercitado, caracterizasse de imediato os limites

¹⁰⁴ A reforma carolíngia, em seu aspecto técnico da ortografia, direcionou-se no sentido de organizar a escrita libertando cada vez mais o texto da fala. O uso combinado da minúscula e maiúscula e a separação entre as palavras por meio do espaço em branco deixado antes e depois de cada uma delas conferiu uma silhueta gráfica a cada palavra, transformando-a em uma unidade reconhecível de imediato.

de cada palavra e colhesse os sentidos. Portanto, para a compreensão textual, a articulação oral do texto escrito era um auxílio seguro, pois o ouvido, melhor do que a vista podia colher – após ter decifrado sua estrutura gráfica – a sucessão de palavras, o significado de cada frase, o momento de interromper a leitura com uma pausa. A natureza puramente espacial do texto escrito não tinha uma estrutura autônoma. A fronteira entre a palavra escrita e a palavra oral não era das mais nítidas, sendo a primeira até menos importante que a segunda.¹⁰⁵

Por conseguinte, o serviço da Igreja pedia certa instrução em menor ou maior grau de seus agentes: ao copista, era necessário apenas saber escrever¹⁰⁶; ao *lector* exigia-se um nível mínimo de educação necessário à pregação e esta, porém, resumia-se quase inteiramente a uma cultura cristã, sobrando pouco espaço para a literatura clássica. Isidoro de Sevilha nos descreve as qualificações necessárias para quem desejasse ocupar este cargo dentro da Igreja:

*Aquele que vier ocupar tal cargo deve conhecer muito bem a doutrina e os livros e dominar completamente o sentido íntimo das palavras, para que, na análise das sentenças, ele possa compreender onde ocorrem as delimitações gramaticais: onde a voz deve continuar, onde a frase deve terminar. Deste modo, ele controlará sem esforço a técnica de expressão oral, sem defeitos na articulação, de modo que possa mover na direção da compreensão a inteligência e as emoções de todos, distinguindo os diversos tipos de letras e expressando os sentimentos contidos na sentença: ora no tom de quem explica, ora na maneira de quem esteja sofrendo, ora com os modos de quem está repreendendo, ora com o jeito de exortar, ou com as emoções adequadas para a récita em questão.*¹⁰⁷

Assim, as etapas preliminares da leitura levavam a um exercício da hermenêutica cristã (algo que correspondia aos processos de *enarratio* e *judicium*) para produzir interpretações pessoais ou exegeses do texto. Para Gregório, o Grande, a leitura e, sobretudo, a da Bíblia, devia ser um diálogo com o escrito.

Devemos nos ater ao fato de que o ato da leitura e da escrita são atividades em separado. Excetuando o caso de leitores bastante hábeis ou profissionais, a leitura era uma operação lenta. Uma primeira dificuldade provinha do tipo de letra adotada pelo copista, na

¹⁰⁵BARTHES, Roland, MARTY, Eric. Oral/escrito. In: Enciclopédia Einaudi. Oral/Escrito. Argumentação. v. 11. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 32-57, p. 49.

¹⁰⁶BANNIARD, Michel. *A Alta Idade Média Ocidental*. Publicações Europa-América, 1983, p. 132.

¹⁰⁷Isidoro de Sevilha. Apud. PARKES, Malcolm. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. In: CAVALLLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental*. V.1. São Paulo: Ática, 2002, pp. 103-122, p. 105.

maioria das vezes semicursiva ou cursiva e rica em ligações que originavam confusão: nem todos os que tinham práticas de uma escrita eram capazes de ler com facilidade (ou apenas decifrá-la). A cultura das letras é, com certeza, uma questão de grau.¹⁰⁸

Além disso, ler não é uma atividade que está fixada apenas na palavra escrita. Como na Antiguidade, as ilustrações desempenhavam, na Alta Idade Média, um importante papel nesse ato. Elas expressavam não só temas literários, mas também cenas completas, além do simbolismo da fé cristã. Gregório, o Grande (c. 540-604), expressou a importância dessa comunicação visual para a catequese dos fiéis:

Uma coisa é venerar uma imagem, outra coisa é aprender uma história venerável em profundidade, por meio de imagens. Aquilo que a escrita apresenta para o leitor, as imagens apresentam para o analfabeto, para aqueles que possuem apenas uma percepção visual, pois nas figuras os ignorantes vislumbam a história que devem seguir, e aqueles que não conhecem as letras descobrem que são capazes de arranhar uma leitura. Portanto, sobretudo para o cidadão comum, as ilustrações equivalem à leitura.¹⁰⁹

Para o autor, portanto, a imagem é pensada como um texto. Ela seria para os iletrados a forma de acesso às Escrituras. Vista propriamente como leitura, a compreensão da imagem pelo seu receptor passaria, portanto, pela mediação do escrito¹¹⁰. Gregório Magno não teve outra prerrogativa para essa idéia se não que a de uma religião arraigada na tradição escrita e fundada na sua autoridade. A imagem não foi apenas meio de transmissão do discurso, posto que ela se inscrevia dentro das práticas rituais e devocionais.¹¹¹

A leitura meditativa que caracterizou a Alta Idade Média contou com as mudanças nas práticas de leitura trazidas pelo *codex*¹¹². Este tornara o livro mais manejável do que o *volumen*¹¹³, sendo muito mais simples encontrar uma passagem a citar, visto que já não era

¹⁰⁸ FOX, Robin Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, Alan K. e WOOLF, Greg. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998, pp. 154-183, p.157.

¹⁰⁹ DANGENS, C. *Saint Grégoire le Grand: culture et experience chrétienne*. Paris, 1977, Apud. FISCHER, S. R. *Op. Cit.*, p. 137.

¹¹⁰ SCHIMITT, Jean-Claude. Les images classificatrices. In: *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 147, 1989. pp. 311-341, p. 312.

¹¹¹ BASCHET, Jérôme. Inventivité et sérialité des images médiévales. In: *Annales HSS*. Janeiro-fevereiro, 1996, n° 1, pp 93-133, p. 94.

¹¹² A palavra *codex* é o termo mais certo para designar o livro durante a Alta Idade Média. Deste o século III há uma considerável substituição do *volumen* pelo *codex*.

¹¹³ Até os séculos II-III d.C., ler um livro significava normalmente ler um rolo: pegava-se o rolo com a mão direita, desenrolando-o progressivamente com a esquerda, a qual segurava a parte já lida; acabada esta leitura, o rolo permanecia enrolado na mão esquerda.

preciso desenrolar todo ele, mas abrir só a página correspondente, tornando possível encontrar trechos curtos para serem decorados e repetidos como mantras.

Em adverso ao rolo, em que a sucessão em várias colunas na seção aberta criava o que foi definido como o “aspecto panorâmico” da leitura, visto que o olhar passava imediatamente e sem interrupção de uma coluna à outra, no códice a parte do escrito que se oferecia a cada vez ao leitor era predeterminada pelo tamanho da página fechada em si mesma, o que impedia uma visão contínua do conjunto. Esse fato favorecia uma leitura fracionada, feita página por página e, portanto, por segmentos de texto que, particularmente no caso da Bíblia, era muitas vezes subdividida em seqüências curtas visualizadas por meio de vários dispositivos (aumento das letras iniciais, disposição destas últimas “fora de campo”, parágrafos começando fora do alinhamento e ou com reentrâncias).

O resultado era uma leitura “aos pedaços” ora mais longos, ora mais breves, que tornavam “mais claro o sentido para o leitor”, mas que podiam também ser facilmente encontrados (e memorizados) graças a uma diagramação em forma de aforismos e outros dispositivos que permitiam voltar a cada momento a passagens já lidas. O códice transformara-se pouco a pouco, de um instrumento de uma leitura extensiva de muitos textos, difundidos entre um público variado e estratificado, dos primeiros séculos d.C., a uma leitura “intensiva”, de poucos textos, lidos, relidos, retomados em forma de citações e formulas, textos decorados, recitados.¹¹⁴

O fato de uma das mãos ficar livre ao ler o códice, também permitia que se escrevesse enquanto se lia de forma individualizada e que anotações fossem feitas nas margens dos códices, o que acabou se tornando uma prática corrente. No século VI, Cassiodoro e outros autores iriam teorizar sobre as maneiras de introduzir e colocar nos textos notas de leitura, posto que no códice o leitor poderia dispor, além das margens, também de outros espaços a serem administrados e ocupados, como folhas inteiras em branco.¹¹⁵

O códice acabou instaurando com o leitor (raro leitor) uma relação próxima a um talismã, associado ao uso arcaico de escrever e pintar para fins mágicos. A palavra escrita

¹¹⁴ Segundo Chartier, a fragmentação tem a ver com intenções de público ou mais ainda, intenções de leitura. Quando um texto passa de um nível de circulação a outro, mais popular, ele sofre com um certo número de transformações, das quais uma das mais claras é a fragmentação operada ao pôr-se em livro, seja no nível do capítulo, seja no nível do parágrafo, destinada a facilitar uma leitura nada virtuosista. BOURDIEU, Pierre/CHARTIER, Roger. *A leitura: uma prática cultural*. *Op. cit.*, p. 236.

¹¹⁵ CAVALLLO, Guglielmo. Entre o volumen e codex. *A leitura no mundo Romano*. In: CAVALLLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental*. V.1. São Paulo: Atica, 2002, pp. 71-102, p. 95.

foi vista, nessa civilização de tradição oral, como um objeto misterioso e sagrado. Os livros santos integravam-se assim ao mundo do medo, e até os textos comuns assumiam uma aparência de mensagem do além. Aos olhos dos analfabetos a palavra escrita era, ao mesmo tempo, mágica e divinatória.

A progressiva difusão do códice na Alta Idade Média, preocupada em salvar, organizar e conservar a herança cultural, acabou por fazer dele um livro de dimensões às vezes excessivamente imponentes; livros enormes, no qual eram reunidos, por exemplo, todos os textos da Bíblia e seus comentários. Grandes, pesados e de uso penoso, os códices tornaram-se, muitas vezes, menos para serem lidos do que para serem apreciados, acentuando um caráter sacral e misterioso ao livro, posto que privilegiavam-se os aspectos visuais – solenidade e grandeza do formato - relativamente aos aspectos gráficos.¹¹⁶

Já no século V d.C., as Bíblias volumosas e outros livros sagrados – missais, por exemplo (preces, ritos etc. para as missas de um ano completo) - eram exibidos nos pedestais de apoio da igreja. Os leitores ficavam em pé a certa distância. O objetivo era a leitura pública em voz alta, sobretudo para os coros. Por meio desse cenário, os leitores/ouvintes eram absolvidos na *persona* publica em que o ato de ler se tornaria um ritual de grupo.

Com algumas exceções temos, portanto, que a leitura medieval ainda era uma experiência coletiva, quase todos os públicos leitores na Alta Idade Média hispânica eram os que escutavam a leitura. Isso se explica de várias maneiras. Em primeiro lugar, a vida comunitária dos mosteiros, das aldeias impunha que quase todas as horas do dia de uma pessoa fossem passadas em grupos; ficar sozinha era algo raro. Além disso, poucas pessoas sabiam ler, os livros eram raríssimos e raras também eram as pessoas que tinham seus próprios exemplares. E talvez o mais importante, a tradição nativa desejava histórias e lições a serem escutadas em comunidade, mantendo as estratégia e modalidade de leitura em conjunto

Ao recorrer a arte narrativa – escritos de índole apocalíptica ou mística, atos de martírio, vidas de santos, os *exempla* etc. – a literatura cristã, de certo modo, dava continuidade à literatura pagã de entretenimento, particularmente do romance, posto que mergulhavam no lado emotivo de personagens, acontecimentos e clichês repetidos, como o suplício do mártir; nem mesmo faltavam histórias de viagens, aventuras, milagres já presentes na produção ficcional anterior. Trava-se, de uma literatura “transversal”

¹¹⁶ NOLA, Afonso di. Livro. In: ROMANO, R. (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/Escreito. Argumentação*. Vol. XI. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1887, Vol. XI, pp. 215-242, p. 238.

destinada a indivíduos de instrução média ou baixa, cuja recepção limitava-se, geralmente, à função da trama narrativa e à compreensão, em termos rudimentares.

Segundo Steven Fischer, até o século XIV a leitura independente não foi jamais habitual. Nos cinco principais núcleos nos quais a literatura escrita tinha público assegurado – igrejas, mosteiros, cortes, universidades e residências –, escutar fazia parte do ato de “ler”. Na realidade, até a palavra “ler” na maioria dos idiomas europeus medievais ainda denotava “ler em voz alta, declamar, difundir, anunciar”.¹¹⁷

A palavra escrita era assim, como uma criação viva e não um documento fossilizado. O ato de ler dentro da Igreja, mesmo em uma leitura silenciosa, era como o ouvir, pois o autor medieval dirigia-se ao leitor como se estivesse no ambiente público: (...) *caríssimos irmãos* (...) ¹¹⁸. Sendo assim, a escrita constituía uma ordem particular da realidade; exigia a intervenção de intérpretes autorizados, tendo, então, seus portadores privilegiados: velhos, pregadores, chefes, santos; e seus lugares privilegiados: a corte, a praça da cidade, a igreja.

O ato de leitura pôde, assim, converter-se em parte da cerimônia sagrada, sendo entendido, muitas vezes, como uma revelação divina. A voz do *lector* no púlpito, proclamando a leitura de um trecho bíblico, deveria soar aos fiéis como a voz do próprio Deus. O valor do uso da escrita só se reduziu na medida em que o manuscrito tornou-se um meio de difusão massivo.

2.2. CARACTERÍSTICAS DA CULTURA CRISTÃ NO NORTE PENÍNSULAR

O contexto cultural que permeou *C Ap* nos leva a pensar, primeiramente, no importante papel que o mosteiro rural ganhou como centro de cristianização em detrimento de um cristianismo antes urbano; nos anos que adentram a Alta Idade Média, ele foi o responsável pela penetração dessa religião e dos valores que ela veiculava em um contexto rural como o que caracterizou o reino de Astúrias.¹¹⁹

Em termos culturais, com efeito, o cristianismo da Alta Idade Média - e aqui destacamos a região Norte da península pelas características históricas que a fizeram permanecer vinculadas a uma organização social tradicional antes apresentada - teve que

¹¹⁷ FISCHER, Steven Roger. *Op. cit.*, p. 131.

¹¹⁸ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. III, 510.

¹¹⁹ Le Goff chama atenção para o fato de que o mundo rural é o mundo das longas tradições e das permanências e passa a ser o mundo essencial da sociedade medieval. LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente Medieval*. 2 V. Lisboa: Editora Estampa, 1983, p. 157. vl.

adaptar-se à essa nova realidade, ou seja, falar aos *rusticis*. Esse esforço de adaptação cultural exigido pela evangelização deu origem à constituição de gêneros literários particulares, como as hagiografias, os sermões, os comentários - caso aqui trabalhado - orientados para a reprodução da doutrina em níveis populares.¹²⁰

À conta disso, as obras primaram por uma linguagem simples e acessível, e pela utilização de imagens familiares condizentes com o universo mental dos leitores/ouvintes, como propõe o Beato na dedicatória que faz a Etéreo:

*(...) Ditas coisas, encontram-se expostas não por mim, são dos Santos Padres, foram recolhidas neste livro, e respaldadas por autores: Jerônimo, Agostinho, Ambrosia, Fulgêncio, Gregório, Ticônio, Irineu (Vitorino), Apringio e Isidoro, de tal maneira que o que não tenha compreendido lendo em outros, neste o reconheça, ainda que escrito em linguagem popular¹²¹, em certos aspectos derivado, mas interpretado em conformidade total com a fé e a devoção (...).*¹²²

Não devemos nos esquecer, assim, da realidade social que cerceava o Beato. Escrevendo a partir de uma comunidade monástica rural, o autor abre caminho para pensarmos a obra como parte de um contexto em que a cultura literária teve de adaptar-se ao meio social mais rústico que caracterizou a Alta Idade Média. Evangelizar significou, nesse ambiente social, em grande medida, escrever em latim acessível aos pregadores pouco habilitados a manusear textos de uma gramática mais elaborada ou mais erudita como, por exemplo, os escritos de Isidoro de Sevilha, e utilizar-se de estratégias de argumentação que tornassem os textos compreensíveis, durante o ato litúrgico, aos leigos e mesmo monges, muitas vezes pouco instruídos.

Como vimos anteriormente, quase todo o conhecimento dos autores clássicos na época do Beato deveu-se a manuais, antologias, comentários. A grande maioria dos escritos destes autores a que se teve acesso era constituída por citações de citações. A própria Bíblia teve sua utilização restrita a esta prática. Fontaine chama a atenção, por exemplo, de que a intenção de Santo Isidoro em escrever suas *Etimologias* era, em primeiro lugar, garantir um mínimo indispensável de conhecimentos exegéticos a futuros pregadores. As homilias resumiam-se em explicar os texto bíblicos; e esta pregação era,

¹²⁰ GURIEVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990, p. 48.

¹²¹ A fonte traz a palavra *plebeio sermone*.

¹²² BEATO DE LIÉBANA. *C Ap*. Dedicatória de la obra a Etéreo. 1, 15.

para a maioria dos fiéis, um instrumento fundamental, se não o único, de sua formação religiosa mediante a compreensão da palavra de Deus proclamada nas leituras litúrgicas.¹²³

O material cultural produzido durante esse período procurou ser um auxílio à leitura da Bíblia, posto que não tendo esta um universo de sentido unívoco, mas sim múltiplo e diversificado nas suas possibilidades de interpretação, tornou-se necessária uma circunscrição de significados. O texto era considerado difícil e era tão rico e tão misterioso que havia necessidade de explicá-lo utilizando níveis de linguagem diferentes em função do público que se queria alcançar. Daí toda uma série de chaves, de comentários, de glosas – atrás dos quais o original começou a desaparecer.

Além disso, a Bíblia era um texto extenso e tinha de ser posto ao alcance de todos – seja por citações, seja por paráfrases. Assim, ela transformou-se numa compilação de máximas e de sucintas narrativas. A cultura da Alta Idade Média foi a cultura das citações, dos trechos escolhidos, das sentenças. Aqui o mais importante está em compreender que esta foi uma necessária adaptação às circunstâncias da época. Como nos chama atenção Le Goff, a opção consistiu em embrutecer para poder conquistar.¹²⁴

O estudo dos textos sagrados desenvolvidos nos mosteiros buscou assim, adaptar-se a uma sociedade de iletrados que se caracterizavam pela oralidade e pela memória. A razão de ser da leitura tornou-se, nesse contexto, a *Salvação* da própria alma. E tão forte motivo encontrava reflexo nos textos que eram lidos. Os comentários sobre as escrituras, mostravam como era possível reconhecer a virtude, adquiri-la e mantê-la¹²⁵. Nas Palavras de Isidoro: *A leitura necessita do apoio da memória. Esta é lenta por natureza, agudiza-se com a reflexão freqüente e se incrementa com a assídua leitura*¹²⁶. Ou ainda o próprio Beato: (...) *aquilo que ignora ou que duvida, ou que não pode entender nas Escrituras, as averigüe meditando e lendo com humildade e paciência.*¹²⁷

Essas características culturais vêm ao encontro, numa primeira tentativa de aproximação, do perfil do *C Ap* por ser um exemplar característico de uma “teologia de popularização”. É dentro desse quadro que devemos retomar o propósito a que a obra se destinava. É perceptível, em primeiro lugar, o intuito de que este comentário fosse lido como uma instrução, isto é, seu objetivo era moldar uma maneira de pensar, de agir. E aqui

¹²³ FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002, p. 131.

¹²⁴ LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente Medieval. Op. cit.* p. 153.

¹²⁵ PARKES, M. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. In: CAVALLO, G. e CHARTIER, R. *História da literatura no mundo Ocidental*. V. 1, São Paulo: Editora Ática, 2002, pp. 103-122, p. 104.

¹²⁶ ISIDORO DE SEVILLA. *Sentenças*. III, 14, 7.

¹²⁷ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*, II, 190.

se daria uma das funções do obra; tendo a leitura da Bíblia um papel vital na liturgia, os agentes da Igreja se valiam dos comentários e das exposições de autores, qualquer que fosse o gênero literário que adotassem, para auxiliá-los na aproximação do conteúdo revelado. O conceito de exegese enriqueceu-se depurado da contemplação antiga, incluindo o filonismo¹²⁸, que entendia a leitura do texto bíblico como uma tomada de consciência, de uma experiência espiritual.

Essa herança foi acrescida de claros vestígios do platonismo de Ambrósio¹²⁹ e Santo Agostinho, e da doutrina clássica monástica da contemplação desenvolvida na obra de Evágrio Pôntico¹³⁰ e difundida no Ocidente latino por João Cassiano¹³¹. No fim recebeu o arremate da temática gregoriana, quer dizer, de um agostianismo menos intelectual e mais retamente monástico, fundado na experiência interior marcada pela leitura meditada da escritura¹³². O que temos no projeto espiritual do Beato, portanto, são as vivas raízes da patrística.¹³³

Por conseguinte, o *C Ap* é parte de uma tradição de leitura da Bíblia marcada por uma teologia espiritual da contemplação que se desenvolveu desde Orígenes até Isidoro de Sevilha, passando pelo monacato de afinidades evagrianas, e pela doutrina espiritual, já

¹²⁸ Influência exercida por Filon de Alexandria, principal representante do judaísmo helenístico, na exegese, na teologia e na espiritualidade dos Padres, mediante Clemente, Orígenes, Gregório de Nissa e Ambrósio, que o conheciam diretamente. Sua interpretação da escritura tem como base uma interpretação espiritual. Na fonte de sua *paideia* encontra-se, de um lado, a lei judaica, especialmente o Pentateuco; do outro, a cultura helenista com a formação enciclopédica (gramática, retórica, dialética, música, geometria, astronomia, física, etc.).

¹²⁹ Nascido em Trier, no ano 337 ou 339, Ambrósio foi bispo de Milão. Sob influência dos escritos dos Padres gregos, de autores judeus e pagãos, como Filón e Plotino, deu ênfase à meditação dos textos bíblicos, o que se tornou a base do seu pensamento teológico, moral, ascético, político e social.

¹³⁰ Evágrio (c. 345-399) nasceu em Ipora, no Ponto. Sua doutrina parte de uma observação aguda da psicologia do solitário, dos vícios que o ameaçam, da ascese que lhe obtém a purificação do coração e dos pensamentos. A contemplação natural, nutrida de filosofia, conduz então ao conhecimento de Deus.

¹³¹ Nasceu em torno do ano 360 na Cítia. Em 378-80 fez-se monge. As duas principais obras de Cassiodoro – *Institutiones* e as *Conlatines* constituem os dois elos diferentes do mesmo discurso, um dirigido mais à prática, ao *homo exterior*, o outro ao *homo interior*, ambos, porém, enfocando os mesmos temas: o monaquismo, os seus costumes, os seus modelos inspiradores.

¹³² Gregório Magno nasceu em Roma por volta de 540. Educado no clima de renovação cultural promovida na Itália pela *Pragmática sanctio*, distinguiu-se no estudo da gramática, da dialética e da retórica. Converteu-se, após madura reflexão, à vida monástica em 574-75. Não se pode afirmar que ele e seus monges tenham professado a *Regula Benedicti*. Gregório sustentou uma impostação de *paideia* cristã em que a instrução gramatical, dialética e retórica se baseia não sobre textos profanos, como acontecia ainda em seu tempo, mas em textos sacros. E é isto que se verá em seguida, em Isidoro de Sevilha, Juliano de Toledo, Beda. No que se refere à metodologia exegética seguida pelo Beato, ela funda-se sobre normas da gramática da retórica tradicional. Ele exclui as *questiones infinitae* próprias da filosofia, enquanto redutores da realidade histórica. No âmbito do discurso exegético, as antinomias se resolvem, ao invés, na unidade, pela qual se diz que a Igreja é ao mesmo tempo visível e invisível, humana e divina, ativa e contemplativa, presente no mundo e imersa nas realidades futuras.

¹³³ O termo patrística quer expressar sobretudo o estudo histórico e literário (vida e obras) dos escritores cristãos antigos.

plasmada e matizada de Gregório Magno. Isidoro nas *Sentenças* nos dá claramente o objetivo da leitura de textos bíblicos:

De três maneiras devemos considerar a lei divina: para interpretá-la primeiro historicamente; segundo metaforicamente; terceiro misticamente. De modo histórico significa segundo o sentido literal; o metafórico, conforme a aplicação moral; o místico, de acordo com o sentido espiritual. Assim, pois, de tal sorte é preciso que mantenhamos a fé no plano histórico, que saibamos interpretá-lo moralmente e prová-lo espiritualmente.¹³⁴

Herdeiro dessa rica tradição, o Beato nos mostra, portanto, a função peculiar que, dentro da *lectio divina*, Cassiodoro¹³⁵ atribuía à leitura espiritual do *Ap*: *leva as almas de seus leitores estudiosos a contemplação superior, e os fazem discernir mentalmente aquilo cuja visão faz ditoso aos anjos*.¹³⁶

Nessa perspectiva, o Beato nos apresenta uma leitura contemplativa do *Ap*, posto fazer parte de uma tradição de leitura da Bíblia, proposta de modo clássico por Orígenes¹³⁷, ou seja, de uma exegese espiritual, base necessária para toda vida ascética. A Escritura deveria ser lida, meditada, compreendida e vivida. Nessa tradição a leitura tornou-se uma arma no combate espiritual que dominava a vida cotidiana do homem.

¹³⁴ ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. vol. I. I, 12.

¹³⁵ Cassiodoro nasceu na Calábria entre 485 e 490. Amigo leal de Teodorico, rei godo, tornou-se seu conselheiro íntimo e, escreveu a *Historia Gothorum*, configurando-se como uma das primeiras histórias nacionais dos povos bárbaros. Após a queda do reino dos godos, tentou fundar em Roma uma universidade de estudos teológicos com uma biblioteca anexa, conforme o modelo das que já floreciam no Oriente. Esta tentativa fracassou com a morte do Papa Agapito, que o apoiava. Após seu regresso à Calábria, contando com aproximadamente 70 anos de idade, fundou em sua propriedade o mosteiro de *Vivarium* que contou com uma célebre biblioteca. Neste centro, onde é cultivada tanto a vida cenóbica como a anacoretica, não existe ainda uma regra definitiva.

¹³⁶ CASSIODORO. Apud FONTAINE, J. *Op. cit.* p. 99.

¹³⁷ Orígenes nasceu em Alexandria. Na sua interpretação bíblica o sentido literal das palavras indica o significado material da letra e não, o significado que o autor sacro quis expressar. Assim, o AT é revelação somente na medida em que, em seu conjunto, é profecia de Cristo, e a exegese deve mostrar que Cristo é sua chave. Quanto a exegese do NT, ela explica o que se diz de Cristo, e mostra, nas ações de Cristo, a profecia e a posse antecipada dos bens escatológicos. A primeira vinda de Cristo é contemporaneamente a profecia da segunda vinda: entre o “evangelho temporal” como é vivido aqui na terra e o “evangelho eterno” (Ap 14, 16) da bem-aventurança, a diferença não está na substância, já que não existe senão um só evangelho, mas na maneira humana de considerar as coisas, pois nós somente vemos “através de um espelho em enigma”, aquilo que veremos, ao contrário, “face a face”. Já possuímos aqui em baixo os “verdadeiros bens” e todo o sacramentalismo que caracteriza o tempo da Igreja se encontra em germe nesta distinção.

2.3. LER O LIVRO DO APOCALIPSE NA ALTA IDADE MÉDIA HISPANICA

Os estudos sobre o *C Ap*, segundo J. González Echegaray, tem dado um papel importante à sua reprodução em códices, não só devido aos problemas de transcrição do texto original – o que é comum ao restante dos livros do mundo antigo – mas porque tais códices constituem por si só um gênero peculiar dentro dos estudos deste tipo de suporte de escrita, devido a sua estrutura e características próprias, ou seja, a reiterada conexão entre o texto do Beato e o tratamento específico que os códices receberam dos miniaturistas, criadores de um verdadeiro estilo artístico. Tudo isso deu lugar para que tais códices recebessem um nome próprio, pelo qual são conhecidos: os “beatos”.¹³⁸

O número de códices que constituem a série dos beatos que chegaram até nós são de trinta e quatro, todos eles de datas posteriores ao século VIII. Quanto às edições críticas impressas do *C Ap*, existem hoje três: a de P. Flórez de 1770; a de H.A. Sanders de 1930;

¹³⁸ Neste trabalho não nos utilizaremos destas iluminuras por haver uma falta do texto em seus primeiros exemplares, o que abre uma lacuna quanto à existência ou não delas no códice original do *C Ap*.

e a de E. Romero-Pose de 1985. A Edição que estamos usando foi publicada pela “Biblioteca de Autores Cristianos”, publicação bilingüe (latim/espanhol) que adota a edição de Flórez, que ganhou corpo a partir de três códices: O Burgense, do século XIII, que pertence ao mosteiro de Huelgas e hoje se encontra na Biblioteca Morgan de Nova York, que por sua vez, é cópia do códice do século X procedente de São Salvador de Tábara, hoje no Arquivo Histórico Nacional de Madri. O segundo códice cotejado é o de São André de Arroyo, do começo do século XIII, hoje na Biblioteca nacional de Madrid. E eventualmente Florez utiliza-se também de um segundo códices emilianense da primeira metade do século X, hoje em dia conservado na Biblioteca Nacional de Madri.

Embora não tenhamos acesso ao *C Ap* no seu suporte original, algumas considerações sobre as possíveis características do seu formato primeiro podem nos dar alguns vestígios sobre o sentido/mensagem do texto e nos aproximar da sua esfera de produção; assim como também a sua estrutura narrativa, se entendermos os recursos literários e as técnicas de escrita, como formas, cuja organização ou estruturação determina, em parte, a direção da mensagem.¹³⁹

Ao nos voltarmos para o *C Ap*, devemos a princípio nos atermos à apropriação que o Beato faz das fontes utilizadas para compor esta obra. É certo tratar-se de um compêndio de comentários ao livro do *Ap*, sobre moral e dogmática cristã escritos anteriormente, porém não podemos entendê-lo como alheios a interpretação do autor, posto que, como nos alerta Chartier, o consumo cultural, mesmo cotidiano, é sempre um tipo de produção ou criação, no qual se imprime um novo significado ao objeto¹⁴⁰. E é nesse sentido que a fonte revela-se como portadora de vestígios do universo que envolvia o autor, suas preocupações, assim como o mundo próprio da Igreja de sua época.

A obra enquadra-se em uma tradição literária cuja proposta estava em fazer, dentro da unidade que o códice materializava, uma biblioteca a cerca de tudo que já foi dito em relação a determinado tema. Essa idéia é advinda, em parte, das inovações trazidas pela utilização, cada vez mais freqüente, do códice como suporte para a escrita desde o século III d. C., e que permitiu a autores como Santo Agostinho, por exemplo, dedicar-se a obras volumosas como a sua *Cidade de Deus e As Confissões* sabendo que elas ficariam contidas dentro de uma só capa, ou seja, seriam recebidas e compreendidas como uma unidade intrínseca maior.

¹³⁹ Segundo Bourdieu, empregos de itálicos, maiúsculas, os títulos, subtítulos etc., são manifestações de uma intenção de manipular a recepção e, portanto, há uma maneira de ler o texto que permite saber o que se quer que o leitor faça. BOURDIEU, Pierre/CHARTIER, Roger. A leitura: uma prática cultural. In: *Op. cit.*, p. 235.

¹⁴⁰ CHATIER, R. *A história cultural. Entre práticas e representações*. São Paulo: Editora Difel, s/d.

No rolo a noção de livro, embora estável, ligava-se a convenções definidas de técnica e de conteúdo, que associavam imediatamente o objeto a uma obra, estivesse esta última encerrada num único livro-rolo ou distribuída em vários livros-rolo, e tinha a noção de leitura total da obra prejudicada, já que alguns livros eram lidos separadamente, sendo alguns deles mais utilizados que outros, posto que só raramente correspondiam a obras inteiras.

Reunindo num único suporte-livro uma série de unidades textuais orgânicas (uma ou mais obras de um mesmo autor, um conjunto de escritos de mesma natureza) ou não orgânicos (obras diversas, a ponto de formar o que foi chamado uma “biblioteca sem biblioteca”), o códice determinava uma profunda transformação na noção de livro e de leitura completa, visto que não mais associava-se imediatamente à idéia de uma obra, vindo a coincidir com um objeto-livro.

Ao passar a ser um corpo compacto de informações deixando para trás o desfazer sequencial de rolos conectados entre si – o leitor dispunha agora de uma totalidade imediatamente acessível no momento em que colocava seus olhos sobre o códice – este formato de suporte da escrita determinou, portanto, uma natureza criativa propriamente dita, permitindo que se revelasse uma nova dimensão de expressão cultural no Ocidente¹⁴¹. Dentro desse quadro, o projeto do Beato de abarcar em um só livro uma visão útil do conjunto do cristianismo partiu de uma compreensão enciclopédica do material cultural característico da Alta Idade Média, do qual o maior exemplo são as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha.¹⁴²

O Beato completa ainda, consideravelmente, o conceito exegético correspondente à tradição patrística de leitura do *Ap*, já que até o final do século XI, todos os que quisessem ler ou discutir as Escrituras seguiam com a maior fidelidade essa tradição. O último livro da Bíblia cristã deveria ser base para apresentar uma *summa* doutrinal, exegética, espiritual¹⁴³.

¹⁴¹ O códice colocou o livro como unidade de composição literária. Os testemunhos de Jerônimo, nesse sentido, são categóricos segundo Dom Evaristo Arns. Ao monge, ele não dirá para se aplicar a cópia do rolo e do volume, e sim “para escrever livros. ARNS, Dom Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 103.

¹⁴² Fontaine afirma que Isidoro tinha em sua obra *Etimologias* o intuito de abarcar tudo o que existia em uma só obra, idéia esta que conserva, segundo este autor, um reflexo do projeto Aristotélico de fazer um inventário do mundo. FONTAINE, J. *Op. cit.* P. 115.

¹⁴³ Fontaine nos lembra que fé, devoção e edificação, são as palavras que dirigem a homilia e a pastoral da exegese na Alta Idade Média, e não os aspectos técnicos que supõe as afinidades antigas e gregas com a palavra *exegeses*. FONTAINE, J. Fuentes e tradiciones paleocristianas en el método espiritual de Beato. In: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del comentario al Apocalipsis de Beato de Liebana*. Madrid: J. J. de los Bibliograficos, 1978, pp. 77-101, p. 80.

Assim, obra é, à primeira vista, um movimento de atualização eclesiástica. O autor aplica-se em fazer uma exegese, não de forma estática por meio da lista de autores proposta por ele na dedicatória que faz a Etéreo, mas de maneira dinâmica, e com sentido fundamentalmente isidoriano, ou seja, a criação do exegeta deve ser considerada como uma *peregrinação* até as distintas fontes da tradição, porém com projeto de atualização eficaz, visando a uma leitura “plena de fé e devoção”.

O intuito do exegeta seria, portanto: facilitar o entendimento do *Ap*; tornar possível o acesso do leitor/ouvinte à obra por meio de uma explicação em latim mais simples; e por último, expressar-se como chave espiritual. A tríplice pontuação convida a ler o *C Ap* como um conjunto autônomo, uma “*opus devotionis*” e não como um simples “*opus eruditionis*” - a parte o problema das fontes e sua combinação .

O *C Ap* carrega em sua estrutura, uma outra contribuição que o códice proporcionou às técnicas da escrita e que merece destaque em nossa análise, a organização de subdivisões do texto. A aglomeração de livros de uma mesma obra ou de vários escritos, todos reunidos em um mesmo códice, provocou, segundo Cavallo, entre os séculos IV e V, a criação e o fortalecimento de “dispositivos editoriais”, destinados a marcar as distribuições no interior de um escrito ou separar com nitidez textos diversos. Essa divisão contaria com as formulas do *explicit* (o texto acaba) e do *incipit* (o texto começa) para dar um forte destaque a sucessão dos textos.

Utilizando-se dessa técnica o Beato divide sua obra em doze livros¹⁴⁴, número que traz a idéia de plenitude dentro da tradição cristã, vindo ao encontro da proposta do autor tanto de fazer uma história total (passado, presente e futuro da Igreja), como de abarcar tudo que já se havia escrito sobre o *Ap*.

Termina o códice do Apocalipse com o número doze da Igreja. Da mesma maneira, distribuimos por seções seguintes a ordem da dezena de livros, é um códice de muitos livros e é um livro de um só volume; e se chama códice pelo simbolismo como as cascas das árvores ou das vinhas, a semelhança de um tronco da árvore que sustenta vários livros, como galhos. (...) ¹⁴⁵

¹⁴⁴ O texto em latim utiliza-se termo *liber* para denominar cada divisão da obra e *incipit/explicit* para demarcar o começo e fim de cada uma delas: *Incipit liber tertius. Recapitulat a Christi nativitate, eadem aliter dicturus; Explicit liber tertius.* Dom Evaristo Armes nos diz que, para o século IV, as fontes usam o termo *liber* tanto aplicado a *codex*, como para uma carta, um tratado. A impressão que resulta de tais constatações é que o termo *liber* tem um conteúdo muito elástico e designa uma unidade de extensão indeterminada. ARNS, Dom Paulo Evaristo. *Op. cit.* p. 95.

¹⁴⁵ BEATO DE LIEBANA *C Ap.* XII, 125-132.

Até há pouco, duvidava-se que, utilizando-se de tantos autores, o Beato pudesse ter organizado a diversidade de suas fontes de uma maneira coerente. No entanto, parece certo que essa estrutura não poderia ser puramente casual.

Os livros estruturam-se da seguinte forma: o primeiro e segundo livro trazem um prólogo ao *Ap* atribuído a São Jerônimo, o qual é completado com uma tríplice introdução na qual o autor se utiliza de trechos de obras da patrística como, por exemplo, o capítulo XX da *Cidade de Deus* de Agostinho, *Ofícios Eclesiásticos e Etimologias* de Isidoro de Sevilha etc. para falar sobre a Igreja e seus membros; depois vem um novo começo, com a última grande divisão de sua estrutura narrativa, que se dá a partir do terceiro capítulo e seguintes, na qual o autor trata de cada trecho da narrativa do *Ap* iniciando com o capítulo IV do livro. A obra aproveitar-se, portanto, de uma divisão, em duas partes, presente na estrutura deste texto bíblico: uma primeira que abarca textos de caráter epistolar (capítulos I, II, III); e uma segunda em que se intercalam o gêneros literários profético, proverbial e litúrgico (capítulos de IV a XXII).¹⁴⁶

À dinâmica de escrita do *C Ap*, segue uma interpretação do *Ap* denominada de *recapitulatione*¹⁴⁷ que, segundo MCGINN, encontra-se pela primeira vez em Vitorino de Pettau (300 d. C.). Nesse abordagem, a estrutura do texto bíblico é apreendida como ciclo de visões que repetem, ou recapitulam um mesmo tema: a história da humanidade desde o nascimento de Cristo até o *Juízo Final*:

*Tenho pensado expor algumas poucas coisas, explicadas com a brevidade das sentenças, do que foi anunciado em diversas épocas nos livros do Antigo Testamento acerca do nascimento do Nosso senhor e Salvador de acordo com sua divindade, e de sua corporeidade, assim como de sua paixão e morte, de sua ressurreição, e de seu reino e juízo, tomando de homens de ciência, de inumeráveis livros e dos mais notáveis Santos Padres para que a autoridade dos profetas confirme a graça da fé e prove o desconhecimento dos infiéis (...).*¹⁴⁸

Essa interpretação sincroniza imagens e símbolos para mostrar como eles teriam um significado para cada momento da história¹⁴⁹: *Recapitula-se desde o nascimento de*

¹⁴⁶ PARMEGIANI, Raquel. F. *Apocalipse de João: uma interpretação do cristianismo na Ásia Menor do século I d.C. à luz do imaginário apocalíptico*. 2002, 148 p. (Mestrado em história). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2002, p. 99.

¹⁴⁷ *Recapitulatione* é a sexta regra de interpretação bíblica proposta por Ticônio; podemos encontrar no *C Ap* a utilização de quase todas elas: Igreja como corpo do Senhor (primeira); corpo bipartido da Igreja (segunda); significado místico dos números (quinta); recapitulação (sexta); o diabo e seu corpo, que é a sinagoga, os pecadores e seus pecados (sétima).

¹⁴⁸ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. Dedicatória de la obra a Etério. 1-5.

¹⁴⁹ MCGINN, B. Apocalipse (ou Revelação). In: ALTER, R. KERMODE, F. (org.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997. pp. 563-582, p. 572.

*Cristo, para dizer de outro modo as mesmas verdades; ou como ainda afirma o autor na introdução ao livro seis: é necessário saber que todos estes versículos foram divididos em dez capítulos [refere-se aos capítulos do Ap], e estes capítulos não expressam a ordem dos feitos da Igreja que vão acontecendo ao longo dos tempos, mas cada capítulo refere-se a todo o tempo(...).*¹⁵⁰

O conteúdo dos ciclos narrativos, com efeito, são construídos com um movimento de recapitulação de agrupamentos que se contrapõem – a vida opõe-se absolutamente à morte, o amor ao ódio, a virtude ao vício, o bem ao mal, o ser ao nada, o corpo à alma, a terra ao céu, o espírito à matéria, Deus ao diabo etc.; e dão-se como oposições absolutas: nunca alternantes; rivais mas nunca solitários; nunca complementares; nunca conciliáveis; num ritmo indissoluto.¹⁵¹

Eles acompanham uma estrutura também presente no *Ap*, a qual tem como princípio o número sete – sete cartas, sete selos, sete taças, sete trombetas – um número que indica na tradição judaico-cristã plenitude e conclusão, estando muito relacionado à medição do tempo; nesse ínterim, os capítulos desenvolvem seus temas em seis fragmentos narrativos e um sétimo fragmento serve de recapitulação e, geralmente, para a introdução de um novo ciclo:

*(...) veio um minuto de silêncio, em que contemplou-se a mesma visão. Esta visão iria contemplar mais plenamente porque neste sétimo selo não se vê tanto como, todavia se concedeu contemplar. E, para que se manifeste mais claramente muitas coisas, rompeu-se o silêncio. Porque se houvesse um falar contínuo não seria o verdadeiro final. Aqui há que considerar que finaliza a narração. E agora recapitula desde a paixão de Cristo para dizer as mesmas coisas de outra maneira*¹⁵².

É possível retomar aqui a idéia dos seis dias da criação e o sétimo dia como descanso, assim como também a idéia das *Seis idades do mundo*, na qual o autor se apoiou para compor uma atualização da história da *Salvação*, cujo enfoque é perceptível no *C Ap*. A visão histórica vem ao encontro das perspectivas fundamentais da ação litúrgica para a qual a obra se destinou: o preparo para o *Juízo Final* que em cada homem deveria ser uma busca constante:

¹⁵⁰ BEATO DE LIEBANA *Comentario al Apocalipsis*. VI, 1.

¹⁵¹ Michel Banniard nos diz que a incompatibilidade entre a cultura clerical da folclórica assentasse essencialmente no caráter unívoco dos valores e dos seres na tradição clerical, que se opõe à ambigüidade dos valores e dos seres na tradição popular. Esta última acredita, por exemplo, na existência de forças simultaneamente positivas e negativas (caso do dragão). A outra cultura separa radicalmente bem e mal, demônio e anjos, feiticeiros e santos. BANNIARD, Michel. *Op. cit.* p. 141.

¹⁵² BEATO DE LIEBANA *C Ap*. IV, 1-5.

(...) celebramos a Páscoa, não apenas para evocar a recordação da morte e ressurreição de Cristo, mas para examinarmos também tudo quanto sobre ele se atesta a respeito do sentido último dos sacramentos; e pelo começo uma nova vida, e por esse homem novo que devemos nos revestir ao mesmo tempo em que nos despojamos do velho, desejamos o fermento para convertermos em massa nova, porque na Páscoa, por nós, Cristo foi imolado (...).¹⁵³

A partir disso, podemos pensar que o *C Ap*, tendo em conta que foi escrito com intuito de auxiliar os clérigos no ciclo pascal, encaminha-se no sentido de propor uma peregrinação que cada cristão, como *Homo viator*¹⁵⁴, deveria fazer para alcançar a perfeição espiritual e assim pertencer ao que o autor denomina como *verdadeira Igreja*. E, ainda, a leitura que o Beato faz do *Ap* convida cada cristão (microcosmos) a uma penitência individual e à renúncia do mundo em sua busca pela *Salvação* nesse mundo (macrocosmo).¹⁵⁵

¹⁵³ ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*, IV, 13-14.

¹⁵⁴ ANDRADE FILHO, Ruy de O. A respeito dos homens e dos seres prodigiosos: uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (Etimologia, Livro XI). *Revista USP*, pp. 77-83.

¹⁵⁵ ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. I, VIII, 1-2.

3. SALVAÇÃO E JUÍZO FINAL: FORMAS DO AGIR E DO PENSAR CRISTÃO NA NARRATIVA DO *COMENTÁRIO AO APOCALIPSE*.

Não retenhas em segredo as palavras da profecia deste livro, pois o Tempo está próximo. Que o injusto cometa ainda a injustiça e o sujo continue a sujar-se; que o justo

pratique ainda a justiça e que o santo continue a santificar-se. Eis que eu venho em breve, e trago comigo o salário para retribuir a cada um conforme o seu trabalho. Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim. Felizes os que lavam suas vestes para terem poder sobre a árvore da Vida e para entrarem na Cidade pelas portas. Ficaram de fora os cães, os mágicos, os impudicos, os homicidas, os idólatras e todos os que amam ou praticam a mentira. (Ap 22, 10-15)

3.1. FIM DO MUNDO/FIM DO SER HUMANO

Com o fim, claramente, de ser uma instrução, a narrativa do *C Ap* vai, versículo a versículo do *Ap*, envolvendo seus leitores/ouvintes em um drama escatológico: a morte que aproxima-se inexoravelmente; a vida considerada como um prazo concedido ao ser humano para emendar-se de seus erros fazendo penitência na busca da *Salvação*; e a inapelável e definitiva chegada do *Juízo Final*.

A obra procura inserir o fiel em um plano de tempo e espaço que o introduz em um projeto de vida cristã. A *Salvação* dar-se-ia, primeiramente, por meio de hábitos cristãos e estes se normatizam em torno à idéia de ser humano penitente e peregrino em busca da restauração da sua relação com Deus no Paraíso do *Gênesis*, mecanismos que, sem dúvida, atuaram como perpetuadores da fé cristã. O drama escatológico tem como cenário a Igreja em seu avatar histórico.

O medo do inferno e a esperança do paraíso deveriam guiar o comportamento de cada um. Nesse contexto, obter a *Salvação* foi o imperativo que na medida em que ordenou as práticas sociais conferiu também sentido à preponderância da Igreja sobre a sociedade de Astúrias.

Nesse sentido, o autor ocupou-se de duas imagens de ser humano em torno das quais moldou os gestos, os códigos verbais, as ações que demarcariam em sua obra o modelo de cristão: a de ser humano peregrino em viagem permanente nesta terra e na sua vida – espaço e tempo da *Salvação* – a caminho do dia do *Juízo Final*; e a de ser humano penitente, aquele que envolto pela idéia de pecado procuraria, na penitência, o meio de assegurar um lugar junto a Deus.

Esses dois modelos de cristão nos aproximam da idéia de escatologia que envolveu o Beato, a qual nos remete à tradição patrística no trato das idéias relacionadas à espera das coisas últimas, cuja ênfase centrou-se no processo de individualização da escatologia. Nesse quadro, é preciso lembrar, segundo Le Goff, que a escatologia individual só assume real importância na perspectiva da *Salvação*¹⁵⁶, o que inegavelmente adquiriu um lugar de primeiro plano nas especulações escatológicas na Idade Média. Os problemas ligados à escatologia individual são fundamentalmente os de um julgamento depois da morte, da ressurreição e da vida eterna, da imortalidade.¹⁵⁷

A patrística aplicou-se em desenvolver uma imaginação religiosa, transformando os terrores do fim do mundo em receios sobre o além. Essa solução teve a vantagem de fazer as energias humanas aplicarem-se não mais na idéia de um *Cosmos* ameaçado, e sim na transformação de um homem e de uma mulher que se preparavam para a vida eterna. A visão escatológica, ato de um autor privado, difundida pela pregação ou pelo livro, teve então importantes conseqüências na vida individual em função do choque que criava em cada um.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Devemos pensar aqui como o tema da *Salvação* é apreendido em outras concepções religiosas não-cristãs, posto que possam nos apresentar elementos comuns de soterologia que coincidem com o que podemos vislumbrar na obra do Beato. Um primeiro elemento é a convicção difusa de uma *queda original* do homem, que postula a necessidade da *Salvação*; esta se configura, principalmente, como restauração do estado anterior de bem-estar e de paz; outro elemento freqüente é a idéia da retribuição final dada ao homem com base na conduta mantida e das opções feitas durante a existência terrena; esta idéia se associa, naturalmente, à convicção de alguma forma ou modo de sobrevivência do homem depois da morte, pensando a *Salvação* como um retorno a um passado ou tempo primordial, em que a história não seria torpedeada pelos atuais limites, ou também como a projeção para um futuro, que não seria oprimido pelas trevas do presente.

¹⁵⁷ LE GOFF, Jacques. Escatologia. In: LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, pp. 324-374, p. 326.

¹⁵⁸ ROUCHE, Michel. Alta Idade Média ocidental. In: ARIÈS, P. e DUBY, G. (org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 399-530, p. 494.

As idéias ligadas à escatologia individual nos levam a pensar, primeiramente, na relação do ser humano, na Alta Idade Média hispânica, com o universo. Vendo a si mesmo como um microcosmo, ou seja, um mundo em miniatura, o homem e a mulher, inclusive o ritmo das suas vidas, faziam parte da ordem da natureza e de Deus.

O tema da correspondência entre os dois universos ocupou um espaço considerável nas obras de autores hispânicos como, por exemplo, Isidoro de Sevilha, quem parece ter sido o primeiro autor latino a traduzir, empregar e comentar as palavras microcosmos e macrocosmos. Temos em sua obra uma dinâmica em que os movimentos circulares do macrocosmo acompanham e calculam o tempo dos dias, meses, estações do ano e também a existência do microcosmo humano ¹⁵⁹:

O mundo está composto de elementos visíveis, que certamente podem ser investigados. O homem, em compensação, integrado por um conjunto de elementos, de certo modo vem a ser um compêndio, outro mundo criado.

É preciso examinar a razão de ser do mundo, partindo do mesmo homem. Com efeito, como o homem, pela prolongação da vida, tem seu fim, assim também o mundo, ao dilatar-se no tempo, vai esgotando-se; porque assim como o homem, o mundo, onde parecem aumentar, aí um e outro diminuem. ¹⁶⁰

A ausência de oposição radical entre o ser humano e o entorno natural, como vislumbramos no texto acima, corria paralelamente também à ausência de oposição entre natureza e cultura. A natureza, na concepção medieval, era a criação de Deus. Devemos ter presente que o primeiro fator com que nos deparamos, ao nos aproximarmos da perspectiva do homem religioso medieval na Alta Idade Média, é que o mundo foi criado por Deus, e que a própria existência do mundo quer dizer alguma coisa, ele não é algo inerte, sem objetivo e sem significado.

Eliade chama nossa atenção para o fato de que para o ser humano religioso o *Cosmos* é uma prova de santidade, pois foi criado por Deus que se mostra aos homens por meio da vida cósmica. É por essa razão que, a partir de certo estágio de cultura, o ser humano se concebe como um microcosmo. Faz parte da Criação de Deus, ou em outras palavras, reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no *Cosmos*. ¹⁶¹

¹⁵⁹ FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidade de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002, p. 212.

¹⁶⁰ ISIDORO DE SEVILLA. *Sentencias*. VII, 1-2.

¹⁶¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins fontes, 1999, p.135.

A atitude do homem para com a natureza não expressou na Alta Idade Média hispânica, portanto, uma relação sujeito/objeto, mas uma situação na qual o sujeito encontrava-se integrado ao mundo exterior e o percebia como sujeito. O universo era visto com as mesmas qualidades possuídas pelo ser humano, não existindo fronteiras que claramente os limitasse; como obra divina, esta se tornaria a imagem exemplar da existência humana. Porém, Eliade nos lembra que esta existência “aberta” para o mundo não seria uma existência inconsciente, enterrada na natureza. A “abertura” para o mundo permitiria à mulher e ao homem religioso conhecer-se conhecendo o mundo – e esse conhecimento seria precioso para ele porque tratar-se-ia de um conhecimento religioso, referir-se-ia ao Ser.¹⁶²

Com efeito, a tradição monástica a que o Beato pertenceu trazia na idéia da oração interior, justamente, a busca do conhecimento do Ser, ou seja, a purificação do espírito por meio do esvaziamento do coração e da alma, que o guiava pelo ritmo vital do corpo até tornar a ser o espelho do macrocosmos ao readquirir sentido numa ordem universal - em si “encerrar as portas dos sentidos” para escutar a voz divina, o que se ligava a uma praxe de higiene mental; o próprio corpo deveria fazer pulsar o Nome impronunciável (Deus) pelos lábios.

Para os antigos, a voz era gerada pela alquimia dos fluidos internos, coagulava-se nos órgãos vitais, perto do coração e do diafragma, precisamente onde residiria o *thumós* (que significava força, energia, ira, impulso instintivo); ela refletia-se no microcosmos - corpo humano - o ato musical com o qual a voz de “Aquele Que É” criou na origem, por meio da sua expiração úmida e quente. Na complexa topografia da interioridade do microcosmos, os meandros mais íntimos do corpo, as cavidades úmidas e fecundas permitiam que a voz brotasse aos jorros, abrindo o Eu ao exterior.¹⁶³

E assim, encontrando seu próprio prolongamento no mundo, o ser humano descobria o universo dentro de si. Era como se um se espelhasse no outro¹⁶⁴. Como resultado, o microcosmos não era só uma pequena parcela do todo, nem um dos elementos do universo, mas uma espécie de cópia reduzida que o reproduzia. A vida humana foi, portanto, entendida pelo Beato em um plano duplo; desenrolava-se como existência

¹⁶² ELIADE, M. Id. *Idid.* p. 137.

¹⁶³ *O sopro dos pulmões, o bater do coração e o pulsar do sangue, tanto nas teologias primitivas como em grande parte da metafísica européia, estão unidos pela mesma ligadura metafórica e conceptual que dá coerência à imagem da voz vital do mundo, do som que faz vibrar e fecundar o universo.* BOLOGNA, Corrado. Voz. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação.* V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-92, p. 72.

¹⁶⁴ GURIEVICH, Aron. *Las categorías de la cultura medieval.* Madrid: Taurus Humanidades, 1990, p. 79.

humana e, ao mesmo tempo, participava de uma vida trans-humana, a do *Cosmos* ou de Deus. Daí a imbricação entre escatologia individual e cósmica que tomam forma no *C Ap*.

Santo Agostinho teve um papel importante na mudança de perspectiva do conceito de escatologia. O autor dizia que o *eschaton* deveria ser entendido como aquilo que concebe o destino último do homem como alma-corpo, uma unidade que, para ser feliz, deveria ser inteiramente mantida. Ele rejeitou a tese platônica da beatitude do homem ligada à libertação do corpo e, por isso, via como um mal uma possível ressurreição da carne. Sua tese apoiou-se sobre dois argumentos: 1) o corpo, enquanto tal, não era obstáculo à felicidade, mas somente aquele decaído na mortalidade e na corrupção em consequência do pecado dos primeiros pais; 2) a alma, princípio vital do corpo, não caiu aí dentro por causa de uma culpa, mas tendia naturalmente para ela.

Ele via a Queda¹⁶⁵ da alma, portanto, como um voltar-se para fora, uma perda da identidade, um tornar-se “uma coisa parcial, isolada, cheia de inquietações, atenta ao fragmento, cindida do todo”. Acima de tudo, a tragédia humana estava em ser impelida a vagar para longe de si mesmo. Esse pensamento foi um eco inequívoco do pensamento de Plotino. Para este autor a alma era essencialmente cósmica, arquetípica; sua *Queda* meramente comporia o obscuro pano de fundo da condição humana. Para Agostinho, ela era intensamente pessoal: ele a via como um campo de forças no cerne de cada homem, uma fraqueza angustiante que o obrigava a fugir de si mesmo, um “declínio”, um “erro” que se mostraria numa centena de incidentes precisos de sua vida pregressa.¹⁶⁶

Desde a cultura grega, entendia-se que a alma - a psiquê – pudesse tornar-se o próprio eu do indivíduo e o esboço de um eu vivo, era preciso que ela deixasse de aparecer como o puro fantasma do corpo, que se separasse, que se distanciasse deste corpo imóvel e rígido da morte e, sobretudo, que a alma se definisse por oposição ao corpo-cadáver. Ao mesmo tempo, contudo, no seu novo devir de força espiritual, a psiquê conservaria, da sua relação com o duplo corpóreo, uma orientação para a realidade e para a objetividade.

Na tradição platônica, a alma não era criada, ela preexistia por toda a eternidade em relação ao corpo, no qual encontrava uma habitação provisória. Tal concepção alimentou uma forte desvalorização da existência carnal e terrestre, rebaixada ao escalão de aparência ilusória da qual o homem deveria buscar fugir se aspirava viver em conformidade com os impulsos superiores da alma. Vale dizer que essas idéias não puderam ser recebidas sem modificações pelo cristianismo medieval, uma vez que contradiziam a noção cristã de

¹⁶⁵ A *Queda* do homem é relatada no Gn 1,4-3. Trata-se de uma história através da qual os hebreus enunciavam sua crença de que o homem decaiu de sua primitiva relação de amizade com Deus.

¹⁶⁶ BROWN, Peter. *Santo Agostinho. Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 205.

criação por Deus de cada alma individual. No entanto, elas exerceram uma atração sobre as correntes ascéticas que, desde Orígenes (185-252), não cessaram de atravessar a cultura cristã e conduziram às expressões mais radicais, às vezes julgadas heterodoxas de “desprezo do corpo”.

Agostinho ultrapassou a idéia platônica da compreensão da carne como cárcere da alma, propondo a categoria da hierarquia entre corpo-alma-Deus. A alma somente poderia realizar-se a si mesma em contato com o corpo que, na escala dos seres, tinha sua dignidade própria. Ela, portanto, não se realizaria repudiando o corpo, mas restaurando-lhe a ordem destruída. A *Salvação* não poderia, assim, contemplar apenas a alma, mas toda a dimensão humana – corpo e alma.

Em sua obra *Do livre-arbítrio*, Agostinho nos diz que o homem deveria ser responsável por seus atos mas, ao mesmo tempo, não podia controlá-los, perturbado por uma antiga *Queda*. Como poderia esse estado conciliar-se com a bondade e a onipotência divina? Para ele a questão seria resolvida pela devoção. A consciência primeira do homem, portanto, deveria ser a necessidade de curar-se: mas isso equivalia a aceitar a responsabilidade pelo que se era, ao mesmo tempo em que não podia-se controlar. Nesse contexto, o amor ao mundo era condenado por Agostinho, não porque o mundo fosse o antro dos demônios, mas porque, por definição, para o filósofo neoplatônico, ele era incompleto, transitório e obscurecido pela Eternidade. Assim, na sua visão, a vida cristã seria determinada por essa antítese entre transitoriedade (homem e mundo) e eternidade (Deus).¹⁶⁷

Se por um lado a filosofia greco-romana, em seus diferentes componentes, legou à Idade Média uma terminologia de categorias que permitiu pensar a relação entre alma e corpo, a tradição judaico-cristã permitiu inscrever essa relação em seu grande mito universal do devir da humanidade, da criação à ressurreição dos mortos e ao *Juízo Final*, passando pela paixão de Cristo, que chancelou seu sentido cristão.

A visão bíblica da história universal entendia o tempo como linear - da criação até o fim do mundo - e, por assim dizer, vetorial, posto que não voltaria a circular sobre si mesmo, ao menos numa perspectiva de uma história total da *Salvação*. O tempo da *história sagrada* era, assim, o de toda história humana, tanto coletiva como individual, distribuída em seis idades sucessivas.

A idéia das *Seis Idades da Vida* e do *Mundo*, que podemos encontrar em autores como Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha, estrutura o fluxo da *história da Igreja* narrada

¹⁶⁷ BROWN, Peter. *Op. cit.* p. 307.

no *C Ap.* Seis períodos da história do mundo encontrariam seu final num tempo de repouso infinito, coincidindo a sétima idade com o último dia da Criação, no qual o próprio Deus repousou. No começo da sétima idade, os homens encontrariam seu repouso no além. Esse esquema estabelecia uma correspondência perfeita entre a descida do Cristo na terra (a Sexta idade) e o sexto dia da Criação, aquele durante o qual Deus “*Criou o homem à sua imagem e semelhança*”:

*(...) o mundo deverá terminar nos anos 6000, do que se deduz a idade do mundo, e para indicar o sétimo a ressurreição de todos os santos. E assim como o sexto dia fez o homem, e de suas costelas, que são as costas, foi feita a mulher, e destes dois cresceu e se encheu a Terra, assim deve-se entender a Sexta Idade do mundo, como o sexto dia que nasceu o primeiro homem, Adão, da Terra nova, assim também Cristo, o segundo Adão, nasceu de uma nova Virgem (...). E assim como da Costela de Adão, quando dormia, foi feita à mulher, e encheu-se a terra; assim também do segundo Adão, Cristo, dormindo do sonho da paixão, de sua costela, foi feita a Igreja, para encher a terra celeste do Paraíso (...). E assim como, acabado o sexto dia, nada lemos que haverá feito o senhor, se não cessou suas obras, e que descansou; assim também cremos que o sexto milênio – acabado ou não? – leve ao dia da ressurreição (...).*¹⁶⁸

Na medida em que o corpo foi uma metáfora privilegiada da sociedade e do mundo, também eles estavam envolvidos na mesma decadência. O homem inclinava-se até o seu fim percorrendo as diferentes idades, assim como o mundo do cristianismo medieval, segundo essa teoria, teria entrado na velhice. Nesse sentido, é possível encontrar na obra do Beato uma relação direta entre fim do homem e o fim do mundo:

*Todo católico deve entender, esperar e temer, e considerar estes 14 anos como uma hora: e de dia e de noite, em cinza e cilício, chorar tanto pela sua própria destruição como a do mundo, e não interessar-se excessivamente pela contagem do tempo; e sobre o dia do fim do mundo(...) apenas Deus, conhece. Pense cada um sobre o próprio fim (...) pois quando sai cada um do mundo, é então o fim do mundo(...).*¹⁶⁹

Todas as coisas estariam contidas no ser humano e nele residiria toda a natureza das coisas. Ele seria parte considerável da criação total e, se seu grau de existência seria superior a todas as outras criaturas, era porque se acercava mais da imagem divina. O microcosmo não deixaria de conservar uma superioridade sobre o macrocosmo, dado que só encontraria seu fim em si mesmo. Entretanto, a antropologia religiosa não renunciava a

¹⁶⁸ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* IV, 95-110.

¹⁶⁹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* IV, 145-150.

inserir profundamente o ser humano nesse mundo, ao qual se encontrava ligado por todas as fibras do seu corpo, posto estar encerrado no centro da criação. Trata-se de um ser nascido, destinado ao menos a uma morte física; e como tal arrastado pelas ondas de todos os ciclos dos tempos: os ciclos naturais dos astros e os ciclos religiosos de um calendário.

Fontaine afirma que a tomada de consciência da correspondência que ligava de maneira indissolúvel o ser humano ao tempo e ao *Cosmos*, equilibraria e iluminaria a fé de modo indispensável em uma religião de criação e de encarnação. Essa tomada de consciência manifestaria, com efeito, a compatibilidade possível, e inclusive desejável, entre a religião e a cultura antiga no que concerne a explicação do mundo ¹⁷⁰. Ao entendê-lo como obra de Deus, portanto, o homem e a mulher na Alta Idade Média o colocavam como figurante do drama cristológico: (...) *com o canto da multidão dos anjos anuncia-se a salvação dos homens, e a voz da multidão de anjos é a aclamação e o testemunho de toda a criação que manifesta o agradecimento a nosso Senhor pela liberação dos homens da desgraça da morte.* ¹⁷¹

Todo esse esquema carregava um simbolismo cristão que orientava a vida do homem preparando-o para o *Juízo Final*. A interpretação feita pelo Beato sobre as idades da vida não conhece a idéia de declínio, mas funde-se numa progressão contínua dos valores morais e espirituais, cujo apogeu coincide com a idade da velhice, a qual corresponde à época em que, percorrido o trajeto de penitência que deveria ser a vida de cada homem na terra, este nasceria como *novo homem*, ou seja, apto à viver junto a Deus. O sétimo dia, aquele em que Deus descansou, não encontra paralelo completo nas idades do homem sobre a Terra, mas remete ao repouso eterno após a morte.

Por conseguinte, as somas dessas tradições deram ao cristianismo herdado pelo Beato uma percepção da economia da *Salvação* como um ato individual, aventura indissociável de um corpo e de uma alma. Essa dupla relação permitiu, com efeito, que a obra trouxesse uma imagem de homem que carregava consigo as conseqüências da falta original, mas que recebia a faculdade de libertar-se, vindo a ser o artífice principal de sua *Salvação*; criando assim, em torno a dessa idéia, uma normatização de hábitos condizentes com a religião.

Nesse ínterim, o *eschaton* representa, na obra do Beato, um dado de fé. Aquilo que para ele constituía o drama humano era o tempo da história, o estágio da existência de cada um antes do *eschaton*. Essa concepção conserva na sua obra um lugar importante ao *livre-*

¹⁷⁰ FONTAINE. *Op. cit.* p. 221.

¹⁷¹ BEATO DE LIEBANA, *C Ap.* III, 515-520.

arbitrio e a imagem de um Deus Juiz, “Todo Poderoso” que, antecipadamente, daria como certa a destruição da realidade presente e a garantia da vitória àqueles que se submetessem às normas desse Deus:

*(...) No trono manifesta-se a figura de um juiz, quando Cristo, no dia do juízo, julgue por si mesmo a todo o mundo (...). O livro da vida é Cristo. Então, será quando se manifestará a todas as criaturas. ‘E os mortos foram julgados segundo está escrito no livro, conforme suas obras’, ou seja, foram julgados pela lei e o Evangelho, segundo o que fizeram ou não fizeram (...).*¹⁷²

A idéia de *Salvação* e *Juízo Final* no *C. Ap* traz, portanto, na obra a perspectiva de um confronto do homem com Deus, constituído verdadeiramente como uma crise. O *dia do juízo* dar-se-ia, a cada decisão individual de aceitar ou rejeitar Jesus, definindo, assim, os contornos da responsabilidade de uma moral cristã de cada ato individualmente.

Os atributos e concretizações desse *juízo* revelar-se-iam no curso da vida e da história: *Olha que já é o fim do mundo, e o Senhor virá prontamente. E recompensará a cada um segundo suas obras, e expulsará de sua cidade a todos os maus e a todos os que não cumpriram ou realizaram o que disse este livro, ou não creram no que está escrito nele*¹⁷³.

A vida dos homens e mulheres a quem a obra se destinava, deveria ater-se à relação do eu com o além, com a vida eterna. O que teria respaldo nas suas atitudes frente ao universo cotidiano, posto que esse seria o espaço do processo de *Salvação*.

Nessa perspectiva, o décimo segundo livro do *C. Ap* nos dá o cenário de um julgamento que aponta para a função emotiva por meio da qual o texto quer agir sobre seus destinatários ao fazer da existência humana um drama escatológico. De um lado o modo imperativo do discurso, de outro o texto sagrado – inquestionável em sua verdade:

Vi depois um grande trono branco e aquele que nele se assenta. O céu e a terra fugiram de sua presença, sem deixar vestígios. Vi então os mortos, grandes e pequenos, em pé diante do trono, e abriram-se livros. Também foi aberto outro livro, o da vida. Os mortos foram então julgados conforme sua conduta, a partir do que estava escrito nos livros (Ap 20, 11-12).

O discurso leva o leitor/ouvinte a ver-se como o responsável pela sua própria *Salvação*. O *livro da vida* abre-se diante de Deus que, à semelhança de um juiz, percorre os

¹⁷² BEATO DE LIEBANA. *C. Ap*. Una interpretación de este libro, 365-370.

¹⁷³ BEATO DE LIÉBANA. *C. Ap*. XII, 20.

olhos sobre as páginas da vida de cada um: *quem deprecia aqui o que vai realizar-se no futuro, será ali recriminado*. As palavras que compõem o campo semântico ligadas ao universo jurídico – juiz, justiça, sentença, condenação – vão dando cores a imagem de um julgamento ao qual todo homem deveria temer no momento presente da sua vida, em cada ato do seu cotidiano, em cada pensamento, posto que tudo isso refletiria na sua sentença final; e o que estava em julgamento era o destino eterno da alma de cada um. A ameaça do *Juízo Final* tornava assim, relevante cada ato humano de acordo com o qual os homens seriam julgados:

*Quando os maus começam a ouvir a palavra da pregação, e a conhecer quais são os suplicios eternos, qual é o terror do juízo, quem é exato no exame de cada um dos seus pecados, no momento se estremece, enche-se de gemidos e, não se contendo, aflige-se com suspiros; e comovido por um grande medo, rompe em choros e lágrimas. A voz de uma grande comoção segue o profeta, porque depois da palavra da pregação ouvem-se os lamentos dos conversos e dos penitentes: quem antes estava tranqüilo na enfermidade, tocado como pelas mãos de uma medicina, volta a salvação.*¹⁷⁴

O Fim do Mundo revela, portanto, o valor religioso dos atos humanos, e os homens são julgados de acordo com os seus atos. Não se trata mais de uma regeneração cósmica implicando igualmente a regeneração de uma coletividade (ou da totalidade da espécie humana). Trata-se de um Julgamento, de uma seleção: somente os eleitos viverão em eterna beatitude. Estes seriam os salvos por sua fidelidade ao Deus cristão; enfrentando os poderes e as tentações do mundo, eles permanecem fieis ao reino celeste.¹⁷⁵

Por conseguinte, o autor encaminha seus leitores/ouvintes a ver no batismo e na constante penitência – na adesão aos valores cristãos – a passagem de um modo de ser a outro, de uma existência a outra, que lhes garantiria a *Salvação*. Convém precisar que todos os rituais e simbolismos de *passagem*¹⁷⁶ exprimem uma concepção específica da existência humana: uma vez nascido, o homem ainda não estaria acabado; deveria nascer uma segunda vez, espiritualmente; e assim, tornar-se *homem completo* passando de um estado imperfeito, embrionário, a um estado perfeito – de uma *velha criatura* a uma *nova criatura*. Um homem só seria completo depois de ter ultrapassado e, em certo sentido abolido, sua humanidade “natural”, sua vida primeira, por meio da experiência da morte e

¹⁷⁴ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* III, 410-415.

¹⁷⁵ GONZÁLEZ, Clemente d la Sena. El monastério Medieval como centro de espiritualidade y cultura. In: *Teológica. Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del monasterio de Santa María Real*. Agosto. Palencia, 1990, pp. 61-84, p. 62.

¹⁷⁶ Pode-se dizer que a existência humana chega à plenitude ao longo de uma série de ritos de passagem, em suma, de iniciações sucessivas. ELIADE, M. *Op. cit.* p. 147.

ressurreição em Cristo, o que permitiria a ele renascer para uma vida superior - a vida cristã: (...) *crucificamos com Cristo o homem velho, para poder ser nele transformado em novo* (...).¹⁷⁷

Assim, a perspectiva da narrativa do *C Ap* aloca o ideal de humanidade num plano sobre-humano – a Igreja em sentido escatológico, constituída por um grupo de eleitos. Fazer parte dessa comunidade significaria, na vida cotidiana do fiel, ao mesmo tempo, uma mudança religiosa e cultural. Seu intuito era fazer chegar às consciências, as exigências e as sanções da vida moral cristã. O *C Ap* significou, pois, uma contribuição por parte do autor, para a elaboração de uma cultura cristã ibérica elementar em uma região em que a religião ainda se confrontava com outras formas de compreensão do sagrado.

Devemos ter presente que o universo de produção da obra, a instituição monástica, tinha como seu centro nevrálgico a *Salvação*; dentro dessa visão de mundo o homem estava em falta, em Queda, ou seja, o homem não era um ser em sua plenitude, mas poderia vir a ser, superando-se e conseguindo, por meio da fé cristã, encontrar a *Salvação*. Para isso, o monge alimentava-se diariamente da liturgia e da *lectio divina* e orientava-se até o desenlace do *Juízo Final*. Assim, a teologia ligada ao mosteiro trazia como característica uma atenção fixa no eixo central da *Revelação*: a eminência do dia do *Juízo* - momento decisivo na história da *Salvação*; a restauração do homem com Deus, o retorno ao estado original - ao Paraíso¹⁷⁸. Essas idéias dão à narrativa do *C Ap* um eixo centralizador.

Nesse sentido, o Beato leva seu leitores/ouvintes a ver, na conversão ao cristianismo e na constante penitência, a única forma de existência; uma garantia contra as forças das *trevas*, do *mal* e do *caos*. A figura paulina de Adão como aquele que devia vir - isto é, Cristo¹⁷⁹ - matizaria aqui a imagem da restauração da relação original do homem e da humanidade para com Deus na existência histórica da Igreja, a que o escritor buscou dar ênfase. Como a morte e o pecado entraram no mundo por meio de um só homem, assim o perdão e a vida também chegariam por meio de um só homem: (...) *o primeiro homem, Adão, é sombra do futuro. E o segundo Adão, Cristo, é o sol da justiça, que ilumina a*

¹⁷⁷ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. IV, 100.

¹⁷⁸ GONZÁLEZ, Clemente de la Sena. *Op. cit.* p. 75.

¹⁷⁹ Adão foi interpretado por Paulo como um tipo de ser humano futuro, revelado pela primeira vez em Cristo: (...) *o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente; o último Adão tornou-se espírito que dá a vida* (1 Cor 15, 45). A partir dessa compreensão fundamental, elaborou-se a idéia de que, assim como o Adão decaído pôs fim ao tempo salvífico primordial, com a cruz e a ressurreição de Jesus começou o tempo salvífico escatológico. SCHROER, S. e STAUBLI, T. *Simbolismo do corpo na bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.

sombra de nossa cegueira ¹⁸⁰. E aqui a ênfase do discurso na valorização da religião como a única verdade, a única forma de existir.

3.2. SER HUMANO: PEREGRINO E PENITENTE

A ênfase na vida do ser humano vista como um drama na sua existência terrena, como é vivenciada nas páginas do *C Ap*, contou com a morte como um elemento central no processo de cristianização. Ela encontra-se na obra em primeiro plano em relação à vida. Enquanto a última é entendida como a passagem para o amadurecimento do espírito, a morte por sua vez, fazendo eco à separação original entre o homem e Deus - forma da tragédia cristã que selava a falta original – atua como a solução final para a difícil coexistência entre corpo e alma, posto que a partir dela cada parte conheceria um destino próprio.

A precariedade das estruturas materiais, que cercavam a vida diária dos homens e mulheres do Norte hispânico durante a Alta Idade Média, deveria fazer com que estes convivessem de maneira muito próxima com o peso da morte, posto que a vida do ser humano em tais condições era breve. Eles viam-se ameaçados por todo tipo de perigo e, acima de tudo, marcados pela provisoriedade, e, assim, coibidos a acercar-se de medos e angústias.

¹⁸⁰ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. II, 205.

A imagem de ser humano carregava consigo uma visão pessimista. Tratava-se de um ser fraco, vicioso, humilhado perante Deus, sempre pronto a sucumbir à tentação, a renegar a Deus e, por conseguinte, a perder o Paraíso para sempre, a mergulhar na morte eterna ¹⁸¹; o que pode ser vislumbrado nas palavras de Isidoro de Sevilha: *Conhece a miséria humana, motivo pelo qual Deus se inclina mais facilmente a conceder o perdão quando se compadece do homem débil, porque este arrasta a debilidade de pecar da sua parte inferior, ou seja, da carne, na qual a alma encontra-se aprisionada.* ¹⁸²

O corpo era, assim, entregue a uma lenta decomposição. Da terra e do pó ele veio e para aí voltaria irremediavelmente. Mais ainda que pó, o corpo do homem era podridão. Seu destino era a putrefação e a corrupção causada pelo pecado¹⁸³: *(..) foi dito ao homem pecador: ‘tu és pó e ao pó tornarás’ (Gen 3,16).*¹⁸⁴

Por outro lado, como nos lembra Le Goff, ao mesmo tempo em que o homem medieval via o cadáver como matéria pútrida, repugnante, imagem da morte produzida pelo pecado original, ele também o via como matéria a venerar. Nos cemitérios, levados do exterior para o interior das cidades ou contíguos às igrejas nas aldeias, o cadáver de cada cristão e de cada cristã era incensado fora da liturgia dos funerais, e os corpos santos milagrosos eram venerados em seus túmulos e suas relíquias corporais. Assim, o corpo medieval foi de parte a parte atravessado por essa tensão, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração. Os sacramentos santificavam os corpos, do batismo à extrema-unção. A eucaristia, centro do culto cristão, era o corpo e o sangue de Cristo.¹⁸⁵

A teologia paulina por sua vez, já havia reconciliado o corpo e alma com Deus pela idéia da ressurreição. Os eleitos não ressuscitariam no mesmo corpo que foi o seu na terra, mas em um corpo “glorioso” - “espiritual” em oposição ao corpo “animal” da existência terrestre - purificado de todas as suas enfermidades e subtraído à usura do tempo: seria como o corpo de Adão antes da Queda e, nesse corpo metamorfoseado, os eleitos se beneficiariam novamente da visão imediata e completa de Deus. O corpo glorioso para

¹⁸¹ LE GOFF, J. O homem medieval. In: LE GOFF, J. (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1989.

¹⁸² ISIDORO DE SEVILLA. *Sentenças*. I, X, 10.

¹⁸³ LE GOFF, JACQUES. Observações sobre o corpo e ideologia no Ocidente Medieval. In: LE GOFF, JACQUES. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 61.

¹⁸⁴ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.III*, 420.

¹⁸⁵ LE GOFF, JACQUES. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 13.

Baschet deveria ser como um modelo da soberania da alma, da dominação da alma sobre o corpo.¹⁸⁶

Essa questão, segundo Le Goff, animou os teólogos medievais que se viram diante de um problema: (...) *os corpos dos eleitos reencontrarão a nudez da inocência primitiva ou manterão, da passagem pela história, o pudor que irá cobri-los com uma veste, certamente branca, mas dissimuladora de um resquício de vergonha?*.¹⁸⁷

No *C Ap*, o Beato nos diz que no dia do julgamento todos estariam perante Deus com a mesma carne que estiveram na sua existência histórica:

(...) *os homens enterrados, em um momento, em um cerrar de olhos, vão ressuscitar do pó com a mesma carne que estiveram neste mundo. Para que ninguém possa dizer que os afogados do mar, e sepultados nas águas, os devorados pelas feras, os queimados, não possam ressuscitar.*¹⁸⁸

Porém, os santos já não estariam desnudos, mas cobertos por uma veste branca que seria o batismo e a penitência – a vida cristã:

Uma mesma é a vida de todos os santos, mas segundo seus esforços, diversos os prêmios merecidos, que no transcurso deste sexto dia, já não mais divididos mas em unidade, entram com o pai Adão no Paraíso. Já não se esconderão desnudos atrás de uma árvore, mas cravar-se-ão em uma só cruz em seus vestidos brancos. Nesta sexta idade do mundo renova-se o gênero humano à imagem e semelhança de Deus. E como há dois homens, um interior e outro exterior, quer dizer, a alma e o corpo, um foi formado do barro da terra, o outro foi criado segundo Deus, de forma que em todo o mistério do homem interior, à imagem do Criador, possamos ser perfeitos em bondade, santidade e caridade.¹⁸⁹

Assim, o corpo deveriam ser continuamente levado à morte para renascer para uma nova vida: (...) *quando diz que morrem em Cristo, refere-se aos vivos que andam em cinzas e cilício* (...) ¹⁹⁰; posto que, homem e mulher teriam por meio do batismo e da penitência a chance de restaurar com o Criador a relação original perdida pela falta primeira no *Paraíso*, livrando-se da sua existência corruptível:

(...) *como diz o apóstolo: ‘enquanto nosso homem exterior vai desmoronando, o homem interior vai renovando-se (2 Cor 4, 160). Há o*

¹⁸⁶ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo : Editora Globo, 2006. p. 420.

¹⁸⁷ LE GOFF, JACQUES. *Uma história do corpo na Idade Média*. Op. cit. p. 13.

¹⁸⁸ BEATO DE LIEBANA, *C Ap*. XII, 45-50.

¹⁸⁹ BEATO DE LIEBANA, *C Ap*. IV, 425-435.

¹⁹⁰ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. VII, 75-80.

*homem interior criado por Deus; há também o homem exterior plasmado pelo barro da terra; tem o homem interior que habita em Cristo; há o exterior que desmorona e corrompe-se. Este é mortal, aquele imortal, incorpóreo, racional, sutil, eterno e por isso imagem de Deus. Há o homem interior que goza na lei do Senhor, há o homem exterior que realiza a obra da carne. E como uma coisa é a imagem e outra é a semelhança, dizemos que a imagem está no rosto, e a semelhança nas ações (...).*¹⁹¹

Como nos afirma Le Goff, o sacro revelava-se muitas vezes para o homem medieval no contato entre o espiritual e o corporal - os reis taumaturgos manifestavam sua sacralidade curando os escrofulosos que tocavam e os cadáveres dos santos mostravam sua santidade espalhando suaves odores¹⁹² - nessa perspectiva, encontramos na obra uma correspondência entre corpo e alma. O primeiro deveria testemunhar, exteriormente, a harmonia ou desarmonia dos dois elementos:

*Mas qual é esta alma de tal qualidade, a que me refiro, ou esta semelhança, se não a vida celeste espiritual, que não se mancha em paixão alguma, nem vício, nem luxúria, nem se corrompe em enganosas tintas de cores. Não há avareza, pois esta semelhança não se vangloria com os desejos do mundo. Não se queima com os vícios da carne, não arde de cólera, nem ira, nem range de inumana crueldade.*¹⁹³

Por conseguinte, a visão de um mundo corrompido onde tudo era pecado que marca as páginas do *C Ap*, leva-nos a um apelo à repreensão e ao arrebatamento do corpo e de todos os movimentos do espírito que iriam contra a forma de existência cristã. Porém, esse ascetismo deve ser entendido mais como um modelo de existência, o caminho certo a percorrer em busca do fazer-se *homem novo* – cristão.

Jean-Claude Schmitt afirma que o cristianismo medieval, reftreando social e ideologicamente o ascetismo e preterindo-o em favor de uma moral comum de meio termo, pregava que nem todas as alegrias terrenas excluiriam da *Salvação* e que os usos do corpo deveriam adaptar-se às condições sociais das pessoas; o cristianismo medieval esteve longe de apoiar-se sobre uma moral intangível e única para todos.¹⁹⁴

Para fazer-se significativa na vida dos homens e mulheres das comunidades constituídas em torno ao mosteiro – contexto de produção da obra - as práticas cristãs deveriam tornar-se compatíveis e expressivas ao universo doméstico. As exigências de

¹⁹¹ BEATO DE LIEBANA, *C Ap*. IV, 446.

¹⁹² LE GOFF, Jacques. *Uma história do corpo na Idade Média*. Op. cit., p. 61.

¹⁹³ BEATO DE LIEBANA, *C Ap*. IV, 440-445.

¹⁹⁴ SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário do Ocidente medieval*. v. I. Bauru: Edusc, 2002, 253-268.

uma ascese rigorosa não eram propriamente aplicáveis à maioria dos fiéis. Embora remeta-se a um modelo de santidade, de conduta cristã ligada ao ideal monástico, o *C Ap* deixa claro que essa conduta não é algo que possa ser alcançado por todos, porém deve-se tê-la em vista:

*Ali mandou crescer e multiplicar, aqui aconselha a continência. Ali a circuncisão da carne; aqui o batismo para a purificação do coração e do corpo. Ali se pensava que a benção era a abundância de filhos; aqui a benção e a graça concedem-se pela virgindade. Nós, entretanto, assim como não condenamos o casamento, também o aconselhamos.*¹⁹⁵

Toda proposição visando à desvalorização do corpo ao ponto de querer aniquilá-lo, contradizia o papel dinâmico que lhe foi atribuído pela patrística no mito central da *Encarnação* e da *Salvação* individual, que se centrava na busca do homem, mortal por natureza, à imortalidade, ao *Paraíso* perdido pela sua própria falta. Em sentido mais amplo, devemos pensar que a submissão e a resistência à dor e ao sofrimento estiveram vinculadas em distintas épocas a um conjunto de virtudes.

A recusa ao prazer físico – seja na privação de alimentos, na negação do ato sexual, ou mesmo no simples descanso do corpo – proporcionava, pois, uma oportunidade de purificação da alma, sua *Salvação*, assim como a do próprio corpo¹⁹⁶. Daí a atenção dedicada na obra ao corpo e a ênfase em determinados aspectos como o desprezo pelo prazer físico, já que a *Salvação* do cristão passava pela *Salvação* do corpo e da alma ao mesmo tempo.

A apropriação que o Beato faz da metáfora paulina do corpo como templo de Deus, vem ao encontro dessa valorização e exigência para com o trato do corpo humano a partir de hábitos cristãos. O templo de Deus sobre a terra precisava ser protegido, defendido da contaminação e da profanação: *Ou não sabeis acaso que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que está em vós e que vos vem de Deus, e que vós não vos pertenceis? Alguém pagou o preço do vosso resgate. Glorificai, portanto a Deus por vosso corpo* (1 Cor 6, 19). O que demonstra uma necessidade clara de impor os preceitos da religião aos homens e mulheres asturianas no período em que foi escrita e, conseqüentemente revela certa resistência por parte da sociedade para com os novos valores:

¹⁹⁵ BEATO DE LIEBANA, *C Ap*. IV, 365.

¹⁹⁶ SILVA, Leila Rodrigues. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: LEÃO, Ângela Vaz, BITTENCOURT, Vanda de Oliveira. *Anais: IV Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, pp.649-657, p. 650.

*(...) acabando a oração, busca aquelas coisas com que gozam neste mundo e abandonam com negligência seu espírito aos gozos temporais e não procuram que os gozos imoderados não sobrepassem a medida das lágrimas: e sucede que, rindo demasiado, perde o bem que conseguiu chorando (...).*¹⁹⁷

O discurso construído pelo Beato busca demonstrar a seus leitores/ouvintes que o processo para se alcançar a *Salvação* requeria uma repreensão aos ‘gozo com as coisas do mundo’; o que remeter-se-ia, a uma condenação de atos e crenças não compatíveis com o cristianismo. O hábito que convinha ao corpo deveria exprimir a conformidade com a norma ética e moral desta religião.

Modelo de conduta cristã enfatizado na obra, o ascetismo era, primeiramente, exterior, visível, material. A impressão que se experimenta ao ler a vida dos monges antigos é a idéia de uma santidade externamente material. O anacoreta era um homem que não comia, nem dormia e que fazia milagres.¹⁹⁸

A narrativa leva seus leitores/ouvintes a concluir, portanto, que enquanto o *mundo* não fosse completamente restaurado – cristianizado - não poderiam identificar-se com ele, já que os demônios serviam-se dos bens terrestres para esvaziar a alma. As preocupações pelas coisas do *mundo* os afastariam de Deus. Devia-se, portanto, usá-lo como se não o usasse; viver como se não pertencesse a ele. No entanto, o homem não poderia simplesmente sair deste *mundo* para evitar o contato com o pecado, posto este ser um elemento essencial na sua penitência - meio por excelência de assegurar a *Salvação* :

*(...) É preciso, pois que nos esgotemos a serviço da Palavra, ou repartamos nossos bens para os pobres, ou dominemos nossa carne pela penitência, ou que o zelo nos invada, ou que pela paciência suportemos algumas vezes com mansidão os males, que com grande diligência procuremos descobrir nossa intenção em tudo que fazemos, para que não suceda que nossas ações sirvam a nós mesmos, mas ao Senhor (...).*¹⁹⁹

Dentro de uma visão de mundo monástica, cujo núcleo central era a abnegação, a renúncia tinha como fim romper os laços que atavam o homem ao *mundo*, à sociedade humana; uma mudança de vida que responderia a todo o momento a uma observância dos atos e pensamentos.

¹⁹⁷ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* III, 390-395.

¹⁹⁸ COLOMBAS, García M. *El monacato primitivo. La espiritualidad*. Madrid: BAC, 1975, p. 228.

¹⁹⁹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* II, 60-65.

Nessa perspectiva, o pecado assume na obra um papel relevante na dinâmica do processo de *Salvação*. A tradição monástica a que o Beato pertenceu explicava o problema da culpa, recorrendo ao sistema dos pecados capitais. Assim, no *C Ap*, o pecado coincide com os vícios, inevitável corrupção do corpo e da alma que todo homem e mulher herdavam de Adão e, que se traduzia em uma tendência inata do ser humano para o mal.

Os sete vícios capitais eram vistos como armas usadas pelos demônios para atacar aos fiéis:

*Estas sete colinas, que outra coisa são se não sete vícios; a saber: fornicção, avareza, ira, tristeza, aspereza, vaidade e soberba (...). Assim como as sete Igrejas citadas de forma especial resumiu toda a Igreja, assim também os sete reis que reinam, governam os povos, mas também refere-se aqui a todos aqueles em quem reinam os vícios.*²⁰⁰

E contra os vícios os homens e mulheres teriam como armas a aquisição e a prática das virtudes, elementos essenciais da perfeição monástica. Por meio delas tornava-se possível restaurar a condição primitiva da humanidade para com Deus.

A classificação das virtudes e dos vícios, herança de uma patrística mais antiga, revela uma prática religiosa em que o exame de consciência apresentou um lugar essencial na relação pessoal entre o homem e Deus. Assim, para o autor o pecado estava nos atos e também nos pensamentos:

*(...) não é de grande mérito que faça-se algo no externo do nosso corpo, há de pensar no que realizamos dentro de nossa alma (...) depreciar o mundo presente, não amar o transitório, humilhar a alma interiormente ante Deus e o próximo, sofrer com paciência as injúrias padecidas, praticando a paciência, rechaçar do coração a dor da malícia, distribuir os bens aos necessitados, não desejar os bens alheios, amar ao amigo em Deus, e por Deus amar os que são inimigos.*²⁰¹

É pertinente lembrar que a idéia de uma culpabilidade original – fundamento de uma visão de mundo que tentava conciliar a presença do mal com a de Deus, necessária em um quadro doutrinal que previa a remissão do pecado pela encarnação do Cristo e pela ação da graça – pesou como uma rocha ao longo do período medieval²⁰². Aqui um corpo concupiscente, fonte de impulsos dificilmente refreáveis; ali um espírito enfraquecido,

²⁰⁰ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. p. 157.

²⁰¹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap*. II, 190-195.

²⁰² CASAGRANDE, Carla., VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário do Ocidente Medieval*. V. II. Bauru: Edusc, 2002, pp.337-350, p.340.

assolado pelas paixões, incapaz de governar sozinho o corpo que habitava e tolhido em seu desejo de voltar-se para o bem.

A dualidade apresentada na obra, muitas vezes, deveria levar seus leitores/ouvintes a sentirem-se ameaçados por uma luta que, em certo nível, ultrapassava seu poder de decisão – a luta que Satanás, o espírito do mal, travava contra Deus, contra o bem. À semelhança do modelo de vida de Santo Antão, os homens viviam em um longo combate contra os demônios aterradores que os assaltavam em uma batalha que tinha lugar na alma de cada um. Tratava-se, assim, de um teatro das sombras das tentações.

Devemos nos ater ao fato de que ao lado da criação de novos espaços sagrados – basílicas e santuários –, do desenvolvimento do culto dos santos, das procissões e celebrações litúrgicas, a figura do diabo teve um papel fundamental no processo de formação do cristianismo como uma fé pública; atribuía-se, pois, o sagrado maléfico a Satanás, e transformava-se o sagrado benéfico cristianizando-o. Aquele era o grande causador dos maus sentimentos, da astúcia, do ciúme, tornando-se, assim, um inimigo interior.

A ameaçadora imensidão de uma natureza indomada e a rudez das estruturas materiais, que cercavam o cotidiano da sociedade em que a obra foi produzida, deixou lugar para uma relação dual do ser humano para com o mundo. O medo do diabo passou a designar a angústia ante as forças da natureza quando esta fugia ao controle dos homens e mulheres. Porém, a proximidade dos santos – e aqui cabe lembrar a figura do monge como modelo de santidade enfatizada na obra – e o poder de sua proteção ali estavam para aniquilá-lo.

A utilização dessa estratégia discursiva contou ainda com a separação, dentro da cultura cristã, da função intermediária atribuída aos demônios pelos gregos, o que lhes atribuiu o imenso domínio das figuras do outro. O caráter indefinido da noção de demônio e a sua situação marginal no pensamento religioso podem traduzir necessidades e valores de uma sociedade em torno à idéia de *Salvação*. Um horizonte abre-se, portanto, perante os demônios transformados em espíritos de malícia, enganadores e tentadores, sob a máscara do diabo, do dragão, da besta, de satanás, figuras ligadas à antiga serpente de *Gênesis* 3, sedutora da humanidade.²⁰³

²⁰³ Eliade afirma que a concepção do adversário sob a forma de um ser demoníaco, verdadeira encarnação das forças do mal foi comum nas sociedades antigas: *o simbolismo arcaico não encontra dificuldades em identificar o inimigo humano ao demônio ou Morte. Afinal, o resultado desses ataques, sejam eles demoníacos ou militares, é sempre o mesmo: a ruína, a desintegração, a morte*. MIRCEA, Eliade. *Op. cit.* p. 35.

Esse ser humano frágil, propenso ao pecado tem, dentro da obra, um claro modelo de virtude cristã a ser seguido, a humildade e a obediência perante seu Criador; deixando evidente a falta de igualdade entre o *eu* que crê (condição básica para a *Salvação*) e Deus: *cair com o rosto em terra é reconhecer nesta vida o pecado e orar pela penitência (...). Ao contrário, cair de costas, pelo que não se vê, é partir de forma repentina desta vida por meio de uma morte instantânea sem penitentes e ignorar aos suplícios e castigos.* O modelo de fiel, o *eu*, é na obra, portanto, a representação de inferioridade perante o Senhor Todo-Poderoso capaz de criar o céu e a terra. Sendo necessário, portanto, o reconhecimento perante Ele, nesta vida, dos pecados e a conseqüente penitência.

A ênfase na renúncia ao *mundo* – em maior ou menor grau – garantiria à Igreja uma conduta, por parte dos cristãos, compatível com seus preceitos. A adesão por meio do batismo, sob a forma de renúncia, daria ao fiel as primeiras regras de comportamento dessa religião e, conseqüentemente, indicaria aqueles que deveriam ser excluídos. E isso seria constantemente lembrado em momentos da liturgia como o ato penitencial, a oração do Credo; lugares privilegiados de afirmação da doutrina, ou seja, da fixação da situação do homem e o que dele deseja o Deus cristão, a fim de colocar, frente a frente, a relação entre o homem, a fé e o dogma.

A oração do Credo, por exemplo, como é apropriada pelo Beato, ao desprender-se de um plano meramente terreno, material (humano), para uma dimensão de mistério e espiritualidade (do Senhor Deus, da remissão, da *Salvação*), leva o leitor/ouvinte à segurança das beatitudes de Deus para com seus servos fiéis, a partir da afirmação da onipotência e onipresença divina:

*(...) Cremos que, nesta carne que somos, ressuscitaremos no dia do juízo final, quando virá Cristo a julgar os vivos e os mortos, e a dar aos justos o prêmio, e aos ímpios os suplícios da pena eterna. Esta é a fé apostólica que professa a Igreja em todo o mundo, iluminada pelo sol, Cristo (...).*²⁰⁴

Tal idéia é matizada pela própria estrutura textual do Credo que se organiza com uma seqüência narrativa que vai do *eu* oculto (creio) para *vida eterna*, valorizando a idéia de um Deus “Todo Poderoso”, a quem o fiel devia humildade e obediência.

Essa idéia, figura na obra também, no fato de que o autor tratou da exegese de um texto bíblico cuja característica literária recai sobre a idéia de uma revelação de Deus sobre o desfecho da história da humanidade, como atesta o próprio *Ap: Revelação de Jesus*

²⁰⁴ BEATO DE LIEBANA, *C A*. Prólogo Livro II, 10, 5-10.

Cristo: Deus lhe concedeu para que mostrasse aos seus servos as coisas que devem acontecer muito em breve (Ap 1,1).

Devemos lembrar ainda que, como escritura sagrada, o *Ap* traz uma função de regulamentação da vida do grupo não só sobre o aspecto cultural, mas também sobre o legal, tornando-se a fonte divina ou revelada da autoridade e do direito; o livro sacro comunica uma medida de comportamento àquela parcela do grupo tocada e transformada pela prédica.

Pensando ainda a estrutura discursiva que caracteriza o *C Ap*, a explicação do texto sagrado, devemos atentar para a função da exegese; esta consistiria em uma explicação integradora do texto que resolveria as contradições presumíveis e em uma iluminação das narrações por meio de ampliações de caráter mítico –moralista ou ritualístico²⁰⁵. E por sua característica dogmática, o discurso religioso colocar-se-ia como inquestionável.

Nessa perspectiva, o *C Ap* propõe que a direção da vida de um cristão estaria em obedecer a Deus – a desobediência de Adão separou Dele homem e mulher. Este era o único caminho para tornar-se uma “nova criatura”: *quem está em Cristo é uma nova criatura; passou o velho, tudo é novo* (2 Cor 5,17); para fazer-se parte do *corpus Christi*²⁰⁶, da “verdadeira Igreja” – “reino celeste”-, que não seria senão o próprio cumprimento das promessas de Deus ao *povo eleito*²⁰⁷, a “multidão de santos”.²⁰⁸

A quem, ao contrário, atrevia-se a viver o “velho”, o “transitório”, o “mundo presente” – hábitos não condizentes com o cristianismo - restava apenas pertencer ao “corpo do diabo”:

Ao homem velho pertence buscar o mundo presente, amar com concupiscência o transitório, elevar a alma em soberba, não ter paciência, pensar na danação do próximo com a dor da malícia, não

²⁰⁵ NOLA, Afonso di. *Op. cit.*, p. 226.

²⁰⁶ Baschet nos diz que a metáfora de origem paulina que pensa a Igreja como um corpo, do qual os fiéis são os membros e Cristo a Cabeça (1 Cor 11), aparece primeiramente designada como *corpus Christ*, enquanto a expressão *corpus mysticum* é usada apenas para a hóstia. Depois, por volta do século XII, quando a doutrina da presença real se faz bem estabelecida, há uma inversão e *corpus Christi* passa a referir-se à eucaristia e *corpus mysticum* à Igreja. BASCHET, Jérôme. *Op.cit.*, p. 421.

²⁰⁷ O AT traz a idéia dos judeus como um povo eleito por Deus: *Eu sou Iahweh, e vos farei sair de baixo das cargas do Egito, vos libertarei da sua escravidão e vos resgatarei com mão estendida e com grande julgamento. Tomar-vos-ei por meu povo, e serei o vosso Deus. E vós sabereis que eu sou Iahweh, o vosso Deus, que vos faz sair de sob as cargas do Egito. Depois eu vos farei entrar na terra que jurei com a mão estendida dar a Abraão, a Isaac e a Jacó; e vo-la darei como possessão: eu sou Iahweh* (Ex 6, 5-8). O NT e a tradição patristica apropriam-se dessa imagem, utilizando-a como sinônimo de cristandade; esta seria o Novo Israel, a congregação de todos os fiéis de Deus constituiria, assim, o povo eleito.

²⁰⁸ Segundo Kantorowicz comparações entre a Igreja e o corpo humano são encontradas em toda a Idade Média. A imagética antropomórfica era transferida como consequência natural: tanto a Igreja em um sentido espiritual, como um organismo administrativo. KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 129.

*dar seus bens aos pobres, desejar o alheio para aumentar os bens próprios, não amar a ninguém por Deus, devolver inimizades aos inimigos, alegrar-se do sofrimento do próximo: todas essas coisas são velhas do homem, provem da raiz da corrupção (...).*²⁰⁹

A exemplo da história de Jó, modelo de obediência a Deus, o fiel deveria perseverar frente ao drama da experiência do fim dos tempos em que se via inserido: (...) *este é o anúncio da última perseguição; quer dizer, aquela que vai acontecer no tempo do Anticristo por um curto espaço de tempo (...).* A idéia da presença do *Anticristo* teria uma força argumentativa muito eficaz na busca por uma unidade cristã, posto que a endemonização do outro se fazia persuasiva num universo em que o maravilhoso era muito presente na vida dos homens e mulheres. Anticristos, demônios - todos parte do *corpo do diabo* – foram necessários à afirmação da fé dos *bons cristãos*. As tentações do *Antigo Inimigo* dariam a prova da existência de uma “*verdadeira fé*” em Deus, por parte de seus fiéis:

*(...) e de três maneiras fala o diabo a Deus, quando ele comunica seus caminhos, quando acusa a inocência dos eleitos com crimes falsos ou pede permissão para por a prova esta inocência.(...). A fala do diabo é: ‘Jó teme a Deus de graça?’; lamenta-se contra os bons no esconderijo de seus pensamentos, e inveja seus progressos, e pela inveja busca resquícios de reprovação. A fala do diabo é: ‘estende um pouco tua mão e toca a todos seus bens’ para a aflição dos bons, sufoca-os com o ardor da malícia. Porque por inveja deseja sua tentação, por isso como rogando pede que se coloque a prova (...).*²¹⁰

O diabo proporcionaria, então, as calamidades necessárias no caminhar dos homens e mulheres em busca da restauração do estado original do homem com Deus. Ele transmuta-se na obra em posturas éticas e morais abomináveis ao cristianismo: *O diabo, quer dizer, a serpente, caminha sobre o peito e o ventre, porque graças a estas duas causas arrasta-se aquele que busca enganar-nos; quer dizer, ou pelo pensamento soberbo, ou pela luxúria ou gula do ventre (...).*²¹¹

Essa dinâmica nos leva claramente ao intuito da obra de ser um auxílio na construção de uma fé “verdadeiramente cristã”, ou seja, de uma fé circunscrita pela ortodoxia, como o autor a entende. Nesse quadro, a negação do Outro – o Anticristo - seria imprescindível à afirmação da identidade cristã. Conviver com *falsos irmãos* seria um mal

²⁰⁹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* II, 205-210.

²¹⁰ BEATO DE LIÉBANA, *C Ap.* IV, 130-135.

²¹¹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* II, 110.

necessário, para que aqueles que faziam parte do *verdadeiro corpo de Cristo* pudessem ser postos à prova como foi Jó, modelo de fiel a quem todos deveriam seguir, e assim tornarem-se *homens novos*, aptos a conviver junto a Deus na *Jerusalém Celeste*.

É nessa perspectiva que o processo de cristianização do Norte peninsular pôde contar com a força das imagens ligadas ao livro do *Ap* como estratégia de persuasão. Céu e terra, exaltação de anjos e testemunhas, o sofrimento terreno, a vontade salvadora de Deus e a rebeldia dos poderes malignos, a oposição das imagens da besta e do cordeiro que demarcaria a frente de cada um como eleito - e, portanto, destinado a morar com Deus em um universo de paz e plenitude - ou como condenado - e, portanto, julgado a viver pela eternidade junto aos terrores do inferno. Tudo isso deveria funcionar como uma estratégia que levaria para dentro dos lares dos homens e mulheres do Norte hispânico tal modelo de conduta e, conseqüentemente, deveria ter agido de forma, mais ou menos eficaz, a extrair deles as práticas pagãs que se faziam presentes na comunidade, como podemos deduzir a partir das preocupações do autor para com a presença dessa religiosidade nos hábitos dos próprios cristãos: *dentro da Igreja (há) os que são cristãos apenas de nome, mas em sua conduta não se distinguem dos pagãos.*²¹²

A obra organiza-se, assim, em torno de antíteses que normatizariam os hábitos que levariam o fiel em direção à sua *Salvação*. A oposição de dois princípios implicaria um juízo de valor (bem/mal) e em uma polarização hierárquica da realidade em todos os níveis: cosmológico, antropológicos, ético, etc. Trata-se, antes de tudo, de uma abertura para pensarmos a construção da unidade da religião cristã em um espaço em que essa visão de mundo estava apenas em seus alicerces; as regras que delimitavam quem estaria dentro do grupo – os santos - e quem estaria fora – anticristos, hereges - tiveram um papel importante na definição de identidade religiosa.

A visão dualista da realidade histórica da Igreja e do ser humano estabeleceu aqui, portanto, uma leitura que associou um duplo sentido alegórico – espiritual e depois moral – ao sentido literal do *Ap*. Os versículos desse escrito sagrado - e por isso testemunha de uma verdade fundamental - ao serem destrinchados pelo autor em forma de um comentário ganharam uma dinâmica cujo objetivo esteve em definir uma normatividade - um estatuto *salvífico*; e que deveria ser entendido pelo grupo religioso como uma revelação do mundo divino.²¹³

²¹² BEATO DE LIEBANA, *C Ap.* VII, 60.

²¹³ Decifrado a partir de esquemas mentais e afetivos que constituem a cultura (no sentido antropológico) das comunidades que as recebem, as obras de viés religioso tornam-se um recurso precioso para pensar o essencial: a construção de um vínculo social, a subjetividade individual e a relação com o sagrado. CHARTIER, R. *A ordem dos Livros. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII.*

Numa sociedade que se caracterizava, em grande medida, pela oralidade como a que investigamos, o discurso exposto nos sermões, contexto em que a obra alcançaria um dos seus desfechos, deveria ter um alcance significativo nas almas dos homens e mulheres a quem se destinava, quando o objetivo fosse definir contornos de uma ortodoxia ou mesmo criar hábitos cristãos diante das heresias e do universo pagão, propondo (até mesmo impondo) um modelo de cristianismo, uma *visão de mundo*.

Voltando-se a essa necessidade, o autor utilizou-se do texto bíblico para expor uma doutrina e dos procedimentos morais dela decorrentes. Dentro desse quadro, a Igreja de Astúrias pôde valer-se da exegese do *Ap* para criar um vínculo entre a doutrina que defendia como ortodoxia e o comportamento sócio-religioso dos homens e mulheres a quem o *C Ap* se destinou.

Devemos ter presente que o ser humano e a sociedade não estão alienados da realidade proposta pelos textos. A dimensão social da linguagem dá mostra da visão de mundo que determina a maneira de uma sociedade perceber e conceber a realidade. Assim, o texto como resultado de uma circularidade histórica particular, na qual leitor e autor estão circunscritos por uma mesma escala de valores, forma uma percepção da realidade dentro de um grupo que justifica sua razão de ser, modelando e ditando regras de um modo de vida.

4. JERUSALÉM E/OU BABILÔNIA:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A DUALIDADE NA
CONSTRUÇÃO DE TEMPO E ESPAÇO NA
NARRATIVA DO *COMENTÁRIO AO*
APOCALIPSE.

*Eu sou o Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus. Aquele-que-
é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem, o Todo-poderoso.
(Ap. 1, 8)*

4.1 SOBRE A CONCEPÇÃO DE TEMPO

O livro do *Ap*, durante a Alta Idade Média, não era concernente apenas ao fim do mundo, ele era lido pelos exegetas como uma recapitulação simbólica da história em que se misturavam passado, presente e futura da Igreja. Nesse ínterim, o *C Ap* nos traz uma concepção de tempo entendido como sagrado, firmado historicamente - como era comum na literatura da Alta Idade Média - por meio de uma estrutura determinada, dividindo-se, tanto quantitativa como qualitativamente, em duas épocas: antes e depois do nascimento de Cristo.²¹⁴

Apropriando-se da interpretação do *Ap* 20, 1-3²¹⁵ dada por Santo Agostinho, o Beato vê nos mil anos o tempo em que a Igreja permanecerá na terra, entre a primeira ressurreição e o fim dos tempos. Durante este período, os demônios, outrora em liberdade, estariam como que acorrentado e não poderiam prejudicar senão àqueles que o quisessem: (...) *esta claro que o diabo foi atado e submetido aos pés da Igreja, segundo está escrito (...). O diabo está cotado em seu corpo, isto é, nos homens maus, para que não enganem*

²¹⁴(...) *certas diferenças quantitativas podem ocasionar uma diferença qualitativa (...) a distinção no seio de um desenrolar contínuo de um período histórico sublinha a importância daquilo que os separa, e especialmente do acontecimento que marca a ruptura (...)* . PERELMAN, Chaïm. Argumentação. In: ROMANO, Ruggiero (org.). Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 243-265, p. 258.

²¹⁵ *Vi então um Anjo descer do céu, trazendo na mão a chave do Abismo e uma grande corrente. Ele agarrou o Dragão, a antiga Serpente – que é o Diabo, Satanás – acorrentou-o por mil anos e o atirou dentro do Abismo, fechando-o e lacrando-o com um selo para que não seduzisse mais as nações até que os mil anos estivessem terminados. Depois disso ele deverá ser solto por pouco tempo.*

*as nações crentes nos quatro extremos da terra, quer dizer, a Igreja que é o corpo de Cristo (...).*²¹⁶

A obra propõe, com efeito, um dinamismo para com o tempo que dar-se-ia por meio da imagem de duas marchas: se por um lado temos a metáfora da peregrinação mediante a experiência pessoal de conversão, por outro, não menos importante, temos o difícil itinerário que deveria seguir a *Cidade de Deus* – a Igreja - neste mundo: *a Igreja, que na peregrinação mortal deste século encontra-se aguardando o fim do mundo.*²¹⁷

Esta teria então sua realização histórica no mundo, porém sua presença aqui dar-se-ia como peregrinação; seus olhos estariam voltados para as promessas dos bens celestes:

*(...) Durante o tempo da peregrinação por este mundo presente, a Igreja é chamada Sião, porque, situada desde a distância de sua peregrinação, contempla de sua atalaia a promessa dos bens celestes. E por isso, Sião recebeu o nome da “que contempla desde a atalaia”, porque deprecando corporalmente as coisas terrenas, perseverando o espírito e a alma na contemplação, tem sempre as coisas celestiais. Aqui é chamada de Sião, e no futuro é chamada Jerusalém celestial. Ainda neste mundo a Igreja é chamada Jerusalém (...). Mas a Igreja aqui não pode ter paz, porque está na batalha da perseguição(...).*²¹⁸

À vista disso, o que vislumbramos nesta obra é uma apropriação do *Ap* visando um discurso moralizante, viés de interpretação herdado de Santo Agostinho que, em sua *Cidade de Deus* adota, por influência de Ticônio e Vitorino de Pettau, uma interpretação espiritual, na qual se reduz a parte profética ao mínimo e interpretam-se os símbolos como mensagem sobre o conflito moral dentro de cada pessoa e na história da Igreja em geral.²¹⁹

O que temos, por conseguinte, é uma angústia da espera do *Juízo Final* e *Salvação* vivenciada pelo Beato em uma dimensão histórico moral²²⁰. Pode-se dizer que o autor dispõe das estruturas e simbologias do *Ap* para transmitir sua doutrina teológica e moral, como degraus para alcançar a perfeição espiritual, apontando para homens e mulheres de seu tempo o caminho do gênero de vida ascético.

²¹⁶ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* IV, 60-65.

²¹⁷ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* I, 150.

²¹⁸ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VI, 65-70.

²¹⁹ Discurso é aqui entendido como uma unidade de comunicação associada a condições de produção determinada. ANDRADE, M. L. C. L. O. *Art. cit.* p. 47.

²²⁰ MCGINN nos adverte para o fato de que todos os que seguiam a tradição ticoniana-agostiniana empenharam-se em descobrir no *Ap* mensagens morais, para encorajar a luta contra vícios e erros. MCGINN, B. MCGINN, B. *Apocalipse (ou Revelação)*. In: ALTER, R. KERMODE, F. (org.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997. pp. 563-582, p. 573.

Assim, a leitura existencial apresentada pelo autor não se restringe a uma leitura do livro do *Ap*, mas a uma atualização da Paixão de Cristo por meio dele como propõe na dedicatória a Etéreo:

*Tenho pensado expor algumas poucas coisas, explicadas com a brevidade das sentenças, do que foi anunciado em diversas épocas nos livros do Antigo Testamento acerca do nascimento do Nosso Senhor e Salvador de acordo com sua divindade, e de sua corporeidade, assim como de sua paixão e morte, de sua ressurreição, e de seu reino e juízo, tomando de homens de ciência, de inumeráveis livros e dos mais notáveis Santos Padres para que a autoridade dos profetas confirme a graça da fé e prove o desconhecimento dos infieis (...).*²²¹

Tempo e espaço são trabalhados na obra, dentro de um presente concreto por uma constante atualização que se parece ao movimento circular do ato litúrgico. E aqui temos uma categoria básica do ideal do Beato, seu entendimento religioso da realidade histórica de seu tempo: só importa o destino da Igreja no tempo presente do autor e do leitor/ouvinte. Para o autor, ler o *Ap* não era engajar-se em um trans-mundo, mas ter conhecimento da única realidade que merece este nome, isto é, a realidade espiritual e a presença de Deus dentro da história: *As aflições dos últimos dias têm lugar na Igreja, na sua história. Quem é fiel deve agüentar com paciência as aflições e evitar o mal a cada dia*²²². A obra mostra, portanto, como desde a origem do mundo – Gênesis – até o *Juízo Final* – *Ap* – todos os episódios bíblicos falavam da história da Igreja e de Cristo.

A compreensão de história dentro da obra estrutura-se a partir da idéia de tempo herdada de Santo Agostinho e matizada, posteriormente, por Isidoro de Sevilha, a qual remete-se ao esquema das *Seis Idades do mundo*, dispostas em correlação com os seis dias da *Criação* e com as *Idades da Vida Humana*. Por meio desse esquema o *C Ap* afirma a perfeição da *Criação* de Deus e a Sua onipotência e onisciência sobre a história humana: *(...) com o número sete descreve-se a duração do mundo, que governa com mãos poderosas, e de que é Senhor onipotente (...).*²²³

O processo da história iria desde a *Criação* do mundo por Deus até o *Juízo Final*. No centro da história, encontrar-se-ia um acontecimento sacramental decisivo que determinaria o curso da mesma e que lhe daria um novo sentido, regulando de antemão todo seu desenvolvimento posterior: o nascimento, a morte a ressurreição de Cristo. O tempo marcharia, assim, em direção a uma consumação, um fim marcado pelo *Juízo Final*, dirigindo-se para a eternidade que o aboliria.

²²¹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. Dedicatória de la obra a Etéreo. 1-5.

²²² BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. I, 99.

²²³ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. III, 485.

A história do *AT* constituiria, nesse processo, um preparatório da vida de Cristo; e a história posterior seria o resultado de sua encarnação e de sua paixão. Esse acontecimento seria, por sua importância, único, e faria do tempo algo irreversível. Consequentemente, a história terrestre coloca-se na obra submetida à história da *Salvação*.²²⁴

Nessa perspectiva, o *C Ap* nos apresenta uma orientação de tempo linear, que se desenrola desde um início (a Criação do mundo e o Pecado Original) até um fim (o *Juízo Final*), passando pela Encarnação, pivô central que alteraria o curso da história, oferecendo a *Salvação* aos homens. O tempo dos acontecimentos cronológicos não seria, assim, nem único nem autêntico. O tempo terrestre, profano, coexistiria com o tempo sagrado que não teria um valor transitório, mas absoluto; posto que, com o ato da Redenção levado a cabo por Cristo, ele havia adquirido uma dualidade particular: o “prazo” estaria a ponto de cumprir-se ou já “se cumprira”, o tempo alcançaria sua “plenitude”, haveria chegado os “últimos tempos”, o “fim do mundo”, Deus já reinaria.

Entretanto, o Beato atém-se ao fato de que o tempo não estaria cumprido de todo, e o *Reino de Deus* seguiria sendo para os homens e as mulheres a solução final, a meta a que todos deveriam aspirar. O fim já estaria previamente fixado e descrito pela Bíblia, porém não seria possível aos seres humanos conhecer o dia e a hora. Ao operar dentro de um esquema escatológico, tais contas poderiam influenciar de forma a alterar a percepção de mundo dos leitores/ouvintes para quem a obra se destinava, posto que os levaria a ver na sua própria experiência histórica os sinais do fim da humanidade.

Deve-se ter presente que, quebrando a concepção cíclica que os pagãos tinham do mundo, o cristianismo medieval tomou do *AT* a noção de tempo vivido como processo escatológico, como espera do grande acontecimento que havia de coroar a história: a *Parusia* – volta gloriosa de Cristo no *final dos tempos*.

Agostinho em sua obra *Cidade de Deus* já havia proclamado a falsidade do tempo cíclico, que conduziria a negar a aparição única de Cristo, em um momento histórico preciso e sem repetição possível. A partir dessa idéia o *C Ap*, situando a realidade presente na sexta e última época da história da *Salvação* e afirmando que nada de novo poderia produzir-se até o *Juízo Final*, atuaria no sentido de garantir a onipotência do Deus cristão sobre a história, o que consequentemente daria ao texto um efeito de verdade, levando seus leitores/ouvintes a ver no *ser cristão* a garantia de uma existência segura no pós-morte:

²²⁴ A história na Alta Idade Média transformou-se em história universal, penetrada de um sentido único e dirigida pelo espírito transcendente. O gênero tradicional desta historiografia era a crônica universal que começava por narrar o Gênesis bíblico. GURIEVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990, p. 139.

*(...) Cristo abriu claramente este livro, quando, havendo caminhado até a realização do designo paterno, nasceu e padeceu. Olha, o livro está aberto. Abre, então, a profecia de ambos os livros de maneira que cumpre em si mesmo tudo aquilo que havia profetizado acerca dele os Patriarcas e Profetas e, assim, sobe a cruz cumprindo a profecia até o final.*²²⁵

Por conseguinte, a obra afirma que, desde a Encarnação de Cristo, a história estaria condenada a permanecer idêntica a si mesma, na certeza de que nada de fundamental poderia advir. Os homens viveriam, então, no que foi conquistado com a redenção e na espera do *Juízo Final*, tudo o mais seriam apenas peripécias indiferentes à verdadeira história da *Salvação*:

*(...), pois todos aqueles que crêem retamente em Cristo vêem também no passado já realizado, as coisas que ainda vão acontecer e, que ante Deus já aconteceram (...). Todas estas coisas permaneceram ocultas em Cristo, porque nós não poderíamos lograr a salvação se não por meio de Cristo, segundo está escrito: 'Cristo, mesmo sendo nós pecadores, morreu por nós. Com mais razão, pois, justificados agora por seu sangue, seremos salvos por ele da cólera'.*²²⁶

No *C Ap* o tempo é um atributo de Deus, ele foi criado e teria um começo e um fim, que limitaria a duração da história humana. Esta por sua vez, cumpriu-se com a concretização da aliança feita entre Deus e a humanidade na existência histórica da Igreja. No sexto dia da *Criação*, Deus criou o homem e a mulher e lhes ofereceu a sua obra; na sexta idade do mundo, reconciliou-se com eles por meio da morte e ressurreição de Cristo²²⁷. Assim, o tempo terrestre estaria vinculado à eternidade. O cristão estaria de passagem no tempo terrestre - peregrino - para chegar à morada eterna dos eleitos.

No entanto, pode-se assinalar que com toda sua linearidade, o tempo não se livraria de uma determinada ciclicidade dentro da obra. Ao analisar os períodos da história terrestre, o autor cria uma dinâmica que esquematiza o tempo em forma de sucessões lineares de acontecimentos; porém a história, mesmo tomada em seu conjunto - da criação do mundo até seu fim, aparece como um ciclo acabado, posto que o autor a vê separada da

²²⁵ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. III, 405-410.

²²⁶ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. III, 440.

²²⁷ Simbolicamente, o número seis representa plenitude da *Criação*, posto que Deus a criou neste número de dias. O número sete significa a concretização da história da humanidade.

eternidade; o se humano e o mundo voltar-se-iam ao seu Criador; o tempo voltar-se-ia à eternidade.²²⁸

Segundo Conde, essa visão dava ao tempo histórico um valor profético, no qual o autor da dinâmica histórica não seria mais o homem ou o grupo humano, mas a “Providência”, posto que, para o Beato de Liébana e para outros escritores, próximos a ele no tempo, havia sempre o pressuposto da existência de uma lei divina, reguladora dos processos históricos, tão rígido e uniforme que permitia determinar a dimensão transcendental dos acontecimentos significativos.²²⁹

Compreendida como “história sagrada”, a história apresenta-se na estrutura da obra a partir de princípios numéricos, utilizados pelo autor para compor os aspectos centrais da mensagem²³⁰. A importância que o número assume, no desenvolvimento de seu esforço exegético, tem a ver com uma concepção que estava presente nos escritos dos Pais da Igreja desde o séc. I, segundo a qual a composição e as características dos números tinham incorporado elementos da verdade revelada, sendo, portanto, essencial ao entendimento das Escrituras. O conteúdo esotérico dos números derivou-se da matemática neopitagórica, e de referências bíblicas que o Beato, provavelmente, extraiu das obras de Isidoro de Sevilha: *Não devemos menosprezar em absoluto a ciência dos números. Em muitas passagens da Sagrada Escritura se pode revelar quão profundo é o mistério que guardam.*²³¹

E aqui a obra mostra seu intuito de monopolizar o conhecimento do passado e do presente, dando instruções sobre as coisas e contribuindo para a hierarquia do saber, para o monopólio que a Igreja exercia sobre os signos. A ela foi dado (...) *o poder de reger com cetro de ferro* (...) ²³². Por meio dos seus representantes, ela seria a responsável pela *Salvação* dos cristãos:

(...) e a estes doze apóstolos uniu todo o corpo episcopal. E a todo o corpo episcopal agregou todo o povo de cristão, porque ao sexto dia Deus fez Adão e mandou que a mulher se submetesse como ajuda. Esta mulher foi signo de todo o povo cristão. E Adão foi signo de todos os sacerdotes. Assim estarão, pois, os cristãos espirituais submetidos aos sacerdotes santos, como a mulher ao marido. Os sacerdotes devem

²²⁸ O caráter cíclico da concepção cristã medieval do tempo se vê também nas festas eclesiásticas que repetiam anualmente os acontecimentos mais importantes da vida de Cristo.

²²⁹ CONDE, Francisco Javier Fernández. *La religiosidade Medieval en España. I. Alta Edad Media (S. VII-X)*. Oviedo: Universidade de Oviedo, 2000, p. 383.

²³⁰ FREEMAN, L. G. Introducción General. Elementos simbólicos en la obra de Beato. In: OBRAS COMPLETAS DE BEATO DE LIEBANA. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. Madrid: BAC, 1945, pp. 33-41, p. 34.

²³¹ ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*, III, 4.

²³² BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VI, 135.

*esforçar-se por aqueles que são menos perfeitos, de maneira que, chegando por meio do leite da pregação ao alimento sólido, conheça o Pai, o Filho e o Espírito Santo.*²³³

O que temos, portanto, é uma perspectiva da histórica *da Salvação* que vê na existência terrena da Igreja o lugar da realização da profecia de Ap 21, 1-3²³⁴, posto que o nascimento de Cristo marcaria o início da última era do mundo. Desse modo, a Igreja deveria ser entendida como a verdadeira cidade divina a caminho da sua plenitude, ou melhor compreendido, ela já era em seu tempo histórico a materialização da *Cidade de Deus*, sociedade escatológica²³⁵:

*Jerusalém em latim quer dizer visão de paz. Mas a Igreja aqui não poder ter paz, porque está na batalha da perseguição. Nesta Jerusalém habita junto a besta, e aqui o falso profeta tem paz, porque não trabalha para a futuro (...). Nesta Jerusalém seus membros são crucificados e a cada dia imolado o Cordeiro. Porque não pode ter paz neste mundo quem padece todos os dias. Mas, pela paz futura, Jerusalém, aqui a Igreja, que é o monte Sião, senha com o Cordeiro, para que um dia, finalizado seu sofrimento, unam-se a ela os demais vencedores. Pois ali aniquilad, ou seja, vencida toda diversidade, possuirá a paz, que é Cristo em sua presença.*²³⁶

A Igreja equivale na obra, portanto, ao povo eleito para estar junto a Deus – os santos. Porém, ainda estaria vivendo uma realidade terrena submetida à evolução histórica. E por isso, a exemplo do modelo da vida dos monges, todo fiel deveria despojar-se das *sedutoras possessões terrenas* e viver sob a moral cristã. Por conseguinte, a obra nos mostra uma *cidade divina* em face de uma *cidade terrena*, disputada por Cristo e Satã. A Igreja não estaria isenta de um conflito com as forças de corrupção que atuariam no *mundo*:

O que se entende por mar senão a tempestade das perseguições e os corações dos maus, que se agitam em pensamento vaidoso e soberbo, pelos que em tempo do Anticristo, como pela força do vento, quer dizer, das maldades espirituais, agitam perigosamente na tempestade deste

²³³ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* III, 100-105.

²³⁴ *Vi então um céu novo e uma nova terra – pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe. Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade Santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para seu marido. Nisto ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: eis a tenda de Deus como os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus* (Ap 21, 1-3).

²³⁵ LE GOFF, J. Escatologia. In: *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 199, pp. 325-374, p. 350.

²³⁶ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VI, 75-80.

mundo a barca da Igreja, que por todas as partes se verá agitada pelas ondas e aguardará as moléstias da sua peregrinação?

Bons e maus ainda compartilhariam a mesma realidade: *a Igreja vive neste mundo, onde está o trono de Satanás*²³⁷. Nessa perspectiva, o juízo vindouro – momento em que se separariam os justos e os pecadores - teria por objetivo a vida moral do homem.

Nesse ínterim, o tempo terreno seria também o tempo do destino de cada homem, no qual ele alcançaria a *Salvação* eterna – ou cairia na danação, igualmente eterna. O plano histórico que atravessa o *C Ap* – a história *Sagrada* - levaria, portanto, seus leitores/ouvintes a verem-se inseridos em um plano Divino: a história toda constituiria um caminho de reencontro com Deus.

A impossibilidade de determinar os prazos estabelecidos por Deus para o *Juízo Final*, assinalada na obra, sublinharia a necessidade de cada cristão colocar-se sob o julgo da Igreja em todo seu ser, posto que a indeterminação da data tornava necessário o constante preparo para apresentar-se a Deus: *(...) é preciso que o dia do Senhor chegue de improviso (...)*²³⁸. O drama da *Salvação* era, assim, o ponto principal em que os crentes deveriam centrar sua atenção.

Mais do que a visão donatista que via a comunidade católica como sendo composta de duas camadas – uma predominantemente de material humano intratável, ao redor de um núcleo de membros verdadeiros – o que o Beato entendeu por Igreja esteve mais próximo da idéia agostiniana de uma comunidade composta por partículas atômicas: formada de elementos móveis, um campo de tensões dinâmicas, sempre ameaçando explodir.²³⁹

Santo Agostinho lembraria que aquele que entra na Igreja: *está fadado a ver bêbados, avarentos, trapaceiros, jogadores, adúlteros, fornicadores, usuários de amuletos, clientes assíduo de feiticeiros, astrólogos (...). Deve estar avisado de que as mesmas multidões que se comprimem nas igrejas nas festas cristãs também lotam os teatros nos festejos pagãos.*²⁴⁰

Trata-se, pois, de uma desconcertante imagem dupla; uma visão que percebe a Igreja formada a partir de dois grupos. Essa compreensão do mundo é justificada a partir de uma construção da história da *Salvação* que tem seu início com a *Queda* de Adão,

²³⁷ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* II, 305.

²³⁸ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* X, 80.

²³⁹ BROWN, Peter. *Santo Agostinho. Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 273.

²⁴⁰ Agostinho Apud, BROWN, Peter. ID. *Ibid.* p. 263.

dando origem a uma divisão da raça humana em duas partes. Uma que serviria a Deus e a Seus anjos fiéis; e outra que serviria aos anjos rebeldes, ao diabo e seus demônios.

Essas partes são representadas na obra pela imagem de duas cidades que caminham inextricavelmente relacionadas: a Babilônia, que figura na narrativa como o agente perturbador – uma identificação com as coisas mundanas; e Jerusalém que, embora tenha sua realização histórica neste mundo, distingue-se da primeira por ser nele peregrina, aguardando a vida eterna:

Reconhece em Caim e Abel todo o povo que constitui a Igreja: uns bons, e outros maus; uns que injuriam, e outros que padecem as injurias. Esta é a cidade que fundo com o nome de seu filho. Que significa Caim construir uma cidade como novo de seu filho senão os ímpios que conheceu, que estão enraizados nesta vida? Tem um conhecimento e um fim terreno, no qual não se espera nada mais que o que se vê. Os santos, entretanto, são hóspedes e peregrinos na terra. Por isso Abel, como peregrino na terra, quer dizer povo santo, não construiu uma cidade: o céu é a cidade deles, ainda que pareçam como cidadãos daquelas cidades em que peregrinam até que chegue o tempo de seu reino.

A dualidade que marcaria a história da Igreja – desde o seu nascimento - só se resolveria, então, no dia do *Juízo Final*. Nesse momento as duas cidades se separariam. Cristo proferiria as palavras de julgamento, e as duas cidades – Babilônia e Jerusalém – apareceriam claramente, uma à esquerda, outra à direita, respectivamente. Devemos ter presente que a necessidade de salvar a própria identidade, como cidadão dos céus, foi o centro de gravidade da idéia agostiniana da relação entre as duas cidades.

Como herdeiro de idéias donatistas, cuja questão a ser resolvida era a de que a Igreja como fonte única de santidade não poderia ter como seu membro um pecador, o Beato nos mostra, ainda, certo cuidado quanto à atitude a ser tomada frente ao contraste entre a santidade ideal da Igreja e a qualidade efetiva de seus membros. É certo lembramos, no entanto, que a opinião donatista de que a indignidade de alguns alienaria Deus de Sua Igreja, já tinha sido resolvida por Santo Agostinho ao negar esta afirmação, dizendo que ela equivalia a permitir que o livre-arbítrio de frágeis seres humanos obstruísse o caminho da onipotência e da antevisão divina.²⁴¹

A clara tensão entre a busca da *Salvação* do mundo e a libertação do mundo, para ser a si mesmo salvo, foi muito presente no monacato primitivo e na ascese cristã de um modo geral. Renunciar ao mundo - *morrer em Cristo* - era naturalmente, antes de tudo, uma atitude interior. Assim, havia uma fuga do mundo indispensável para todos: o

²⁴¹ BROWN, Peter. *Op. cit.*, p. 271.

afastamento do pecado, o esforço por libertar-se de tudo aquilo que impediria a *Salvação*.²⁴²

Porém, somente deixando de ser um indivíduo mundano, um monge poderia contribuir para sua própria *Salvação*. Esta não seria senão a primeira fase do combate espiritual, depois do qual, libertado pelo despojamento, em alguns casos, poderia voltar ao mundo como libertador: *os santos, entretanto, são hóspedes e peregrinos na terra*. Assim, o monge desprezava o mundo no que tinha de pecaminoso; no entanto, não se desinteressava dos homens, seus irmãos. Estava separado de tudo, mas unido a todos.²⁴³

Tratava-se, portanto, de um combate, uma guerra que o monge deveria travar consigo mesmo para passar do estado carnal do homem no mundo ao estado espiritual do cristão perfeito. O monge era um *soldado de Cristo*. Toda sua vida era, assim, um perpétuo combate desenvolvido no seu próprio ser.

A obra vai ao longo da sua narrativa construindo, portanto, uma realidade em que a Igreja deveria significar para o fiel a única forma de ser e estar no mundo; uma reserva de segurança e limpeza em um universo regido por forças demoníacas. À semelhança da arca de Noé, metáfora utilizada pelo autor, ela existiria para proteger o fiel das intempéries que assolavam seu cotidiano. Somente quem estivesse sob sua proteção seria salvo das catástrofes do fogo do final do mundo e receberia a glória do reino celeste: *assim como ninguém pode livrar-se do cataclisma da água, se não aquele que se refugiou na arca, assim também no dia do juízo divino ninguém poderá livrar-se, se não aquele que aguarda dentro da arca da Igreja católica* ²⁴⁴. Com efeito, a idéia de Igreja apresentada no *C Ap* a vislumbra como uma *Eclésia de eleitos*, entendida na sua existência histórica como a restauração da situação antiga do homem com Deus que se perdeu no Paraíso.²⁴⁵

Vauchez lembra que em um Ocidente superficialmente cristianizado, em que um poder centralizador tentava unificar-se com o apoio do clero, a Jerusalém não poderia

²⁴² (...) o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potências sagradas quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real. ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, p. 18.

²⁴³ MORAL, Tomás. Fuga do mundo. In: RODRÍGUES, A. A. e CASAS, J. C. (dir.). *Dicionário Teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, pp. 483-492, p. 484.

²⁴⁴ BEATO DE LIEBANA, *C Ap*. II, 70.

²⁴⁵ O uso da metáfora da Igreja como Arca de Noé pelo Beato nos remete ao significado que o mito do dilúvio tem dentro do universo de idéias ligadas ao Fim do Mundo. A imersão repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das Águas implica tanto a Morte como o Renascimento. O contato com a água supõe sempre uma regeneração: de um lado, porque a dissolução é seguida de um “novo nascimento”; de outro a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida ou de um homem novo, trate-se de um momento cósmico, biológico ou soteriológico. Do ponto de vista da estrutura, o dilúvio é comparável ao batismo. ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o símbolo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.151-152.

deixar de exercer sobre os espíritos um fascínio especial. E é nesse contexto, que a Igreja estaria preocupada, antes de tudo, com o estabelecimento definitivo na terra da *Cidade de Deus*.²⁴⁶

Na Astúrias, é certo dizer que a consolidação do cristianismo e a presença dos mosteiros como centro de organização social foi um fator importante na recuperação do pulso da vida sócio-econômica, cultural e política depois da invasão muçulmana. Não devemos ter a permanência de práticas pagãs como acusa o *C Ap*, como argumento negativo sobre a importância assumida pelo cristianismo. O paganismo e o cristianismo seguiram vivendo, em certa medida, de maneira conciliatória em um meio ruralizado como este em questão; os monges, que atuaram como cristianizadores dentro desse contexto social, certamente partindo de concepções teológicas muito simples, inevitavelmente, terminariam propensos a condescender com tais tradições. Dentro de uma realidade, por vezes não tão ortodoxa, essa forma de organização pôde garantir uma noção de poder da autoridade abacial, que permitiu que as comunidades rurais colocassem suas vidas sob a tutela do Deus Cristão.

Por conseguinte, o conceito de Igreja presente na obra do Beato nos encaminha a uma Igreja escatológica, ou seja, uma assembléia de fiéis ligados entre si, de modo coeso, por uma doutrina, cujo elo principal dar-se-ia em torno da crença na comunidade dos eleitos. E, ao nos voltarmos para o contexto social de Liébana, essa comunidade escatológica ganha respaldo no arranjo das comunidades em torno aos mosteiros – lugar por excelência do convívio do homem com Deus.

É nesse mesmo sentido também que podemos analisar a apropriação, por parte do autor da metáfora da Igreja como corpo de Cristo, que perpassa a obra. A origem da utilização dessa trilogia dentro do cristianismo está em Paulo²⁴⁷. Matizada liturgicamente no rito da eucaristia, a metáfora transformou o corpo de Jesus em “corpo místico” no qual foram incorporados todos os crentes: *Porventura o cálice de bênçãos que a abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos não é a comunhão do sangue de Cristo? Porque nós, embora muitos, somos unicamente um pão, um só corpo; porque todos participamos do único pão (1Cor 10, 16).*

Le Goff afirma que, durante a cristandade medieval, o corpo foi uma grande metáfora que descrevia a sociedade e as instituições, símbolo de coesão ou de conflito, de

²⁴⁶ VAUCHEZ, A. *Espiritualidade na Idade Média ocidental: século VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 12.

²⁴⁷ DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 323.

ordem ou desordem, mas sobretudo de vida orgânica e de harmonia²⁴⁸. Ela esteve, portanto, na base do apelo à unidade e à cooperação dos cristãos, expressando a condição vital da unidade de uma comunidade, apesar da diversidade dos seus membros, vindo ao encontro das estruturas de caráter coletivo ou familiar que caracterizaram os mosteiros dessa região da *Hispania*.

O uso por Paulo da metáfora do corpo, por sua vez, remete-nos à filosofia antiga, cuja utilização da imagem da cidade ou do Estado como um corpo (corpo político) foi bastante difundida. A fábula de Menênio Agripa é o exemplo mais conhecido:

*No tempo em que o corpo humano não formava como agora um todo harmonioso, mas cada membro possuía a própria opinião e própria linguagem, todas as partes do corpo revoltaram-se porque o estômago obtinha tudo à custa de seus cuidados, seu trabalho e serviços, ao passo que ele próprio, ocioso no meio deles, não fazia outra coisa a não ser gozar dos prazeres que lhes eram dados. Então os membros conspiraram para que a mão não levasse o alimento à boca, nem a boca o recebesse, nem os dentes o mastigassem. Mas enquanto, por ressentimento, queriam domar o estômago pela fome, os próprios membros e todo o corpo chegaram ao extremo esgotamento. Compreenderam então que o estômago não viva na ociosidade, que não era apenas alimentado por eles, mas os alimentava também, devolvendo a todas as partes do corpo este sangue que nos dá vida e força, distribuindo-o pelas veias depois de elaborá-lo pela digestão dos alimentos. Finalmente, mostrando que a revolta do corpo assemelhava-se à cólera dos plebeus contra os patrícios, conseguiu fazê-los mudar de opinião.*²⁴⁹

A exposição de Paulo em 1 Cor 12, 14-26, em particular, reflete bem de perto as preocupações da fábula de que a unidade da Igreja dependia do pleno reconhecimento da mútua interdependência dos seus diferentes membros:

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo, pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo (...). O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos (...). Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade. Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há portanto, muitos membros, mas um só corpo. Não pode o olho dizer à mão: não preciso de ti; nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés: Não preciso de vós.

Na obra do Beato este mesmo discurso nos é apresentado ao referir-se à Igreja:

²⁴⁸ LE GOFF, J. e TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 13.

²⁴⁹ Tito Lívio, *Histórias de Roma*. V 1. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989, p. 150.

(...). toda a Igreja é um só corpo. E Cristo é cabeça da Igreja e os membros são o povo na sua totalidade, e o olho da Igreja é o bispo. Por isso é chamado vigilante. A mão da Igreja é o padre, quer dizer, o ancião, que também, unido quase em dignidade com o bispo, é partícipe dos mistérios do corpo e do sangue de Cristo. Chamam-se mãos, porque por elas o bispo realiza a tarefa da santidade por todas as igrejas, que é todo o povo. O pé da igreja é o diácono; é chamado pé, porque certamente por ele os sacerdotes fazem chegar o serviço da santidade. Não é possível cortar estes membros sem prejudicar a Igreja, como manifesta a verdade no evangelho: ' caso teu olho direito te leve a pecar, arranca-o e lança-o para longe de ti. (Mt 5, 29). ²⁵⁰

Se por um lado essa abordagem afirma a idéia de uma necessária solidariedade entre os membros da Igreja - à imagem de um corpo, ela deveria ser um conjunto funcional; por outro garantiria à Igreja uma hierarquia e um monopólio do sagrado, posto que o discurso agiria de forma a assegurar a função de seus membros superiores –bispos, padres, diáconos - como agentes intermediários e necessários na relação do fiel para com Deus.

A metáfora do corpo - assim como a da cidade - traz consigo, portanto, uma concepção de Igreja que se articula a uma visão espiritualista; os fiéis deveriam criar laços de união em torno da crença na comunidade dos eleitos no além. Com efeito, a obra caminha em sentido à construção desta comunidade que se daria pela destruição do *homem velho* - uma existência não circunscrita pela fê e doutrina cristã – e, conseqüentemente, ao nascimento do *homem novo* – o cristão; uma idéia que busca, na beatitude dos primórdios, a perfeição inicial da relação do homem com Deus.

O novo céu é a Igreja: porque desde que Cristo assumiu a carne, criou o novo céu e a nova terra. Por céu nos referimos ao espírito, e pela terra a carne.' O primeiro Adão foi feito alma vivente; o segundo Adão, espírito de vida (1 cor 15, 45)'. Cumprido seu tempo, subiu à cruz e foi morto para a salvação do mundo (...) a Jerusalém celeste é a multidão dos santos, que se diz que virá com o Senhor (...). Já o próprio Senhor deu testemunho de que a multidão de santos é seu próprio santuário e de que habitará com eles para sempre, e de que é seu povo. Ele pessoalmente eliminará todo pranto, toda lágrima dos olhos daqueles a quem recompensa com as alegrias eternas, e lhes resplandece de eterna felicidade. ²⁵¹

A história traçada no *C Ap* cria, nesse sentido, um universo de identificação entre os membros da comunidade que, na busca– peregrinação e penitência - por este *homem novo*,

²⁵⁰ BEATO DE LIÉBANA. , *C Ap*. I, 255-260.

²⁵¹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. XII, 55-60.

vai perfilando em torno a si práticas cristãs. É certo que a fé, pouco interiorizada no contexto espaço-temporal em que a obra foi produzida, procurou claramente expressar-se em outros registros e, principalmente, realizar-se nos atos do cotidiano de cada homem e mulher; o moralismo expresso em suas páginas deveria levar a uma conscientização, por parte dos indivíduos - seus destinatários - das exigências éticas do cristianismo.

O que temos na obra, por conseguinte, é uma busca pela unidade da sociedade em torno a uma ortodoxia cristã. As definições que transcorrem da idéia de assembléia escatológica aponta para uma comunidade cristã, e suas relações com o mundo deveriam ser formadas a partir desse ponto de vista.²⁵²

Lendo ou ouvindo sobre a comunidade escatológica, dentro do contexto litúrgico, o cristão sentir-se-ia parte dela²⁵³. Em última análise, buscava não apenas relatar ou expressar uma história, mas criar uma nova situação em quem a lia ou ouvia²⁵⁴. A experiência real da audiência deveria ser transformada pela experiência dos ritos e da liturgia em um novo esquema de valor – o cristão.

A função do texto aproxima-se, portanto, daquela assumida pela tragédia grega. Aristóteles dizia que na tragédia provocava-se a catarse de emoções quotidianas dos espetáculos, por meio da observação destas em outros personagens. O espectador podia analisar os sentimentos dos atores, podia observá-los. E esses sentimentos eram semelhantes aos seus. Da mesma forma, ao situar toda a história humana e pessoal num drama divino e universal, o *C Ap* levaria seus leitores/ouvintes a observar o drama e como seus atores o sentiam.

Por conseguinte, o reenvio ao tempo mítico da criação e a antecipação do tempo futuro, o da vinda de Cristo e do *Juízo Final*, ou seja, a projeção da história da humanidade e de cada um em uma perspectiva da *história da Salvação* - eixo central da narrativa - acabaria por provocar uma inserção do observador do drama, um sentido de verdade e, finalmente, uma catarse e uma tomada de consciência e decisão ²⁵⁵. Isso deveria abrir um

²⁵² (...) a autoridade que enfatiza a perspectiva corporificada decorre da encenação do próprio ritual. Induzindo um conjunto de disposições e motivações – um ethos – e definindo uma imagem da ordem cósmica – uma visão de mundo – por meio de um conjunto de símbolos (...). GEERTZ, Clifford. *Op. cit.* p.18.

²⁵³ Para Geertz é em alguma espécie de forma cerimonial que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras: (...) num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se mediação de um mundo único(...). GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 128.

²⁵⁴ A persuasão pratica-se (...) 'ferindo', ou seja, agredindo o ouvinte com a própria voz: não, porém destruindo-lhe a identidade. BOLOGNA, Corrado. BOLOGNA, Corrado. Voz. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-92, p. 85.

²⁵⁵ Geertz nos lembra que num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se mediação de um mundo único. GEERTZ, Clifford, *Op. cit.*

vasto campo de ação para a Igreja, cujo objetivo estava em controlar, definir e difundir sua visão de mundo - as representações e os modos de representar – naquele grupo que até então tinha a fé cristã pouco interiorizada.

4.2. SOBRE A CONCEPÇÃO DE ESPAÇO.

Sobre o espaço²⁵⁶, Paul Zunthor nos lembra que é na terra real que se desenvolve a ação coletiva, a organização do grupo; porém, é no espaço social onde se traçam os itinerários discursivos, ao longo dos quais o grupo fala de si e para si mesmo. É nesse espaço que se opera o imaginário e, é graças a ele, que o grupo adquire uma identidade²⁵⁷. Por conseguinte, a concepção de espaço torna-se uma dimensão fundamental para pensarmos os indivíduos e as sociedades.

Para o homem e a mulher medieval da Alta Idade Média hispânica, o espaço organizava-se ao redor do seu corpo e na relação com ele. O indivíduo e o grupo ordenavam-se dentro de uma dualidade que oporia dentro e fora, cheio e vazio, aqui e lá; uma gama de variáveis em função das quais indivíduos e grupos relacionavam-se com as regras sociais que os cercavam²⁵⁸. O corpo era, assim, não mais do que um modo espaço-temporal.

Em virtude disso, a idéia de espaço deve ser observada na obra a partir da relação entre microcosmos e macrocosmos. Há uma clara projeção do corpo no espaço Avaliar-se-ia territorialmente o que o ser humano experimentaria em seu próprio ser: (...) *estas duas cidades boas e más configuram-se em todos (...)* ²⁵⁹; (...) *essa cidade (cidade do diabo) é o mundo em sua totalidade e os que se instalaram na prevaricação do maligno: essa é a cidade que é chamada a cidade do diabo.* ²⁶⁰

Ainda que o cristianismo houvesse ampliado, consideravelmente, as representações anteriores relativas ao seres humanos - antes estavam limitadas ao horizonte de uma só

p. 128.

²⁵⁶ Entendemos por espaço o tempo organizado socialmente como raio de operações. Os elementos que agem nos ciclos sociais precisam das distâncias fisicamente mensuráveis para funcionar. O espaço social é uma realidade relacional que ocupa um espaço possível de medir e delimitar concretamente a integração funcional da realidade social; o espaço social, por sua vez, apóia-se num outro espaço mensurável, o espaço físico. CARDOSO, Ciro Flamarion. Repensando a construção do espaço. In: *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: Edusc, 2005, pp. 37-54, p. 40.

²⁵⁷ ZUNTHOR, Paul. *La medida del mundo. Representacion del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra. 1994, p. 17.

²⁵⁸ A mediação dos costumes próprios do grupo é que daria a distância ideal, dentro de cujos limites, harmonizariam as relações de espaço. ZUNTHOR, Paul. ID. *Ibid.* p. 20.

²⁵⁹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* Una interpretación de este libro. 240.

²⁶⁰ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* X, 160.

tribo (nos bárbaros), de um só povo eleito (nos Judeus) ou de uma formação política única (em Roma) –, a obra nos mostra que a antropologia na Alta Idade Média hispânica excluiria dentre os seres humanos dignos desse nome a todos os não cristãos e uma parte dos cristãos, os hereges e cismáticos.

Segundo Baschet, o homem e a mulher medieval não concebiam a extensão de maneira neutra e homogênea; para esse autor é, sem dúvida, preferível – ao menos quando se trata de representação – limitar-se a falar de lugar, definido como recipiente da coisa que se encontra nele, antes que de espaço; e de localização antes que de espacialização²⁶¹. O espaço era, assim, menos concreto geograficamente do que simbólico. Nele estariam presentes estados mentais. Nesse sentido, o mapa medieval não precisava demonstrar os lugares em suas determinações geométricas e matemáticas, mas o lugar outro, implicando, fundamentalmente, o caminho de transformação do ser humano. Os mapas projetavam textos litúrgicos e repertórios de valores.²⁶²

O espaço simbólico estaria impregnado de tonalidades morais e religiosas. Na terra haveria os lugares²⁶³ santos, pios e os lugares pecaminosos. O aperfeiçoamento moral tomaria a forma de um deslocamento topográfico (a retirada ao deserto ou a um mosteiro para abandonar o *mundo*). A situação local do homem deveria corresponder a seu estatuto moral:

*(...)a cidade do diabo converteu-se em morada de demônios e de todas as aves imundas. Se não fosse todo o mundo esta cidade do diabo, poderia reunir, materialmente, em uma só cidade todos os demônios e todas as aves na destruição de uma só cidade? (...) Assinala-se aqui de maneira mais completa que a Babilônia está dividida em duas partes, quer dizer: em povo de Deus e povo do diabo (...) o Senhor guarda suas almas de toda mancha de iniquidade. E como não fazem nada mal, nem em palavras, obras, nem pensamentos, diz-se que não tocam coisas impuras e afirma-se que saem da Babilônia (...).*²⁶⁴

²⁶¹ BASCHET, J. I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà. In: CASIERNOVO, Enrico, SERGI, Giuseppe (orgs.). *Arti e storia nel Medioevo*. Vol 1º, tempi-spazi, istituzioni. Torino: 2002, pp 317-347, p. 324.

²⁶² BAUAB, Fabrício Pedroso. *Da geografia medieval às origens da geografia moderna: contraste entre diferentes noções de natureza, espaço e tempo*. Tese de doutorado. Faculdade de Ciências e Tecnologia. UNESP/Presidente Prudente, 2005, p 81.

²⁶³ Aqui usamos o conceito de lugar antropológico, definido como a construção ao mesmo tempo concreta e simbólica do espaço, servindo de referência para todos aqueles que são destinados por esse lugar a uma posição – não importa se central, intermediária ou periférica – no sistema dos valores, da hierarquia, do poder. Assim definido, proporciona uma base de sentido para os que nele vivem; e torna-se fundamento da inteligibilidade para a pessoa de outra cultura interessada em entender aquela comunidade em que o lugar em questão foi construído. O lugar antropológico caracteriza-se assim por garantir simultaneamente identidade, relações e história aos membros do grupo cuja cultura o constitui. CARDOSO, Ciro Flamarion. *Op. cit.*, p. 43.

²⁶⁴ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* X, 40-60.

Ao contrário da concepção antiga de mundo que via o ser humano e o universo como um todo harmonioso, aqui eles são apresentados com uma realidade dualística. O mundo assim como o homem não poderia ser “belo”, porque estava manchado pelo pecado e submetido ao juízo de Deus; o ascetismo cristão, no qual o *C Ap* se insere, os rechaçava, posto que estavam submetidos ao “*poder do Maligno*” (1 Jo 5, 19). Por isso, o abandono do mundo era, ao menos em parte, a necessária consequência do amor por Deus.

Como resultado dessa dualidade, a noção de *Cosmos* cinde-se no *C Ap* em duas geografias opostas: a *cidade de Deus*, que reuniria os justos daqui de baixo e a *cidade do diabo*, da qual fariam parte os seres humanos que se deixariam seduzir pelas malícias do *Maligno*. Os homens e mulheres que liam essas páginas, portanto, viam-se em uma bifurcação: um caminho conduzia à cidade espiritual do Senhor, a Jerusalém, e o outro, à cidade do Anticristo, a Babilônia²⁶⁵. Esse conflito tinha lugar tanto na história da Igreja, na sua relação com o mundo, quanto na própria alma do homem:

*Duas partes, pois, em Adão e desde Adão são prefiguradas, para advertência do futuro: uma que confessou haver pecado e vive; e outra que não se desliga dos laços do demônio, que o submeteu (...) Desde o mesmo momento em que começou Adão a engendrar ambas as partes, vemos que uma e outra oferecem sacrifícios a Deus: mas uma, sacrifícios gratos; a outra, desagradáveis.*²⁶⁶

O mundo civilizado e harmonioso protegido pela benção de Deus limitava-se ao mundo circunscrito pela fé cristã e obediente à Igreja²⁶⁷. Assim, a idéia de espaço é concebida dentro da obra como um sistema fechado, com centros sagrados e periferia profana. Ele fazia-se guia da vida do fiel por meio da valorização do lugar sagrado cristão em relação a outros que eram percebidos como negativos, o deserto, o não lugar²⁶⁸: (...) *no ermo somente habitam as bestas e as serpentes, não os homens.*(...)²⁶⁹

Na sua existência histórica, a Igreja - morada de Deus com os homens na terra – era ainda obrigada a compartilhar espaço com a Jerusalém terrestre, a *cidade do diabo*:

Já vês que os injustos são a terra deserta, na qual se diz que Deus habita. Nesta terra, a mulher, ou seja, a Igreja, habita e ali se alimenta da doutrina celestial, até que se acabem os mil duzentos e noventa dias,

²⁶⁵ GURIEVICH, A. *Op. cit.* p. 80.

²⁶⁶ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* II, 220-225.

²⁶⁷ GURIEVICH, A. *Op. cit.* p. 97.

²⁶⁸ O não lugar cria uma contratualidade solitária, uma perda da verdadeira identidade; ele existe, mas não estabelece uma sociedade orgânica. CARDOSO, Ciro Flamarion. *Op. cit.* p. 46.

²⁶⁹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* VI, 151-152.

*quer dizer, desde a primeira vinda do senhor até a segunda vinda, até que seja liberado os injustos. (...).*²⁷⁰

A concepção religiosa do espaço leva a uma repartição do mundo entre fiéis e ímpios:

*Há duas partes no mundo, o povo de Deus e o povo do diabo. Mas o povo do diabo por sua vez, está dividido em duas partes, a saber: em cristãos e pagãos (...). E onde se viam três partes, agora aparece na Igreja a quarta parte, a saber: a Igreja, os gentios, os cismáticos e os falsos irmãos. Pois a Igreja não separa de si todos os maus, mas só a alguns abertamente maus, para ensinar ao mudo o tipo da última perseguição.*²⁷¹

Ao buscar a *Salvação*, o ser humano peregrino buscaria fugir às tentações e, para subtrair-se a essas ameaças, deveria fugir do mundo – da Babilônica - protegendo-se dentro da Igreja. A espera pelo dia do *Juízo Final* a teria, por conseguinte, como espaço da experiência da *Salvação*:

*Esta é a Igreja, a cidade situada no monte, a esposa do Cordeiro, porque não é uma a Igreja e outra a cidade; uma só é a que sempre baixa do céu pela penitência, de junto de Deus, porque, imitando o Filho de Deus na penitência, diz-se que baixa pela humildade (...).*²⁷²

O outro mundo (inferno e paraíso), o Além não é, portanto, dentro da obra uma realidade projetada para o fim do tempo, mas antes uma realidade presente. O mundo terrestre e o mundo celeste mesclavam-se constantemente. Devemos ter presente que na Alta Idade Média Hispânica, o Além foi o modelo perfeito em função do qual se justificou o mundo terreno. A perspectiva de tempo e espaço vai ao encontro da percepção dos elementos pela cultura folclórica, cujo interesse centra-se no imediato, na cotidianidade da existência, sendo alheia, por exemplo, às visões escatológicas, às felicidades e recompensas sujeitas à dilatação no tempo.

A cronologia ordenada pela *Encarnação* de Cristo e pelo *Juízo Final*, traçada na obra, permitiu a criação de uma perspectiva da história da humanidade, envolvendo-a no plano de Deus, a qual se materializaria no ciclo anual da liturgia, parâmetro essencial para toda a vida social da comunidade. A repetição da vida e da morte de Cristo, implicava a regeneração pessoal e cósmica por meio da sua ritualização concreta.

²⁷⁰ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VI, 163-169.

²⁷¹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* IV, 100-110.

²⁷² BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* XII, 135.

A igreja-edifício aturaria também nesse sentido. Construída com materiais muito mais sólidos e duráveis que se destacavam notadamente de todo o casario, ela era para a comunidade aldeã - apegada ao seu espaço, ao seu habitat rudimentar - o santuário por excelência, o verdadeiro espaço sagrado terreno que lhe abria a possibilidade de relacionar-se com o espaço celestial; e a liturgia e os ensinamentos dos clérigos faziam pensar que o espaço metafísico estava muito próximo e era, infinitamente, mais familiar que outros espaços terrenos não englobados pela aldeia.

A igreja terrena era, assim, o caminho para a Igreja escatológica. O templo terreno, feito pela mão dos homens, não podia confundir-se com essa igreja triunfante, mas por sua sacralidade, posto estar consagrado com um rito especial, teria a funcionalidade específica de significar ou simbolizar a Igreja gloriosa do final.

Vista como a face terrena do *Novo Israel, Tabernáculo de Deus*, a Igreja em seu conjunto era o lugar seguro para o cristão – *arca de Noé* – frente às investidas do diabo, da heterogeneidade da qual se constituiria o mundo, até o *Juízo Final*. Em sua existência histórica e na pertença de cada fiel a ela, restauraria a humanidade à sua forma primeira: *o reino dos céus é a Igreja presente, na qual se salvam pelo batismo e a paixão: isto é beber um cálice novo, preparar para a nova justiça dos corpos que ressuscitam. São ditosos os que se preparam para esta ceia, para este banquete.*²⁷³

O universo monástico que englobou a produção da obra compartilhava a idéia de que a luta contra o mal dar-se-ia na história da própria Igreja e na vida de cada um dos seus membros: (...) *Satanás habita por todo lugar* (...) ²⁷⁴; as aflições dos *últimos dias* deveriam ser compreendidas como sofrimentos espirituais, e faziam-se concretas nos pensamentos e ações dos homens e mulheres; por isso caberia ao fiel pôr-se em constante vigília. O batismo não poderia mais garantir o perdão dos pecados e a conseqüente *Salvação*, como na Igreja dos primeiros tempos: (...) *o batismo quebra-se, porém pela penitência restaura-se no forno da tribulação.* ²⁷⁵

A oposição entre o bem e o mal - dentro da obra - submete o universo a uma polaridade; ponto de perspectiva que obriga a ler cada ato humano por meio de uma grade moral dual: pecado passível de danação ou virtude merecedora da beatitude. A dualidade na percepção de tempo e espaço era uma qualidade integral da consciência do homem e mulher medieval que nunca viviam apenas no tempo e espaço terreno, pois não poderiam deixar de se considerarem partícipes da história sagrada. O conjunto dessas dualidades

²⁷³ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* X, 65-70.

²⁷⁴ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* II, 15.

²⁷⁵ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* Uma interpretação de este livro, 120.

morais concorre na obra para ativar a exigência fundamental em nome da qual a Igreja, representada pelo Beato, pretendeu governar a sociedade cristã no Norte da *Hispania*, na Alta Idade Média: prover a sua *Salvação*.

A Igreja seria a guardiã dos ensinamentos de Jesus:

*(...) pela fé, a esperança e a caridade, chega-se aos gozos eternos. Foram ditas estas coisas porque manifestou-se que a porta é a figura do Senhor, dos pregadores, da Sagrada Escritura e da fé (...). Quando com bastante frequência fala-se de uma só porta, há que entender com razão que trata-se da fé, porque única é a fé de todos os eleitos. Mas quando se citam outras portas, pode-se entender que são as palavras dos pregadores, por cuja língua se conhece a vida verdadeira, e por meio das quais eleva-se um conhecimento dos mistérios espirituais.*²⁷⁶

Seus doutores eram os escolhidos por Deus para compreender e divulgar os mistérios revelados por Ele na Bíblia, livro que deveria ser o guia de instrução para a peregrinação do ser humano na terra em direção a Deus: *O testemunho de Jesus é a admirável proclamação da confissão católica (...) o espírito de profecia é a verdade, o juízo e a justiça que estão contidos na plenitude da fé católica.*²⁷⁷

A unidade da doutrina refletiria uma homogeneidade, um fechamento do próprio espaço – o espaço cristão. Aqueles que não estivessem marcados com o *símbolo do Cordeiro*, que não estivessem *dentro da cidade de Deus*, estariam *fora*, pertenceriam a *cidade do diabo* – espaço da heterogeneidade.²⁷⁸

²⁷⁶ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* XII, 335-340.

²⁷⁷ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* X, 75.

²⁷⁸ *Fora e dentro* dividem a realidade como *sim* e não, controlam todos os pensamentos do positivo e do negativo, do ser e do não ser. ZUNTHOR, P. *Op. cit.* p. 58.

5. PALAVRAS E GESTOS LITÚRGICOS: OS
LEITORES/OUVINTES DO *COMENTÁRIO AO*
APOCALIPSE.

A todos o que ouvem as palavras da profecia deste livro eu declaro: se alguém lhes fizer algum acréscimo, Deus lhe acrescentara as pragas descritas neste livro. E se alguém tirar algo das palavras do livro desta profecia, Deus lhe tirará também a sua parte da árvore da Vida e da Cidade santa, que estão descritas neste livro. (Ap. 22, 18-19)

5.1. INTÉRPRETES E INTERPRETAÇÕES AUTORIZADOS DA BÍBLIA.

O *C Ap* acercou-se de dois grupos de receptores, com práticas de leituras diferentes: leitores (em sua quase maioria, clérigos com uma instrução média) e leitores/ouvintes (clérigos e leigos com baixa ou nenhuma instrução). A obra prestou-se ao uso da edificação espiritual dos primeiros durante o ciclo pascal e para sua formação e qualificação para a pregação durante este tempo litúrgico. Nesse sentido, há toda uma preocupação por parte do autor para com o grupo de homens que carregavam consigo o papel de intérpretes autorizados da Bíblia e propagadores da fé cristã: os doutores, os pregadores.

Entendida como palavra do próprio Deus sob a forma escrita, a Bíblia era – no entendimento do autor - a definidora da identidade cristã, posto garantir uma autêntica fé:

*Olha o que disse pela voz de Ezequiel: ‘olhei então os viventes e vi que havia uma roda no solo’. Que é a roda se não o signo da Santa Escritura que desde todos os pontos dirige-se às almas dos ouvintes e não se desvia por nenhum ângulo de erro do caminho da pregação? Dirige-se desde todos os pontos porque caminha reta e humildemente entre as coisas adversas e as prósperas; o círculo está em cima e em baixo, porque as coisas que se dizem em sentido espiritual para os mais perfeitos, os mais débeis as entendem em sentido literal, e os doutores por meio da inteligência espiritual adentram-se no mais profundo.*²⁷⁹

Ela era capaz de mudar a vida dos fiéis: (...) *quando observamos com cuidado seus ensinamentos, suas asas nos protegem do erro da ignorância*²⁸⁰. A leitura do texto bíblico, identificava-se a Deus, eram as palavras Dele estabelecendo tudo o que fosse vital para o cristão na experiência presente do mundo. Deus introduziria seus eleitos na fé no plano salvífico, assegurado pela Escritura. Por conseguinte, era de vital importância garantir a correta interpretação do escrito sagrado.

A escrita teve papel crucial na manutenção das tradições ortodoxas da Igreja, na transmissão de tal legado e na expansão desses elementos entre as novas gerações. Quanto mais a palavra escrita era percebida como o suporte de transmissão das autoridades do passado, menos ela era entendida como um simples arquivo da palavra falada. Isidoro de

²⁷⁹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. III, 25-30.

²⁸⁰ BEATO DE LIEBANA. *CAp*. III, 250.

Sevilha considerava as letras sinais sem sons, os quais tinham o poder de nos transmitir de forma silenciosa as falas daqueles que estavam ausentes. As letras em si mesmas eram sinais de coisas. E a escrita era uma linguagem visivelmente capaz de transmitir algo de forma direta para a mente por intermédio do olho.²⁸¹

Sendo a Bíblia um objeto de poder, posto que ela tornou-se dentro da comunidade cristã um modelo de vida, o domínio sobre esse livro era evidentemente uma autoridade sobre a própria sociedade. Assim a Igreja buscou assegurar a si mesma a boa leitura, isto é, o bom modo de apropriação do referido livro.²⁸²

Nesse sentido, Guy Lobrichon afirma que a história da Bíblia não é só a de um livro ou de sua recepção, de sua leitura e de seus leitores, nem mesmo de suas funções e usos, mas também a das peregrinações de seu texto e de seus conteúdos pelos códigos sociais. O historiador das culturas medievais, para o autor, detectaria aí em especial, as aventuras do poder simbólico e de seus detentores.²⁸³

Por conseguinte, justificando que a Bíblia trazia um significado misterioso, e que este não poderia ser entendido pelos fiéis sem a mediação daqueles que iam além do simples reconhecimento dos signos, depois da lenta decifração, tornando-se um *lector*²⁸⁴, às vezes um possuidor de livros, a Igreja monopolizava para si a leitura legítima do escrito sagrado, assegurando o controle da produção dos significados – *representação e modos de representar* – para os seus especialistas do sagrado²⁸⁵, ou seja, seu corpo de doutores, pregadores, etc. A estes era dada uma distinção, como se semelhante saber redobrasse ou, até mesmo, instaurasse uma diferença social.

Seus intérpretes autorizados seriam, como efeito, os únicos com inteligência e conhecimento suficiente para “decifrar” o que estava escrito na Bíblia. Livro que para o Beato escondia em si mesmo as chaves de sua decifração:

²⁸¹ PARKES, Malcolm. Ler, escrever, interpretar o texto. Práticas monásticas na Alta Idade Média. In: CAVALLLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental*. V. 1. São Paulo: Ática, 2002, pp. 103-122, p. 106.

²⁸² BOURDIEU, Pierre/CHARTIER, Roger. A leitura: uma prática cultural. In: CHARTIER, Roger (dir.). *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, pp. 229-254, p. 243.

²⁸³ LOBRICHON, Guy. Bíblia. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. V. I, Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, 2v, pp. 105-118, p. 105.

²⁸⁴ Ledor - *lector* - na Idade Média é alguém cuja produção consiste em falar das obras dos outros. BOURDIEU, Pierre/CHARTIER, Roger. *Op. cit.* p. 232.

²⁸⁵ Para Foucault há dentro dos grupos sociais uma rarefação dos indivíduos que falam, não permitindo que todo mundo tenha acesso aos meios de controle do discurso. Ninguém entra na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for de início, qualificado para fazê-lo. FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 37.

*(...) ‘ tinha em suas mãos um livro aberto’. Com razão seu rosto é como o sol, porque já aberto, o livro conhece o que vai acontecer. Pelo livro entendem-se as páginas da Sagrada Escritura. O livro enrolado é o texto escuro da Sagrada Escritura, que está enrolado pela profundidade das sentenças, de maneira que não é facilmente captado pelo conhecimento de todos. O que antes estava enrolado abre-se. Porque na presença dos pregadores aclara-se a obscuridade da palavra sagrada.*²⁸⁶

Ao nos voltarmos para os intérpretes autorizados da Bíblia, é necessário pensarmos na própria figura do Beato. Como monge, ele trazia consigo a aura de um homem em quem se manifestava o operante poder de Deus na história. Os sinais dessa manifestação confirmavam-se na excelência do gênero de vida que esse homem representava, cujo vínculo se estabelecia com a santidade, dando assim um poder privilegiado para instrução e ensinamento de todos.

O cuidado com as interpretações dos livros da Bíblia era a garantia da correta direção do fiel a caminho da *Salvação* e deveria deixar-se guiar por estas palavras:

*(...) Com razão diz-se que as Sagradas Escrituras são semelhantes à visão do mar, porque nelas há um grande volume de sentenças e um acúmulo de sentidos. E não sem razão diz-se que a Sagrada Escritura é semelhante à visão do mar, porque confirma-se nelas as afirmações da palavra com o sacramento do batismo (...) quem atravessa o mar é transportado por um madeiro e, sabemos que a Sagrada Escritura nos anuncia pela lei, a arvore da cruz (...).*²⁸⁷

Por conseguinte, o Beato coloca os intérpretes autorizados da Bíblia como agentes de Deus, cuja missão era proteger os fiéis da ignorância e, levá-los a conhecer a direção certa a caminho da *Salvação*: *(...) a pregação que não pode calar-se pela adversidade, nem vangloriar-se na prosperidade, é como uma esfera: porque é forte na adversidade, humilde na prosperidade e não tem temor nem vaidade (...).*²⁸⁸

Por meio da correta palavra dos doutores, dos pregadores – *som doce, cântico novo* – o corpo de Cristo far-se-ia unido: *(...) os pastores e os doutores são as mãos que confeccionam (...)*²⁸⁹. De fato, em um meio social em que a cultura folclórica e as heresias faziam-se bastante presentes, o valor do texto e de suas leituras ocupava um lugar essencial.

O conhecimento correto do projeto de Deus era o único meio de aproximar o ser humano do seu Criador: *(...) somos cobertos da culpa de que nos ameaçam graças à*

²⁸⁶ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* V, 35-40.

²⁸⁷ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* III, 195-205.

²⁸⁸ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* III, 135.

²⁸⁹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* III, 120.

proteção da Sagrada Escritura; pois quando observamos com cuidado seus ensinamentos, suas asas nos protegem do erro da ignorância (...) ²⁹⁰. Assim, a ignorância equivale, dentro da obra, à adversidade, à dúvida, à heresia²⁹¹: (...) manda o Senhor trevas quando retira a luz de sua inteligência, ao administrar justiça pelos pecados. E cai a noite, porque o espírito dos maus é cegado pelos erros de sua ignorância (...) ²⁹²

Aos *maus sacerdotes*, àqueles que não eram corretos na transmissão do escrito sagrado, o Beato designaria o título de *Anticristo*, posto que pecavam gravemente contra Deus ao seduzirem seus ouvintes com mentiras, tal qual os demônios, guiando-os por caminhos errados:

(...) como disse São Jerônimo, uns estão ao acerto das letras outros das sílabas, tu debes buscar as sentenças. As sentenças recebem seu nome de consentir sempre o bem. Ao contrário, os hipócritas, hereges, cismáticos, supersticiosos e os sacerdotes carnaís, não buscam as sentenças, mas seguem as letras. Por isso se diz que são seguidores da letra que mata, não do espírito que dá vida (...). E como não entendem este livro, levantam soberbos contra a Igreja; e entendendo coisas diversas, caem na heresia. E compreendendo sentidos diversos, arrastam ao erro as almas ignorantes.²⁹³

Como porta-vozes de Deus eles deveriam ser corretos não apenas em suas palavras, mas nas suas ações, posto que o lugar que exerciam dentro do grupo era de prestígio, o que valorizaria seus atos, tornando-os modelo de conduta; pesava sobre eles a obrigação de vigiar o próprio comportamento, porque o mínimo desvio justificaria muito outros: (...) *todos os que não vivem em conformidade com o que dizem, arrancam com sua conduta a firmeza da retitude daqueles que engendrou com palavras (...) ²⁹⁴*

A todos aqueles doutores da Igreja que ousassem desviar a interpretação da Bíblia daquela que o autor considerava ortodoxa, cabia a condenação eterna²⁹⁵: (...) *os maus*

²⁹⁰ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* III, 245.

²⁹¹ Para Foucault o discurso religioso ao ser partilhado por um conjunto de indivíduos, acaba por definir a pertença de cada um ao grupo. Aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certas regras – mais ou menos flexíveis – de conformidade com os discursos validados. Porém, a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula vários enunciados inassimiláveis; a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente. Mas, inversamente, a heresia questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, na medida em que a doutrina vale sempre como o sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia – pertença de classe, de status social, resistência ou aceitação etc. FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, p. 42-43.

²⁹² BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* Prólogo Livro II, 60.

²⁹³ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VIII, 35-45.

²⁹⁴ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* I, 372-373.

²⁹⁵ Para Foucault a constituição de uma doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla

*doutores são as portas do inferno, porque por sua vida e doutrina, os que o ouvem e imitam, não entram na cidade celestial, mas na cidade do diabo, e serão submergidos em um suplicio eterno (...).*²⁹⁶

E aqui é importante lembrarmos da disputa adocionista. O Beato dedicou muitas páginas a esta controvérsia teológica hispânica, na qual ele ocupa um lugar destacado como defensor da ortodoxia da Igreja²⁹⁷. A apropriação que faz dos escritos de Ticônio - por seu tom polêmico e agressivo contra os falsos irmãos, sacerdotes, profetas, que estão dentro da Igreja e ocupam importantes cargos - dão a ele um material adequado para depreciar Elipando; este estaria a serviço da cristandade, mas servindo ao diabo.

A tarefa da Igreja, dos seus agentes era então, para o Beato, uma obra de cristianização (Mt 4, 17; Mc 1,15; Ef 4, 22-24). Mais ainda, posto que entre os membros “santos” havia também pecadores (Mt 18), entre os que permaneciam firmes na fé havia os que naufragavam (1 Tm 1, 19-20; 1 Ts 5, 14...) e a própria comunidade sofria o escândalo de alguns membros (1Cor 5, 1ss) era preciso aplicar meios adequados para prevenir e corrigir (1 Cor 8, 11-12; Mt 18, 15-16), para atar e desatar (Mt 18,12), para perdoar e reconciliar (Mt 6, 12-15; 18, 21-22).

Cabe pensar, aqui, que o intuito da fonte em criar um vínculo entre a doutrina que defendia como ortodoxa e o comportamento sócio-religioso em seus possíveis destinatários vem ao encontro da perspectiva de que a pertença a um grupo, que tinha a pretensão de ser a Igreja universal, implicava a preservação e a segura transmissão da Bíblia, uma homogeneidade de interpretação desse conjunto de livros, elemento nuclear da vida diária da comunidade e que, portanto, deveria ser a verdadeira matriz para a elaboração da linguagem do grupo e, conseqüentemente, da sua coesão.

sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, dos indivíduos que falam. FOUCAULT, M. *Op. cit.* p. 43.

²⁹⁶ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* XII, 90.

²⁹⁷ Entre os escritos do Beato estão o *Apologético* e uma série de cartas - além das várias referências que faz dentro do *C Ap* - cujo assunto central é o adocionismo.

5.2. LITURGIA: O PÚBLICO OUVINTE

A fé cristã católica deveria chegar a todo corpo social do Norte peninsular: príncipes e súditos, letrados e iletrados. Como fazer chegar tal mensagem? Que instrumentos implementar para que a doutrina se fizesse aceita por um público tão distinto? O saber douto, visto como o verdadeiro conhecimento acerca de todas as coisas, estava ligado a um pequeno grupo – como vimos anteriormente-, os intelectuais da Igreja que eram responsáveis por elaborá-lo, lê-los, controlá-los, interpretá-los e divulgá-los. Como depositários do saber revelado, eles deveriam ajustar seu discurso em torno à pragmática da situação. A fé cristã deveria se fazer chegar a todos os ouvidos.

Por ser o *C Ap* um trabalho de exegese que teria como um dos seus objetivos auxiliar os clérigos em suas homilias ligadas ao ciclo litúrgico da páscoa, estas celebrações tornam-se um contexto privilegiado para analisamos como a obra serviu no sentido de produção da normatização e significação do universo cristão do Norte peninsular. Deve-se ter presente que a liturgia²⁹⁸ situou-se no centro do processo de difusão da religião durante a Alta Idade Média. A estrutura da fé cristã dava-se por meio dos sacramentos e estes organizavam-se em torno do rito.²⁹⁹

A palavra consolidou-se como o código mais apto para transmitir a mensagem da fé cristã dentro da Península, e a liturgia constituiu-se no modo privilegiado de aproximação do público à doutrina de *Salvação*, proposta pela religião. Em uma comunidade como aquela ligada ao mosteiro a que o Beato pertenceu – formada, em grande medida, por pessoas iletradas – a liturgia teve um papel importante no processo de fabricação de referências ao universo cristão e na circulação do discurso.

À vista disso, os vestígios das práticas de leitura³⁰⁰ que acompanharam os destinatários do *C Ap*, dentro do contexto litúrgico, podem nos dar indícios da atuação do texto enquanto discurso (processo), revelando-nos pontos da sua coerência (interação com

²⁹⁸ A liturgia para os Pais da Igreja não era entendida apenas como um ato de culto, mas como norma de vida cristã. Assim, eles afirmam a necessidade de que a oração, enquanto palavra, seria expressão da fé e esta deveria traduzir-se em obras. PELLEGRINO, M. Liturgia e Padres. In: DI BERARDINO, Ângelo. *Dicionário de Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, pp.834-836, p. 834.

²⁹⁹ PALAZZO, E. Foi et croyance au Moyen Age. In: *Annales HSS*, novembre-décembre, 1998, nº 6, pp. 1131-1154, p. 1134.

³⁰⁰ (...) não há leitura natural, selvagem: a leitura não ultrapassa a estrutura, está-lhe submetida, tem necessidade dela, respeita-a, mas perverte-a. A leitura seria o gesto do corpo que, ao mesmo tempo, instala e perverte a sua ordem. BARTHES, R. COMPAGNON, A. Leitura. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 184-233, p. 198.

o leitor) e sua intenção (efeito de sentido). Ler, escutar foram os mecanismos por meio dos quais a obra pode concretizar-se socialmente.³⁰¹

Devemos pensar, a princípio, que na relação dramática que confronta com o sagrado o homem religioso, a voz intervém sempre, ao mesmo tempo como poder e como verdade. Num contexto de poucos leitores, os ensinamentos faziam-se transmitir da boca ao ouvido. A voz se identificava a Deus, seqüestrado pela escrita. A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuando seus discursos; retalhos dos Evangelhos aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo, afogava-se em um conjunto móvel de lembranças, de fábulas, de relatos hagiográficos.³⁰²

É sabido que a liturgia buscou atingir um público dissimile, não modulando-se em torno às competências lingüísticas do público, mas procurando outras formas de significar, de introduzir e dotar de sentido as palavras para que pudessem ser interiorizadas pelo amplo conjunto dos iniciados. Nesta perspectiva, o *C Ap* nos deixa vestígios de como a atuação dos *lectores* e dos salmistas, por exemplo, deveria agir nos ouvintes, sobrepondo-se ao significado literal das palavras:

*(...) Leitores vem de sua missão de ler, e Salmistas de cantar salmos. Aqueles ensinam o povo o caminho a seguir; estes catam para excitar o arrependimento lamuriosamente que forcem alguns a plantôs e lamentações. Também chamam pregadores, porque fazem ouvir a voz ao longe; sua voz deve ser tão forte e clara que chegue aos ouvidos dos que estão situados longe (...).*³⁰³

Com esse objetivo, a linguagem litúrgica alto medieval utilizou-se de mecanismos de persuasão como a repetição, a acumulação e a metáfora, para fazer chegar a sua mensagem ao seu auditório. O fenômeno da escuta exigia a repetição que implicava um mínimo de identificação com o emissor.

A repetição foi uma das características fundamentais do rito nesse contexto. Efetivamente, o valor dos elementos verbais que compõem o ritual não é, segundo Barthes,

³⁰¹ Estamos pensando o texto, em uma perspectiva interativa. Desse modo, podemos observar as relações interpessoais veiculadas pela maneira como a situação comunicativa está organizada. Isso significa que o texto deve ser observado não apenas em relação ao que está dito, mas também as formas da maneira de dizer, pois estas permitem uma leitura dos implícitos que se revelam e evidenciam a interação como um jogo de subjetividade, um jogo de representações em que o conhecimento se dá através de um processo de negociações, de trocas, de normas partilhadas, de concessões. Em toda interação, os interlocutores estão reunidos sob determinadas condições “contratuais”, que estão diretamente ligadas ao contexto situacional e aos papéis sociais dos participantes dessa interação. ANDRADE, Maria Lúcia da C. V. de O. História e Lingüística. Oralidade e Escrita no Discurso Religioso Medieval. ANDRADE FILHO. Ruy (org.) . O. *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005, pp. 47-55, p. 52.

³⁰² ZUNTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 79.

³⁰³ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. II, 65-70.

tanto o do significado, mas a fórmula que se faz gesto³⁰⁴. Assim, a repetição interviria diretamente sobre a escuta do público, detendo o fluxo do discurso em um conjunto estável de referentes fônicos. Esse procedimento antes de tudo hierarquizaria elementos e fixaria a atenção do ouvinte, condição básica para que um discurso oral articulasse significação. Ao ressaltar a dimensão significante, diminuía-se a importância do significado, liberando as palavras e seus referentes próprios denotados pela tradição. A intervenção outorgaria, à língua trabalhada pela repetição, um caráter fortemente performático. A significação que articularia o mecanismo de repetição no discurso litúrgico não se voltaria para os significados tradicionais, mas mobilizaria a língua herdada para instalar referentes novos.

Exortava-se ao público, portanto, à participação em grupo de repetição de uma fórmula, propondo um modelo de linguagem na qual o fiel estaria, de antemão, como um reprodutor de signos, não como um autêntico produtor. Os fiéis seriam, então, destituídos da palavra própria com a fixação das preces³⁰⁵. A repetição, em suma, procuraria garantir uma expressão da fé de acordo com a ortodoxia definida pela Igreja.

A acumulação de sentidos, como a repetição, realizava-se por meio de várias figuras retóricas, como por exemplo, a enumeração e proliferação de epítetos. Fazendo com que vários elementos gravitassem ao redor de uma mesma idéia, agregando dados a um elemento e não a outros; a acumulação também hierarquizaria valores realçando uns segmentos do discurso em detrimento dos demais. E nesse sentido, operaria orientando a escuta do ouvinte.

Ao multiplicar dados, elementos ao redor de uma mesma idéia, a repetição deveria gerar, um distanciamento dos significados tradicionais, mudanças progressivas de sentido. O corpo da palavra ia-se prestando a denotar, gradualmente, referentes novos. Em suma, tanto a repetição como a acumulação constituíram mecanismos utilizados pela liturgia para produzir um significado cristão a antigos mitos e crenças.

Devemos ter presente que o oral desenvolvia-se pela memória do tema, que deveria desencadear-se em um processo simples: a associação de idéias. Nesse sentido o público ouvinte deveria encontrar no material litúrgico um reconhecer-se e um fazer-se reconhecer. Toda palavra, todo gesto implica um pedido de reconhecimento.

³⁰⁴ BARTHES, R. Gesto. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 12-31, p. 23.

³⁰⁵ O latim da liturgia era, nesse sentido, significativo, visto que os crentes articulavam uma palavra que não compreendiam, cuja memorização baseava-se no som e não no sentido BARTHES, R. e MARTY, E. Oral/escrito. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 32-57, p. 52.

A linguagem litúrgica deveria funcionar como engrenagem que aproximaria uma mensagem de um público; esse dispositivo não buscava uma compreensão de detalhes, um seguimento, termo a termo, do conteúdo por parte da totalidade do público ao qual se destina³⁰⁶. O canto gregoriano e a recitação dos salmos, por exemplo, manifestavam sonoramente o pensamento, vinculando-se a formas exatas, consagradas coletivamente; sendo um caminho de transporte da mensagem, tinham a função da exegese mística, mas o seu objetivo específico consistia em perpetuar a palavra no som e em dar a justa medida à palavra devolvida a Deus.

Até mesmo os sermões - lugar singular para pensarmos como o *C Ap* pôde se fazer chegar aos seus destinatários, já que ele tinha a função de instrução dos clérigos para a prédica – faziam-se de forma a penetrar nos ouvidos sem pedir a compreensão termo a termo do discurso. A maioria dos leitores/ouvintes, nesse período, era alcançada pela técnica fundada no discurso figurativo e não mais analítico-discursivo.³⁰⁷

Dentro desse quadro, foi preciso que a prédica contasse com o auxílio de uma técnica pedagógica que desenvolvia de forma artificial uma memória do tema tratado. Essa técnica esteve muito ligada à utilização de uma imagem que representava a coisa a ser memorizada³⁰⁸. Uma série de eventos da *historia sagrada* (a expulsão do *Paraíso*, o *Juízo Final*), de personagens célebres (Adão, Moisés, os apóstolos) eram requisitados no auxílio da construção dessa memória.

As imagens visuais que cobriam as paredes das Igrejas, com cenas que iam da *Criação* ao *Juízo Final*, colocavam-se como auxílio ao discurso falado no intuito de ajudar o fiel a decorar os principais pontos da doutrina cristã bem como os eventos que marcavam a história da *Salvação* e, pelas vias da memória, a situar-se perante ela.

Ainda, os sermões faziam-se conforme o público de destino. Momentos como as liturgias festivas, dirigidas a um público, por natureza, heterogêneo e composto pelo clero, aristocracia e pessoas comuns, pediam uma predica menos elaborada que atingisse a todos os ouvintes. E, para esse fim, a obra carrega um uso extensivo de metáforas, mostrando uma referência clara ao cotidiano desses homens e mulheres.

³⁰⁶ DELL'ELICINE, Eleonora. As funções litúrgicas no reino visigodo de Toledo (589-711). In: *Signum*. Nº 7. 2005, pp.99-128., p. 109

³⁰⁷ CRIPPA, Giulia. Algumas considerações sobre a estrutura do conhecimento medieval: a biblioteca de Cassiodoro e a disseminação de sua estrutura na Idade Média. In: VISALLI, Angelita Marques e OLIVEIRA, Terezinha. *Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Londrina: ABREM/Uel/EUM, 2007, pp. 26-37. p. 36.

³⁰⁸ FRIEDMAN, John. Les images mnémotechniques dans les manuscrits de l'époque Gothique. In: ROY, Bruno e ZUNTHOR, Paul (org.). *Jeux de memoire. Recueil d'études*. Montréal: Editora Vrin, 1985, p.173.

A escolha de lugares-comuns, também como objetivos didáticos, foi recolhida da tradição oral mais antiga que se apoiou na escrita manuscrita; faziam parte de um sistema de fórmulas estabelecidas para assimilar o conhecimento³⁰⁹. As sociedades orais pediam aos leitores/ouvintes uma participação elevada da memória pessoal, posto que a matéria dos manuscritos medievais era feita de textos destinados a serem fixados para sempre na memória. Ao elogiar um leitor erudito, citando uma frase de Cícero, Santo Agostinho afirmava que ele era capaz de imprimir um texto que havia lido “nas tabuletas de cera da memória”.

Nesse mesmo sentido, ao introduzir dois sistemas de referência e fazê-los reagir entre si, a metáfora produzia não só uma idéia nova, mas toda uma classe de correspondências. Assim, encontrando o referente já instalado, a metáfora pregar-se-ia a ele, outorgando um efeito de verdade. Sua utilização era uma maneira significativa de dotar de novos sentidos as palavras, tendo um lugar privilegiado nas homilias.

Ao buscar instrumentalizar os clérigos em seus sermões, o *C Ap* recorre ao universo de símbolos e imagens que deveria atuar como testemunho de uma memória compartilhada que, indubitavelmente, daria unidade ao grupo, ou seja, definiria o que seria “ser cristão”.³¹⁰

O autor recupera uma gama de imagens relacionadas com o *AT* e *NT*, como por exemplo, as promessas de restauração do povo para com Deus: (...) *fala o Senhor ao profeta dizendo: ‘põe minha lei em seu interior e sobre seus corações e eu escreverei, eu sou seu Deus e vocês são meu povo (...)’*³¹¹. A recuperação desse universo simbólico provavelmente, agiu sobre o grupo como uma aproximação de um ato fundador que justificaria a razão de ser e, conseqüentemente, ditaria as regras de um modo de vida.³¹²

Vista como a *Cidade de Deus*, a Igreja é o símbolo do cumprimento das promessas de Deus ao seu povo – (...) *‘e abriu-se o santuário de Deus no céu e apareceu a arca da*

³⁰⁹ (...) *é a minha escuta que funda o lugar-comum; numa comunidade que não o compreenda, o lugar-comum deixa de existir (é, por assim dizer, o que se passa na comunidade dos mass media). As formas pelas quais tento defini-los são, portanto, intuitiva; a sua precisão depende da minha sensibilidade à linguagem dos outros. Para mim, pode ser “lugar-comum” tanto uma frase, como uma proposição, como uma locução (unidade de forma), ou um tema (unidade de conteúdo), ou um desenvolvimento (tema articulado sob determinada forma). O que conta é a evidencia do já (mil vezes) ouvido (...).* BARTHES, R. e BOUTTES, Jean-Louis. Lugar-comum. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi.Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 266-277, p. 273.

³¹⁰ Entendida menos como um retrato e mais como uma representação e uma abstração dos acontecimentos a que se refere, a narrativa bíblica – e aqui o uso que se faz dela na prédica – exerce um papel fundamental na definição da cultura de um grupo. ROCHA, Ivan Esperança. *Práticas e representações judaico-cristãs. Exercícios de interpretação*. Assis: FCL- Assis Publicações, 2004, p. 30.

³¹¹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. I, 30.

³¹² Ginzburg nos leva a pensar na memória coletiva, transmitida por ritos, cerimônias e eventos semelhantes, como algo que reforça um nexos com o passado e que se projeta em sentido existencial. GIRZBURB, Carlo. Distância e perspectiva: duas metáforas. In: GINZBURB, Carlos. *Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.176-198, p. 179.

*aliança. Em seu santuário' (Ap 11,19), isto é, na Igreja, manifestou-se Cristo e abriu-se a profecia na Igreja (...)*³¹³. Tornar-se-ia o centro organizador do *Cosmos*; pois, como lugar sagrado, físico e espiritual³¹⁴, permitiria a obtenção de um ponto fixo que possibilitaria uma orientação na heterogeneidade constituidora do universo religioso da Astúrias, até mesmo quando o limite fosse a própria religião cristã, já que a diversidade de opiniões sobre os dogmas católicos fazia-se ainda muito presente no século VIII.

Com efeito, os símbolos e imagens do *AT* e *NT* seriam úteis ao pregador durante a sua homilia - ou mesmo em um simples “processo mental” de oração - para invocar um argumento, dado que os discursos já conhecidos e de comprovado sucesso junto ao público eram bastante eficazes em sociedades de tradição oral como estratégia de persuasão, posto que a memória era, como já dissemos, um dado cultural importante. É necessário termos sempre presente que o livro manuscrito era suporte do discurso falado.³¹⁵

A idéia de *Salvação* e *Juízo Final* agiriam no mesmo sentido. É inegável que as idéias e as relações que delas decorrem, não excluía um reconhecimento por parte da audiência, que tinham contato com essas idéias, no momento da prédica. Devemos ter presente que o pós-morte esteve também na religiosidade pré-cristã e que o processo de construção do imaginário relacionado ao *fim dos tempos* que a obra nos apresenta, inevitavelmente, deu-se entre estes dois pólos culturais: um cristão e o outro folclórico. Além disso, a alusão ao *Fim do mundo* mais ou menos próximo, mas cuja data continuaria sempre imprevisível, como é explorada na narrativa do *C Ap*, também deve ter atuado como um bom meio de impressionar o público e de levá-lo a converter-se. Esse foi um

³¹³ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap*. Una interpretación de este libro, 270-275.

³¹⁴ (...) e a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma fundação do mundo. Não se trata de uma especulação, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotula operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. MIRCEA, Eliade. *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 26.

³¹⁵ As recolhas de lugares-comuns como objetos didáticos provêm da tradição oral que se apóia na escrita manuscrita: fazem parte de um sistema de fórmulas estabelecido para assimilar e encontrar os conhecimentos. O aparecimento da imprensa faz notar o saber de uma *sagaz* coletiva à propriedade individual, não só porque o livro é mais difundido mas também porque se transforma como volume: os escritos são, antes da imprensa, uma seqüência compacta, ritmada pelas siglas e notas marginais em que o leitor se orienta como quem segue uma pista; a leitura é um percurso que contém dificuldades da investigação: o argumento do capítulo é uma sobrevivência da atitude que pedia ao leitor uma participação elevada da memória pessoal, porque a matéria dos manuscritos antigos ou medievais é feita de textos destinados a serem fixados para sempre na memória dos leitores. Com a imprensa, o leitor é confrontado com uma enorme memória coletiva, que já não pode fixar integralmente: assiste-se, assim, a um fenómeno de exteriorização da memória, cujo estado supremo parece ser hoje o computador. BARTHES, Roland, MARTY, Eric. *Op. cit.* p. 56.

elemento educativo propositadamente utilizado pela Igreja, posto que inspirava temor sem paralisar os homens e as mulheres.³¹⁶

Ainda, a idéia de pecabilidade, a representação de uma imagem de ser humano peregrino e penitente que durante seu percurso na terra era posto a prova em sua fé pela maliciosa figura do diabo - personagem que, com a permissão de Deus estaria sempre voltado a fazê-lo decair: *(...) na terra teve que pedir permissão a Deus para ferir um só homem (...)*³¹⁷ - procurou agir no sentido de garantir, ao menos em certa medida, uma fidelidade do ser humano em manter-se em conformidade com a fé cristã, excluindo possíveis “superstições”; afinal, de que valeria a fé se esta não estiver amarrada às ações: *(...) de nada serve a fé se não estão também unidas a ela as obras. Quem diz que permanece na fé, mas não atua, imita a conduta dos demônios (...)*³¹⁸; e *(...) de que serviu chamar-se cristão aquele que não imitou a Cristo?*³¹⁹

O diabo, enganador e tentador, agiria pela via das aparências, ameaçando o mundo e os homens, perturbando a tudo e a todos, graças a uma ação que se insinuaria na superfície da fantasia e dos sentidos: *(...) os cinco sentidos do corpo, que são atormentados com estes perigos, por isso os vigiamos com cautela (...)*³²⁰. O “Maligno” encontrava nos vícios.

As sete pragas tratadas no *Ap* 15, 1, símbolos das tribulações e perseguições do *Fim dos Tempos*, configuram-se na obra como sete vícios que atormentavam o espírito humano medieval: *(...) sabemos que estas sete pragas são espirituais: por meio delas, que não duvidemos, os sete vícios recriam o gênero (...)*³²¹. Ao mesmo tempo em que denunciava o mal, o discurso fazia inculcar as atitudes cristãs. Tratava-se de um instrumento excepcional pelo qual a Igreja pôde difundir seus valores no seio da sociedade e aumentar seu controle sobre ela.³²²

Esta arena de combate entre o bem e o mal, que seria o cotidiano de todo fiel a Cristo, não é tratada na obra apenas como uma luta de forças cósmicas impessoais, mas como um combate que teria lugar no ser humano; vencer tais forças tanto na alma como na

³¹⁶ TÖPFER, B. Escatologia e milenarismo. In: LE GOFF, J. e SCHIMITT, J-C (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2002. pp. 353-366, p. 355.

³¹⁷ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VI, 175.

³¹⁸ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* XII, 240-242.

³¹⁹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VIII, 75.

³²⁰ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* V, 80.

³²¹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VII, 20-25.

³²² Para Le Goff, quando os clérigos distinguem nos comportamentos humanos sete pecados capitais *(...) o que eles fazem não é a descrição dos maus comportamentos mas sim a construção de um instrumento adequado ao combate contra os vícios em nome da ideologia cristã (...)*. LE GOFF, Jacques. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1994, p. 12.

história, significaria voltar-se para a *Salvação*: *A falta dá-se no mal pensamento, que não se realiza exteriormente, nem em atos nem em palavras (...)* ³²³. A figura do diabo, contraponto valorizador das potências celestes que triunfam sobre ele, seria também, o elemento valorizador da instituição eclesiástica, por meio da qual os fiéis seriam convidados a fazer parte do *Corpo de Cristo*.

Portanto, homens e mulheres seriam levados pelo discurso a contar com a misericórdia de Deus, com a humildade perante Ele, e no voltar-se para sua insignificância a forma de esquivar-se à sua sedução, de retornar da obra carnal à vida e ao estado de justiça: *‘E seu filho foi arrebatado até Deus e até seu trono’*. *Todo aquele que com todo o esforço de sua alma converte-se a Deus é como um morto que ressuscita pela penitência. E ao ressuscitar da sua vida ativa é arrastado à contemplativa (...)* ³²⁴.

Intermediária entre Deus e os homens, a Igreja estaria a seu dispor nessa luta, fornecendo-lhes práticas, gestos e ritos que os livrariam das tentações diabólicas. Os pregadores são incessantemente alertados, na sua leitura do *C Ap*, a reavivar nos fiéis o medo dos castigos eternos e a orientá-los como comportar-se para que não caíssem nas emboscadas e artifícios lançados pelo diabo para seduzi-los ou, ao menos, fazer com que eles se esmerassem em atenuar os efeitos desses encantos. À vista disso, já na introdução da obra o Beato evoca seus leitores/ouvintes a abandonar completamente o *mundo* e a seguir a Cristo com corpo e mente: (...) *‘Levanta-te e mede o Santuário de Deus e o altar que nele adoram’* (...). *Levanta-te para fazer penitência*³²⁵. Quem neste mundo não se submetesse à penitência, no futuro seria enviado ao inferno; posto que no dia do *Juízo Final* as ações de cada um seriam lidas pelo Juiz no *Livro da Vida*.

O enfoque da narrativa centrado na penitência, principalmente no seu aspecto sacrificial de renúncia e entrega (*sacrificium laudis*), deveria tocar na experiência pessoal de cada homem e mulher - seus leitores/ouvintes - com o sagrado e, conseqüentemente, tornar o sacramento um elemento singular para que a fé cristã se fizesse significativa nas suas vidas. Devemos atentar ao fato de que a idéia de uma penitência supõe, de antemão, “passagem” interna e externa, da morte para a vida, do pecado para a graça, da separação para a comunhão, ou seja, do não cristão para o ser cristão.

Ao confrontar de forma muito estreita o fiel, a ortodoxia e a Divindade, a partir dos três elementos do qual se compõe - conversão-reconciliação-perdão -, esse sacramento não só expressaria os conteúdos nucleares da fé cristã, mas também daria forma à ação das

³²³ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. II, 225.

³²⁴ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. IV, 140-145.

³²⁵ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. Una interpretación de este libro, 145.

diversas personagens que intervinham diferencialmente no processo: sujeito penitente (conversão), Igreja mediadora (reconciliação), Deus misericordioso (perdão).

Nesse sentido, a narrativa da obra propõe que a conversão ao Deus cristão requeria um exame profundo dos pecados, dos vícios, o que assinalaria uma transformação que levaria a uma mudança de hábitos e necessidades. A reconciliação indicaria algo em relação com os outros – a comunidade cristã - e com o Outro – o Deus cristão. Por consequência, o perdão traria necessariamente a reconciliação, uma aproximação do fiel com a Divindade cristã: (...) *havendo exortado aos pecadores, a penitência promete o prêmio, depois do esforço, aos vencedores; os que entram no Paraíso recebem, para que comam com total liberdade, a árvore da vida (...).*³²⁶

Não há dúvida de que a fé cristã católica, ainda pouco interiorizada, procurou expressar-se em outros registros. Assim, a absolvição dos pecados dependia dos esforços pessoais de cada um, do seu zelo em preparar a falta cometida, apresentada antes como uma ofensa a Deus, cujo perdão estava subordinado a um pedido e a um sentimento de contrição. Assim, por meio da penitência tarifada, esboçava-se um novo tipo de relação entre o cristão e um Deus que dispensava as suas graças em troca de sacrifício³²⁷. As tormentas que anunciavam o *fim dos tempos* deveriam, portanto, ser vividas como uma experiência pessoal; a recordação contínua dos pecados deveria operar como uma espécie de antecipação dos acontecimentos escatológicos. E o universo ao redor do fiel deveria ser lido a partir dessa visão de mundo, a qual daria um significado cristão para sua existência cotidiana.

A idéia de penitência proposta na obra deveria atuar, então, como um mecanismo de persuasão que levaria os leitores/ouvintes a verem-se obrigados a mostrar em suas ações, a presença da fé cristã: *E pela madeira entende-se a cruz pelos corações, a carne clavada na cruz, quer dizer, na penitência, está por dizer morta, como disse o Apóstolo: com Cristo estou crucificado. E vivo, porém não eu, mas Cristo que vive em mim.*³²⁸

Ainda, como renovadora da vida do fiel, de aliança e de compromisso com Cristo e com os outros fiéis, a idéia de penitência deveria agir como catalisadora do grupo social. O ritual da vigília da Páscoa, por exemplo, trazia toda uma gestualidade que centrava a atenção dos presentes na cruz - símbolo do sacrifício de Cristo pela humanidade: (...) *'levanta as cítaras de Deus'. Na cítara a corda estirada e tensa é a madeira. Na madeira,*

³²⁶ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* II, 200.

³²⁷ VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (século VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 22.

³²⁸ BEATO DE LIEBANA. *C Ap.* VI, 25-30.

a cruz; na corda, a carne atormentada pela penitência: essa corda arranca um som doce e esticado na árvore da cruz une a todos na caridade (...) ³²⁹. Em torno deste objeto sagrado, o conjunto dos participantes compartilhava a mesma condição humana.

O *C Ap* leva seus leitores/ouvintes a verem-se assediados pelas forças do mal e pelas tentações e, para subtrair-se a essas ameaças homens e mulheres deveriam fugir do mundo; e a Igreja seria, aos olhos do Beato de Liébana, o refúgio do cristão contra as incursões do diabo na terra: por meio dos sacramentos que dispensaria (batismo, penitência); dos ritos que praticaria (consagração dos lugares, que interdita seu acesso aos diabos); das preces e bênção que pronunciaria; dos objetos sagrados – hóstia, relíquias, cruz.

Por conseguinte, o discurso do pregador, subtraído da narrativa da obra, deveria persuadir seu auditório ao desenvolvimento de uma meditação moral, na qual o fiel se veria inserido em um projeto – materializado no ciclo litúrgico, nos sacramentos - de *vida nova* que orientaria o seu tempo cotidiano; articulando-se, assim, em torno a ele, a idéia de pertencer a um grupo de eleitos, escolhidos e protegidos por Deus dentro da *arca sagrada* – a Igreja - de todas as calamidades provocadas pelo *antigo inimigo da humanidade*.

O recurso aos efeitos de linguagem e à sua capacidade de evocação que estabelecia a retórica como arte de persuadir, deveria, por conseguinte, a partir do discurso, apresentar à imaginação do auditório o que estava ausente: Cristo e o cenário no julgamento final, propondo o envio dos fiéis ao tempo mítico da *Criação* e a antecipação do tempo futuro da vinda de Cristo – o *Juízo Final* -, criando um sentido de verdade.

Esta ‘verdade’ seria equivalente à memória que englobava passado, presente e futuro de todo o grupo. A palavra do pregador far-se-ia, então, realidade. Não haveria aqui a necessidade de demonstrar a sua verdade (no sentido de conformidade com o real), bastando apenas que ela fosse proferida no lugar sagrado e por quem estivesse autorizado a emití-la. ³³⁰

O texto da prédica teria como intuito anular-se enquanto discurso e produzir na prática comportamentos ou condutas tidas por legítimos e úteis, incorporando nos indivíduos os gestos necessários ou convenientes à fé cristã³³¹. A correta transcrição do

³²⁹ BEATO DE LIEBANA. *C Ap*. VII, 45-50.

³³⁰ (...) o que se lê no lugar-comum é uma certa tragicidade: uma necessidade (lógica, histórica) que só se pode vencer se for reconhecida. Por um lado, é fácil ver o que o lugar-comum dá aos homens: o poder de falar; mas, por outro lado, também se vê que o lugar-comum os vincula aos instrumentos de poder e consagra a divisão cultural, portanto social, das imagens (...). Id. *Ibid*. p. 277.

³³¹ CHARTIER, R. CHARTIER, R. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 12.

projeto de Deus ao seu povo— o saber autorizado pela Igreja, à ortodoxia da palavra sagrada —, por meio dos pregadores, era o antídoto contra os ardis demoníacos.

Pronunciado pela voz do pregador, o sermão deveria chegar ao ouvido dos fiéis equilibrando-se entre o espiritual e a letra, conjugando a voz autoritária e sedutora com a palavra razoável e forte: (...). *que outra coisa são as mentes dos ouvintes, se não vasos pelos quais a pregação dos santos enchessem pelo vinho da sabedoria (...)* ³³². A persuasão³³³ seria praticada, agredindo o ouvinte com a voz, mas não lhe destruindo a identidade:

*Quando os maus começam a ouvir a palavra da pregação e, a conhecer quais são os suplicios eternos, qual é o terror do juízo, quem é cuidadoso com exame de cada um dos seus pecados, neste momento estremece, enche-se de gemidos e, não contendo-se, aflige-se com suspiros: e comovido por um grande medo, rompe em choro e lágrimas. A voz de uma grande comoção segue ao profeta, porque depois da palavra da pregação ouvem-se os lamentos dos conversos e dos penitentes: quem antes fazia-se tranqüilo na enfermidade, tocado pela mão de uma medicina voltam a salvação (...). Porque quando gravam-se as marcas da verdade na mente dos ouvintes, a mesma mente conturbada volta-se com dor à salvação.*³³⁴

O reconhecimento, por parte do auditório, das idéias expostas era a garantia da sua adesão a elas. Para tal fim, o autor utilizou-se de valores universais – verdade/mentira, bem/mal, justiça/injustiça, belo/feio – e, das hierarquias – Deus/homem, santos/outros – como centros de ligação para o grupo ³³⁵. Esse mecanismo, dentro do processo de audição ou de leitura, provavelmente, agiria de forma a excluir as partes más do discurso, que se fariam descontinuas na sua recepção. Assim, o fiel, alimentado de boas palavras, procuraria uma caução, ou seja, um suporte de responsabilidade – a Igreja - por trás da solução lógica.

Escutar era, portanto, um conceito fundamental dentro da cerimônia litúrgica e este fenômeno significaria pôr-se em posição de decodificar o que era obscuro, confuso e

³³² BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* III, 130.

³³³ A persuasão é aqui entendida como uma intenção discursiva de comunicar, explicar, legitimar e fazer compartilhar um ponto de vista; ou então, de eliminar os discursos concorrentes.

³³⁴ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* III, 410-415.

³³⁵ *Os juízos de valor e as hierarquias, na medida em que são controversos, foram considerados pelos filósofos positivistas como desprovidos de qualquer objetividade, contrariamente aos juízos de realidade sobre os quais, graças à experiência e à verificação, seria possível o acordo de todos (...).* PERELMAN, Chaïm. *Argumentação. Op. cit.* pp. 234-265, p.242.

silencioso, para fazer surgir na consciência o subsentido. Seria escutando a palavra sagrada que o ser humano ligar-se-ia a Deus.³³⁶

Quando os homens e as mulheres ouviam e meditavam sobre a existência humana na forma de um dramático julgamento, seja na homilia sobre o texto bíblico do dia ante a assembléia cristã, com seu desenvolvimento cadencioso, ou na solidão do claustro, envolvidos pelo êxtase do lugar sagrado e da presença de Deus³³⁷ - *onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles* (Mt 18, 20) - podemos supor, que, mais do que uma leitura analítica das palavras, seriam envolvidos pelo impacto desta imagem que, conseqüentemente, tornaria presente em seu cotidiano a dimensão dramática da sua existência na terra como a obra a quer representar. As idéias deveriam, mesmo nas pequenas histórias pessoais, alterar a percepção de mundo.³³⁸

Devemos pensar que o dispositivo litúrgico constituiu-se, na Alta Idade Média, como um experimento de signos. Sua finalidade era alterar as formas clássicas de relação entre os diferentes circuitos de semiotização, difundi-los naqueles grupos que, até o momento, haviam permanecido distantes de sua influência e, com tudo isso, assegurar o controle da produção semiótica – as *representações* e os *modos de representar* - para os especialistas do sagrado, ou seja, a Igreja.³³⁹

Proferida pela voz de uma autoridade eclesiástica³⁴⁰ e dentro de uma igreja-edifício – lugar sagrado – e, de uma Igreja-instituição depositária no seio da sociedade de uma função totalizadora – estes meios básicos de instruções deveriam agir, não apenas como um forma de transmissão de uma doutrina, mas fazer-se reconhecida, fundadora de uma fé, posto que o discurso é ação, física e psiquicamente efetiva. Zunthor nos lembra que na relação dramática que confronta com o sagrado, para o homem religioso, a voz intervém

³³⁶ O sentido cristão de leitura corresponderia a uma leitura como gnose . BARTHE, R. COMPAGNON, A. *Op. cit.*, p. 200.

³³⁷ Para Barthes o sentido dado pelo cristianismo medieval à leitura veria o texto como espírito, correspondendo a leitura como gnose. BARTHES, Roland, COMPAGNON, Antoine. *Op. cit.*, p. 200.

³³⁸ Como nos afirma Barthes, a oração como enunciação atinge um ponto limite – trata-se de uma palavra que se pretende palavra em ato: exprimem idéias, desejos, sentimentos. ID. *Ibid.* p. 50.

³³⁹ DELL'ELICINE, Eleonora. As funções litúrgicas no reino visigodo de Toledo (589-711). In: *Signum*. Nº 7. 2005, pp.99-128, p. 125.

³⁴⁰ *Sempre houve sinais epifânicos da voz, na história, todas as vezes que a voz do alto se faz palavra para sancionar a excepcionalidade de um acontecimento. Mas se os textos "oficiais", canônicos, dão a essa voz os contornos da pronúncia humana, passa "por debaixo" do nível ortodoxo a clara consciência de que inexprimível é a palavra que cria: e que o logos é apenas um sinal indireto, uma metáfora inadequada para dizer o silêncio que se ouve no contato com o sobrenatural.* BOLOGNA, Corrado. Voz. In: Oral/escrito. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-92, p. 67.

sempre, ao mesmo tempo, como poder e como verdade. A seu sopro, realizam-se as formas sacramentais; ou seja, a palavra cria o que diz.³⁴¹

É preciso ter presente ainda que o ritual ou o culto significam um plano de ação que está ligado aos hábitos, às aspirações, às estruturas da sociedade humana. Ele define a relação ativa do ser humano com suas divindades, a atitude prática que este adota face às formas sobrenaturais, objetivadas, simultaneamente, pelas imagens e pelas figuras extraordinárias que a imaginação mítica projeta. A esfera do culto torna efetiva a reconciliação que restitui o sujeito e a sua consciência de si, assim como sentimento de participar no absoluto e de realizar com ele a unidade.³⁴²

Desse modo, os rituais estariam sempre ligados a circunstâncias periódicas, como as estações ou as fases da vida de um indivíduo; ou a circunstâncias ocasionais, como as calamidades naturais e sociais, ou os acidentes da vida individual. Aqui o contexto da chegada dos muçulmanos na península e, a desagregação social subsequente, possivelmente foi vivenciada por homens e mulheres como uma situação limite da sua existência como grupo, o que abriu espaço para que o drama escatológico apresentado na obra e encenado no ato da liturgia fizesse sentido em suas experiências cotidianas.

Num espaço social caracterizado pela heterogeneidade religiosa – devemos nos lembrar aqui da presença no Norte peninsular dos muçulmanos, dos judeus, da cultura folclórica, das heresias cristãs- a liturgia deveria agir e difundir um modo de representar que perpassasse as identidades do grupo e as incluísse em um espaço simbólico³⁴³ comum. A busca por uma unidade da fé cristã viria, nesse contexto, ao encontro da formação não apenas de uma unificação de uma doutrina cristã, como tentamos demonstrar em nosso trabalho, mas também do fortalecimento político do Reino de Astúrias que contou, em grande medida, com essa coesão cultural.

³⁴¹ ZUNTHOR, Paul. *Op. cit.*, p. 102

³⁴² DETIENNE, Marcel. Mito/rito. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Mythos/logos. Sagrado/profano*. V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-74, p. 58.

³⁴³ Estamos entendendo símbolo como aquilo que, segundo Eliade, revela uma situação limite do homem, e não apenas uma situação histórica. Por situação-limite, entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar Universo. ELIADE, Mircea. *Op. cit.* p. 30.

6- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho procurou investigar como o universo simbólico ligado à literatura apocalíptica cristã - mais especificamente às idéias de *Juízo Final* e *Salvação* - foram apropriadas pelo Beato de Liébana na Alta Idade Média hispânica para compor seu *C Ap* e como, a partir dessa obra, elas foram utilizadas no processo de construção e divulgação de um referencial - *representação e modos de representar* – cristão de visão de mundo.

A pesquisa voltou-se, portanto, para a relação entre o “mundo dos leitores” e o “mundo do livro”, ou seja, para as práticas da leitura e da escrita que permearam a produção, a circulação e a leitura do *C Ap*. Coube a nos pensarmos como uma cultura que privilegiava a oralidade, como aquela da Alta Idade Média, apoiou-se nesse texto escrito para, em face dele, produzir um sentido e construir uma normatização cristã do universo sócio-religioso. Por conseguinte, nosso intuito foi buscar pelos vestígios das práticas de leitura que acompanharam os destinatários do *C Ap* e dos indícios que eles podem nos dar da atuação desse texto enquanto discurso (processo), revelando-nos pontos de sua coerência (organização de sentido e interação com o leitor) e sua intenção (efeito de sentido).

Embora não seja possível deixarmos de lado o fato de as apropriações dos textos ou das palavras que pretendem moldar os pensamentos e as condutas culturais não serem totalmente eficazes e radicalmente aculturantes - já que as práticas que deles se apoderam são sempre criadoras de usos ou de representações que não são de forma alguma redutíveis à vontade dos produtores de discursos e de normas - nossa ênfase esteve nas formas, circunstâncias e modalidades em que a obra foi lida, posto que a nosso ver a questão da apropriação vista em seus conteúdos, isto é, nos diversos sentidos que diferentes formas de ler atribuem ao que é lido, é algo bastante difícil de se apreender na Alta Idade Média.

A nós é cara a idéia de que entre os objetivos do autor em escrever um comentário de um texto bíblico - o *Ap* – esteve a intenção de garantir por meio dele, a unificação, a legitimidade e divulgação de uma doutrina cristã e de seus intérpretes autorizados perante o grupo social a quem a obra se dirigiu.

A cultura escrita está relacionada, em grande medida, a determinado poder sobre a sociedade, o que viria ao encontro à formação de um grupo de especialistas que a usaria para legitimar comportamentos. Por conseguinte, pensar a relação entre poder e escrita, ou seja, o poder sobre os textos - restrições à escrita, aos usos legítimos da palavra escrita e da sua apropriação - e o poder exercido por meio do uso desses textos, nos permitiu investigar, a partir do *C Ap*, o papel crucial que a escrita teve na produção de uma

ortodoxia da Igreja cristã, na transmissão de tal legado e na expansão dessas idéias entre as novas gerações.

Para tanto, o autor procurou abarcar dentro da unidade que o códice poderia materializar, não apenas tudo o que já havia sido escrito sobre o livro do *Ap*, mas também da doutrina cristã a qual ele defendia como verdadeira. E a esse propósito, prestar-se-ia, em grande medida, a exegese do *Ap*, posto que esse livro bíblico não era lido pelos exegetas da Alta Idade Média apenas como uma referência ao fim do mundo, mas como uma recapitulação simbólica da história da Igreja.

Essa idéia vai também de encontro a percepção enciclopédica do material cultura característico desse período histórico. A obra foi produzida dentro de uma realidade social, política e econômica na qual a cultura escrita foi compelida a adaptar-se a um meio mais rústico. A cultura cristã foi transmitida por meio de obras escritas em um latim mais simples, com gêneros literários voltados a leitores de média e baixa instrução.

Os manuais, as antologias, os comentários foram os meios encontrados para a preservação e organização da cultura escrita em um contexto em que as condições materiais não foram propícias nem a posse individual e ou coletiva do livro, nem a aprendizagem das técnicas de escrita e de leitura. Foi próprio desse período histórico, portanto, a produção de comentários bíblicos que garantissem um mínimo indispensável de conhecimentos da doutrina cristã aos pregadores.

O *C Ap* destinou-se a dois grupos de receptores com práticas de leitura diferentes. Um primeiro grupo de leitores foram os clérigos, em sua quase maioria portadores de um grau de instrução que lhes possibilitava, mais do que a leitura, a compreensão de um texto como o *C Ap*. Para estes a obra prestou-se ao uso da edificação espiritual durante o ciclo pascal - devemos nos lembrar de que a leitura na Alta Idade Média foi vista, antes de tudo, como uma ascese, um exercício espiritual - e para a sua formação e qualificação para a pregação durante o tempo litúrgico. O segundo grupo incluía clérigos e leigos, com baixa ou nenhuma instrução, a quem a obra se fez chegar por meio da escuta, seja durante os sermões ou nas explanações sobre textos bíblicos dentro dos mosteiros, das igrejas.

Ao nos voltarmos para o universo monástico ao Norte da Península, não há dúvida de que a maior parte dos jovens que pediam o ingresso nos mosteiros alto medievais não sabiam ler e/ou escrever, e que também a opção religiosa abrangia homens maduros que não dominavam tais práticas. Devemos nos ater ao fato de que o ato da leitura na Alta Idade Média, pelas características das técnicas de escrita, era uma operação lenta e difícil.

Além disso, havia, de qualquer forma, pouquíssimas oportunidades de ler, posto que os livros eram raros.

Quase todo o uso da escrita estava relacionada à atuação oral; a leitura independente não foi uma prática comum. A palavra escrita era uma criação viva e não um documento fossilizado. O ato de ler, mesmo em uma rara leitura silenciosa, era como o ouvir, pois o autor medieval dirigia-se ao leitor como se estivesse no ambiente público. Por conseguinte, a escrita constituía uma ordem particular da realidade, exigindo a intervenção de intérpretes autorizados e de lugares privilegiados.

A relação com a escrita, entendida como suporte da transmissão de uma autoridade sobre o grupo, abriu caminho para que a Bíblia e os usos que se fizeram dela, se tornassem, dentro da comunidade cristã, uma norma de conduta social. As palavras dos textos bíblicos identificavam-se com Deus, eram as palavras Dele estabelecendo tudo o que fosse vital para o cristão na sua experiência terrena, e essa verdade ligava-se ao poder vocal dos que sabiam – os intérpretes autorizados - perpetuando seus discursos. De fato, em um meio social em que a cultura folclórica e as heresias faziam-se bastante presentes, o valor do texto e de suas leituras ocupou um lugar essencial.

A estrutura literária que caracteriza o *C Ap*, a explicação do texto sagrado, viria de encontro a essa perspectiva. A exegese de um livro bíblico consistiria em uma explicação integradora do texto que resolveria as contradições presumíveis, e em uma iluminação das narrações por meio de ampliações de caráter mítico – moralista ou ritualístico. Por sua característica dogmática, o discurso religioso, colocar-se-ia como inquestionável. Não devemos nos esquecer de que, na relação entre escrita e poder, a autoridade dos exegetas de imporem uma leitura “autorizada” opõe-se ao poder dos leitores de gerarem novas interpretações.

Nessa perspectiva, o controle sobre a produção dos significados da Escritura constituiu, evidentemente, uma autoridade sobre a própria sociedade. E um grupo que tinha a pretensão de ser Igreja universal não poderia abrir mão de monopolizar para si uma determinada leitura, uma homogeneidade de interpretação do conjunto de livros, e assegurar a correta transmissão dessas idéias.

É interessante notar que ao buscar legitimar uma ortodoxia, o Beato lançou mão, não apenas da exegese de um texto bíblico, mas também daquele cuja característica literária recai sobre a idéia de uma revelação de Deus sobre o desfecho da história da humanidade, por meio de um discurso enigmático e cheio de alegorias que suscitou, por

esse motivo, ao longo da sua história - mais que todos os livros bíblicos - intérpretes autorizados: *Quem é digno de abrir o livro, rompendo seus selos? (Ap 5, 2).*

Com o projeto de abarcar uma visão geral da história da Igreja a partir da exegese do *Ap*, toda a narrativa da obra caminha, então, no sentido de legitimar e divulgar a doutrina cristã defendida pelo autor. A idéia de tempo como cumprido em sua plenitude com a concretização da aliança feita entre Deus e a humanidade na existência histórica da Igreja como é afirmada dentro da obra, delega às idéias de *Juízo Final* e *Salvação* a perspectiva de um confronto do ser humano com Deus, que se daria em cada decisão individual de aceitar ou rejeitar a fé cristã, definindo os contornos da responsabilidade de uma moral em que cada um era responsável pela sua própria *Salvação*.

Ocupando-se de duas imagens de ser humano que dão corpo à idéia de escatologia individual, a narrativa vai, versículo a versículo do *Ap*, envolvendo seus leitores/ouvintes em um drama em torno do qual buscou moldar os gestos, os códigos verbais, as ações que demarcariam dentro da obra um modelo de cristão: o de ser humano peregrino em viagem permanente nessa terra e na sua vida – espaço e tempo da *Salvação* – a caminho do dia do *Juízo Final*; e o de ser humano penitente, aquele que envolto pela idéia de pecado procuraria na penitência o meio de assegurar um lugar junto a Deus. Esse foi o imperativo, dentro da obra e que, na medida em que ordenou as práticas sociais, conferiu também sentido à preponderância da Igreja sobre a sociedade.

A história traçada no *C Ap* procurou criar um universo de identificação entre os membros da comunidade que, na busca – peregrinação e penitência - por este *homem novo*, deveria ir perfilando em torno de si práticas cristãs. É certo que a fé, pouco interiorizada no contexto espaço-temporal em que a obra foi produzida, procurou claramente expressar-se em outros registros e, principalmente, realizar-se nos atos do cotidiano de cada homem e mulher; o moralismo expresso em suas páginas deveria levar a uma conscientização, por parte dos indivíduos -, seus destinatários - das exigências éticas do cristianismo.

Ao longo da sua narrativa, a obra vai construindo, portanto, uma realidade em que a Igreja deveria significar para o fiel a única forma de ser e estar no mundo; uma reserva de segurança e limpeza em um universo regido pelas forças demoníacas. O conceito de Igreja presente na obra nos encaminha para uma Igreja escatológica, ou seja, uma assembléia de fiéis ligados entre si por uma coesão propiciada por uma doutrina, cujo elo principal dar-se-ia em torno da crença na comunidade dos eleitos. O mundo civilizado e harmonioso protegido pela benção de Deus limitava-se ao mundo circunscrito pela fé cristã e obediente à Igreja.

Em última análise, o autor buscou não simplesmente relatar ou expressar uma história, mas criar uma nova situação em que, ao ser lida ou ouvida, a obra tocasse a experiência real da audiência por meio dos dispositivos litúrgicos de persuasão, propondo um novo esquema de valor – o cristão. O recurso aos efeitos de linguagem e à sua capacidade de evocação que estabelecia a retórica como arte de persuadir, deveria, por conseguinte, a partir desse discurso, apresentar à imaginação do auditório o que estava ausente: Cristo e o cenário do julgamento final.

O reenvio ao tempo mítico da criação e a antecipação do tempo futuro, ou seja, a projeção da história da humanidade e de cada um em uma perspectiva da história da *Salvação* deveria provocar uma inserção do observado no drama, um sentido de verdade e, finalmente, uma catarse e uma tomada de consciência e decisão que atuariam no sentido de anular o texto da prédica enquanto discurso e produzir na prática comportamentos ou condutas tidas por legítimas e úteis, incorporando nos indivíduos os gestos necessários ou convenientes à fé cristã.

Não devemos nos esquecer de que a liturgia foi na Alta Idade Média, um lugar privilegiado para a produção de signos; sua finalidade era alterar, ou melhor dizendo, cristianizar as formas de relação com o sagrado e difundi-las naquele grupo que ainda fazia-se repleto de “superstições”.

Justificando que a Bíblia trazia um significado misterioso e que este não poderia ser entendido pelos fiéis sem a mediação dos seus intérpretes autorizados, o autor buscou, portanto, assegurar por meio da exegese do *Ap* um vínculo entre a doutrina que ele definia como ortodoxa e o comportamento sócio-religioso dos homens e mulheres a quem ele se dirigia. Nesse sentido, o *C Ap* expressa em suas páginas, o propósito de enraizar medidas de normatização vinculadas a essa doutrina cristã. O *status* atribuídos aos textos exegéticos dentro da sociedade alto medieval hispânica e o imaginário ligado à literatura apocalíptica foram aqui veículos da construção, definição, controle e divulgação de uma identidade cristã.

7. REFERÊNCIAS

7.1. FONTES IMPRESSAS.

AGOSTÍN DE HIPONA. La Ciudad de Dios. In: Obras de San Agustín. Edición bilingüe preparada por Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1971, vol. 171 e 172.

BEATO DE LIEBANA. *OBRAS COMPLETAS E COMPLEMENTARIAS. Comentario al Apocalipsis, Himno “O Deus verbum”, Apologético*. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. II vol., Madrid: BAC, 2004. vol. I.

BEATO DE LIEBANA. *OBRAS COMPLETAS E COMPLEMENTARIAS. DOCUMENTOS DE SU ENTORNO HISTÓRICO Y LITERARIO*. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. II VOL. Madri: BAC, 2004, vol. II.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1973.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANO. Edición bilingüe preparada por José Vives. Madrid-Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Enrique Flóres, 1963

SAN ISIDORO DE SEVILLA. Etimologías. Edición Bilingüe preparada por Jose Oroz Reta e Manuel A. marcos Casquero. II vol. Madrid: BAC, 1983, vol. I e II.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. Sentencias. In: *SANTOS PADRES ESPAÑOLES. SAN LEANDRO, SAN ISIDORO, SAN FRUTUOSO. REGLAS MONÁSTICAS DE LA ESPAÑA VISIGODA. LOS TRES LIBROS DE LAS “SENTENCIAS”*. Edición bilingüe preparada por Ismael Roca Meliá. Madrid: BAC, 1971, pp. 215-525.

La vida de San Fructuoso de Braga. Braga. Estudos, edição crítica y tradução bilingüe (latim-espanhol) de Mauel C. Dias. Braga: s/e, 1974.

7.2. OBRAS DE REFERÊNCIAS.

CHARAUDEAU, Patrick., MAINGUENEAU, Dominique (org.). *Dicionário de análise do discurso*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

DI BERARDINO, Angelo. (org.). *Dicionário de patrística e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MCKENZIE, John. L. (org.). *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

PIKAZA, Xabier e SILANES, Nereo. *Dicionário teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988.

RODRÍGUES, Angel Aparício. e CASAS, Joan Canals (dir.). *Dicionário Teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994.

7.3. BIBLIOGRAFIA.

ANDRADE, Maria Lúcia da Cunha Victorio Oliveira. História e Lingüística. Oralidade e Escrita no Discurso Religioso Medieval. ANDRADE FILHO. R. O. (org.) *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005, pp. 47-56.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A respeito dos homens e dos seres prodigiosos: uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (Etimologia, Livro XI). *Revista USP*, pp. 77-83.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BANNIARD, Michel. *A Alta Idade Média Ocidental*. Publicações Europa-América, 1983.

BARB, A. A. La supervivencia de las artes mágicas. In: MOMIGLIANO, Arnaldo (org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid, 1989, pp. 117-143.

BARBERO A., VIGIL, M. *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 1984.

BARTHES, Roland e MARTY, Eric. Oral/escrito. In: ROMANO, Ruggiero (org.). Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp.32-57.

BARTHES, Roland e COMPAGNON, Antoine. Leitura. In: ROMANO, Ruggiero (org.). Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 184-233.

BARTHES, Roland e BOUTTES, Jean-Louis. Lugar-comum. In: ROMANO, Ruggiero (org.). Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 266-277.

BARTHES, Roland. Gesto. In: ROMANO, Ruggiero (org.). Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 12-31.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia na Alta Idade Média. In: *Signum. Revista da Abrem.* nº , 2003, pp.15-46.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. Inventivité et sérialité des images médiévales. In: *Annales HSS*. Janeiro-fevereiro, 1996, n° 1, pp 93-133,

_____. I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà. In: CASIERNOVO, Enrico, SERGI, Giuseppe (orgs.). *Arti e storia nel Medioevo*. Vol 1°, tempi-spazi, istituzioni. Torino: 2002, pp 317-347.

BAUAB, Fabrício Pedroso. *Da geografia medieval às origens da geografia moderna: contraste entre diferentes noções de natureza, espaço e tempo*. Tese de doutorado. Faculdade de Ciências e Tecnologia. UNESP/Presidente Prudente, 2005.

BOLOGNA, Corrado. Voz. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Oral/escrito. Argumentação. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-92.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, Pierre e CHARTIER, Roger. A leitura: uma prática cultural. In: CHARTIER, Roger (dir.). *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, pp. 229-254.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho. Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Recorde, 2005.

BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Repensando a construção do espaço. In: *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: Edusc, 2005, pp. 37-54.

CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário do Ocidente medieval*. v.II. Bauru: Edusc, 2002, pp. 337-350.

CAVALLO, Guglielmo. La biblioteca monástica come centro di cultura. In: *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del monasterio de Santa María Real*. Agosto. Palencia, 1990, pp.11-21.

CAVALLO, Guglielmo. Entre o volumen e codex. A leitura no mundo Romano. In: CAVALLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger (org.). *História da leitura no mundo ocidental*. V.1. São Paulo: Atica, 2002, pp. 71-102

CHARTIER, Roger. *A ordem dos Livros. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Formas e Sentidos: entre distinção e apropriação*. Campinas: Mercados das Letras, 2003.

_____. *A história cultural. Entre práticas e representações*. São Paulo: Editora Difel, s/d.

COLOMBAS, G. M. Introdução. In: *San Benito. Su vida y su regla*. Madri: BAC, 1954, pp. 3-41.

_____. *El monacato primitivo. La espiritualidade*. Madrid: BAC, 1975.

CORTAZAR, José Angel García de. Las formas de institucionalización monástica en la España medieval. In: *Codex Arquilarensis. Cudernos de investigación del monasterio de Santa María la Real*. Agosto nº 2, Palencia, 1988, pp. 63-83.

CONDE, Francisco Javier Fernández. *La religiosidad Medieval en España. I. Alta Idad Media (S. VII-X)*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2000.

CRIPPA, Giulia. Livros e leitores: escrever, descrever e ler na Idade Média. In: TELLES, Célia Marques e SOUZA, Risonete Batista de (Org.) . *V encontro internacional de estudos medievais*. Salvador: Quarteto, 2005. pp. 97-102.

CRIPPA, Giulia. Algumas considerações sobre a estrutura do conhecimento medieval: a biblioteca de Cassiodoro e a disseminação de sua estrutura na Idade Média. In: VISALLI, Angelita Marques e OLIVEIRA, Terezinha. *Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Londrina: ABREM/UEL/EUM, 2007, pp. 26-37

DELL'ELICINE, Eleonora. As funções litúrgicas no reino visigodo de Toledo (589-711). In: *Signum. Revista da ABREM*. nº 7, 2005, pp. 99-128.

DETIENNE, Marcel, Mito/rito. In: In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Sagrado/profano*. V. 12. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, 58-72.

DUNN, James. D. G. *A. teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

ECHEGARAY, J. González. Introducción general. Ambientación histórica. In: *OBRAS COMPLETAS DEL BEATO DE LIÉBANA*. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. Madrid: BAC, 1945, pp. 13-24.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.

_____. Fuentes e tradiciones paleocristianas en el método espiritual de Beato. In: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del comentario al Apocalipsis de Beato de Liebana*. Madrid: Juegos Bibliográficos, 1978, pp. 77-101.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo: Hucitec, 1990.

_____. O jogo de Prometeu e o escudo de Perseus. Reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: *Singnum*. Nº 5, 2003. pp. 73-116.

FREZ, Amancio Isla. *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI*. Madrid: Editorial Síntesis, s/d.

FISCHER, Steven Roger. *História da Leitura*. São Paulo: Unesp, 2005.

FOX, Robin Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, Alan K. e WOOLF, Greg. *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998, pp. 154-183.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2006.

FRIEDMAN, John. Les images mnémotechniques dans les manuscrits de l'époque Gothique. In: ROY, Bruno e ZUNTHOR, Paul (org.). *Jeux de memoire. Recueil d'études*. Montréal: Editora Vrin, 1985.

GINZBURG, Carlo. Distância e perspectiva: duas metáforas. In: *Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.176-198.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

GIL, Jean. Los temores del año 800. In: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del comentario al Apocalipsis de Beato de Liebana*. Madrid: Juegos Bibliográficos, 1978. pp. 217-247.

GURIEVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

GÜISAN, José Miguel Novo. *Los pueblos Vasco-cantábricos y Galaicos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX*. Universidad de Alcalá, 1992.

GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Lisboa: Edição 70, s/d.

KANTAROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. V. 1. Lisboa: Editora Estampa, 1983.

_____. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, pp.207-220.

_____. Observações sobre o corpo e ideologia no Ocidente Medieval. In: LE GOFF, JACQUES. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985,

_____. O homem medieval. In: LE GOFF, J. (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1989.

_____. Escatologia. In: *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 199, pp. 325-374.

_____. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. V. II. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 105-120.

_____. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LOBRICHON, Guy. Bíblia. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. V. I, Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, 2v, pp. 105-118.

MARTÍNEZ, Plabo. C. Dias. Monacato y sociedad en la Hispania Visigoda. *Codez Aquilarensis. Cuadernos de investigación del monastério de Santa María la Real*. Agosto, 1989. Salamanca: Universidad de Salamanca, nº 2 pp. 47 a 62.

MARTINEZ, Pablo C. Diaz. El monacato y la cristianización del Norte hispánico. Un proceso de aculturación. In: *Cristianización y aculturación en tiempos de Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo*. Murcia, VII, 1990.

MCGINN, Bernard. Apocalipse (ou Revelação). In: ALTER, Robert. KERMODE, Frank. (org.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997. pp. 563-582.

MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. pp. 9-54.

MORAL, Tomás. Fuga do mundo. In: *Dicionário Teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, pp. 483-492.

NOLA, Alfonso di. Livro. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 215-242.

ORLANDIS, José. *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1971.

PALAZZO, E. Foi et croyance au Moyen Age. In: *Annales Ess*, novembre-décembre, 1998, nº 6. pp.1131-1154.

PARKES, Malcolm. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. In: CAVALLLO, Guglielmo. e CHARTIER, Roger. *História da literatura no mundo Ocidental*. V. 1, São Paulo: Editora Ática, 2002, pp. 103-122.

PARMEGIANI, Raquel de Fátima. *Apocalipse de João: uma interpretação do cristianismo na Ásia Menor do século I d. C. à luz do imaginário apocalíptico*. Dissertação de mestrado. Assis, UNESP, 2002.

PERELMAN, Chaïm. Argumentação. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Oral/escrito. Argumentação. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 243-265.

PIKAZA, Xavier. SILANES, Nereo. (dir.). *Dicionário teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988.

ROCHA, Ivan Esperança. *Práticas e representações judaico-cristãs. Exercícios de interpretação*. Assis: FCL- Assis Publicações, 2004

ROUCHE, Michel. Alta Idade Média ocidental. In: ARIÈS, Philipe. e DUBY , George. (org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 399-530.

SALORM E. Sanches. A cultura en los monasterios visigóticos. In: *Codex Arquilarensis. Cuadernos de investigación del monasterio de Santa María la Real*. Agosto nº 2, Palencia, 1988, pp. 23-40.

SCHROER, S. e STAUBLI, T. *Simbolismo do corpo na bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário do Ocidente medieval*. v. I. Bauru: Edusc, 2002.

_____. Introdução. In: FRANCO JUNIOR, H. In: *A Eva Barbada. Ensaio de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 13-17.

_____. Les images classificatrices. In: *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 147, 1989. pp. 311-341.

_____. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica, 1992

SILVA, Leila Rodrigues. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. In: LEÃO, Ângela Vaz, e BITTENCOURT, Vanda de Oliveira. *Anais: IV encontro Internacional de estudos Medievais da ABREM*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, pp.649-657.

TITO LÍVIO. *Histórias de Roma*. v 1. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989.

TÖPFER, Bernhard. Escatologia e milenarismo. In: LE GOFF, Jacques e SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2002, v. 1, pp. 353-366.

VAUCHEZ, André. *Espiritualidade na Idade Média Ocidental: século VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ZUNTHOR, Paul. *A palavra e a voz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994.