

Paulo Duarte Silva

Ciclo pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC), Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História Comparada.

Orientadora: Prof^a Dr^a Leila Rodrigues da Silva

Rio de Janeiro
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SILVA, Paulo Duarte.

Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga / Paulo Duarte Silva – 2009.

223 p.

Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2009.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Leila Rodrigues da Silva

- | | |
|----------------------|--------------------------|
| 1. Ciclo Pascal | 2. Liturgia |
| 3. Provença e Galiza | 4. Discurso Eclesiástico |

Paulo Duarte Silva

Ciclo pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC), Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História Comparada.

Aprovada em

(Leila Rodrigues da Silva, Dr^a, Universidade Federal do Rio de Janeiro)

(Andréia Cristina Frazão da Silva, Dr^a, Universidade Federal do Rio de Janeiro)

(Edmar Checon de Freitas, Dr, Universidade Federal Fluminense)

IMPORTANTE

A produção deste material estava em andamento quando do lançamento da reforma ortográfica da língua portuguesa em janeiro de 2009. Por isso, e em virtude do período de adaptação e tolerância determinado até dezembro de 2012, optamos por empregar a grafia prévia à mudança proposta. Agradecemos a compreensão.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, meu irmão e à
Carolina Franco.

AGRADECIMENTOS

Ao manter minha convicção de que “nenhum homem é uma ilha” e que, por isso, toda pesquisa é coletiva, aproveito o espaço para agradecer a todos aqueles que se envolveram com esta dissertação.

Agradeço aos meus pais, Silvio e Maria de Fátima. Estou certo de que lhes devo o que sei sobre respeito, carinho e responsabilidade. Mantenho a esperança de que dias ainda melhores virão.

Agradeço também ao meu irmão, Daniel, especialmente pelas despropositadas (e por isso excelentes) conversas ao fim das jornadas.

Sou imensamente grato à minha namorada e companheira, Carolina, pelo apoio dado nesse intenso período de Mestrado, sobretudo em 2007: Te amo, conte comigo!

Agradeço à minha orientadora, Leila Rodrigues. Suas sugestões, elogios, cobranças e, em especial, sua paciência orientaram todo o percurso da pesquisa!

Agradeço ainda aos demais professores que participaram deste trabalho: Andréia Frazão, Edmar Checon, Marcus Cruz e Francisco José.

Agradeço ainda à FAPERJ por viabilizar financeiramente a pesquisa.

Por fim, cabe homenagear os amigos que a vida me trouxe.

Aos colegas do PEM, do grupo de pesquisa, bolsistas-PIBEX, da velha guarda ou da nova. Aos mestrandos que ingressaram no PPGHC em 2007, nós conseguimos!

Aos amigos ‘não-acadêmicos’, que continuaram a ouvir com paciência monástica os relatos aflitos sobre artigos, resenhas, textos e que perguntavam, dia após dia, quando aconteceria a defesa. Povo do IFCS (Thiago, Heitor, Miguel, Régis, Kimon, Priscila, entre muitos outros), amigos do Grajaú, do Garage, da Vila da Penha, de Laranjeiras, cá está!

RESUMO

SILVA, Paulo Duarte. Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Esta obra discute o processo de formação do calendário cristão no século VI, coligado ao fortalecimento da autoridade bispal na *pars occidentalis*.

Ao focarmos nossa atenção no ciclo pascal, relacionamos os bens litúrgicos e intelectuais ministrados pelos prelados – isto é, o *batismo*, a *eucaristia*, a *penitência pública* e a *divulgação da data pascal* – à afirmação do *poder simbólico* episcopal.

Para tal, comparamos os episcopados de Cesário de Arles e Martinho de Braga, lideranças eclesiásticas respectivamente associadas à Provença e à Galiza. A documentação utilizada inclui seus sermões, tratados doutrinários e atas de concílios nos quais estes tomaram parte.

Nosso aporte teórico remete à Nova História Política, e empregamos ainda os conceitos de Pierre Bourdieu e de Jacques Le Goff.

ABSTRACT

SILVA, Paulo Duarte. Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

This work discusses the formation of the Christian calendar during the sixth century, connected to the increment of episcopal authority in the *pars occidentalis*.

By focusing on the Easter cycle, we relate the liturgical and intellectual goods given by the bishops – such as the *baptism*, the *eucaristhic*, the *public penance* and the *divulgation of the Easter date* – to the rise of episcopal *symbolic power*.

By doing so, we compare the bishoprics of Caesarius of Arles and Martin of Braga, respectively the leading ecclesiastical role in Galiza and Provence. The documents used include their sermons, liturgical treats and council records in which they took part.

Our theoretical approach comes from the New Political History, and we also use concepts of Pierre Bourdieu and Jacques Le Goff.

ABREVIATURAS E SIGLAS

CA	Concílio de Agde (506)
CV	Concílio de Vaison (529)
<i>Ep.</i>	Cesário de Arles. <i>Epistolário</i> .
<i>s.</i>	Cesário de Arles. <i>Sermões</i> .
VC	Cipriano de Toulon, et all. <i>Vita Cesarii</i>
<i>Ep. Prof.</i>	Vigílio de Roma. <i>Directa ad nos</i> (538)
CB	Concílios de Braga (561/572)
DTM	Martinho de Braga. <i>De Trina Mersione</i>
DCR	Martinho de Braga. <i>De Correctione Rusticorum</i>
CM	Martinho de Braga. <i>Capitula Martini</i>

SUMÁRIO

1. Considerações teórico-conceituais da pesquisa

1.1. Apresentação..... p. 01

1.2. Problemática:

1.2.1. Fortalecimento da autoridade episcopal (séculos V e VI)..... p. 05

1.2.2. A Páscoa e o calendário cristão (séculos IV e VI)..... p. 10

1.2.3. Questões de Pesquisa..... p. 15

1.3. Discussão bibliográfica..... p. 15

1.3.1. *Ciclo Pascal e a história eclesiástica*..... p. 18

1.3.2. *Tempo Cristão, ciclo pascal e a história-problema*..... p. 20

1.3.3. *Tempo e cômputo pascal na perspectiva intelectual e científica*..... p. 24

1.3.4. *Ciclo pascal na perspectiva cultural*..... p. 28

1.4. Objetivos..... p. 38

1.5. Quadro teórico-metodológico..... p. 38

1.6. Documentação Textual..... p. 43

1.7. Hipóteses..... p. 47

2. Cesário e a diocese de Arles

2.1. A diocese de Arles no século V:

2.1.1. Importância estratégica e reorganização da *Pars Occidentalis* imperial..... p. 48

2.1.2. Pátroclo, Honorato e Hilário: liderança diocesana e disputas episcopais..... p. 50

2.2. O bispado de Cesário e a presença visigoda:

2.2.1. Eurico e Alarico II: *regnum tolosano* e o episcopado nicênio..... p. 55

2.2.2. Cesário: dificuldades de afirmação episcopal..... p. 59

2.2.3. O concílio *geral* de Agde..... p. 63

2.3. *Paz Ostrogoda* e a primazia arlesiana..... p. 71

2.3.1. Roma e Ravena: bases de poder..... p. 71

2.3.2. Os concílios de 524-529..... p. 75

2.3.3. O concílio de Vaison..... p. 77

2.4. Atuação litúrgico-pastoral	p. 82
2.5. Sermões e atas conciliares: edições e manuscritos.....	p. 87
2.6. Análise Textual: Ciclo Pascal e normatização litúrgica em Arles	
2.6.1. <i>Temporada Quaresmal: Conceituação</i>	p. 94
2.6.1.1. Enquadramento penitencial e salvífico.....	p. 96
2.6.1.2. Quaresma e Catecumenato.....	p. 98
2.6.1.3. Formação da identidade: <i>judeus, magos e hereges</i>	p. 100
2.6.1.4. Conformação do <i>habitus</i> : práticas de salvação e danação.....	p. 104
2.6.2. <i>A celebração da Páscoa</i> :	
2.6.2.1. Coesão comunitária e formação da identidade cristã.....	p. 109
2.6.2.2 A perfídia <i>judaica</i>	p. 110
2.6.2.3. Suspensão das distinções.....	p. 112
2.6.2.4. <i>Conformação do habitus: práticas de salvação e danação</i>	p. 114
2.6.3. <i>Rogações, Ascensão e Pentecostes: a extensão do ciclo pascal</i> :	
2.6.3.1. Rogações e enquadramento penitencial.....	p. 116
2.6.3.2. Pentecostes e a afirmação trinitária.....	p. 118
2.6.4. Gestão simbólica e fortalecimento da autoridade episcopal	
2.6.4.1. Batismo: <i>Credo, Pater, Imposição e unção</i>	p. 119
2.6.4.2. Eucaristia	p. 124
2.6.4.3. Penitência Pública.....	p. 128
3. Martinho e a diocese de Braga	
3.1. A província da <i>Gallaecia</i> em inícios do século V.....	p. 131
3.1.1. Ocupação sueva na Galiza.....	p. 132
3.1.2. Igreja nicena bracarense e relações de poder no século V	
3.1.2.1. A Igreja nicena e o <i>regnum</i> suevo	p. 134
3.1.2.2. Braga, Lugo e Astorga: oposição à <i>faccio</i> priscilianista.....	p. 137
3.2. O bispado de Martinho (ca. 556-580)	p. 143
3.2.1. Formação e trajetória eclesiástica inicial	p. 144
3.2.2. Martinho e o monastério de Dume (ca. 550-580)	p. 147
3.2.3. Atuação episcopal de Martinho (ca. 556-580)	p. 149
3.2.4. Corte sueva e diocese de Roma: bases de poder	p. 151

3.3. Os concílios gerais bracarenses:

3.3.1. O Primeiro Concílio de Braga (561)	p. 153
3.3.2. O Segundo Concílio de Braga e a reorganização diocesana (572)	p. 157
3.3.3. As <i>Capitula Martini</i>	p. 159
3.3.4. Propostas litúrgicas conciliares: análise geral	p. 161
3.4. Atas conciliares, sermões e tratados: edições e manuscritos.....	p. 165

3.5. Análise textual: Ciclo Pascal e normatização litúrgica em Braga

3.5.1. *Temporada Quaresmal:*

3.5.1.1. Enquadramento penitencial e salvífico	p. 170
3.5.1.2. Quaresma e Catecumenato	p. 172
3.5.1.3. Prescrições quaresmais	p. 173
3.5.1.4. Formação da identidade: A <i>Coena Domini</i> e a distinção da quaresma	p. 173

3.5.2. *Pentecostes: a extensão do ciclo pascal:*

3.5.2.1. Prescrição pentecostal	p. 175
---------------------------------------	--------

3.6.3. Gestão simbólica e fortalecimento da autoridade episcopal:

3.6.3.1. Calendário e poder simbólico bracarense: datação pascal, afirmação dominical e combate às práticas pagãs	p. 177
3.6.3.2. Batismo	p. 181
3.6.2.3. Eucaristia	p. 184

4. Considerações finais

4.1. Conclusão.....	p. 188
4.2. Referências bibliográficas.....	p. 209

1.1. APRESENTAÇÃO

A dissertação que passamos a apresentar desdobra-se de nosso estudo monográfico, concluído no segundo semestre de 2005, referente aos sermões de Cesário de Arles destinados à celebração da Páscoa e à temporada quaresmal.

Ao observarmos que a preocupação com a organização do ciclo pascal esteve presente – sob distintos contextos e, por extensão, diferentes motivações – nos governos de outras lideranças episcopais latinas, demos início à construção de nosso objeto de pesquisa de mestrado. Cabe esclarecer, então, algumas das opções aqui adotadas.

Esta pesquisa se insere no âmbito da *Nova História Política* e, em específico, na linha de pesquisa do PPGHC-UFRJ denominada *História Comparada das Instituições e Formas Políticas*. No primeiro caso, as reflexões de Aline Coutrot e de Francisco Falcon tornaram-se contribuições igualmente indispensáveis.¹

Assim, consideramos pertinente analisar as formas discursivas de dominação e distinção, bem como de projeções de controle e ordenamento de práticas e temporalidades sociais, estabelecidas pelas autoridades episcopais provençal e bracarense, a partir da normatização do *ciclo pascal*.²

Concordamos com Aline Coutrot quando, ao abordar o estudo das igrejas contemporâneas no âmbito da NHP, afirma que:

¹ COUTROT, A. Religião e Política. In: RÉMOND, R. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ – FGV, 1996. p. 331-63; FALCON, F. História e Poder. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 61-87. Faremos menção à expressão Nova História Política a partir de agora com o uso da sigla NHP. Além destes, contribuiu diretamente para tais parâmetros a atividade de pesquisa realizada, desde 2003, junto ao projeto da professora Leila Rodrigues. Os trabalhos desenvolvidos sob sua coordenação, com frequência, ao tomarem de empréstimo as teorias de Terry Eagleton ou Pierre Bourdieu, dedicam-se ao estudo dos projetos de poder episcopal no período, ressaltando a produção intelectual e discursiva dos bispos e as relações de poder assumidas entre estes e as cortes germânicas salientando suas singularidades e recorrências.

² Nossa pesquisa não considera relevante, portanto, avaliar a possível recepção deste discurso normativo junto aos bispos contenciosos, aos clérigos menores e aos fiéis, isto é, o êxito ou não de tal discurso; tampouco consideramos pertinente discutir se este discurso é deliberadamente ‘maquinado’ e ‘orquestrado’ pelas autoridades bispais de Arles e Braga.

Como corpos sociais, as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e ao fim último do homem. (...) [as Igrejas cristãs] proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles.³

Enfatizamos, assim, o aspecto normatizador do discurso episcopal. Além deste componente, é de nosso interesse discutir as relações de poder inscritas no âmago litúrgico sob encargo eclesiástico. Valemo-nos, uma vez mais, das proposições de Coutrot, para quem, “Devemos nos interrogar sobre os efeitos produzidos pelos ritos, o cerimonial, o cenário, os gestos obrigatórios, as posições prescritas”.⁴

Tal disposição encontra-se, a nosso ver, em consonância com nosso referencial teórico, fornecido pelas noções de Pierre Bourdieu, tal como salienta Falcon:

Poder e política passam ao domínio das representações sociais e de suas conexões com as práticas sociais; coloca-se como prioritária a problemática do simbólico – simbolismo, formas simbólicas, mas sobretudo o poder simbólico, como em Bourdieu.⁵

O estudo da intervenção do poder episcopal *via ciclo pascal*, inscrito na ordenação cronologia – projeção de controle sucessivo das atividades diárias, semanais, mensais no decorrer do ano litúrgico, mediada pela divulgação da própria data festiva, sob os cuidados das autoridades eclesiásticas – e da gestão dos bens simbólicos ministrados preferencialmente pelo episcopado no decorrer desta temporada litúrgica, isto é, o *Batismo*, a *Eucaristia*, a

³ COUTROT, A. Op. Cit., p. 334.

⁴ COUTROT, A. Op. Cit., p. 336. Definimos liturgia como os atos de culto organizados pela(s) autoridade(s) religiosa(s), sob responsabilidade desta(s) e assumidos como atos públicos eclesiásticos, de cunho normativo. Precisamente, os primeiros séculos da era cristã assistem a formação de uma gama distinta de liturgias, concernentes às dimensões regionais daquilo que alguns estudiosos nomeiam, forçosamente, como ‘igrejas nacionais’. À época, os termos alusivos eram *servicium*, *ministerium* e *officium*. Ao determo-nos na análise dos ofícios religiosos nos quais se presume a participação de fiéis – isto é, daqueles que consomem o bem cultural religioso –, salientamos que não focaremos, dentre os escritos atribuídos a Cesário de Arles ou Martinho de Braga, aqueles dirigidos *ad monachos*, tais como trechos da “Sentença dos Padres Egípcios” bracarense ou as regras e o sermão de número 238 na edição de Germain Morin, uma vez que este, apesar de aludir à Quaresma, remete especificamente aos monges.

⁵ FALCON, F. Op. Cit., p. 76. Os conceitos fundamentais de Bourdieu por nós empregados – a saber, *habitus*, *campo*, *capital* e *poder simbólico* – são apresentados no item 1.5. *Quadro teórico-metodológico* diante do estudo da produção do discurso episcopal.

Penitência Pública e o *Cálculo da Data Pascal*, caracteriza-se, assim, pelo alargamento do escopo historiográfico. Explicamo-nos: tal como pretendemos evidenciar em nossa discussão historiográfica, mesmo os estudos destinados à apreensão – reconhecidamente genérica – do ‘tempo cristão’ costumam negligenciar a importância da celebração pascal na organização do calendário litúrgico.⁶

Isto se deve, parece-nos, em razão da Páscoa ser frequentemente objeto de estudos nas perspectivas *teológica* ou *antropológica*. Ao passo que a última concebe o objeto em ângulo a-histórico ou, no limite, discute as relações entre os referenciais cristãos e as culturas antigas, as relações com os símbolos judaicos, bem como as relações entre a celebração pascal e o calendário agrícola, a primeira denota um caráter apologético e holístico.

Frisamos, ainda, que nosso estudo remete ao âmbito da *história institucional da Igreja*, tal como proposto por Hermann.⁷ Ao tomarmos, portanto, o discurso normativo episcopal acerca do ciclo pascal como objeto de estudo, visamos em específico os episcopados de Cesário de Arles e de Martinho de Braga, lideranças eclesiásticas da Provença e da Galiza respectivamente na primeira e segunda metade do século VI.

Suas trajetórias eclesiásticas se inserem num ambiente de sensíveis transformações sócio-políticas, referentes aos processos correlatos de desarticulação da *pars occidentalis* imperial e de assentamento dos grupos germânicos, concorrendo para a formação de novas unidades políticas.

Na ocupação da maior parte da Provença, entre o último quartel do século V e meados do século VI sucedem-se visigodos, ostrogodos e, por fim, francos. Ao passo que na Galiza, no decorrer da segunda metade do século VI, em que pese a relativa estabilização dos suevos

⁶ Cf. item 1.3. *Discussão bibliográfica*. Além disto, diversos estudos não avaliam detalhadamente possíveis contribuições para a organização do ciclo pascal advindas de Cesário de Arles e, em especial, de Martinho de Braga, optando por ressaltar a importância de Agostinho, Dionísio Exíguo, Cassiodoro, Boécio, Bento, Gregório de Tours e Beda.

⁷ HERMANN, Jacqueline. *História das Religiões e Religiosidades*. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. (org.). *Op. Cit.* p. 340.

e a gradual aproximação destes com o episcopado niceno,⁸ a presença visigoda nas regiões fronteiriças produzia certa instabilidade.⁹

Nossa opção decorre, assim, em virtude dos prelados terem dedicado especial atenção ao engendramento do ciclo pascal, tal como pode se concluir pelo exame do *corpus documental* atribuído a ambos,¹⁰ que inclui *atas conciliares* nas quais estes participaram – preferencialmente sob sua presidência –, bem como parte dos *sermões* de Cesário e dos *sermões e tratados doutrinários* de Martinho que se destina à referida celebração.¹¹

O exame a ser realizado, cabe lembrar, tomará como referência do discurso episcopal os cânones sinodais: quanto ao episcopado de Cesário, fazemos uso dos concílios de Agde (506), convocado pelo monarca visigodo Alarico II e de Vaison (529), organizado em outro ambiente político – na esteira da aproximação com a corte ostrogoda de Teodorico –; no caso de Martinho, utilizamos as atas dos concílios de Braga I (561) e II (572), convocados

⁸ Ao referirmo-nos aos episcopados de Arles e de Braga como nicenos ou ‘católicos’, indicamos que ambos tomam as decisões do concílio de Nicéia como referência doutrinária basiliana, além de ressaltarem, no século VI, as vinculações com o episcopado de Roma, aspirante à afirmação de condição ‘Sede Apostólica’ ocidental (empregando ainda a nomenclatura *católica* em seus escritos). Cf.: MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: Catholic University of America, 1989; KLINGSHIRN, W. *The Life, Testament and Letters of Caesarius Of Arles: translated texts for historians*. Liverpool: Liverpool University, 1994. p. 107-13. Quanto à filiação bracarense, cf.: GIGANTE, J. A. M. Ambiente e significação da legislação do Concílio de Braga. In: *O Concílio de Braga e a função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975, p. 13-31.

⁹ GARCÍA MORENO, Luis A. La Iglesia y el cristianismo en la Galicia de época sueva. *Espacio y tiempo em la percepción de la Antigüedad Tardía: Antig. crist.*, Múrcia, v. 23, p. 53-5, 2006.

¹⁰ De acordo com José D’Assunção Barros, “a fonte [histórica] pode ser vista como ‘testemunho’ de uma época e como ‘discurso’ produzido em uma época”. BARROS, J. D. *O Campo da História: Especialidades e Abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 134. Seguindo a compilação organizada por Germain Morin relativa à obra de Cesário, de um total de cinquenta e um sermões dedicados aos dois ciclos temporais – chamados ‘sazonais’ – e ao martirologio provençal, precisamente dezoito referem-se ao ciclo pascal, aos quais se somam dois sermões escriturários. Analogamente, dez sermões remetem ao ciclo natalino. Cf.: MUELLER, Mary. M. *Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church (66) (Sermons 187-238)*. Washington: Catholic University of America, 1973. A Martinho, por sua vez, é imputada a confecção do tratado de cômputo pascal *De Pascha* e do tratado *De Trina Mersione*.

¹¹ Descartamos a utilização de livros litúrgicos, posto que, à exceção da *traditio apostólica*, a eucologia – ou formulação de orações – encontrava-se, até o início do século VII, predominantemente marcada pelo improvisto: se o primeiro *libelli missarum* por nós conhecido remonta à compilação organizada pela diocese romana por volta de 550, as demais obras – *ordos*, *sacramentários*, *missais*, *pontificais*, entre outros – remontam a períodos posteriores. DALMAIS, I.-H., PELLEGRINO, M., TRIACCA, A. M. et alli. Liturgia. In: DI BERNARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 833-49. Cf.: BASCHET, J. Os Quadros Temporais da Cristandade. In: Idem, *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 306.

respectivamente pelos monarcas suevos Ariamiro e Miro, no contexto político-eclesiástico identificado acima.

Concernente à NHP, portanto, nossa pesquisa se interessa pelas modalidades de normatização discursiva enredadas no transcorrer dos ritos e datas do ciclo pascal, ao observarmos que a Páscoa era assumida, entre o episcopado latino, como cardinal de unidade e consenso entre as autoridades religiosas e entre estas e os leigos.¹²

A comparação entre as atuações dos governos bispais de Cesário e Martinho, fundamental para embasar nossas proposições,¹³ reforça a percepção de que em contextos políticos e religiosos marcadamente distintos ambos invocaram a Páscoa como elemento *unitário* e organizaram a temporada litúrgica atentos a diferentes motivações, referentes ao reforço de sua posição.

1.2. Problemática:

1.2.1. Fortalecimento da autoridade episcopal (séculos V e VI)

Em meio à desagregação política do Império no Ocidente – coadunado à formação dos reinos germânicos –, as autoridades episcopais passaram a agregar funções anteriormente delegadas a distintos cargos da administração imperial, concorrendo para o incremento de sua capacidade de atuação, melhor observada nas cidades.¹⁴

Dentre alguns dos indicativos da ampliação da ação episcopal incluem-se o alargamento da *jurisdição bispal* para além das comunidades cristãs;¹⁵ o emprego gradual de expressões oriundas dos quadros militares – notadamente, na Gália, com o uso de termos

¹² Conferir item 1.2.2. *A Páscoa e o calendário cristão (séculos IV e VI)*.

¹³ Conferir item 1.7. *Hipóteses*.

¹⁴ Como lembra Peter Brown, tal aproximação entre os interesses de representantes episcopais e da administração imperial não estiveram eximidos de eventuais de tensões e afastamentos: o equívoco crasso dos historiadores seria, segundo o autor, assumir sem críticas uma narrativa de aproximação escrita *a posteriori* dos eventos que definiriam a ortodoxia, tal como o concílio niceno. BROWN, Peter. *Tempora Cristiana: Tempos Cristãos*. In: Idem, *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71.

¹⁵ MAYMÓ I CAPDEVILLA, Pere. *La episcopale audientia durante la dinastia teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo em la sociedade tardorromana*. In: *Congresso Internacional de la Hispania de Teodósio I*. Salamanca: 1997, p. 165-70.

como *militia Christi* ou *militia Caeleste*, em contraste com o até então usual *militia saecularis* –;¹⁶ a apreensão da cerimônia do *adventus* imperial para a recepção das relíquias santorais pelos bispos;¹⁷ a responsabilidade pela *cunhagem de moedas*;¹⁸ bem como a assunção, por parte dos prelados, das funções de *defesa* e da *magistratura* cidadina, ao intercederem junto aos grupos germânicos e hunos,¹⁹ ou, no limite, junto à própria administração imperial itálica em favor das cidades.²⁰

Tal expansão das prerrogativas episcopais encontra-se atrelada, ainda, ao movimento de absorção destes cargos por parte das aristocracias romanizadas ocidentais. Ao sul da Gália e ao noroeste ibérico²¹, observam-se tanto a crescente *disputa* pela obtenção e conservação de dioceses quanto à reconstituição de modalidades tradicionais de patronato: o culto santoral, a fundação de mosteiros e o resgate de cativos constituem então, dentre outros, o escopo de atuação episcopal.²² De acordo com Ralph Mathisen:

Clerical, and especially episcopal, status came to be endowed with a nobility, and authority, of its own. There now arose an ecclesiastical aristocracy, in which secular and ecclesiastical offices both had equal places in an aristocratic cursus. Episcopal dynasties even began to monopolize particular sees.²³

¹⁶ VAN DAM, R. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California, 1992, p. 124-5.

¹⁷ Idem, p. 21-2, 59-65; CASTELLANOS, S. *Poder Social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. La Rioja: La Rioja, 1998, p. 151.

¹⁸ GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit., p. 46-9.

¹⁹ CASTELLANOS, S. Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensa urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451 d.C.). *Ibéria*, La Rioja, v.1, p. 167-74, 1998.

²⁰ VAN DAM, R. Op. Cit., p. 119-40; MATHISEN, R. Fifth-century visitors to Italy: business or pleasure?. In: DRINKWATER, J., ELTON, H. (org.). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge, Nova York, Oakleigh: Cambridge University, 1992, p. 228-38.

²¹ Para o contexto provençal, cf.: HEINZELMANN, M. The ‘affair’ of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman identity in the fifth century. In: DRINKWATER, J., ELTON, H. (org.). Op. Cit., p. 243-4 e KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University, 2004, p. 88-137. Quanto ao contexto ibérico, cf.: SILVA, Leila R. da. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos Hispânicos – século V – VII. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 37, p. 67-81, 2002; GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit., p. 45-6. Cabe frisar que este fenômeno conforma-se em momentos nas respectivas regiões: a primeira região sustenta até o último quartel do século V a estrutura administrativa e militar romana, enquanto a última encontra-se sujeita a dificuldades de estabilização administrativa desde inícios do século V.

²² Raymond Van Dam fala-nos, ainda, da relação que a profusão de heresias possui com a ampliação local das prerrogativas bispais e da supressão de rivais. VAN DAM, R. Op. Cit., p. 84-5.

²³ MATHISEN, R. *Ecclesiastical factionalism ...*, Op. Cit., p. 7. “O status clerical e, sobretudo, episcopal, dotou-se de dignidade e autoridade peculiares. Ascendia então uma aristocracia eclesiástica, na qual os ofícios

De acordo com García Moreno²⁴ este movimento conjuga-se, em linhas gerais, a dois aspectos. Em paralelo à acomodação de noções ditas seculares pela religião cristã, as aristocracias galo e hispano-romanas – se vêem num ambiente de redução de ofícios e cargos imperiais, bem como de fragmentação de seus patrimônios transprovinciais. Desta forma, em meio à contração das oportunidades no serviço imperial, tais grupos passam a ocupar e concorrer pelos episcopados, instâncias locais capazes de assegurar sua condição sócio-econômica e preservar sua identidade cultural:

En tal situación, la entrada de tales aristocratas en la jerarquía episcopal pareció la única salida digna y auténticamente salvaguardadora de su posición de predominio socioeconómicos a nivel de su comunidad y de su propia identidad cultural. Máxime si se considera que el patrimonio eclesiástico en Occidente no había dejado de crecer desde los tiempos de Constantino; estando a salvo de las fragmentaciones hereditarias se habían visto beneficiados por exenciones fiscales, tanto sobre la tierra como sobre los clérigos.²⁵

Neste ínterim, as assembleias conciliares assumem importância gradual para a formação, por um lado, de referências eclesiásticas gerais ou ‘ecumênicas’ e, por outro, de

seculares e eclesiais equiparavam-se no *cursus* aristocrático. Dinastias episcopais vieram mesmo a monopolizar sedes específicas” (tradução nossa). Simon Loseby argumenta que o crescente número de dioceses e das disputas entre os prelados indicaria o próprio crescimento das atribuições bispais, em meio às transformações da administração secular imperial. LOSEBY, S. Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul. In: DRINKWATER, J., ELTON, H. (org.). Op. Cit., p. 144-55. Não podemos contudo

²⁴ GARCÍA MORENO, Luis A. Élités y Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo. In: CANDAU, José M. et all (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990, p. 230-2.

²⁵ Ibidem, p. 231-2. Não devemos considerar, contudo, que tal processo é unívoco e condição *sine qua non* para todas as igrejas do ocidente nos séculos V e VI. Além de frisar que a carreira secular não foi abrupta e totalmente abolida, Richard Barlett atenta para a diferença deste processo observado na Gália e na Hispania em relação ao contexto eclesiástico itálico, no qual o *ofício secular* permanece atraindo maior atenção das aristocracias senatoriais peninsulares e, por isso, o *cursus* eclesiástico permanece ainda geralmente ligado aos setores médios e baixos urbanos, em que pese reconhecer a pujança material e simbólica de dioceses como Roma, Ravena e Milão, notáveis exceções neste quadro. Outro contratempo na afirmação do *campo religioso* no panorama itálico *in toto* seria a dificuldade dos representantes eclesiásticos em garantir o *monopólio* do discurso salvífico dogmático e teológico diante da ingerência secular representada por figuras como Cassiodoro e Boécio. BARLETT, R. Aristocracy and Ascetism: The Letters of Ennodius and the Gallic and Italian Churches. In: MATHISEN, R., SHANZER, D. (org.). *Society and Culture in Late Antique Gaul: revisiting the sources*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2001. p. 201-16.

ambientes clericais – ou igrejas – ‘regionais’,²⁶ tal como se atesta nos casos da Galiza, sob a liderança de Braga, e da Provença, na qual as dioceses de Vienne e Arles disputam a liderança eclesiástica quando, na segunda metade do século V a última assume a prevalência efetiva. Ou seja: ao passo que as assembleias conciliares de caráter geral iniciadas por Nicéia (325) constituem as indicações basilares para os episcopados latinos, os concílios de Vaison (442) e Toledo (400) compõem, dentre outros, as indicações canônicas arlesiana e bracarense.²⁷

Os concílios respondem, então, ao intento de organização dos episcopados latinos, coligados ao processo de enquadramento de clérigos e leigos sob a competência das autoridades bispais. Suas atas expressam, em certa medida, a concordância dos prelados e delegados signatários quanto às determinações assumidas no encontro e, por extensão, com a orientação do projeto episcopal delineado pelas lideranças metropolitanas.²⁸

As *assembleias conciliares* encontravam-se, assim, diretamente relacionadas à formação do *campo religioso*, atuando como expressão de fortalecimento dos bispos participantes ao configurar um plano de unidade e consenso entre as lideranças signatárias.

De acordo com Mathisen – que analisa especificamente o ambiente eclesiástico da Gália no século V –,²⁹ os concílios seriam instâncias de conformação das *facções* episcopais, diante da supracitada disputa pelo controle diocesano. A análise de García Moreno, por sua

²⁶ Millet reconhece que era costume, desde os tempos nicênicos, a realização de concílios. Abordando o período pós-Constantiniano, admitimos que as assembleias conciliares se intensificam no decorrer dos séculos IV e VI, em compasso com a ampliação do poder episcopal latino. MILLET, H. *Assembleias*. In: LE GOFF, J., SCHMITT, Jean-Claude. (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: IOE, 2002, p. 91-3.

²⁷ GIGANTE, J. A. M. Op. Cit., p. 18-20; MATHISEN, R. Op. Cit., p. 93-116. Klingshirn aborda com nitidez as dificuldades de afirmação de Arles frente às dioceses rivais: tanto o concílio de Epaone (517) quanto o possível concílio de Valence (528?) atestam a permanência das disputas. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 135-7, 140-1.

²⁸ Para Klingshirn, alguns dispositivos podem ser considerados indícios de discordância dos signatários quanto às decisões conciliares ou mesmo quanto à convocação sinodal, entre os quais se incluem o envio de representantes para a assinatura ou o não-comparecimento à assembleia, justificado ou não. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 144. Mathisen parece concordar com tal premissa: MATHISEN, R. Op. Cit., p. 117-9.

²⁹ MATHISEN, R. Op. Cit., p. 5-26. Para o autor, tais facções eclesiásticas gálicas teriam se originado a partir da polêmica *priscilianista* e da intervenção imperial em decisões eclesiásticas de fins do século IV a início do século V e, conforme o próprio autor ressalta ao abordar as mudanças de posição de Prócuro de Marselha e Simplício de Vienne, a posição dos prelados seria obviamente circunstancial. Idem, Op. Cit., p. 60. A mesma polêmica teria iniciado, na Galiza, uma facção vinculada a Prisciliano, segundo Gigante. GIGANTE, J. A. M. Op. Cit., p. 18-31.

vez, permite-nos concluir que tal dinâmica conciliar de organização facciosa possa também ser transposta à península ibérica.³⁰

À medida que os grupos germânicos se assentam e, por conseguinte, fundamentam as novas unidades políticas ocidentais, a amplitude de atuação das igrejas e de seus respectivos líderes episcopais se vê alterada: tais parecem ser os casos de Arles e de Braga, nas duas primeiras décadas do episcopado de Cesário e no decorrer do governo de Martinho.

Diante da presença de novas forças atuantes, os episcopados delinearão suas disputas tomando os germanos como ponto de apoio para seus projetos de poder ou, no limite, como novos componentes dos quadros eclesiásticos. Tal processo esteve, por certo, sujeito à oscilações e mudanças abruptas, conforme se observa no caso de Cesário de Arles.³¹

Destacamos ainda que, tanto no caso arlesiano quanto no bracarense, a estruturação eclesiástica esteve associada à *organização, compilação e divulgação de sermões*.

Vinculados à formação de círculos literários eclesiásticos na Provença e na Galiza,³² os projetos pastorais dos prelados – amplamente discutidos pela historiografia contemporânea – contribuíram igualmente para a formação dos referenciais disciplinares, litúrgicos e teológicos das respectivas regiões, ao responderem a uma dupla preocupação episcopal: por um lado, prover os párocos rurais com o material adequado à *cristianização* da audiência local e, por outro, conformar propriamente a mensagem passível de ser ouvida pela audiência

³⁰ GARCÍA MORENO, Luis A. Op. Cit., p. 234-6, ainda que o autor discorde de Gigante e descarte a possibilidade de que a polêmica *Priscilianista* tenha se desenrolado em meio a debates teológicos, tratando-se tão somente de um conflito de interesses e rivalidades entre indivíduos da aristocracia peninsular. Não compartilhamos da segurança do autor em propalar uma ‘objetividade mascarada’ relativa às disputas eclesiásticas.

³¹ Cf. Capítulo 02, item 2.2. *O episcopado de Cesário e a presença visigoda*. A condição do bispo bracarense parece, comparativamente, de maior estabilidade junto aos monarcas suevos.

³² A respeito dos círculos literários da Provença e, em específico, ao círculo do monastério de Lérins ao qual Arles esteve associada desde meados do século V, Cf.: MATHISEN, R. Op. Cit., p. 93-6. Sobre o círculo literário galaico e a atuação de Martinho em sua organização, cf.: VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI). De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. Augustinianum*, Roma, v. 46, p. 329-51, 1994. Retomamos esta discussão nos capítulos 2 e 3, respectivamente.

e deliberada pelos clérigos paroquiais.³³ Seguindo as referências de Bourdieu, compreendemos que:

Neste contexto [de organização do campo], o breviário, o livro de sermões ou o catecismo, desempenham, ao mesmo tempo, o papel de um receituário e de um resguardo, estando portanto destinados a assegurar a economia de improvisação e a impedi-la.³⁴

Em linhas gerais, o episcopado latino esteve sujeito a tais mudanças e pressões no decorrer dos séculos V e VI. Nos capítulos 2 e 3, analisaremos, entre outros aspectos, as transformações às quais as dioceses de Arles e Braga estiveram associadas.

1.2.2. A Páscoa e o calendário cristão (séculos IV e VI)

A comemoração da Páscoa pelos cristãos se deu no decorrer dos séculos I e III em um processo de paulatina diferenciação quanto à tradição judaica na qual esta se conformou.³⁵

Os primeiros testemunhos quanto a tal distinção remetem aos episcopados de Aniceto (155-166) e Vítor de Roma (189-199) em meio às polêmicas de datação do evento:³⁶ se no encontro do primeiro com Policarpo de Esmirna – representante das comunidades orientais – (158 c.a.) ambos acordaram em seguir cada qual sua datação para o evento, quarenta anos

³³ Sobre a retenção historiográfica nos sermões destes, cf.: MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938, p. 75-104; BASTOS, Mário Jorge. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. *Signum, Revista da ABREM: Associação Brasileira de Estudos Medievais*, São Paulo, v. 5, p. 15-43, 2003; FILOTAS, Bernadette. *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005. p. 1-64; BAILEY, Lisa. Monks and lay communities in late antique Gaul: the evidence of the Eusebius Gallicanus sermons. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 32, n. 04, p. 315-22, 2006.

³⁴ BOURDIEU, P. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 69. Cf. itens 2.1.2. *Pátroclo, Honorato e Hilário: liderança diocesana e disputas episcopais* e 2.4. *Atuação litúrgico-pastoral*.

³⁵ Trata-se da celebração judaica do *Pessach*, referente, no contexto pós-mosaico, à passagem do Mar Vermelho, pautada nos plenilúnios, na qual se inspiravam as comunidade paleocristãs.

³⁶ SAXER, Victor. Ano Litúrgico. In: DI BERNARDINO, A. (org.). Op. Cit., p. 104; VAN ASSELDONK, Anton. Páscoa. In: FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano; PADOVESE, Luigi (org.) *Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 573; WITHROW, G. *O Tempo na História: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 212-3.

mais tarde a contenda entre Victor e Polícrates de Éfeso foi mais exasperada, mediada pela intervenção de Irineu de Lyon.³⁷

A preocupação primordial dos eclesiásticos com a produção de um calendário cristão³⁸ deriva, segundo Robert Markus, da necessidade distintiva diante daquele observado pelas comunidades judaicas:

Assim, a primeira ordem eclesiástica que se preservou [na Didáque] diz que os fiéis não jejuam nos mesmos tempos que os ‘hipócritas’ [judeus], nas segundas e quintas-feiras, mas nas quartas e sextas. O dia do Senhor substituiu o Sabbath e a festa cristã da ressurreição a Páscoa judaica. A data da Páscoa tinha que se calcular eventualmente de tal maneira que impossibilitasse sua coincidência.³⁹

Entre os séculos IV e VI a Páscoa firmou, portanto, importância fundamental como evento norteador do calendário litúrgico em formulação pelo episcopado latino. O *ciclo temporal pascal*⁴⁰ representava, assim, um duplo fenômeno de complexificação do Domingo da Páscoa: alusivo tanto à *complementação de festas e temporadas de interdição* precedentes e posteriores ao evento quanto à *adesão de ritos preferencialmente ministrados neste período*. Este *ciclo* litúrgico em formação tomava ainda referências do ano civil romano, tais como os meses, a semana hebdomadária e o sistema de horas.⁴¹

³⁷ Na confecção do calendário litúrgico latino a controvérsia de maior destaque foi, sem dúvida, aquela referente à datação da Páscoa. Para além das interpretações conflitivas quanto aos testamentos, de um lado, de Mateus, Marcos e Lucas e, de outro, de João, a datação da Páscoa nas primeiras comunidades cristãs variava de acordo com as práticas judaicas por estas seguidas. Além disso, enquanto a cerimônia judaica do *Pessach* poderia acontecer em qualquer dia da semana (visto que ocorria no dia 14 de Nisan), as primeiras comunidades cristãs optavam por comemorar sua festividade num domingo (à exceção dos chamados *Quartodecimanos*, que realizavam a celebração na mesma data dos judeus de 14 de Nisan). Cf. WITHROW, G. Op. Cit., p. 212-3. Sobre os *Quartodecimanos*, consultar: LOI, Vincenzo. *Quartodecimanos*. In: DI AGOSTINO, A. (org.). Op. Cit., p. 1207.

³⁸ A respeito das ‘inovações’ da concepção de Cristo e, sobretudo, do papel assumido por Cristo como *ponto de inflexão*, conferir: WITHROW, G. Op. Cit., p. 80-1; BASCHET, J. Op. Cit., p. 314-5.

³⁹ MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 106.

⁴⁰ Não ignoramos a organização de um segundo ciclo temporal litúrgico, associado à cristianização da celebração do *Natali Invicti* imperial; tampouco, a formulação dos ciclos santorais, de caráter regional ou local.

⁴¹ BORST, A. *The Ordering of Time: from Ancient Computus to Modern Computers*. Cambridge: Polity, 2002, p. 5-32. Para além deste, outros autores destacam as dificuldades derivadas da conjugação do cômputo solar romano com o lunar adotado pelos judeus. RYBCZYNSKI, Witold. *Esperando o final de semana*. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 11-28; LE GOFF, J. *Calendário*. In: Idem, *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996, p. 499.

No contexto pós-Constantiniano, o apoio imperial foi duplamente importante na afirmação de tal ciclo litúrgico: em 321, o imperador designou o Domingo como dia de *intervenção religiosa e marco do início da semana*, em detrimento do Sábado;⁴² além disso, em 314 no sínodo de Arles⁴³ e, notadamente, em 325, no concílio de Nicéia – convocados e chancelados pelo mesmo – buscou-se *a aceitação romana quanto à comemoração da Páscoa*, em tons marcadamente anti-judaicos.⁴⁴

Centrado, portanto, na afirmação ambivalente do *Domingo da Páscoa*,⁴⁵ favorecido pela aproximação gradual entre o episcopado e as autoridades imperiais, o ciclo pascal *agregou as datas* do Tríduo Pascal,⁴⁶ do Domingo de Ramos e da Semana Santa, a interdição da ‘Grande Páscoa’ conseguinte à Ressurreição e culminante em Pentecostes, além da Quaresma, temporada penitencial e batismal precedente.⁴⁷

Analogamente à expansão do *ciclo pascal*, certos ritos litúrgicos teriam sido formalmente atrelados à Páscoa, tais como o *catecumenato* e a comemoração do Batismo, da *Eucaristia*, remetentes às primevas vigílias pascais e das cerimônias de *penitência pública* quaresmais.

Por sua vez, o esforço pelo estabelecimento de uma *data fixa e universal* para a celebração anual da Páscoa – atestado em concílios, como vimos, desde o século IV – respondeu à necessidade de assegurar a unidade eclesiástica, demarcando sua *legitimação*

⁴² Até então, o ‘dia de Saturno’ ocupava lugar privilegiado no ciclo solar romano e, ao mesmo tempo, no ciclo lunar judaico. Arno Borst salienta que a decisão imperial alinhava-se, virtualmente, ao *culto ao sol* representado pelo imperador. BORST, A. Op. cit., p. 15. Acerca do reinado de Constantino e, em específico, da importância do culto solar junto a seu pai, Constâncio, e imperadores precedentes, bem como da presumível influência de Eusébio de Cesaréia neste conjunto de decisões, cf.: FONTÁN, António. La Revolución de Constantino. In: CANDAU, José M. et all (org.). Op. Cit., p. 107-50.

⁴³ MUNIER, C. Arles. In : DI BERNARDINO, A. (org.). Op. cit., p. 161.

⁴⁴ BORST, A. Op. cit., p. 16-9. A aproximação entre Igreja e a administração imperial, característica do contexto pós-Constantiniano, beneficiou posteriormente ainda a formulação do ciclo natalino, a partir dos decretos de Teodósio abolindo as festividades romanas em favor do calendário litúrgico. WITHROW, G. Op. Cit., p. 86. Cf.: RORDORF, Willy. Domingo. In: DI BERNARDINO, A. (org.). Op. cit., p. 424-6.

⁴⁵ MACEDO, J. R. *Tempo, providência e apocalipse na História Francorum, de Gregório de Tours*. Porto Alegre: [s.n.], 1999.

⁴⁶ Momento de festas da Semana Santa, que se iniciavam já na tarde da Quinta-feira santa, englobando os dias de Sexta-feira da Paixão e do Sábado. RORDORF, W. Páscoa. In: DI BERNARDINO, A. (org.). Op. Cit., p. 1096-7.

⁴⁷ SAXER, Victor. Op. cit., p. 104-5.

institucional.⁴⁸

Em compasso, assim, com a desarticulação imperial ocidental, a deliberação do *ciclo pascal* reiterou a unidade avocada pelas igrejas regionais, admitida como elemento agregador e regular. Le Goff, ao citar as dificuldades do *calendário litúrgico* para a fixação de um marco para o início do ano, assinalou a importância que, a nosso ver, a Páscoa adquire no período:

Esta anarquia do calendário é muito típica da igreja medieval: **vontade de fazer desaparecer os particularismos regionais e locais, desejo de impor as grandes festas cristãs como ponto de referência** ou, melhor, como ponto de partida.⁴⁹

De fato, além das *atas conciliares*, *sermões* e *tratados de cômputo pascal*, outros documentos⁵⁰ – como as *regras monásticas* e os *epistolários* – atestam o *poder simbólico* invocado pela Páscoa junto aos eclesiásticos e, simultaneamente, as dificuldades da uniformização de sua data.

A admissão de Roma como cardinal intelectual referente ao cômputo pascal junto ao episcopado latino deveu-se, sobretudo, às *Tábuas Pascais* de Dionísio, o Pequeno que, em 525, “de um modo não muito claro”,⁵¹ conjugou técnicas de previsão das luas cheias, os anos de referência do cálculo do cômputo lunar grego inscritos no calendário juliano (chamado ciclo metônico) e, por fim, com a datação (equivocada) do nascimento do Cristo.⁵²

⁴⁸ Ao examinar as disputas eclesiásticas entre Alexandria e Roma para consolidar seus respectivos cálculos e cômputos anuais decorridas no período, Baschet afirma ainda que: “A data fundamental da Redenção caracteriza-se, assim, pela conjugação dos ciclos solar e lunar, em uma escolha cuja complexidade proposital tem por efeito impor o recurso ao saber clerical em matéria de cômputo (previsão de calendário) e reforçar a importância dos centros de autoridade dotados de sólidas competências astronômicas (de início, Alexandria e, depois, Roma para o Ocidente).” BASCHET, J. Op. Cit., p. 306.

⁴⁹ LE GOFF, J. Op. Cit., p. 507.

⁵⁰ Em decorrência do escopo temporal abarcado por esta pesquisa, descartamos o exame dos livros litúrgicos.

⁵¹ LE GOFF, J. Op. Cit., p. 499.

⁵² *Ibidem*. Ao que tudo indica, Dionísio introduziu no Ocidente as referências astronômicas de Alexandria.

Seguiu-se então que a data foi fixada no primeiro domingo após a primeira lua cheia⁵³ subsequente ao equinócio da primavera (ou seja, entre 25 de março e 25 de abril) e caberia à Roma, ao menos em tese, fornecer antecipadamente às igrejas inabilitadas a realizar o cálculo a data correta da Páscoa, baseada no cômputo de Dionísio.

Entretanto, mesmo com a contribuição posterior de Isidoro de Sevilha e Beda para a antecipação das datas pascais, até o século IX em geral tal contagem pautada nas Tábuas de Dionísio não havia contemplado boa parte dos episcopados latinos.⁵⁴

Em Arles e ao sul da Gália, em que pese a realização do sínodo de 314, da adesão ao concílio niceno, bem como a epístola de Leão de Roma (440-461), que mobilizou os prelados a tomarem como referência o cálculo de Roma para as datas pascais de 441 e 445, não se pode afirmar com segurança em que momento a datação romana veio a ser seguida.⁵⁵

Quanto à Galiza e o noroeste peninsular ibérico, é reconhecido o esforço diocesano de Braga pela conformação do evento, tal como atestam a epístola de Vigílio de Roma (537-555) a Profuturo de Braga (538) e o tratado de cômputo pascal atribuído a Martinho de Braga.⁵⁶

O *ciclo pascal* pode ser considerado, então, como uma instância de afirmação do discurso eclesiástico *unitário* e sua projeção *normatizante* revela-se tanto na *conformação* de um ritmo temporal – *aos Domingos e nos demais dias e temporadas de interdição do ciclo* – quanto na gestão simbólica do *Batismo*, da *Eucaristia* e das *Penitências*.

⁵³ “(...) para assegurar que a Páscoa nunca coincidiria com o Pessach judaico”. WITHROW, G. Op. Cit., p. 213.

⁵⁴ LE GOFF, Op. Cit., p. 499.

⁵⁵ MATHISEN, R. Op. Cit., p. 201. Além disso, Danuta Shanzer induz que a discrepância entre a continuidade de observância ascética quaresmal entre as dioceses Vienne e Chalôns em fins do século V se deve à utilização de tábuas pascais distintas entre arianos e nicênicos. Danuta. Bishops, Letters, Fast, Food, and Feast in Later Roman Gaul. In: MATHISEN, R., SHANZER, D. *Society and Culture in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2001. p. 229-30, nota 108.

⁵⁶ A datação da Páscoa é discutida de forma mais atenta no contexto bracarense. Cf.: Capítulo 3. *Martinho e a diocese de Braga*.

1.2.3. *Questões de Pesquisa*

Ao elegermos como nosso objeto de estudo o discurso episcopal acerca do *ciclo pascal* produzido no século VI em Arles e Braga, à luz de nosso referencial teórico, consideramos pertinentes as seguintes indagações:

a) De que forma podemos associar o contexto de organização disciplinar do ciclo pascal em Arles e Braga à diocese de Roma e, a um só tempo, aos respectivos contextos políticos?

b) De que forma as prescrições pastorais e conciliares alusivas ao ciclo pascal – mormente, a cerimônia batismal, a consagração eucarística, a penitência e a *divulgação da data festiva* – contribuem, assim, para o fortalecimento da autoridade religiosa e, sobretudo, episcopal em Arles e Braga?

c) Quais seriam as práticas normatizadoras engendradas pelos discursos episcopais arlesianos e bracarenses?

1.3. *Discussão bibliográfica*

Em recente dissertação defendida no PPGHC-UFRJ Leandro Rust⁵⁷ afirma serem diversas as possibilidades de *investigação histórica* quanto à apreensão do tempo no período medieval. Em que pese reconhecer o alargamento temático e o crescente interesse historiográfico quanto ao assunto ‘tempo medieval’, o autor lamenta que na maioria das vezes as análises sejam restritas, preferencialmente em artigos ou em capítulos de livros com preocupações mais amplas.

O escopo dos estudos referentes às compreensões medievais de tempo abrange temáticas como a antropologia medieval, os movimentos milenaristas, as idéias de história,

⁵⁷ RUST, Leandro D. *O Papado, o Concílio e o Tempo: Representação do tempo e exercício do poder pontifício (1179 a 1215)*. 2004, p. 14-27. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada – UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.

de morte e/ou de medo, entre outras. Optamos por associar nossa pesquisa, assim, ao âmbito calendarial, referente à ordenação institucional de datas e eventos.⁵⁸

Ao concordarmos, em linhas gerais, com Rust acrescentaríamos que, lamentavelmente em nosso caso, boa parte destes estudos remete aos períodos da idade média central ou do baixo medievo.⁵⁹

Desconhecemos, até então, quaisquer trabalhos históricos detidos no exame das relações entre a organização do ciclo pascal e dos contextos pastorais e conciliares eclesiásticos, tanto mais diante de uma proposta comparativista.

Sendo assim, optamos por analisar trabalhos que discutam, de forma tangencial ou não, a organização do tempo pelo episcopado no decorrer da Primeira Idade Média e que levem em conta a importância da Páscoa como marco deste calendário litúrgico em formação, a partir de nossas reflexões intelectuais e de nossas opções teóricas.

Deste modo, escolhemos a seguinte apresentação das tendências observáveis nas obras – todas elas pertinentes à constituição de nosso objeto de pesquisa, cabe dizer –, em respeito a cronologia e as opções adotadas pelos autores:

- *Ciclo Pascal e a história eclesiástica*, a partir da obra de Henry Beck, *The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century*, publicada em 1950.

- *Tempo cristão, Páscoa e a História-problema*, a partir da análise das obras de Jacques Le Goff e Aaron Gurevich, publicadas desde fins da década de 1950.

- *Tempo e cômputo pascal na perspectiva intelectual e científica*, com o exame da obra de Arno Borst, *The Ordering of Time: From the Ancient Computus to the Modern Computer*, datado de 1990, de George Withrow em *O Tempo na História: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*, publicado originalmente dois anos antes.

⁵⁸ Para tal, empregamos as definições conceituais de Jacques Le Goff. LE GOFF, J. Calendário. Op. Cit., p. 485-533. Cf.: item 1.5. *Quadro teórico-metodológico*.

⁵⁹ Empregamos a referência cronológica fornecida por Hilário Franco Júnior. FRANCO JÚNIOR, H. *Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001, p. 197.

- *Ciclo pascal na perspectiva cultural*, com a consideração dos trabalhos de Raymond Van Dam, *Leadership and Community in Late antique Gaul* (1985), de Robert Markus, *O fim do cristianismo antigo* (1988), de Willian Klingshirn, *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul* (1994), de Yitzhak Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A.D. 481-751* (1995) e, por último, o artigo de Dmitri Starostine, *...in dies festivitatis: gift-giving, power and the calendar in the Carolingian Kingdoms* (2006).

Sustentamos, antes do mais, que não somos pioneiros quanto à possibilidade de comparar as atuações de Cesário e Martinho. Alberto Ferreiro (1988 e 1983) e, décadas antes, Stephen McKenna (1938), assim o fizeram.⁶⁰

Os três textos insistem na comparação referente ao processo de evangelização das populações rurais empreendido pelos dois autores, atestando uma abordagem mais branda – e, no limite, mais convincente – da prédica de Martinho, que seria evidenciada tanto mais quando cotejada com a severidade disposta na pregação de Cesário, no contexto de combate às práticas pagãs ‘remanescentes’ destes grupos campesinos no século VI.

Para Ferreiro (1988 e 1983), a diferença entre a postura de ambos estaria associada à influência do pensamento clássico, notadamente Sêneca, na formação intelectual de Martinho, o que contrastaria com a suposta repulsa de Cesário aos escritores não-cristãos, sobre o que nada fala McKenna.

Em seu outro artigo (1988), o autor reavalia alguns pressupostos desta base argumentativa, considerando que a comparação entre os sermões de Cesário e o *De Correctione Rusticorum* deve ser feita com maiores cuidados.⁶¹ Insiste, ainda, na comparação

⁶⁰ Também Le Goff denomina as obras pastorais de ambos como “as duas obras-primas da literatura sacra (...) no século VI” LE GOFF, Jacques . Os camponeses e o mundo rural na literatura da Alta Idade Média (séc. V e séc. VI). In: Idem, *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 121. Além disso, situa os sermões de Cesário e Martinho, uma vez mais, no contexto dos movimentos de *evangelização rural e combate ao paganismo*, além de sugerir a influência dos escritos do bispo arlesiano sobre a obra do bracarense, ambas radicadas em Agostinho. Op. Cit., p. 121-33. Recentemente, Bernadette Filotas rediscutiu tal possível influência. FILOTAS, B. Op. Cit.

⁶¹ FERREIRO, A. Early missionary tactics: the example of Martin and Caesarius. *Studia Histórica: Historia Antigua*, Salamanca, v. 4, p. 233, 1988.

quanto à formação intelectual de ambos, indicando um novo elemento de cotejo, isto é, o trato dos bispos para com as cortes germânicas e suas implicações em seus programas pastorais.

Assim, seguindo em parte as sugestões de Caspari e Barlow expostas por Ursino Del Val quanto ao exame das obras de Cesário e Martinho,⁶² admitimos que ainda existam possibilidades de investigação que comparem seus episcopados. No entanto, para além de suas atuações frente ao paganismo, cabe-nos atentar para seus papéis na organização do ciclo temporal pascal.

1.3.1. *Ciclo Pascal e a história eclesiástica*

A tese de doutorado de Henry Beck, defendida em 1948 e publicada dois anos depois, constitui uma das obras de referência no estudo do episcopado gálico do século VI.⁶³

Destinado ao estudo das atividades pastorais eclesiásticas desenvolvidas no século VI, transcorrido preferencialmente entre os episcopados de Cesário de Arles e Gregório de Tours – para o autor as referências documentais mais importantes –,⁶⁴ o livro de Beck sumariza a composição social e institucional do clero⁶⁵ e os principais âmbitos da atividade eclesiástica do período, tais como: o *ano litúrgico*,⁶⁶ a *organização da missa*,⁶⁷ o ministrar dos rituais do *batismo* e da *penitência pública*,⁶⁸ a *pregação*⁶⁹ e a *caridade material*,⁷⁰ entre outros.

⁶² DEL VAL, U. D. Introducción. In: Idem (ed.), *Martin de Braga: obras completas*. Madri: Fundación Universitaria Española, 1990, p. 27.

⁶³ VAN DAM, R. Op. Cit.; MARKUS R. Op. Cit.; MATHISEN, R. Op. Cit.; KLINGSHIRN, W. Op. Cit.; HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A.D. 481-751*. Nova York: Brill, 1995.

⁶⁴ BECK, H. G. J. *The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century*. Roma: Pontificae Universitatis Gregorianae, 1950, p. xv.

⁶⁵ Ibidem, p. 3-91.

⁶⁶ Ibidem, p. 94-125.

⁶⁷ Ibidem, p. 125-54.

⁶⁸ Ibidem, p. 157-222.

⁶⁹ Ibidem, p. 259-84.

⁷⁰ Ibidem, p. 315-44.

Para tal, o autor recorre ao exame intertextual das mais variadas documentações, inseridas no contexto de produção eclesiástico, tais como sermões, atas conciliares, epístolas, tratados e regras monásticas, produzidos no referido ambiente geográfico e cronológico.

A obra ‘monumental’ de Beck possui, a nosso ver, três méritos: realizar um exame documental minucioso sobre as atividades eclesiásticas *in toto* decorrentes no período; seu caráter referencial, ao servir como aporte complementar primordial para os pesquisadores posteriores;⁷¹ e por fim, ressalta a atuação eclesiástica de Cesário de Arles.⁷²

Devemos, todavia, ponderar acerca de dois pontos. De início, frisamos que o autor não se preocupa, fundamentalmente, com indagações conceituais ou teóricas para além daquelas fornecidas na introdução da obra;⁷³ em decorrência, Beck não expõe suas questões norteadoras, tampouco explicita hipóteses de pesquisa: trata-se de um trabalho de reconstituição histórica.⁷⁴

De fato, ainda que alerte para os riscos de generalização, ao aglutinar em uma mesma base fragmentos documentais produzidos nos mais distintos contextos políticos e eclesiásticos do sul da Gália, o autor induz à figuração de uma igreja gálica homogênea e uníssona que se desvincularia, portanto, das transformações sócio-políticas do século VI.⁷⁵

Tal perspectiva predominou nos estudos concernentes ao tempo cristão e, em específico, ao calendário litúrgico e ao ciclo pascal até meados do século passado. No estudo

⁷¹ Vale mencionar, aqui, o caso específico do exame de Beck quanto à ‘estrutura da missa’ galicana: ao passo que Van Dam segue o autor, Hen busca reavaliar parte de suas considerações. VAN DAM, R. Op. Cit., p. 279; HEN, Y. Op. Cit., p. 64-71.

⁷² A obra de Klingshirn, portanto, é tributária do estudo de Beck, em que pese a reavaliação do último quanto à prolapada autoridade incontestada de Cesário de Arles, seguido de perto por Ralph Mathisen. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 33-46. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 4.

⁷³ BECK, H. G. J. Op. Cit., p. xiii-xix.

⁷⁴ Mesmo reconhecendo que sua prática historiográfica não seja precisamente aquela por nós compartilhada, pós-*annaliste* e, ao que parece, a problemática não constituísse um aspecto central de seu estudo, não devemos deixar de criticar a obra por sua ambição *totalizante*.

⁷⁵ Antecipamos aqui que Yithzak Hen realiza, mais de quarenta anos depois, uma análise ainda mais pretensiosa, englobando todo o período merovíngio (séculos V – VIII) em um mesmo pano de fundo dito cultural. Por último, atentamos quanto à conotação frequentemente *triumfalista* e *apologética* adotada por pesquisas em história eclesiástica, decorrentes de sua vinculação ao campo teológico. Tais traços, com frequência, encontram-se, entre outros, nos artigos referentes ao ciclo pascal e ao episcopado de Martinho de Braga presentes na revista *Bracara Augusta*.

da organização da liturgia bracarense ou arlesiana deparamo-nos com diversos artigos e obras perfilados a tal tendência: no primeiro caso, os artigos de Ribeiro Coelho,⁷⁶ de Flecha Andrés⁷⁷ e de Manuel Gomes,⁷⁸ bem como o livro de Luís Vaz⁷⁹ fornecem, concomitantemente, um indispensável componente de conteúdo e, por outro lado, conotação elogiosa e devocional; quanto ao contexto litúrgico arlesiano, basta-nos citar as introduções às edições dos sermões de Cesário confeccionadas por Mary Mueller⁸⁰ e Marie-José Delage.⁸¹

1.3.2. *Tempo cristão, ciclo pascal e a História-problema*

Em 1960, Jacques Le Goff publicou um artigo considerado, hoje, como precursor do estudo do tempo medieval no âmbito da história *annaliste*.⁸² Como objeto a ser problematizado e historicizado, a apreensão do tempo no período medieval, como vimos, passou a contemplar diversas abordagens.

Seguindo Leandro Rust, consideramos aqui as discussões conduzidas por Le Goff – em textos produzidos até 2005 – e Aaron Gurevich,⁸³ justamente por se tratarem das principais obras concernentes ao tema⁸⁴ e por constarem entre aquelas mais divulgadas junto à historiografia brasileira.

⁷⁶ RIBEIRO COELHO, J. C. Achegas para um estudo do Rito Bracarense. *Bracara Augusta*, Braga, v. XIII, p. 270-82, 1968.

⁷⁷ FLECHA ANDRÉS, José-Roman. La teología del domingo en San Martin de Braga. *Archivos Leoneses*, León, n. 31, p. 341-58, 1976.

⁷⁸ GOMES, Manuel J. S. S. Martinho de Dume: a sua ação litúrgico-pastoral. *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário de Dedicção da Sé de Braga*, Braga, v. 3, p. 157-66, 1990.

⁷⁹ VAZ, A. Luis. *Liturgia de Braga. Que é? Como Nasceu e se Formou?* Braga: Presença e Diálogo, 1991.

⁸⁰ MUELLER, M. M. Introduction. In: Idem (ed.), *Saint Caesarius of Arles: Sermons (1-80). The Fathers of the Church*, v. 31. Nova York: Fathers of the Church, 1956, p. v-xxvii.

⁸¹ DELAGE, M-J. Introduction. In: Idem (ed.), *Césaire d'Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes*, v. 175. Paris : Du Cerf, 1971, p. 13-208.

⁸² LE GOFF, J. Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador. In: Idem, *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Op. Cit., p. 43-60.

⁸³ GUREVICH, Aron. O que é o tempo?. In: Idem, *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 115-79. O texto original data de 1978.

⁸⁴ Jérôme Baschet, por exemplo, é influenciado particularmente por Le Goff, apesar de buscar outros referenciais conceituais. BASCHET, J. Os Quadros Temporais da Cristandade. In: Idem, *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 303-38.

Em “Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador”, o historiador francês analisa, no âmbito das *mentalidades*, o processo histórico – conflitivo e conciliatório – de *laicização e racionalização* do tempo, a partir das crescentes tensões entre a Igreja, detentora do tempo litúrgico, e os grupos burgueses, responsáveis pela *aceleração econômica* da Baixa Idade Média, premidos pelas necessidades comerciais: “Para o mercador, o meio tecnológico sobrepõe um tempo novo, mensurável, quer dizer, orientado e previsível, ao tempo eternamente recomeçado e perpetuamente imprevisível.”⁸⁵

Como pontos fundamentais nesse fenômeno, o autor assinala a apreensão do uso dos *sinos* para fins comerciais,⁸⁶ e as reflexões teológicas acerca da usura.⁸⁷

Entre as principais contribuições do artigo, que embasam suas ponderações ulteriores,⁸⁸ consideramos que Le Goff concebe o *tempo cristão* como fruto de uma gradual produção intelectual e institucional, ladeada pelos substratos greco-romanos e judaicos⁸⁹ sintetizados por Agostinho de Hipona.

Le Goff considera ainda que diversas temporalidades e ritmos sociais aglutinavam-se ao tempo litúrgico ou cristão para além do tempo dos mercadores, indicando a *multiplicidade temporal* medievla,⁹⁰ ainda que presuma a hierarquização destes sob a chancela da Igreja e de seu tempo litúrgico correlato:

O tempo da Idade Média é, em primeiro lugar, um tempo de Deus e da terra, depois, dos senhores e dos que estão sujeitos ao senhorio, depois – sem que os tempos precedentes tenham deixado de ser presentes e exigentes – um tempo das cidades e dos mercadores, e, finalmente, um tempo do príncipe e do indivíduo.⁹¹

⁸⁵ LE GOFF, J. Op. Cit., p. 52.

⁸⁶ Ibidem, p. 52-4.

⁸⁷ Ibidem, p. 55-6.

⁸⁸ LE GOFF, J. O tempo de trabalho na ‘crise’ do século XIV: do tempo medieval ao tempo moderno. In: Op. Cit., p. 61-73, publicado originalmente em 1962, e LE GOFF, J. Tempo. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. (org). Op. Cit., p. 531-41, publicado originalmente em 1999.

⁸⁹ Gurevich adiconaria, aqui, as contribuições da cultura germânico-céltica. GUREVICH, A. Op. Cit., p. 115-26.

⁹⁰ LE GOFF, J. Op. Cit., p. 537-41.

⁹¹ Ibidem, p. 531.

Além disso, Le Goff e, posteriormente, Gurevich – animado pela teoria marxista – indicaram o caráter normatizador do tempo delineado pelos eclesiásticos, e sua disposição a projetar-se a toda sociedade. Para o primeiro⁹² “o tempo [cristão] tornou-se escandido pelos períodos e datas definidos pela religião cristã. *Este novo calendário impôs-se às atividades profissionais, sociais, políticas e religiosas*”. Gurevich, acentuando tal premissa, afirma que:

Na Idade Média, a Igreja tinha o tempo social sob o seu controlo. O poder espiritual estabelecia e dirigia o andamento do tempo da sociedade feudal, uma vez que regulava o seu ritmo. A Igreja eliminava com rigor toda a tentativa para escapar ao controlo que exercia sobre o tempo: ela interditava trabalho durante os dias de festa. (...) a Igreja determinava a composição da alimentação que podia ser consumida neste ou naqueles períodos e punia severamente as quebras do jejum; ela intervinha mesmo na vida sexual, prescrevendo quando é que o acto sexual era possível e quando era culpado. Um controlo tão estreito e exercido em todas as direções provocava uma completa submissão do homem ao sistema social e ideologicamente dominante.⁹³

Mesmo ao assinalar a importância da Páscoa como guia do tempo e do calendário litúrgico, ligada a uma intensa atividade científica para sua medição e cômputo,⁹⁴ tal aspecto normatizante seria melhor descrito, especialmente por Le Goff, na temporada quaresmal, de controle do corpo e da atividade sexual:

La Iglesia mantiene su control ensanchando los períodos en los que la alimentación de los fieles está sometida a restricciones. A partir del siglo XIII, el calendario alimentario comprende la abstinencia de carne tres veces por semana, ayunos de Cuaresma, de Adviento, de las temporadas, de las vísperas de fiestas y de los viernes. Mediante el control de gestos, la Iglesia gobierna el cuerpo en el espacio, mediante los calendarios de las prohibiciones, lo gobierna en el tiempo.⁹⁵

Entretanto, uma vez ressaltadas as possibilidades de estudo acerca do tempo a partir das propostas basilares de Le Goff e Gurevich, devemos considerar suas limitações. Antes do

⁹² Ibidem, p. 532. Grifo nosso.

⁹³ GUREVICH, A. Op. Cit., p. 172.

⁹⁴ LE GOFF, J. Op. Cit., p. 532; GUREVICH, A. Op. Cit., p. 132.

⁹⁵ LE GOFF, J., TRUONG, N. Cuaresma y Carnaval: una dinámica de Occidente. In: Idem, *Una História del Cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2005, p. 33-75, p. 36. Cf.: p. 52.

mais, parece que ambos tomam as formulações intelectuais do episcopado de forma demasiado genérica, agrupando autores os mais diversos de todo o período medieval.⁹⁶

Além disto, os autores incorrem muitas vezes em imprecisão e contradição. Le Goff, por exemplo, ao assinalar as muitas temporalidades que revestem o medievo, cita os *tempos religioso* (monástico), *camponês, urbano, guerreiro, senhorial, dos mercadores, público* (príncipes), *de vida*, e, em seguida, do *tempo cotidiano* – sob influência da disseminação de dois elementos forjados no ambiente monástico, o *sino-campanário* e o *cômputo das horas romanas litúrgicas* –, do *tempo do trabalho* (dividido entre noturno e diurno) e de seu correlato *tempo de lazer*, “que Santo Tomás de Aquino define como um tempo de recreio, de reparação das forças vitais dadas ao homem por Deus”.⁹⁷

Gurevich, por sua vez, não define com clareza as categorias de tempo medieval, associando por vezes o tempo agrário circular germânico aos escandinavos, aos camponeses e aos carolíngios. Pouco antes de afirmar, por exemplo, o ‘controlo’ do tempo pela Igreja, o historiador marxista havia dito que “o tempo era vivido pelo conjunto da sociedade principalmente segundo as formas acima indicadas de tempo da natureza e do clã”.⁹⁸ Afinal, se o autor parte desta prerrogativa, o que rege o tempo medieval: a Igreja, a natureza ou o clã?

Assim, uma vez destacada a importância dos autores, sobretudo pelo seu pioneirismo, procuramos o afastamento quanto às suas disposições generalizantes, imprecisas e, no limite, quanto à percepção de normatização total do tempo, sob controle irrestrito da Igreja, que no máximo oferece concessões, mesmo aos mercadores e ao “capitalismo” em formação.⁹⁹

⁹⁶ Tal percepção se acentuou após a leitura dos livros de Arno Borst e o de George Withrow, os quais exporemos no próximo sub-item.

⁹⁷ LE GOFF, J. Op. Cit., p. 537.

⁹⁸ GUREVICH, A. Op. Cit., p. 170.

⁹⁹ LE GOFF, J. Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador. Op. Cit., p. 59.

1.3.3. *Tempo e cômputo pascal na perspectiva intelectual e científica*

Os livros de Arno Borst e George Withrow abordam a questão da organização do tempo medieval em outra perspectiva, igualmente distinta da tradição eclesiástica e da vertente *annaliste* aqui representada por Le Goff e Gurevich.

Representante de uma historiografia ainda pouco presente nos estudos medievalistas brasileiros, Borst considera que, no decorrer da década de 1980, ainda que historiadores e sociólogos – entre os quais se inclui Norbert Elias – tenham se dedicado a estudar a *percepção ocidental de tempo*, com frequência estes desconsideraram as contribuições do período medieval.¹⁰⁰

Withrow, por sua vez, informa-nos de sua preocupação primordial, qual seja, estudar a ‘história da mensuração do tempo’, ao situar as considerações sobre o tempo advindas das civilizações históricas – egípcios, babilônios, gregos, maias, dentre outros – numa perspectiva histórica, nos quais se inclui o calendário cristão medieval.¹⁰¹

Seus estudos, portanto, remetem-nos à *contagem e medição* do tempo no medievo, atrelada aos instrumentos, aos mecanismos de cômputo e, por extensão, à obra dos sábios, filósofos ou inventores. O exame do tempo pauta-se, assim, especialmente nas relações entre as criações intelectuais e sua discrepância com o ano sideral e os movimentos celestes.

Para Borst a organização sistemática do tempo responde a uma demanda de coordenação social com as disposições naturais e, sobretudo, biológicas dos indivíduos. O dilema entre a *inconsistência* da relação com o tempo ‘natural’ e a *imprecisão* derivada da contagem temporal foi enfrentado, segundo o autor, por todas as comunidades históricas, ao qual foi respondido das mais diversas formas.

¹⁰⁰ BORST, A. Op. Cit., p. 3-4.

¹⁰¹ Deve-se reconhecer que o escopo de análise de Withrow é consideravelmente maior e, ao mesmo tempo, que este pratica uma análise similar àquela realizada por Borst, ainda que afirme que se interesse pela “atitude mental e o modo de vida em diferentes eras e civilizações”. WITHROW, G. Op. Cit., p. 9.

A ‘percepção ocidental’ resguardaria, desde os gregos – Heródoto, Aristóteles, Platão –, uma associação com a matemática e a astronomia: “Out of these emerged that relationship between time and number”.¹⁰² Withrow, ainda que compartilhe desta premissa, examina as contribuições ‘prévias’ de outras comunidades históricas, atenuando o efeito *ocidentalizante* produzido por Borst.¹⁰³

Segundo Borst, um dos pontos fundamentais no processo de afirmação do tempo matemático e astronômico na Antiguidade seria o estabelecimento da semana hebdomadária como referência para os dias de trabalho ou de lazer, junto ao ciclo solar do Império Romano ou ao ciclo lunar judaico.¹⁰⁴ George Withrow, por sua vez, parece contraditório ao afirmar que os babilônios seriam os pioneiros da semana hebdomadária e, em seguida, afirmar que tal inovação cabe aos judeus.¹⁰⁵

A Páscoa ou o *cômputo pascal* assume, junto aos eclesiásticos a partir de fins do século IV, o papel de organizador básico do calendário cristão,¹⁰⁶ inicialmente nos meios monásticos, responsável pelo engendrar gradual de um *continuum* temporal para a comunidade da primeira Idade Média, em meio às transformações dos séculos V e VI, em que pese as divergências entre os clérigos quanto à possibilidade de plena apreensão deste pelos homens.¹⁰⁷

¹⁰² BORST, A. Op. Cit., p. 6. “Destes [conhecimentos] emergiu a relação entre tempo e número” (livre-tradução).

¹⁰³ WITHROW, G. Op. cit., p. 55.

¹⁰⁴ BORST, A. Op. Cit., p. 14.

¹⁰⁵ WITHROW, G. Op. Cit., p. 47, 70-1.

¹⁰⁶ BORST, A. Op. Cit., p. 24-32; WITHROW, G. Op. Cit., p. 86, 212-3. O último explora, de modo considerável, a polêmica referente à datação da Páscoa, a qual não se dedica Borst. Além disso, Withrow explora as dificuldades de afirmação do *cômputo pascal* tal como firmado por Roma a partir das Tábuas de Dionísio, ao passo que Borst, ao mencionar o trabalho de Isidoro de Sevilha e de Beda na afirmação deste processo, dá-nos a impressão de que suas contribuições foram meros adendos a algo consolidado.

¹⁰⁷ “Por volta do ano 700, o estudo na Europa Ocidental estava confinado à Irlanda e à costa da Nortúmbria. Os únicos centros de conhecimento eram os mosteiros destas regiões remotas, e é num deles (...) que encontramos ‘o primeiro intelecto científico produzido pelos povos germânicos da Europa [Beda]’.” WITHROW, G. Op Cit., p. 87-8.

By calculating time, the monks in Cassiodorus's circle at Vivarium were able to learn what no timekeeping device could teach them: how to humanize daily events and commemorate the history of salvation. In the midst of the decaying Roman world, when Christian laymen sang God's praises and celebrated every Sunday, and his Resurrection every Easter, they could not just fix upon any day they liked, but had to work out the day God had provided for it.¹⁰⁸

A nosso ver a principal contribuição dos livros de Borst e de Withrow¹⁰⁹ reside precisamente no exame minucioso das proposições intelectuais acerca do tempo ou do seu cômputo no período: ao pontuar a autoria dos inventos como o *relógio d'água*, o *solário* ou, mais adiante, o *sino*, bem como explorar as divergências e as contribuições presentes nos tratados e calendários da gama de eclesiásticos que examinaram o tempo e, no limite, a Páscoa, o autor atenta-nos para os riscos da generalização excessiva, os quais Le Goff e, sobretudo, Gurevich não tiveram em conta.¹¹⁰

No entanto, suas análises tornam-se, em mais de um aspecto, problemáticas. Assim, Borst e sua proposta de 'história da medição e precisão' – assim como Withrow e sua história de "mensuração do tempo" – soam teleológicas e, ainda mais grave, concebidas num esquema de tentativa e erro, no percalço das formulações dos eclesiásticos. Ou seja: as contribuições civilizacionais à medição temporal parecem cumulativas, processuais e unívocas, culminante na sociedade contemporânea. Uma passagem, em específico, revela-se sintomática. Ao comentar a adoção de referências romanas junto às comunidades cristãs do Baixo Império, Borst explica que:

¹⁰⁸ BORST, A. Op. Cit., p. 29. "Ao calcular o tempo, os monges do ciclo de Cassiodoro em Vivário habilitavam-se a aprender o que nenhum instrumento (...) poderia lhes ensinar: como humanizar os eventos diários e comemorar a história da salvação. Em meio à decadência do mundo romano, quando os leigos cristãos cantavam saudações divinas e celebravam sua ceia a cada Domingo, e sua Ressurreição a cada Páscoa..." (tradução nossa). Para o período por nós estudado, vale destacar as dissensões, aqui generalizadas, entre os 'platonistas' Eusébio de Cesaréia, Jerônimo, Agostinho, Dionísio Exíguo, Boécio, Gregório de Tours – para quem o tempo era pertencente ao divino e, portanto, impossível de ser acessado pelos homens, salvo pela 'imperfeição' matemática – e os 'aristotélicos' Cassiodoro, Isidoro de Sevilha e, em especial, Beda, para os quais eram pertinentes as inquirições acerca da medição e contagem deste, sobretudo quando vinculadas à astronomia.

¹⁰⁹ WITHROW, G. Op. Cit., p. 41-2, 65-6.

¹¹⁰ Em paralelo, suas investigações contribuem para a maior precisão quanto à organização dos ciclos solares e/ou lunares.

The adoption of universal time was made no simpler by the political victory of Christianity at the dawn of the Constantinian period, in the roman empire of the fourth century. Three time-systems based on heterogeneous world-views were now to be merged together: the Caesarian order of the solar calendar, beginning at the New Year; the festival of the mosaic Passover Feast at the first full moon on the spring; and Sunday as the beginning of the week and the day of Christ's Resurrection. (...). **The fixing and the implementation of key dates remained what calendrical problems had always been since Caesar, namely issues of power.**¹¹¹

Ao tratar dos problemas calendariais do período republicano romano, Withrow complementa a afirmativa de Borst:

Anteriormente [ao calendário juliano], os romanos tinham tentado compatibilizar seu calendário civil – que, como muitos calendários antigos, baseava-se na lua – com o ano astronômico baseado no Sol (...). Como a duração desse mês não era determinada por qualquer regra precisa, os governantes podiam arbitrariamente-a-la como quisessem, e frequentemente abusavam desse poder para fins políticos. Manipulando o número de dias do mês intercalar, podiam prolongar um mandato ou apressar uma eleição e o resultado foi que, na época de Júlio César, o ano civil estava defasado em cerca de três meses em relação ao ano astronômico, de tal modo que os meses de inverno caíam no outono e o equinócio da primavera ocorria no inverno.¹¹²

Parece-nos, nesta sentença, que os autores tendem a considerar decisões institucionais ou ‘de poder’, relativas à organização do tempo e dos calendários e tão bem exploradas por Le Goff e Gurevich,¹¹³ como incidentes que inviabilizariam a mensuração científica.

¹¹¹ BORST, A. Op. Cit., p. 18. “A adoção do tempo universal não foi facilitada pela vitória política do Cristianismo ao nascer do período Constantiniano, no Império Romano do IV século. Três sistemas temporais baseados em visões de mundo heterogêneas deveriam ser então incorporados: a ordem Cesariana do calendário solar, iniciada no Ano Novo; a festa Mosaica da Páscoa na primeira lua cheia primaveril; e o Domingo como início da semana e dia da Ressurreição do Cristo. **A fixação e implantação de datas-chave permaneceram aquilo que as questões calendariais eram desde César, nomeadamente assuntos de poder.**” (tradução nossa).

¹¹² WITHROW, G. Op. Cit., p. 82. A condenação do uso político do calendário em prejuízo do cômputo astronômico presente nos dois livros aparece-nos uma vez mais quando Withrow comenta a organização dos calendários políades gregos: “Tal como na Babilônia, esse calendário [lunissolar] foi adaptado ao Sol pela intercalação ocasional de um décimo terceiro mês, mas isso ficava a critério das autoridades das diferentes cidades, que o faziam de modo individual e arbitrário.” Ibidem, p. 60.

¹¹³ Não custa lembrar que é exatamente essa a dimensão que nos interessa. Distanciamo-nos, assim, da perspectiva de história intelectual adotada pelo autor.

De fato, Borst e Withrow avaliam a produção intelectual – em inventos ou tratados – a partir de suas contribuições gerais para a maior precisão do tempo, em tom marcadamente exagerado.¹¹⁴

Além do que – ou justamente em função disso – os autores tecem diversas considerações anacrônicas e teleológicas ou, o que é pior, pejorativas, tais como a menção à ‘história da Europa’ supracitada ou à “ilusão astrológica” que o Islã trazia aos cristãos, na Idade Média Central, no roldão dos conhecimentos aristotélicos.¹¹⁵ O paradigma civilizacional dos autores torna-se latente quando Withrow, ao comentar o ‘declínio’ da civilização micênica entre os anos de 1200-800 a. C., afirma que “foi um período sombrio, similar à Idade das Trevas vivida pela Europa Ocidental após a derrocada final do Império Romano”.¹¹⁶

1.3.4. *Ciclo pascal na perspectiva cultural*

Os trabalhos incluídos nesta seção foram produzidos a partir da década de 1980. Antes de analisarmos em específico as propostas de cada um destes a partir de sua data de publicação, indicamos algumas das características gerais que compõem as obras aqui referidas.

O termo *cultural* justifica-se, de início, em virtude da influência exercida pela teoria antropológica de Clifford Geertz, especialmente de sua coletânea, *A Interpretação das Culturas*, publicado originalmente em 1973. De fato, à exceção do artigo de Starostine, os quatro textos precedentes fazem menção, pelo menos, a este livro do antropólogo.¹¹⁷

¹¹⁴ No livro de Withrow, a imagem que ladeia a introdução, localizada na página 8, intitula-se “Ilustração gráfica da crescente precisão do tempo”.

¹¹⁵ BORST, A. Op. Cit., p. 52.

¹¹⁶ WITHROW, G. Op. Cit., p. 52. A obra de Stephen McCluskey mostrou-se menos pautada em parâmetros civilizacionais e cientifizantes e, por isso, renovando as premissas de tal linha historiográfica. No entanto, parece-nos ainda uma iniciativa isolada neste campo. Cf.: MCCLUSKEY, S. *Astronomies and Culture in Early Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University, 2000.

¹¹⁷ Vale conferir a versão em português do artigo citado pelos três autores: GEERTZ, Clifford. Religião como um sistema Cultural. In: Idem, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. p. 101-42.

Outro aspecto relevante reside no *eclétismo teórico e conceitual* dos autores,¹¹⁸ ao qual escapa, uma vez mais, apenas Starostine. Van Dam, por exemplo, emprega em seu capítulo inicial o conceito de Eric Hobsbawm de *banditismo social* ao se referir às ‘bagaudas’,¹¹⁹ ao passo que William Klingshirn faz uso, dentre outros, da teoria de Pierre Bourdieu, ainda que de forma tangencial;¹²⁰ Yitzhak Hen, por sua vez, elabora uma miscelânea de referências, mencionando desde a categoria de Peter Burke de *cultura popular*¹²¹ – considerada pelo próprio como sua principal referência – até os supracitados Geertz e Robert Markus.¹²²

Um dos efeitos deste eclétismo teórico-conceitual pode ser medido pelas distintas perspectivas de análise atribuídas ao tempo – *kairoi* – cristão presentes no livro de Robert Markus: os elementos nucleares do tempo cristão; a afirmação da memória cristã ‘martirial’ correlata à afirmação do ciclo pascal; a contenda entre a afirmação das festas cristãs em contraposição ao que se conhece como festas pagãs; e, por fim, a organização do ciclo temporal natalino no século V.¹²³

Em menor medida, dois dos autores utilizam a *arqueologia* – Klingshirn e Hen – em suas interpretações, ao passo que igualmente dois autores fazem uso de documentações pouco exploradas pelos pesquisadores dedicados ao estudo do tempo (quais sejam Starostine e Hen).

O aspecto mais marcante desta tendência *cultural*, contudo, consiste na proposição de que a tensão entre o *discurso eclesiástico* e as *práticas* de fiéis ou clérigos pode vir a ser

Apenas Van Dam e Markus mencionam outros textos do autor. Acerca das contribuições de Clifford Geertz para a História Cultural, Cf.: BURKE, P. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 33, 66; BURKE, P. *O que é História Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 44-67.

¹¹⁸ Não queremos dizer, portanto, que os autores empreguem a teoria de Geertz como referência teórica exclusiva.

¹¹⁹ VAN DAM, R. Op. Cit., p. 5-56.

¹²⁰ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 151-9.

¹²¹ HEN, Y. Op. Cit., 1995, p. 18-20.

¹²² *Ibidem*, p. 154.

¹²³ MARKUS, R. *Kairoi: Tempos Cristãos e o Passado*. In: *Idem*, Op. Cit., p. 93-139. Devemos ressaltar dois aspectos: quanto à obra de Markus, deter-nos-emos ao primeiro capítulo citado, no qual o autor discute o ciclo pascal; além disso, frisamos que as distintas abordagens quanto à apreensão do tempo, nesta perspectiva, não devem ser confundidas com a confusão de temporalidades observada nas obras de Le Goff e Gurevich.

concretamente avaliada pela pesquisa histórica,¹²⁴ a qual inclui o tempo litúrgico e, por extensão, o ciclo pascal. Klingshirn e, sobretudo, Starostine, evocam tal premissa: o primeiro, por inferir práticas desviantes realizadas pelos fiéis em dadas temporalidades e espaços, em relação àquilo que determinava a autoridade episcopal; o último, por invocar a *apropriação* e os possíveis *usos* do tempo institucionalizado pelas comunidades tenenciais vizinhas aos monastérios nos quais se formulou tal discurso eclesiástico.

Neste sentido, cabe frisar a análise de Raymond Van Dam quanto às potenciais dissonâncias entre a previsibilidade do ciclo litúrgico diante das intempéries do ciclo agrário. Aquilo que o autor apresenta como um problema,¹²⁵ a nosso ver apenas reforça a preocupação, por parte do episcopado, com a composição de referenciais temporais unitários e consoantes, das quais a Páscoa é o alvo preferencial. De fato, em que pese alongar-se sobre a questão da “confusão de temporalidades”, o próprio reconhece que, neste caso, a Páscoa constitui o momento de convergência dos ritmos litúrgico e agrícola, bem como, no caso de Tours, da festa de Martinho:

The season of the Easter, although movable, in general coincided with the advent of spring, the budding of trees and flowers, and the late spring harvest; hence, during Lent people decorated the doors of their homes and the altars of churches with flesh flowers.¹²⁶

Em sua obra Van Dam discute, em síntese, o processo de afirmação do poder episcopal, radicado em bases locais, em meio ao fenômeno de desarticulação imperial, concebido pelo

¹²⁴ As exceções, neste caso, seriam os trabalhos de Raymond Van Dam e de Robert Markus. Ainda assim, o primeiro autor explora incoerências do tempo litúrgico cristão; ao passo que o único capítulo no qual o tempo não é interpretado nesta perspectiva é justamente o que consideramos como referência, a saber, aquele alusivo às primeiras disposições calendárias cristãs.

¹²⁵ VAN DAM, R. Op. Cit. p. 290-300. Entre as conseqüências derivadas da conjunção de dois tempos ‘inconciliáveis’ – aos quais escapa justamente a Páscoa – Van Dam assinala uma crescente distinção social entre clérigos e leigos, com a respectiva obediência prioritária ao ciclo litúrgico ou agrário; a diferenciação entre o tempo urbano e o tempo rural; e, por fim, entre aqueles que possuem tempo livre e os que não possuem.

¹²⁶ VAN DAM, R. Op. Cit., p. 292. “A temporada da Páscoa, ainda que móvel, em geral coincidia com o advento da primavera, com o florescer das árvores e das flores, e com as colheitas de fins da primavera; assim, durante a Quaresma, as pessoas decoravam as portas de casa e os altares da igreja com flores frescas.” (tradução nossa).

autor como a resposta mais efetiva de afirmação das autoridades comunitárias aristocráticas, malogradas as Bagaudas e as usurpações imperiais do século V.¹²⁷

Sua proposta remete, a bem dizer, à perenidade dos laços locais de dependência e autoridade, reconstituídos sucessivamente no transcorrer de graves mudanças nas estruturas centrais de poder, abaladas pela presença germânica e pela erosão da autoridade imperial, às quais responde de forma decisiva o cristianismo e seus representantes locais, os bispos.

Em seu último capítulo, Van Dam aborda o fenômeno de *organização do tempo* pelo episcopado latino do século VI, partindo dos escritos de Venâncio Fortunato e, mormente, Gregório de Tours.

Para o autor, o *tempo litúrgico* formulado estabelecia, nas horas, dias, semanas e temporadas, a *sincronização* e *harmonização* com o ritmo celestial e santoral, numa dinâmica *processual* e *movente*. Decorre desta última preocupação, segundo o autor, o esforço pela uniformização litúrgica e trinitária, expresso na Gália desde o concílio de Agde.¹²⁸

Neste movimento de afirmação do discurso eclesiástico sobre o tempo, isto é, sobre o *tempo litúrgico*, as instâncias das *Missas* e *Ofícios litúrgicos menores* assumem importância fundamental, assim como o ritual da *Eucaristia*: se os dois primeiros consolidam a presença dos eclesiásticos junto aos fiéis, bem como a manutenção da solidariedade e identidade comunitária, nas quais os santos intervêm frequentemente, o rito eucarístico é interpretado pelo autor em seu âmbito ‘jurídico’, isto é, para o qual a participação encontra-se condicionada aos interditos clericais e à conduta esperada pelos últimos.¹²⁹

A intervenção episcopal junto ao cotidiano dos fiéis ocorreria, especialmente, nos Domingos e dias santorais.¹³⁰ Para estas datas, os eclesiásticos prescrevem a *suspensão* das

¹²⁷ A análise de García Moreno da qual fazemos uso (Cf.: item 1.2.1. *Fortalecimento da autoridade episcopal (séculos V e VI)*) fundamenta-se largamente na proposta de Van Dam. Outros autores aqui citados foram igualmente influenciados por Van Dam: tal é o caso de Klingshirn e, em menor medida, de Yitzhak Hen.

¹²⁸ VAN DAM, R. Op. Cit., p. 278-80.

¹²⁹ Ibidem, p. 283.

¹³⁰ Ibidem, p. 283-9.

atividades de trabalho agrícola e de quaisquer outras condenadas pelos clérigos, sob pena de *exclusão física e simbólica*, tal como relata vários casos de desobediência Gregório de Tours em sua *Historia Francorum*.¹³¹

Entre as conseqüências derivadas da conjunção de dois tempos ‘inconciliáveis’ – aos quais escapa, como vimos, justamente a Páscoa – Van Dam assinala uma crescente distinção social entre clérigos e leigos, com a respectiva obediência prioritária ao ciclo litúrgico ou agrário; a diferenciação entre o tempo urbano e o tempo rural; e, por fim, entre aqueles que possuem tempo livre e os que não possuem. O autor conclui que:

Perhaps more than anything else it was men’s attitudes toward the pervasive dispositions of liturgical time that ensured the dominant role of Christianity in shaping the values and relationships of communities.¹³²

Robert Markus, em seu capítulo intitulado “*Os Mártires e o Tempo Sagrado*”,¹³³ examina a organização do calendário litúrgico seguido pelas comunidades paleo-cristãs. O autor atenta para a crescente importância assumida pelos mártires, a partir da observância das festas religiosas do ciclo pascal, as quais distinguiam gradativamente os cristãos dos judeus, mencionando ainda a difícil formação, nos séculos IV e V, do ciclo natalino.

Tal como salienta Markus, figuras como o ‘pagão’ Celso e mesmo eclesiásticos ‘refinados’ como Orígenes discordavam da necessidade de elaboração de um calendário a ser seguido pelos cristãos.¹³⁴ O problema se agravaria com a consolidação do ciclo natalino e a abolição das celebrações ditas pagãs, estudadas nos dois capítulos subseqüentes do livro.

William Klingshirn, por sua vez, responde às proposições de Van Dam, ao examinar as relações entre a autoridade episcopal local e os desafios locais e extra-diocesanos, a partir do

¹³¹ Retomando o texto de Le Goff, Van Dam ressalta ainda a intervenção eclesiástica em relação às atividades comerciais. *Ibidem*, p. 289.

¹³² *Ibidem*, p. 298. “Talvez mais que qualquer coisa tenha sido a atitude dos homens em relação à penetrante disposição do tempo litúrgico que tenha assegurado o dominante papel do Cristianismo no moldar das relações e valores comunitários” (tradução nossa).

¹³³ MARKUS, *Op. Cit.*, p. 103-11.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 103-4.

estudo do bispado de Cesário de Arles. Para o autor, como vimos, é possível verificar uma dissonância entre o discurso normativo do prelado e as práticas dos leigos e, mesmo, de seus correligionários e outros bispos.

A seu ver, a cristianização avocada pelo bispo arlesiano em larga medida seria limitada pela manutenção de práticas e atividades condenadas pelo prelado, tanto no campo quanto na cidade.¹³⁵ A formação de uma “comunidade cristã”, assim, estaria diretamente ligada à tensão entre as expectativas dos leigos e clérigos e à disposição das autoridades diocesanas.¹³⁶ Ao menos em Arles, o autor conclui que o êxito de cristianização, se possível, é verificável tão somente no decorrer das Reformas Carolíngias.¹³⁷ Para Klingshirn:

Reasons for Caesarius's pronounced lack of influence in the later Merovingian period are not difficult to discover. Even in his own lifetime, Caesarius advocated ideals of pastoral reform that few of his colleagues shared.¹³⁸

Klingshirn segue as linhas gerais de Van Dam na organização do sub-capítulo “*Sacred Space and Time*”,¹³⁹ ao mencionar a importância das missas, da interdição dominical e da Eucaristia, bem como a noção busca de *sincronização* e *harmonização* com os ritmos celestiais. Apesar de o autor dar pouca importância à cerimônia pascal,¹⁴⁰ Klingshirn faz diversas menções alusivas às disposições quaresmais delineadas pelos sermões de Cesário e, em menor medida, de atas de concílios por ele presididos.

No livro de Yitzhak Hen, o exame da liturgia merovíngia ou gálica assume importância tanto mais considerável. A atenção dada pelo autor aos ciclos litúrgicos, temporais e santorais, relaciona-se diretamente à prerrogativa da obra, qual seja conceber a sociedade merovíngia como eminentemente cristianizada, em contraposição à perspectiva

¹³⁵ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 201-43.

¹³⁶ Ibidem, p. 2-3.

¹³⁷ Ibidem, p. 273-87.

¹³⁸ Ibidem, p. 272.

¹³⁹ Ibidem, p. 151-9.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 156.

historiográfica – em certa medida, da qual se aproxima Klingshirn – de que somente no período carolíngio tal conversão teria sido concretizada.¹⁴¹

No entanto, em sua reconstituição *modelar* do ciclo litúrgico merovíngio, ainda que empregue uma documentação pouco estudada – missais, sacramentários, lecionários¹⁴² –, o autor induz o leitor a diversas conclusões forçadas, tais como a de que as festas santorais eram mais populares do que as temporais a partir do exame de uma hagiografia: “*There is, then, little doubt that the saint’s feasts were very popular events in Merovingian Gaul, much more popular than any of the temporal feasts.*”¹⁴³

Sua proposta auto-proclamada de ‘História Cultural’,¹⁴⁴ atenta à tentativa de compreensão dos autores das fontes, revela assim limitações metodológicas.¹⁴⁵ No entanto, seu maior problema refere-se ao quadro *modelar* elaborado pelo autor, que desconsidera possíveis distinções litúrgicas regionais ou locais – salvo no caso dos ciclos santorais – e, o que é mais grave, presumíveis mudanças inscritas no decorrer dos séculos do período merovíngio.¹⁴⁶

Ponderamos, a partir de sua leitura e definitivamente, para os riscos das interpretações genéricas, que submetem as variações contextuais e intelectuais em prol da construção de *modelos* de ciclos temporais.

O historiador russo Dmitri Starostine lança mão, a nosso ver, da análise histórica do tempo litúrgico mais ousada entre os textos examinados. Se bem que escape ligeiramente de

¹⁴¹ HEN, Y. Op. Cit., p. 2-3.

¹⁴² Ibidem, p. 43-60.

¹⁴³ Ibidem, p. 88. “Há poucas dúvidas, então, que as festas de santos fossem eventos muito populares na Gália merovíngia, muito mais populares do que qualquer festa do ciclo temporal” (tradução nossa).

¹⁴⁴ Ibidem, p. 83.

¹⁴⁵ Vale conferir, entre outras, a conclusão de que a sociedade merovíngia era já cristianizada no início do século VI, uma vez que os concílios do período (Orleães em 511, e Épaône, em 517) não faziam menção à necessidade de converter. Idem, p. 12-3.

¹⁴⁶ “One is left with the impression that the world of Clovis (481-511) was essentially the same as that of Pippin III (751-758)”. MATHISEN, Ralph. *American Historical Review*, Washington, v. 104, n. 04, p. 1361-2, 1999.

nosso período, ao abordar o período carolíngio, as reflexões de seu artigo nos levam a considerar sua crítica pertinente.¹⁴⁷

De acordo com Starostine, a historiografia detida na investigação da composição de calendários medievais esteve especialmente atenta aos manuscritos como os *computi* pascais, tratados ou calendários:

Manuscripts that address time reckoning have been the main type of sources for those interested in how the calendar developed in the Middle Ages. (...). By looking at the manuscript calendars and influential textbooks on time reckoning which began to appear in the early eighth century, such as that by Bede, one can conclude that time keeping became a developed discipline and that it attracted the attention of many late antique and early medieval scholars.¹⁴⁸

Sua proposta visa justamente analisar a possibilidade prática de uso desses referenciais do calendário carolíngio, criticando com isso a perspectiva corrente aventada por Borst. Starostine, assim, detém-se no *uso* do calendário por parte dos leigos. Reconhece, de início, que seu aporte documental deve ser distinto daquele comumente empregado:

An interest in practical uses of time reckoning, however, makes one consider sources other than manuscripts containing calendars and textbooks that taught how to keep time.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Seu texto desponta como uma resposta a um livro de Arno Borst ainda não publicado no Brasil, chamado *Die karolingische Kalendarreform* (1998), no qual o alemão teria enfatizado a influência da corte franca na reforma calendarial, bem como a imposição verticalizante e dicotômica das produções intelectuais concebidas, via de regra, em âmbito monástico junto às populações citadinas e rurais.

¹⁴⁸ STAROSTINE, D. *...in dies festivitatis: gift-giving, power and the calendar in the Carolingian Kingdoms. Early Medieval Europe*, Manchester, v.14, n. 4, p. 465, 2006. “Manuscritos destinados à mensuração do tempo foram a principal fonte àqueles interessados no desenvolvimento do calendário na Idade Média. (...). Ao observar os manuscritos calendariais e influentes textos alusivos à mensuração do tempo, tal como os de Beda, pode-se concluir que a medição do tempo se tornava uma disciplina desenvolvida que atraía a atenção de muitos intelectuais tardo-antigos e do alto medievo.” (tradução nossa).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 468. “O interesse em usos práticos da contagem do tempo, no entanto, nos faz considerar outras fontes que não os manuscritos calendariais e obras livrescas” (tradução nossa). O autor elenca os *diplomas*, *precárias* e *capitulárias* – documentos produzidos em âmbito monástico local, referentes à fiscalização das cobranças de tributos por parte dos tenentes em relação aos aristocratas – e, no limite, os *martiriólogos* como *corpus* textual.

Ao examinar, portanto, as formas de acordo de datas para pagamento de tributos entre os proprietários e os monastérios – de Saint-Gallen e Wissemburg –, o autor dá visibilidade, no seu entender, a uma das formas de apreensão prática do tempo, a partir de referenciais compartilhados entre os ‘doutos’ e os fundiários. Starostine conclui que o calendário institucional carolíngio não é – ao menos de imediato – tomado pelos contratantes para a fixação de datas das obrigações.

Entretanto, para o historiador, o conhecimento – parcial ou não – das referências temporais e, sobretudo, santorais era indispensável, como perícia de significância intelectual atribuída aos eclesiásticos, ensejada nas redes sociais de patronato e de obrigações que vinculavam os monastérios e as populações circundantes.¹⁵⁰

Os monastérios devem ser observados, então, como os mediadores entre o saber erudito e calendarial da Corte e as expectativas e apreensões locais de poder. Criticando a suposta dicotomia entre as representações ‘eruditas’ e ‘laborais’ do tempo – isto é, litúrgico ou sazonal – Starostine ressalta que a Páscoa e certos dias de santo eram tomados como referência para os dias de pagamento por serem facilmente associados à paisagem rural.¹⁵¹

Em verdade, as festas dos ciclos santorais e dos dois ciclos temporais – nas quais se inclui o Domingo de Ramos como a data-limite do pagamento das rendas – devem ser pensadas como uma tentativa de pontuar o ciclo agrário-laborial, e não como uma tentativa de superá-lo. No ambiente local, sob chancela monástica, tais dimensões estariam interpoladas.

Como vimos, o estudo acerca do tempo cristão e, em específico, da Páscoa e do calendário litúrgico no período da Primeira Idade Média vem recebendo crescente atenção por parte da historiografia, ainda que de forma tangencial. No âmbito da *história eclesiástica*, em que pese a atenção dada aos trâmites litúrgicos e ao ciclo pascal, corre-se o risco de

¹⁵⁰ Ibidem, p. 475-7.

¹⁵¹ Ibidem, p. 478.

reproduzir o caráter holístico da Páscoa para a teologia, afastando-se assim de uma análise contextual. Em verdade, as maiores dificuldades desta linha investigativa decorrem da ausência de análise crítica.

Quanto às *formulações de Le Goff e Gurevich*, de grande influência para consolidação deste campo de análise – precisamente por indicar o tempo institucionalizado pela Igreja como uma forma normativa – por vezes esbarram em generalizações ou em tentativas infrutíferas de pensar temporalidades medievais tanto quanto possível.

A *história intelectual e científica* à moda de Borst e Withrow perde de vista os componentes sócio-políticos e propriamente históricos que compõem as formulações científicas ou os inventos, ainda que confronte minuciosamente as prerrogativas dos eclesiásticos.

A *história cultural*, uma vez reconhecidos os méritos de exploração de documentações pouco usuais no estudo dos calendários e de seu ecletismo teórico – por vezes exagerado, vide o caso de Hen –, esbarra a nosso ver em sua tentativa de examinar precisamente a tensão entre a produção intelectual e o consumo – à possível exceção de Starostine, que analisa um período posterior à Primeira Idade Média. A tentativa de Klingshirn e de Hen, de interpretar *culturalmente* a cristianização no período em questão deve ser vista, muitas vezes, com reserva.

Desta forma, considerando as supracitadas potencialidades e limitações de cada perspectiva, formulamos nossas considerações acerca da relevância do *ciclo pascal* para a historiografia.

1.4. *Objetivos*

Nosso principal objetivo é analisar e comparar as disposições pastorais e conciliares referentes ao ciclo pascal no contexto arlesiano com as decisões sinodais e epistolares do contexto bracarense.

Para isso, devemos discutir e cotejar o papel assumido pelos episcopados de Cesário e Martinho na Provença e na Galiza, ao partirmos do estudo de suas trajetórias e enfatizarmos os contextos políticos e eclesiásticos de seus episcopados. Em seguida analisamos os contextos de produção relativos às atas conciliares de CA e CV, bem como de ICB e IICB, no bojo do processo de conformação da autoridade episcopal em Arles e Braga, atentando para a referência intelectual fornecida pela diocese de Roma em suas disposições litúrgicas.

Cabe ainda examinar os sermões atribuídos a Cesário alusivos ao ciclo pascal, sublinhando os elementos normatizadores do discurso episcopal, aos quais se complementam os cânones de CA e CV.

Examinamos, por fim, as atas conciliares de ICB e IICB, às quais se complementam o DCR e o DTM atribuídos a Martinho de Braga alusivos ao ciclo pascal, sublinhando os elementos normatizadores do discurso episcopal.

1.5. *Quadro teórico-metodológico*

Conforme antecipamos, nossa pesquisa vincula-se aos trâmites da NHP e, para tal, emprega o referencial teórico de Pierre Bourdieu. A nosso ver, os conceitos fundamentais da *praxiologia* do sociólogo francês contribuem para a compreensão da atuação episcopal e da produção de um discurso normativo por parte deste mesmo grupo, correlatos à gestão dos *bens de salvação*. Isto é, a teoria de Bourdieu concorre para a operacionalização deste estudo.

A construção do conceito de *habitus*, cerne da *praxiologia*, reafirma a atitude do sociólogo diante da polarização constituída na produção acadêmica. Ao evidenciar as

capacidades inventivas dos agentes sociais e, ao mesmo tempo, recusando-se a concebê-las como derivações de uma razão ou natureza humana, necessariamente conformadas por disposições prévias,¹⁵² a noção de *habitus* pode ser entendida como: sistema norteador e orientador de percepção, apreciação e ação dos indivíduos que, sendo produto de relações objetivas – estruturas estruturadas –, inclina-se a assegurar a reprodução das mesmas relações objetivas que vieram a organizá-lo, tendendo à estabilização, durabilidade e reprodução.¹⁵³

Experiência simultaneamente individual e coletiva, delineada por grupos sociais, a interiorização subjetiva inscreve-se na objetividade, isto é, a socialização do *habitus* se inscreve em indivíduos, espaços sociais, corpos e instituições em uma determinada configuração histórica.

O conceito de *campo*, portanto, articularia ou mediaría as disposições duráveis do *habitus* diante de situações particulares, no qual atuam os agentes em um determinado espaço ou contexto social. Ao considerar, assim, as necessidades dos indivíduos e a objetividade da estrutura social, Bourdieu define *campo* como: espaço no qual a posição – inicialmente fixada – de agentes dinamiza-se, tencionando relações de poder desigualmente distribuído entre os participantes e determinando a posição relativa de um agente em seu interior a partir da quantia de *capital social* – objetivamente atribuído a este campo – que os mesmos podem mobilizar.

Ambiente de concorrência pelo respectivo *capital social* ou *bem cultural* aferido, o campo é constituído na disputa polarizada entre os grupos dominantes – atuando no sentido

¹⁵² BOURDIEU, P. A Gênese dos conceitos de *habitus* e *campo*. In: Idem, *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Berthand do Brasil, 1989, p. 61.

¹⁵³ “Neste sentido [...] a noção de *habitus* exprime sobretudo a recusa a toda uma série de alternativas nas quais a ciência social se encerrou, a da consciência (ou do sujeito) e do inconsciente, a do finalismo e do mecanicismo, etc.” Ibidem, p. 60.

de conservar e ampliar o capital social acumulado – e os dominados – operando para desacreditar a legitimidade referendada aos dominantes.¹⁵⁴

No que se refere à pesquisa que desenvolvemos, afirmamos que o *campo religioso* constitui-se a partir das relações estabelecidas entre o episcopado, isto é, pelas *disputas facciosas* assistidas na Gália e na Península Ibérica, pela tentativa de *superação dos grupos heréticos* e do *paganismo* e, sobretudo, pela *institucionalização* e *burocratização* do corpo clerical.

Os episcopados provençal e galaico despontam, assim, como o principal provedor das demandas religiosas dos *leigos-clientes* sob seu cuidado, particularmente da ‘clientela-privilegiada’, a saber, a aristocracia senatorial, as quais se somam, com o assentamento germânico, as aristocracias oriundas de seus quadros.

Constitui-se, desta forma, o processo de *gestão do bem simbólico específico* do episcopado, nomeado por Bourdieu como *bem de salvação*, que representa aqui a gerência simbólica das aspirações e expectativas mediante a inculcação do *habitus religioso*, associado ao domínio preferencialmente atrelado aos bispos acerca da “ciência revelada”, pela *desqualificação* de concorrentes salvíficos, pela supressão dos *discurso mágico* e *médico*, pelo controle dos artigos de salvação, tais como o *exorcismo*, a *custodia das relíquias santorais* e das *cerimônias litúrgicas*.¹⁵⁵

Quanto ao *Poder Simbólico*, este é definido por Bourdieu como:

¹⁵⁴ Componente indispensável da noção de *campo*, a disputa entre os agentes favorece a conservação e perpetuação do *campo*, uma vez que contribui para compor os limites daquilo que pode ser licitamente discutido acerca da atuação social deste mesmo *campo*, isto é, daquilo que *pode ser debatido* sobre política, religião, alta costura, arte, entre tantos outros espaços de produção cultural: tal fenômeno é nomeado por *doxa* na teoria *praxiológica*. Idem. Alta Costura e Alta Cultura. In: Idem, *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 154-61. Idem, Algumas propriedades do campo. In: Idem, *Questões de Sociologia*. Op. Cit., p. 89-94.

¹⁵⁵ “Os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão [...] contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes”. BOURDIEU, P. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. Op Cit., p 48. Cf.:VAN DAM, R. Op. Cit. p. 119-40, 277-300; GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit., p. 249-55.

...um poder que aquele que lhe está sujeito dá aquele que o exerce, um crédito com que ele o credita, uma *fides*, uma *auctoritas*, que lhe confia pondo nele a sua confiança. É um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe.¹⁵⁶

Trata-se, portanto, de um poder constituído de modo *relacional*, por aquele que o exerce e o que lhe encontra sujeito. Verificamos o *poder simbólico*, eminentemente religioso, tanto nas atribuições que os bispos conferem a si, na qualidade de líderes espirituais da comunidade bem como, e sobretudo, conferem à Páscoa, como cardinal litúrgico, intelectual e cronológico de seus episcopados.¹⁵⁷

Conforme assinalamos anteriormente, em nossa pesquisa empregamos a noção de *calendário* derivada de Le Goff. De acordo com o autor “numa sociedade a intervenção dos detentores do poder na medida do tempo é um elemento essencial de seu poder: **o calendário é um dos grandes emblemas e instrumentos de poder.**”¹⁵⁸

Ao reconhecer que a reforma de calendários é fruto amalgamado do esforço de astrônomos, autoridades seculares e, sobretudo, religiosas,¹⁵⁹ Le Goff reafirma a percepção de que o calendário inscreve-se também em trâmites institucionais, sujeitos às relações históricas de poder e que, portanto, situa-se no campo acadêmico, dentre outros, da NHP.

Os artigos de Barros¹⁶⁰ e, mormente, de Kocka¹⁶¹ chamaram nossa atenção quanto à potencialidade da abordagem comparativa. De acordo com o último, “comparar em História

¹⁵⁶ BOURDIEU, P. A representação política: elementos para uma teoria do campo político. In: Idem, *O Poder Simbólico*. Op. Cit., p. 188. Cf.: “a instauração de uma troca ritual tal como a missa supõe (...) aquelas condições sociais necessárias para assegurar a produção dos emissores e dos receptores adequados, e portanto ajustados uns aos outros.” Idem. A Formação dos preços e a antecipação dos lucros. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 60.

¹⁵⁷ Vale lembra, então, que mesmo compreendendo que ao cargo episcopal atribuem-se funções jurídicas, administrativas e, quiçá, militares, interessam-nos em específico o discurso religioso e salvífico dos prelados.

¹⁵⁸ O historiador dispensa o estudo das *horas*, por considerá-las, em suas palavras, demasiado subjetivas. LE GOFF, J. Calendário. Op. Cit., p. 485-6. O mesmo procedimento é seguido por Withrow. WITHROW, G. Op. Cit., p. 9.

¹⁵⁹ “A instituição e reforma dos calendários é – tecnicamente – obra de especialistas, em geral astrônomos. (...). Mas a iniciativa e a promulgação das reformas pertencem quase sempre ao poder político, especialmente quando este goza de uma autoridade sagrada mais ainda do que pública”. Ibidem, p. 486-7.

¹⁶⁰ BARROS, José. D. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a História. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 01, n. 01, p. 1-30, 2007.

significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas similaridades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetivos intelectuais.”¹⁶²

Entre os quatro propósitos intelectuais associados ao comparativismo histórico frisados por Kocka,¹⁶³ optamos pelo uso das expressões *heurística* e *analítica* de tal método.

A opção pelo aspecto *heurístico* deriva, como vimos, da tentativa de explorar um tema sob o qual a historiografia esteve pouco atenta – sob influência, a nosso ver, de outros referenciais acadêmicos. O aspecto *explicativo-causal* da comparação, por sua vez, encontra-se atrelado às variáveis de controle que compõem um trabalho: referente às escolhas e à precisão minuciosa na confecção dos objetivos, dos termos, enfim, daquilo que efetivamente vem a ser comparado, encontra-se também no cerne das disposições comparativistas.¹⁶⁴

Ressaltamos, porém, alguns dos riscos que remetem à opção pelo método comparativo: para além da tensão decorrida do esforço seletivo, das dificuldades implícitas ao estudo de mais de um objeto ou caso, Barros alerta para “o anacronismo, a analogia enganadora, a generalização indevida, [e] a indução mal encaminhada”,¹⁶⁵ os quais não incorremos.

¹⁶¹ KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond [Comparação e Além, trad. Maria Elisa Bustamante]. *History and Theory*, Middletown, v. 42, p. 39-44, 2003.

¹⁶² KOCKA, Jürgen. Op. Cit., p. 39. A comparação sistemática, como dissemos anteriormente, torna-se indispensável ao estudo aqui proposto: ao inferirmos a comparação dos ciclos pascais assentados nos episcopados de Arles e Braga, atentamos não somente para a relativização de um tema abordado, via de regra, pelo princípio de univocidade – teológica ou antropológica –, mas em especial para a possibilidade de, ao cotejá-los, controlarmos adequadamente a sugestão de hipóteses acerca do que é ou não recorrente ou similar para tais contextos eclesiásticos.

¹⁶³ Kocka fala-nos dos propósitos *heurístico*, *descritivo*, *analítico* e *paradigmático*.

¹⁶⁴“Para falarmos em ‘método comparativo’ é preciso (...) ultrapassar aquele uso mais próximo da intuição e da utilização cotidiana da comparação para alcançar um nível de observação e análise mais profundo e sistematizado, para o qual ‘o que se pode comparar’ e o ‘como se compara’ tornam-se questões relevantes, fundadoras de um gesto metodológico”. BARROS, J. D. Op. Cit., p. 7. Kocka complementar tal prerrogativa, acrescentando que “não se pode comparar totalidades (...), comparam-se certos aspectos (...) comparação em história implica em certa medida seleção, abstração e descontextualização”. KOCKA, Op. Cit., p. 41.

¹⁶⁵ BARROS, Op. Cit., p. 3.

1.6. Documentação Textual

Apreciamos a documentação como portadora de um discurso historicamente constituído, a partir de preceitos compartilhados entre a sociedade, cujo reconhecimento refere-se à capacidade de indivíduos e/ou instituições em referendar ou não sua aceitação.¹⁶⁶

Assim, consideramos as *atas conciliares* como instância de cunho legislativo e normativo produzida na esteira de acordos admitidos entre as lideranças episcopais, disposta, assim, ao disciplinamento de eclesiásticos e, sobretudo, fiéis, inscrita em determinado contexto.¹⁶⁷

Redigidas por ocasião dos concílios, as atas foram empregadas, ao longo do medievo, como veículo adequado de embasamento e legitimação de decisões eclesiásticas ulteriores.¹⁶⁸

Para Gaudemet e Basdevant,¹⁶⁹ a transmissão das atas conciliares se deu, entre os séculos IV e XIV, mediante a confecção, conservação e distribuição de coleções conciliares, de autoria ‘local’ e responsáveis pela garantia de autenticidade ao discurso de um grupo de eclesiásticos: tais coleções seriam, assim, importantes mecanismos de ‘fixação da disciplina’.¹⁷⁰

A partir do século XVI e, em especial, do século XIX, historiadores da Igreja e medievalistas deram início à organização de edições compiladas referentes, a princípio, às

¹⁶⁶ BARDIN, Laurence. *Análise do Conteúdo*. Lisboa: Ed. 70, 1997.

¹⁶⁷ GAUDEMET, J., BASDEVANT, B. Introducción. In : Idem (ed.), *Les Canons des Conciles Mérovingiens (VI – VII siècles)*. Paris: Du Cerf, 1989, p. 9. Informamos que empregaremos a versão do CV desta edição bilíngue. p. 187-93.

¹⁶⁸ Frequentemente, epístolas confeccionadas por eclesiásticos e dirigidas aos seus correligionários remetem, de modo explícito ou não, aos cânones de concílios precedentes, como forma de sustentação e consagração argumentativa.

¹⁶⁹ GAUDEMET, J., BASDEVANT, B. Op. Cit., p. 13-29.

¹⁷⁰ Entretanto, os cânones conciliares se viam muitas vezes dispersos, uma vez que tais coleções nem sempre reproduziam todas as atas de um mesmo concílio, preservando-as, deste modo, de forma desordenada, tanto mais porque as legislações conciliares reunidas diferiam de uma coleção para outra. A coleção *Hispania*, do século VII, teria preservado “com pureza” os cânones de ICB e IICB, bem como da *Capítula Martini* (CM) reunida por Martinho e aglutinada pouco após às decisões do último concílio. PRIETO PRIETO, Alfonso. El marco político-religioso de los concilios bracarenenses I e II. In: *O Concílio de Braga e a função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975. p. 42. Quanto aos cânones do CA (bem como do CV), estes se encontram presentes, com variações, em todos os manuscritos de coleções canônicas produzidos na Gália entre os séculos V e IX que ainda nos chegaram. MATHISEN, R. Between Arles, Rome and Toledo: Gallic collections of canon law in Late Antiquity. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Madri, n. 2, p. 44-6, 1999.

atas conciliares reunidas de acordo com a jurisdição de igrejas ‘nacionais’ e, no limite, ‘regionais’, usando o latim e, posteriormente, adicionando versões bilíngües.¹⁷¹

Empregamos, assim, as seguintes edições das atas: quanto aos CB e CM, utilizamos tanto a edição de José Vives quanto de Ursicino Del Val;¹⁷² no caso do CA, na ausência de uma edição bilíngüe, combinamos as paráfrases de Hefe-Le Clerc com o exame da obra de Charles Munier.¹⁷³

Cientes de que a existência de uma lacuna entre o desempenho oral e gestual na performance da pregação – condicionada em larga medida pela pressão e reação da audiência – e a produção escrita ensejada pelo sermão deve ser ponderada,¹⁷⁴ definimos os *sermões* como “dimensão textual de um discurso catequético ou admoestatório constituído a partir de um tema ou tópico não necessariamente sustentado pelas Sagradas Escrituras”.¹⁷⁵

Como no caso das coleções canônicas, os sermões foram compilados em manuscritos, coleções, homiliários e, posteriormente, em edições modernas. Em relação a estes e aos demais escritos utilizamos, no caso de Cesário, as edições de Mary Mueller e Delage

¹⁷¹ Não nos parece oportuno descrever, nestas linhas, a sucessão de versões redigidas no período. Para o CA, conferir: HEFELE, C-J., LE CLERC, H. *Histoire des conciles d'après les documents originaux* (v. II, t. II.) Paris : Letouzey et Ane, 1907-1949. p. 973-4, n. 4. Quanto ao CV, cf.: GAUDEMET, J., BASDEVANT, B. Op. Cit., p. 186-7. Em relação aos cânones de ICB, IICB e da CM, cf.: DEL VAL, U. (ed.). *Martin de Braga: obras completas*. Madri: Fundación Universitaria Española, 1990, p. 21-2.

¹⁷² VIVES, José. (ed.). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Madri: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 65-106. DEL VAL, U. Op. Cit., p. 97-141.

¹⁷³ HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 973-1004. MUNIER, C. (ed.). *Corpus Christianorum Series Latina. Concilia Galliae a. 314-506 (148)*. Turnhout: Brepols, 1963, p. 189-228. De acordo com Klingshirn, ainda em 1994, uma edição do CA na série *Sources Chrétiennes* estava no prelo. Lamentavelmente, esta ainda hoje não foi publicada. KLINGSHIRN, W. *The Life, Testament and Letters of Caesarius Of Arles: translated texts for historians*. Op. Cit., p. 141-2.

¹⁷⁴ Permanecendo ao largo do período da Alta Idade Média (séculos VI-VIII) como atribuição preferencialmente relativa à liderança dos bispos, encarregados da prédica na cátedra e paróquias adjacentes; fonte de autoridade e influência religiosa, a pregação pode ser compreendida como reunião eventual da *ecclesia* – a saber, clérigos e leigos – interessados na salvação individual e coletiva. Corresponde, portanto, ao ambiente primordial de cristianização dos fiéis: a palavra apregoada projeta-se à audiência engendrada por valores, crenças e práticas que visam assegurar à congregação a edificação espiritual. Desta forma, entende-se que a atividade pastoral responde ao esforço episcopal de constituir um *habitus* cristão junto aos leigos, ouvintes. DE BEAULIEU, M-A. Pregação. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (org.) Op. Cit., p. 367. Cf.: MUESSIG, C. Sermon, preacher and society in the middle ages. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 28, p. 77, 2002; BATANY, J. Escrito/Oral. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (org.) Op. Cit., p. 383-95.

¹⁷⁵ HALL, T. N. The early medieval. In: KIENZLE, B. (org.) *The Sermon: Typologie des sources des moyen âge occidental, fascicles 81-83*. Turnhout: Brepols, 2000, p. 205 apud MUESSIG, C. Op. Cit., p. 77 (tradução nossa). Percebemos que a distinção entre sermão e homilia é ainda extremamente controversa e problemática, na medida em que os próprios autores medievais não a reconheciam claramente; assim sendo, consideramos ambas sob o prisma acima destacado.

conjugados com a de Germain Morin.¹⁷⁶ Quanto aos textos de Martinho – *De Correctione Rusticorum* e *De Trina Mersione* –, empregamos a obra de Del Val.¹⁷⁷

Formar-se-iam, a princípio, duas unidades de *análise do conteúdo*, referentes às disposições litúrgico-temporais – remetentes aos termos *Coena Domini*, *Passio*, *Páscoa* (Domingo da), *Quaresma*, *Rogações*, *Ascensão*, *Pentecostes*, *Domingos* – e às interdições litúrgico-rituais – associados aos termos *Batismo*, *Eucaristia*, *Lava-pés*, *Crisma*, e *Penitência* –, válidas para os concílios.

Quanto à obra de Cesário compilada por Morin e seguida por Mueller, de um total de cinquenta e um sermões dedicados aos dois ciclos temporais – chamados ‘sazonais’ – e ao martirologio provençal galicano, precisamente dezessete referem-se ao ciclo pascal (sermões 196-213). Além destes, adicionamos dois sermões de outros volumes da mesma coleção editada por Mueller (sermões 113 e 157).

Frisamos que nossa análise possui distintos focos quanto às documentações empregadas no estudo arlesiano e bracarense: no primeiro caso, priorizamos os sermões, ao passo que no último centramo-nos nas atas conciliares, aos quais se complementam os escritos supracitados.

Cabe mencionar, por fim, outros documentos que complementam nosso exame dos contextos de Arles e Braga no referido período. Empregamos em nossa pesquisa a edição de William Klingshirn¹⁷⁸ da *Vita Cesarii*, composta pelos bispos Cipriano de Toulon, Firmino de Uzès e Vivencio [sede desconhecida] com o auxílio de dois clérigos arlesianos ainda na década de 540, portanto poucos anos após sua morte.

¹⁷⁶ MUELLER, Mary. M. *Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church*. v. 31, 47, 66. Washington: Catholic University of America, 1964-1973. DELAGE, M-J. (ed.) *Cesaire d'Arles : sermons au peuple* (3 vols). Paris : Du Cerf, 1986. MORIN, G. (ed.). *Corpus Christianorum Series Latina (CIII-CIV)*. Turnhout: Brepols, 2001.

¹⁷⁷ DEL VAL, U. (ed.). Op. Cit. p. 24-8, p. 31-2, p. 143-55, p. 167-9.

¹⁷⁸ The Life of Caesarius. In: KLINGSHIRN, W. (ed.) *The Life...*, Op.Cit., p. 1-70. Passamos a nomeá-la a partir de agora como VC. Da mesma edição empregamos eventualmente os textos que compõem o *epistolário* de Cesário, quase sempre referentes à diocese de Roma, as quais passamos a nomear como *ep.* sucedida pela numeração indicada por Klingshirn. Cf.: *Ibidem*, p. 77-139. Acerca da composição da VC, cf. 2.5. *Sermões e atas conciliares: edições e manuscritos*.

Ao reconhecermos que a VC permite-nos explorar parte do contexto eclesiástico do sul da Gália e, especificamente, do *millieu* arlesiano, recorreremos à versão de Klingshirn em razão de sua apuração crítica,¹⁷⁹ resultante do cotejo entre as diversas publicações precedentes da VC – tais como a de Krusch e Morin¹⁸⁰ – e de sua especialização acadêmica na trajetória de Cesário.

No contexto bracarense, parece-nos indispensável o cotejo das disposições litúrgicas conferidas pela diocese de Roma em 538 com o que se define pelas atas conciliares da segunda metade do século VI e, para tal, utilizamos a *epístola* de Vigílio de Roma dirigida ao bispo Profuturo de Braga amparados pela versão fornecida por José Cardoso.¹⁸¹

A exposição dos manuscritos, coleções e edições empregadas no estudo das atas conciliares, coleções canônicas, sermões e tratados doutrinários é feita nos capítulos destinados ao estudo de Cesário (cap. 02) e Martinho (cap. 03).

¹⁷⁹ A lamentar, somente a ausência do texto em latim, característica desta série de publicações, bem como os manuscritos que compõem sua edição.

¹⁸⁰ KRUSCH, B. (ed). *Vitae Caesarii Episcopi Arelatensis Libri Duo: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, v. 3. Berlim, 1896, p. 433-501. MORIN, G. (ed.). *Sancti Caesarii Episcopi Arelatensis Opera Omnia, II: Opera Varia*. Maredsous, 1942.

¹⁸¹ *Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga*. In: CARDOSO, José (trad.). *Vida de S. Frutuoso: Arcebispo de Braga*. Braga: S. José, 1978, p. 54-64.

1.7. *Hipóteses*

Reconhecido o poder simbólico da Páscoa, seu *ciclo litúrgico* remete, nas respectivas regiões, à celebração da coesão comunitária, atuando como cardinal unitário *cristão* diante de judeus, no caso de Arles, e priscilianistas, no caso de Braga.

A gestão simbólica do batismo, da recepção eucarística e das penitências públicas, seria empregada, nestes casos, como instrumento de coação e violência simbólica, concorrendo para o reforço da normatização projetada pelos episcopados arlesiano e bracarense, amparada pela diocese de Roma.

A exposição do ciclo pascal contribui, portanto, para o reforço da liderança bispal, tanto mais por se associar à divulgação da data anual festiva pelos prelados metropolitanos.

2. A DIOCESE DE ARLES E O EPISCOPADO DE CESÁRIO

Apresentação:

Neste capítulo abordamos o discurso episcopal formulado em Arles alusivo ao ciclo pascal, sob a liderança de Cesário. De início, situamos a prevalência eclesiástica assumida pela diocese desde inícios do século V, desdobrada na confecção de um *campo religioso* sob a liderança de preladados da cidade como Honorato e Hilário, vinculado tanto ao *monastério de Lérins* quanto pela realização de *concílios e divulgação de sermões*.

Em seguida, contextualizamos a trajetória eclesiástica de Cesário, centrados nas intempéries de seu governo bispal, em sua atuação à frente dos concílios de Agde e Vaison (nomeados, a partir de agora, pelas siglas CA e CV) e, por fim, às relações assumidas junto à diocese de Roma, de crucial importância para sua afirmação e cujas implicações podem ser verificadas no âmbito litúrgico.

Por fim, após apresentarmos as edições e manuscritos que compõem nossa documentação, prosseguimos com nossa análise textual.

2.1. A diocese de Arles no século V:

2.1.1. *Importância estratégica e reorganização da Pars Occidentalis:*

No decorrer dos séculos IV e V, Arles assumiu gradativa importância junto à administração imperial. Favorecida por sua localização estratégica e proeminência comercial, a cidade foi um dos eixos da reorganização política e militar promovida por Constantino e continuada por seus sucessores.¹

¹ Impulsionada por razões de política interna e externa – na qual se notabiliza o afastamento do norte da Gália, sob crescente pressão germânica – no contexto de *retração das fronteiras* ocidentais, o arco formado pelas cidades entre Milão e Trier deu lugar àquele formado por Ravena e Arles. DELAGE, M-J. Introduction. In: Idem (ed.), *Césaire d'Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20)*. Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971, p. 17, nota 2.

Dentre os indícios que atestam o incremento político da cidade destacam-se a construção de uma residência imperial para Constantino em 312, a transferência da casa da moeda no ano seguinte, a aquisição da sede da prefeitura pretoriana das Gálias em 395-407 e do conselho das Sete Províncias da Gália em 402-8, bem como a obtenção do título de sede da província administrativa de *Viennensis*, de posse prévia de Vienne.²

Como observa Van Dam,³ o crescimento de Arles é correlato ao esvaziamento administrativo e militar observado nas províncias do norte gálico, e concorre tanto para o incremento político e simbólico da cidade junto à aristocracia galo-romana quanto para o gradual afluxo de seus membros do norte para o sul da Gália, advindos especialmente da província de *Lugdunensis*.

A importância assumida por Arles, '*Pequena Roma da Gália*',⁴ para as aspirações da aristocracia gálica pode ser verificada quando se observa que, no decorrer da campanha de usurpação promovida por Constantino III (c.a. 408-411) a cidade foi nomeada como capital imperial.⁵ No decorrer do século V Arles manteve-se dotada de força política, com a ascensão do imperador Ávito na cidade em 451⁶ e o estabelecimento de uma residência real por Eurico, monarca visigodo, na segunda metade do século.⁷

² DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 16-7, nota 4-5; MATHISEN, R. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: Catholic University of America, 1989, p. 18-9; KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University, 2004. p. 66.

³ VAN DAM, R. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California, 1992. p. 2-6.

⁴ Tal como a celebrou o poeta Ausônio no século IV (*Gallula Roma Arelas*). DELAGE, M-J., loc. cit.

⁵ A qual contou, por sua vez, com o apoio de parte considerável da nobreza regional. Cf.: MATHISEN, R. Op. Cit., p. 28. Pouco depois, a campanha de usurpação de Jovino (c.a. 411-413), centrada no bastião de Auvergne, promoveu novos atritos entre os representantes galo-romanos e itálicos. Ibidem, p. 27-35.

⁶ DELAGE, M-J., Op. Cit., p. 18.

⁷ Na qual o próprio faleceu, no ano de 484. WOLFRAM, H. *History of the Goths*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California, 1987. p. 190. Assim, não nos parece correto o julgamento de George Withrow quando, ao comparar a opulência das províncias imperiais orientais e africanas com a relativa estagnação das do norte e ocidente, afirma que "as principais colônias nelas situadas, como (...) Arles, (...) eram basicamente acampamentos militares". WITHROW, G. *O Tempo na História: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 71. Indícios do eclipsar político e econômico da cidade são aferidos a partir dos séculos VII e VIII. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 261.

2.1.2. *Pátroclo, Honorato e Hilário: liderança arlesiana e disputas diocesanas*

Na esteira de seu favorecimento junto à administração imperial e à aristocracia galo-romana, os clérigos arlesianos passaram a reivindicar um incremento de sua posição no âmbito eclesiástico,⁸ observado especialmente a partir de inícios do século V.

A importância assumida pela cidade tanto para os interesses aristocráticos itálicos quanto para os gálicos – que se ressentiam mais e mais com o esvaziamento imperial na Gália e a conseqüente diminuição de oferta de possibilidades na carreira pública secular – pode ser percebida em atitudes como a do usurpador Constantino III que, ao assumir o controle de Arles, nomeou como bispo da cidade seu partidário Heros (408-412). O mesmo usurpador iniciou, ainda, um processo de preenchimento dos cargos episcopais.⁹ Afora a ocupação bispal, aristocratas galo-romanos dirigiam-se gradativamente para monastérios.¹⁰ De acordo com Martin Heinzlmann, no decorrer deste período de agitação:

significant elements of this aristocracy sought, within the Roman imperial framework, to re-establish their strong Gallic power-base, with which they might successfully counter-balance the particular interests of Italy and the center.¹¹

Após debelar a usurpação de Constantino III e conter a região de Auvergne, o *magister militum* Constâncio nomeou como bispo de Arles um de seus *proteges*, Pátroclo (412-426). Com o patrocínio imperial¹² e o apoio do bispo Zózimo de Roma (417-418), Pátroclo foi

⁸ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 65-6. Deve-se lembrar que, no século IV, Arles foi a primeira cidade a sediar um concílio com suporte imperial, no ano de 314. Cf.: item 1.2.2. *A Páscoa e o calendário cristão (séculos IV e VI)*.

⁹ Fornecidos a outros correligionários, alocados nas dioceses de Aix e Marselha, das quais a primeira foi rapidamente ‘retomada’ por partidários leais ao imperador Constâncio. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 28-34.

¹⁰ HEINZELMANN, M. The ‘affair’ of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman identity in the fifth century. In: DRINKWATER, J., ELTON, H. (org.). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge, Nova York, Oakleigh: Cambridge University, 1992. p. 244.

¹¹ Ibidem, p. 243. “Elementos significativos desta aristocracia buscaram, no interior da estrutura imperial, restabelecer suas próprias bases Gálicas de poder, com as quais poderiam contrabalancear os interesses da Itália e do centro” (tradução nossa).

¹² De acordo com Mathisen, as relações do ‘obscuro’ prelado de Arles com o imperador podem ser examinadas pela decisão do primeiro de transferir a catedral da cidade para o centro e nomeá-la *Basilica Constantia* em homenagem ao patrício. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 36.

favorecido com diversas prerrogativas: o prelado romano conferiu ao aliado a excepcionalidade metropolitana de Arles sob as *Tres Provinciae* – retiradas de *Viennensis* –, *Narbonensis I e II*, além de exigir uma *carta de recomendação* emitida por Pátroclo aos clérigos gálicos que desejassem dirigir-se a Roma.¹³

Mesmo que posteriormente tais disposições tenham sido anuladas pelos bispos de Roma imediatamente seguintes, rompera-se, destarte, o relativo equilíbrio episcopal existente na Provença: até então, as lideranças diocesanas desfrutavam de uma situação de disputas razoavelmente estável – entre Marselha, Vienne, Narbonne e Aix –, bem como pareciam mais sujeitas à influência de Milão que à de Roma.¹⁴

Desta feita, Arles despontou como principal diocese do sul da Gália na segunda década do século V. De modo gradual, a tensão entre os interesses gálicos e, em contrapartida, itálicos passou a ser reconstituída na contenda entre os bispos de Arles e Roma, à medida que grassava o ressentimento e se tornavam mais atrativos os cargos episcopais junto à aristocracia galo-romana.¹⁵ As dioceses de maior expressão, por sua vez, mobilizavam-se com freqüência contra tal primado arlesiano, em especial Marselha e Vienne, que contaram via de regra com o apoio da diocese romana.

Tal cenário eclesiástico se consolidou com a organização do *círculo lerinense*, formado por aristocratas que, ao adentrar de modo provisório ou duradouro no monastério de Lérins,¹⁶

¹³ Ibidem, p. 48-51.

¹⁴ Mesmo porque os imperadores concedem-lhe, no decorrer da década de 420, diversas atribuições, em meio às polêmicas *priscilianista* e *pelagianista*, dentre as quais se incluem o direito de convocar sínodos ou depor bispos contenciosos e nomear outros em seus respectivos locais. Ainda que, de acordo com Mathisen, os bispos contrários à política itálica de Pátroclo tenham conseguido conter, em termos práticos, seu avanço, avolumam-se os dispositivos assumidos pela diocese arlesiana, e conseqüentemente incrementa-se sua posição. Ibidem, p. 5-17, 72.

¹⁵ Tal processo pode ser indicado em distintos momentos e parece intensificado quando de turbulências políticas: Mathisen fala que este se inicia no IV e acentua-se nas décadas de 410, 420 e 450; Wolfram, por sua vez, fala na década de 440 como ponto de mudança, ao passo que Heinzelmann afirma, como vimos, que tal movimento se observa desde a usurpação de Constantino III. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 5,7-11, 28-34, p. 199; WOLFRAM, H. Op. Cit., p. 198; HEINZELMANN, M. Op. Cit., p. 243-4.

¹⁶ Expressão de Mathisen. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 69-140. Fundada por Honorato em 400-410 – posteriormente bispo de Arles (?427-429) – a ilha-monastério de Lérins constitui destacado centro intelectual do sul da Gália nos séculos V e VI. Para as regras monásticas então em uso, cf.: KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 23-32 *contra* LEYSER, Conrad. ‘This Sainted Island’: Panegyric, Nostalgia and the Invention of Lerinian

integraram um extenso *círculo de amizades* e, ao assumir o controle progressivo de diversos bispados sob a chancela de Arles, prevaleceram no contexto episcopal no século V, notadamente em seu segundo quartel.¹⁷

Liderados por Honorato e, posteriormente, por Hilário – bispo de Arles de 429-449 –, entre os membros do *círculo lerinense* encontravam-se aristocratas advindos em larga medida do centro-norte gálico. Além destes, outros como o ‘bretão’ Fausto (futuro bispo de Riez), Lupo (futuro bispo de Troyes), Salviano e Cassiano parecem ter seguido tal itinerário.¹⁸ A estes representantes dos interesses galo-romanos¹⁹ se somam, em Lérins, outros como Máximo (sucessor imediato de Honorato em Lérins e, posteriormente, antecessor de Fausto em Riez).²⁰

Amparado pela contínua expansão da rede de solidariedade formada entre seus partidários, pela aliança firmada com representantes da administração secular²¹ e, em especial, buscando exercer *de facto* as prerrogativas eclesiásticas conferidas previamente à diocese de Arles, o *círculo lerinense* assentou uma série de expedientes episcopais visando à organização disciplinar e litúrgica e, ao mesmo tempo, instituindo parte de seus referenciais intelectuais e pastorais.

Monasticism. In: KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (ed.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: University of Michigan, 1999, p. 194, nota 21.

¹⁷ Dentre os aspectos associados ao crescimento notável de Lérins nas duas primeiras décadas do século, Ralph Mathisen aponta a evidente motivação religiosa, a busca pelo isolamento e o ideal ascético, que se somam aos conturbados efeitos da resolução das usurpações. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 83.

¹⁸ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 20.

¹⁹ Não custa lembrar que outros monastérios formaram-se, neste período, na mesma região, aparentemente regidos por outras facções episcopais, tais como os de São Vitor, em Marselha, com os quais Lérins passa a rivalizar após um período inicial de solidariedade, vistas no caso do próprio Cassiano e de Euquério de Lyon. HEINZELMANN, M. Op. Cit., p. 251; MATHISEN, R. Op. Cit., p. 119-20. Leyser lembra-nos ainda de possíveis desentendimentos entre os próprios lerinenses, notadamente entre Hilário de Arles, Euquério de Lyon e Fausto de Riez. Cf.: LEYSER, Conrad. Op. Cit., p. 195-201.

²⁰ Numa geração seguinte, entre 425-434, aliam-se ao *lerinenses* os bispos de Avignon, Apt, Castellane e Vaison, além de Germano de Auxerre. De fato, a criação de diversas dioceses no período é com frequência associada à política de alocação diocesana de Honorato, Hilário e seus partidários lerinenses, sendo acompanhada pela ocupação de dioceses pré-existentes, vacantes ou não. HEINZELMANN, M. Op. Cit., p. 248; LOSEBY, S. Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul. In: DRINKWATER, J., ELTON, H. (org.). Op. Cit., p. 146-8.

²¹ Vide os laços de Hilário de Arles com o *magister militum* Aécio e o prefeito pretoriano Auxiliário, bem como de Lupo de Troyes e o *magister militum* Merobaud. É possível que Hilário tenha conservado um séquito militar sob seu comando, feito sem precedentes na Gália do referido século. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 155.

Antes do mais, cabe frisar que os laços de amizade dos correligionários *lerinenses* se mantinham após o afastamento do monastério predominantemente por meio de *epístolas*, pela divulgação de obras como *tratados de retórica e poemas* e pela circulação de *textos de cunho doutrinário ou exegetico*, especialmente no período de preponderância intelectual de Fausto de Riez, no último quartel do século.²²

Outro mecanismo de organização disciplinar e de contenção das disputas pessoais e diocesanas – responsável, portanto, pela afirmação do *ciclo lerinense* – empregado no século V remete à realização de concílios liderados pelos bispos de Arles, mormente Hilário. Favorecidos pelo precedente firmado pelo *Conselho da Sete Províncias da Gália*, pelas vinculações *lerinenses* e mesmo por suas ameaças de excomunhão,²³ seus representantes realizaram, entre 439 e 442, três sínodos que indicaram a crescente influência do grupo e reforçaram a noção de consenso e unidade episcopal.²⁴

Além destas, outra instância de atuação *lerinense*, correlata à organização de vínculos e intercâmbios literários, refere-se à composição de sermões, no contexto de codificação e consolidação da herança intelectual eclesiástica provençal, esforço ampliado, por sua vez, entre os séculos V e VI, em meio à desarticulação administrativa imperial.²⁵

Associados preferencialmente às cidades de Lyon, Arles e Riez, sob particular influência de Lérins e das obras de Cassiano e Agostinho, os 76 sermões reunidos na coleção conhecida como *Eusébio Gaulês* foram produzidos no século V, em sua maioria por autores

²² Ibidem, p. 93-6, 109, 235-44. Cabe dizer que os bispos *lerinenses* e, em específico, Fausto de Riez, consolidaram determinado posicionamento doutrinário, no qual foram seguidos por boa parte dos bispos do centro e do norte. Além disso, eventualmente os representantes lerinenses se encontravam, tal como se atesta pela pregação realizada por Fausto de Riez em Arles e Lyon e por Germano de Auxerre igualmente em Lyon. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 97, nota. 25.

²³ Particularmente poderosa diante de setores nobiliárquicos que vinculavam gradualmente sua “fortuna” aos quadros eclesiásticos, a qual teria sido empregada no caso do bispo de Vienne. HEIZELMANN, M. Op. Cit., p. 245-8.

²⁴ Respectivamente, Riez (439), Orange (441) e Vaison (442), o último sendo o único no qual Hilário não encabeça a lista signatária. Posteriormente, Arles sediou outros sínodos, referentes, em sua maioria, à resolução de questões disciplinares locais – à exceção do concílio de 470, associado às polêmicas entre Fausto de Riez e Mamerto de Vienne e, pouco depois, entre o primeiro e Lúcido, alusivas à natureza corpórea da alma e às noções de predestinação e livre-arbítrio. MATHISEN, R. Op. Cit., p. xvi, 101-16, 235-77.

²⁵ BAILEY, Lisa. Monks and lay communities in late antique Gaul: the evidence of the Eusebius Gallicanus sermons. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 32, n. 04, 2006, p. 315-22, p. 318, notas 18-9.

desconhecidos – com notável exceção de Fausto de Riez, a quem historiadores atribuem criticamente a autoria de 35 destes, e quiçá Euquério de Lyon e mesmo Hilário de Arles – e compilados anonimamente em meados do século seguinte.²⁶

O monastério de Lérins e a cidade de Riez destacavam-se como centros de produção pastoral, referências indispensáveis e, como veremos, tanto para o compilador anônimo da coletânea quanto para Cesário de Arles:

It is clear that the compiler was not interested in producing a collection of the sermons of Faustus of Riez. He compiled a preaching guide, or resource book: a series of model sermons which covered the major feasts and central pastoral topics and even provided ‘sample instructions’ to suit various situations and audiences (...). **At around the same time Caesarius of Arles was engaged in a very similar compilation process.**²⁷

Os episcopados de Ravênio (449-461) e, sobretudo, Leôncio de Arles (461-484) correspondem ao eclipsar do círculo *lerinense*. Diante da gradual pressão germânica – francos, burgúndios, dentre outros – exercida na porção centro-sul da Gália na segunda metade do século V, o escopo de atuação diocesana e os laços de amizades e vinculações passaram a ser reescritos, tal como veremos a seguir.²⁸

²⁶ Ibidem, p. 316-8.

²⁷ Ibidem, p. 317 (grifo nosso). Ao menos dois sermões quaresmais do *corpus* pastoral de Cesário são derivados de Fausto de Riez. Cf.: itens 2.5, *Quadro teórico-metodológico*, 2.4. *Atuação litúrgico-pastoral* e 1.2.1. *Fortalecimento da autoridade episcopal (séculos V e VI)*. “É claro que o compilador não estava interessado em produzir uma coleção de sermões de Fausto de Riez. Ele compilou um guia pastoral, ou receituário: uma série de sermões modelares que abrangiam as principais festas e tópicos pastorais e provinham mesmo ‘instruções simples’ adequadas a várias situações e audiências” (tradução nossa).

²⁸ Afora a oposição ferrenha de Leão de Roma (440-461) e dos influentes prelados de Marselha, Narbonne e Vienne, aspectos como a dificuldade de renovar os quadros *lerinenses* nas dioceses onde bispos *seniores* vinham a falecer e, sobretudo, a crescente ingerência visigoda nos assuntos eclesiásticos no reinado de Eurico podem ter contribuído para a derrocada do *círculo lerinense*.

2.2. O episcopado de Cesário e a presença visigoda:

2.2.1. Eurico e Alarico II: *regnum tolosano e o episcopado niceno*

Conservada como ‘bastião imperial’ em meados do século V,²⁹ a Provença capitulou em posse dos germanos a partir do avanço visigodo de 466. À tomada de Narbonne pelos últimos no referido ano – sucedida pela conquista, por parte destes, da maior parte de *Narbonensis I* – seguiram-se diversas incursões no interior do vale do rio Ródano, protagonizadas por Eurico e, por outro lado, pelos burgúndios.

Num curto intervalo de tempo, 471-476, a região se viu dividida entre os domínios burgúndio – ao norte do rio Durance, englobando Vienne, Vaison, dentre outras – e visigodo – ao sul do mesmo, abarcando Arles, Marselha e Aix.³⁰

A ocupação visigoda do sul provençal (476-507), iniciada no reinado de Eurico (466-484) e continuada por seu filho Alarico II (484-507), e as relações estabelecidas entre o episcopado *niceno* regional e o *regnum*³¹ de Toulouse foram objeto de distintas análises, das quais exporemos alguns aspectos, considerados relevantes à condução da pesquisa.

Ralph Mathisen³² – mesmo sem adentrar na questão da opção ariana dos visigodos – ao examinar especialmente o governo de Eurico, condena o precedente de ingerência germânica no caso de Hilário de Narbonne,³³ a partir do qual os bispos locais contenciosos poderiam vir

²⁹ Van Dam nos informa da habilidosa política militar sustentada pelos mestres de arma galo-romanos que, ao pressionar efetivamente os poderes centrais itálicos, conseguiram conservar a região sul da Gália em detrimento do norte e mesmo diante da África. VAN DAM, R. Op.Cit., p. 153. Cf.: COLLINS, Roger. *La España Visigoda: 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005. p. 25.

³⁰ DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 13-5.

³¹ Ao recuperarmos a expressão utilizada por Santiago Castellanos ao mencionar as tramas de formação do reino visigodo toledano, atentamos para a condição *cambiável* das unidades políticas germânicas, bem como para as sucessivas mudanças territoriais aos quais estes se sujeitam, impressão que nos parece menos nítida nos termos *monarquia e*, em especial, *Estado*. CASTELLANOS, Santiago. La hagiografía en la articulación política del *Regnum*. In: Idem, *Hagiografía visigoda. Dominio Social y proyección cultural*. Logroño: Fundacion San Millan de la Cogolla, 2004. p. 163-302.

³² MATHISEN, R. Op. Cit. Cf.: xv-i.

³³ *Ibidem*, p. 206-11.

a recorrer a uma nova fonte de autoridade para além da diocese de Roma,³⁴ a saber, as cortes visigodas.

Para o autor, sujeito a uma atmosfera de muitas formas mais repressiva, o episcopado gálico estaria, em 500, operando em novos trâmites. Resguardadas as bases locais de poder, em posse dos bispos, os germanos teriam se apropriado de elementos significativos anteriormente sob controle diocesano, tal como se percebe pelo consentimento ou pela indicação requisitada por estes nas eleições episcopais conseguintes.³⁵ De acordo com Mathisen “What was to follow was to be the beginning of a new tradition in which Gallic bishops became the ‘clients’ of the local king, and in which any concept of a ‘Gallic’ ecclesiastical establishment was to be lost”.³⁶

Herwig Wolfram,³⁷ por sua vez, afirma que se até 466 muitos aristocratas galo-romanos saudavam os visigodos como ‘libertadores’ do jugo itálico, após a conquista de *Narbonensis I* por Eurico – soberano, a partir de então, na maior parte do sul da Gália – cresceu a tensão entre os germanos e os bispos, principais representantes dos interesses dos grupos aristocráticos assentados.

Sem descartar a possibilidade de que a animosidade entre as partes tenha sido acirrada pela opção ariana e pela rudeza de Eurico, Wolfram inclina-se a compreendê-la como fruto de uma crescente ingerência do monarca nos assuntos eclesiásticos, resultante em banimentos e, sobretudo, em mudanças no resultado das eleições episcopais.³⁸

³⁴ A última, por sua vez, parecia cada vez mais distante dos reclames gálicos. De acordo com Mathisen, entre os anos de 465-494, a parca documentação da qual se tem registro atestaria entre outros, a mudança de prioridades dos prelados romanos, descartando a Gália. Wolfram, por sua vez, afirma que Eurico pode mesmo vir a ter impossibilitado os contatos entre os bispos das referidas regiões. Cf.: MATHISEN, R. Op. Cit., p. 233-4; WOLFRAM, H. Op. Cit., p. 200.

³⁵ MATHISEN, R. Op. Cit., p. 273.

³⁶ O autor menciona ainda o novo espírito de servidão episcopal inaugurado pelas atas conciliares de Agde e Orleães. Ibidem, p. 272. “O que se seguiria seria o começo de um nova tradição na qual bispos gálicos tornar-se-iam ‘clientes’ de um monarca local, e qualquer conceito de *establishment* eclesiástico ‘gálico’ seria perdido” (tradução nossa).

³⁷ WOLFRAM, H. Op. Cit., p. 198-200.

³⁸ “*He prevents the appointment of bishops to the vacant sees of Bourdeaux, Perigueux, Rodez, Limoges, Mende, Eauze, Auch, Bazas, St. Bertrand-de-Comminges, and other cities.*” Ibidem, p. 199 et seq.. Além disso,

Eurico contribuiu diretamente, portanto, para o esvaziamento de aproximadamente um quarto dos bispados sob seu controle. Contudo, segundo o autor, ainda assim o monarca não pode ser considerado um perseguidor:

Euric's anti-Catholic policy remained purely negative and therefore stopped halfway. It tried to 'eliminate the Catholic church (...) as long as its positive integration into the Gothic state was not possible'. Euric therefore ceased his openly anti-Catholic policy soon after the Romans recognized his conquests.³⁹

Se sobre Eurico, como vimos, paira um espectro pouco elogioso, o reinado de seu filho e sucessor Alarico é descrito usualmente com maior aprovação. Sob seu governo o processo de integração entre a hierarquia nicena e o *regnum* tolosano se consolidou.

Entre os aspectos que atestam tal afirmativa encontram-se a promulgação do chamado *Breviário de Alarico*, código jurídico redigido com a colaboração de autoridades episcopais e seculares,⁴⁰ bem como a recepção, pela diocese de Narbonne, de uma carta de reconhecimento de propriedade.

Além disso, parecem datar deste período de entendimento entre visigodos e representantes bispais duas coleções canônicas de destaque para os sínodos regionais ou gerais dos séculos VI-VIII. Tanto a coletânea conhecida como *II concílio de Arles* – composta de atas conciliares de Arles (314), Nicéia (325), Valence (374), Orange (441) e

o autor informa-nos que o metropolitano de Bourges foi por ele banido, assim como Croco, de diocese desconhecida.

³⁹ Idem, p. 200. Ainda de acordo com o autor, o maior fracasso de Eurico nesta empreitada foi não ter conseguido reestruturar as dimensões das províncias eclesiásticas às dimensões de seu reino. “A política anti-católica de Eurico permaneceu meramente negativa e, portanto, cessou a meio-caminho. Esta [política] tentou ‘eliminar a Igreja católica (...) enquanto sua positiva integração ao Estado godo não fosse possível’. Deste modo, Eurico pôs fim à sua explícita política anti-católica pouco após os Romanos reconhecerem suas conquistas” (tradução nossa).

⁴⁰ Cujo reverso seria, no âmbito eclesiástico, o CA, o qual analisaremos no item 2.2.3. *O concílio geral de Agde*. De acordo com Klingshirn, o contato entre episcopado e representantes de Alarico II foi favorecido após o último ter acertado negociações de paz com os burgúndios e francos. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 94-5. Cf.: WOLFRAM, H. Op. Cit., p. 193-7, 201.

Vaison (442) –⁴¹ quanto o *Statuta Ecclesia Antiqua*, coleção compilada atribuída a Genádio de Marselha na qual se encontram sentenças contra o arianismo, o nestorianismo e monofisismo,⁴² responderam a tal entendimento.

Cabe dizer que neste contexto de aproximação entre as duas instâncias eventuais indisposições não são descartadas. Num gesto que parecia reviver os dias de seu pai, Alarico II por duas vezes interviu nos assuntos diocesanos de Tours, exilando os prelados locais. Wolfram infere que bispados próximos a fronteiras com outros domínios germânicos – neste caso, com os francos – produziam uma tensão constante entre o episcopado e os monarcas.⁴³

Deste modo, o processo de articulação entre as lideranças episcopais gálicas e a corte tolosana não deve ser considerado redutível *per se* aos protagonistas germânicos, numa interpretação histórica personalista, tal qual aquela que reconhece Eurico como mero perseguidor – como aponta Mathisen – ou seu filho como liderança esclarecida.⁴⁴

Tais explicações revelam-se aquém das distintas possibilidades de atuação episcopal no referido contexto. Preferimos, assim, a assertiva de García Moreno que, ao abordar os processos de aproximação das instâncias culminantes em sínodos gerais, afirma que as relações de poder assumidas entre bispos e monarcas não se reduzem a perdas ou ganhos:

Es evidente que los obispos perdieran cierta autonomía política que hasta entonces habían podido gozar como máximos representantes de los católicos frente a las autoridades del Estado visigodo arriano, pero por contra vieron fijadas las de una manera clara y definida funciones estrictamente de gobierno, así como obtuvieron junto con el resto del clero claros privilegios.⁴⁵

⁴¹ MATHISEN, R. Between Arles, Rome and Toledo: Gallic collections of canon law in Late Antiquity. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Madri, n. 2, p. 33-46, p. 33-5, 1999. *contra* MATHISEN, *Ecclesiastical factionalism ...*, Op. Cit., p. 114, nota 111.

⁴² MATHISEN, R. Op. Cit., p. 268., nota 156, MARKUS, R. Op. Cit., p. 196, nota 147.

⁴³ WOLFRAM, H. Op. Cit., p. 201-2. Tal caso parece similar ao de Cesário, como analisamos no item a seguir.

⁴⁴ Wolfram ressalta sua 'habilidade como homem de Estado'. WOLFRAM, H. Op. Cit., p. 201.

⁴⁵ GARCÍA MORENO, Luis A. Élités y Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo. In: CANDAU, José M. et all (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990, p. 244. Cabe frisar que García Moreno avalia o processo do III concílio de Toledo, análogo, a nosso ver, ao CA.

Após destacarmos a atuação de Arles junto ao episcopado gálico no século V e examinar a influência exercida pela corte tolosana em tal grupo, cabe discutirmos o episcopado de Cesário de Arles.⁴⁶

2.2.2. Cesário: dificuldades de afirmação episcopal

Nascido por volta de 470 em Chalons-sur-Saône – *Cabillonum* romana –, então sob domínio burgúndio, oriundo de uma família aristocrática galo-romana (VC, I.3), Cesário adentrou no clero local por volta de dezessete anos.⁴⁷

Após dois anos ou pouco mais como clérigo local (488-489), Cesário dirigiu-se ao monastério de Lérins (VC, I.5). Motivado ou não por questões diocesanas internas,⁴⁸ o jovem aparentemente repetia o itinerário outrora traçado por aristocratas no século precedente.⁴⁹

Sua decisão parece-nos incitada por dois aspectos: em primeiro lugar, pela influente atuação lerinense na formação ascética e intelectual entre os quadros religiosos dos séculos V e início do VI; além disso, pelo fato deste ser aparentado de Aécio, então bispo de Arles (VC, I. 10), suas oportunidades de carreira eclesiástica pareciam-lhe, assim, um tanto maiores.⁵⁰

Durante a sua estada em Lérins (488-99) Cesário adquiriu boa parte de suas referências intelectuais eclesiásticas. De acordo com Delage, no monastério o jovem travou conhecimento com a tradição literária lerinense, que incluía as obras de Orígenes e Agostinho

⁴⁶ Empregaremos, como dissemos, dos itens 2.2.2 até 2.4, trechos tanto da *Vita Cesarii* (VC) quanto do epistolário atribuído ao prelado arlesiano.

⁴⁷ A única autora que aventava a possibilidade de Cesário ser de origem germana – isto é, burgúndia – é Bernadette Filotas. FILOTAS, Bernadette. *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005, p. 49. Vale lembrar que no referido período a cidade era a capital burgúndia. SHANZER, Danuta. Bishops, Letters, Fast, Food, and Feast in Later Roman Gaul. In: MATHISEN, R., SHANZER, D. *Society and Culture in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2001. p. 219, nota 17.

⁴⁸ Uma vez que a família do bispo Silvestre de Chalons – futuro participante dos concílios de Epaone (517) e Lyon (518-523 ca.) – aparentemente controlava a sucessão episcopal e restringia o acesso ao cargo bispal da cidade. KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Op. Cit., p. 22.

⁴⁹ Cf.: item 2.1.2. *Pátroclo, Honorato e Hilário: liderança diocesana e disputas episcopais*.

⁵⁰ KLINGSHIRN, W. loc cit.

– em matéria de interpretação escriturística – e a *Conferência* de Cassiano e *homilias* da coleção Eusébio Gaulês quanto à sua base posterior ascética.⁵¹

Depois de se envolver em atritos com outros monges e acentuar seu rigorismo ascético (VC, I. 5-7), Cesário dirigiu-se a Arles por supostos motivos de saúde. Interessa-nos destacar que, com essa decisão, adotava uma vez mais a trajetória empregada por muitos correligionários no século precedente, quando se popularizara na Gália a figura do monge-bispo.⁵² Não nos parece coincidência, assim, que Cesário tenha se deslocado para a diocese controlada por um parente seu, isto é, por Aécio.

Sua chegada em Arles (ca. 488-489) coincidiu com a recepção por parte de Firmino e Gregória (VC, I. 7-8), que atestam a vinculação de Cesário a alguns dos mais *ilustres* aristocratas residentes na cidade⁵³ e, ainda, que sua decisão pela estadia na cidade não se restringia ao presumível apoio de Aécio.⁵⁴ Em seguida, ca. 488-502, Cesário galgou atribuições eclesiásticas locais, tais como diácono, clérigo e abade de um pequeno monastério no subúrbio arlesiano.

Em seguida, teve início o movimento que demarcaria, pelos anos seguintes, o princípio da dissensão entre Cesário e parte de seus correligionários locais. Relatados na *Vita Cesarii*

⁵¹ DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 45-6. LEYSER, Conrad. Op. Cit, p. 204-5; MARKUS, R. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 198-210. Cabe dizer, ainda, que Lérins influenciou a atuação de Cesário de Arles, como fundador de monastérios, e como reformador da liturgia, bem como quanto aos sermões, ambos verificados no item 2.4. *Atuação litúrgico-pastoral*. Delage dá pouco crédito à influência de Pomério na obra de Cesário. A autora considera ainda que, após Lérins, o aprendizado de Cesário está terminado. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 48-50. Klingshirn, por sua vez, acrescenta a influência do *Statuta Ecclesia Antiqua*, de Juliano Pomério e Salviano de Marselha, bem como de parte dos escritos de Agostinho que pode ser associada ao período de estudo de Cesário com Pomério, decorrido poucos anos após a estadia no monastério.

⁵² Termo empregado por Robert Markus, referente ao bispo que realizou *cursus* monástico prévio à sua ascensão episcopal. MARKUS, R. Op. Cit., p. 198-200.

⁵³ Firmino correspondeu-se com Sidônio Apolinário (ca. 480) e com Magno Félix Enódio, mais tarde bispo de Pavia (502-503) e de enorme influência junta à classe senatorial itálica, de quem o primeiro era aparentado. De acordo com o relato da VC, seriam os próprios ilustres que indicariam o jovem ao bispo da cidade (VC, I. 10). Neste ínterim, sob proteção do casal, Cesário foi apresentado ao retórico Juliano Pomério (VC, I. 9). Cf.: KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 72-3; BARLETT, R. *Aristocracy and Ascetism: The Letters of Ennodius and the Gallic and Italian Churches*. In: MATHISEN, R., SHANZER, D. (org.). *Society and Culture in Late Antique Gaul: revisiting the sources*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2001. p. 204-5, nota 20.

⁵⁴ Tal como se conclui pela relação assumida com outros representantes da aristocracia provençal, com contatos inclusive junto aos grupos nobiliárquicos itálicos, vide os relatos de milagres atribuídos a Cesário realizados em favor de Libéria e do prefeito pretoriano Pedro Libério (VC, II. 10-3). Cf.: KLINGSHIRN, W. *The Life...*, Op. Cit., p. 48, nota 100.

(VC, I. 11-4), sabemos que os episódios subseqüentes à indicação, por parte de Aécio, de Cesário como seu sucessor junto aos visigodos, pouco antes de sua morte, enunciaram a animosidade de parte do clero local pela escolha. Diz-nos a VC (I. 13) que:

holy Aeonius addressed the clergy and the citizens, and through messengers asked the [Visigothic] masters of the city that after he had departed, God willing, to Christ they choose none other than Caesarius to succeed him. (...). And so, with all these things faithfully ordered by divine providence, and certain of his successor, the blessed Aeonius departed to the Lord.⁵⁵

De acordo com Klingshirn,⁵⁶ dentre algumas das motivações associadas à insatisfação de clérigos ressabiados com a indicação de Aécio em favor de Cesário encontrar-se-iam a prematura ascensão de Cesário nos quadros locais – que estimularia a sedição de eclesiásticos mais antigos ou melhor preparados –; o desagrado com um religioso que, inserido no destacado *cursus* lerinense, parecia disposto a transformações litúrgicas, disciplinares ou ascéticas entre o próprio conjunto clerical; e, por fim, as próprias contendas que seriam herdadas pelo candidato, *protegé* e aparentado do prelado precedente.

Embora o costume eclesiástico indicasse a prática nepotista na aquisição de episcopados com relativa freqüência, é possível que tal movimento contribuísse para a contestação da eleição de Cesário por ressentidos clérigos locais, tanto mais se considerarmos sua idade ao assumi-lo. Mais grave ainda seria a indicação precipitada de Aécio, visando influenciar a escolha local, sobretudo junto aos germanos, precedente pouco usual e arriscado.⁵⁷

⁵⁵ Ibidem, p. 15-6. “[o] sagrado Aécio se dirigiu aos clérigos e cidadãos, e por mensageiros solicitou aos mestres [visigodos] da cidade que após sua partida, Deus permitindo, por Cristo eles escolhessem nenhum outro que Cesário para sucedê-lo. (...). Então, com todas essas coisas fielmente ordenadas pela divina providência, e certo de seu sucessor, o abençoado Aécio partiu para o Senhor” (tradução nossa).

⁵⁶ KLINGSHIRN, W. *Caesarius ...*, Op. Cit., p. 82-5.

⁵⁷ Klingshirn indica, ainda, que é possível que Aécio tenha recorrido aos visigodos justamente por reconhecer a dificuldade em tal sucessão planejada, isto é, buscando fortalecer a posição de Cesário. Cabe dizer que a política de controle familiar da diocese foi parcialmente consolidada no episcopado de Cesário, ao fazer de sua irmã e sobrinha – ambas chamadas de Cesária – como abadessas do monastério posteriormente por ele fundado. Ibidem, p. 85.

Dois aspectos indicam a força de tal *faccio* opositora à escolha por Cesário. Em primeiro lugar, é possível que, no intervalo entre a data de morte de Aécio (ago. 501-502) e a ascensão de Cesário (dez. 502) – num período variável entre cinco ou dezessete meses – poder ter sido empossado, como um representante alternativo eleito pelos contenciosos, um certo João, que teria mesmo recebido apoio externo e que foi obliterado pela VC.⁵⁸

Outro exemplo, ainda mais nítido, de dissensão entre parte da clerezia de Arles para com a escolha por Cesário é percebido quando, poucos anos depois, 504-505, o prelado foi acusado de conluio com forças burgúndias, sobre o qual diz-nos a VC, I. 21 que:

the envious adversity of the devil disturbed the tranquility of this holy man, and since the devil could not accuse him of any carnal vices, he charged with treason. (...) Licinianus, one of his notaries (...) asserted to king Alaric, through attendants, that since Caesarius had been born in [Burgundian] Gaul, he was trying with all his might to bring the territory and city of Arles under Burgundian rule.⁵⁹

Segundo Klingshirn, Liciniano, como representante do grupo *faccioso*, aparentemente conhecia as relações de poder estabelecidas entre o *regnum* visigodo e o episcopado: a acusação de traição sensibilizaria o monarca tanto mais porque, além de ser de Chalons, sede do *regnum* burgúndio, Cesário encontrava-se à frente de uma diocese que, em decorrência das ocupações germânicas e da divisão do rio Durance,⁶⁰ tinha o poder *de facto* de seu episcopado reduzido às regiões ao sul provençal.⁶¹

⁵⁸ Pautados na observação do manuscrito preservado mais antigo que registra os *fasti* de Arles. Klingshirn frisa, ainda, que a hagiografia não se furta a discutir outras questões polêmicas, como o impasse doutrinário quando do sínodo de Valence e as diversas acusações sofridas por Cesário: MATHISEN, R. Op. Cit., p. 276, nota 9 a quem segue KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 85-7.

⁵⁹ KLINGSHIRN, W. *The Life...*, Op. Cit., p. 19-20. “a invejosa adversidade do diabo perturbou a tranqüilidade deste sacro homem, e já que o diabo não podia acusá-lo de quaisquer vícios carnis, ele [Cesário] foi acusado de traição. (...) Liciniano, um de seus notários (...) asseverou ao rei Alarico, por meio de seu séqüito, que, uma vez que Cesário havia nascido na Gália [Burgúndia], ele estava tentando, com todo seu poder, trazer o território e a cidade de Arles ao jugo Burgúndio.” (tradução nossa).

⁶⁰ Cf.: item 2.2.1. *Eurico e Alarico II: regnum tolosano e o episcopado niceno*.

⁶¹ KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Op. Cit., p. 93-4. Como notário, a capacidade de Luciniano em forjar um documento com eficiência tornava-se ainda maior. Cabe dizer que o sínodo de Agde condenou, pouco tempo depois, a adulteração de documentação promulgada por eclesiásticos: CA, c. 26.

Tal como procedera nos casos de Tours, Alarico exilou Cesário em Bordeaux por volta de 505 (VC, I. 21),⁶² ao que parece de forma preventiva. No contexto de gradual aproximação entre a corte visigoda e o episcopado galo-romano cabia à diocese de Arles e a seu bispo um papel de destaque: tratava-se, então, da realização de um concílio, planejada por Alarico II:

to be held in Agde in September 506. (...) the council was to symbolize and confirm the integration of the Gallo-Roman church into the Visigothic state. It would represent the first in a series of annual ‘national’ councils, with the next scheduled to be held the following year in Toulouse, to which Hispano-Roman as well as Gallo-Roman bishops it would be invited.⁶³

Libertado de Bordeaux no fim do inverno ou no início da primavera de 506, Cesário assumiria uma posição de destaque no concílio de Agde e, ao que tudo indica, saía momentaneamente fortalecido da disputa com os grupos contenciosos de Arles.

2.2.3. O concílio geral de Agde

Realizado junto à basílica de Santo André, em setembro de 506, o concílio de Agde remete ao processo de organização do corpus canônico gálico, que se estendeu, como vimos, dos séculos VI a VIII,⁶⁴ amparado por atas conciliares precedentes, coleções canônicas e, ainda, por decretais romanas.⁶⁵

Inscrita no movimento de aproximação entre o episcopado gálico e o governo de Alarico II, a ata sinodal apresenta, em sua introdução, a saudação ao monarca:

⁶² Pouco se sabe da estada de Cesário em Bordeaux (VC, I. 22-3 relatam-nos milagres), salvo que se encontrou com Rurício de Limoges e com parte do clero e nobreza local. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 94.

⁶³ Ibidem, p. 95-6. “a ser realizado em Agde em setembro de 506. (...) o concílio deveria simbolizar e confirmar a integração da Igreja galo-romana junto ao Estado visigodo. Representaria o primeiro de uma série de concílios ‘nacionais’ anuais, sendo o próximo marcado para o ano seguinte em Toulouse, no qual tomariam seriam convidados tanto bispos hispano quanto galo-romanos” (tradução nossa).

⁶⁴ Cf.: item 2.2.1. *Eurico e Alarico II: regnum tolosano e o episcopado niceno*. Hefele e Le Clerc consideram Agde fundamentalmente como a transição entre a Igreja galo-romana e a galo-franca. HEFELE, C-J., LE CLERC, H. *Histoire des conciles d’après les documents originaux (v. II, t. II.)* Paris : Letouzey et Ane, 1907-1949. p. 975, nota 4.

⁶⁵ Neste caso, tanto a *Statuta Ecclesia Antiqua* quanto o *II Concílio de Arles*. Sobre as decretais, vale conferir o can. 9, embasado numa epístola de Inocêncio de Roma. Cf.: MATHISEN, R. *Between Arles, Rome and Toledo: Gallic collections of canon law in Late Antiquity*. Op. Cit., p. 44-6.

When in the name of the Lord, with the permission of our Lord the Most Glorious, Magnificent and Pious King [Alaric]...the blessed synod had gathered, and there with our knees bent to the ground we prayed for his kingdom and for his long life, so that the Lord might expand the realm of him who had permitted to us the opportunity to meet...⁶⁶

Frequentemente descrito como *nacional*,⁶⁷ o sínodo reuniu, sob a liderança de Cesário de Arles⁶⁸ bispos e representantes diocesanos de pelo menos cinco províncias eclesiásticas sob domínio parcial ou completo tolosano.⁶⁹

Entre os signatários encontravam-se os bispos metropolitanos Cipriano de Bourdeaux, da província de *Aquitania II*; Claro de Eauze, de *Novempopulana*, na qual se localizava a sede do *regnum* tolosano; Tetrádio de Bourges, de *Aquitania I*. Caprásio de Narbonne, de *Narbonensis I*, por sua vez, enviou um presbítero. Vero de Tours, de *Lugdunensis III*, como vimos, à época enfrentava problemas com Alarico II, e por isso nomeou o diácono Leão como seu representante.

⁶⁶ MATHISEN, R. *Ecclesiastical factionalism ...*, Op. Cit., p. 273, nota 1 apud MUNIER, C. (ed). *Corpus Christianorum Serie Latina*, v. 148, p. 192. “Quando em nome do Senhor, com a permissão de nosso Senhor o mais Glorioso, Magnificante e Pio Rei [Alarico] (...) o abençoado sínodo se reuniu, e com nossos joelhos inclinados ao chão nós rezamos por seu reino e por sua longa vida, que o Senhor possa expandir o reino daquele que nos permitiu a oportunidade de reunir.” (tradução nossa). Em outro texto, o próprio Mathisen chama a atenção para que tal saudação ao monarca visigodo preservar-se-ia apenas em parte dos manuscritos dos séculos seguintes, com pouca presença dentre aqueles produzidos no contexto de domínio político merovíngio. MATHISEN, R. *Between Arles, Rome and Toledo...*, Op. Cit., p. 37-40. Cf.: Item 2.2.1. *Eurico e Alarico II: regnum tolosano e o episcopado niceno*.

⁶⁷ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 69; MARTÍNEZ DIEZ, Los Concílios de Toledo. *Anales Toledanos: Estudios sobre la España visigoda*, Toledo, v.3, 1971, p. 126-7. Optamos pelo termo *geral*, pois ainda que reconheçamos o amparo fornecido por Alarico II para a realização do concílio, bem como seu caráter interprovincial, entendemos que o termo implica, neste caso, numa associação estreita de tal sínodo com uma vinculação teleológica – realizada pelos historiadores – com o que hoje reconhecemos como França ou Espanha, além de atentarmos para o fato de que tal assembléia não reuniu representantes de todas as províncias sob domínio visigodo.

⁶⁸ HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 979, nota 4; MUNIER, C. AGDE (concílio de). In: DI BERNARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 52-3; KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 101 frisa sua atuação especificamente no âmbito litúrgico *contra* MATHISEN, R. *Between Arles, Rome and Toledo...*, Op. Cit., p. 33, que questiona sua propalada liderança conciliar.

⁶⁹ Além dos representantes bispais, Hefele e Le Clerc conjecturam sobre a procedência de um signatário, *Petro de palatio*, que acreditam ser um representante palaciano a mando de Alarico II. HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 977, nota 4. Para a identificação quase completa dos 34 signatários – 24 *in persona* e 10 sob representação – confrontamos as informações disponíveis nas bibliografias assinaladas pelo texto de Hefele e Leclerc com os nomes fornecidos no *códice P*. MUNIER, C. (ed). *Corpus Christianorum, Serie Latina*, v. 148, p. 213-4.

A província de *Novempopulana* destaca-se com o maior número de signatários.⁷⁰ Em seguida, *Aquitania I*, com sete representantes,⁷¹ e *Viennensis-Arles*, com seis,⁷² completam a maioria das dioceses presentes. *Narbonensis I* e *Aquitania II* são representadas por apenas um signatário cada, além dos metropolitans: respectivamente, Sofrônio de Agde e Cronópio II de Périgueux.

Pode-se concluir que os bispos que compareceram ao sínodo remetem, em sua maioria, à região sob controle mais duradouro do *regnum* tolosano e, portanto, mais sujeitas à influência irradiada de Toulouse, especialmente marcante no governo de Eurico.

Além disso, cabe frisar a ausência de bispos destacados como Rurício de Limoges e mesmo o prelado de Aix – diocese rival de Arles de longa data –⁷³ e, ao mesmo tempo, de dioceses sob as quais Cesário deveria prevalecer na condição de metropolitano, bem como ausências pontuais de *Aquitania I* e *II*.⁷⁴ Ainda assim, parece razoável concordar com Klingshirn quando afirma que o sínodo representou a hierarquia eclesiástica galo-romana.⁷⁵

Dentre as referências de autoridade gerais contidas nos 49 cânones conciliares,⁷⁶ além da *decretal romana*, encontram-se os *antigos padres* (CA, c. 1, 4, 7, 22, 24, 36, 49);⁷⁷ os *concílios provençais* de *Valence* (374) (CA, c. 1), de *Riez* (439) (CA, c. 2 e 5), de *Orange* (441, c.7) (CA, c. 29) e de *Vaison* (442, c. 9) (CA, c. 24); bem como as coleções do *II*

⁷⁰ Para além do metropolitano Claro, Heracliano de Toulouse, (quicá Boécio de Cahors), Nicétio de Auch, Suávis de Bertrand-de-Comminges, Galactário de Béarn, Graciano de Oloron, Vigílio de Lectoure, Materno de Lodève, Glicério de Couserans assinaram as atas; no mais, Apro de Bigorra/Cieutat e Leunico de Mendez enviaram representantes, num total de 12 signatários.

⁷¹ Incluindo-se o metropolitano Tetrádio constam Sedato de Nîmes, Quintiano de Rodez, Sabino de Albi, Probácio [de Uzès?]; aos quais se somam os representantes de Eufrásio de Auvergne e Sextílio de Bazas.

⁷² Indo além de Cesário de Arles, Agrécio de Antibes, Marcelo de Senez e Pentádio de Digne participam do sínodo, aos quais se somam os enviados de Juliano de Avignon e de Vitorino de Fréjus.

⁷³ Limoges e Aix seriam citadas por Cesário em epístolas posteriores. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 97, nota 59-61.

⁷⁴ Seriam estas, no entender de Hefe e Le Clerc, Marselha, Toulon, Riez, Glandèves, Vence, Nice e Cimiez. HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 978, nota 4.

⁷⁵ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 97.

⁷⁶ Atualmente, é consenso entre os especialistas que as atas do concílio de Agde foram compostas originalmente por 49 cânones, e não por 71, como se sugeriu no passado. Os 22 cânones interpolados pelos manuscritos posteriores pertencem, em sua maioria, ao concílio de Epaone (517). MUNIER, C. Idem, p. 53; HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 980-1, nota 2.

⁷⁷ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 98.

Concílio de Arles (CA, c. 11, 31, 35)⁷⁸ e da *Statuta Ecclesia Antiqua* (CA, c. 3, 10, 20, 43-5). Outra fonte de autoridade destacada são os cânones do concílio de Vannes (461-491), liderado pela diocese de Tours na segunda metade do século V (CA, c. 37-42).⁷⁹

De acordo com Klingshirn, ao introduzirem mudanças breves em referências precedentes e, ao mesmo tempo, apresentar novas regulamentações eclesiásticas, os bispos podiam aprovar um novo corpo legislativo sem aparentemente romper com a *tradição* eclesiástica formulada.⁸⁰

Quanto à disposição temática dos cânones de Agde,⁸¹ frisamos os cânones dedicados à regular a *ordenação de padres e bispos* (CA, c. 1, 9, 10-1, 16-7, 20, 23, 43); o *patrimônio eclesiástico* (CA, c. 4-7, 22, 45-6); o *controle do poder episcopal e clerical* (CA, c. 2, 3, 26, 35-6, 38-9, 41); o *foro eclesiástico* (CA, c. 8, 32), a *atuação monástica* (CA, c. 19, 27-8, 38), bem como cânones diversos, destinados a ordenar a *aparência dos eclesiásticos* (CA, c. 20); o *casamento dos leigos* (CA, c. 25); a *proteção aos miseráveis*, como *crianças e escravos*, (CA, c. 24, 29, 46) e, ainda, a estabelecer a *concordia* entre os fiéis (CA, c. 31).

Quanto aos *temas litúrgicos* (CA, c. 12-5, 18, 21, 30, 34, 40, 44, 47), de maior relevância à nossa pesquisa, apresentamos, seguindo Hefele e Le Clerc, uma pequena exposição do conteúdo dos referidos cânones, aos quais acrescentamos, pautados em outras referências bibliográficas, possíveis influências de outros centros litúrgicos. Cabe frisar, ainda que estes possuem relação direta com nossa análise textual.

O cânone 12 determinava que no decorrer da Quaresma os jejuns deveriam ser seguidos todos os dias da semana, exceto aos Domingos, incluindo portanto o Sábado como dia de

⁷⁸ Tal informação só nos é fornecida por MUNIER, C. AGDE (concílio de). Op. Cit., p. 52-3.

⁷⁹ Na segunda metade do século V, Tours constituía um grupo distinto do círculo lerinense. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 192. Assim, parece-nos correta a assertiva de Hefele e Le Clerc quando dizem que a disciplina em Agde foi de alguma forma acordada entre Arles e Tours, duas das principais representantes diocesanas do centro-sul da Gália. HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 975-6, nota. 4.

⁸⁰ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 98-9.

⁸¹ Considerado por Klingshirn, antes do mais, como destinado à regular à atuação clerical, os serviços litúrgicos, as relações com os judeus e os monastérios, a administração dos bens eclesiásticos e, por fim, o comportamento dos fiéis. Ibidem.

abstenção.⁸² O cânone 13, por sua vez, determinava a transmissão do *Traditio Symboli* (Credo) batismal no Domingo precedente à Páscoa – conhecido atualmente como ‘Domingo de Ramos’.⁸³

O cânone 14 preconizava a benção dos altares,⁸⁴ enquanto o 15º determinava o controle episcopal da cerimônia de penitência pública, bem como refutava a adesão de jovens entre os penitentes, além de coibir a admissão de viáticos sob risco de morte.⁸⁵

O cânone 18 decretava que aqueles que não comungassem no Natal, na Páscoa e em Pentecostes seriam excomungados.⁸⁶ A recepção da Eucaristia seria, como veremos, a um componente indispensável de organização do ciclo pascal e, por extensão, de afirmação bispal.⁸⁷

Coligado ao precedente, o cânone 21 estabelecia que, ao passo que as missas podiam ser celebradas, na maior parte do ano, junto às capelas rurais, na data das principais celebrações do calendário litúrgico – Páscoa, Natal, Epifania, Ascensão, Pentecostes, natalício de São João Batista e outras festas antigas – os fiéis campesinos deveriam destinar-se às paróquias rurais ou mesmo à catedral, sob controle direto da autoridade bispal ou de seus presbíteros representantes.⁸⁸

O 30º cânone ordenava a sucessão da Missa e dos serviços litúrgicos menores. De importância basilar para a compreensão, como veremos, da atuação litúrgica de Cesário de Arles, tal cânone apresenta uma miríade de referências litúrgicas, tais como a prática oriental

⁸² Distinguindo-se, assim, do costume gálico de respeito ao sábado quaresmal em favor da prática romana, que considerava o sábado um dia como as demais *feriae*. Cf.: HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 986; KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 101.

⁸³ Demarcando, assim, a vinculação parcial do sínodo de Agde com a liturgia milanesa. Cf.: HEFELE, C-J., LE CLERC, H., loc. cit.

⁸⁴ E, assim, distinguia-se da prática corrente romana, que somente séculos depois veio a adotar a prática litúrgica da benção dos altares. HEFELE, C-J., LE CLERC, H., Op. Cit., p. 987, nota 1.

⁸⁵ Ibidem, p. 987, nota 2. Cf.: CA, c. 44; BECK, H. G. J. *The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century*. Roma: Pontificae Universitatis Gregorianae, 1950, p. 187-222.

⁸⁶ HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 988-9.

⁸⁷ Cf.: item 2.6.4.2. *Eucaristia*.

⁸⁸ HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 990; KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 102.

na execução das *collecta* ou o costume gálico de emprego dos *hinos matutinos* ou *vespertinos*.⁸⁹

O cânone 34 dispunha que, caso os judeus desejassem tornar-se cristãos, deveriam passar por um período de catecumenato oito meses maior do que os demais aspirantes, período no qual não deveria ser antecipado o batismo em caso de risco de morte.⁹⁰ O cânone 37 legislava, ainda, sobre a excomunhão daqueles que tivessem cometido os crimes de assassinato e falso testemunho, salva por penitência.⁹¹

O cânone 40, inscrito como vimos na polêmica com os judeus, determinava que clérigos e leigos não devessem tomar parte nos banquetes de casamento judaicos. Os cânones 43 e 44, associados às penitências, estabeleceram respectivamente que aqueles que tivessem submetidos à penitência não poderiam ser ordenados clérigos e, caso já o fossem, teriam suas atividades restritas e ainda que caberia exclusivamente ao bispo benzer os penitentes na igreja.⁹²

O cânone 47 determinava que aos domingos os laicos deveriam assistir a toda a missa, não podendo sair antes da bênção, sob pena de serem publicamente reprimidos pelo bispo.⁹³

Nos cânones 48 e 49, por fim, firmavam-se os compromissos de reunião no ano seguinte, em Toulouse, sob os auspícios de Alarico II.

Pouco após o sínodo, ao retornar a Arles, Cesário iniciou a construção do monastério feminino.⁹⁴ Tanto os projetos institucionais de Alarico II quanto, no plano local, de reorganização monástica por Cesário sofreriam com as súbitas mudanças decorridas da ruptura da paz entre visigodos e uma coligação franco-burgúndia. Se, por um lado, o

⁸⁹ Esta última disposição em contraposição ao que era então realizado pela liturgia romana e que, ao adotar composições poéticas, aproximavam-se da liturgia tuorense. HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 992-4, nota .2; BECK, H. Op. Cit., p. 111-2.

⁹⁰ Klingshirn, ao mencionar este cânone em soma ao 40º, identifica o componente identitário anti-judaico presente na constituição do discurso arlesiano. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 102, 108-9, 178-81. Cf.: HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 996. Abordaremos este assunto no item 2.6.2.2. *A perfídia judaica*.

⁹¹ HEFELE, C-J., LE CLERC, H. Op. Cit., p. 997, nota 1, *verbatim* do concílio de Vannes, c. 16.

⁹² *Ibidem*, p. 997-8.

⁹³ *Ibidem*, p. 999.

⁹⁴ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 104-5.

movimento de integração de Alarico II junto à hierarquia nicena foi esfacelado – na esteira da destruição do *regnum* tolosano seguida à sua morte na batalha de Vouillé (507) –, Cesário, por outro, teve que postergar a construção do monastério, uma vez que tanto Arles quanto Narbonne foram cercadas, em fins de 507, por destacamentos burgúndios, apoiados por tropas francas.

As forças sitiadas foram favorecidas pela dificuldade de Teodorico, rei ostrogodo, em fornecer apoio aos visigodos, uma vez que os primeiros se encontravam em atritos com o império oriental. Com o prolongado e fatigante cerco (ca. 507-508), Cesário envolver-se-ia numa nova polêmica, que atesta não somente as dificuldades enfrentadas pela cidade e seus arredores mas, em especial, a perenidade daqueles que ressentiam-se da escolha pelo prelado. De acordo com a VC, I.29:

Then, utterly terrified by the fear of captivity, a cleric who was also a fellow-citizen and a relative of Caesarius was driven on by the capriciousness of youth and provoked by the inspiration of the devil against the servant of God. During the night he lowered himself over the wall by a rope. During the next day the wicked traitor presented himself to the enemies besieging the city. When the Goths within the city learned of this, they attacked the holy man. A mob of people, including a crowd of Jews, (...) charged that the bishop had sent his compatriot by night to betray the city to the enemy. (...) The heretics and especially the Jews leveled this charge without reverence or moderation.⁹⁵

Na polêmica referente à segunda acusação de traição (VC, I. 29-31), a desconfiança de que o prelado teria enviado um emissário aos grupos sitiadores levou cidadãos, sob liderança dos godos e, em especial, dos judeus, a culpá-lo. De acordo com o relato hagiográfico, após Cesário permanecer custodiado por uma guarnição goda, a resolução da acusação pairante

⁹⁵ KLINGSHIRN, W. *The Life...*, Op. Cit., p. 23. “Então, completamente aterrorizado pelo temor do cativo, um clérigo que era também concidadão e parente de Cesário foi guiado pela extravagância juvenil e provocado pela inspiração do diabo contra o servo de Deus. Durante a noite ele desceu pelas muralhas com uma corda. No dia seguinte o perverso traidor se apresentou aos inimigos sitiados. Quando os godos da cidade souberam disso eles atacaram o homem sacro. Uma turba de pessoas, incluindo uma multidão de judeus, (...) acusou o bispo de enviar seu compatriota à noite para entregar a cidade ao inimigo. (...) Os hereges e especialmente os judeus tomaram essa acusação sem moderação ou reverência.” (tradução nossa).

sob o bispo foi bem-sucedida com a descoberta de um complô conduzido por judeus para a entrega da cidade às forças do cerco (VC, I. 31).

A análise deste trecho, que responsabiliza os judeus pela trama, soa problemática: para além das dificuldades de credibilidade imputáveis ao relato, a resolução da trama oferece poucas explicações para o próprio Klingshirn.⁹⁶

O que se pode inferir, seguindo Klingshirn, é justamente a opção do hagiógrafo – neste trecho, Cipriano de Toulon – por situar o ressentimento junto a Cesário nos grupos à margem da *ecclesia*. Para o historiador:

By simply failing to report the full extent of opposition to Caesarius from his own congregation, his hagiographers could create the impression that it was only religious outsiders, that is Jews and Arians Christians, who condemned the bishop's actions, thus leaving the consensus of the Catholics intact to all appearances.⁹⁷

Deste modo, ao conectar a acusação de traição de Cesário aos judeus e, em menor medida, aos arianos, o hagiógrafo fortalecia a posição do prelado na congregação católica, por meio de um triplo efeito: além de focar a dissensão nos judeus – com os quais Cesário sustentou ampla contenda em sua prédica, como veremos –; o relato obliterava possíveis atritos em meio aos grupos católicos, sobretudo entre seus correligionários; por último, ao contrapor os interesses dos grupos cristãos à minoria judaica, a narrativa induzia os godos a suspender a guarda do prelado, uma vez que Cesário seria o principal representante destes.

Ao se sustentar no cargo episcopal – numa posição evidentemente enfraquecida – Cesário soube, contudo, tirar proveito das mudanças súbitas e drásticas no cenário político do sul da Gália, com a ocupação da Provença pelos ostrogodos.

⁹⁶ KLINGSHIRN, W. *Caesarius ...*, Op. Cit., p. 108-9.

⁹⁷ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 109. “Ao deixar de mencionar a extensão total da oposição a Cesário em sua própria congregação, seus hagiógrafos podiam criar a impressão de que apenas *outsiders* religiosos, isto é, Judeus e Arianos, que condenavam as ações do bispo, preservando assim o consenso Católico intacto” (tradução nossa).

2.3. Paz Ostrogoda e o primado arlesiano:

Sob o comando de Ibba, as tropas ostrogodas suspenderam o cerco burgúndio-franco – primeiro em Arles e pouco depois, em Narbonne – afastando as forças sitiadas até a fronteira do rio Durance, anteriormente empregada entre visigodos e burgúndios (508).⁹⁸

À tomada do sul da Provença pelos ostrogodos seguiram-se diversas medidas promulgadas por Teodorico: ao estabelecer o controle direto sobre a região, o monarca determinou a recriação da *Prefeitura Pretoriana* em Arles, após sua extinção no *período visigodo*, na qual alocou o patrício itálico Félix Libério, ocupante do cargo entre 510-534 e conservou os aristocratas galo-romanos em outros cargos seculares; além disso, construiu uma linha de fortificações no decorrer da fronteira estabelecida com os burgúndios.⁹⁹

Teodorico envolveu-se ainda na sucessão do *regnum* visigodo, conturbado pela derrota em Vouillé e pelo assassinato de Geserico, filho ilegítimo de Alarico II, em 513, concorrendo para sua nomeação como regente de Amalarico, inaugurando o período conhecido pela historiografia espanhola como “*interregnum* ostrogodo” ou “*supremacia ostrogoda*”.¹⁰⁰

2.3.1. Roma e Ravena: bases de poder

De imediato, após a suspensão do cerco a Arles, Teodorico enviou suprimentos para a cidade (ca. 510-511), bem como permitiu o *resgate de prisioneiros* das forças inimigas por parte de Cesário.

Quanto ao prelado, Cesário dedicar-se-ia neste momento tanto ao resgate de cativos quanto à *reconstrução* do monastério feminino, obra não concluída e depredada pelo cerco à cidade, nas quais dispendeu parte do patrimônio eclesiástico arlesiano – sobretudo no

⁹⁸ Conservando, assim, as fronteiras diocesanas entre Arles e Viennes sustentadas desde meados da década de 470. Cf.: item 2.2.1. *Eurico e Alarico II: regnum tolosano e o episcopado niceno*.

⁹⁹ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 112. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 14-5. De acordo com Wolfram, Teodorico não alterou, em geral, a estrutura administrativa herdada dos visigodos: via de regra deslocou para cada cidade um *comte* encarregado de atribuições militares. WOLFRAM, H. Op. Cit., p. 291.

¹⁰⁰ GARCÍA MORENO, L. A. Problemática de la Iglesia Hispana durante la Supremacia Ostrogoda (507-549). In: *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis*. Pamplona: [s. n.], 1988, p. 147-60.

monastério –, o que lhe rendeu a terceira pendenga com as autoridades germânicas (VC, I. 36), neste caso com os ostrogodos.¹⁰¹

Ao comparecimento bem-sucedido de Cesário diante Teodorico e seu posterior e igualmente satisfatório contato com Símaco, bispo de Roma (ca. 513), sucede o período nomeado por Klingshirn como *Paz Ostrogoda*, no qual o bispo arlesiano não somente desfrutou da longa estabilidade institucional fornecida pelo *regnum* de Ravena como teve a maior parte de suas reivindicações atendidas pelos prelados de Roma, às quais se soma o apoio, em nível local, do *prefeito pretoriano* Félix Libério.¹⁰²

Os trechos da VC, I. 37-8, 43 permitem-nos concluir que as relações entre o bispo de Arles e a corte de Ravena¹⁰³ iam além da presumível liberdade de ação fornecida pelo monarca ao episcopado:¹⁰⁴ as doações realizadas por Teodorico e por parte dos patrícios contribuiriam não somente para fortalecer o *status* social de tais grupos – reconhecidos por suas virtudes patronais junto à congregação cristã – bem como favoreceriam a estabilização do recém-consolidado domínio ostrogodo na região.

Por outro lado, estas doações garantiam à diocese de Arles recursos materiais que permitiriam a Cesário consolidar parte de seus projetos pastorais – tais como o monastério feminino e o resgate – e, por extensão, fortalecer sua posição diocesana, em sua cidade e nos arredores.¹⁰⁵

¹⁰¹ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 113-24 argumenta que, deste modo, ainda que estivesse alienando bens eclesiásticos em sentido estrito ao que determinara Agde, o ressentimento constante de parte dos eclesiásticos com Cesário seria razoavelmente crescente a partir de tal desapropriação. O autor discorda parcialmente que o prelado tenha sido uma vez mais acusado de traição e conluio junto aos burgúndios: parece-lhe que o can. 7 de CA seria, então, letra morta, e estes teriam preferido uma acusação para a qual havia muito maior evidência.

¹⁰² Tais relações podem ser inferidas pelo exame dos trechos da VC, II. 10-3, nos quais são relatados milagres realizados por Cesário junto ao patrício e sua esposa Agrécia. Como vimos, tais vínculos de amizade do bispo com parte dos aristocratas incluem ainda Firmino e Gregória.

¹⁰³ Documentos contemporâneos, como a carta de Enódio de Pávia dirigida a Cesário, atestam o encontro entre Teodorico e o prelado de Arles, assim como sugerem o apoio de Enódio ao último, por sua vinculação a Firmino. Cf.: nota 70 acima. Ep. I. KLINGSHIRN, W. (ed.). *The Life...*, Op. Cit., 78-80.

¹⁰⁴ Em especial no período no qual as instâncias de Roma e Ravena mantivessem relações particularmente afinadas, ca. 514-521. GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit., p. 151-2.

¹⁰⁵ KLINGSHIRN, W. *Caesarius ...*, Op. Cit., p. 124-7 ressalta ainda os milagres atribuídos a Cesário presentes ao longo dos dois livros que compõem a VC.

Quanto às relações com a diocese de Roma, iniciadas no encontro entre Cesário e Símaco sucessivo ao comparecimento em Ravena, estas podem ser analisadas não somente pelo relato da VC, I. 42 quanto, em especial, pelo exame do epistolário arlesiano, tal como observaremos a seguir. Tais relações, cabe dizer, foram especialmente marcantes nos episcopados de Símaco (498-514) e Hormisdas (514-523) de Roma.¹⁰⁶

Da cooperação entre Arles e Roma derivaram diversas epístolas papais que, via de regra, atendiam aos reclames de Cesário.¹⁰⁷ Símaco, assim, atendeu às queixas do bispo de Arles, ao anular uma decisão precedente do bispo Anastásio de Roma (496-498) que legitimava a divisão provincial *de facto* entre os bispados sujeitos a Vienne e, por outro lado, a Arles. Em epístola datada de 06/11/513, dirigida aos bispos da Gália, Símaco reafirmou a ordem de Leão de Roma que garantia a Ravênio de Arles (450)¹⁰⁸ que (*Ep.* 6.2):

the bishop of Vienne may claim for his own jurisdiction the cities of Valence, Tarantaise, Geneva, and Grenoble. (...). The bishop of Arles in turn should control according to his privilege and honor all other dioceses and parish in the future.¹⁰⁹

O reconhecimento da liderança *de jure* imputada a Arles foi sucedido por uma série de dispositivos que reforçavam a condição diocesana e metropolitana de Cesário. Em epístola de 11/06/514, o mesmo Símaco conferiu variados privilégios, tais como a prevalência de Cesário por sobre Aix e, quiçá, por toda *Narbonensis* (*Ep.* 8b, 1,2):

¹⁰⁶ De acordo com Klingshirn, dificuldades em se afirmar no poder levaram Símaco a capitalizar apoio externo ao seu papado em episcopados latinos e orientais. Seu sucessor e aliado Hormisdas seguiu as mesmas linhas de governo. KLINGSHIRN, W. (ed.). *The Life...*, Op. Cit., p. 86-7.

¹⁰⁷ Somente na primeira destas, ca. 06/11/513 (*Ep.* 7b) Símaco solucionou parcialmente os pedidos de Cesário: se, por um lado, o prelado romano consentiu em condenar a simonia, a entrada de leigos nos quadros clericais e, ainda, o casamento de viúvas e freiras professadas; por outro não atendeu à principal reivindicação de Cesário, referente à permissão de alienação de propriedades eclesiásticas para o benefício de mosteiros. KLINGSHIRN, W. *Caesarius ...*, Op. Cit., p. 89-93.

¹⁰⁸ MATHISEN, R. *Ecclesiastical Factionalism...*, Op. Cit., p. 180-2 explica a inusitada situação de Roma, que se via, em meados do século V, na obrigação de responder tanto aos reclames de bispos de Arles – ligados, como vimos, ao círculo lerinense – quanto àqueles ligados a Vienne.

¹⁰⁹ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 88. “o bispo de Vienne pode reivindicar a sua própria jurisdição as cidades de Valence, Tarantaise, Geneva, e Grenoble (...). O bispo de Arles deve por sua vez controlar todas as outras dioceses e paróquias no futuro, em acordo com seu privilégio e honra” (tradução nossa).

It is reasonable for the church of Arles to enjoy its privileges. Recent audacity should not dishonor what tradition has preserved and the authority of the fathers has confirmed. (...) if the bishop of Aix or any other bishop refuses to obey the metropolitan bishop [Arles] when he has been summoned in accordance with the canons, he should realize that he will have to undergo ecclesiastical discipline, something we do not wish to happen.¹¹⁰

Na esteira de tais concessões, o bispo de Roma garantiu ao seu ‘vigário’ na Gália o direito de convocar concílios e exigir *litterae formatae* – cartas de recomendação – promulgadas por Cesário àqueles bispos que se deslocassem da Gália ou Hispania em direção à Roma (*Ep.* 8b, 1,3).¹¹¹ Cabe afirmar ainda que, na primeira correspondência dirigida a Cesário, Símaco afiançava ao primeiro a honraria do uso do *pallium* (*Ep.* 7b, 11) que, somado à permissão de uso das *túnicas dalmáticas* pelos clérigos arlesianos (VC, I. 42), garantia a distinção física de seu representante arlesiano, assim como de seus correligionários.¹¹²

De acordo com Klingshirn, os efeitos práticos de tais atribuições no sul da Gália pareciam bastante restritos até 523.¹¹³ Neste ano, aproveitando-se das disputas entre francos e burgúndios, Teodorico declarou guerra aos últimos e expandiu sua fronteira até o rio Isère, prevenindo-se contra possíveis agressões francas. Com a conquista ostrogoda das dioceses ao

¹¹⁰ Ibidem, p. 95-6. “É razoável a igreja de Arles usufruir destes privilégios. Audácia recente não deve desonrar o que a tradição preservou e a autoridade dos pais confirmou. (...) se o bispo de Aix ou qualquer outro bispo se recusar a obedecer o bispo metropolitano [de Arles] quando for intimado em acordo com os cânones, deve saber que se sujeitará à disciplina eclesiástica, algo que não queremos que aconteça.” (tradução nossa).

¹¹¹ Idem.

¹¹² Ao comparar os privilégios estabelecidos outrora pelos bispos de Roma junto aos preladados de Arles – como Leôncio e, em especial, Pátroclo –, Klingshirn afirma que as prerrogativas de Cesário são superiores tanto mais porque são *institucionalizadas* e, além disso, acrescidos de honrarias visuais. KLINGSHIRN, W. *Caesarius ...*, Op. Cit., p. 130-1. A condição de Vigário não era então inédita, ao menos no Oriente, na qual o bispo de Tessalônica encontrava-se desde meados do século V instaurado. MATHISEN, R. Op. Cit., p. 141-2. No Ocidente, tentativa similar foi realizada nas cidades de Sevilha (469-483) e, a partir de 521, junto a Eiche.

¹¹³ Como atesta o concílio de Epaone (517), liderado por Ávito de Vienne, no qual tomaram parte nove bispos *de jure* subordinados à diocese de Arles. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 135-6. Quanto à possível influência de Cesário de Arles e, em específico, na afirmação de coleções canônicas gálicas na região, vale confrontar os artigos de García Moreno e Ralph Mathisen. GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit., p. 151-2 *contra* MATHISEN, R. *Between Arles, Rome and Toledo...*, Op. Cit., p. 41.

norte do rio Durance, Cesário passaria a exercer *de facto* um domínio sobre a maior parte das igrejas até então ligadas a Vienne e aos burgúndios.¹¹⁴

Desta forma, no decorrer da segunda metade da década de 520, Cesário encontrava-se no ponto culminante de sua trajetória episcopal, favorecido pelo suporte ostrogodo, pelos dispositivos indispensáveis conferidos pelos bispos de Roma e, em nível local, pelo apoio de importantes representantes da aristocracia galo-romana bem como de autoridades seculares.

Neste contexto, cabe destacar os concílios presididos por Cesário entre 524 e 529, realizados em sua maioria em dioceses anteriormente ligadas à Vienne, que inferem a adesão – forçosa ou não – de novos prelados às reformas iniciadas por Cesário e os signatários de Agde.

2.3.2. Os concílios de 524-529¹¹⁵

Cesário tomou proveito, de imediato, da favorável situação decorrida do avanço ostrogodo. Em junho de 524, o concílio de Arles reuniu 21 sufragâneos, dos quais 18 signatários *in persona*.¹¹⁶ Representantes de oito dioceses estiveram presentes no sínodo de Epaone (517), ao passo que outras duas compareceram ao de Lyon (518-23).¹¹⁷

Além disso, destaca-se que Máximo de Aix consentiu com os reclames de Símaco para o reconhecimento da autoridade eclesiástica de Cesário, pois este firmou a lista signatária em posição desfavorável, não condizente com seu suposto estatuto metropolitano.¹¹⁸

¹¹⁴ DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 14-5.

¹¹⁵ As atas dos quatro concílios presididos por Cesário de Arles neste contexto encontram-se disponíveis na edição bilíngue de *Sources Chrétiennes*. GAUDEMET, J., BASDEVANT, J. (ed.), *Les Canons des Conciles Mérovingiens (VI – VII siècles) : Sources Chétiennes*. Paris: Du Cerf, 1989. v. 353, p. 136-93.

¹¹⁶ GAUDEMET, J., BASDEVANT, J. (ed.). Op. Cit., p. 143 *contra* PONTAL, Odette. Les Conciles de la province d'Arles (524-533). *Histoire des conciles mérovingiens*. Paris : Du Cerf, 1989. p. 78, notas 1 e 2.

¹¹⁷ Para Epaone: Apt, Carpentras, Cavaillon, Orange, Avignon, Saint-Paul, Gap, Embrun. Para Lyon : Orange ou Saint-Paul e Cavaillon. KLINGSHIRN, W. Op. Cit. p. 137.

¹¹⁸ E continuaria a fazê-lo em todos os concílios presididos por Cesário, à exceção de Carpentras (527) dentre os quais se inclui Marselha (533), num outro ambiente eclesiástico. Galicano de Embrun igualmente admitiu, a partir do concílio de Carpentras, o primado arlesiano. Acerca da liderança conciliar exercida, neste período, por Cesário: PONTAL, Odette. Op. Cit., p. 75-7.

Seus quatro cânones remetiam, em especial, à regulação do ordenamento clerical e episcopal, asseverada previamente no concílio de Agde. Mantinham-se, assim, as proibições contra a ordenação de penitentes, daqueles casados mais de uma vez ou dos casados com mulheres novamente casadas (c. 3, cf. CA, c. 1, c. 43) e a requisição de idade mínima para os cargos de diácono e padre – respectivamente 25 e 30 anos – (c. 1, cf. CA, c. 16-7), além da condenação de clérigos vacantes (c. 4, cf. CA, c. 38); alterava-se, contudo, o tempo mínimo requisitado dos laicos quando de sua ordenação para um ano (c. 2). O sínodo de Arles correspondia, assim, à pedra de toque do primado conciliar arlesiano.

O concílio de Carpentras, em novembro de 527, deteve-se prioritariamente em questões disciplinares. Tratava-se de condenar o *senior* bispo Agrécio de Antibes por não respeitar o cânone 2 do concílio anterior. Além disso, o sínodo legislou sobre a garantia de autonomia material para as paróquias rurais, coibindo as alienações abusivas episcopais (c. 1).

De fato, a reprimenda dirigida a um bispo de maior idade era tema polêmico e, em que pese a adesão de 15 bispos às decisões conciliares, Cesário optou por reforçar sua posição ao dirigir uma epístola a Félix IV de Roma (526-530) que, por sua vez, reconheceu em sua resposta (ca. fev. 528) os reclames de Cesário (*Ep.* 11).¹¹⁹ Por último, os prelados firmavam o esforço por um novo encontro em novembro do ano seguinte, em Vaison.

O planejamento explicitado em Carpentras teve de ser reformulado, muito provavelmente em decorrência de eventos não previstos pelos signatários e, em especial, por Cesário. Reunidos em ca 528, os representantes ainda ligados à diocese de Vienne realizaram o sínodo de Valence, no qual, motivados por questões dogmáticas e supostamente políticas,¹²⁰ posicionaram-se em favor da vertente anti-pelagiana e anti-predestinacionista que marcara o ambiente intelectual lerinense no século V, especialmente na obra de Fausto de Riez.

¹¹⁹ KLINGSHIRN, W. (ed.). *The Life...*, Op. Cit., p. 100-2.

¹²⁰ Delage situa a disputa entre Vienne e Arles no cerne do sínodo de Valence. Seus cânones nos são hoje desconhecidos. Cf.: DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 56, nota 33.

Segundo o relato hagiográfico (VC, I. 60), Cesário foi convidado a tomar parte no concílio e, ao declinar, optou por enviar clérigos sob a liderança de Cipriano de Toulon. Diante da dificuldade em dobrar o grupo, Cesário e seus aliados anteciparam seus planos e convocaram o concílio de Orange, em julho de 529, ocasião na qual se consagrava uma basílica local sob patrocínio de Félix Libério, acompanhado por sua vez de sete *ilustres*.¹²¹

As atas sinodais de Orange, firmadas por 14 bispos, repetiam a *capitula* recebida de Roma, ao passo que os trechos do prefácio e de definição de fé teriam sido obras produzidas no concílio.¹²² No geral, o documento oscilava entre a condenação ao predestinacionismo extremo – tal como apoiavam os lerinenses – e a defesa de Agostinho ao insistir no papel da graça para a recepção da fé, sem no entanto nomear as críticas a Fausto de Riez.¹²³

Uma vez mais, Cesário compeliu-se a dirigir a Félix de Roma uma epístola requisitando apoio às suas decisões conciliares. Após a morte do último e dificuldades iniciais de afirmação seu sucessor, Bonifácio, corroborou as decisões de Orange em janeiro de 531.

Tal como ocorrera nos casos de Símaco, Hormisdas e, mais recentemente, Félix, os bispos romanos conferiram amparo às ações de Cesário: a atuação metropolitana do arlesiano era apoiada em âmbito disciplinar, como no caso de Carpentras, e dogmático, vide Orange.

2.3.3. O concílio de Vaison

Reunidos na diocese de Vaison em novembro de 529, representantes de 11 bispados firmaram as atas de um sínodo particularmente dedicado às questões litúrgicas e pastorais, cujas disposições se equivalem aos trâmites doutrinários de Orange.¹²⁴

¹²¹ Dentre os quais se incluíam Namátio, futuro governador da Provença sob o domínio franco e ainda bispo de Vienne, e Pantagato, futuro bispo de Vienne.

¹²² KLINGSHIRN, W. *Caesarius ...*, Op. Cit., p. 142.

¹²³ Talvez por isso mesmo Customélio de Riez tenha se recusado a participar do sínodo de Orange. KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 247, nota 25.

¹²⁴ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 144

Entre os signatários – previamente associados à liderança arlesiana iniciada em 524 – destacam-se Customélio de Riez, Máximo de Aix e Galicano de Embrun. Soma-se a estes um núcleo de correligionários que, sob a liderança de Cipriano de Toulon, corroborou de modo decisivo o primado de Cesário: Constâncio de Gap, Heráclio de Trois-Châteaux e Vindimário de Orange.¹²⁵

Dos cinco cânones de Vaison, interessam-nos, em específico, os quatro últimos, que em larga medida complementavam as disposições litúrgicas de Agde. Quanto ao terceiro cânon, sobre a composição da missa (cf. CA, c. 30, 47), este sentença¹²⁶ que (CV, c. 3):

Et puisque, au Siècle apostolique aussi bien que par toutes les provinces d’Orient et d’Italie, s’est introduit l’usage agréable et très salutaire de dire à plusieurs reprises, (...), le Kyrie eleison, il nous a paru bon à nous aussi que dans toutes nos églises un usage si saint soit introduit, (...), à l’office du matin, à la messe (...). Et qu’à toutes les messes, (...), on doive dire: Sanctus, Sanctus, Sanctus (...).¹²⁷

O cânone 4 determina ainda que (CV, c. 4) “Il nous a paru juste aussi que le nom du Seigneur pape qui présidera pour lors au Siècle apostolique soit mentionné dans nos églises”.¹²⁸ O último cânon pronuncia, por sua vez que, que (CV, c. 5):

¹²⁵ Pouco tempo depois, Customélio de Riez envolver-se-ia numa polémica culminante no concílio disciplinar de Marselha (533) que, presidido por Cesário, determinou por sua condenação – posteriormente revogada por Agapito de Roma (535-536), num indício do eclipsar da liderança diocesana de Arles. Sobre o concílio de Marselha: KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 144-5, 247-50; PONTAL, O. Op. Cit., p. 84-7.

¹²⁶ Em tom marcadamente anti-ariano: BECK, H. G. J. Op. Cit., p. 150.

¹²⁷ “*Et quia tam in sede apostolica, quam etiam per totas Orientales atque Italiae prouincias dulcis et nimium salubris consuetudo est intromissa, ut Quirieleison frequentius cum grandi affectu et conpunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinos et ad missas et uesperam Deo propitio intromittatur. Et in omnibus missis seu in matutinis seu in quadragesimalibus seu in illis, quae pro defunctorum commemorationibus fiunt, semper: Sanctus, Sanctus, Sanctus eo ordine, quomodo ad missas publicas dicitur, dici debeat, quia tam sancta, tam dulcis et desiderabilis uox, etiam si die noctuque posit dici, fastidium non poterit generare.*”. GAUDEMET, J., BASDEVANT, J. (ed.). Op. Cit., p. 190-1. “E porque a Sede apostólica, bem como todas as províncias do Oriente e Itália, introduziram o uso agradável e muito salutar de dizer várias vezes (...) o Kyrie Eleison, pareceu-nos igualmente bom que um uso santo seja introduzido em nossas igrejas (...), ao ofício matutino, às missas (...). E que em todas as missas, (...) devemos dizer: Sanctus, Sanctus, Sanctus.” (tradução nossa).

¹²⁸ “*Et hoc nobis iustum uisum est, ut nomen domni papae, quicumque sedi apostolicae praefuerit, in nostris ecclesiis recitetur.*” Ibidem. “Parece-nos justo também que o nome do Senhor papa que presidir a Sede apostólica seja mencionado em nossas igrejas” (tradução nossa).

Et puisque non seulement au Siège apostolique, mais aussi dans tout l’Orient et toute l’Afrique et l’Italie, (...), l’on dit dans toutes les conclusions, après le Gloria: sicut erat in principio, nous avons décrété nous aussi qu’il faut le dire de même dans toute nos églises.¹²⁹

Parece-nos factível concluir que a estreita associação entre Arles e Roma – beneficiada, por sua vez, pelas relações sustentadas entre a diocese provençal e Ravena – se expressa, entre outros, no âmago litúrgico. Para além da deferência explícita ao apostolado romano (c. 4), dispõe-se o uso de fórmulas litúrgicas consagradas em centros eclesiásticos cardinais.

Contudo, tais relações não podem ser assumidas como mera decorrência da mútua cooperação diocesana. Não se trata de simples moeda de troca: ao reivindicar práticas litúrgicas celebradas na Itália, África, Oriente e, mormente, em Roma, bem como conclamar o primado episcopal romano, o concílio de Vaison invocava o sustentáculo simbólico arlesiano – e, por conseguinte, de seu episcopado – frente aos seus adversários locais e regionais. Trata-se, a bem dizer, de realizar seu poder episcopal.

Klingshirn,¹³⁰ por sua vez, ao reconhecer a vinculação com a diocese de Roma a partir de tais atas, explica que a escolha dos signatários de Vaison decorre tanto mais da necessidade de legitimação para as outras medidas sinodais – tanto mais radicais –, que determinavam a educação de jovens *lectores* junto às paróquias rurais (CV, c.1 seguindo, tal como afirmam, a prática itálica) e, por fim, o direito à pregação dos párocos rurais (CV, c. 2):

¹²⁹ “*Et quia non solum in sede apostólica, sed etiam per totum Orientem et totam Africam uel Italiam popter hereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post Gloriam: Sicut erat in principio dicatur, etiam et nos in uniuersis ecclesiis nostris hoc ita dicendum esse decreuimus.*” GAUDEMET, J., BASDEVANT, J. (ed.). Op. Cit., p. 192-3. “E porque, não somente a Sede apostólica bem como todo o Oriente, África e Itália, (...) têm dito todas as conclusões após o *Gloria: sicut erat in principio*, decretamos que se faça o mesmo em todas as nossas igrejas” (tradução nossa).

¹³⁰ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 143-5.

Nous avons trouvé bon aussi, pour le progrès de toutes les églises et pour l'utilité de tout le peuple, que non seulement dans les cités, mais aussi dans toutes les paroisses, nous permettons aux prêtres de prendre la parole, avec cette précision que si le prêtre, empêché par quelque infirmité, ne pouvait pas prêcher lui-même, les homélies des saints Pères soient lues par les diacres; se en effet les diacres sont dignes de lire ce que le Christ a dit dans l'évangile, pourquoi les jugerait-on indignes de lire en public les commentaires des saint Pères?¹³¹

Para o autor, a dificuldade em firmar tal medida¹³² pode ser atestada pelo baixo número de signatários, entre os quais se ausentam bispos que estavam na maior parte dos sínodos conciliares anteriores, tais como Filágrio de Cavaillon, Pretextato de Apt e, em especial, Alécio, representante de Vaison. Klingshirn explica que tal cânon, combinado ao can. 1, alienava parte dos privilégios indispensáveis dos bispos, a saber a *educação* de *lectores* e, em especial, o *direito à pregação*.¹³³

Apesar de concordarmos com a exposição do autor, entendemos que este deu pouca atenção às demais atas conciliares. Parte do ressentimento ou da recusa de certos bispos em tomar parte em Vaison poderia, a nosso ver, acentuar-se também com a adoção de tais formas litúrgicas, que prescreviam uma estreita associação com Roma, a qual o círculo lerinense, em especial no governo bispal de Hilário de Arles, rejeitou.

¹³¹ “*Hoc etiam pro aedificatione omnium ecclesiarum et pro utilitate totius populi nobis placuit, ut non solum in ciuitatibus, sed etiam in omnibus parrociis uerbum faciendi daremus presbyteris potestatem, ita ut, presbyter aliqua infirmitate prohibente per ipsum non potuerit praedicare, sanctorum patrum homiliae a diaconibus recitentur; si enim digni sunt diaconi, quod Christus in euangelio locutus est, legere, quare indigni iudicentur sanctorum patrum expositiones publice recitare?*”. GAUDEMET, J., BASDEVANT, J. (ed.). Op. Cit., p. 190-1. “Nós achamos por bem ainda, para o progresso de todas as igrejas e para a utilidade de todos, que não somente nas cidades, mas também em todas as paróquias, permitamos aos padres tomar a palavra, conquanto que se o próprio padre, impedido por alguma enfermidade, não puder pregar, as homilias dos santos Padres sejam lidas pelos diáconos; se, em efeito, os diáconos são dignos de ler o que Cristo disse no evangelho, porque julgá-los indignos de ler em público comentários dos santos Padres?” (tradução nossa).

¹³² De Bealieu informa-nos da excepcionalidade de tal dispositivo sinodal, diante do controle quase completo dos bispos pelo direito à pregação na Primeira Idade Média. DE BEAULIEU, M-A. *Pregação*. In: LE GOFF, J., SCHMITT, Jean-Claude. (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: IOE, 2002. p. 367-8.

¹³³ Não custa lembrar que, nas perspectivas de Klingshirn e de Odette Pontal – às quais seguimos – a extensão do direito à pregação encontra-se coligada à afirmação de um corpus textual adequado e formatado às paróquias. PONTAL, O. Op. Cit., p. 76. Cf.: item 2.4. *Atuação litúrgico-pastoral*.

Pouco após o concílio de Vaison, a arquitetura política e eclesiástica que amparava de algum modo o primado de Arles no sul da Gália foi gradualmente desarticulada. A década de 530 correspondeu, desta forma, ao eclipsar do episcopado de Cesário.¹³⁴

No cerne das transformações então em andamento, destacam-se tanto a mudança na política interna de Roma, que não só dificultavam a estabilização dos bispos locais bem como, a partir do governo de Agapito (ca. 535-536), vieram a nomear prelados menos afeitos às relações diocesanas estabelecidas pelos precedentes.¹³⁵

A instabilidade política de Ravena advinda da morte de Teodorico e da regência de Amalasuunta repercutiu na Provença e na península itálica, tanto mais com a crescente pressão diplomático-militar bizantina e, por outro lado, com o avanço franco sob os territórios burgúndios no centro da Gália.

Decorre daí a decisão de Amalasuunta – então rainha – de ceder novamente aos burgúndios os territórios provençais ao norte do rio Durance conquistados nas campanhas de 523 e, por extensão, a diminuição quase imediata da influência de Cesário na região.

Pouco depois, em decorrência de acordos militares firmados entre ostrogodos e francos para a adesão dos últimos na guerra contra Justiniano, a Provença ostrogoda foi cedida aos francos (536). Com isso, Cesário de Arles passava a conviver não somente com uma estrutura eclesiástica comparativamente tanto mais afetada pela ingerência germânica – neste caso, franca – do que fora entre 508-536 quanto dotada de um centro de gravidade que girava em torno do centro-norte gálico, o que afastava o prelado dos centros decisórios político e eclesiástico.

¹³⁴ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 244-60.

¹³⁵ O arrefecimento das relações entre Roma e a Provença e, particularmente, Arles, corresponde ao estabelecimento de vínculos mais próximos com outras dioceses latinas, tais como Braga, tema explorado no item 3.2.2. *Roma e corte sueva: bases de poder*.

Uma vez destacada sua trajetória diocesana, resta-nos analisar, nas linhas que se seguem, os principais aspectos litúrgicos e pastorais concernentes à sua carreira eclesiástica e sua obra intelectual.

2.4. Atuação litúrgico-pastoral

Ao tomarmos como referência os CA, CV e trechos da VC, podemos afirmar que o episcopado de Cesário concorre para a ampliação e regulação do serviço litúrgico oferecido junto à diocese de Arles e, no limite, aos bispados coligados ao primaz.¹³⁶

Ao considerarmos Cesário como um dos artífices do ordenamento litúrgico em Arles, atentamos ainda que, para além da pretensa explanação apologética, seu empreendimento encontrava-se então atrelado a variadas instâncias intelectuais e institucionais.

Como vimos, parece razoável concordar com os autores que situam o monastério de Lérins como o cerne de suas propostas litúrgicas (VC, I. 6). O referido mosteiro constituía, já no século V, não somente uma tradição ascética e literária bem como consagrava a figura do bispo que percorria a carreira monástica, de grande apelo na Gália na Primeira Idade Média.¹³⁷ De acordo com Cipriano de Toulon, Cesário teria continuado com as práticas monásticas mesmo após a ordenação no clericalo secular arlesiano (VC, I. 11):

Though a cleric in rank and office, he remained a monk in humility, charity, obedience, and asceticism. At Matins and other services he was the first to enter the church and the last to depart.¹³⁸

¹³⁶ Cf.: VC, I. 11, 15, 19, 58-9, II. 6, 16, 29, 44; CA, c. 18, c. 21, c. 30, c. 44; CV, c. 3, c. 4, c. 5.

¹³⁷ MARKUS, R. Op. Cit. Cf.: item 2.1.2. *Pátroclo, Honorato e Hilário: liderança diocesana e disputas episcopais*.

¹³⁸ KLINGSHIRN, W. *The Life...*, Op. Cit., p. 14-5. “Ainda que um clérigo em cargo e ofício, ele [Cesário] permanecia um monge em humildade, caridade, obediência, e ascetismo. Às Matinas e em outros serviços ele era o primeiro a entrar na igreja e o último a partir.” (tradução nossa).

À prática ascética e regular monástica somavam-se, como vimos, textos inscritos no processo de codificação das referências patrísticas, escriturísticas e conciliares tal como o *Statuta Ecclesia Antiqua* e o Eusébio Gaulês.

Indo além do relato hagiográfico, podemos inferir que o concílio de Agde respondeu às noções basilares das mudanças litúrgicas propostas por Cesário, referentes ao funcionamento da missa pública aos Domingos – de caráter obrigatório – e, em menor medida, dos serviços litúrgicos oferecidos na cátedra de Arles e nas paróquias rurais no decorrer da semana, estendido aos leigos que pudessem acompanhá-los. A estes se complementariam os cânones conciliares de Vaison.

No mais, frisamos que, em contraste com a diversidade de práticas litúrgicas observadas em Agde, o sínodo de Vaison indica uma aproximação particular com Roma, oriunda, segundo nossa hipótese, da estreita colaboração assumida entre as dioceses nas décadas de 510 e 520.

Associada à reorganização litúrgica promovida pelo prelado, a atividade pastoral e, sobretudo, a pregação de Cesário é apontada como o principal vetor de seu episcopado. Em sua hagiografia, afirma-se que (VC, I. 59):

the blessed man used to devote himself unceasingly to prayer, reading, almsgiving, and – every Sunday and feast day – to preaching. Often he also delivered homilies at Matins and Vespers for the benefit of the visitors.¹³⁹

Se, por um lado, tal prática condiz com a intervenção assumida, desde o século anterior, pelos bispos gálicos e com o esforço de Cesário pela organização eclesiástica promovido na primeira metade do século VI – sob influência primordial de Agostinho –, cabe dizer que o

¹³⁹ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 39. “o abençoado homem costumava devotar-se incessantemente às orações, leituras, esmolas e – em cada domingo e dia de festa – à pregação. Com freqüência ele ainda dedicava homilias às matutinas e vésperas para benefício dos visitantes” (tradução nossa).

destaque dado à ação pastoral de Cesário é factível tanto mais quando consideramos sua atuação na edição, compilação e divulgação de sermões.

Neste sentido, Cesário distinguia-se de Agostinho, ao retirar episódios e referências específicos ligados ao *locus* da pregação – notadamente realizada em Arles – bem como ao diluir trechos escritos que pudessem indicar as obras patrísticas e, quiçá, seculares, que teriam servido-lhe na confecção do sermão.¹⁴⁰

Segundo o relato de Cipriano de Toulon (VC, I. 54), o objetivo primordial de tal esforço seria fornecer material adequado à pregação a ser realizada por clérigos e diáconos quando o bispo não podia fazê-lo,¹⁴¹ especialmente junto às paróquias, tal como nos informam os cânones 1 e 2 do CV e o 21 do CA.¹⁴² A *Vita Cesarii* informa-nos ainda que (VC, I. 55):

He delivered sermons suited to **particular feasts** and scriptural passages, (...), and vices of different kinds. He prepared these sermons in such a way that if any visitor requested them, he did not refuse to share them. Even if his visitor did not suggest that he ought to take them any of them, Caesarius nonetheless offered them to him. To clerics located far away in the Frankish lands, Gaul, Italy, Spain, and other provinces, he sent through their bishops sermons they could preach in their own church.¹⁴³

¹⁴⁰ O esforço pela produção de um texto *generalizado* sobre um dado tema pastoral, vinculado à *economia do improviso* supracitada, diferia dos sermões atribuídos a Agostinho, que demarcavam personagens ilustres, locais de realização e mesmo eventos políticos e religiosos que permitiam situá-los temporal e geograficamente. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 65, 67-8. Ainda assim, é possível fazê-lo em alguns dos sermões conferidos a Cesário, tais como os 6, 52, 79, 91-2, 233 e 238. KLINGSHIRN, W. *Caesarius ...*, Op. Cit., p. 9-11, MARKUS, R. Op. Cit., p. 198. Em seguida, indicaremos as obras que são minuciosamente associadas aos sermões de Cesário.

¹⁴¹ No caso de Cesário, após a doença o impossibilitar. KLINGSHIRN, W. *The Life...*, Op. Cit., p. 36.

¹⁴² Ainda assim, ao realizar visitas paroquiais, Cesário parece ter pregado nas capelas locais (VC, II. 20-1). *Ibidem*, p. 53-4.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 37 (grifo nosso). “Ele dedicou sermões adequados a festas particulares e passagens escriturárias, (...), e vícios de diferentes tipos. Ele preparou esses sermões de modo que se algum visitante os requisitasse, ele [Cesário] não se furtaria a compartilhá-los. Mesmo que o visitante não sugerisse que devesse levá-los, Cesário em todo caso os oferecia. Aos clérigos locados distante nas terras Francas, Gália, Itália, Hispania, e outras províncias, ele enviou por seus bispos sermões que pudessem pregar em suas próprias igrejas.” (tradução nossa).

Produzidos em *scriptoria* sediado em Arles,¹⁴⁴ os sermões aparentemente eram distribuídos em pequenas coleções de tamanho variado, e é possível que o bispo tenha se beneficiado das cartas de recomendação requisitadas para o contato dos bispos gálicos com a sede de Roma.¹⁴⁵

De fato, mais do que avaliar a presumível ‘inspiração’ ao qual Cesário esteve sujeito – indicada, sobretudo, nos estudos teológicos –, preferimos situar a atividade pastoral de Cesário em consonância com as influências intelectuais que o bispo recebeu, bem como sua pretensa ‘notabilidade’ como pregador popular menos devedora de inspiração e carisma, em estreita correlação com a influência eclesiástica que o prelado assume no sul da Gália.

Acerca dos 238 sermões atribuídos a Cesário a partir dos estudos de Germain Morin,¹⁴⁶ Marie-José Delage examina as influências textuais advindas, segundo a autora, do período de estudo em Lérins. Apesar de citar, no corpo textual das homilias, poucos autores¹⁴⁷ o bispo arlesiano atribuiu em muitos dos títulos de seus sermões autores patrísticos, que remetem tanto à identificação com tais referências quanto põem o prelado sob seus patrocínios intelectuais.

Assim, além de Agostinho,¹⁴⁸ destacam-se Fausto de Riez,¹⁴⁹ Jerônimo, Ambrósio e Salviano, intitulados em dois e, no caso dos dois últimos, em um sermão cada. Quanto às obras citadas, direta ou indiretamente, destacam-se Orígenes e Agostinho, como vimos,

¹⁴⁴ A introdução de um sermão (s. 2.1) informa-nos da inexperiência dos jovens copistas de Arles. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 66; MUELLER, M. M. Introduction. In: Idem (ed.), *Saint Caesarius of Arles: Sermons (1-80). The Fathers of the Church, v. 31*. Nova York: Fathers of the Church, 1956, p. xxi.

¹⁴⁵ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. xiii.

¹⁴⁶ MORIN, G. (ed.). *Sancti Caesarii Episcopi Arelatensi Opera Omnia I: sermones*. Maredsous: 1937.

¹⁴⁷ Entre os autores profanos, Cesário citou as obras de Virgílio (3 vezes), Juvenal (4 vezes) e Símaco (1 ocasião). Quanto aos autores cristãos, o prelado fez referência a ‘Hilário, Agostinho e Ambrósio’ (s. 1.15; VC, I. 54), Jerônimo (s. 1. 20), Pseudo-Clemente de Roma e Cipriano. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 95-6.

¹⁴⁸ Nomeado nos títulos de 28 sermões, entre os quais se incluem os de número 205 e 206 por nós estudados. *Ibidem*, p. 96.

¹⁴⁹ Nomeado nos títulos de 5 sermões, dentre os quais interessam-nos especificamente os sermões 197 e 198. *Ibidem*.

respectivamente na interpretação vetero e neotestamentária, e traços de dezesseis autores cristãos¹⁵⁰ em homilias de temas diversos.

Neste caso, cabe frisarmos as influências da obra *Ex Horatio Carmen*, presente no sermão 197, e *De Spiritu Sancto*, nos sermões 211 e 213, ambas de autoria de Fausto de Riez,¹⁵¹ bem como da supracitada coleção *Eusébio Gaulês* nas obras 197, 198, 206 e 210.¹⁵² A autora conclui ainda que, apesar de pouco abrangente, o escopo de leituras de Cesário parece propositadamente dirigido, no caso dos sermões, para a temática de suas admoestações.¹⁵³

Entre as citações escriturísticas,¹⁵⁴ Delage destaca os livros de Salmos, Provérbios, Isaías e Êxodo dentre aqueles do Velho Testamento e os de Lucas, João, I epístola de Paulo aos Coríntios e, em especial, Mateus no caso do Novo Testamento. Cesário seguia, em ambos os casos, Agostinho, que preferia os livros veterotestamentários de Sabedoria aos livros históricos e, no caso neotestamentário, descartava o evangelho de Marcos.¹⁵⁵

Resta-nos ainda indicar os manuscritos e edições que compõem a documentação empregada na pesquisa do ciclo pascal arlesiano.

¹⁵⁰ Ambrósio, Agostinho, Pseudo-Columbano, Cipriano, Eusébio Gaulês, Fastídio, Fausto de Riez, Gregório de Elvira, Jerônimo, Máximo de Turim, Quoduvelus, Salviano, Pseudo-Teófilo. *Ibidem*, p. 99, notas 3-4.

¹⁵¹ *Idem*, p. 99, nota 7. MUELLER, M. M. *Saint Caesarius of Arles: sermons, v. III (87-238): The Fathers of the Church (66)*. Washington: Catholic University of America, 1981, p. 102, nota 1 afirma que o s. 212 também deriva de Fausto de Riez.

¹⁵² *Ibidem*, p. 100, nota 4. O sermão 206 reuniria, assim, referências de Agostinho e do Eusébio Gaulês; ao passo que o 197, atribuído a Fausto de Riez, juntaria alusões à obra do abade lerinense e de sermão igualmente coletado no Eusébio Gaulês. O sermão 203 é considerado por Mueller como derivado da mesma coleção. MUELLER, M. M. *Op. Cit.*, p. 69, nota 1.

¹⁵³ Ainda de acordo com Delage, mesmo quando se utiliza de outras obras, Cesário opera adaptações nos sermões, tal como no caso do sermão 205 derivado de Agostinho, campeão de referências de Cesário. DELAGE, M-J. *Op. Cit.*, p. 101, p. 106-7.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 110-7.

¹⁵⁵ A autora atenta ainda para o uso, nos livros do Pentateuco e nos Provérbios, de uma tradição literária distinta daquela seguida pela *Vulgata*. Tais citações apresentam-se especialmente nos sermões quaresmais, tais como o s. 113, 197-9 por nós estudados. *Idem*, p. 117. Cf.: MUELLER, M. M. *Op. Cit.*, p. xxvii.

2.5. *Sermões e atas conciliares: edições e manuscritos*

De acordo com Delage, o trabalho de adaptação e divulgação protagonizado por Cesário de Arles contribuiu para a *vulgarização* de seus sermões¹⁵⁶ e, concomitantemente, para a crescente atribuição de suas homilias a outros autores – em especial Agostinho – e, por extensão, para a perda gradual de seu patrimônio intelectual.¹⁵⁷ Em fins da idade média, sentença a autora, a maioria de seus sermões havia caído no completo anonimato.

Segundo Delage, as coleções associadas ao atelier arlesiano são particularmente numerosas: as 15 coleções arlesianas, produzidas entre os séculos VII e XV, somam 190 dos 238 sermões atribuídos por Morin a Cesário, dentre as quais se destacam as ditas *L*, *V* e *M*,¹⁵⁸ sendo que na última os sermões de Arles são aglutinados à coleção do *Eusébio Gaulês*.

Juntam-se às coleções diversos homiliários que, produzidos entre os séculos VIII e XV, reuniram outros 42 sermões atribuídos por Morin a Cesário. Repetidos, em sua maioria, nas coleções arlesianas, estes são identificados pelo primeiro e por Delage a partir da sigla *H* (*H1...*).

Entre a data da primeira edição impressa de parte dos sermões de Cesário, ca. 1508,¹⁵⁹ até ca. 1669 somaram-se outras seis edições, que restituíram 44 sermões à autoria de Cesário de acordo com o cômputo de Morin.¹⁶⁰

Os monges beneditinos de St-Maur – ou *mauristas* –, por sua vez, sob a liderança de Pierre Coustant, identificaram na obra anexada aos sermões de Santo Agostinho, *Sermones*

¹⁵⁶ Vide sua influência junto às obras missionárias de Elói, Owen, Bonifácio, dentre outros, de particular importância no centro-norte europeu dos séculos VII e VIII. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 66-7. MUELLER, M. M. Op. Cit., p. xxiii.

¹⁵⁷ Segundo consta, o próprio Bonifácio, em uma carta dirigida a Zacarias de Roma, atribuiu uma citação de Cesário a Agostinho. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 67, nota 3.

¹⁵⁸ *L* = *Collectio Admonitionum XXV*, contida nos manuscritos reunidos em *Laudunensis* 121, século IX.

V = *Collectio Veneta Admonitionum XIX*, contida nos manuscritos reunidos em *Marcianus* VI, 5, séculos IX e X.

M = *Collectio Homiliarum ad monachos X*, contida nos manuscritos reunidos em *Bruxellensis* 9850-52 (cat. 1221), século VII. Cf.: *Ibidem*, p. 70, notas 2-3; p. 71, nota 1.

¹⁵⁹ *v* = *Édition de Venise*, no qual constam, dentre outros, 36 sermões atribuídos a Cesário, dos quais Morin considera 27 em sua edição (dentre os quais se inclui o sermão por ele numerado como 199, utilizado em nossa pesquisa). DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 73-4.

¹⁶⁰ Dentre as quais destacamos a *Édition de Bâle* = *a*, c. 1558, que apresenta o sermão identificado por Morin como 207. *Ibidem*, p. 74.

Supositilii, PL 3, Appendix Operum Augustini, ca. século XVII, cerca de 105 sermões como Pseudo-Agostinho, dos quais Morin admite 66 (*m*).¹⁶¹ Entre os séculos XVIII-XIX, porém, não foram feitos grandes avanços na aferição do *corpus* a Cesário.

Coube ao estudioso beneditino Germain Morin,¹⁶² contudo, a tarefa ‘monumental’ de organizar, entre fins do século XIX e a primeira metade do XX, o *corpus* documental de Cesário de Arles e, em especial, atribuir criticamente os sermões. Mediante um trabalho tanto meticuloso quanto exaustivo, após quase meio século de pesquisa, o autor publicou sua edição dos sermões de Cesário junto à biblioteca de *Maredosus* (1937),¹⁶³ a qual complementarria com uma edição da *Opera Variiae* do bispo de Arles cinco anos depois.

Ao efetuar a secção do *corpus* predical sob efeito do trecho da VC, I. 55,¹⁶⁴ Morin dividiu os sermões de Cesário em cinco tópicos: a) *de diversis seu admonitiones* (1-80); b) *de Scriptura* (81-186); c) *de Tempore* (187-213) – que nos interessam primordialmente –; d) *de Sanctis* (214-32); e) *ad monachos* (233-8).¹⁶⁵

Da ordenação de Morin, interessam-nos os sermões 113, 157, 196-213 – alusivos, como vimos, ao ciclo pascal – os quais apresentamos: cotejamos, a partir de então, as edições da CCSL com a edição em língua inglesa de Mary Mueller.

¹⁶¹ DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 74-5; MUELLER, M. M. Op. Cit., p. xxiii-iv.

¹⁶² KLINGSHIRN, W. *Caesarius ...*, Op. Cit., p. 4, n. 8; DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 75-80; MUELLER, M. M. Op. Cit., p. xxiv-v.

¹⁶³ Acerca dos métodos empregados por Morin em sua pesquisa, Delage apresenta um breve esboço, no qual não exime o editor de críticas. Posteriormente, a edição de 1937 foi reeditada *in toto* por um discípulo seu – C. Lambot – junto à série *Corpus Christianorum Serie Latina* (CCSL), v. CIII-CIV, da qual dispomos. Na soma geral dos 238 sermões de Cesário contidos no CCSL, 44 foram atribuídos ao bispo previamente ao século XVII, 66 o foram pelos maristas, 6 por autores diversos e 122 por Germain Morin (sendo 37 de Pseudo-Agostinho recolhidos pelos maristas, 28 atribuídos a outros autores medievos e 57 atribuídos à pesquisa direta de Morin).

¹⁶⁴ A lista com a sigla das edições e a relação dos manuscritos, coleções e edições que compõe cada um dos 238 sermões encontra-se em DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 81-93.

¹⁶⁵ Desde então, outros estudiosos vindicam novos sermões a Cesário de Arles: HÖFER, A. Zwei unbekanntes Sermones des Caesarius von Arles. *Revue Bénédictine*, Maredsous, v. 74, p. 44-53. 1964. LEMARIÉ, J. Trois sermons fragmentaires inédits de saint Césaire d’Arles. *Revue Bénédictine*, Maredsous, v. 88, p. 92-110, 1978 VICHI, A. M. V. Un’omelia della perduta ‘Collectio Tripartita Longipontana’ ritrovata in un códice vallicelliano. *Accademie e Biblioteche d’Italia*, Roma, v. 21, p. 335-42, 1953 apud KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 288, 301, 303, 310.

O sermão 113, intitulado por Mueller como “*St. Jerome in the middle of the Lent on Balaam and Balac*”, presente nas coleções *B* e *O* e na edição *m* (33),¹⁶⁶ remete à leitura veterotestamentária realizada no decorrer da Quaresma¹⁶⁷ e, dividido em quatro parágrafos, procura analogias entre o episódio do encontro entre o rei Balaac e o visionário Balaão (Nm: 22-25) e o contato entre os cristãos e, por outro lado, os judeus e gentios.

A homilia 157, por sua vez, dita “*On the Gospel passage where it says: ‘Come blessed, receive the Kingdom.’ [Mt. 25:34] On the third rogation day*”, presente nas coleções *B* e *W* e na edição *m* (77),¹⁶⁸ ao pautar-se numa das expressões bíblicas mais empregadas nos sermões de Cesário¹⁶⁹ e dividir-se em 5 parágrafos, examina a questão das boas obras pelos fiéis, destinado ao terceiro dia de Rogações.

O sermão 196, chamado “*On the beginning of the Lent*”, presente na coleção *W* e na edição *m* (140),¹⁷⁰ divide-se em cinco parágrafos e aborda as admoestações que precedem a chegada da temporada sacra, pautando-se como introdução da estação quaresmal. A homilia parece-nos igualmente destinada à comunidade monástica de Arles e aos leigos, isto é, a uma audiência mista.¹⁷¹

¹⁶⁶ *B* = *Collectio biblica de mysteriis Veteris Testamenti*, contida nos manuscritos reunidos no *Vaticanus Palatinus* lat. 430, ca. século IX – X.

O = *Collectio bíblica altera de mysteriis Veteris Testamenti*, descoberta por Morin nos manuscrito *Oxonienis Bodleianus* 109, século XIV. Cf.: *H1- H3*.

MUELLER, M. M. (ed.). *Saint Caesarius of Arles: sermons, v. II (81-186): The Fathers of the Church (47)*. Washington: Catholic University of America, 1981. p. 155-61. “*Sermo Sancti Hieronymi de Balaam et Balac, media quadragesima*”. CCSL CIII, p. 465-73.

¹⁶⁷ HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A.D. 481-751*. Nova York: Brill, 1995. p. 68, nota 65. Cf.: item 2.6.1. *Temporada Quaresmal*.

¹⁶⁸ *W* = *Collectio Wirceburgensis*, representada em essência por um manuscrito conservado na universidade de Wurzburg (Mp. th. f. 28), século VIII. Cf.: *H7-8, 10, 13*.

MUELLER, M. M. (ed.). Op. Cit., p. 354-9. “*Omelia Sancti Caesarii episcopi de lectione evangelica ubi ait: venite benedicti, percipite regnum: in die tertia rogationum*”. CCSL CIV, p. 641-5.

¹⁶⁹ O trecho encontra-se em 29 vezes em seus sermões. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 114, nota 1.

¹⁷⁰ Cf.: *H35, 40, 50*.

MUELLER, M. M. *Saint Caesarius of Arles: sermons, v. III (87-238): The Fathers of the Church (66)*. Washington: Catholic University of America, 1981. p. 41-4. “*De initio Quadragesimae*”. CCSL CIV, p. 792-4.

¹⁷¹ Concordamos, assim, com Lisa Bailey e Bernadette Filotas. BAILEY, L. Op. Cit., p. 303, n. 115; FILOTAS, B. Op. Cit., p. 58, nota 197.

A homilia seguinte, intitulado “*A homily of St. Faustus on the Lenten fast*”, descoberto por Morin na coleção *D*,¹⁷² ao reunir referências tanto do Eusébio Gaulês quanto da obra de Fausto de Riez, associa a mortificação do corpo e a penitência pública à cura da alma, estendida obrigatoriamente a todos os fiéis. Divide-se em cinco parágrafos.

O sermão 198, “*A homily of St. Faustus on the Sunday before the beginning of the Lent*”, igualmente encontrado no manuscrito *D* e ainda na edição *m* (141),¹⁷³ reforça, assim como o s.196, o aspecto normatizador da prédica episcopal, que vem mesmo a anteceder o período de abstenções e expiações dos quarenta dias da Quaresma, uma vez mais sob a tutela de Fausto de Riez. Divide-se no mesmo número de trechos do precedente.

A homilia 199, “*On the discourse in which is said: ‘share your bread with the hungry’ [Is. 58:7]; also that almsgiving is better than fasting, that strangers should be received in some corner of the house, and on clothing which has been eaten away*”, presente nos manuscritos *V, W, A, G, Z* e nas edições *v, f, a e m* (142),¹⁷⁴ divide-se em oito parágrafos e destina-se a um público distinto daquele no s. 196, ao qual a prática normativa e a autoridade episcopal revelam-se de forma bastante peculiar, conforme observaremos a seguir.

O sermão 200, “*A homily to Catechumens*”, presente nos manuscritos *W, G, Z*, bem como na edição *m* (267),¹⁷⁵ fragmenta-se em seis trechos e, tal como sugerido no título, destina-se preferencialmente aos aspirantes à recepção batismal.

¹⁷² *D* = *Collectio Durlacensis*, conservada num único manuscrito de Carlsruhe, *Bibliothèque ducale* 340, ca. século IX-X. Cf.: *H1-2*, 10, 28, 37, 51.

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 44-8. “*Homelia sancti Fausti de ieiunio Quadragesimae*”. CCSL CIV, p. 794-8.

¹⁷³ Cf.: *H1-2*, 7-8, 28-9, 52, 62.

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 48-52. “*Homelia Sancti Fausti de die dominico ante initium Quadragesimae*”. CCSL CIV, p. 799-802.

¹⁷⁴ *A* = *Collectio Homiliarum XLII*, dito *Liber S. Caesarii*, representado em particular no manuscrito *Carltonensis* 67 (8), século IX.

G = *Collectio praedicatorium de anni circulo*, dito *Germanica*, presente em muitos manuscritos de *Monacensis lat.* 6298, século VIII.

Z = *Collectio Zwifaltensis*, figurada no manuscrito *Stuttgarlensis theo. fol. 201 (Zwifalten 49)*, século XI.

f = *Edition de Cologne*, ca. 1531. Cf.: *H3,5*, 28-9, 54.

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 53-8. “*Omelia Sancti Caesarii episcopi. In hoc sermone quo dicitur: frange esurient panem tuum; et quod melius est elesimona quam ieiunium. Et ut peregrini vel in uno angulo domus excipiantur. Et de vestimentis comestis*”. CCSL CIV, p. 802-7.

¹⁷⁵ Cf.: *H1-2*, 4.

O sermão 201, “*A reproof for the people to be read at the recitation of the Creed*”, descoberto por Caspari entre os manuscritos *W*, *G* e *Z*,¹⁷⁶ divide-se em 3 parágrafos e responde às exigências impostas aos fiéis e, sobretudo, aos catecúmenos quando do Domingo precedente à Páscoa, no qual celebrava-se a transmissão do Credo (CA, c. 13).

Quanto à homilia 202, “*On the Lord’s Supper*”, presente nos manuscritos *W*, *G* e *Z*,¹⁷⁷ ao abordar, na Quinta-feira Santa, a cerimônia do lava-pés e o ritual eucarístico, apresenta uma ácida crítica à aristocracia cristã que não admite participar da primeira cerimônia, tida como o reconhecimento da humildade. Divide-se em 5 trechos.

O sermão seguinte – “*A homily on the Pasch*” –, encontrado por Morin no manuscrito *Lg* e na edição *m* (163),¹⁷⁸ associa-se a uma das percepções patrísticas pascalinas, conhecida como tradição asiática, com a nítida influência da ‘coleção eusebiana’ somada à uma conclusão própria do bispo de Arles, e divide-se em 4 parágrafos.

A homilia 204, “*On the Lord’s Pasch*”, presente nos manuscritos *W* e *G* e na edição *m* (168),¹⁷⁹ separada igualmente em 4 trechos, vincula-se, por sua vez, à outra tradição patrística, conhecida como vertente alexandrina, sob influência direta de Máximo de Turim,¹⁸⁰ a qual será igualmente abordada no próximo item.

O sermão 205, “*A homily of St. Augustine on the Pasch*”, derivada dos escritos do bispo de Hipona¹⁸¹ e presente no manuscrito *W*,¹⁸² destina-se à explanação da celebração e, tal

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 58-63. “*Homilia ad Competentes*”. CCSL CIV, p. 807-12.

¹⁷⁶ Cf.: *H4-5*, 34.

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 63-4. “*Castigatio ad plebem legenda in Symboli traditione*”. CCSL CIV, p. 812-4.

¹⁷⁷ Cf.: *H4*, 34.

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 65-9. “*De Cena Domini*”. CCSL CIV, p. 814-7.

¹⁷⁸ *Lg* = *Collectia tripertita Longipontana*, manuscrito do século IX perdido, ao qual faz referência Ruinart no século XVII e conservada em *Parisinus lat.* 12116, ca. IX. Cf.: *H12*, 29, 57.

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 69-71. “*Homilia de Pascha*”. CCSL CIV, p. 817-9.

¹⁷⁹ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 71-4. “*De Pascha Domini*”. CCSL CIV, p. 819-22.

¹⁸⁰ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 71, nota 1.

¹⁸¹ Assim como o sermão subsequente.

¹⁸² MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 75-7. “*Homilia Sancti Augustini in Pascha*”. CCSL CIV, p. 822-4.

como o s. 200, dirige-se igualmente aos catecúmenos. Divide-se em quatro parágrafos e, ao que tudo indica, remonta à semana seguinte ao Domingo Pascal.

O sermão 206, “*An admonition of St. Augustine, that not only with the tongue should God be praise, but by our life and deeds; In addition, that what follows in deed will be the same as what is thought within the heart; also on the punishments of purgatory and on the abyss of Hell*”, conservado no manuscrito *Q* e na edição *m* (252),¹⁸³ antecipa a danação eterna àqueles que, tendo cantado e jurado obediência no período pascal, fazem-no sem a promoção de verdadeiras mudanças comportamentais.

A homilia 207 remete, tal como o s. 157 e os dois seguintes, aos dias de Rogação. Intitulada “*On the Rogation days*”, encontra-se nos manuscritos *W*, *A*, *G* e *Z* bem como nas edições *a* e *m* (173),¹⁸⁴ e divide-se em quatro partes e responde às contrições requisitadas aos fiéis previamente ao Domingo da Ascensão.

Os sermões 208¹⁸⁵ e 209¹⁸⁶ abordam igualmente o período de Rogações – respectivamente em 4 e 3 parágrafos – e, tal como veremos adiante, vinculam-se à normatização inscrita na temporada da Quaresma.

O sermão 210, por sua vez, “*On the Lord Ascension*”, encontrado nos manuscritos *W*, *G* e *Z* e na edição *m* (177),¹⁸⁷ liga, em cinco trechos, as influências tanto do Eusébio Gaulês quanto de Agostinho¹⁸⁸ na prédica de Cesário: através de explanações escriturárias, o sermão inverte a fórmula empregada na Páscoa, *glorificando* a comunidade cristã.

¹⁸³ *Q* = *Collectio Homiliarum L sancti Augustini*, representada em diversos manuscritos de *Parisinus lat.* 12202, século VIII.

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 78-82. “*Ammonitio Sancti Augustini, ut non solum lingua sed et moribus et operibus laudetur Deus. Et quia quale est quod cogitatur in corde, tal est quod procedit in opere. Et de purgatoriis poenis et inferni puteo*”. CCSL CIV, p. 824-8.

¹⁸⁴ Cf.: *H2*.

MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 82-7. “*Sermo Sancti Cesarii episcopi de Letania*”. CCSL CIV, p. 828-31.

¹⁸⁵ “*On the Rogation Days*”, presente no manuscrito *G* e na edição *m* (174) – Cf.: *H3*, 9, 29, 63-4. *Ibidem.*, p. 87-9. “*In letanis*”. CCSL CIV, p. 831-4.

¹⁸⁶ Um dos quatro sermões sem título em quaisquer dos manuscritos ou edições. *Ibidem*, p. 96, nota 2. Presente no *H2*, é intitulado por Morin como “*De letania*”. CCSL CIV, p. 834-7, a quem segue MUELLER, M. M., Op. Cit., p. 89-93, nomeando-o “*Concerning the Rogation Days*”.

¹⁸⁷ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 93-8. “*De ascensione Domini*”. CCSL CIV, p. 837-41.

¹⁸⁸ MUELLER, M. M., loc cit, nota 1.

Quanto à homilia 211, “*On Pentecost*”, presente nos manuscritos *W, G e Z*,¹⁸⁹ responde especialmente às questões trinitárias da diocese arlesiana, abrindo caminho para os sermões, de mesmo perfil, 212¹⁹⁰ e 213,¹⁹¹ ambos adaptados livremente de obras de Fausto de Riez.

Os concílios de Agde e Vaison encontram-se, por sua vez, preservados em diversas coleções canônicas compiladas na Gália – e, no caso do primeiro, mesmo em coleções hispânicas¹⁹² –, tal como infere o exame de manuscritos produzidos entre os séculos VI e VII: de um total de sete coleções, o CA apresenta-se em todas, ao passo que o CV ausenta-se apenas das duas últimas.¹⁹³

Cabe destacar por fim a composição da VC. Redigido entre 542 e 549, da autoria coletiva dos bispos Cipriano de Toulon, Firmínio de Uzès e Vivencio [de sede desconhecida] – para o livro I da VC – e dos correligionários arlesianos Estevão e Messiano, respectivamente diácono e notário de Cesário, para o livro II, o relato hagiográfico agrega à função didática do gênero o propósito de conferir legitimidade ao monastério para virgens fundado pelo prelado em Arles e chefiado, à época, por uma aparentada sua, Cesária, a jovem.

Composta por 59 capítulos em seu primeiro livro e 50 no último, a VC articula o destaque dado à ação metropolitana pelo livro I – discutindo, em ordem cronológica, sua formação eclesiástica e as relações diocesanas e políticas firmadas por Cesário, culminantes nos últimos episódios aferíveis do concílio de Orange e da epístola de Bonifácio (528-530) –,

¹⁸⁹ Ibidem, p. 98-101. “*De Quinquagesimo*”. CCSL CIV, p. 841-843.

¹⁹⁰ “*On the mystery of the Holy Trinity, and the Divine Inspiration of the Holy Spirit*”, encontrado em *H58*. Ibidem, p. 102-6. “*De mysterio Sanctae Trinitatis, vel divinitate Sanctus Spiritus*”. CCSL CIV, p. 844-7.

¹⁹¹ “*On the Divine Nature of the Holy Spirit*”, encontrado igualmente em *H58*. Ibidem, p. 106-10. “*De divinitate Sancti Spiritus II*”. CCSL CIV, p. 847-50.

¹⁹² GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit.

¹⁹³ MATHISEN, R. Op. Cit., p. 44-6. Respectivamente, as coleções apresentadas por Mathisen são:

- *Colonensis 212*, “Cologne coll.”, produzida ca. 550, manuscrito datado de ca. 600.

- *Parisinus 12097*, “Corbie coll.”, produzida ca. 525-526, manuscrito datado dos sécs. VI-VII.

- *Berolinus 1745*, “Lyon coll.”, produzida ca. 550, manuscrito datado do séc. VII.

- *Vaticanus Palatinus 574*, “Lorsch coll.”, produzida ca. 550, manuscrito datado do séc. VIII.

- *Parisinus 1564*, “Pithou coll.”, produzida ca. 580, manuscrito datado do séc. IX.

- *Tolosanus 364*, “Albi coll.”, produzida ca. 550, manuscrito datado de ca. 650-675.

- *Parisinus 1451*, “St-Maur coll.”, produzida ca. 595, manuscrito datado de 800-816.

Cf.: PONTAL, O. Op. Cit., p. 82.

com os detalhes da atuação pastoral em Arles fornecidos pelo livro II, com o último momento verificável sendo a tomada de Arles pelos francos. Nesta parte da hagiografia, se destaca o papel de Cesário como pregador, organizador da liturgia arlesiana e realizador de milagres.

2.6. *Análise Textual: Ciclo Pascal e normatização litúrgica em Arles*¹⁹⁴

2.6.1. *Temporada Quaresmal: Conceituação*

O fenômeno de normatização das práticas corporais e sociais preconizado pelo ciclo pascal pode ser melhor analisado quando focado no período da Quaresma. Constituída a partir do século IV, em compasso com as disposições catecumenais, a temporada penitencial quaresmal, associada à recepção ou renovação dos vínculos batismais quando do Domingo da Páscoa, corresponde, no entender de Le Goff e de Truong, à representação eclesiástica institucionalizada de repressão ao corpo.¹⁹⁵

Em que pese reconhecer o ambiente cultural tardo-romano propício ao ascetismo,¹⁹⁶ os autores situam a organização do discurso ascético eclesiástico aos meios monásticos e às formulações dos ‘Pais da Igreja’,¹⁹⁷ e compreendem a Quaresma como o ponto de convergência entre o *tempo cristão* e a contrição de *práticas corporais*:

¹⁹⁴ Cabe aqui destacarmos dois aspectos: uma vez mais, indicamos que nossa pesquisa não considera relevante avaliar a possível recepção das prescrições episcopais junto à audiência, composta por clérigos menores, monges e leigos.

¹⁹⁵ LE GOFF, J., TRUONG, N. Cuaresma y Carnaval: una dinámica de Occidente. In: Idem, *Una História del Cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2005, p. 36.

¹⁹⁶ BROWN, P. *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (s./ d.), p. 16-37. HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel. La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, Madri, n. 10, p. 63-84, 2005.

¹⁹⁷ Cabe frisar, aqui, que o advento do monacato beneditino e das horas canônicas atenuou os efeitos da mortificação e do rigor monástico junto ao corpo. Tal como salienta Markus, o *ascetismo*, isto é, seus limites e importância para a vivência cristã, encontram-se em meio a um acalorado debate no decorrer dos séculos IV e V, ao menos entre a aristocracia cristianizada. Para o autor, em meio à intensa discussão, as duas respostas mais radicais foram dadas por Joviano e, no outro extremo, Pelágio: ambos criticavam a postura ambivalente da elite espiritual eclesiástica, que propunha então um modelo de perfeição espiritual em descompasso com os costumes e práticas da maioria dos cristãos. Se por um lado o primeiro invocava a superação da distinção da elite ascética sob os cristãos, o último exigia a perfeição de todos os cristãos. MARKUS, R. Op. Cit., p. 13-55; LE GOFF, J., TRUONG, N. Op. Cit., p. 44; BORST, A. Op. Cit., p. 27.

Este novo mundo [cristão], este novo mundo de inscrição corporal se concentra na Quaresma, estes quarenta dias de penitência e de jejum que, desde sua difusão no século IV, precedem e preparam a festa da Páscoa, e que logo se estendem ao Natal e à Pentecostes.¹⁹⁸

Outrossim, é possível analisar a estação da Quaresma como pedra de toque no processo de engendramento episcopal das práticas corporais, estendida gradualmente a outras temporadas litúrgicas a partir do ciclo pascal, tais como as Rogações que precedem Pentecostes ou ainda quando do Advento que antecede o Natal.

Tal perspectiva é assinalada por Aaron Gurevich, que em sua obra *As Categorias da Cultura Medieval* sublinha a incidência do discurso normativo eclesiástico diante das práticas corporais medievais e de sua inscrição no calendário, prescrevendo disposições alimentares, sexuais, entre outras.¹⁹⁹

Watson e Tanner,²⁰⁰ em recente artigo publicado na *Journal of Medieval Europe*, salientam que certas práticas ascéticas, tais como o jejum e a abstinência, eram relativamente carentes de precedentes neotestamentários e, portanto, de base doutrinária, ainda que fossem de importância para as comunidades cristãs primitivas.

A nosso ver, o impulso episcopal pela formalização do ascetismo via Quaresma responde, portanto, a um efetivo esforço de controle social: trata-se, enfim, de projetar um *habitus*, ainda que forma não intencional, sob a gerência dos prelados, abarcando os clérigos inferiores e fiéis.

¹⁹⁸ LE GOFF, J., TRUONG, N. Op. Cit., p. 52 (tradução nossa). “Este tempo litúrgico determina também um tempo do corpo e da sexualidade. Define um tempo (...), marcando no calendário as relações sexuais autorizadas pela Igreja – que as interditava especialmente durante a Quaresma e durante o período menstrual da mulher”. LE GOFF, J. Tempo. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (org). Op. Cit., São Paulo: IOE, 2002, p. 534.

¹⁹⁹ GUREVICH, Aron. O que é o tempo?. In: Idem, *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1991. p. 172. Reconhecemos que a interpretação marxista do historiador é fortemente influenciada pela obra de Jacques Le Goff.

²⁰⁰ TANNER, N. WATSON, S. Least of the laity: the minimum requirements for a medieval Christian. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 32, n. 4, p. 416-7, 2006. Cf.: MARIA BLÁZQUEZ, José. La demonología en la *Vida de Antonio*, de Atanasio; en la *Vida de Martín de Tours*, de Sulpício Severo; en la *Vida de Hilário de Gaza*, de Jerónimo; en la *Historia Lausiaca*, de Paladio; y en la *Vida de Melania*, de Geroncio. In: Idem, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*. Madri: Cátedra, 1998. p. 537.

2.6.1.1. *Enquadramento penitencial e salvífico:*

O discurso episcopal arlesiano destaca, sobretudo nos sermões, o caráter penitencial da temporada da Quaresma, compreendida como reflexo da vida cristã terrena (s.198.1) na qual torna-se necessário aos cristãos acumular provisões espirituais para a recepção adequada da Páscoa (s. 196.5, 197.1, 198.1, 199.7),²⁰¹ bem como pelo decorrer de todo o ano litúrgico:

For this reason, dearest brethren, by fasting, reading, and prayer, in these forty days we ought to store up for our souls provisions for the entire year. (s. 196.4).²⁰²

A prédica diocesana estabelece, ainda, diversas analogias entre a experiência cotidiana dos fiéis e a temporada. O período quaresmal seria, portanto, de “cultivo espiritual”, pelo acúmulo de vinho (s. 86.5, 107.4, cf.: s. 67.1) e trigo (s. 198.2) no silo da alma do fiel (s.198.2). Outra analogia estimada pelo discurso arlesiano se refere à Quaresma como “porto para a alma”, no qual:

during these days let us with all solicitude strive to repair and compose the in the little ship of our soul whatever throughout the year has been broken or destroyed or damaged or ruined by many storms, that is, by the waves of sins. (s. 196.4).²⁰³

²⁰¹ Cf.: s. 44.3, 86.5. Esta entendida, por sua vez, como reflexo da vida extra-terrena cristã (s. 198.1, 204.1), tema ao qual voltaremos no item 2.6.2.2. *A suspensão das distinções*. Sobre a analogia entre reflexos de vida cristã terrena e eterna, Cf.: s. 39.6.

²⁰² MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 43. Cf.: “*Et ideo, fratres carissimi, in istis quadraginta diebus quase totius anni cibaria animae nostrae ieiunando legendo vel orando providere debemus*”. CCSL CIV, p. 793. “Por esta razão, caríssimos irmãos, pelo jejum, leituras e orações, nestes quarenta dias devemos acumular provisões espirituais para o ano todo.” (tradução nossa).

²⁰³ MUELLER, M. M. Ibidem, p. 43. Cf.: “*ut deo pro amore vitae aeternae vacantes quicquid in navicula animae nostrae per totum annum multis tempestatibus, id est, peccatorum fluctibus aut fractum aut dissolutum quid aut corruptum corruptum aut perdidum est, omni sollicitudine in istis diebus reparare studeamus atque componere*”. CCSL CIV, p. 793. “durante estes dias deixemo-nos com toda solicitude dedicarmo-nos a reparar e recompor na pequena embarcação de nossa alma tudo aquilo que no decorrer do ano foi quebrado ou destruído ou danificado ou arruinado por muitas tempestades, isto é, por vagas de pecado” (tradução nossa). As referências às embarcações marítimas encontram-se presentes ainda nos sermões de Cesário dedicados aos monges (cf. ainda s. 64.2, 66.1), o que fez com que Yithzak Hen considerasse tal prédica dedicada preferencialmente ao ambiente monástico. Seguimos Lisa Bailey, que considera a possibilidade de audiências mistas. HEN, Op. Cit., p. 65, nota 39; BAILEY, Lisa. Op. Cit., p. 313, nota 115. Cf.: s. 117.1, no qual o autor apresenta a Igreja como a produtora do vinho espiritual.

A atitude dos cristãos diante da temporada deve, assim, remeter à mortificação e renúncia corpórea, tal como a cauterização necessária à remoção de uma úlcera (s. 197.1-2), associando o discurso médico ao religioso. À espera do júbilo pascal, o tempo da Quaresma remonta ao arrependimento, choro e expiação dos pecados (s. 198.1).

O período quaresmal constitui-se *em função* de sua proximidade com a festa pascal, e sua caracterização é feita em parâmetros antagônicos àqueles dedicados à Páscoa: ao contrário dos dias de antecipação do ‘Reino dos Céus’ descritos nesta, a Quaresma é representada nos sermões como momento penoso, das mais diversas e obrigatórias privações, ressaltando o aspecto normativo da prédica episcopal.

De fato, o único dia semanal que escapa relativamente à interdição da Quaresma é o Domingo, de acordo tanto com a legislação canônica (CA, c. 12) quanto com a prédica, que destacam a excepcionalidade da ocasião:

at this prescribed and very holy season of Lent no one should presume to eat before the principal meal except on Sunday, except of course the man whom ill does not allow to fast. (s. 199.1).²⁰⁴

O caráter destacado do Domingo explica-se pelo esforço eclesiástico em assegurar a condição distinta do *dia* e, no limite, do *calendário eclesiástico*, frente às referências religiosas semanais do Judaísmo e do paganismo imperial – pré-constantiniano –, que prescreviam o respeito, respectivamente o dia do Sabá e de Saturno.²⁰⁵

²⁰⁴ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 53. Cf.: “ut in isto legitimo ac sacratissimo quadragesimae tempore exceptis dominicis diebus nullus prandere praesumat, nisi forte ille quem ieiunare infirmitas non permittit.” CCSL CIV, p. 803. “nesta prescrita e mui sacra temporada da Quaresma ninguém deve ousar se alimentar antes do almoço, exceto aquele cuja enfermidade não permitir jejuar.” (tradução nossa).

²⁰⁵ KLINGSHIRN, W. Op. Cit., p. 101, 179; BORST, A. *The Ordering of Time: from Ancient Computus to Modern Computers*. Cambridge: Polity, 2002, p. 15. Sobre a importância da distinção da observância entre o sabá judaico e o Domingo cristão, vale conferir ainda os s. 13.3, 73.4 e, em especial, os exegéticos quaresmais s. 102.3 e 143.1. Acerca da desvalorização por Cesário da nomeação dos dias da semana em acordo com as divindades gregas – processo intelectual denominado evemerismo –, não ligada diretamente à estação quaresmal, cf.: os s. 13.5, 19.3-4, 52.2, 193.4. Cf.: BASTOS, Mário Jorge. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. *Signum, Revista da ABREM: Associação Brasileira de Estudos Medievais*, São Paulo, v. 5, p. 18-23, 2003.

De acordo com Yitzhak Hen,²⁰⁶ no decorrer da Quaresma as passagens bíblicas lidas nas missas ‘merovíngias’ aludiam aos livros veterotestamentários, notadamente os proféticos e históricos. Ao examinarmos os sermões exegéticos atribuídos a Cesário (s. 81-186), concordamos parcialmente com a assertiva do autor, uma vez que alguns trechos destes associam a interpretação bíblica à temporada quaresmal.²⁰⁷

Deste modo, frisamos o s. 113, ligado ao dia da *media quadragesima*, data do quarto domingo quaresmal e que indica a metade da estação.²⁰⁸ Conforme destacamos adiante, os comentários alusivos às personagens de Balaac e Balaão se inscrevem num ambivalente processo intelectual de adequação das referências veterotestamentárias, associado à projeção de distinções quanto à comunidade judaica arlesiana em andamento neste período litúrgico.

2.6.1.2. *Quaresma e Catecumenato*

A temporada litúrgica corresponde, no discurso episcopal, à aproximação entre os catecúmenos – aspirantes à recepção do Batismo na vigília pascal e conseqüente entrada no *campo cristão*²⁰⁹ – e os fiéis, uma vez que a missiva dirigida aos primeiros assemelha-se em larga medida às disposições normativas direcionadas aos últimos.

Mesmo que os sermões dedicados *in toto* à explanação do período da Quaresma (s. 196, 197, 198, 199) não façam menção aos candidatos,²¹⁰ catecumenato e penitência quaresmal se relacionam na medida que as instâncias se sujeitam à uma temporada probatória, precedente

²⁰⁶ Cf.: HEN, Y. Op. Cit., p. 68, nota 64-5.

²⁰⁷ De acordo com o s. 84.1-3, a seqüência de sermões exegéticos na temporada quaresmal incluía os textos do Pentateuco e, no caso específico do exame do relato de Abraão e Isaac, era excepcionalmente transferida para o momento da vigília pascal: s. 86.5, 98.1, 107.4 e 127.2. Não nos parece, portanto, que a interpretação do Antigo Testamento seja, no caso de Cesário, melhor associada aos livros proféticos e históricos. Cabe dizer ainda que alguns trechos das admoestações de Cesário (s. 1-80) e dos sermões *de Sanctis* (s. 213-232) detêm-se de algum modo acerca da Quaresma: s. 1.12, 44.3, 229.6. Seguimos parcialmente o raciocínio de Henry Beck e Marie-José Delage, que associam os s. 91-130 à formação intelectual tanto de catecúmenos quanto de fiéis realizada na estação quaresmal. Cf.: BECK, H. G. J. Op. Cit., p. 173-4; DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 163.

²⁰⁸ DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 154, nota 4.

²⁰⁹ Os séculos V e VI remetem à transição gradual do catecumenato de adultos ao batismo infantil. Pelo exame dos sermões de Cesário, é possível inferirmos que tanto adultos quanto crianças eram então batizados. RORDORF, W. Páscoa. In: DE AGOSTINO, A. (org.). Op. Cit., p. 1096-7.

²¹⁰ Os sermões dedicados aos catecúmenos são os s. 205 e, em especial, s. 200.

ao Domingo da Páscoa, na qual a autoridade religiosa projeta os interditos necessários à salvação ou, antes mesmo, à inserção na comunidade eclesial.²¹¹ Assim, os fiéis são instigados a tomar parte na edificação dos candidatos, tal como se observa no trecho em que se diz:

I beseech you, brethren, that anyone who wants his son or slave baptized should not postpone bringing him to church. (...). I am afraid that some women bring their little babies so reluctantly because they neglect to come to the vigils with them. We believe most certainly that if at the beginning of Lent they will bring those who are to be baptized and devoutly come with them to the vigils, their children will receive the sacrament of Baptism in the proper manner, and they themselves will obtain pardon for their sins (...). (s. 84.6).²¹²

Apesar de a autoridade religiosa reconhecer que, em circunstâncias de enfermidade ou risco de morte, o batismo possa ser ministrado aos catecúmenos por ocasião de outras solenidades religiosas (s. 225.6),²¹³ esta admite por sua vez que os ensinamentos batismais destinados aos catecúmenos devam ser, em acordo com as regras eclesialísticas, ministrados preferencialmente na temporada da Quaresma (s. 229.6). Concordamos com Marie-José Delage quando afirma que:

²¹¹ HAMMAN, Adalbert. Catecúmenos. In: DE AGOSTINO, A. (org.). Op. Cit., p. 272.

²¹² MUELLER, M. M. (ed.). *Saint Caesarius of Arles: Sermons, v. II (81-186)*. The Fathers of the Church v. 47. Washington: Catholic University of America, 1981. p. 19. Cf.: “*Rogo vos, fratres, ut quicumque aut filium aut vernaculum suum baptizari desiderat, iam nunc eum ecclesiae offerre non differat. (...) Timeo enim, ne aliquae mulieres ideo tardius infantulos suos offerant, quia cum ipsis ad vigiliis venire dissimulant. Certissime enim credimus, quod qui statim incipiente Quadragesima eos baptizandi sunt offerre voluerint, et cum ipsis ad vigiliis fideliter venerint, et filii eorum legitimo ordine accipient baptismi sacramentum, et ipsi adquirent indulgentiam peccatorum (...)*”. CCSL CIII, p. 348. “Eu vos suplico, irmãos, que aquele que deseja ter seu filho ou escravo batizado não deve adiar levá-lo à igreja. (...). Temo que algumas mulheres tragam seus bebês de forma tão relutante por negligenciar o comparecimento às vigílias com os mesmos. Estamos certos que, se ao início da Quaresma, elas trouxerem aqueles a serem batizados e devotamente comparecerem às vigílias com os mesmos, seus filhos receberão o sacramento do Batismo da maneira adequada, e elas [mães] receberão o perdão por seus pecados” (tradução nossa).

²¹³ À exceção dos catecúmenos judeus, conforme observaremos no item a seguir.

L'église consacre à l'instruction des cathéchumènes tout les temps de la Quadragésime. Au début du Carême, chaque candidat vient se faire inscrire sur la liste des 'competentes', reçoit l'imposition des mains et l'onction d'huile.²¹⁴

A transmissão do Credo batismal e do *Pater*,²¹⁵ determinada oito dias antes da festa da Páscoa (CA, c. 13), inaugura o período por nós conhecido como *Semana Santa* e parece justapor as dimensões penitenciais e catecumenais, centrado no Domingo de Ramos, “ápice da Quaresma”.²¹⁶

2.6.1.3. *Formação da identidade: judeus, magos e hereges*

No decorrer da Quaresma, o convívio dos fiéis com a comunidade judaica era também atentado pelas autoridades episcopais. Em virtude de sua presença particularmente marcante na Provença, de sua relativa coesão cultural e religiosa ou mesmo em decorrência da interpretação cristã predominante quanto ao envolvimento judaico na morte do Cristo, os judeus eram frequentemente assediados pelo discurso de Cesário.²¹⁷

Os judeus assumem, assim, um espaço de destaque na formação da própria *identidade cristã* formulada pelo episcopado arlesiano,²¹⁸ pela distinção gradual das práticas e

²¹⁴ Delage se embasa nos trechos dos s. 121.8 e 229.6 para evidenciar que o catecumenato inclui uma imposição de mãos e unção no início e ao fim da Quaresma, concordando assim com Henry Beck. DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 163, Cf.: p. 162, notas 1-2; BECK, H. G. J. Op. Cit., p. 171-2. “A igreja consagra à instrução dos catecúmenos todo o tempo da Quaresma. Ao início da Quaresma, cada candidato se inscreve na lista dos ‘competentes’, recebe a imposição de mãos e a unção do óleo.” (tradução nossa).

²¹⁵ Cf.: s. 9, 10, 12.4, 85.3, 130.3-6, 147, 201. Cf.: item 2.6.2.1. *Coesão comunitária e formação da identidade cristã* e item 2.6.4.1. *Batismo: Imposição e unção, Credo, Pater*.

²¹⁶ BECK, H. G. J. Op. Cit., p. 101. Os eventos desenrolados no decorrer desta semana, na qual se acentuam as relações entre catecúmenos e fiéis, serão examinados no item 2.6.2.1. *Coesão comunitária e formação da identidade cristã*.

²¹⁷ Acerca das relações entre as comunidades judaicas e os cristãos, encaradas em geral pelo episcopado latino como o maior dos obstáculos à afirmação comunitária cristã, Cf.: HEN, Y. Op. Cit., p. 160-1; DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*, Manchester, v. 11, n. 3, p. 192, nota 9, 2002; MACCORMACK, Sabine. Sin, Citizenship and the Salvation of Souls: The Impact of Christian Priorities on Late-Roman and Post-Roman Society. *Comparative Studies in Society and History*, Nova York, v. 39, n. 4, p. 671, nota 198, 1997.

²¹⁸ Compreendemos tal identidade tanto na delimitação da atuação dos agentes do *campo* – sejam estes consumidores ou produtores do *bem de salvação* – quanto nas *práticas enredadas* em tais conjuntos de relações e espaços sociais, bem como seus *interesses* e *pulsões* específicos, isto é, seu *habitus*. Tal identidade, como veremos neste sub-item, também se restitui mediante a afirmação de uma trajetória histórica que confirme a prevalência dos produtores e, por isso, justifique sua intervenção. Cf.: BOURDIEU, P. É possível um ato desinteressado? In: *Razões práticas sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1997. p. 137-56.

observâncias religiosas – a começar, como vimos, pela própria Páscoa – tal como prescrito em Agde (CA, c. 34), que dispunha um período de provação mais estendido para os catecúmenos de origem judaica.²¹⁹

Em compasso com a preocupação eclesiástica referente à distinção quanto aos judeus se estabelece um outro processo discursivo, de adequação das referências escriturísticas, nos sermões exegéticos veterotestamentários (s. 81-144). Em nosso exame, deter-nos-emos no sermão 113 alusivo, como vimos, ao episódio de Balaão e Balac.²²⁰

Tal prédica se inscreve na divulgação e exegese dos textos do Pentateuco – vinculados, portanto, à tradição judaica – pelos eclesiásticos junto à audiência de fiéis. Neste sentido, o discurso episcopal arlesiano não somente apreende a herança judaica²²¹ como, no contexto quaresmal, associa a temporada penitencial às práticas descritas em episódios escriturais.²²²

Ao mesmo tempo, contudo, o exame bíblico se faz mediante a interpretação indissociada da retidão teleológica – cerne da concepção de tempo histórico cristão²²³ – e da depreciação dos judeus.

Assim, se a exegese arlesiana valoriza a profecia de Balaão (Num. 24:17),²²⁴ oriunda da palavras divinas e antecipatórias do advento de Cristo,²²⁵ ao mesmo tempo reprova-o por

²¹⁹ Cf.: a admoestação do CA, c. 40, que censura a refeição entre clérigos e leigos junto aos judeus.

²²⁰ Cf.: Num. 22-25. Em nossa consulta, utilizamos a versão portuguesa da Bíblia de Jersusalém. Cf.: GORGULHO, G. da S., STORNILO, I., ANDERSON, A. F. (org). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 235-41.

²²¹ Concordamos, desta forma, com Yithzak Hen quando assevera a circulação de textos bíblicos não somente junto ao *millieu* intelectual gálico bem como no processo de cristianização das populações rurais e citadinas. HEN, Y. The uses of the Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul. *Early Medieval Europe*, Manchester, v. 7, n. 3, p. 277-82, 1998. Tal reconhecimento não se limita à exegese veterotestamentária. Nos sermões escriturários neotestamentários, igualmente reconhece-se a base do monoteísmo e das leis (s.163.1-3) e, ao mesmo tempo, se afirma que Cristo veio para cumpri-las (s. 169.7), amparados em Mt. 5:17.

²²² Mencionam-se, entre outros, os jejuns de Moisés, Elias e Cristo, além da punição de quarenta anos sofrida pelas tribos israelitas decorrentes de quarenta dias de pecado. Cf.: s. 108.2, 109.3, 121.5. Cf.: a admoestação do s. 39.6.

²²³ “Do ponto de vista cristão, a história da humanidade é, então, dividida em duas épocas: a do Antigo Testamento, profundamente ambígua, pois é marcada pela Aliança de Deus com o povo eleito e contém em germe as verdades reveladas por Cristo, mas permanece dominada pelo pecado e pela impossibilidade de alcançar a salvação; depois, a época do Novo Testamento, inaugurada pelo sacrifício de Cristo, que permite aos homens receber a graça divina e vencer o mal”. BASCHET, J. Os Quadros Temporais da Cristandade. In: Idem, *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 315. Cabe ressaltar, aqui, os s. 95.1, 96.1, 169.1, todos além da exegese veterotestamentária.

construir altares e procurar conselhos por meio de consultas mágicas e oferecimento de sacrifícios.²²⁶ Acerca de Balaão, conclui Cesário que:

Therefore, first of all, let us ask Balaam why he is sometimes set forth in Scripture as blameworthy, sometimes as laudable. Indeed, he is blameworthy when he builds altars and places upon them victims to the demons, seeking advice through magic preparations. He is culpable for giving the worst counsel so that the people are deceived through (...) worship idols. Then again he is shown to be praiseworthy when the Lord's word is put into his mouth, when the Spirit of God comes upon him. Then he prophesies concerning Christ, announces to both Jews and Gentiles future mysteries about His coming (s. 113.3).²²⁷

²²⁴ “A star shall advance from Jacob, and a man shall rise from Israel.” (s. 113.2). Cf.: “*Orietur stella ex Iacob, et exsurget homo ex Israhel.*” CCSL, CIII, p. 470. Cf.: a Bíblia de Jerusalém, na qual se diz que:

“Um astro procedente de Jacó se torna chefe,

Um homem se levanta, procedente de Israel [utilizando o texto grego].” GORGULHO, G. da S., STORNILO, I., ANDERSON, A. F. (org.). Op. Cit., p. 240. A personagem de Balaão, sobretudo no episódio da jumenta (interpretada por Cesário como a Igreja, s. 113.3), se viu amplamente difundida na iconografia latina desde os séculos IV. SANTAGATA, G. Balaão. In: DI AGOSTINO, A. (org.). Op. Cit., p. 205-6.

²²⁵ Tais procedimentos indispensáveis, como dissemos, na afirmação do tempo cristão, abundam nos sermões veterotestamentários: referem-se à prefiguração de Isaac como o Cristo (s. 84.1-3, 169.4); de Jacó como o mesmo (s. 87.1-2,6, 88.1,6) e ainda, como irmão mais novo de Isaú – representando, por sua vez, os judeus – (s. 86.3); a José, filho de Jacó, como Cristo (s. 89.2, 93.3-5) e, concomitantemente, como representante dos judeus por atacar os cristãos (s. 88.5); além de *tipificar* Josué (s. 115.1-2), Gedeão (s. 117.6), Sansão (s. 120.4) e Elias (124.1-4). O s. 104.1,6 contrapõe as personagens que prefiguram os *cristãos* em relação àqueles que representam, em termos teleológicos, os judeus: *Abel* vs. *Caim*, *Sara* vs. *Agar*, *Isaac* vs. *Ismael*, *Jacó* vs. *Isaú*. Além disso, a Cruz de Cristo se vê prefigurada no bastão de Aarão (s. 111.1), na serpente de bronze (s. 112.1) e no leão do episódio de Sansão (119.2,5). Destacamos, por fim, que a interpretação do episódio de Eliseu tipificado (s.127.2) e a destruição das crianças por dois ursos (4 Rs 2:23) prefigura a disciplina imposta por Pedro junto a Ananias e Safira (s. 127.1-2, cf.: 129.3-4). Cf.: LAPORTE, Jean. Cesáreo de Arles. In: Idem, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos y latinos en sus textos*. Madri: San Pablo, 2004, p. 310-16.

²²⁶ Em sua alegoria, Cesário identifica tais procedimentos como pertinentes aos escribas e fariseus judaicos (s. 113.3, Cf.: 106.2). Outros sermões reprovam, no âmbito exegético, a inveja e o ranço judaicos em relação aos cristãos (s. 93.5, 96.1, 104.6, 120.4), bem como seu proselitismo (s. 112.3), descrença (s. 117.4), cegueira (s. 118.6, 142.5) e seu desrespeito e orgulho (s. 121.3, 127.3, cf.: s. neotestamentários 163.3, 165.1). Os judeus são denominados ainda como idólatras (s. 125.1-2) e seus corações chamados de ‘cova das bestas’ (s. 136.4).

²²⁷ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 160-1. Cf.: “*Primum ergo omnium de ipso Balaam requiramus, cur in scripturis nunc vituperabilis est, nunc laudabilis ponitur. Nam vituperabilis est, cum aedificat aras, et victimas imponit daemioniis, et apparatus magico poscit divina consulta: culpabilis est, cum consilium pessimum dat, ut populus decipiatur per mulieres Madianitas et cultum idolorum. Rursus laudabilis ostenditur, cum verbum domini ponitur in ore eius, cum Spiritus dei fiter super eum, cum de Christo prophetat, cum Iudaeis, et gentibus de adventu Christi mysteria futura pronuntiat*”. CCSL, CIII, p. 472-3. “Portanto, antes do mais, questionemos por que em alguns momentos Balaão é descrito na Escritura com censura e, em outros, com louvor. De fato, ele é censurável quando constrói altares e põe sobre estes vítimas para os demônios, buscando conselhos por preparos mágicos. Ele é culpável por dar o pior conselho de modo que as pessoas sejam enganadas (...) pela adoração idólatra. Então novamente ele demonstra ser louvável quando a palavra do Senhor é posta em sua boca, quando o Espírito de Deus paira sobre ele. Então ele profetiza sobre Cristo, anunciando tanto aos Judeus quanto aos gentios mistérios futuros sobre Sua vinda” (tradução nossa).

Como vemos, a autoridade religiosa condena ainda o emprego de artes mágicas. De acordo com a prédica, ao mencionar a tentativa do rei Balac em destruir os judeus usando tal expediente com Balaão:

Do not wonder if there is such a thing in magical art. Even Scripture declares that this art exists, but prohibits its use. None of the holy spirits obey a seer. He cannot invoke Michael, or Raphael, or Gabriel. Much more so is the soothsayer incapable of invoking Almighty God, His Son our Lord Jesus Christ, or His Holy Spirit. We alone have the power to call upon His only-begotten Son, Jesus Christ. (s. 113.2).²²⁸

Trata-se, a nosso ver, do esforço clerical por assegurar o monopólio do bem cultural salvífico em posse dos eclesiásticos. Em verdade, tanto os *magos* – “empresários independentes”²²⁹ de salvação – quanto *hereges*, ocupantes dos grupos dominados na produção do bens de salvação são refutados pelo exame escriturístico quaresmal.

Deste modo, comparados aos piolhos (s. 99.3), sapos (s. 100.3) e aos primogênitos (s. 99.2) assolados pelas pragas do Egito, acusados de desalojar o casamento da Igreja com

²²⁸ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 158. Cf.: “*Nec mireris, si est in magica arte tale aliquid; esse enim hanc artem designat etiam scriptura, sed uti ea prohibet. Nullus enim sanctorum spirituum obtemperat mago: non potest invocare magus Michahel, non potest invocare Raphael neque Gabrihel. Multo magis non potest invocare magus omnipotentem deum, nec Filium eius dominum nostrum Iesum Christum, nec Spiritum sanctum eius. Nos soli accepimus potestatem invocandi deum Patrem: nos soli habemus potestatem invocandi unigenitum eius Iesum Christi*”. CCSL, CIII, p. 468. “Não se espantem se existem tais feitos nas artes mágicas. Mesmo a Escritura declara existir tal arte, mas proíbe seu uso. Nenhum dos [partidários] dos espíritos santos obedece a um mago. Este [mago] não pode invocar Miguel, ou Rafael, ou Gabriel. Tanto mais o mago é incapaz de invocar Deus Todo Poderoso, Seu Filho nosso Senhor Jesus Cristo, ou Seu Espírito Santo. Somente nós detemos o poder de convocar Seu Filho ungido, Jesus Cristo” (tradução nossa). Cf.: o s. 184.4 que atesta a eficiência mágica, ainda que diabólica.

²²⁹ BOURDIEU, P. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: Idem, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 60. Em relação aos *magos, feiticeiros, videntes* e congêneres é feita apenas uma menção nos sermões veterotestamentários quaresmais (s. 95.8). As artes mágicas são condenadas ainda nos sermões temporais (s. 189.2, 197.2, 204.3) e, em especial, nas admoestações (s. 1.12, 12.4, 13.3-5, 19.4, 50, 52.2, 54.2-5, 70.1, 229.4).

Cristo (s. 96.5, 118.4), os hereges – tal como os judeus²³⁰ – não são considerados *filhos da instituição* (s. 139.7).²³¹

Assim, o exame escriturístico conduzido na Quaresma concorre para a conformação do patrimônio literário judaico, em compasso com a gradativa secção em relação a tal comunidade.²³² Além disso, e em menor medida, contribui para o descrédito de agentes individuais salvíficos e de aspirantes à condição institucional privilegiada ou ortodoxa.

2.6.1.4. *Conformação do habitus: práticas de salvação e danação*

A constituição do *habitus* cristão nos sermões quaresmais é concebida como instância de diligência e fervor incomuns para os fiéis. O comportamento invocado pela prédica adquire, assim, contornos de elevação espiritual implantada num tempo de penitência, no qual as práticas salvíficas cotidianas se vêem intensificadas.

On other days there is healing or a reward in fasting, but during Lent is a sin not to fast. At another season the man who fasts will receive forgiveness, but on these days, the man who can fast but fails to do so will be afflicted with punishment. (s. 199.1).²³³

²³⁰ A existência de heréticos era, em acordo com o discurso eclesiástico, igualmente prevista, tal como se observa em outros sermões não escriturários (s. 28.1, 69.1, cf.: 154.5). Sobre a associação entre judeus e heréticos, Cf.: s. 83.1, 107.1, 124.1 (alusivos ao apego pela literatura observado em ambos), bem como as reprovações nos sermões exegéticos neotestamentários (s. 175.4, 176.4, 180.1, 184.6)

²³¹ Os arianos são refutados na interpretação do episódio das mulheres que gritam contra Salomão – estes presumivelmente ligados à mulher que clama pela divisão da criança (s. 123.1-3, cf.: s.118.4) –, ao passo que os maniqueístas são repelidos por sua recusa em aceitar a interpretação ortodoxa veterotestamentária (s. 83.7, 101.1-4, 114.1-2, 127.1) ou por instalar a suspeita (s. 125.1-3, cf.: s. 118.4). Estes são ainda ligados à adoração ao Sol (s. 180.2, cf.: s. 59.2,5 no qual são vinculados aos astrólogos), bem como exclusivamente à concepção divina da Trindade (s. 139.6). Resta, por fim, assinalar o s. 110.1 no qual se afirma que as heresias são úteis por contribuir para a depuração ortodoxa.

²³² Neste sentido, os sermões de Cesário se aproximam mais da perspectiva de Justino, Tertuliano e Orígenes do que da percepção tipológica e historicizante empregada por Agostinho em fins da década de 390. Os primeiros sustentavam a validade do Velho Testamento e, ao mesmo tempo, frisavam que a história judaica sob as escrituras consistia largamente em erros de compreensão ou de performance de seus seguidores. Cf.: FREDRIKSEN, Paula. *Secundum Carnem: History and Israel in the Theology of St. Augustine*. In: KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (ed.). Op. cit., p. 26-41.

²³³ MUELLER, M. M. *Caesarius of Arles: Sermons of the Church (66) (Sermons 187-238)*. Op. Cit., p. 53. Cf.: “*quia aliis diebus ieiunare aut remedium aut praemium est, in quadragesima non ieiunare peccatum est. Alio tempore qui ieiunat, accipiet indulgentiam: in his diebus qui potest, et non ieiunat, sentiet poenam.*”. CCSL, CIV, p. 803. “*Nos demais dias há cura ou recompensa ao jejuar, mas durante a Quaresma é um pecado não jejuar. Em outra estação aquele que jejuar receberá perdão, mas nestes dias aquele que pode jejuar mas falha em sua tentativa será afligido com punição*” (tradução nossa).

Marco espiritual na vivência dos fiéis, a excepcionalidade da Quaresma é conclamada ainda quando o pregador exorta os fiéis a refletir sobre as leis divinas (s. 198.1): os fiéis, dotados de competência religiosa, são instigados a não se limitarem a ouvir as lições divinas na igreja (s. 196.1), a tomarem parte na edificação dos catecúmenos – desprovidos da mínima competência religiosa – (s. 200.6, 204.3, 205) e, em especial, a discuti-las em outros espaços sociais, além da congregação.

You ought to read and listen to the sacred lessons with such eagerness that you may be able to speak about them and teach them to others both your own homes and elsewhere, wherever you are.” (s. 198.5).²³⁴

Neste ambiente, os meios de salvação, tornados intensos, fazem com que a sua não realização seja condenatória. Quais seriam, então, as práticas necessárias à salvação dos fiéis – ou antes, aos catecúmenos, para a aceitação no *campo religioso* – preconizadas no discurso arlesiano, indo além das disposições canônicas referentes ao respeito ao Domingo, à distinção dos judeus catecúmenos e à entrega do Símbolo citadas acima?

Dentre os meios citados pela prédica como provedores de reserva espiritual – a saber, os mecanismos de salvação – encontram-se, de forma mais disseminada, a observância da *castidade* (s. 196.1, 198.3, 199.7);²³⁵ o *jejum* (s. 196.3, 197.1, 198.5, 199.1, 202.5),²³⁶ as *leituras* das palavras sagradas (s. 196.2, 198.3)²³⁷ e *orações* (s. 196.3, 197.3, 198.2, 199.7,

²³⁴ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 52. Cf.: “*Et ideo, sicut iam dixi, lectiones divinas desiderio et legere et audire debetis, ut de ipsis in domibus vestris et aliubi, ubicumque fueritis, etiam loqui et alios docere possitis*”. CCSL, CIV, p. 801. “Devi ler e ouvir as lições divinas com tamanho fervor para que podeis falar sobre estas e ensiná-las a outrem, em seus lares e quaisquer outros lugares, aonde estiverdes.” Acerca do envolvimento dos fiéis com os catecúmenos e, em específico, com a transmissão do Credo, cf.: s. 130.5 e s. 84.6.

²³⁵ Cf.: s. 1.12, 44.5, 86.5. O s. 44.4 menciona ainda os antecedentes veterotestamentários em favor da prática da castidade. Quanto à fidelidade conjugal, prescreve-se José como modelo apropriado (cf.: s. 93.3).

²³⁶ Cf.: s. 86.5, 229.6. Acerca das prescrições alimentares quaresmais para o período, cf.: SHANZER, D. Op. Cit., p. 230-1.

²³⁷ Cf.: s. 86.5. Os s. 6.2,8 e 8.1-2 são ainda mencionados na obra de Robert Markus. MARKUS, R. Op. Cit., p. 202.

202.5);²³⁸ as *vigílias* (s. 196.3, 197.1, 199.7)²³⁹ e o entoar de *salmos* (s. 202.5) – associados, parcialmente, ao comparecimento à basílica nas horas canônicas (s. 196.2)²⁴⁰ –; o cuidado ao *ouvir as lições divinas* (196.2, 198.5), de forma *silenciosa* (s. 196.4); o *amainar das discordâncias* (s. 198.3, 199.7)²⁴¹ e ainda a *caridade* (199.7), figurada na *doação de esmolas* (s. 197.4, 198.1, 199.2, 199.6) e *roupas* (s. 199.5)²⁴² e também no *amparo de viajantes e estranhos* (s. 198.3, 199.3).²⁴³ Outras atitudes positivas são *as visitas aos doentes e aos encarcerados* (s. 198.3) e a *obediência* à autoridade religiosa (s. 196.5).

Entre as atitudes condenatórias, além da evidente recusa dos fiéis em se comprometer com os preceitos de edificação espiritual quaresmais, destacam-se a *luxúria* (s. 196.3) e a *libertinagem* (s. 197.1), os *banquetes* (s. 198.4), bem como *os frenéticos jogos de mesa, as estórias inúteis, as piadas cáusticas e as calúnias venenosas* (s. 198.3) e as gravíssimas faltas do *perjúrio e falso testemunho* (s. 197.2).

Contudo, em que pese reconhecer que os sermões quaresmais referem-se a práticas compartilhadas preferencialmente por todos – partindo, desta forma, de um âmagio comum penitencial –, salientamos que, após um exame retido na comparação dos sermões 196 e 199, podemos constatar que estes sermões remetem preferencialmente a audiências distintas, dadas as práticas enfatizadas em cada missiva.

No primeiro sermão, a prescrição pastoral exorta o comparecimento à igreja nas *horas canônicas*, irradiadas do *cursus horologium* monástico e, de acordo com a VC, empregadas nos ofícios litúrgicos de Arles, estendidas aos clérigos e leigos (VC. I.15).²⁴⁴ Em verdade, a *vigília* e o comparecimento aos serviços litúrgicos são dispensados somente àqueles que se encontram doentes ou ocupados em ofícios públicos, e destaca-se a ausência de menções à

²³⁸ Cf.: s. 86.5.

²³⁹ Cf.: s. 84.6, 86.5, 229.6.

²⁴⁰ Cf.: s. 86.5.

²⁴¹ Cf.: s. 86.5, CA. c. 31, que sanciona a excomunhão daqueles que não chegarem à concórdia.

²⁴² Em ambas Cf.: s. 86.5.

²⁴³ Cf.: 86.5. O amparo aos visitantes e as visitas aos presos se associam ao relato de Mt. 24:42-4. GORGULHO, G. da S., STORNILO, I., ANDERSON, A. F. (org). Op. Cit.

²⁴⁴ Cf.: item 2.4. *Atuação litúrgico pastoral*.

esmola como prática de salvação.

Por um lado, a menção da Quaresma como *porto seguro* se figure tópica nos sermões *ad monachos* atribuídos a Cesário²⁴⁵ e, por outro, a nomeação dos *fratres carissimi* (s. 196.1-5) predominar em relação aos *dilectissimi* (s. 196.1) nos fazem considerar a presença de monges entre a audiência. Por outro, a menção aos trabalhos públicos e, ao mesmo tempo, às leituras sacras realizadas nos lares nos levam a considerar que se trata de uma prédica dirigida igualmente aos leigos arlesianos.²⁴⁶

Quanto ao s. 199 destacamos que a atitude costumeiramente ativa e confiante do pregador é, neste caso, vacilante. A autoridade religiosa delibera frequentemente em tom de sugestão (s.199.7), e no momento em que faz alguma crítica ao comportamento inadequado dos ouvintes, como na censura ao apodrecimento de vestimentas derivado da opulência, chega mesmo a se igualar à audiência (s. 199.5).

Uma passagem permite-nos, ao mesmo tempo, indicar a postura cautelosa do pregador e também conjecturar acerca da identificação de parte do público-alvo. Ao defender a prática de concessão de abrigo aos estranhos, a prédica afirma:

What excuse will we be able to offer if we have roomy, spacious home but scarcely ever condescend to receive a stranger?[...] If it is troublesome and disagreeable for us to receive Christ in the person of the poor in our land, I am afraid that He will reciprocate in heaven and not receive us in His blessedness. (s. 199.3-4).²⁴⁷

²⁴⁵ BAILEY, L. Op. Cit., p. 326, nota 78.

²⁴⁶ “Monges estavam se tornando parte da experiência diária de grande número de moradores citadinos da Gália nos séculos V e VI. Bispos, sobretudo se tinham sido monges, muitas vezes fundavam mosteiros masculinos e femininos, e monges prestavam serviços em santuários suburbanos de santos locais. Monges estavam presentes nas cidades e em suas proximidades, podendo influenciar – só por estar lá? Pelo exemplo? – os leigos, tais como o jovem Honorato [de Arles] e seu irmão”. MARKUS, R. Op. Cit., p. 198.

²⁴⁷ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 54-5. Cf.: “*quam excusationem praetendere poterimus, qui amplas et spatiosas domos habentes vix aliquando dignamur excipere peregrinum; (...) Laboriosum et fastidiosum nobis est, in pauperibus recipere Christum in patria nostra: time ne nobis ille vicem reddat in caelo, et non nos recipiat in beatitudine sua .*”. CCLS, CIV, p. 804-5. “Que desculpas poderemos oferecer se possuímos casas espaçosas e raramente dignamo-nos a receber estranhos? [...] Se nos é problemático e desagradável receber Cristo personificado no pobre em nossas terras, temo que Ele [...] não nos receberá em Sua benção” (tradução nossa).

Além disso, as práticas associadas à virtude ou danação dos fiéis, tal como no caso da prédica anterior, destoam dos demais sermões. No escrito, inicialmente o jejuar é concebido como premissa indispensável àquele fiel que deseja salvar-se (s.199.1) mas, ao longo deste trecho e do seguinte, afirma-se que somente o jejum não pode salvar a alma, ao passo que, na impossibilidade de realizar tanto o jejum quanto a esmola, o cristão deve optar pela esmola, visto que esta é o suficiente para a edificação. Em seguida, o sermão alonga-se na defesa da prática da esmola e na concessão de abrigos e vestimentas (s. 199.3-5).

Somente ao final (s.199.7) outros meios de aperfeiçoamento espiritual – como a castidade, as orações, vigílias e os chamados à concórdia – são exortados pela prédica, sem fazer-se qualquer menção às leituras espirituais. Parece-nos possível inferir que tal mensagem seja preferencialmente destinada aos grupos aristocráticos, preferencialmente rurais.

Conforme se percebe pela disposição das premissas de salvação expostas à audiência, estas se revestem de um âmago comum, de um substrato compartilhado por todas as prédicas. Contudo, como podemos observar, estas premissas se articulam distintamente na confecção de cada sermão.

A mensagem cristã vinculada no s. 199 preocupa-se sobremaneira com a caridade, justaposta material e religiosamente, ao passo que a palavra apregoada no s. 196 destina-se ao processo de ascese intimamente atrelado aos ofícios litúrgicos, e sua audiência compor-se-ia tanto por clérigos quanto por fiéis sob maior ingerência eclesiástica.

Sob efeito de um evento que se estende a toda comunidade cristã, a mensagem pastoral da Quaresma constitui-se por uma série de referenciais normativos, inter-relacionados e cambiáveis, dispostos aos ouvintes de forma igualmente distinta, ainda que não possamos assegurar concretamente a que grupos estas missivas se destinassem. Centrada ou não em

torno da caridade ou das leituras sagradas, tanto a audiência do sermão 196 quanto a do sermão 199 celebra a temporada quaresmal.²⁴⁸

2.6.2. A celebração da Páscoa:

2.6.2.1. *Coesão comunitária e formação da identidade cristã*

Como dissemos, a transmissão dos ritos batismais no Domingo precedente à celebração da Páscoa dá início ao período por nós conhecido como *Semana Santa*, que se estende ainda pela semana seguinte à festa, concluída no Domingo denominado *clausum paschae*.

Na primeira destas semanas sucedem-se diversas intervenções litúrgicas, tais como a transmissão do Credo e do *Pater* no Domingo de Ramos (CA. c. 13, s. 130, 147, 201), a cerimônia eucarística do *lava-pés* na Quinta-feira Santa (s. 202)²⁴⁹ e a *Passio* de Cristo na Sexta-feira (s. 202.5).

Ao Sábado ocorria a vigília pascal, precedida pela benção e a unção dos catecúmenos no batistério (VC, II. 17), na qual ocorria ainda a exegese veterotestamentária (s. 84.1), a renúncia ao diabo (s. 12.4), as verificações do Credo (s. 85.3) e do *Pater* (s. 147.1) e a tripla imersão (s. 97.1, 124.4). Após a unção e confirmação batismais (s. 128.2), a lavagem dos pés dos aspirantes (s. 204.3) que passavam então a ser denominados *infantes* (s. 129.5, 205.2) e, possivelmente, partilhavam da Eucaristia no Domingo da Páscoa (CA, c. 18, 21; s. 201.3).²⁵⁰

Como veremos, tanto a prédica arlesiana quanto as disposições canônicas de Agde referentes a tal período do *ciclo* reforçam simbolicamente a autoridade bispal, mediante a gestão dos bens simbólicos batismais e eucarísticos neste período.²⁵¹

Além disso, duas tradições intelectuais formadas entre os eclesiásticos orientais e

²⁴⁸ “O efeito de compreensão dupla que se produz forçosamente e sem que seja preciso provocá-lo de modo explícito sempre que uma mensagem única é interpretada em referência a condições de existência opostas, constitui com certeza uma das mediações pelas quais efetua-se o efeito de imposição lógica que toda religião realiza”. BOURDIEU, P. Op. Cit., p. 54.

²⁴⁹ Evento então conhecido como *Cena Domini*.

²⁵⁰ Somente após serem batizados e intitulados *infantes*, estes passariam a usar roupas brancas. BECK, H. G. J. Op. Cit., p. 175-83; DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 161-5.

²⁵¹ Cf.: item 2.6.4. *Gestão simbólica e fortalecimento da autoridade episcopal*.

sintetizadas, entre o episcopado latino, por Jerônimo, Ambrósio de Milão e em especial Agostinho de Hipona²⁵² contribuem para a constituição de referências identitárias junto à *ecclesia*: assim, tanto se reforçam os termos distintivos com os judeus quanto se estabelecem relações ambivalentes em respeito aos *infantes*. Tais tradições, denominadas *asiática* e *alexandrina*, associam-se respectivamente aos s. 203 e 204.

Deste modo, ao mesmo tempo em que são aceitos como membros da comunidade de fiéis os *recém-admitidos* – crianças ou adultos – são objeto preferencial do enquadramento normativo proferido nas festas pascais, para o qual a autoridade religiosa conta com a ajuda, como vimos, mesmo dos cristãos precedentes.

2.6.2.2 A perfídia *judaica*

Como vimos, duas vertentes cristãs de concepção pascal foram sintetizadas, na *pars occidentalis*, por obra sobretudo de Agostinho de Hipona. O s. 203, relacionado à coleção do ‘Eusébio Gaulês’ explora destarte o conteúdo *cristológico* do evento, atento à rememoração do crime cometido contra Cristo pelos judeus e, deste modo, associando-se à tradição intelectual conhecida como *asiática*. Ao exaltar a ressurreição e a redenção do Salvador em favor dos cristãos, diz-nos que:

Thomas, put your hand into the side of your Savior; touch the wounds which our sins caused, examine where the blood flowed from in order that it might give us a cup of healing medicine. Look at our purchase-price, Thomas, carefully notice the marks of the nails, and in those very wounds recognize the medicine which is a treasury of the human race. (...). He performs the service of a kind and very brave king, while He shows the scars which He received for the salvation of His people. (s. 203.2).²⁵³

²⁵² RORDORF, W. Op. Cit., p. 1096.

²⁵³ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 70. Cf.: “*Infer manum tuam, Thoma, lateri salvatoris: tange vulnera, quae nostra peccata facerunt: scrutare unde sanguis effluxit, ut nobis sanitatis poculum propinaret. Intuere, Thoma, pretium nostrum, singa clavorum diligenter adtende, et in ipsis vulneribus medicamentum vel thesaurum humani generis recognosce. (...) Utitur pii et fortissimi regis officio, dum cicatrices, quas pro salute populi sua excepit, ostendit.*”. CCSL, CIV. p. 818. “Tomé, põe vossa mão ao lado do Salvador; toca as feridas que nossos pecados causaram, examina de onde flui Seu sangue de modo a dar-nos um copo da cura salutar. Olha nosso preço, Tomé, nota cuidadosamente as marcas dos pregos, e nestas muitas feridas reconheça a cura que é um

A prédica não somente traz à tona o impacto da Paixão do Senhor, atentando a audiência para as chagas suportadas. Em seguida, denuncia a perfídia judaica e exorta a ofensa por estes proferida:

Look at the empty tomb, Pharisees, and learn the wickedness of your crime. We recognize the nails which you fastened, and we adore Him whom you killed. See whom you have offended. (...). O Pharisees, we see that you are wicked and provident; death was administered to one man in order that it might be taken away from everyone. (s. 203.3).²⁵⁴

Em seguida o s. exorta a renovação promovida pelo Batismo e seu ímpeto direcionado à conversão (s. 202.3), bem como apresenta o conteúdo escatológico e excepcional do evento pascal em seu último trecho, alusivo à libertação da prisão do inferno e da escuridão da noite eterna promovida pela Sua libertação, e a importância dos vínculos celestes (s. 204.4).

Devemos considerar ainda que a denúncia dos crimes judaicos se associa ao movimento de adequação do patrimônio veterotestamentário conduzido na Quaresma e que se percebe quando, ao interpretar o episódio do sacrifício de Abraão (cf. Gen. 22.2-4), diz-se que:

The two servants whom he [Abraão] ordered to stay with the ass typified the Jewish people who could not ascend or reach the place of sacrifice because they would not believe in Christ. That ass signified the synagogue. (...). When Isaac himself carried the wood for the sacrifice of himself, in this, too, he prefigured Christ our Lord who carried His own cross to the place of His Passion. (...). For this reason this lesson is read at Easter when the true Isaac, whose type the son of Abraham showed, is fastened to the gibbet of the cross for the human race. (s. 84.3).²⁵⁵

tesouro ao gênero humano. (...). Ele Se digna tal qual um rei piedoso e valente ao mostrar as cicatrizes impostas pela salvação do Seu povo.” (tradução nossa). Cf. s. 106.5; João 20:24-5.

²⁵⁴ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 70-1. Cf.: “*Aspicite, Pharisei, vacuum monumentum, et impietatis vestrae cognoscite sacrilegium. Clavos quos fixeratis agnoscimus, et quem occiditis adoramus. (...). O Pharisei, ímpios vos videmus, et providos: uni mors data est, ut omnibus tolleretur.*”. CCSL, CIV, p. 818. “Vede a tumba vazia, Fariseus, e aprendei a perversidade de vosso sacrilégio. Reconhecemos os pregos que fixastes, e adoramos Aquele que matastes. (...). Oh, Fariseus, vemos que sois ímpios e precavidos: a morte foi causada a um de modo a ser eximida dos demais.” (tradução nossa). De acordo com Rordorf a síntese dos aspectos históricos e escatológicos do evento, tal como presente nesta passagem, foi operada inicialmente por Agostinho em *Ennar. in Psalm. 120.6* e *De civ. Dei XVI*, 43. RORDORF, W. Op. Cit., p. 1096.

²⁵⁵ MUELLER, M. M. (ed.). *Saint Caesarius of Arles: Sermons, v. II (81-186)*. Op. Cit., p. 17. Cf.: “*Duo pueri quos cum asina remanere iussit, typum habuerunt populi Iudaeorum, qui por eo quod in Christo non erant credituri, ideo ad locum, ubi immolandum erat, ascendere vel pervenire non poterant. Asina illa significativit synagogam. (...). Quod vero Isaac ipse sibi ad immolandum ligna deluit, et in hoc Christum dominum figuravit,*

Assim, o processo ambivalente de reforço à exclusão dos judeus como participantes do *campo religioso cristão* e, simultaneamente, de inserção tipológica destes na *história salvífica* cristã delineado pelo discurso eclesiástico,²⁵⁶ concorre para o fortalecimento da coesão comunitária eclesial, delineada *a partir* da privação quanto aos demais produtores de bens salvíficos, dentre os quais os judeus ocupam, ao menos em Arles, um espaço destacado.

2.6.2.3. Suspensão das distinções

O s. 204 remete, por sua vez, em especial ao conteúdo hierofânico do evento pascal, investindo em seu sentido excepcional. Assim, ao vislumbrar a antecipação do reino celestial, a prédica se aproxima da vertente intelectual *alexandrina*, tal como se observa na prédica:

The Pasch of Christ, dearest brethren, is the kingdom of heaven, the salvation of the world, the destruction of the damned, the glory of those in heaven, the life of believers, the resurrection of the dead, a testimony of divine mercy, the price of human redemption and the grief of death, which is destroyed. (...). Truly this day of the Lord's resurrection is a foretelling of the eternal resurrection. (s. 204.1).²⁵⁷

(...), *et ideo lectio illa in Pascha legitur, quando Isaac verus, cuius typum gerebat filius Abrahae, pro genere humano in patibulo crucis affigitur.*”. CCSL, CIV, p. 346. “Os dois servos que ele [Abraão] ordenou permanecer com o asno tipificam o povo Judeu que não podem ascender ou alcançar o local do sacrifício por não acreditarem em Cristo. O asno representa a Sinagoga. (...). Quando Isaac carregou a lenha em seu próprio sacrifício, nisto, igualmente, prefigurou Cristo nosso Senhor que carregou Sua própria cruz ao local de Sua Paixão. (...). Por isso esta lição é lida na Páscoa quando o verdadeiro Isaac, exposto pela tipificação do filho de Abraão, é fixado na forca da Cruz em prol do gênero humano” (tradução nossa).

²⁵⁶ Segundo Bourdieu, um campo (em nosso caso, o *religioso*) é tanto mais consistente quanto mais precisa for a sua *história de campo*: ainda que a trajetória de um campo esteja inscrita em cada ato por e neste conduzido, a própria dimensão concorrencial assumida pelo campo faz com que, em médio e longo prazo, seja feito um trabalho *seletivo e arquivístico* das fontes e citações *adequadas* como referencial aquele espaço específico – passivo, no entanto, de reinterpretações. BOURDIEU, P. Algumas propriedades do campo. In: Idem, *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 91-2.

²⁵⁷ MUELLER, M. M. (ed.). *Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church (66) (Sermons 187-238)*. Op. Cit., p. 71-2. Cf.: “*Pascha Christi, fratres dilectissimi, regnum est caeli, salus mundi, occasus inferi, gloria supernorum, vita credentium, resurrectio mortuorum, testimonium miserationis divinae, pretium redemptionis humanae, contritio mortis abolitae(...). Haec ergo dies resurrectionis dominicae praenunciae est resurrectionis aeterna.*”. CCSL, CIV, p. 819-20. “A Páscoa do Cristo, caríssimos irmãos, é o reino dos céus, a salvação do mundo, a ruína dos condenados, a glória dos que estão nos céus, a vida dos crentes, a ressurreição dos mortos, testemunho da misericórdia divina, o preço da redenção humana e a contrição da morte abolida. Em verdade, este dia da ressurreição do Senhor é um prenúncio da ressurreição eterna” (tradução nossa).

Ao antecipar a ressurreição eterna, a prédica anuncia, ainda, a diluição das hierarquias estabelecidas entre a *ecclesia* e concorre para a afirmação da coesão comunitária:

Indeed it elevates men from the depths by the effect of virtue, lifts them up from earthly things, establishes them on high, perfects the just, strengthens the doubtful, and damns the unbelieving. (...). Therefore, the people of God, by rising today through life-giving of baptism, brighten our Church in the manner of the resurrection with the splendor of snow-white beauty. (s. 204.1).²⁵⁸

Integrando a comunidade de fiéis pela gestão do batismo, a mensagem pastoral aproxima a competência de fiéis e dos recém-admitidos – então na qualidade de *infantes* – (s. 202.2) bem como dilui as hierarquias sociais da audiência.

No entanto, ao conservar para si a possibilidade de mediar o evento e, ao mesmo tempo, frisar seu caráter excepcional, a prédica fundamenta um duplo movimento: além de afirmar sua autoridade no *campo religioso*, o *s.* reforça a percepção de que efetivamente seus consumidores ocupam posições distintas que devem ser reconstituídas em tal âmbito.²⁵⁹

Neste sentido deve-se indicar o esforço pastoral pela dissolução, na *hierofania* pascal, de uma distinção visual conferida pelos próprios clérigos.

Now all of those who, although formerly baptized in Christi, are not able to put on a white garment, should at least not abandon their spotless way of life. A soul that is quite pure often is hidden under a dark appearance, nor does it make such difference if a man does not have a white garment. (s. 204.2).²⁶⁰

²⁵⁸ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 72. Cf.: “*eadem siquidem operatione virtutis elevat de imis, suscitatur de terrenis, conlocat in excelsis; consummat iustos, firmat dubios, damnat incredulos . (...): et ideo hodie vitali lavacro resurgens dei populus ad instar resurrectiones ecclesiam nostram splendore nivei candoris inluminat.*”. CCSL, CIV, p. 820. “Em verdade, [a Páscoa] eleva os homens das profundezas, os põe acima das coisas mundanas, os coloca acima, aperfeiçoa os justos, fortalece os dúbios, e condena os incrédulos. (...). Portanto, o povo de Deus, ao ascender hoje pelo compromisso vitalício batismal, abrilhantam nossa Igreja com o esplendor da beleza alva” (tradução nossa).

²⁵⁹ Tal procedimento de suspensão das distinções entre os leigos se vê igualmente realizado no *s.* 106.5, no qual se reconhece que as diferenças sociais, ainda que concretas, diluem-se diante do corpo de Cristo, isto é, nos momentos batismal e eucarístico. Além disso, pelo exame do *testamento* de Cesário verifica-se o uso de *vestes pascais* pela autoridade episcopal (art. 5), que reforçam assim sua distinção frente aos correligionários e leigos. Cf.: CESÁRIO DE ARLES, *Testamento*. KLINGSHIRN, W. (ed.). *The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles: translated texts for historians*. Liverpool: Liverpool University, 1994, p. 72.

²⁶⁰ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 73. Cf.: “*Omnes enim qui olim in Christo baptizari adsumere non possunt candidam vestem, conversationem saltem candidam non reliquant. Solet sub nigro habitu anima satis pura*

Como veremos a seguir, o ímpeto regulador da mensagem pascal dirige-se em específico aos novos *conversos*, na condição *catecumenal* na maior parte do ciclo litúrgico ou, após o batismo, chamados *infantes*. Tal incidência decorre de sua recém-adentrada no campo religioso e, por tal, de sua desqualificação mesmo como consumidores do bem religioso.

2.6.2.4. *Conformação do habitus: práticas de salvação e danação*

No decorrer do período pascal o ímpeto regulador delineado pela prédica pastoral dirige-se, comparativamente, com maior frequência aos *recém-conversos* que aos fiéis. No caso dos últimos, a autoridade religiosa – fortalecida em sua posição pelo ministério batismal e eucarístico – exorta a *caridade* (s. 202.4, 204.4-3, 205.4), a *participação nos ofícios religiosos*, sob pena de anular toda a penitência quaresmal (s. 202.5), o *ensino do Credo* aos *iniciados* (s. 130.5), sejam estes velhos ou crianças, a *recitação e discussão dos temas escriturísticos* (s. 201.2) e o entoar de *Aleluia* (s. 205.1, 206.1). Além disso, condena-lhes o entoar de *canções diabólicas* (s. 130.5, 202.5, 205.3), a *embriaguez* (s. 205.3) e ainda o oferecimento de *banquetes* em homenagem aos infantes (s. 201.1, cf. 200.5).

Quanto aos *conversos*, a mensagem pastoral assume conotação mais enérgica. Desprovidos de qualquer aptidão no ambiente religioso, em idade adulta ou juvenil, estes são desqualificados pela prédica:

First of all, then, catechumens [‘fellow askers’] should know why they are called by this name. They are so called because they are asking together (...). (s. 200.1).²⁶¹

latirare; nec multum interest, si non habet quis candidam vestem.”. CCSL, CIV, p. 820. “Contudo, aqueles que, embora previamente batizados em Cristo, não são capazes de usar uma veste branca, não devem abandonar seus costumes impecáveis. A alma pura com frequência se esconde numa aparência sombria, por isso não faz tanta diferença se alguém não possui uma veste branca” (tradução nossa).

²⁶¹ De acordo com Mary Mueller, ao versar a expressão latina *competente* como *catecúmeno* a mesma segue as indicações de Henry Beck. Este trecho revela-se, ainda segundo a própria, de translação virtualmente

Ao requisitarem o *batismo*²⁶² junto aos clérigos, os *iniciados* sujeitam-se às advertências tanto destes quanto, em menor medida, dos fiéis: em verdade, ao vincular a relação entre ambos como de ‘pais e filhos’ (s. 203.4, 205.2), a pregação não somente atenta para a evidência do catecumenato e batismo infantil como confere legitimidade à intervenção dos fiéis sobre os *neófitos*.

Ameaçados de aborto pela *Mãe Igreja* (s. 200.5, 205.4) os *conversos* devem se abster do *assassinato*, do *adultério* e do *aborto* (s. 200.4), além de praticar a *castidade* no decorrer do ciclo pascal.²⁶³ Além disso, devem *amainar as discórdias* (s. 200.3, 204.3), se afastar dos *roubos* (s. 130.5, 200.3), do *perjúrio*, de *juramentos* (s. 130.5, 200.3-5, 204.3) e das *adultrações de pesos e medidas* (s. 130.5, 200.3), bem como evitar a *inveja*, o *orgulho* (s. 200.5, 204.3), as *canções diabólicas* e as *consultas mágicas* (s. 204.3), a *embriaguez* nos dias pascais (s. 130.5, 200.5). Resta-lhes, assim, a *moderação*, a *gentileza*, a *humildade* (s. 200.5), *caridade* e a *castidade até o casamento* (s. 130.5, 204.3).²⁶⁴

Como vemos, as práticas salvíficas ou, do contrário, condenatórias são análogas às que a autoridade religiosa prescreve aos fiéis na quaresma e no período pascal. Por vezes mesmo a incitação à participação dos fiéis na educação dos catecúmenos se associa indiretamente à crítica do comportamento destes, e não propriamente dos *iniciados*.

Let them [catecúmenos] avoid magicians and ministers of the devil, hold to the Catholic faith, eagerly and often attend church services, condemn verbosity, and listen to the divine lessons with attentive ears. (s. 204.3).²⁶⁵

inadequada. MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 58, notas 1-2. Cf.: “*Primum ergo competentes isti quare hoc nomine vocentur agnoscant. Competentes dicuntur simul petentes*”. CCSL, CIV, p. 808. Cf.: BECK, H. G. J. Op. Cit., p. 169-71, nota 46. “Antes do mais, então, catecúmenos [*competentes*] devem saber por que são chamados desta forma. Assim o são por estarem pedindo juntos [o batismo]” (tradução nossa).

²⁶² Sobre o emprego de metáforas espaciais produzidas quando da efetuação batismal, consultar item 2.6.4.1. *Batismo: Imposição e unção, Credo, Pater*.

²⁶³ Preferencialmente ligados, neste caso, aos catecúmenos em idade adulta. Acerca da metáfora com o ventre da ‘mãe igreja’, cf.: VC, I.33.

²⁶⁴ No último caso, ligada aos jovens.

²⁶⁵ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 74. Cf.: “*fidem catholicam teneant, ad ecclesiam frequentius currant, contempta verbositate lectiones divinas adtentis auribus audiant*”. CCSL, CIV, p. 821. “Façamos [os

Desta forma, percebemos que nos dias pascais a autoridade religiosa fundamenta seu poder simbólico em especial diante daqueles sob os quais não possuía legitimidade prévia.²⁶⁶ De acordo com Beck, ao findar deste período os *iniciados* encontrar-se-iam plenamente incluídos entre os fiéis.²⁶⁷

Tal afirmação soa-nos precipitada tanto em decorrência da condição infantil de boa parte dos catecúmenos quanto pela própria extensão do ciclo pascal, em sua fase derradeira, alusiva aos dias de *rogações* e das festas da *Ascensão* e *Pentecostes*, que dão prosseguimento, dentre outros, ao discurso normativo eclesial.

2.6.3. Rogações, Ascensão e Pentecostes: a extensão do ciclo pascal:

2.6.3.1. *Rogações e enquadramento penitencial*

Os dias de Rogações são transcorridos em Arles às quartas, quintas e sextas *feriae* que precedem o Domingo da Ascensão (s. 209.4) e justificam-se como momento de contrição, penitenciais e salutareis ao corpo e à alma (s. 207.1, 208.1, 209.4), cujas práticas salvíficas devem ser incorporadas por todo o ano dos fiéis (s. 207.3, 208.3, 209.4).²⁶⁸

Destarte, podemos associar a intervenção eclesiástica nestes dias àquela vinculada na temporada quaresmal. Se na última as prescrições se fundamentam pela recepção batismal e pela ressurreição do Cristo, neste caso a extensão do ciclo pascal e de suas disposições se embasa na glorificação do Senhor e na reflexão sobre o Espírito Santo, respectivamente

catecúmenos] evitar mágicos e ministros do diabo, ater-se à fé Católica, com freqüência e compulsão comparecer aos ofícios religiosos, condenar a verbosidade, e ouvir as lições divinas com ouvidos atentos.” (tradução nossa). No mesmo sentido, a advertência pelo respeito aos conselhos dos clérigos (s. 206.1) representa o esforço pela autoridade religiosa.

²⁶⁶ Talvez precisamente por isso muitos evitassem assumir os vínculos catecumenais e batismais, em razão das inúmeras sanções que lhes eram impostas. HAMMAN, Adalbert. Catecúmenos. In: DI AGOSTINO, A. (org.). Op. Cit., p. 271-2.

²⁶⁷ BECK, H. G. J. Op. Cit., p. 183.

²⁶⁸ Acerca das origens dos dias de *rogações* ou *litanias*, cf.: LE GOFF, Jacques. Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia. In: Idem, *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, p.213, nota 18-9; VAN DAM, R. Op. Cit., p. 294; SHANZER, Danuta. Op. Cit., p. 221.

celebradas no Domingo da Ascensão e no dia de Pentecostes. Neste período, que finaliza o ciclo pascal, preferencialmente realizava-se o exame exegético neotestamentário, tal como se observa nos trechos dos sermões s. 157 e s. 168.8-9.

Ao considerar as *boas obras* como elemento indispensável à salvação dos fiéis, a prédica arlesiana reafirma que somente o *batismo*²⁶⁹ ou a *fé* não asseguram as recompensas celestiais aos cristãos (s. 157.3-5, 208.3-4).²⁷⁰

Assim, a autoridade episcopal exorta o *jejum* (s. 207.1, 208.3), segundo os preceitos da Quaresma (s. 207.3, 209.4), as *orações* (s. 207.1-3, 208.2-4, 209.2), o *entoar dos salmos* (s. 207.3, 208.2-4), a participação nas *vigílias* (s. 207.1, 209.4), as *leituras sacras* (s. 207.3) – realizadas também nos lares (s. 157.1) –, acompanhadas todas aos *choros e gemidos* (s. 208.2, 209.1) e, fundamentalmente, à *participação nos ofícios litúrgicos nos três dias rogativos* (s. 207.2-4, 208.3, 209.4).²⁷¹

Segundo o discurso arlesiano, por ser solenizado regularmente em todo o mundo (s. 207.2), o *serviço religioso* nos três dias é obrigatório a todos os fiéis que não estiverem detidos com ocupações emergenciais ou sob efeito de grandes enfermidades. Tal como abelhas em uma colméia (s. 207.2-4) os cristãos devem afluir para as cátedras ou capelas, sob pena de se tornarem desertores espirituais (s. 207.2): as seis horas de ministério espiritual devem ser encaradas, portanto, como regeneradoras (s. 208.3).

Além destas, outra *obra* de destaque na mensagem arlesiana é a *caridade*, vertida na *doação de esmolas* (s. 157.3, 208.2-3, 209.4) e de *comida, roupas, abrigo* e nas *visitas às prisões* (s. 157.5). Quanto às práticas condenatórias, a prédica refuta a *fofoca* (s. 207.3-4, 208.2), os *jogos de mesa* (s. 207.3) e o *uso de poções* (s. 207.3), além dos crimes de *assassinato, adultério e roubo* (s. 157.4).

²⁶⁹ Desta forma, condenar-se-iam de antemão os judeus e pagãos (s. 157.4) e heréticos (s. 209.3).

²⁷⁰ Sobre a incidência desta prerrogativa nos sermões de Cesário, Cf.: DELAGE, M-J. Op. Cit., p. 146, nota 2.

²⁷¹ Não há, portanto, qualquer menção à castidade na prédica rogativa de Arles.

2.6.3.2. Pentecostes e a afirmação trinitária

Derivadas de um festejo agrícola judaico, as celebrações da Ascensão e de Pentecostes junto à comunidade arlesiana assinalam um processo de separação entre os conteúdos primevos do evento por parte do episcopado latino, quais sejam glorificação da subida aos céus por Cristo e, por outro lado, a reflexão sobre a atuação do Espírito Santo e dos apóstolos, respectivamente associadas à primeira e à última data.²⁷² Tal referência à glória da ascensão pode ser indicada pela prédica, quando se afirma que:

Our Savior, dearly beloved, has ascended into heaven; therefore let us not be disturbed on earth. Let our spirit be there, and peace will be here. (...). The resurrection of the Lord is our hope; His ascension is our glory. (s. 210.1).²⁷³

O júbilo da festa não pode ser confundido, de acordo com a mensagem pastoral, com o orgulho (s. 210.1-2), a avareza (s. 210.1,4) e a dissipação (s. 210.1,5) mundanos, contra os quais a prédica conclama um exame de consciência por parte dos fiéis.

Quanto à Pentecostes – na qual se prescrevia a recepção eucarística (CA, c. 18) –, verifica-se a sucessão do *cursus* litúrgico, com a leitura de *Salmos*, dos *Evangelhos* e dos *Atos dos Apóstolos* (s. 211.1), sendo que o último texto fundamenta a celebração.²⁷⁴ A explanação pastoral remete tanto ao Espírito Santo e à concessão da *graça* (s. 211.2-4) quanto, especialmente, à explicação da unidade trinitária (s. 212, 213), quando afirma que “Even if the Trinity allows a distinction, their equality knows no rank. For in the Trinity there is not something lesser or greater.” (s. 213.4).²⁷⁵

²⁷² COCCHINI, F., SAXER, V. Pentecostes. In: DI AGOSTINO, A. (org.). Op. Cit., p. 1136-7.

²⁷³ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 93-4. Cf.: “*Salvator noster, dilectissimi fratres, ascendit in caelum; non ergo turbemur in terra: ibi sit mens, et hic erit quies. (...). Resurrectio domini spes nostra est; ascensio domini glorificatio nostra est.*”. CCSL, CIV, p. 837-8. “Nosso Salvador, queridos irmãos, ascendeu aos céus; portanto, não causemos distúrbios na terra. Deixemos nossos espíritos por lá [céus], e a paz estará conosco. (...). A ressurreição do Senhor é nossa esperança, sua ascensão é nossa glória.” (tradução nossa).

²⁷⁴ Cf.: HEN, Y. Op. Cit., p. 68, nota 65.

²⁷⁵ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 109. Cf.: “*In his itaque tribus personis numerus esse potest, ordo esse non potest: nam etsi distinctionem recipit trinitas, gradum tamen nescit aequalitas.*”. CCSL, CIV, p. 849-50.

Neste período, portanto, a autoridade eclesiástica reafirma a condição trinitária e, ao mesmo tempo, discorre acerca dos *atos* apostólicos, assegurando um dos seus pilares doutrinários e, ao mesmo tempo, reconstituindo ‘historicamente’ sua trajetória institucional.

2.6.4. Gestão simbólica e fortalecimento da autoridade episcopal

2.6.4.1. Batismo: *Imposição e unção, Credo, Pater*

Associado pela prédica ao Domingo da Páscoa (s. 112.4, 204.3, 225.6, 229.6) e, pelos cânones, à presença dos fiéis nas paróquias ou cátedras diocesanas (CA, c. 21), o *batismo* pode ser encarado como evento instaurador da vida cristã e, por isso, de adesão ao referido *campo religioso*.²⁷⁶

Caracterizado como momento de *ruptura radical* com a vida precedente, o *batismo* se define, no contexto arlesiano, pelo emprego de *parábolas* e de *metáforas espaciais*.²⁷⁷ De fato, os sermões que aludem a tal aspecto destinam-se preferencialmente aos catecúmenos (s. 200, 205), nos quais se afirma:

What, then, do those who desire the sacrament of baptism ask? What else except that those who were vessels of the devil may merit to become instruments of Christ, (...), that those who were the habitation of demons and the cave of robbers may deserve to become the temple of God according to what the Apostle says: “The temple of God is holy, and you are the temple” [I Cor. 3:17]. Then those who before were the abode of the devil may become the dwelling of the Holy Spirit, (...), that the devil may be banished and they may merit to become the house of God. (s. 200.2).²⁷⁸

“Mesmo que a Trindade permita alguma distinção, sua equivalência não reconhece nenhuma ordenação. Pois na Trindade não há nada maior ou menor.” (tradução nossa).

²⁷⁶ Cabe frisar que o tema foi recorrente debatido pelos eclesiásticos patrístico e da Primeira Idade Média, sobretudo a questão da orientação voluntária e da possibilidade de refazer batismos junto aos arianos. TANNER, N. WATSON, S. Op. Cit., p. 397. Cf.: s. 170.4, 175.4.

²⁷⁷ De acordo com Herrero de Jáuregui, a noção de metáfora espacial empregada pelo inovador discurso patrístico referente à *conversão* encerra o *deslocamento* promovido por *homo optans* que decide renunciar um ponto de vícios em favor de um virtuoso. HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel. La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, Madri, n. 10, p. 63-84, 2005.

²⁷⁸ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 58-9. Cf.: “*Quid ergo petunt, qui baptismi sacramenta desiderant? Quid utique, nisi ut qui erant vasa diaboli, mereantur effici vasa Christi, et accepta indulgentiam omnium peccatorum, bonis operibus insistentes, praemia aeterna desiderent? (...) Hoc utique, ut, qui erant habitatio daemonum et spelunca latronum, mereantur effici dei templum, secundum illud quod dicit apostolus: TEMPLUM DEI SANCTUM EST, QUOD ESTIS VOS; et qui prius fuerant domus diaboli, efficiantur*

Correlatas tanto ao *extirpar dos pecados* quanto ao *banimento do demônio*,²⁷⁹ outras associações feitas pela missiva batismal indicam a transformação promovida. Nestas, a *conversão* desponta como mudança do *lado esquerdo para o lado direito* (s. 9, 200.5, 209.3), dos *bodes para os cordeiros* (s. 200.5) e, em especial, da *tiranía diabólica em direção ao reinado do Cristo* (s. 200.2).²⁸⁰

Tornado *templo de Deus* (s. 116A.1, 128.2, 229.1), o corpo batizado se consagra com as túnicas brancas, limpas da vida regressa (s. 167.4-5, 106.5, 189.2, 197.2, 203.4, 206.2, cf.: s. 56.3). Diz-nos a pregação: “I admonish and exhort you whom the grace of Christ has changed from **chaff into grain**. (...). Always strive to be grain, but, as much as you can, avoid and flee from the chaff, which is carried about by the wind” (s. 205.4).²⁸¹

Para além da conversão individual, a concessão da graça batismal na Páscoa tem outros efeitos, estendidos sobre a comunidade de fiéis (cf.: s. 134.1). Conduzida diretamente pelo bispo – ou, no limite, por um correligionário diocesano – (CA, c. 21), a cerimônia reforça diretamente o exercício de sua autoridade simbólica, mediante a afirmação de diversos

habitaculum Spiritus sancti, (...)? Ergo, fratres, ut ipsi videtis, competentes hoc petunt, ut expulso diabolo domus dei effici mereantur.” CCSL, CIV, p. 808. “O que, então, pedem aqueles que desejam o sacramento do batismo? O que, senão, que aqueles que foram vasos do diabo possam se tornar instrumentos de Cristo, (...) que aqueles que foram moradas de demônios e covas de ladrões possam se tornar o templo de Deus, de acordo com o que diz o Apóstolo: ‘O templo de Deus é santo, e este templo sois vós’ [I Cor. 3.17]. Então que aqueles que foram antes a residência do diabo possam se tornar a morada do Espírito Santo, (...), que o diabo possa ser banido e que eles possam se tornar a casa de Deus.” (tradução nossa).

²⁷⁹ Acerca da libertação dos vícios, pecados do mundo e da morte eterna pelo batismo, cf.: s. 15.3-4, 18, 70.2, 81.2-4, 94.4, 118.3, 126.5, 129.4, 147.7, 160B.4, 167.5, 169.3, 172.1, 173.3. Sobre o afastamento do demônio, cf.: s. 54.2, 121.8. Necessariamente, a conversão implica em arrependimento e penitência, cf.: s. 10.2-3, 83.7, 108.4, 109.1-2, 114.2, 150.4, 167.8, 209.1.

²⁸⁰ Entre os sermões exegéticos, vale destacar as metáforas espaciais relativas à *travessia do rio Jordão*; cf.: 104.4, 114.4, 115.2, 116.1; bem como à *travessia do mar Vermelho* (s. 98.1).

²⁸¹ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 76-7 (grifo nosso). Cf.: “*Vos ergo ammoneo et exhortor, quos gratia Christi de paleis in granu mutavit, (...); sed semper grana esse contendite, et paleam, quae vento circumfertur, quantum potestis vitate vel fugite*”. “Eu vos admoesto e exorto, a quem a graça de Cristo transformou de joio em trigo. (...). Dedicai-vos sempre a ser trigo mas, como puderdes, evitai e fugi do joio, que é carregado pelo vento” (tradução nossa). Acerca do recurso agostiniano à parábola para criticar o comportamento de fiéis sob seus cuidados, bem como da diferença observada no pessimismo do bispo de Hipona e na certeza *lerinense* quanto à possibilidade de salvação – a última abraçada por Cesário –, cf.: s. 209.3, 94.1, 118.3, 182.5; MARKUS, R. Op. Cit., p. 62-3, nota 30; LEYSER, C. Op. Cit., p. 204.

trâmites litúrgicos que, ao promover os *bens salvíficos* sob seu controle, tornam lícitos seus interditos.

Ministrados ainda no período quaresmal, a *imposição de mãos* – com o *sinal da cruz* – e a *unção* dos aspirantes ao batismo (s. 121.7-8, 128.2, 200.2, 225.1, 229.6) correspondem ao primeiro rito batismal conduzido pelos eclesiásticos. Destarte, a prédica justifica a autoridade episcopal, ao asseverar seu papel como intermediário entre o plano terrestre e o sobrenatural:

For everything that is outwardly done to you by men is perfected inwardly in your soul by the blessing of the Holy Spirit. To be sure, **a man put his hand on your head, but the blessing comes down from heaven.** Believe it to be the most certain, then, that **whatever is done to you bodily by tongues or hands of men is completed spiritually in you through the ministry of angels.**²⁸²

A gestão dos bens de salvação ministrados na *imposição e unção* e a capacitação do bispo como intermediário do sagrado antecipam os *acordos batismais* impostos pelas lideranças eclesiásticas. Tratam-se da *renúncia ao diabo* e da divulgação das fórmulas do *Pater* e, sobretudo, do *Credo*, decorridas entre o Domingo de Ramos e a *vigília pascal*.

A *renúncia* ao diabo, indicada no s. 12, inicia os contratos batismais, nos quais a promoção do sacramento se relaciona a uma série de intervenções determinadas pelos bispos.

Let each one consider what he had promised in the sacrament of baptism. **Since he made a pact with the Lord**, let him see whether he has violated it in any way. When the question was asked: ‘Do you renounce the devil, his pomps, and his works?’ then the **priest offered a contract for approval.** When the individual answered: ‘I do renounce them’, **it was approved.** (...). Almost no one is ignorant of what the Devil’s pomps are (...). All furious, bloody, or shameful spectacles are pomps of the devil. (...) What need is

²⁸² MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 60 (grifo nosso). Cf.: “Totum enim, quod in vobis de foris ab hominibus agitur, intus in anima vestra Spiritus sancti benedictione perficitur. Homo quidem super capita vestra manum imponit, sed benedictio de caelo descendit. Hoc ergo certissime credite, quod quidquid in vobis corporaliter aut linguis aut manibus agitur hominum, totum in vobis spiritualiter impletur ministeriis angelorum”. CCSL, CIV, p. 809. “Pois tudo que vos é feito externamente por homens é perfeitamente interiorizado em vossas almas pelas bênçãos do Espírito Santo. Por certo, um homem põe sua mão em vossas cabeças, mas as bênçãos vem descendo dos céus. Estai seguros então que qualquer coisa que vos seja feito corporalmente por línguas ou mãos humanas é completado espiritualmente em vossas almas pelo ministério angelical” (tradução nossa). Vale frisar ainda a monopolização eclesiástica no acesso aos bens de salvação delineada no s. 211.3.

there to say concerning adultery, murder, robbery and false testimony that they are part of the Devil's pomps and works (...)? (s. 12.4).²⁸³

Encetados pela renúncia, os acordos batismais se consolidam na divulgação e verificação do *Credo*.²⁸⁴ Ao assumir a condição de intermediário do plano sobrenatural, o discurso arlesiano invoca para si a chancela dos interesses divinos, identificando os bispos como Seus representantes. Tal prerrogativa se explicita no s. 130.4-5, no trecho que antecipa os reclames ao ensino da fórmula aos catecúmenos, onde se afirma que:

For my part, dearly beloved, although I am careless, still **I have been appointed by the Lord as some kind of herald of the truth**. Therefore, to the best of my ability, if not as well as I should, I suggest, proclaim, and admonish what you ought to hear and I must say. **If anyone despises the herald, let him fear the Judge**. (s. 130.4)²⁸⁵

Além disso, a prédica se vale do exame do *Credo* para reafirmar sua posição frente aos *heréticos*: deste modo, tanto a menção a Pôncio Pilatos quanto a crença no Espírito Santo se justificam contra possíveis reclames de concorrentes dos *bens salvíficos* (s. 9).

²⁸³ MULLER, M. M. *Saint Caesarius of Arles: Sermons (1-80)*. The Fathers of the Church, v. 31. Nova York: Fathers of the Church, 1956, p. 70-1 (grifo nosso). Cf.: “*Consideret ergo unusquisque, sicut iam dictum est, quod in baptismi sacramento promisit; et quia pactum cum domino fecit, videat si eum ex nulla parte violat. Quando enim interrogatus est ABRENUNTIAS DIABOLO, POMPIS ET OPERIBUS EIUS? Tunc ei sacerdos subscribendum pactum obtulit; quando autem respondit ABRENUNTIO, tunc subscripsit. (...) Quae autem sunt pompae diaboli, prope nullus ignorat (...). Omnia spetacula vel furiosa vel cruenta vel turpia, pompae diaboli sunt. (...) De adulteriis vero homicidiis, rapinis vel testimoniis falsis quid opus est ut dicantur ad pompam vel ad opera diaboli pertinere, cum hoc nullus possit hominum ignorare?*”. CCSL, CIII, p. 60-1. “Deixemos cada um considerar o que foi prometido no sacramento do batismo. Tendo feito um pacto com o Senhor, deixemos cada um ver se de alguma forma o violou. Quando a pergunta foi feita: ‘Renuncias ao diabo, suas pompas e obras?’, então o clérigo oferecia o contrato para tua aprovação. Quando respondeste ‘renuncio’, foi aprovado. Quase ninguém ignora o que são as pompas do diabo. Todos os espetáculos furiosos, sangrentos ou torpes são pompas do diabo. O que dizer sobre adultério, assassinato, roubo e falso testemunho, se não que se tratam de pompas do dabo?” (tradução nossa). Sobre as críticas às pompas do diabo e a menção ao acordo batismal, cf.: 178.1, 200.6.

²⁸⁴ Acerca da fórmula do *Credo* arlesiano, cf.: s. 3, 9. Sobre a defesa de sua divulgação, via de regra ligada ao *Pater*, cf.: 1.12, 13.2, 16.2, 19.3, 54.1, 147.1, 130.5, 201.1.

²⁸⁵ MUELLER, M. M. (ed.). *Saint Caesarius of Arles: Sermons*, v. II (81-186). The Fathers of the Church v. 47. Washington: Catholic University of America, 1981. p. 235 (grifo nosso). Cf.: “*Ego, fratres carissimi, etsi neglegens, tamen qualiscumque praeco veritatis a domino constitutus, quod et vobis expedit audire, et mihi oportet dicere, si non quantum debeo, vel quantum possum, suggero, clamo, ammoneo: qui contempnit praeconem, timeat iudicem*”. CCSL, CIII, p. 537. “Eu, irmãos caríssimos, mesmo descuidado, ainda assim fui indicado pelo Senhor como um tipo de arauto da Verdade. Portanto, no melhor que posso fazer, talvez não tanto quanto deveria, eu sugiro, proclamo e admoesto o que deveis ouvir e o que devo falar. Se alguém alguém despreza o arauto, que tema o Juiz.” (tradução nossa). Sobre as atribuições bispais como *arauto* de Deus junto à comunidade de fiéis, cf.: 144.6, 207.4, 230.5.

Seguida ao Credo, a oração do *Pater* (147.1)²⁸⁶ responde à última instância de acordo batismal. Segundo o discurso eclesiástico, ao contrário das fórmulas precedentes, que incidem sobre a opção de renúncia individual de cada fiel, a última oração remete ao pertencimento e às obrigações *comunitárias*, sob a liderança episcopal. Ao comentar a primeira sentença da fórmula do *Pater*, o sermão diz-nos que:

‘Our father who art in heaven’. You have begun to belong to a great race, for under this Father, both master and servants are brothers; so also the general and the soldier, the rich man and the pauper. All devout Christians have different fathers on earth, some noble ones, others of ignoble birth; but they call upon one Father who is heaven. (s. 147.2).²⁸⁷

Assim, destacamos duas implicações da mediação batismal pelas autoridades diocesanas. Cabe frisar a *normatização* expressa na mediação das relações sociais *pela Igreja* – tal como no caso dos catecúmenos –, cuja imposição reguladora estende-se a assuntos para além do *ofício litúrgico* ou de temas *doutrinários* e de *disciplina eclesiástica*.²⁸⁸

Tal intervenção episcopal se justifica, como vimos, pela formulação de um discurso que ressalte tanto o caráter único do sacramento para a vida individual e comunitária quanto, e por consequência, destaque a atuação dos bispos, reconhecidos como intermediários e arautos dos acordos batismais.

²⁸⁶ Baseado no exame dos relatos de Mt. 6:9-13 e Lc. 11:1-2, o *Pater* desde o século IV passa a se ligar não somente à Eucaristia bem como à instrução catecumenal. POLLASTRI, Alessandra. Pai Nosso. In: DI BERNARDINO, A. (org.). Op. Cit., p. 1060-1.

²⁸⁷ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 312. Cf.: “*PATER NOSTER, QUI ES IN CAELIS. Ad magnum genus pertinere coepistis: sub isto patre fratres sunt dominus et servus, sub isto patre fratres sunt imperator et miles, sub isto patre fratres sunt dives et pauper. Omnes christiani fideles diversos in terra habent patres, alii nobiles, alii ignobiles; unum vero patrem invocant, qui est in caelis*”. CCSL, CIV, p. 602-3. “‘Pai Nosso que estás nos Céus’. Começai a pertencer a um grande gênero, pois sob o Pai, tanto senhores quanto servos são irmãos, tal qual o general e o soldado, o rico e o pobre. Todos os cristãos devotos têm diferentes pais terrenos, alguns nobres, outros de nascimento ignóbil; mas eles conclamam por um Pai que está nos Céus.” (tradução nossa).

²⁸⁸ MACCORMACK, S. Op. cit., p. 658, nota 48, p. 665, nota 39; MARKUS, R., Op. Cit., p. 204-5.

2.6.4.2. Eucaristia:

Evento que inscreve as redes de sociabilidade e lealdade e a refeição sacrificial característicos das sociedades mediterrâneas – tal como no caso dos *banquetes* greco-romanos – em um espaço e um momento sob a chancela episcopal, o ritual eucarístico corresponde à tentativa de rememorar a ceia de Cristo e a fraternidade nas comunidades paleocristãs e, ao mesmo tempo, *enquadrar* o uso comunal do *pão*, do *vinho* e, quiçá, dos *peixes* pelos fiéis.²⁸⁹

Apesar de não podermos precisar a frequência com que a Eucaristia – e mesmo as missas – eram realizadas, é possível relacionarmos o rito às *missas dominicais*.²⁹⁰ Celebração de marcante poder simbólico para as autoridades diocesanas, a Eucaristia reveste-se de importância tanto maior quando ministrada no decorrer do *ciclo pascal*.

Os decretos conciliares arlesianos prescreviam a obrigatoriedade da recepção eucarística pelos fiéis, dentre outros, nos dias do Domingo da Páscoa e em Pentecostes (CA, c. 18, cf. s. 201.3). Além destes, a Eucaristia ocorria em Arles na Quinta-feira Santa ou *Coena Domini* (s. 202), em estreita associação, nesta data específica, à cerimônia de *Lava-pés*.²⁹¹ Ao examinarmos a concepção do discurso eclesial sobre a celebração eucarística e, ao mesmo tempo, a potência simbólica imputada à mesma, deter-nos-emos especificamente no s. 202.

²⁸⁹ HEN, Yitzhak. *Culture and Religion...*, Op. Cit., p. 72; HAMMAN, Adalbert. Eucaristia. In: DI BERNARDINO, A. (org.). Op. Cit., p. 528-9; CUNHA, C. M.. Op. Cit., CUNHA, Cleonice Machado da. Eucaristia: uma apropriação de práticas sociais e rituais da Antiguidade. Monografia de conclusão de curso em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006 p. 6-10, 12-7. Alimentos de consumo corrente na bacia mediterrânea, sendo os dois primeiros imprescindíveis na comunhão sacrificial, voltados respectivamente para a manutenção das colheitas e da estabilidade social e para o contato com as divindades. PIPONNIER, F. Cotidiano. In: LE GOFF, J., SCHMITT, Jean-Claude. (org.). Op. Cit., p. 290-2. Sobre o consumo freqüente de vinhos e peixes pelos bispos gálicos do século V, cf.: SHANZER, D. Op. Cit., p. 217-35. Dentre os sermões de Cesário que relacionam a Eucaristia aos banquetes, vinhos e pães, cf.: 74.2, 147.6, 161.1, 227.2.

²⁹⁰ HEN, Y. Op. Cit., p. 67-71. Sobre outras modalidades de missas gálicas, cf.: BECK, H. Op. Cit., p. 127-54 e CV, c. 4.

²⁹¹ Acerca dos distintos usos litúrgicos da cerimônia do *lava-pés* e de sua vinculação, entre os séculos V e VII, com a data da *Coena Domini* irradiada entre o episcopado latino por Roma, cf.: BEATRICE, Píer Franco. *Lava-pés*. In: DI BERNARDINO, A. (org.). Op. Cit., p. 811-2.

Concebido pela patrística latina como ato de humildade e hospitalidade, na cerimônia de *lava-pés* que inaugura a Quinta-feira Santa o discurso arlesiano confronta-se com a nobreza relutante em admitir participar do evento: “Perhaps Christian (...) blush to touch the feet of the saints in this world with their (...) hands, because prerogative of birth does not allow it. Wicked nobility, which makes itself ignoble before God through pride!” (s. 202.1).²⁹²

A nosso ver, a crítica ao comportamento nobiliárquico se insere no processo mais amplo de reformulação das redes de sociabilidade e lealdade sob encargo eclesiástico desde o período tardo-antigo.²⁹³ Neste sentido, longe de condenar as prerrogativas terrenas aristocráticas, a prédica insiste em sua inscrição em um conjunto de relações e práticas mediadas pelos eclesiásticos, instituído pela lavagem dos pés de peregrinos ou pobres.

O discurso exorta ainda a adesão à cerimônia pelos nobres enfatizando a ameaça de excomunhão celestial, sob efeito do temor de Pedro relatado em Jô. 13:8, alusivo ao apartar do apóstolo caso não tomasse parte no lava pés. Tal como no caso das relações entre catecúmenos e fiéis e nos acordos batismais – notadamente, no *Pater* –, novamente a intervenção litúrgica enquadra a pertença *eclesial*.²⁹⁴

Quanto à Eucaristia, destaca-se que a autoridade religiosa se justifica, na prédica, pela identificação dos eclesiásticos como mediadores do pão e do vinho *celestiais*.

²⁹² MUELLER, M. M. *Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church (66) (Sermons 187-238)*. Op. Cit., p. 65. Cf.: “*Erubescunt forsitan delicatis manibus viri vel mulieres christianae in hoc mundo sanctorum contrectare vestigia, quia hoc natalium praeerogativa non patitur. Mala nobilitas, quae per superbiam aput deum reddit ignobilem*”. CCSL CIV, p. 814. “Talvez alguns cristãos se envergonhem de tocar os pés dos santos deste mundo, por sua prerrogativa de nascimento não permitir. Perversa nobreza, que por soberba se faz ignóbil perante Deus” (tradução nossa).

²⁹³ MACCORMACK, S. Op. Cit aborda alguns dos aspectos referentes à passagem da *civitas* romana para a *civitas dei* agostiniana e, posteriormente, isidoriana.

²⁹⁴ Acerca das interdições eclesiásticas sobre os nobres, sua *clientela privilegiada*, cf.: 2.6.1.4. *Conformação do habitus: práticas de salvação e danação*.

Behold the nature of the eternal food! Angels partake of it, the powers of high partake of it, the heavenly spirits partake of it, they eat and are filled; and still what satisfies and fills them with joy remains whole and entire. But what man is able to ascend to that food? Because man could not ascend to partake of that bread, for this reason the bread itself deigned to descend to man. (...) the eternal Word, by which the angels are fed and which is equal to the Father, became the nourishment of man (s. 202.2).²⁹⁵

Como se pode presumir, a recepção dos alimentos celestiais se condiciona a incisivo exercício de violência simbólica, que contribui para o reforço da autoridade ministrante. Os diversos cuidados com a condução do *banquete espiritual* (s. 74.2, 227.2), expressos no *ascetismo nos dias prévios* à sua consagração (s. 16.2, 19.3, 35.1, 44.6, 86.5, 188.1-3, 199.7, 201.3, 224.4, 227.2), no uso de *vestimentas adequadas* e de *mãos limpas* (s. 227.5, 229.4) e na advertência para *não deixar os bens caírem ao chão* (s. 78.1) indicam a gravidade do evento invocada pelos eclesiásticos.²⁹⁶

A atenção normativa imposta pelo discurso arlesiano pode ser inferida quando se associa a Eucaristia como *bálsamo*²⁹⁷ *para a alma* ou, do contrário, como *juízo dos fiéis* (s. 86.5, 187.1, 188.1, 199.7, 201.3, 224.4, 227.2). Assim, merece destaque a admoestação predical para o exame de consciência de cada fiel quando da aproximação do altar.

²⁹⁵ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 66. Cf.: “*Ecce est cibus sempiternus. Sed manducant angeli, manducant supernae virtutes, manducant caelestes spiritus, manducant et saginantur; et integrum manet, quod eos satiat et laetificat. Quis autem homo posit ad illum cibum ascendere? Quia ergo ad illum panem homo no poterat ascendere, dignatus est ad hominem panis ipse descendere (...): id est, Verbum illud unde pascuntur angeli sempiternum, quod est aequale Patri, manducavit homo*”. CSSL CIV, p. 815. “Contemplai a essência do alimento eterno. Anjos comungam deste [alimento], assim como as virtudes acima e os espíritos celestiais, comem e se satisfazem. E ainda assim aquilo que os apraz e preenche com júbilo permanece inteiro. Mas qual homem pode ascender a este alimento? Pelo homem não poder ascender e comungar do pão, o próprio pão se digna a descer ao mesmo (...): a Palavra eterna, pela qual os anjos são alimentados e que é equivalente ao Pai, se tornava alimento do homem” (tradução nossa). Cf.: s. 188.1 no qual se reafirma o ministério do Sangue e do Corpo de Cristo pelos eclesiásticos.

²⁹⁶ Cabe destacar ainda que a prédica insiste que se trata do único momento lícito de *oferendas* pelos fiéis (s. 13.2, 19.4), a ser ministrado *exclusivamente* na igreja (s. 73.2, 74.3).

²⁹⁷ Acerca da vinculação do Corpo e do Sangue de Cristo aos *bálsamos*, bem como aos óleos sacros, cf.: 13.3, 19.5, 35.1, 50.1, 52.5, 184.5.

I warn and admonish you that everyone should revert to the only qualified witness, his own conscience. (...). Before all else, most beloved brethren, reflect, with dutiful faith and with all the devotion of the soul, on what pertains particularly to the faithful, that you are about to **approach to the altar of your Lord and God**. Observe all the hidden places of your heart, lest by chance there be some sins there which have not yet been cared for by almsgiving and fasting (s. 202.4).²⁹⁸

Não obstante, o julgamento do Senhor liga-se ao terreno, proferido, neste campo, pelas autoridades religiosas. À disciplina eucarística somam-se, assim, as ameaças de excomunhão, instrumento simbólico a serviço das autoridades eclesiais.²⁹⁹

Ao examinarmos a prédica arlesiana referente à Eucaristia, concordamos com García Moreno quando afirma que, ao examinar a adesão da população aos reclames do bispo de Tarragona contra Fronto:

lo que venía a ratificar [o episcopado] era el liderazgo moral que reconocía a sus obispos. Pues era éste el que capacitaba para sancionar las conductas (...); (...) la admisión por el obispo a la Eucaristía constituía la prueba de la conducta moral de cualquiera.³⁰⁰

Deste modo, ao *cristianizar* as redes de sociabilidade vinculadas aos *banquetes* antigos, a Eucaristia concorre para o reforço da autoridade episcopal, ao indicar o ministério eclesial dos alimentos celestiais e, concomitantemente, instituir um disciplinamento específico e inculcar a noção de *julgamento eucarístico*.

²⁹⁸ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 67-8. Cf.: “Unde, dilectissimi fratres, rogo et ammoneo vos, ut unus quisque recurrat ad testem idoneum, conscientiam suam; (...). Illud ante omnia, dilectissimi fratres, quod specialiter pertinet ad fideles, pia fide et tota animi devotione cogitate, accessuros vos ad altare domini dei vestri. Inspecite universa latibula cordis vestri, ne forte sint ibi aliqua peccata, quae necdum sunt curata elemosinis atque ieiuniss”. CCSL CIV, p. 816. “Eu vos admoesto e exorto que todos devem se voltar à única testemunha idônea, sua própria consciência. (...) Antes de tudo, irmãos dilectísimos, reflitai com fé pia e com toda devoção da alma, no que concerne especificamente aos fiéis, que estais por se aproximar do altar de vosso Senhor e Deus. Observai todos os esconderijos de vosso coração, se por acaso não existem alguns pecados não remediados pelas esmolas e jejum” (tradução nossa).

²⁹⁹ Cf.: s. 147.6, 227.2, 189.4. Sobre a excomunhão como instrumento de coação moral imposto pelos bispos, cf.: VAN DAM, R. Op. Cit., p. 281-2.

³⁰⁰ GARCÍA MORENO, Luis A. Élités y Iglesia Hispanas....., p. 236-7.

2.6.4.3. Penitência Pública

Referentes à expiação dos *peccados leves* – quando acumulados – ou, de preferência, *peccados graves* a partir da solicitação dos fiéis,³⁰¹ as cerimônias de penitência pública transcorriam em períodos variáveis, freqüentemente em períodos curtos, ligados às ‘temporadas de jejum’ dos ciclos temporais pascal ou natalino.³⁰²

Entre o episcopado provençal é possível associar a *reconciliação* dos penitentes ao período pascal, ainda que não se possa afirmar sua data precisa no decorrer da ‘Grande Semana’.³⁰³

Ao descartarmos a discussão acerca da possível reiterabilidade penitência, do seu gradual desuso no século VI e ainda das presumíveis inovações penitenciais evidenciadas nos sermões de Cesário,³⁰⁴ analisaremos a caracterização da cerimônia pública pelo discurso arlesiano e atentaremos para seus efeitos no conjunto das relações do *campo religioso*, tomando como referência primordial o s. 197.

Presidido pelo bispo, em acordo com as disposições conciliares (CA, c. 15, 44),³⁰⁵ o rito penitencial é relacionado, dentre outros, à *limpeza de um estábulo* (s. 61.3) e ao *reparo público de uma vinheda* (s. 67.1). Estendido aos *homens e mulheres, meninos e meninas, jovens e idosos* (s. 64.4), bem como aos *leigos e clérigos, padres e monges* – assim, aos

³⁰¹ Entre os ‘peccados leves’ (*peccata minuta*) incluíam, de acordo com a prédica, *comer ou beber em excesso, tagarelar ou se distrair nos ofícios e cânticos litúrgicos, tratamento virulento com os mendigos ou familiares e escravos, desrespeitar os jejuns quaresmais, atrasar-se para os ofícios religiosos, relações sexuais para fins não procriativos, esquivar-se das visitas aos doentes e aprisionados, falha ao restaurar a harmonia entre os discordantes, bajulação dos poderosos, fofocas e maledicências, juramentos virulentos, descontrole visual, ódio, inveja, ouvir ou entoar canções impuras*, (s. 63.2, 64.2, 68.1, 179.3, 197.2). Com freqüência, tais pecados eram expurgados por orações, pela criação da concórdia entre inimigos e, sobretudo, pela doação de esmolas (s. 60.4, 61.3-4, 63.1, 64.4, 68.2). Quanto aos ‘peccados graves’ (*peccata capitalia*) incluíam-se *sacrilégio, homicídio, adultério, falso testemunho, roubo, rapina, orgulho, inveja, avareza, ódio guardado, alcoolismo, superstições de toda sorte, fornicção e aborto* (s. 66.2, 68.2, 179.5, 189.2, 197.2-3, 229.2). Cf.: CA, c. 37; BECK, H. Op. Cit., p. 190 passim.

³⁰² Apesar de seguirmos Beck quanto à prevalência das penitências públicas quaresmais em relação às do ciclo natalino, atentamos para as *semelhanças* entre os s. 197.1-3 e 189.2-3, que permitem inferir a realização da cerimônia no decorrer do *advento* natalino. Cf.: BECK, H. Op. Cit., p. 193-4.

³⁰³ *Ibidem*, p. 196 *contra* VOGEL, Cyril. Penitência. In: DI AGOSTINO, A. (org.). Op. Cit., p. 1133-4.

³⁰⁴ BECK, H. Op. Cit., p. 199-222; LAPORTE, J. Op. Cit., p. 299.

³⁰⁵ Às quais se somam os CA, c. 30, 47, que indicam um controle episcopal e regulado dos ofícios litúrgicos. KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles...*, p. 101-2.

membros da comunidade cristã –,³⁰⁶ a cerimônia inaugurada com a *imposição de mãos e do cilício* pelo bispo é melhor descrita como *cura médica*.

Therefore as we consider the cause of salvation, let us do within ourselves what doctors attending us usually do. (...) (...) if the wound is hidden in the bones or buried deep in the intestines, the hidden force demands a harsher and more violent medicine so that the huge ulcer may be overcome by cautery or by cutting and the pain may be conquered by pain. A similar method ought to be applied in the sickness of souls. (...) (...) if a man examines his conscience within himself, he has committed some serious sin (...) these and similar sins cannot be entirely expiated by usual moderate and secret satisfaction. **Serious causes require more grave and harsh and public cures.** When a man has destroyed himself along with the ruin of many more, he should redeem himself in like manner by the edification of many. (s. 197.2).³⁰⁷

De acordo com Van Dam,³⁰⁸ a liderança *profética* de Martinho de Tours firma, no século IV, o processo de apreensão das linguagens e de símbolos de autoridades seculares reconhecidos pelas aristocracias galo-romanas. Dentre estas referências de autoridade invocadas gradativamente pelo episcopado gálico se incluíam os termos *militares*, *magistrals*, *imperiais* e aqueles alusivos às *profissões esotéricas*, tais como *clérigos pagãos*, *professores* e *médicos*. Como vemos, quanto às *penitências públicas*, o incremento da autoridade bispal se faz, na prédica arlesiana, mediante o recurso à *cura médica*.³⁰⁹

³⁰⁶ Quanto aos cuidados com a adesão de *jovens* à penitência, cf.: CA, c. 15, s. 60.3. Sobre as restrições à adesão de penitentes nos quadros clericais, cf.: CA, c. 43.

³⁰⁷ MUELLER, M. M. Op. Cit., p. 45-6. Cf.: “*Tractantes ergo causam salutis nostrae faciamus intra nos, quae circa nos medici solent: (...) si vero in ossibus vulnus absconditum, aut in viscera profunda demersum est, austeriorem et violentiorem poscit vis occulta medicinam, ut ulceris magnitudo aut exustione aut incisione superetur, et dolor dolore vincatur. Similar ratio in animarum aegritudine adhibenda est. (...) Si vero quisque conscientiam suam intus interrogans crimen aliquod capitale commisit, (...), haec atque huiusmodi mala expiari penitus communi et mediocri vel secreta satisfactione non possunt.*”. CCSL, CIV, p. 795-6. “Portanto ao considerarmos a causa de nossa salvação, façamos conosco o que nos fazem os médicos. Se o ferimento está escondido nos ossos ou enterrado fundo nas entranhas, sua força oculta demanda uma cura mais austera e violenta para que a úlcera seja possa ser superada pela cauterização ou pelo corte e a dor seja domada pela dor. (...) Se ao examinar sua consciência um homem tiver cometido pecados sérios (...) esses e pecados similares não podem ser completamente expiados pela moderação usual e a satisfação secreta. Causas sérias requerem curas públicas mais duras e graves. Quando um homem se destrói junto a muitos outros, ele deve se redimir de modo a visar à edificação de muitos” (tradução nossa).

³⁰⁸ VAN DAM, R. Op. Cit., p. 119-40.

³⁰⁹ Esforço observado ainda em muitos dos milagres atribuídos a Cesário na VC. Cf.: KLINGSHIRN, W. *Caesarius of Arles...*, p. 159-70.

Somada à *cristianização* do discurso médico, a prédica invoca *personagens bíblicos* – *Davi* (s. 65.2-4, 197.3), *Acab*, *Manasses* e a *prostituta que lavou os pés do Cristo* (s. 65.2-4) – como exemplos de expiação e remorso penitencial,³¹⁰ exortando a humilhação e as boas obras como, sobretudo a *doação de esmolas*, como indispensáveis.

Além disso, observa-se que a penitência pública tenciona o *campo religioso*. Apartados da *comunhão eucarística – a priori*, voluntariamente (s. 63.1) –, os penitentes adquiriam sinais visuais distintos, tais como o cabelo cortado, o cilício e as vestimentas sombrias.³¹¹ Os demais membros da comunidade de fiéis eram compelidos, como vimos, a tomar parte na expiação do pecado, pela *oração*, *censura* e *repressão* (s. 67.1).

Tal como afirma a prédica, além de se submeter a diversas restrições alimentais (s. 67.3) mesmo após a *reconciliação* o fiel permanecia em condição penitencial *permanente*, afastando-se, dentre outras, das relações sexuais com os parceiros (CA, c. 15). Comparativamente, sua condição parece-nos pior do que aquela encontrada pelos *catecúmenos* e *infantes*.

Em suma, o uso corrente das penitências públicas pelas autoridades episcopais arlesianas vincula-se tanto à reconstituição do *discurso médico* quanto à intervenção, regulada e incisiva, sobre os fiéis penitentes.

³¹⁰ FERREIRO, Alberto. Modèles laïcs de sainteté dans les sermons de Césaire d'Arles. In : *Le baptême de Clovis, l'Événement, son echo à travers l'histoire*. Paris: Sorbonne, 1998. p. 97-114.

³¹¹ BECK, H. Op. Cit., p. 193.

CAPÍTULO 3: MARTINHO E A DIOCESE DE BRAGA

Apresentação

Neste capítulo abordamos o discurso episcopal formulado em Braga referente à temporada da Páscoa, sob a liderança Martiniana. Em um primeiro momento, discutimos o processo de assentamento dos suevos na Galiza e as relações então estabelecidas com o episcopado niceno; em seguida, examinamos a *contenda priscilianista*, no âmbito da formação do *campo religioso* galaico.

Posteriormente, contextualizamos a trajetória eclesiástica de Martinho, atentos ao exercício de seu governo bispal, às relações assumidas junto à diocese de Roma e, em especial, à corte sueva, além de sua atuação conciliar e canônica, no cerne das propostas litúrgicas em andamento na região.

Por fim, após apresentarmos as edições e manuscritos que compõem nossa documentação, prosseguimos com nossa análise textual.

3.1. A província da *Gallaecia* em inícios do século V

Região cuja penetração romana – iniciada no período de Augusto – remonta à instalação militar, a *Gallaecia*⁴⁹³ experimentou um processo de cristianização próximo aos das demais províncias hispânicas: irradiado das cidades, centrado nas metrópoles das dioceses seculares, com presença incipiente no campo.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Sabemos que a província romana da *Gallaecia* possuiu diferentes configurações territoriais e, por isso, atentamos para a projeção feita por Diocleciano, com a qual se depararam os suevos nos primórdios do século V. Com a instalação destes grupos germânicos, a região esteve sujeita a novas mudanças em suas dimensões territoriais, nas quais se inscreveu a atuação da igreja nicena regional e da diocese eclesiástica bracarense. Assim, nomeamos Galiza como a referida região após o assentamento suevo. SILVA, Leila R. da. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarcas nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Niterói, EdUFF: 2008, p. 27, nota 1; p. 30, nota 14. GARCÍA MORENO, L. A. La Iglesia y el cristianismo en la Gallaecia de época sueva. *Espacio y tiempo em la percepción de la Antigüedad Tardia*, Múrcia, v. 23, p. 39-41, 2006.

⁴⁹⁴ GARCÍA MORENO, L. A. Élités y Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo. In: CANDAU, José M. et all (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clássicas, 1990, p. 223-4; SOTOMAYOR, Manuel. Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España Tardorromana y Visigoda. *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*. Granada: Universidad de Granada, 2002. p. 256.

Dados de início do século V, os primeiros registros de bispados no noroeste peninsular vinculam-se às principais cidades estabelecidas no decorrer da ocupação romana, como *Asturica* (Astorga), *Legio* (Leão), *Bracara* (Braga) e *Lucus* (Lugo).⁴⁹⁵ Se, por um lado, a expansão das dioceses galaicas encontrava-se em compasso com o fomento de episcopados peninsulares em andamento no referido período, por outro se observa que as dificuldades de instalação bispal na Galiza foram maiores, na esteira de uma romanização comparativamente mais superficial.⁴⁹⁶

Neste ínterim, cabe frisar que, embora fosse capital da província romana, Braga era relegada diante do poder decisório advindo de Leão e, sobretudo, Astorga,⁴⁹⁷ uma vez que a última concentrava as guarnições militares romanas estacionadas na região, herança de suas proximidades com o núcleo da antiga *Legio VII Gemina* imperial.⁴⁹⁸

3.1.1. Ocupação sueva na Galiza

Após adentrarem na península hispânica em 409 – juntamente com alanos e vândalos asdingos e silingos – e percorrerem esta por vários meses, os suevos se detiveram na Galiza,⁴⁹⁹ protagonizando o ambiente de dificuldades econômicas e políticas que então afetavam a região. Se bem que devemos atentar para a descrição excessivamente negativa feita pela *Crônica* de Idácio, bispo de Chaves – principal documento referente ao período e à

⁴⁹⁵ Acerca da relação assumida entre as forças romanas e os núcleos militares e populacionais pré-romanos, denominados *oppida*, cf.: CASTELLANOS, Santiago, MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula (500-1000). *Early Medieval Europe*, Manchester, v. 13, n. 1, p. 1-11, 2005.

⁴⁹⁶ Sobre tudo se cotejada à Gália ou à África e que, muitas vezes, inibiu o embasamento *de jure* às funções cívicas assumidas *de facto* pelos bispos. DÍAZ MARTINEZ, P. La Modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias. *Studia Zamorensia Historica*, Salamanca, 1977-, v.7, p. 362-3, 1986; LORING GARCIA, Maria Isabel. La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica. *Studia Historica*, historia Antigua, Salamanca, v. 4-5, n. 1, p. 195-99, 1987. GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit., p. 228, 239-46.

⁴⁹⁷ CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978. p. 237.

⁴⁹⁸ Castellanos e Martín Viso desacreditam que, em pleno século V, ainda possa se falar na manutenção de um *limes* na região galaica. CASTELLANOS, S., MARTÍN VISO, I. Op. Cit., p. 3, nota 3.

⁴⁹⁹ Acerca dos critérios utilizados para definir quais grupos germânicos ocupariam as respectivas regiões hispânicas, concordamos com os pesquisadores que estes refletem especificamente a força militar de cada grupo, cabendo aos suevos a porção menos rica. SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 29-30.

localidade do qual se tem registro –,⁵⁰⁰ parece inegável que a presença sueva tenha, em seus dois primeiros anos, concorrido para inviabilizar a produção agrícola, agravando a fome e a disseminação de doenças entre os galaico-romanos.

Já em 411, contudo, despontaram os primeiros indícios de estabilização na relação entre suevos e os grupos galaico-romanos: além de firmarem seu *núcleo de assentamento*⁵⁰¹ na Galiza – tanto em sua zona atlântica quanto no interior –, centrado em torno do Convento Jurídico Bracarense – *Portucale, Auriensis, Tude* e Braga; aos quais se somaram Astorga e Lugo – algumas ações suevas depreciadas pela Crônica de Idácio dão conta de um *regnum* em formação.⁵⁰²

Tendo a maioria de seus membros instalados em zonas rurais – em especial, nas ditas *terras públicas* imperiais – não parece crível que os suevos tenham mantido, a médio prazo, relações de predominante hostilidade e segregação junto aos galaico-romanos. O ressentimento da *Crônica* idaciana pelos suevos justificava-se muito mais pelo autor ter pertencido à aristocracia rural da região, que perdeu alguns privilégios, e não terras, com a chegada dos germanos.

Além disso, observa-se que com a instalação da corte sueva em Braga e a conseqüente transformação da antiga *civitas* romana em *sede real*,⁵⁰³ a cidade, tornada centro político *de*

⁵⁰⁰ PRIETO PRIETO, A. El marco político-religioso de los concilios bracarense I e II. In: *O Concílio de Braga e a função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975. p. p. 36-8, 49-63.

⁵⁰¹ Sabe-se que, até a efetiva ocupação visigoda da maior parte da península hispânica na metade do século V, ocorreram diversas movimentações demográficas e territoriais entre os ocupantes germanos, com o até então gradual fortalecimento da posição dos suevos. DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. La modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias. In: *Studia Zamorensia Histórica*, Salamanca, v. 7, p. 353-65, 1986; Idem, La Monarquia Sueva en el s. V. Aspectos políticos y prosopográficos. In: *Studia Historica*, Salamanca, v. 4-5, n. 1, p. 205-26, 1986-1987.

⁵⁰² Considerando que os suevos já se organizavam em um sistema monárquico antes de sua chegada à península e que, entre 409-585 – quando foram subjugados pelos visigodos – presenciaram oscilações diplomáticas, políticas, militares e de opção de credo cristão, optamos por empregar o termo *regnum* para descrever tal sistema político, como fizemos no capítulo anterior. Acerca da cronologia dos governos de seus monarcas, seguimos Leila da Silva: Hermerico (409-441); Réquila (438-448); Requiário (448-456); Maldras (456-460); Frantano (457-458); Frumário (460-464); Remismundo (458-?) – último monarca citado por Idácio –; Carrarico (550-558); Ariamiro (558-561); Teodomiro (561-570); Miro (570-583); Eborico (583); Audeca (583-585); Malarico (585). Cf.: SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 38, nota 33.

⁵⁰³ CASTELLANOS, S., MARTÍN VISO, I. Op. Cit., p. 5, nota 12.

facto pelos germanos, fortalecia aos poucos sua posição diante de Astorga. Por extensão, entre os séculos V e VI o episcopado bracarense veio a assumir gradualmente a liderança dos assuntos eclesiásticos na região galaica.

Deste modo, o *regnum* suevo, sediado em Braga, encaminhou-se para o paulatino entendimento junto aos grupos aristocráticos bem como à maioria da população urbana e campesina, a despeito do relatado por Idácio.

3.1.2. Igreja nicena bracarense e relações de poder no século V

3.1.2.1. A Igreja nicena e o *regnum* suevo

No exercício de sua liderança cidadina, presume-se que eventualmente os bispos galaicos entrassem em atrito com os representantes suevos. Idácio esteve sujeito aos atritos com os germanos e, quiçá, com rivais aristocráticos locais: se, por um lado, o prelado deslocou-se à frente de uma embaixada destinada a Aécio, *magister militum* imperial; por outro, se viu forçado momentaneamente ao exílio de sua diocese.⁵⁰⁴

Indo além de relatos casuais, ao analisarmos as relações assumidas entre os entes político e eclesiástico de modo mais amplo, consideramos que nos reinados de Réquila e Requiário o episcopado niceno e a corte sueva se encaminharam para a aproximação de interesses e esforços, culminantes na conversão do último à *confissão católica* ou *nicena*.

Seja pelo viés religioso-confessional ou pelo político-utilitarista,⁵⁰⁵ a conversão de Requiário é considerada pela historiografia como processual, isto é, conformada ao menos

⁵⁰⁴ GARCÍA MORENO, L. A. La Iglesia y el cristianismo en la Galicia..., Op. Cit., p. 45-8, 2006; Idem, Élités e Iglesia hispanas..., Op. Cit., p. 239-41; PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 52.

⁵⁰⁵ Na primeira perspectiva, destaca-se Sérgio Pinto; na última, Alfonso Prieto Prieto, Pablo Díaz Martínez e Luis García Moreno. Cf.: PINTO, S. Requiário de Braga. O primeiro rei católico do orbe latino. *Bracara Augusta*, Braga, n. 5, p. 44-60, 1954; PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 54-8; DÍAZ MARTÍNEZ, P., La Monarquía Sueva en el s. V..., p. 211; GARCÍA MORENO, L. A. La Iglesia y el cristianismo en la Galicia..., p. 42.

desde o governo precedente⁵⁰⁶ – caracterizado, ainda, por notável expansão territorial sobre as províncias da *Baetica* e *Cartaginensis*.⁵⁰⁷

A conversão do monarca e da corte acarretaria, assim, ao menos três vantagens ao *regnum* suevo: consolidaria a posição sueva nas regiões recém-conquistadas e, em especial, aproximaria ainda mais os germanos das populações galaico-romanas;⁵⁰⁸ além disso, distinguiria a corte sueva das monarquias germânicas rivais.⁵⁰⁹

O movimento de aproximação estabelecido entre a Igreja nicena e Requiário foi, contudo, subitamente interrompido após sua morte. Somada à pressão militar exercida pelos visigodos sobre os domínios suevos – especialmente aqueles recém-adquiridos – a corte sueva atravessou uma crise de legitimidade sucessória.⁵¹⁰

Como resultado das perdas militares, territoriais e do desgaste palaciano, os suevos foram submetidos à tutela visigoda, de maior força demográfica e militar e que iniciaram, na segunda metade do século V, a progressiva ocupação peninsular.⁵¹¹ Tal sujeição à influência visigoda atesta-se na política matrimonial firmada entre as cortes sueva e visigoda e na conversão de Remismundo ao arianismo professado no *regnum* Tolosano e Toledano.

A *Crônica* de Idácio termina em 469, ainda no reinado de Remismundo. Voltamos a dispor de documentação referente aos suevos somente a partir do ano de 550, no bojo da

⁵⁰⁶ Sérgio Pinto aposta na atuação de Balcônio de Braga em tal processo de conversão. PINTO, S. Op. Cit., p. 47-8.

⁵⁰⁷ Em meio ao ‘vácuo de poder’ decorrente da eliminação ou abandono da *Hispania* pelos demais grupos germânicos então ocupantes e, sobretudo, pelas prioridades imperiais assumidas na África, Provença e na Itália, que impediam a retomada peninsular pelo Império na primeira metade do século VI, favorecendo a ampliação territorial sueva. PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 54-5.

⁵⁰⁸ DÍAZ MARTÍNEZ, P. Op. Cit., p. 211; GARCÍA MORENO, L. A. La Iglesia y el cristianismo en la Galicia..., Op. Cit., p. 42-4.

⁵⁰⁹ GARCÍA MORENO, L. A. La Iglesia y el cristianismo en la Galicia..., Op. Cit., p. 45.

⁵¹⁰ PRIETO PRIETO, Op. Cit., p. 58-64; GARCÍA MORENO, L. A. La Iglesia y el cristianismo en la Galicia..., Op. Cit., p. 49-51.

⁵¹¹ Como vimos, especialmente após a derrota na batalha de Vouillé (507), quando foram expulsos do sul da Gália pelos francos. Cf.: 2.2.3. *O concílio geral de Agde*.

reaproximação entre igreja nicena e monarquia sueva.⁵¹² Neste período, de sucessores arianos, o *regnum* teria desfrutado de uma autonomia nominal, em benefício visigodo.⁵¹³

Deste modo, as possibilidades de manobra diplomática, política ou eclesiástica estariam, desde então, sujeitas à relação de força militar assumida com o *regnum* vizinho e rival. Nas palavras de Leila da Silva: “as condições sob as quais a monarquia sueva ressurgiu nos documentos, em meados do século V, evidenciam, inegavelmente, (...), certo relaxamento da tutela visigótica”.⁵¹⁴

Se nos parece equivocado presumir, como o faz José Gigante, que durante o período de confissão ariana ocorreu incessante perseguição aos fiéis e eclesiásticos nicenos, por outro lado nada foi feito então para aproximar os últimos da corte ariana.⁵¹⁵

Deste modo, a opção da corte sueva pelo arianismo a conduziu ao afastamento das populações rurais e urbanas, mantendo a religião professada pelos monarcas com apelo restrito junto ao conjunto da população galaica. Quanto à Igreja nicena, esta foi duplamente afetada: além do convívio com uma estrutura eclesiástica rival – que possuía os favores da corte sueva –, os bispos nicenos tinham restrita capacidade de fazer frente aos particularismos clericais e, notadamente, às práticas ditas pagãs e priscilianistas⁵¹⁶ que grassavam na região.

Frente à associação entre arianos e a corte sueva e, por outro lado, ao recrudescimento de práticas ascéticas e litúrgicas ditas priscilianistas, a Igreja nicena bracarense buscou o

⁵¹² À exceção da *Ep. Prof.*, descrita nas linhas abaixo. Sobre o processo de reaproximação, cf. item: 3.2. *O bispado de Martinho*. Prieto Prieto aposta na prosopografia e na numismática para trazer à tona alguma evidência sobre este período de silêncio textual. PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 64, nota 207.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 64-5; GARCÍA MORENO, La Iglesia y el cristianismo en la Galesia..., Op. Cit., p. 49.

⁵¹⁴ SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 46.

⁵¹⁵ GIGANTE, J. A. Ambiente e significação da legislação do Concílio de Braga. In: *O Concílio de Braga e a função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975. p. 15-27 contra PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 74; SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 47-8.

⁵¹⁶ Tanto mais pelos suevos terem suspenso as leis imperiais que reprimiam os heréticos. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 48-50, 273.

apoio da diocese de Roma, como se atesta pela *Ep. Prof.* (538).⁵¹⁷ A menção à *Ep. Prof.* remete, nestas linhas, a dois aspectos: por um lado, indica que a igreja nicena manteve-se ativa, no decorrer do período de sucessores arianos; por outro, aponta para a busca, pelo episcopado bracarense, de referências litúrgicas e disciplinares junto a outros centros eclesiásticos.

3.1.2.2. Braga, Lugo e Astorga: oposição à *faccio* priscilianista⁵¹⁸

No período pós-Constantiniano, excluindo-se o arianismo e o maniqueísmo, a polêmica priscilianista é considerada como uma das maiores dissensões enfrentadas pelo episcopado latino, juntamente como o donatismo africano.⁵¹⁹ Ao contrário da crise identitária que assolou as comunidades paleocristãs orientais, especialmente frente ao gnosticismo,⁵²⁰ as polêmicas decorridas entre os séculos IV e VI inscrevem-se em um outro contexto, o qual vale esclarecer.

No bojo da aproximação entre os representantes eclesiásticos e a administração secular imperial,⁵²¹ o arianismo tornou-se particularmente problemático para o episcopado latino quando do assentamento e conseqüente formação dos *regni* germânicos na *pars occidentalis*, uma vez que os grupos recém-chegados optaram em sua maioria pela confissão de Ário.

No que se refere ao maniqueísmo, sua polêmica contribuiu tanto para a elaboração gradual de um aparato legislativo repressor pelas autoridades imperiais quanto para a

⁵¹⁷ Diocese que já havia sido requisitada e tomado parte na polêmica priscilianista desde fins do século IV, conforme veremos no item a seguir. Sobre a *Ep Prof.*, cf.: BRAGANÇA, Joaquim O. A Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 65-91, 1967; CHADWICK, H. Op. Cit., p. 290-1.

⁵¹⁸ Boa parte dos autores que se debruçam sobre a temática priscilianista se sente compelida a externar suas posições frente ao respectivo debate historiográfico. Sobre a historiografia concernente à heresia, recomendamos: VAN DAM, R. Op. Cit., p. 89-94; FERNÁNDEZ CONDE, F. La Historia sobre Prisciliano y el priscilianismo. In: Idem, *Prisciliano y el priscilianismo: Historiografía y realidad*. Gijón, Trea, 2007. p. 21-33.

⁵¹⁹ Sobre o donatismo, cf.: FRANGIOTTI, R. Donatismo: A Grande Crise da Igreja Africana. In: Idem, *História das Heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 61-74.

⁵²⁰ BONNER, G. Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age. In: KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (org.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2002. p. 63.

⁵²¹ Cf. item 1.2.1. *Fortalecimento da autoridade episcopal (séculos V e VI)*.

construção de estereótipos depreciativos dos acusados, a despeito de suas complexidades doutrinárias, litúrgicas e disciplinares.⁵²² Nesta empreitada, os escritos patrísticos e a *heresiologia* formulada por Filástrio de Bréscia e por Agostinho de Hipona atuaram decisivamente.⁵²³

Deste modo, o priscilianismo se inseriu em um contexto no qual predominavam as acusações no interior das comunidades cristãs⁵²⁴ e diminuía a tolerância com particularidades litúrgicas, disciplinares e escriturísticas que seriam outrora consideradas, no limite, como excêntricas.⁵²⁵

Movimento *herético*⁵²⁶ condenado nominalmente pelo episcopado niceno latino desde o concílio de Toledo (ca. 400)⁵²⁷ – sínodo amparado pelas dioceses de Milão e de Roma –, o priscilianismo caracterizou-se pela defesa do exercício clerical ‘carismático’,⁵²⁸ por suas ligações com o ocultismo e com o ascetismo sexual e alimentar.⁵²⁹

⁵²² Seguindo este raciocínio, Van Dam resume as principais características imputadas: associação ao mal, aos bandidos e demônios, comportamento moral condenável, distinção física moribunda, assembleias secretas que incluíam ritos fúnebres, jejum desmedido, dentre outros. ESCRIBANO PANO, M. *Herejía y Poder en el s. IV*. In: CANDAU MORÓN, José M. et alli (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clássicas, 1990. p. 154-7; VAN DAM, R. Op. Cit., p. 81-2.

⁵²³ ESCRIBANO PANO, M., Op. Cit., p. 151-3; BONNER, G. Op. Cit., p. 67-74; VAN DAM, R. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California, 1992. p. 81-2.

⁵²⁴ Tais acusações eram reconhecidamente um risco, pois com frequência se voltavam contra os detratores. Eram, além disso, eventualmente mobilizadas por rivalidades pessoais entre as autoridades intelectuais patrísticas. BONNER, G. Op. Cit., p. 63-4, 77-9; VAN DAM, R. Op. Cit., p. 81.

⁵²⁵ No âmbito galaico, com o assentamento dos suevos somou-se a este panorama o prejuízo das autoridades eclesiásticas nicenas, pela suspensão das leis imperiais que incluíam a repressão aos heréticos e pela referida opção sueva pela confissão ariana, até meados do século VI. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 248-50, 273.

⁵²⁶ Seguimos a sugestão sociológica de Bonner quanto à definição do termo, em respeito aos escritos priscilianistas, ainda que reconheçamos, como faz o autor, que tal não pode ser considerada inapelável: “Accordingly, while schismatics *leave* the Church, heretics are eventually *expelled* from it.” BONNER, G. Op. Cit., p. 65. “Deste modo, enquanto cismáticos deixam a Igreja, heréticos são eventualmente expulsos desta” (tradução nossa).

⁵²⁷ Os ensinamentos de Prisciliano já haviam sido condenados indiretamente no concílio de Zaragoza, realizado em 380. Como observaremos, boa parte dos documentos analisados neste capítulo – não só as atas do CB, como o CM, e a *Ep. Prof.* e a epístola de Leão de Roma – eventualmente tomaram como as atas de Zaragoza e Toledo como norte. Cf. 4.3. *Referências bibliográficas*.

⁵²⁸ Isto é, no qual as funções litúrgicas, disciplinares e, sobretudo, a liderança moral e ascética dos bispos parecem fluidos em contraste com a regulação canônica então em produção pelos representantes nicenos, conforme se observa nos escritos atribuídos ao heresiarca ou aos seus adeptos. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 87-129; ESCRIBANO PANO, M., Op. Cit., p. 166-7; VAN DAM, Op. Cit., p. 94-5.

⁵²⁹ Por ocultismo entende-se os conhecimentos escriturísticos apócrifos e a demonologia. Em relação ao ascetismo, observa-se a defesa da continência sexual e a condenação matrimonial; quanto à inserção do jejum alimentar – especificamente do vegetarianismo – na polêmica priscilianista, cf.: FERREIRO, A. *De prohibitione*

Inicialmente de apelo junto a parte da aristocracia⁵³⁰ da *Baetica* e da *Lusitania* – irradiado das cidades de Córdoba e Mérida –,⁵³¹ o movimento dirigiu-se à Galiza, após os sínodos de Zaragoza e Bourdeaux e, em especial, após a sentença imperial de Magno Máximo em Trevéris que condenou à morte Prisciliano e a maioria de seus seguidores notáveis (ca. 395).

Entre a última década do século IV e o primeiro quartel do século V – portanto, em sua segunda fase –, o priscilianismo esteve no âmago das polêmicas decorridas entre os bispos da Galiza e, por isso, no cerne da constituição do campo religioso galaico. Seja a disputa pelo controle de dioceses na parte norte hispânica,⁵³² a adequação das práticas ascéticas e litúrgicas,⁵³³ ou mesmo a delimitação dos cânones escriturísticos e de seus comentários,⁵³⁴ as tensões episcopais se inscreveram, na região, na adesão ou refuta às idéias do heresiarca.

Dentre os aspectos que contribuíram para a adesão imediata de segmentos eclesiásticos e laicos aos partidários de Prisciliano na Galiza seguidas a sua condenação somam-se o ressentimento de parte da aristocracia hispano-romana diante da ascensão do *usurpador* Magno Máximo ao trono imperial;⁵³⁵ a possível origem galaica do heresiarca; e, por fim, a insatisfação episcopal com a intromissão secular em assuntos de foro interno.⁵³⁶

carnis. Meat Abstention and the Priscillianists. *Journal of Ancient Christianity*, Nova York, Berlin, [s. n.], p. 464-78, 2007.

⁵³⁰ Entre os bispos que apoiaram Prisciliano se encontravam Instancio e Salviano; quanto aos aristocratas seculares, foram mencionados Helpídio, Latroniano, Tiberiano, além de Úrbica, a viúva Eucrótia e sua filha Prócula. VAN DAM, R. Op. Cit., p. 93-4, 100-2.

⁵³¹ MADDOZ, J. Arrianismo y Priscilianismo en Galicia. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 69-70, 75, 1967.

⁵³² GARCÍA MORENO, J. A., Élités e Iglesia hispanas..., Op. Cit., p. 232-6.

⁵³³ BONNER, G. Op. Cit., p. 75-6.

⁵³⁴ Ladeada pela formação de *círculos literários* de âmbito regional. Sobre o *círculo literário priscilianista*, atesta-se a produção de obras por Tiberiano Bético, Latroniano, Dictínio e Baquiário de Braga. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 206-8, 223-4; MADDOZ, J. Op. Cit., p. 77-8. Para Velázquez Soriano, a questão priscilianista estaria no cerne da expansão da produção literária hispânica no século V. VELÁZQUEZ SORIANO, I. *Ambitos y ambientes de la cultura escrita em Hispania (s. VI)*. De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Augustinianum*, Roma, v. 46, p. 330-2, 1994.

⁵³⁵ Sobre a ascensão de Magno Máximo e suas implicações específicas para o certame priscilianista, cf.: CHADWICK, H. Op. Cit., p. 182-97; ESCRIBANO PANO, M. Op. Cit., p. 169-72; GARCÍA MORENO, L. A. *Élités e Iglesia hispanas...*, Op. Cit., p. 250; MADDOZ, J. Op. Cit., 76-7.

⁵³⁶ Tal intromissão imperial causou atritos tanto na *Hispania* quanto na parte sul da *Galia*, a qual esteve sujeita à expansão dos simpatizantes de Prisciliano. Em tais casos, respectivamente os sínodos de Toledo e de Turim, representaram a última tentativa de reconciliação imediata entre os episcopados. Cf.: MATHISEN, R.

Assim, neste ínterim, observa-se a formação de uma *faccio* episcopal, baseada nas cidades de Astorga – sob a liderança do bispo Sinfósio e, posteriormente, Dictínio – e Braga, sob os cuidados de Baquário e Paterno, centrada no culto martirial de Prisciliano e de seus seguidores sentenciados.⁵³⁷

Muito embora esta *faccio* priscilianista viesse a perder força gradualmente desde o sínodo de Toledo, no qual boa parte dos recalcitrantes foi readmitida com os nicenos, alguns dos desafios impostos à hierarquia galaica pelo grupo *faccioso* perduraram entre os séculos V e VI.⁵³⁸

A celebração do martírio do heresiarca; a circulação de literatura apócrifa – tal como defendida por Prisciliano e Dictínio –; e, sobretudo, os particularismos litúrgicos e disciplinares agravados pela defesa de uma liderança clerical carismática por parte dos eclesiásticos galaicos seriam, deste modo, os principais obstáculos derivados da contenda priscilianista. A estes se somava a identificação de práticas pagãs e da astrologia com o priscilianismo, coligada à simpatia dos fiéis camponeses pelo movimento herético.⁵³⁹

Desde o sínodo toledano, em 400, não foram poucos os textos produzidos por autores ligados à vertente nicena que condenaram práticas litúrgicas, disciplinares ou doutrinárias associadas ao priscilianismo – e que, inversamente, atestaram sua ligação particular com a Galiza. Ao desconsiderarmos nestas linhas as menções ao priscilianismo, entre outros, nos escritos de Montano de Toledo,⁵⁴⁰ de Pastor e Siágrio⁵⁴¹ e na *história* de Paulo Orósio,⁵⁴²

Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul. Washington: Catholic University of America, 1989, p. 11-26; GIGANTE, J. Op. Cit., p. 16-20; CHADWICK, H. Op. Cit., p. 204-20.

⁵³⁷ MADDOZ, J. Op. Cit., p. 75, nota 14; CHADWICK, H. Op. Cit., p. 201-4, 282, nota 129, 289-91; VAN DAM, R. Op. Cit., p. 114.

⁵³⁸ CALAZANS, Jacqueline de. *Um olhar comparativo sobre o priscilianismo nos séculos IV e VI: os vestígios do movimento no reino suevo*. 2005. Dissertação (Mestrado em História). – Programa de Pós-Graduação em História Comparada – UFRJ. Rio de Janeiro, 2005

⁵³⁹ MADDOZ, J. Op. Cit., p. 75-6; SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 54-5.

⁵⁴⁰ GARCÍA MORENO, L. A. Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII). In: JAVIER LOMAS, F. et DEVIS, F. (ed.). *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginalizados*. Cádiz: Cádiz, 1992. p. 152-3; CHADWICK, H. Op. Cit., p. 289-90.

⁵⁴¹ CHADWICK, H. Op. Cit., p. 284-9.

⁵⁴² Por sua vez, quiçá simpatizante do movimento herético antes de travar contato com Agostinho em Hipona. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 250-70.

bem como textos produzidos fora da *Hispania*,⁵⁴³ atentamos para a *epístola de Leão de Roma dirigida a Turíbio de Astorga* (ca. 447) e, uma vez mais, para a *Ep. Prof.*

Em meados da década de 440 se tem notícias de agitações clericais na Galiza, decorridas dos percalços produzidos pelo priscilianismo. Baseados em Astorga, sob a liderança de Turíbio, Idácio de Chaves, Antônio de Mérida, Cepônio (sede desconhecida) e, com menor engajamento, Balcônio de Braga empreenderam uma campanha contra segmentos eclesiásticos ditos priscilianistas.⁵⁴⁴

Ao buscar apoio em sua empreitada, Turíbio enviou ao bispo Leão de Roma, uma carta privada, um *libello* e um memorando referentes tanto à literatura apócrifa circulante na região quanto aos erros dogmáticos então praticados.⁵⁴⁵ Embora estes três documentos tenham se perdido, conhecemos boa parte de seu conteúdo pela resposta de Leão de Roma (*Quam Labiliter*, 447),⁵⁴⁶ que endossou a ação de Turíbio e de seus correligionários, respondendo-lhes com uma lista de dezesseis anátemas.⁵⁴⁷

Somados aos anátemas trinitários e dogmáticos (1-3, 5, 10) observam-se referências à demonologia (7-8); à *condenação do matrimônio pelos priscilianistas* (6); à *leitura de obras apócrifas e à desvirtuação dos códices bíblicos* (16, 15) – bem como à associação entre *as virtudes humanas e os patriarcas bíblicos* (13) –; às *crenças na astrologia* – seja nos *signos*

⁵⁴³ Tais como a *heresiologia* de Agostinho, os escritos de Jerônimo, as epístolas de Pátroclo de Arles ao imperador Constâncio e do próprio Agostinho dirigida a Consêncio.

⁵⁴⁴ É possível que tenham feito uma assembléia em Astorga. Quanto à relativa contemporização de Balcônio de Braga, Chadwick sugere que esta tenha decorrido da convivência dos suevos frente aos distúrbios enfrentados pelos nicenos. Além disso, o autor menciona que a liderança por um bispo de Astorga possa se associar ainda à gradual perda de poder diante da *sede* régia bracarense. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 273-6; DEL VAL, U. *Historia de la antigua literatura hispano-cristiana: Tomo II: siglos IV-V*. Madri: Fundación Universitaria Española, 1997. p. 57-8.

⁵⁴⁵ De acordo com Chadwick, ainda que Turíbio possa ter se esforçado por conhecer a literatura priscilianista de primeira mão, dificilmente os escritos enviados à Roma não dependiam diretamente do *Commonitorium* anti-priscilianista feito por Paulo Orósio e das atas sinodais de Zaragoza e Toledo. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 278-9.

⁵⁴⁶ Cf. item 4.3. *Referências bibliográficas*.

⁵⁴⁷ Segundo Chadwick e Del Val, o bispo de Roma não reproduziu *verbatim* as condenações de Turíbio: os autores chegam a tal conclusão ao observarem a diferença entre a epístola de Leão e o símbolo de fé que antecede as atas do ICB – este, diretamente embasado nos escritos do bispo de Astorga, segundo suas interpretações. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 281, nota 126; DEL VAL, U. Op. Cit., p. 60.

(11), na relação entre estes e as *partes do corpo* (12) e no *poder das estrelas* (14) –; e, por fim, ao *jejum nas festas do Natal e da Páscoa* (4).⁵⁴⁸

Além disso, em sua resposta Leão exortou a convocação de um concílio geral das províncias hispânicas e, caso não fosse possível, que se reunissem numa assembléia ao menos Cepônio, Idácio e Turíbio. Apesar de não se ter notícia da existência de tal concílio, a *Crônica* de Idácio dá a entender que a epístola leonina circulou na Galiza, muito embora alguns tivessem consentido com os anátemas apenas superficialmente.⁵⁴⁹

Como sabemos, entre o período de 469 e 550, o único documento que dispomos referente à situação eclesiástica galaica é a *Ep. Prof.* A carta costuma ser destacada pelos pesquisadores justamente por lançar luz sobre alguns dos problemas enfrentados pelo episcopado niceno galaico, além de indicar o alinhamento dos bispos junto à diocese de Roma, consultada desde os primeiros momentos da controvérsia priscilianista.⁵⁵⁰

No que concerne ao priscilianismo, o primeiro trecho da *Ep. Prof.* abordava a questão do *vegetarianismo*. Condenando os clérigos que se abstinham de comer carne por considerá-la imunda, a missiva exorta a abstinência em contraposição à execração de qualquer alimento (*Ep. Prof.*, 1). Além disso, associava a simulação e mentira do vegetarianismo feito pelos priscilianistas – frutos de ensinamentos do diabo, tal qual os maniqueístas – à *condenação ao matrimônio* por parte destes (*Ep. Prof.*, 1).

Assim, observamos que, muito embora a permanência de uma *faccio* priscilianista em meados do século VI seja pouco factível, os desdobramentos da contenda arraigaram-se na região galaica, inscritos em práticas consideradas heterodoxas pelo episcopado niceno, observadas pelos fiéis e, em especial, por parte dos clérigos. Contra estas, os referidos bispos

⁵⁴⁸ Anátema inspirado no cânone 4 do concílio de Zaragoza (380), no qual se fala no retiro dos compromissos comunitários no decorrer do ciclo natalino, entre 17 de dezembro e 6 de janeiro.

⁵⁴⁹ CHADWICK, H. Op. Cit., p. 283, nota 130.

⁵⁵⁰ SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 48; RAMOS-LISSÓN, Domingo. Rapports entre la Siège Romain et l'Église du Rouyamme Suève pendant le VIème siècle. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, v. 46, p. 448-50, 1994.

e a diocese metropolitana bracarense tomariam novamente como norma de instrução e autoridade a *autoridade apostólica* da sé romana, dentre outras referências canônicas.

3.2. O bispado de Martinho (ca. 556-580)

Voltamos a dispor de informações acerca do *regnum* suevo e da Igreja galaica na segunda metade do século VI. Vale dizer que maioria dos escritos produzidos na região relaciona-se diretamente a Martinho, destacado eclesiástico atuante no período. Quer se tratem de textos atribuídos a sua autoria,⁵⁵¹ ou menções feitas por eclesiásticos de fora da Galiza – contemporâneos ou não⁵⁵² –, Martinho despontava como o principal artífice do processo de reorganização do episcopado niceno, ladeado por Teodorico na corte sueva.⁵⁵³

Lamentavelmente, reconstituir sua trajetória eclesiástica culminante na eleição como bispo de Braga (ca. 561-572) é tarefa árdua, sobretudo nos momentos prévios à sua chegada na Galiza e em seus primeiros anos atuante na região, em decorrência da fragmentação e escassez documental. Para tal, recorreremos às informações fornecidas pelos pesquisadores, via de regra envoltas em discussões e conjeturas.

⁵⁵¹ Mesmo em relação às obras de caráter coletivo, tais como as atas dos CB, acredita-se que Martinho tenha redigido-as – seguramente, escreveu as atas do IICB. Os únicos escritos de não são se sua autoria: uma das versões da *Sententiae Patrum Aegyptiarum*, feita por Pascásio, monge do monastério fundado por Martinho em Dume; o tratado de cômputo pascal conhecido por *De Pascha*, que, ainda que reconheçamos a polêmica em torno da autoria, seguimos Chadwick e Del Val ao considerarmos anônima, possivelmente priscilianista. A lista completa dos escritos martinianos encontra-se no livro de Leila Rodrigues, que considera contudo o *De Pascha* como obra de Martinho. SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 76-85; DEL VAL, U. Op. Cit., p. 322-3, 375-6, 397; CHADWICK, H. Op. Cit., p. 294-7.

⁵⁵² Deste modo, restringindo-nos aos séculos VI e VII, destacam-se menções feitas por Isidoro de Sevilha (*De Viris Illustribus; Chronicon*); Gregório de Tours (*Decem Libri Historiarum; Libri de virtutibus sancti Martini episcopi*); por Pascásio, no prólogo de sua obra supracitada; as atas do X concílio de Toledo (656); e, por fim, o poema de Venâncio Fortunato, bispo de Poitiers com o qual o eclesiástico galaico veio a se corresponder, ainda que tais epístolas tenham se perdido (*Ad Martinum episcopum Galliciae*). BARLOW, C. (ed.). *Martini Episcopi Bracarenensis: Opera Omnia*. New Haven: Yale University, 1950. p. 288-304; DEL VAL, U. Op. Cit., p. 375-7.

⁵⁵³ Não se deve esquecer que o processo de reorganização pelo episcopado niceno galaico já vinha em andamento, conforme atestado pela *Ep. Prof.* García Moreno especula que mesmo a referida carta teria sido amparada politicamente pela corte sueva, o que anteciparia ainda mais o movimento de rearticulação político-eclesiástica protagonizado por Martinho. GARCÍA MORENO, L. A. La Iglesia y el cristianismo en la Galecia..., Op. Cit., p. 51-2; PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 75.

3.2.1. Formação e trajetória eclesiástica inicial

Nascido ca. 510-525, oriundo da Panônia,⁵⁵⁴ de possível família romana, Martinho empreendeu algumas viagens antes de sua chegada à Galiza, de importância crucial para sua formação intelectual. Ao circular pelas províncias eclesiásticas orientais adquiriu presumível conhecimento do grego e do pensamento helenístico e, simultaneamente, iniciou sua profissão monástica.⁵⁵⁵

É possível que Martinho tenha viajado para o Egito e para a Itália, na qual presume-se que tenha realizado sua formação latina.⁵⁵⁶ Além destas, é seguro afirmar que Martinho vagou pela Gália, testemunhado pelo supracitado poema de Venâncio Fortunato, que indicam tanto a estadia no mosteiro de Radegunda em Poitiers quanto a permanência ali por um período razoável.⁵⁵⁷

Deste modo, ao chegar na Galiza, ca. 550,⁵⁵⁸ Martinho possuía inegável autoridade intelectual e ascética. O *conhecimento dos autores antigos*⁵⁵⁹ somava-se ao seu *habitus monástico* que – muito embora fosse ainda incipiente na *Hispania* e se defrontasse na Galiza com práticas priscilianistas – começava a se destacar,⁵⁶⁰ permitindo-lhe afiançar notável *capital simbólico* a seu favor.

⁵⁵⁴ Luis Ribeiro Soares chega a supor a Itália como local de nascimento, contrapondo-se à maioria dos historiadores. SOARES, L. R. *A linhagem cultural de S. Martinho de Dume e outros estudos dumienses*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997. p. 165.

⁵⁵⁵ PÉREZ DE URBEL, J. San Martín y el monaquismo. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 59, 1950; FERREIRO, A. The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. *Studia Monastica*, Montserrat, v. 23, n. 1, p. 11-26, 1981. Del Val aventa a possibilidade de Martinho ter iniciado sua profissão monástica na própria Panônia, bem como seu sacerdócio. Cf.: DEL VAL, U. Op. Cit., p. 377.

⁵⁵⁶ SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 63.

⁵⁵⁷ Além disso, neste mosteiro Martinho teria travado conhecimento com a *regula ad virgines* e com outras de Cesário de Arles, notadamente com seus sermões. Cf.: FONTÁN, Martín de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana. *Anuario de Estudios Medievales: Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Barcelona, v. 9, p. 334-5, 339-41, 1974-1979; AZEVEDO, D de. S. Martinho de Dume como Teólogo. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 11, nota 9, 1950; PÉREZ DE URBEL, J. Op. Cit., p. 62.

⁵⁵⁸ Del Val sugere o seguinte itinerário para as viagens de Martinho: Panônia, Oriente, Panônia, Gália, Galiza. Se discute ainda acerca da noção antecipada desse roteiro pelo clérigo. DEL VAL, U. Op. Cit., p. 378; SILVA, L. R. Op. Cit., p. 64-5.

⁵⁵⁹ Platão, Aristóteles, Vigílio, Cassiano, Sêneca, Agostinho, tal como se depreende dos seus escritos. VELÁZQUEZ SORIANO, Op. Cit., p. 339; FONTÁN, A. Op. Cit., p. 332-41.

⁵⁶⁰ PÉREZ DE URBEL, J. Op. Cit., p. 51; VELÁZQUEZ SORIANO, I. Op. Cit., p. 332-3.

Além disso, ao percorrer o Oriente e se associar a uma base cultural valorizada na *pars occidentalis*, Martinho repetia a trajetória de alguns dos principais eclesiásticos hispânicos precedentes, como Idácio de Chaves, Ósio de Córdoba, Paulo Orósio e Turíbio de Astorga.⁵⁶¹ Nas linhas que seguem cabe ressaltar dois aspectos: não se deve superestimar a sua formação intelectual e, em especial, deve-se contextualizar o ambiente sócio-político que propicia sua decisão em se deslocar a Galiza.

Quanto ao primeiro aspecto sabe-se, por exemplo, que as referências intelectuais clássicas presentes na obra de Martinho estavam disponíveis aos membros da elite aristocrata galaico-romana. O que distinguiria o eclesiástico de seus correligionários seria precisamente sua resolução em empregá-las tanto em sua diversificada produção textual quanto na condução dos assuntos conciliares.⁵⁶²

Em linhas próximas, ao abordar a formação *teológica* do eclesiástico, Azevedo conclui que, muito embora seus estudos morais e humanistas superassem sua formação doutrinal e que Martinho não tenha sido inovador neste último campo, foi “senhor da teologia do seu tempo”.⁵⁶³ Com isso, refutamos as premissas apologéticas que poderiam associar sua excepcionalidade à sua sacralidade e devoção.

No que tange as possíveis motivações de sua viagem à Galiza,⁵⁶⁴ os historiadores têm sido profícuos na oferta de interpretações que, se não eliminam a explicação *devocional*, buscam associá-la ao contexto histórico mais amplo. No epitáfio de Martinho, diz-se:

Nacido en Panonia, llegué, atravesando los anchos mares y arrastrado por un **instinto divino**, a esta tierra gallega, que me acogió en su seno. Fui consagrado obispo en esta iglesia tuya, oh glorioso confesor San Martín [de

⁵⁶¹ Tal como fizeram, na Gália, Martinho de Tours e João Cassiano; as quais igualmente repetiriam, posteriormente, Leandro de Sevilha e Juan de Biclara. FERREIRO, A. The Westward Journey of St. Martin of Braga. *Studia Monastica*, Montserrat, v. 22, n. 2, p. 246, notas 13-4, 1980.

⁵⁶² SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 63-4.

⁵⁶³ AZEVEDO, D. de. Op. Cit., p. 15.

⁵⁶⁴ Destino final de Martinho, na qual veio a falecer ca. 580

Tours]; restauré la religión y las cosas sagradas, y habiéndome esforzado por seguir tus huellas, yo (...) descanso aquí en la paz de Cristo.⁵⁶⁵

Diversos autores, seguindo a análise literal do trecho, consideraram a “vontade divina” como fator preponderante na decisão de Martinho.⁵⁶⁶ De acordo com Ferreiro,⁵⁶⁷ tal explicação tem o mérito de se articular ao contexto sensível e intelectual do período, tanto mais pelos diversos *exemplos bíblicos*, mas permanece refém da subjetividade histórica.

Sem descartar o evidente anseio pessoal de Martinho como um dos vetores de sua decisão, devemos atentar para a possível inserção do eclesiástico nos planos estratégicos bizantino ou franco. Deste modo, a vinda de Martinho pode ser associada ao *renovatio imperii* de Justiniano – sendo o eclesiástico tratado como agente ou como favorecido pela política imperial, que estimularia indiretamente a atividade missionária na *Hispania* ambicionada por Constantinopla – ou, no limite, a uma campanha de cristianização promovida pela diocese de Roma, na qual se incluiria, como vimos, a *Ep. Prof.*⁵⁶⁸

Assim, podemos afirmar que ao chegar à Galiza Martinho desfrutava de um *habitus* monástico e de um escopo de conhecimentos especialmente valorados no contexto de reaproximação entre a corte sueva e o episcopado niceno. Neste ínterim, o *locus* inicial de atuação martiniana seria precisamente o monástico, encetado pela construção do monastério de Dume.

⁵⁶⁵ DEL VAL, U. Introducción. In: Idem, (ed.). *Martin de Braga: obras completas*. Madri: Fundación Universitaria Española, 1990. p. 11. Cf.: “*Pannoniis genitus, transcendens aequora vasta; Galliciae in gremium divinis nutibus actus; Confessor Martine, tua hac dicatus in aula; Antistes cultum institui ritumque sacrorum; Teque, patrone, sequens famulus Martinus eodem; Nomine, non merito, hic in Christi pace quiesco*”. BARLOW, C. (ed.). Op. Cit., p. 283.

⁵⁶⁶ Dentre outros, Del Val complementa tal raciocínio, ao dizer que Martinho teria se dado conta da situação de calamidade religiosa na Galiza após entrar em contato com peregrinos galaicos no Oriente. DEL VAL, U. *Historia de la antigua literatura hispano-cristiana...*, Op. Cit., p. 378; FERREIRO, A. *The Westward Journey...*, Op. Cit., p. 245-7.

⁵⁶⁷ FERREIRO, A. *The Westward Journey...*, Op. Cit., p. 244-5.

⁵⁶⁸ SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 64-6; FERREIRO, A. *The Westward Journey...*, Op. Cit., p. 250-1; GARCÍA MORENO, L. A. *La Iglesia y el cristianismo en la Galicia...*, Op. Cit., p. 54. Não se deve esquecer que a gradual aproximação entre as cortes franca e sueva possa ter influenciado a decisão de Martinho, como veremos no item: 3.2.4. *Corte sueva e Roma: bases de poder*.

3.2.2. Martinho e o monastério de Dume (ca. 550-580)

No período que sucedeu de imediato sua chegada no noroeste peninsular (ca. 550-556), Martinho empenhou-se, como dissemos, na construção de um monastério em Dume, localizado próximo à Braga, então inquestionável centro decisório político e eclesiástico.

Em poucos anos, o mosteiro revelou-se um sucesso tanto para as ambições clericais de Martinho quanto para o episcopado bracarense e a corte sueva. A proeminência adquirida pelo monastério dumense é testemunhada especialmente pela nomeação de Martinho como prelado de Dume em 556 – bispado criado *ex novo*, para o qual manteve seu cargo de abade.

⁵⁶⁹ Segundo Pérez de Urbel: “Alli [em Dume] fué monje y alli fué tambien abad, antes que el monasterio, por una singular excepción de las normas de la Iglesia de España, debida sin duda al prestigio excepcional de quien le regia, fuese elevado a la dignidad episcopal”.⁵⁷⁰

Ao menos dois aspectos, a nosso ver correlatos, ajudam a explicar o impacto produzido pelo mosteiro dumense: à supracitada *fama e liderança* ascética e intelectual de Martinho somou-se o *apoio régio*, factível em virtude das vultuosas despesas gastas em sua construção.⁵⁷¹

Atuando como centros de aprendizado lingüístico, dogmático e canônico para os quadros eclesiásticos⁵⁷² e, ao mesmo tempo, disciplinando as práticas ascéticas consideradas adequadas aos monges, o monastério dumense contribuiu decisivamente para consolidar as

⁵⁶⁹ Dignidade simbólica inédita no Ocidente conferida a Martinho, que se estenderia aos bispos-abades dumenses posteriores no decorrer do período medieval, evidenciando sua proeminência no *milieu* eclesiástico galaico. Possivelmente acordada entre Lucrécio, metropolitano de Braga, e o monarca Carrarico, a elevação de Martinho ao bispado de Dume pode ter sido motivada ainda pelos seguintes aspectos: era prática corrente entre os monastérios orientais, os quais Martinho teve contato; por este se manter distante dos particularismos e paganismos arraigados na região; e, notoriamente, pela imediata proeminência assumida por seu monastério. SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 68.

⁵⁷⁰ PÉREZ DE URBEL, J. Op. Cit., p. 52.

⁵⁷¹ SILVA, L. R. Op. Cit., p. 66.

⁵⁷² Evidenciado pelo escrito *Sententiae Patrum Aegyptorum* produzido por Martinho e, sobretudo, pela versão de Pascásio de Dume, discípulo conhecedor de grego. A tradução, cópia e divulgação de manuscritos constituíam parte do *habitus* monástico dumense. PÉREZ DE URBEL, J. Op. Cit., p. 52-60; DEL VAL, U. Op. Cit., p. 322-3.

instituições monásticas na Galiza. Com o tempo, Dume tornou-se a sede de uma federação de mosteiros atuantes na região.

Assim, observa-se que, além de ter permitido a Martinho galgar ainda mais posições nos quadros eclesiásticos da Galiza,⁵⁷³ os mosteiros contribuíram tanto para fomentar a produção intelectual eclesiástica local quanto para enquadrar as práticas ascéticas galaicas – questão particularmente espinhosa na região, vide a presença priscilianista –, destacando-se igualmente como *pólos irradiadores* do cristianismo junto às populações rurais. Em compasso com suas atribuições de abade em Dume, Martinho daria início (ca. 556) à sua incisiva atuação episcopal.

3.2.3. Atuação episcopal de Martinho (ca. 556-580)

O período que se estende no terceiro quartel do século VI corresponde à assunção do ofício episcopal por Martinho, alçado definitivamente à posição de liderança no processo de aproximação entre os bispos nicenos e a corte sueva quando de sua eleição para o bispado de Braga, acumulando três funções na instituição eclesiástica: a de abade e de bispo de Dume e de prelado bracarense.

As melhores referências cronológicas que possuímos para datar sua obra referem-se às atas conciliares bracarenses: por estas, observa-se que a elevação de Martinho em Braga ocorreu entre os anos de 561 e 572, nos quais se deram respectivamente o primeiro e o segundo CB.⁵⁷⁴

Ao avaliarmos os escritos martinianos produzidos neste período observamos que estes englobam um amplo leque de temas: obras *ascéticas*,⁵⁷⁵ *canônicas*,⁵⁷⁶ *litúrgico-doutriniais*,⁵⁷⁷

⁵⁷³ FONTÁN, A. Op. Cit., p. 332.

⁵⁷⁴ Uma opção menos conservadora dá crédito ao suposto concílio de Lugo (ca. 569), no qual Martinho já seria então bispo bracarense. Cf. item 3.3.2. *O Segundo Concílio de Braga e a reorganização diocesana (572)*. Além destas, alguns dos escritos martinianos dirigidos aos monarcas podem ser situados de forma mais precisa, se confrontados com a cronologia monárquica que adotamos.

⁵⁷⁵ Como o *Sententiae Patrum Aegyptorum* supracitado.

morais,⁵⁷⁸ *pastorais*,⁵⁷⁹ além de *poemas* e *epitáfio*.⁵⁸⁰ Como se sabe, assumiu ainda posição proeminente nos concílios bracarenses, redigindo as atas do ICB e presidindo o IICB. Além disso, tomou parte direta no processo de conversão e de estreitamento de interesses da corte sueva com os bispos nicenos, pelo que se depreende de suas obras morais dirigidas *aos reis*.⁵⁸¹

No mais, sabemos que alguns dos escritos de Martinho dirigiram-se aos preladados galaicos, fossem estes sufragâneos ou não de Braga: Nitígio, metropolitano de Lugo, a quem o bracarense destina os *Capitula Martini*; Polêmio de Astorga, a quem envia o *De Correctione Rusticorum*; e, Vitimiro de Orense, a quem remete o tratado *De Ira*. Com isso, contribuía para a reconstituição de um *círculo literário* na Galiza, tanto mais forte por se vincular, neste ínterim, aos monarcas.⁵⁸²

De seus escritos depreende-se ainda a oposição frente aos particularismos litúrgicos, às práticas ditas paganistas ou, por outro lado, arianistas e priscilianistas. Deste modo, concluímos que, seja pelos contatos firmados entre seus pares ou junto às cortes germânicas,⁵⁸³ seja pela diversificada produção escrita, ou mesmo pelo prestígio favorecido pelo monastério de Dume, Martinho deve ser considerado como maior propagador dos interesses eclesiásticos galaicos.

A autoridade martiniana expressa em variadas circunstâncias tornara-o um legítimo representante do segmento episcopal local. As suas obras permitem, não apenas a observação do reconhecimento do seu prestígio frente aos demais membros da

⁵⁷⁶ Cf. item 3.3.3. Os *Capitula Martini*

⁵⁷⁷ Como o *De Trina Mersione*, considerado o ponto culminante de sua teologia. AZEVEDO, D. de. Op. Cit., p. 10-1.

⁵⁷⁸ Vide *Formula vitae honestae, De superbia, Pro repellenda iactantia, De ira*, destinadas especialmente aos monarcas suevos, à exceção do último tratado.

⁵⁷⁹ Notadamente o *De Correctione Rusticorum*.

⁵⁸⁰ Vide *Epitaphium, In basilicam, In refectorium*.

⁵⁸¹ É possível ainda que o início de sua atuação bispal tenha sido favorecida pela renovação dos quadros episcopais na Galiza, conforme Fontán depreende do exame da lista de signatários do ICB. FONTÁN, A. Op. Cit., p. 332.

⁵⁸² VELÁZQUEZ SORIANO, I. Op. Cit., p. 337-48.

⁵⁸³ Sem esquecermos da passagem de Martinho pelo monastério de Radegunda em Poitiers, e das correspondências trocada com Venâncio Fortunato. Cf.: item 3.2.1. *Formação e trajetória eclesiástica inicial*.

Igreja, mas sobretudo são capazes de evidenciar os anseios, preocupações e pensamento, de uma maneira geral, desses religiosos. Martinho não é apenas o conselheiro, ou o homem culto, ou o metropolitano a quem se recorre diante de dificuldades, mas é tudo isso e, principalmente, uma espécie de porta-voz das autoridades eclesiásticas locais.⁵⁸⁴

De fato, tal exercício de liderança por Martinho repousava no amparo fornecido pela *corte sueva* e, por outro lado, pela *diocese de Roma*, conforme observaremos a seguir.

3.2.4. Corte sueva e diocese de Roma: bases de poder

Mesmo ao admitirmos que o processo de aproximação entre as esferas de poder eclesiástica e política fosse precedente à chegada de Martinho, foi no *decorrer e pelo* seu episcopado que este se efetivou.

Etapa indispensável na afirmação deste processo foi a *reconversão* de Carrarico ao cristianismo niceno. Tal mudança de confissão religiosa teria sido favorecida, segundo o relato de Gregório de Tours, pela cura de seu filho pelas relíquias de Martinho de Tours, que aportaram na Galiza no mesmo momento que Martinho.⁵⁸⁵ Em que pese seu tom apologético – ao justificar o milagre e a conversão à *divina providência* –, por este relato se testemunha a associação entre os monarcas suevos e o futuro prelado bracarense.

Formalizada pela conversão, a confluência de interesses políticos e eclesiásticos pode ser atestada ainda no apoio da corte sueva à construção do monastério de Dume, nas obras morais martinianas dedicadas aos reis suevo e, especialmente, na introdução das atas conciliares bracarenses, nas quais se diz:

Habiéndose reunido en la iglesia metropolitana de la provincia de Galicia, (...), por mandato del antedicho gloriosísimo rey Ariamiro, (...). Mas ahora,

⁵⁸⁴ SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 76. Velázquez Soriano chega mesmo a indicar Martinho como um dos responsáveis pelo propalado ‘Renascimento Visigodo’ do século VII. VELÁZQUEZ SORIANO, I. Op. Cit., p. 330, nota 4.

⁵⁸⁵ Discute-se se a conversão monárquica tenha sido feita por Carrarico ou, por outro lado, por Teodomiro, amparada em outras fontes, tais como Isidoro de Sevilha. Cf. *LVSME*, 1. 11; SILVA, L. R. da., Op. Cit., p. 48-50.

que el piadosísimo y gloriosísimo hijo nuestro, inspirándole el Señor **nos concedió por su real mandato el por nosotros tan deseado día de esta asamblea**, (ICB).⁵⁸⁶

Habiéndose reunido por mandato del referido príncipe en la iglesia metropolitana de Braga, (...), Martín, (...), dijo: Creemos, hermanos santísimos, que por inspiración de Dios ha sucedido esto, que nos reuniéramos juntamente (...), **por orden del gloriosísimo señor e hijo nuestro el Rey**, para que (...) tratemos entre nosotros de todo aquello que pertenece al orden y disciplina eclesiástica (ICB).⁵⁸⁷

Tal aproximação atendia aos interesses internos tanto do episcopado galaico quanto da monarquia sueva. Para os representantes eclesiásticos, o amparo monárquico favoreceria a aplicação da lei canônica; além de impulsionar a supressão às práticas priscilianistas, arianistas e particularismos litúrgicos e disciplinares;⁵⁸⁸ bem como facilitaria a evangelização das populações rurais.⁵⁸⁹

Quanto à monarquia, esta se veria beneficiada pela construção de um projeto de poder que tomaria o discurso formulado pelo episcopado niceno como legitimador, bem como pelo fortalecimento das relações entre os poderes locais – nos quais os bispos eram articuladores indispensáveis – e o poder central irradiado da *sede regia bracarense*.

The Acts of the Suevic councils in Gallaecia (the councils of Braga in 561 and 572) confirm the link between central power and the church – the latter

⁵⁸⁶ VIVES, J. (ed.). *Concéllos Visigóticos e Hispano-Romanos*. Madri: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p. 65, grifo nosso. Cf.: “*Cum Galliciae provinciae episcopi, (...), ex praecepto praefati gloriosissimi Ariamiri regis in metropolitana eiusdem provinciae Bracarensis ecclesia convenissent, (...).Nunc igitur quoniam optatum nobis huius congregationis diem gloriosissimus atque piissimus filius noster adspirante sibi Domino regali praecepto concessit, et simul positi consedemus*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 105.

⁵⁸⁷ VIVES, J. (ed.). Op. Cit., p. 78, grifo nosso. Cf.: “*Cum Galliciae provinciae episcopi, tam ex Bracarensi quam ex Lucensi synodo, cum suis metropolitanis, praecepto praefati regis simul in metropolitana Bracarensi ecclesia convenissent (...), Martinus Bracarensis ecclesiae episcopus dixit: Inspiratione hoc Dei credimus provenisse, sanctissimi fratres, ut per ordinationem domini gloriosissimi filii nostri regis ex utroque concilio conveniremus in unum, ut non solum de visione alterutra gratulemur, sed etiam ea quae ad ordinationem et disciplinam ecclesiasticam pertinent pariter colloquamur*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 116.

⁵⁸⁸ SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 52-3; PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 75; DÍAZ MARTÍNEZ, P. La Monarquia Sueva en el s. V..., Op. Cit., p. 224.

⁵⁸⁹ FERREIRO, A. Early missionary tactics: the example of Martin and Caesarius. *Studia Histórica: Historia Antigua*, Salamanca, v. 4, p. 231-8, 1988.

being not only a universal institution but also a network of local bodies (as we have seen) which thus gave it political significance.⁵⁹⁰

Ao comparar as relações assumidas entre os monarcas e o episcopado galaico – figurados em Teodomiro e Martinho de Braga – com os casos franco e visigodo, Prieto Prieto conclui que na Galiza firmou-se uma vinculação mais consistente, tal como se percebe pela:

(...) existencia de concilios nacionales; la intervención real en su convocatoria; la ayuda prestada por el rey en la aplicación de la ley canónica; la nueva organización eclesiástica que parte de los concilios; el carácter radial, partiendo de la corte de Braga, que parece ofrecer la nueva organización parroquial; la posible ayuda real en la reforma y fundaciones monásticas; la consolidación de un rito (...); y el adoctrinamiento moral del Rey Miro realizado por San Martín.⁵⁹¹

No âmbito externo, a conversão ao cristianismo niceno apresentava-se igualmente conveniente para a corte sueva, se considerarmos a situação política peninsular em meados do século VI. Com o afrouxamento da tutela visigoda e a expansão dos domínios bizantinos na península – em meio ao *Renovatio Imperii* de Justiniano –, a opção pelo credo niceno possibilitaria a ampliação da autonomia sueva no noroeste peninsular, precipitando uma aproximação entre Braga e o Império.⁵⁹²

Além disso, sabe-se que no reinado de Teodomiro os suevos promoveram a expansão de seus domínios, firmando Astorga, Viseu, Lamego, Idanha e Coimbra,⁵⁹³ favorecidos pelas dificuldades internas e externas que afetavam os visigodos, e para consolidar sua posição recém-adquirida nestes domínios a conversão ao catolicismo seria imprescindível.

Outro apoio importante favorecido pela conversão sueva seria costurado pelo monarca suevo Miro junto às cortes francas, com o envio de embaixadas, no qual seria imprescindível

⁵⁹⁰ CASTELLANOS, S., MARTÍN VISO, I. Op. Cit., p. 10. “As atas dos concílios suevos na Galiza (os concílios de Braga em 561 e 572) confirmam o vínculo entre o poder central e a igreja – sendo esta não apenas uma instituição universal mas uma rede de entes locais (como vimos) que lhe davam significância política” (tradução nossa). Seguindo o critério estabelecido nos capítulos anteriores, indicamos nossa tradução após passagens em inglês ou francês.

⁵⁹¹ PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 75.

⁵⁹² PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 66,80.

⁵⁹³ Fossem estas suas áreas de influência ou como território efetivo. SILVA, L. R. da. Op. Cit., nota 54.

a filiação nicena.⁵⁹⁴ Neste sentido, é possível ainda que os contatos de Martinho de Braga tenham beneficiado a empreitada da corte sueva.⁵⁹⁵

Quanto ao episcopado niceno, este se fortaleceu não apenas mediante a aproximação com a corte sueva, e concretizou com a *diocese de Roma* uma aliança de modo a dar legitimidade e autoridade frente aos desafios inscritos no âmbito eclesiástico. Desse modo, recorria uma vez mais ao centro dogmático e litúrgico que esteve no âmago das principais questões regionais,⁵⁹⁶ vide as epístolas de Leão e Vigílio de Roma, dando força complementar às decisões conciliares, de cunho pastoral, disciplinar e, sobretudo, litúrgico, conforme veremos a seguir.⁵⁹⁷

3.3. Os concílios bracarenses:

3.3.1. O primeiro concílio de Braga (561)

Reunidos na *cátedra* de Braga, os representantes do episcopado niceno galaico – sob a liderança do bispo Lucrécio – deram início a uma atividade sinodal própria, aproveitando-se do mandato real de Ariamiro. De início, as atas do ICB indicam a expectativa, entre os eclesiásticos, quanto à oportunidade de estar em assembléia:

⁵⁹⁴ Sabe-se que ainda no governo de Miro outras campanhas suevas foram promovidas, junto aos *rucones* e *aracones*. Se o reinado de Teodomiro corresponde ao ápice da recém-readquirida autonomia sueva na península, seu sucessor não teve a mesma sorte. Seu envolvimento na guerra civil visigoda e a tentativa de aliança com bizantinos e francos ocasionou os ataques dos visigodos contra o *regnum* galaico, definitivamente incorporado aos domínios toledanos poucos anos depois, em 585. PRIETO PRIETO, A. Op. Cit., p. 67-9; GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit., p. 55; SILVA, L. R. da. Op. Cit., p. 51.

⁵⁹⁵ SOUZA, P. O baptismo em S. Martinho de Dume. *Communio et Sacramentum*, En el 70 aniversario del Profesor Pedro Rodríguez. Pamplona, p. 368, 2003.

⁵⁹⁶ Cf. item 3.1.2.2. *Braga, Lugo e Astorga: oposição à facção priscilianista*; SILVA, L. R. da. Autoridade e distinção: Aspectos da hierarquização entre clérigos e leigos a partir das atas dos concílios bracarenses (século VI). In: *Atas do VI Encontro Internacional da ABREM*. Fortaleza, 2007 (no prelo).

⁵⁹⁷ Deve-se destacar, por fim, que a tentativa de aproximação entre as corte sueva e franca pode-se relacionar ainda com a aproximação entre as dioceses tuorense e bracarense, efetivada pela adesão galaica ao culto martirial de Martinho de Tours. GARCÍA MORENO, L. A. *La Iglesia y el cristianismo en la Galecia...*, Op. Cit., p. 53-5.

Lucrecio, obispo de la referida iglesia metropolitana dijo: **‘Hace ya mucho tiempo**, santísimos hermanos, que según las disposiciones de los venerables cánones y decretos de la disciplina católica y apostólica, **deseábamos celebrar una asamblea episcopal de todos nosotros**, la cual no sólo es conveniente para las normas y reglas eclesiásticas, sino que también robustece los vínculos de la caridad fraterna al buscar entre sí en saludable confrontación, (...), aquellas cosas que conforme a la doctrina apostólica producirán la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz. (ICB).⁵⁹⁸

Desta forma, o esforço do episcopado por se reunir respondia à tentativa de estabelecer uma agenda de compromissos comuns, indispensável a nosso ver para a afirmação do grupo no campo religioso diante dos desafios ocorrentes na Galiza.⁵⁹⁹ Segundo os próprios bispos, as prioridades assumidas em tal concílio eram a *heresia priscilianista* – para o qual destinaram um *símbolo de fé*⁶⁰⁰ – e, em menor medida, “algumas cosas que tocan al servicio de Dios y los oficios clericales” (ICB).⁶⁰¹

Junto a Lucrécio de Braga, entre os bispos signatários⁶⁰² encontravam-se Andrés de Iria, Martinho [então, bispo de Dume], Coto [sede desconhecida], Hilderico [sede desconhecida], Lucécio de Coimbra, Timóteo [sede desconhecida] e, por fim, Malioso da Britônia.⁶⁰³

Em seu esforço para extirpar as práticas priscilianistas e, em segundo plano, para a uniformização dos ofícios litúrgicos, os prelados se apoiaram não somente nas *Sagradas*

⁵⁹⁸ VIVES, J. Op. Cit., p. 65, grifo nosso. Cf.: “*Lucretius memoratae metropolitanae ecclesiae episcopus dixit: Diu est, sanctissimi fratres, quod secundum instituta venerabilium canonum et decreta catholicae et apostolicae disciplinae desiderabamus sacerdotalem inter nos fieri debere conventum, qui non solum ecclesiasticis regulis et ordinibus opportunus est, sed etiam stabilem semper efficit caritatis fraternae concordiam, dum congregati simul in nomine Domini sacerdotes ea inter se salutifera collatione requirunt quae secundum doctrinam apostolicam unitatem spiritus in vinculo pacis obtineant*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 105.

⁵⁹⁹ Alinhamo-nos aos historiadores que consideram que a realização de sínodos expressa e realiza o fortalecimento do episcopado nestes envolvido, produzindo benefícios para a instituição. Cf.: GARCÍA MORENO, L. A. Élités e Iglesia hispanas..., Op. Cit., p. 241; SILVA, L. R. da. *Monarquia e Igreja na Galiza...*, Op. Cit., p. 54.

⁶⁰⁰ As referências aos itens de tal *símbolo de fé* serão feitas empregando-se algarismos romanos, em caixa baixa.

⁶⁰¹ VIVES, J. Op. Cit., p. 65. Cf.: “*postremo quaedam etiam quae ad obsequium Dei vel officium pertinent clericale diligentius pertractentur*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 105. Cf.: ORLANDÍS, J., RAMOS-LISSÓN, D. *Historia de los concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p. 137-8.

⁶⁰² Os bispos signatários não indicaram suas dioceses. Ainda assim, mediante a comparação com as atas do IICB, um exame prosopográfico permite identificar alguns dos prelados do ICB que tomaram parte no sínodo posterior, segundo se supõe. ORLANDÍS, J., RAMOS-LISSÓN, D. Op. Cit., p. 139, notas 7-12.

⁶⁰³ Admitimos que se trate aqui da *latinização* do nome Mahiloc, de possível origem bretã e que pode ser associado a presença de redutos monásticos irlandeses. FERREIRO, A. *Westward journey...*, Op. Cit., p. 246.

Escrituras,⁶⁰⁴ nas *Epístolas de Leão de Roma*⁶⁰⁵ e de *Profuturo de Braga* – respectivamente associadas ao *símbolo de fé* anti-priscilianista e às *propostas litúrgicas* conciliares. Além destas, buscaram apoio em concílios precedentes, como *Laodicéia* (c. 22, cf. ICB, c. 9; c. 59, cf. ICB, c. 12; c. 19, cf. ICB, c. 13), *Ancira* (c. 13, cf. ICB, c. 14), *Nicéia* (c. 2, cf. ICB, c. 20) e *Elvira* (c. 14, cf. ICB, c. 21), aos quais se somou os *Canones Apostolorum* (c. 10, cf. ICB, c. 15).⁶⁰⁶

Em relação ao *priscilianismo*, as autoridades conciliares consideraram que esta tivesse se disseminado em decorrência da *ignorância* e da divulgação de *escrituras apócrifas* entre os locais. Contra a heresia, invocam a epístola de Leão de Roma, enviada aos bispos reunidos na Galiza, que teria mobilizado ainda os bispos das demais províncias hispânicas a formular um *símbolo de fé* enviado a Balcônio – então bispo de Braga – o qual os prelados diziam ter em mãos, e que não foi inserido nas atas.

Em seguida, os bispos reunidos em Braga decidiram-se pela redação um *novo símbolo de fé*, cujos artigos seriam inteligíveis mesmo aos “menos eruditos” – “clérigo ou monge ou secular” (ICB)⁶⁰⁷ – que estariam, a partir de então, sujeitos à excomunhão caso permanecessem no erro.

Daí resultam dezessete capítulos que abordam alguns dos erros atribuídos aos priscilianistas: *dogmáticos*, referentes à *trindade* (ICB, c. i-iii); à *alma humana* (ICB, c. v-vi); ao *dualismo* (ICB, c. vii, xii-xiii) e à *intervenção terrena pelo Diabo* (ICB, c. viii); aos quais

⁶⁰⁴ Base das formulações eclesiásticas no período, testemunhadas no trecho final do *símbolo de fé* anti-priscilianista e no ICB, c. 3. As escrituras seriam consideradas como guia para ressaltar tanto a filiação apostólica bracarense quanto para nortear futuras decisões conciliares. Cf. VIVES, J. Op. Cit., p. 70, 71-2. RAMOS-LISSÓN, D. El Principio de la tradición en los concilios bracarense del siglo VI. *Antig. Crist.: La tradición en la Antigüedad Tardía*, Múrcia, v. 14, p. 209-16, 1997.

⁶⁰⁵ Segundo Chadwick, ainda que tenham mencionado a resposta leonina, possivelmente tinham em mãos o *Commonitorium* de Turíbio de Astorga. CHADWICK, H. Op. Cit., p. 292-3, nota 150.

⁶⁰⁶ Em compasso, juntamente com as epístolas romanas, com a recomendação de Lucrécio para a leitura prévia de cânones e decretos precedentes. À exceção de Elvira, nenhum destes foi realizado na península hispânica. BARLOW, C. Op. Cit., p. 82

⁶⁰⁷ VIVES, J. Op. Cit., p. 67. Cf.: “*ut quisquis clericus vel monachus sive laicus tale aliquid sentire adhuc vel defendere fuerit deprehensus tamquam vere putre membrum continuo de corpore abscidatur catholicae ecclesiae*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 107.

se soma a condenação das *crenças astrológicas* (ICB, c. ix-x), da *crítica priscilianista ao matrimônio* (ICB, c. xi) e a defesa do *vegetarianismo por execração às carnes*, tal como defendiam possíveis seguidores de Prisciliano (ICB, c. xiv). Além destas, abominava-se ainda o *jejum dominical e natalino* (ICB, c. iv); a *adoção espiritual de mulheres pelos eclesiásticos* (ICB, c. xv), à *celebração da Quinta-feira Santa sem jejuns, com missas de mortos* (ICB, c. xvi) e, por fim, *quaisquer alterações escriturísticas apócrifas* ou as *leituras das obras de Prisciliano e Dictínio* [de Braga] (ICB, c. xvii).

Conforme observa Ramos-Lissón,⁶⁰⁸ ao mesmo tempo em que os prelados bracarenses buscavam vincular suas decisões à *tradição* litúrgica, disciplinar e canônica de outras dioceses orientais ou latinas – como se sabe, especialmente Roma – estes esforçaram-se por associar, inversamente, os erros de Prisciliano a uma *continuidade herética*.⁶⁰⁹ Deste modo, os ensinamentos e práticas priscilianistas são associados aos *gnósticos* (ICB, c. ii) a *Fotino e Paulo de Samosata* (ICB, c. iii); *Cerdão e Marcião* (ICB, c. iv); *Sabelio* (ICB, c. i); e, especialmente, *Manes* (ICB, c. iv-v, vii, xi-xiv).⁶¹⁰

Em seguida, Lucrécio determinou a *uniformização das práticas litúrgicas*, frente à diversidade observada neste âmbito, atribuída ao descuido ou acaso dos oficiantes: aqui, como vimos, os cânones de concílios precedentes e, em especial, a *Epístola de Vigílio de Roma* foram empregados como principal referência: a última chega a ser mencionada no texto de dois cânones (ICB, c. 4-5).

Além dos temas litúrgicos (ICB, c. 1-5, 9-13, 16, 19-20),⁶¹¹ outros cânones regularam o *primado metropolitano* (ICB, c. 6), a *administração dos bens materiais eclesiásticos* (ICB, c. 7, 21), a *ordenação clerical* (ICB, c. 8, 20), a *condenação ao vegetarianismo por execração*

⁶⁰⁸ RAMOS-LISSÓN, D. El Principio de la tradición ..., Op. Cit., p. 213.

⁶⁰⁹ Sobre o *efeito de campo* produzido a partir da narração e organização de sua *história*, cf. item 2.6.2.2. A *perfidia judaica*.

⁶¹⁰ Sobre o papel das acusações de maniqueísmos nas contendas heréticas, cf. item 3.1.2.2. *Braga, Lugo e Astorga: oposição à facção priscilianista*.

⁶¹¹ Optamos por examinar as propostas litúrgicas sinodais bracarenses *in toto*; cf. item 3.3.4. *Propostas litúrgicas conciliares: análise geral*.

(ICB, c. 14) e o cuidado com os *mortos* (ICB, c. 16-8). O cânone que encerra o concílio determina a *releitura das atas conciliares precedentes*, desautorizando quaisquer violações (ICB, c. 22).

3.3.2. O Segundo Concílio de Braga e a reorganização diocesana (572)

O segundo concílio bracarense desenrolou-se em um contexto eclesiástico distinto do antecedente. Em primeiro lugar, Martinho encontrava-se, então, à frente da diocese de Braga; além disso, pela lista de signatários do sínodo testemunha-se um movimento de *reordenação dos bispados* na Galiza; por fim, seus participantes consideraram superadas as dificuldades decorrentes da manutenção de práticas ligadas ao arianismo e, notadamente, ao priscilianismo.

Y toda vez que, con el auxilio de la gracia de Dios, **no hay ningún problema en esta provincia acerca de la unidad de la fe**, debemos ahora tratar mas especialmente de que si entre nosotros hay acaso algo reprehensible, contrario a la disciplina apostólica, por ignorancia o por negligencia, acudiendo a los testimonios de las Sagradas Escrituras, o las disposiciones de los cánones antiguos, corrijamos de común acuerdo con un criterio razonable todo lo que desagradare. (IICB).⁶¹²

No bojo da supracitada expansão territorial sueva promovida por Teodomiro, no intervalo entre o primeiro e o segundo concílio bracarense ocorrera a *reordenação das províncias eclesiásticas*, com a elevação da diocese de Lugo à condição metropolitana – permanecendo, contudo, à sede bracarense. Embora a realização de um concílio em Lugo (ca.

⁶¹² VIVES, J. Op. Cit., p. 80-1, grifo nosso. Cf.: “*Et quia opitulante Christi gratia de unitate et rectitudine fidei in hac provincia nihil est dubium, illud modo nobis specialius est agendum, ut si quid fortasse extra apostolicam disciplinam per ignorantiam aut per negligentiam reprehensibile invenitur in nobis, recurrentes ad testimonia sanctarum scripturarum vel antiquorum canonum instituta, adhibito communi consensu, omnia quae displicuerint rationabili iudicio corrigamus*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 117. Jaqueline Calazans argumenta em favor da manutenção de práticas priscilianistas na Galiza na segunda metade do século VI, indicadas mesmo nas atas do IICB. Cf. CALAZANS, J. Op. Cit, p. 40.

569) seja, a nosso ver, pouco provável,⁶¹³ parece-nos correto afirmar que a reorganização dos bispados galaicos – isto é, a redefinição das fronteiras e das jurisdições bispais – derivaria tanto da crescente *capilarização* da estrutura eclesiástica⁶¹⁴ quanto do amparo advindo da corte sueva.

Desta forma, entre os signatários da recém-criada da província eclesiástica lucence despontavam o metropolitano Nitígio, André de Iria, Witimério de Orense, Polímio de Astorga, Anila de Tuy e Malioso da Britânia. Quanto à província eclesiástica de Braga, Remisol de Viseu, Lucétio de Coimbra, Adorico de Idanha, Sardinário de Lamego e Viator d'ó Porto subscreveram as atas, subordinados a Martinho. Ao liderar os rumos do sínodo bracarense, o último assumira o ponto culminante de sua trajetória eclesiástica.

O IICB assumiria um papel distinto quando comparado ao primeiro. Segundo a fala de Martinho transcrita na introdução das atas, os grandes concílios ecumênicos – *Nicéia, Constantinopla, Éfeso, Calcedônia* – foram sucedidos, em suas respectivas províncias, por sínodos especiais que solapariam as disputas eclesiásticas. Tal seria, assim, o caso do IICB, que deveria não somente indicar a supressão à questão priscilianista como tomar parte dos assuntos que haviam sido pouco ou nada explorados no primeiro concílio bracarense (IICB).

Novamente, a assembléia bracarense apelaria para os *concílios precedentes* supracitados – aos quais se adicionava, oportunamente, a leitura das atas do ICB –; para as *Sagradas Escrituras*, destacando-se as *epístolas petrinhas*, de modo a reforçar a filiação das decisões bracarenses com o *apostolado romano*.⁶¹⁵

⁶¹³ ORLANDÍS, J., RAMOS-LISSÓN, D. Op. Cit., p. 137 *contra* GARCÍA MORENO, L. A. La Iglesia y el cristianismo en la Galicia..., Op. Cit., p. 40-1.

⁶¹⁴ Termo tomado de empréstimo de Santiago Castellanos, referente à crescente penetração da estrutura eclesiástica – e, por extensão, do poder régio – observada nos contextos de aproximação entre os reinos germânicos e o episcopado ibérico. Cf.: CASTELLANOS, S. La Construcción de una Fe Oficial. El Reino Católico. Idem, *Los Godos y la Cruz: Recaredo y la unidade de Spania*. Madri: Alianza, 2007. p. 235-67.

⁶¹⁵ Embora a diocese de Roma não seja mencionada diretamente, assim como suas *decretais*.

Diversos temas foram abordados pelos cânones conciliares: o *procedimento adequado dos clérigos paroquiais quanto aos catecúmenos* (ICB, c. 1);⁶¹⁶ a *administração dos bens materiais eclesiais* (IICB, c. 2); a *regulação da consagração de basílicas e oratórios* (IICB, c. 5-6);⁶¹⁷ a *condenação da venda de ordenações clericais* (IICB, c. 3) e da *simonia* – sobretudo quando associada ao batismo – (IICB, c. 4,7); o *foro eclesial* (IICB, c. 8); o *jejum necessário à celebração da missa de mortos* (IICB, c. 10); além da *divulgação da data da Páscoa pelo metropolitano* (IICB, c. 9).

Vale dizer, por fim, que o compromisso assumido pelos prelados bracarenses tinha intenção de servir como referência para os bispos sucessores de suas províncias. A noção de *tradição* inscrita nos concílios bracarenses mostrava-se, deste modo, *prospectiva*: “Y así estos decretos no sólo nos serán de alguna utilidad a nosotros, sino también a nuestros sucesores para la perfección del oficio episcopal” (IICB).⁶¹⁸

3.3.3. As *Capitula Martini*

Na esteira da realização dos concílios bracarenses e da conseqüente afirmação da autoridade de Martinho, o bispo destinou aos correligionários da província eclesial de Lugo uma *coleção canônica*, composta por oitenta e quatro artigos em sua maioria inspirados em atas de concílios orientais.⁶¹⁹ Dirigida a Nitígio de Lugo, conhecida como *Capitula Martini*, tal coleção foi uma das primeiras a ser sistematizada entre o episcopado latino – *ad clérigos* e, em menor medida, *ad laicos* – e gozou de rápida aceitação junto ao corpus canônico em formação na península ibérica entre os séculos VI-VIII.

⁶¹⁶ Por ocasião das visitas paroquiais pelos bispos, em estreita associação com o sermão *De Correctione Rusticorum*.

⁶¹⁷ Em associação com *Ep. Prof.*, 4.

⁶¹⁸ VIVES, J. Op. Cit., p. 81. Cf.: “*ut non solum nobis, sed etiam successoribus nostris, haec ad perfectionem episcopalis officii decreta proficiant*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 118.

⁶¹⁹ Os 67 primeiros cânones seriam dirigidos aos membros do clero, ao passo que os 17 últimos se destinariam aos leigos. MARTÍNEZ DIEZ, Gonzalo. La colección de la iglesia sueva: los *Capitula Martini*. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 239-43, 1967.

A nosso ver, tal coleção deve ser considerada como um dos fundamentos da afirmação institucional do episcopado e, sobretudo, como um instrumento e expressão de poder e prestígio martiniano, posto que coube ao prelado a divulgação do conjunto canônico que veio a adquirir peso tão relevante quanto às das atas conciliares bracarenses propriamente ditas. Daí nossa decisão por considerar as CM como extensão da legislação sinodal bracarense, condizente com a autoridade intelectual de Martinho.

Segundo o bispo bracarense, muitos dos códices precedentes tornaram obscuras as decisões prévias, por problemáticas traduções para o latim ou por influência dos próprios copistas (CM). De acordo com Martinho, cabia então esclarecer as antigas sentenças conciliares, de modo a fortalecer as decisões eclesiásticas da província: assim, era necessário um trabalho de sistematização e edição das fontes orientais, adequando-as às consultas galaicas.⁶²⁰

Dentre as referências canônicas invocadas por Martinho encontram-se os concílios de *Nicéia* (CM, c. 2, 5, 21-2, 24-5, 32-3, 36, 57, 62, 82); *Ancira* (CM, c. 12, 17, 39, 58, 71, 76-8, 81); *Gangres* (CM, c. 47, 57); *Antioquia* (CM, c. 3-4, 6-11, 13, 15-6, 18, 34-5, 37, 83-4); *Neocesaréia* (CM, c. 20, 27-8, 38, 54, 56, 79-80); *Laodicéia* (CM, c. 1, 19, 40-2, 45, 48-50, 53, 59-61, 67, 700);⁶²¹ aos quais se soma o *concílio de Toledo* (CM, c. 23, 29-32, 43-4, 46, 51-2, 63).⁶²² Curiosamente, em tal coleção ausentam-se sínodos africanos, visigodos ou gálicos, o que levou Martinez Díez a considerá-lo isolado, local e limitado.⁶²³

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 239.

⁶²¹ Sob os quais repousa um trabalho de *aggiornamento e edição* da disciplina eclesiástica. Segundo Martinez Diez, dos 183 cânones que originalmente compunham estes sínodos, 79 foram incluídos no código bracarense, julgados mais apropriados. Neste sentido, cabe destacar ainda a *objetividade* adotada pela redação martiniana. *Ibidem*, p. 239.

⁶²² CHADWICK, H. *Op. Cit.*, p. 298.

⁶²³ Vale dizer que CM, c. 32 mistura Nicéia (c. 3) e Toledo (c. 6); ao passo que CM, c. 57 mistura Nicéia (c. 20) e Gangres (c. 18). Além destes, é possível associar CM, c. 72 à *Epístola aos Colossenses*, 3:17. Acerca de CM, c. 14, 26, 55, 64-6, 68-9, 73-5, não foi possível identificar suas origens, o que levou McKenna a especular que fossem de autoria martiniana. Cf.: MCKENNA, S. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938. p. 84; BARLOW, *Op. Cit.*, p. 124-44; MARTÍNEZ DÍEZ, G. *Op. Cit.*, p. 240-1.

Dentre os temas abrangidos pela CM encontram-se a regulação *das eleições episcopais* – sujeitas ao controle episcopal – (CM, c. 1-3, 9) e da *sucessão bispal* (CM, c. 8); do *primado metropolitano* (CM, c. 4, 53) e dos *encargos de clérigos menores* (CM, c. 40, 43-4); de *possíveis mudanças nas ordenações locais*, sejam de clérigos ou bispos (CM, c. 5-7); da *realização de concílios* – projetados para se realizarem duas vezes por ano – (CM, c. 18); de *bispos descompromissados* ou *relapsos* (CM, c. 10-2); bem como da *ordenação clerical* (CM, c. 20-4, 39, 46-7), proibindo a adesão de *clérigos recalcitrantes, desertores* ou *forasteiros* (CM, c. 33-4, 56) ou daqueles que *foram excomungados e permanecem nos cargos* (CM, c. 37), estendida aos fiéis (CM, c. 70, 84); do *foro episcopal e eclesiástico* (CM, c. 13, 25, 35); da *administração de bens materiais eclesiásticos* (CM, c. 14-6, 62); da *liturgia* (CM, c. 17, 41-2, 45, 51-2, 54, 55, 63, 66-8, 83) e do *calendário litúrgico* (CM, c. 48, 50, 57, 64); da *conduta social dos eclesiásticos* (CM, c. 26-31, 38, 60-1); da *proibição de adoção espiritual de mulheres pelos clérigos* (CM, c. 32); do *catecumenato* (CM, c. 49); da *condenação ao vegetarianismo priscilianista* (CM, c. 58) e da *adequação do jejum clerical* (CM, c. 64); e, por fim, da *censura às práticas pagãs* (CM, c. 71-5) e aos *penitentes* (CM, c. 76-82).

3.3.4. Propostas litúrgicas conciliares: análise geral

Ao examinarmos os cânones bracarenses, percebemos que as lideranças diocesanas tomaram como norte elementos simbólicos que permitissem a imposição de punições aos clérigos que infringissem as disposições conciliares, notadamente a associação com a *heresia priscilianista*, de particular apelo na região. Como vimos,⁶²⁴ o movimento ascético, esotérico e carismático liderado por Prisciliano arraigou-se entre os galaicos, aos quais se associou

⁶²⁴ Cf. item: 3.1.2.2. *Braga, Lugo e Astorga: oposição à facção priscilianista.*

eventualmente à práticas pagãs, astronômicas e, sobretudo, aos particularismos litúrgicos e disciplinares de clérigos e fiéis.

A *filiação* das práticas eclesíásticas tidas como desviantes pelo episcopado niceno galaico à heresia priscilianista em um contexto de aproximação entre tal grupo de bispos e a corte sueva permitem-nos afirmar que o priscilianismo ocupava um espaço destacado e antitético na formação identitária da *ortodoxia* episcopal em Braga.⁶²⁵ De modo a fortalecer sua posição, as autoridades conciliares bracarenses recorreram à *diocese de Roma* – uma vez mais – e à *tradição canônica e escriturística*.

As autoridades bracarenses advogavam que eventuais *acusações ou suspeitas de heresia junto aos clérigos menores* seriam passivas de excomunhão, o que implicava, entre outros desdobramentos, no total afastamento do condenado de todos os demais eclesíásticos:

Si algún obispo, o el presbítero o el diácono de algún obispo, incurriere en **opinión herética**, y fuere excomulgado (...), ningún obispo le admitirá en su comunión, si antes no satisface (...) presentando en la asamblea común una confesión de su fe quedando así completamente purgado. Esto mismo se establece también acerca de los fieles seglares (CM, c. 36; cf. ICB, c. 15; CM, c. 36, 70, 84).⁶²⁶

No âmbito litúrgico, consideramos relevante destacar a preocupação conciliar com o *apartar das mulheres da convivência com eclesíásticos*, notadamente dos *loci* dos ofícios: “No es lícito a las mujeres entrar en la sacristía”. (CM, c. 42; ICB, c. 13). Tal preocupação associava-se à *adoção espiritual de mulheres* pelos priscilianistas, igualmente condenada

⁶²⁵ Um espaço menos destacado, porém importante, ocupa o arianismo, notadamente na distinção da *imersão batismal*, como veremos.

⁶²⁶ VIVES, J. Op. Cit., p. 96, grifo nosso. Cf.: “*Si quis episcopus sive alicuius episcopi presbyter aut diaconus in alicuius haeresis opinionem offenderit, et ob hanc causam fuerit excommunicatus, nullus episcopus eum in communionem recipiat nisi prius in communi concilio porrecto fidei suae libello satisfaciatur omnibus, et ita liberam teneat suam purgationem. Hoc idem et de fidelibus laicis sit decretum si in aliquam haeresis opinionem fuerint nominati*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 134. Tampouco seria permitido aos clérigos o convívio com hereges ou cismáticos para fins de oração (CM, c. 70) ou mesmo fazer a oblação e ofícios matinais e vespertinos (CM, c. 37).

pelas autoridades bracarenses (ICB, c. xv; CM, c. 32)⁶²⁷ e que, em suma, garantia a estas uma participação comparativamente maior no *culto* do que se observava entre os nicenos.

A autoridade conciliar prescrevia ainda a *obrigatoriedade dos clérigos nos ofícios cotidianos*, fossem às vésperas e matinas (CM, c. 63) ou mesmo aos domingos: “No está permitido a ningún clérigo ausentarse el domingo de la Iglesia” (ICB, c. 64).⁶²⁸

O cuidado com a separação feminina dos ofícios com a presença dos clérigos precipitaria a tentativa de *uniformização dos trâmites das missas*, em acordo com a *epístola* que “Profuturo [de Braga] (...), recibió por escrito de la misma autoridad de la Sede Apostólica” (ICB, c. 4),⁶²⁹ em 538. Na referida carta, respondendo às questões do bispo de Braga, a autoridade romana assegurava que “em nenhuma ocasião, em nenhuma festividade, usamos de ordem diversa. Sempre consagramos (...) dentro do mesmo teor” (*Ep. Prof.*, 5).⁶³⁰

Destarte, as lideranças bracarenses ordenavam a *uniformização dos cânticos e salmos*: “que se guarde un único e idéntico orden en la salmodia, tanto en los oficios matutinos como en los vespertinos” (ICB, c. 1; cf. ICB, c. 12).⁶³¹ Tal disposição ligava-se à regulação da *leitura em dias festivos* (ICB, c. 2; cf. *Ep. Prof.*, 5), em contraposição às *leituras e cantos apócrifos*:

No conviene recitar en la iglesia salmos compuestos por particulares y de uso entre el vulgo, ni leer libros que están fuera del canon, sino solamente nos canónicos del Nuevo y Viejo Testamento (CM, c. 67).⁶³²

⁶²⁷ Prevista nos concílios de Zaragoza (c. 1) e Toledo (c. 6, 9), bem como na sentença de Trevéris por Idácio de Mérida e Itácio de Ossoño. Cf.: VIVES, J. Op. Cit., p. 16, 21-2; VAN DAM, R. Op. Cit., p. 104.

⁶²⁸ VIVES, J. Op. Cit., p. 101-2. Cf.: “Non liceat quemlibet clericum die dominica ab ecclesia absentem esse, sed missarum sollempnibus interesse et ieiunio”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 139.

⁶²⁹ VIVES, J. Op. Cit., p. 72. Cf.: “Item placuit ut eodem ordine missae celebrentur ab omnibus, quem Profuturus quondam huius metropolitanae ecclesiae episcopus ab ipsa apostolica sedis auctoritate suscepit scriptum”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 111.

⁶³⁰ *Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga*. CARDOSO, José (trad.). *Vida de S. Frutuoso: Arcebispo de Braga*. Braga: S. José, 1978. p. 61-2. Deveriam ser resguardadas ainda as diferenças entre os ofícios monásticos e seculares (ICB, c. 1).

⁶³¹ VIVES, J. Op. Cit., p. 71. Cf.: “Placuit omnibus communi consensu ut unus atque idem psallendi ordo in matutinis vel vespertinis officiis teneatur”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 111.

⁶³² VIVES, J. Op. Cit., p. 102. Cf.: “Non oportet psalmos compositos et vulgares in ecclesia dicere, neque libros qui sunt extra canonem legere, nisi solos canonicos Novi et Veteris Testamenti”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 140.

Tais cuidados relacionavam-se à utilização de textos considerados apócrifos por parte dos priscilianistas, como se observa nas *atas do símbolo de Fé* do primeiro concílio bracarense, no qual se diz “si alguno lee los escritos que Prisciliano corrompió conforme a su error (...), o cualesquiera otros escritos de los herejes (...), sea anatema” (ICB, xvii).⁶³³

Além destas, dispunham-se o ajustamento das *missas de defunto* (ICB, c. 16-8; IICB, c. 10; CM, c. 68-9);⁶³⁴ a *delimitação do espaço de atuação de clérigos menores e fiéis* (ICB, c.1; ICB, c. 18) e da *construção e uso de basílicas, oratórios e vasos sagrados* (ICB, c. 10; IICB, c. 5, 6, cf. Ep. 4; CM, c. 17, 41); aos quais se soma a conformação da *aparência de clérigos menores* (ICB, c. 9, 11; CM, c. 66) e das *saudações*:

se tuvo por bien que no saluden al pueblo los obispos de un modo y los presbíteros de otro, sino todos de un mismo modo, diciendo: ‘*Dominus sit vobiscum*’, como se lee en el libro de Rut, para que el pueblo responda: ‘*Et cum Spiritu tuo*’, conforme lo que enseñado por los mismos apóstoles, todo el Oriente retiene, y no conforme lo cambió la perversidad priscilianista (ICB, c. 3).⁶³⁵

Deste modo, concluímos que a proposta de uniformização e regulação dos ofícios litúrgicos esteve aventada pelas autoridades conciliares bracarenses delineou-se, muitas vezes, mirando a superação dos entraves priscilianistas.

Neste ínterim, a conformação do *rito batismal* e, por outro lado, do *calendário cristão* – instâncias litúrgicas igualmente amparadas pela Páscoa –, torna-se de fundamental importância para a afirmação do poder simbólico episcopal niceno. Cabe examiná-las de

⁶³³ VIVES, J. Op. Cit., p. 69. “*Si quis scripturas quas Priscillianus secundum suum depravavit errorem vel tractatus Dictinii, quos ipse Dictinius antequam converteretur scripsit, vel quaecumque haeticorum scripta sub nomine patriarcharum, prophetarum vel apostolorum suo errori consona confinxerunt, legit et impia eorum fragmenta sequitur aut defendit, anathema sit.*” BARLOW, C. Op. Cit., p. 109.

⁶³⁴ Van Dam nos lembra que a acusação de ‘*assembléias secretas*’ que incluiriam, supostamente, ritos fúnebres, pairava sobre priscilianistas e maniqueístas, de acordo com a legislação imperial do século IV. VAN DAM, R. Op. Cit., p. 81.

⁶³⁵ VIVES, J. Op. Cit., p. 71-2. Cf.: “*Item placuit ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent, dicentes: Dominus sit vobiscum, sicut in libro legitur Ruth, et ut respondeatur a populo: Et cum spiritu tuo, sicut et ab istis apostolis traditum omnis retinet Oriens, et non sicut Priscilliana pravitas permutavit*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 111. É possível que a crítica às saudações ditas priscilianistas fosse associadas à execução do emprego do título de *Doutor* aos que não o detivessem, observada no concílio de Zaragoza (c. 7). Cf. VIVES, J. Op. Cit., p. 17-8.

modo mais detido; antes, porém, de nossa análise textual, cabe indicarmos os principais manuscritos e edições que compõem o *corpus* documental martiniano.

3.4. Atas conciliares, sermões e tratados: edições e manuscritos

Dos documentos empregados em nossa pesquisa, o único ao qual não tivemos informações sobre os manuscritos e de edições impressas referentes foi a *Ep. Prof.*, muito embora José Cardoso tenha atentado para divergências estilísticas em determinados trechos (*Ep. Prof.*, 5), que poderiam indicar uma redação posterior.⁶³⁶ Sendo este, contudo, de importância secundária, passamos a expor a transmissão dos manuscritos e edições de nosso *corpus* documental, na seguinte ordem: DCR, DTM e, por fim, os CB e os CM.

Escrito sem titulação original,⁶³⁷ o DCR foi possivelmente redigido no contexto do IICB, na esteira da campanha de evangelização rural expressa em seu primeiro cânone:

Todos los obispos tuvieron por bien, (...), que visitando los obispos cada una de las iglesias de sus diócesis, examinen primeramente a los clérigos acerca de la forma que tienen de bautizar y en el decir la misa, (...), (...). Y después que los obispos hayan examinado y adoctrinado a sus clérigos, al otro día, reunidos los fieles de tal iglesia, les adoctrinarán para que huyan de los errores idolátricos y otros crímenes, (...) (IICB, c. 1).⁶³⁸

Ligado, portanto, à decisão conciliar em favor das *visitas parroquiais* e do ensino do Credo e de outros ensinamentos batismais aos clérigos locais pelos bispos, o DCR era destinado a Polêmio, prelado de Astorga signatário do IICB, que supostamente havia

⁶³⁶ *Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga*. CARDOSO, J. Op. Cit., p. 62, nota 20.

⁶³⁷ Conservado com os títulos de *Epistola ad Polemium* no manuscrito B, Berna, 289, ca. séc. IX e em outro do século XI; *De Origine Idolorum*, indicado por Angelo Mai em 1831; *De Castigone Rusticorum*, tal como indicado no Breviário de Soeiro. Coube a Caspari e Barlow afirmarem o nome *De Correctione Rusticorum*. DEL VAL, U. Op. Cit., p. 388; SOUZA, P. Op. Cit., p. 371, nota 19; BARLOW, C. Op. Cit., p. 168-80.

⁶³⁸ VIVES, J. Op. Cit., p. 81. Cf.: “*Placuit omnibus episcopis atque convenit ut per singulas ecclesias episcopi per dioeceses ambulantes primum discutiant clericos, quomodo ordinem baptismi teneant vel missarum, et quaecumque officia in ecclesia peraguntur(...), ante dies viginti baptismi ad purgationem exorcismi catechumeni currant, in quibus viginti diebus omnino catechumeni symbolum, quod est Credo in Deum Patrem omnipotentem, specialiter doceantur. Postquam ergo haec suos clericos discusserint vet docuerint episcopi, alia die convocata plebe ipsius ecclesiae doceant illos, ut errores fugiant idolorum vel diversa crimina*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 118-9.

solicitado a ajuda de Martinho quanto aos ensinamentos batismais destinados aos fiéis de suas paróquias.⁶³⁹

Composto por dezenove capítulos, o sermão expunha uma síntese histórica *soteriológica* – alusiva à *salvação* humana – (DCR, 3-7, 13-4) ligada à *retórica evemerista*⁶⁴⁰ em favor de Cristo (DCR, 6-9, 16, 18).

Redigida em estilo *simples* – decorrente da influência segura de Agostinho e provável de Cesário de Arles e Nicetas de Remasiana, dentre outros – (DCR, 2), a prédica recorre a alguns dos tópicos pagãos condenados pelos pregadores latinos precedentes: deve-se, porém, relativizar a influência destes *topoi*, já que se supõe que Martinho de Braga tenha se interessado pelas práticas de sua audiência campesina, ensinamento proposto pela prédica agostiniana a qual seguia.⁶⁴¹

Além da região galaica, o sermão martiniano parece ter gozado de influência junto à prédica de eclesiásticos da Alta Idade Média. Escritos de Elígio de Noyon (588-659), Pirmínio de Reichenau (meados do século VIII) e o anglo-saxão Aelfrico (ca. 1000) teriam sido diretamente influenciados pelo DCR.⁶⁴² Curiosamente, os primeiros testemunhos preservados do DCR remetem ao século VIII. Restringindo-nos aos manuscritos datados entre os séculos VIII e IX indicados na obra de Barlow, destacamos sua presença nos manuscritos K, B, S, G e A.⁶⁴³

⁶³⁹ Fontán atenta para a possibilidade de que as solicitações expressas por outrem nos escritos martinianos pudessem ser tanto mais um *topos* literário. SILVA, L. Op. Cit., p. 79-80; FONTÁN, A. Op. Cit., p. 336-7.

⁶⁴⁰ Que historiciza e, por isso, desacraliza as divindades pagãs, para em seguida demonizá-las. BASTOS, M. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. SIGNUM, REVISTA DA ABREM: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, Rio de Janeiro, 1999-, n.5, p. 18-26, 2003.

⁶⁴¹ DEL VAL, U. Op. Cit., p. 391-2; AZEVEDO, Op. Cit., p. 17-9; SILVA, L. Op. Cit., p. 80; BARLOW, C. Op. Cit., p. 163-4.

⁶⁴² BARLOW, C. Op. Cit., p. 165-8; SILVA, L. Op. Cit., p. 80, nota 37.

⁶⁴³ K = Kassel, Theol. Q 10, escrito em minúscula pré-carolíngia, repleto de barbarismos, lotado em Fulda no período medieval, ca. sec. VIII.

B = Berna, 289, redigido para a diocese de Metz, ca. sec. IX.

S = St Gall, 558, primeira metade do séc. IX.

G = St Gall, 579, copiado diretamente de S, com diversas correções, no qual o DCR é sucedido por sermões de Cesário metade do século IX.

Quanto às edições, o autor destaca que a primeira menção direta ao DCR constaria no *Breviário do Cônego Soeiro* (ca. 1494-1724), ao passo que a primeira impressão coube a Florez, *España Sagrada* (1759-1787), em um texto incompleto e cheio de erros. O texto de Florez seria empregado, por sua vez, por Caetano Brandão, *Vida e Opúsculos de S. Martinho Bracarense* (1803), sendo este o primeiro a perceber a influência do DCR nos escritos de Pirmínio e Elígio (sem usar manuscritos, conseguiu melhorar o texto de Florez, ao cotejá-los).

A segunda impressão, igualmente incompleta, usada por Angelo Mai, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus III* (1831), terminava abruptamente no capítulo 12, baseada num manuscrito do séc. XII encontrado no Vaticano (primeiro a publicar o capítulo introdutório). Coube a Carl Paul Caspari, *De correctione rusticorum* (1883), produzir o primeiro texto completo do DCR, amparado em cinco manuscritos.⁶⁴⁴

Sem datação precisa, o DTM (ca. 550-580)⁶⁴⁵ remetia à polêmica da *imersão batismal* na igreja hispânica, expressada inicialmente na *Ep. Prof.*, Destinado a Bonifácio [sede desconhecida],⁶⁴⁶ Martinho respondia às acusações de que os bispos galaicos estivessem praticando a *tríplice imersão* combinada à *tripla nomeação*, aproximando-se assim do arianismo (DTM, 2, 3).

Segundo Barlow,⁶⁴⁷ o único manuscrito do qual se tem registro é Escorial, *b. III. 14*, ca. séc. XVI. Quanto às edições impressas, a primeira foi a de Saenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae* (1694), na qual o DTM foi anexado ao IV concílio de Toledo (633), no qual discutia-se a questão da imersão, sendo que Aguirre empregou manuscrito(s) toledano(s).

A = Paris, Lat., 5600, escrita descuidada e cheia de vulgarismos, localizada no monastério de São Marçal de Limoges, séc. X.

BARLOW, C. Op. Cit., p. 168-71.

⁶⁴⁴ BARLOW, C. Op. Cit., p. 177-80.

⁶⁴⁵ Ferreiro acredita que o DTM possa ser datado ca. 556-561, idéia com a qual não concordamos. FERREIRO, A. Martin of Braga, *De Trina Mersione* and the See of Rome. *Augustinianum*, Roma, v. 47, p. 196-7, 2007

⁶⁴⁶ Possivelmente hispânico, ainda que Ferreiro avente uma origem itálica. Ibidem, p. 195-8; SILVA, Op. Cit., p. 82.

⁶⁴⁷ BARLOW, C. Op. Cit., p. 252-3.

Em seguida, novamente Florez, *España Sagrada*, publica o DTM, com correções no texto de Saenz de Aguirre. Por fim, Caetano Brandão emenda o texto de Florez, com introdução em português. Barlow lembra-nos que Gallandi não incluiu o DTM na *Patrologiae Latinae*, cabendo assim ao primeiro a publicação original do tratado em inícios do século XIX.

Cabe, por fim, destacar a trajetória documental das atas conciliares e da coleção canônica bracarense. De acordo com Barlow – que não pôde, contudo, consultar todos manuscritos –,⁶⁴⁸ tais documentos foram incluídos em manuscritos de grande abrangência, nos quais geralmente constavam todos os concílios hispânicos, e muitos dos concílios gálicos, africanos e orientais, intitulada *Hispana*.

Dos manuscritos componentes dessa coleção que puderam ser consultados por Barlow confeccionados entre os séculos IX e X, frisamos R, W, Q, V, A, P, M, N.⁶⁴⁹ Conforme o autor, outras coleções foram produzidas ainda na Alta Idade Média, como a *Epithome*

⁶⁴⁸ O autor foi impossibilitado de acessar alguns manuscritos visigodos, datados dos século X-XI:

Escorial, d. I.1, ca. 963, *Aemilianensis*;
 Escorial, d. I.2, ca. 976, *Vigilanus* ou *Alveldensis*;
 Madri, Vitr., 13, num. 4;
 Madri, 1872 (P 21);
 Escorial, e. I. 12, séculos X-XI;
 Madri, 10041, ca. 1034.
 Escorial, e.I.13, datado após 1034.
 Urghel, ca. século X-XI.
 Gerona, ca. século XI.

Além destes, Barlow ressalta a destruição ou perda dos seguintes manuscritos visigodos:

Lugo, após 1031, queimado em 1671;
 Sevilha, ca. 962;
 San Juan de la Pena
 San Solí de Carrion.

Ibidem, p. 87.

⁶⁴⁹ R = Roma, Reg. Lat., 423, ca. 850, escrito por um único escriba, com seleções de cânones conciliares.

W = Viena, Pal. Lat., 411, séc. IX-X, com primeiro prefácio para os CM.

Q = Paris, Lat., 3846, séc. IX-X, a qual inclui, além de uma extensa lista de concílios, o *Statuta Ecclesiae Antiqua*.

V = Roma, Pal. Lat., 575, séc. X, com outra lista conciliar.

A = Roma, Biblioteca Angelica, 1091, séc. X, com vários outros concílios: Arles, I, II, III; Turim; Orange; Vaison I, II; Agde; Elvira; Tarragona; Gerona; Valencia; Lérida; Toledo I-XVII; Sevilha I, II; Mérida; Braga, I, II, III.

P = Paris, Lat., 12445, séc. IX-X, corrigido por um escriba amparado pela coleção Isidoro Mercador.

M = Roma, Vat. Lat., 630, séc. IX

N = Milão, Ambros., A. 87. Inf., séc. IX-X.

BARLOW, C. Op. Cit., p. 86-94.

Hispana,⁶⁵⁰ a *Hispana Sistematizada*⁶⁵¹ e *Isidoro Mercador*.⁶⁵² A inscrição em diversos códices por coleções diversas, já que associadas aos ambientes conciliares citados acima, garantiu aos CB e CM depuração de qualidade. Um único cânone dos CM (c. 15) parece ter sido corrompido pelas *falsas decretais*.⁶⁵³

Quanto às edições impressas,⁶⁵⁴ Barlow frisa García de Loáisla, *Collectio conciliorum Hispaniae* (1593) – empregando manuscritos visigóticos, um dos quais hoje destruído –; a segunda edição de Saenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae* (1753-1755); seguida por Caetano Brandão, *Colleção de canones ordenada por S. Martinho Bracarense com a versão em Portuguez* (1803), sem maiores alterações no texto, mas com grande contribuição no exame dos CM. Pouco depois, Gonzalez, *Collectio canonum ecclesiae Hispanae* (1808), empregou nove manuscritos visigodos em sua edição, recolhidos por Migne para a *Patrologiae Latinae* (1862).⁶⁵⁵ Fortunato de Almeida, *Historia da igreja em Portugal* (1910), ofereceu, por sua vez, uma nova tradução para o português, baseada em Cunha, *Collectio maxima conciliorum* (1753).

Quanto às edições bilíngües empregadas, o DCR e o DTM traduzidos por Del Val⁶⁵⁶ foram amparados diretamente em Barlow, ao passo que a edição de Vives⁶⁵⁷ soma aos manuscritos citados pelo último alguns que não lhe puderam ser consultados.

⁶⁵⁰ Que possui, dentre seus sete manuscritos, três dos mais antigos - Verona, LXI (59), séc. VII-VIII / Copenhage, Ny. Kgl., 58, 8vo, séc. VII-VIII / Lucca, 490, séc. VIII-X), descartados por Barlow por suprimir o texto original. Ibidem, p. 88-9.

⁶⁵¹ Composta por cinco manuscritos dos sécs. IX-XI. Ibidem, p. 89-90.

⁶⁵² Composta ca. 846-852, dos quais Barlow faz uso de seus 3 manuscritos mais antigos. Além disso, o autor descarta as compilações de Buchardo de Worms, Graciano, Ivo, entre outros canonistas da Idade Média centra, por considerá-los muito tardios. Ibidem.

⁶⁵³ MARTÍNEZ DIEZ, G. Op. Cit., p. 242-3.

⁶⁵⁴ BARLOW, C. Op. Cit., p. 97-9.

⁶⁵⁵ VIVES, J. Preámbulo. In: Idem, Op. Cit., p. vii.

⁶⁵⁶ DEL VAL, U. Introducción. (ed.). *Martin de Braga: obras completas*. Madri: Fundación Universitaria Española, 1990. p. 11, nota 1.

⁶⁵⁷ A saber:

Escorial, e.I.13, datado após 1034.

Urghele, ca. século X-XI.

Gerona, ca. século XI.

VIVES, J. Op. Cit., p. vii-x.

3.5. Análise textual: Ciclo Pascal e normatização litúrgica em Braga

3.5.1. *Temporada Quaresmal:*

3.5.1.1. Enquadramento penitencial e salvífico

O exame do discurso do episcopado bracarense quanto à Quaresma remete a duas atas, associadas ao IICB e à CM. No primeiro destes artigos, lê-se que:

acercándose la Pascua de cada año, el obispo metropolitano haga saber qué día de las calendas o en qué mes debe celebrarse. Lo cual los demás obispos y el restante clero anotándolo en su agenda cada uno en su iglesia, llegado el día de la Natividad del Señor lo anunciará al pueblo presente después de la lectura del Evangelio, **para que nadie ignore el principio de la cuaresma; al comienzo de la cual, reuniéndose juntamente las iglesias próximas, celebren las letanías durante tres días, y el tercer día,** celebradas las misas, a la hora de nona o de décima, **mande que se guarden los ayunos de la cuaresma,** y que **mediada la cuaresma presenten a la purificación de los exorcismos, desde veinte días antes, a los niños que deben ser bautizados** (IICB, c. 9).⁶⁵⁸

Observa-se que a *delimitação cronológica da Quaresma* – sujeita à divulgação da data pascal –, se encontram sob incumbência dos prelados metropolitanos de Braga e Lugo. Além disso, a temporada penitencial encontra-se vinculada a três dias inaugurais de *orações* ou *letanias*, e caracteriza-se pelo resguardo de jejuns. Muito embora tal referência possa comportar outras formas de ascetismo social e corporal, consideramos premente o esforço do episcopado galaico pela adequação do *jejum alimentar*, notadamente do *vegetarianismo* associado à execração de carnes pelos seguidores priscilianistas.

A única menção a outras práticas ascéticas disposta pelo episcopado galaico encontra-se no sermão martiniano, no qual se associa a mensagem de Cristo à *condenação da*

⁶⁵⁸ VIVES, J. Op. Cit., p. 84, grifo nosso. Cf.: “*ut superventurum ipsius anni Pascha, quoto Kalendarum die vel quoto luna debet suscipi, a metropolitano episcopo nuntietur; quod ceteri episcopi vel reliquus clerus breviculo subnotantes unusquisque in sua ecclesia, adveniente Natalis Domini die, adstanti populo post lectionem evangelicam nuntiet, ut introitum Quadragesimae nullus ignoret, in cuius principium convenientes in unum vicinae ecclesiae per triduum cum psalmis per sanctorum basilicas ambulantes celebrent letanias. Tertio autem die, celebratis hora nona sive decima missis, dimisso populo praecipiant Quadragesimae servare ieiunia, et mediante Quadragesima ex diebus viginti baptizandos infantes ad exorcismi purgationem offerre*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 121-2.

fornicação, isto é, em favor da *abstinência sexual* (DCR, 13, ICB, c.1). Quanto ao jejum e, especificamente, ao *vegetarianismo* praticado por alguns eclesiásticos galaicos, são diversas as referências. A interdição eclesiástica no jejum praticado na Galiza previa-se na coleção canônica martiniana:

Si alguno, no a causa de las leyes de la abstinencia, se abstiene de tomar carne, (...) que primeramente las pueble, y después si quiere se abstenga de ellas. Pero si rehusa, de tal modo que no prueba las legumbres cocidas con carne, (...), será depuesto del orden del clericalato (CM, c. 58).⁶⁵⁹

A condenação da abstenção por execração às carnes – prescrita desde o concílio toledano⁶⁶⁰ e a *Ep. Prof.*, 1 – punha a adequação do *jejum* no cerne das preocupações ascéticas propaladas pelas autoridades galaicas, tanto mais porque praticada por clérigos. Deste modo, as *penitências* na Galiza teriam, em sua temporada preferencial, uma atenção específica no controle alimentar.⁶⁶¹

Deste modo, buscava-se a regulação da prática ascética das mais controversas no período,⁶⁶² frisando sua imperiosidade e, ao mesmo tempo, refreando possíveis excessos rigoristas.⁶⁶³ A expressão penitencial do período foi enfatizada ainda em outro cânone, que proíbia a celebração dos martírios santorais e de núpcias no decorrer da época quaresmal, licitando tão somente “ofrecer la oblación los sábados y domingos” (CM 48).⁶⁶⁴

Ao sobrepor-se ao ciclo santoral, de expressão local ou regional, reconhecido pela historiografia como expressão *cristianizada* ou *institucionalizada* de manifestações religiosas

⁶⁵⁹ VIVES, J. Op. Cit., p. 100. Cf.: “*Si quis non pro abstinenciae disciplina, sed pro exsecratione escarum abstinet, placuit sancto concilio ut praegustet, et si sic vult abstineat. Si autem spernit ita ut olera cocta cum carnibus non degustet, iste non oboediens nec suspicionem haereseis a se removens deponatur de ordine clericatus*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 138.

⁶⁶⁰ Cf.: *Símbolo de fé anti-priscilianista*, concílio de Toledo, c. xvii. VIVES, J. Op. Cit., p. 28.

⁶⁶¹ Como veremos, o controle do jejum não se limita à temporada quaresmal, estendendo-se aos *domingos* e às datas da Semana Santa, notadamente a Quinta-feira do Lava-pés. Cf. itens 3.5.1.4. *Formação da identidade: A Coena Domini e a distinção da quaresma prisciliana* e 3.6.3. *Calendário e poder simbólico bracarense*.

⁶⁶² FERREIRO, A. *De prohibitione carnis...*, Op. Cit., p. 466-9; CHADWICK, H. Op. Cit., p. 27-8, 87-150.

⁶⁶³ CHADWICK, H. Op. Cit., p.27.

⁶⁶⁴ VIVES, J. Op. Cit., p. 98. Cf.: “*sed tantum sabbato et dominico pro commemoratione eorum oblationes offerri*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 136.

que escapavam ou antecediavam, de alguma forma, o calendário litúrgico,⁶⁶⁵ as autoridades diocesanas bracarenses afirmavam a proeminência do aspecto penitencial da Quaresma em contraposição a possíveis festejos da comunidade no decorrer do período.⁶⁶⁶

3.5.1.2. Quaresma e Catecumenato

A quaresma bracarense vinculava-se ainda ao catecumenato, pelas disposições conciliares que determinavam a entrega das crianças aspirantes ao batismo na metade da Quaresma (ICB, c. 9). No período seguinte, dispunha-se especificamente aos catecúmenos o ensinamento do Credo: “los catecúmenos acudan los veinte días anteriores al bautismo a la purificación de los exorcismos, y en todo estos veinte días se enseñará (...) el símbolo que comienza: ‘Creo en Dios Padre omnipotente’” (ICB, c. 1, cf. CM, c. 49).

A condição de sujeição dos aspirantes no *campo religioso* impunha-lhes disciplina: os catecúmenos mortos estavam sujeitos às sanções episcopais, descartando-se celebrações, salmos ou mesmo oblações em memória daqueles que morreram “sin la redención del bautismo” (ICB, c. 17).⁶⁶⁷ Além disso, dispunha-se que o batismo de grávidas não poderia ser estendido aos bebês em gestação (CM, c. 54).

Deste modo, especificamente vinculado às crianças, ao precipitar a admissão dos candidatos no *campo religioso*, o catecumenato quaresmal impunha-lhes competências e sanções específicas.

⁶⁶⁵ Ditas associadas às ‘populares festas’ pagãs. HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A.D. 481-751*. Nova York: Brill, 1995. p. 82-9; LE GOFF, J. Tempo. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: IOE, 2002. p. 533-4.

⁶⁶⁶ Deve-se atentar ainda para a disseminação do culto martirial de Prisciliano e seus seguidores na Galiza. Cf. item 3.1.2.2. *Braga, Lugo e Astorga: oposição à facção priscilianista*.

⁶⁶⁷ VIVES, J. Op. Cit., p. 75. Cf.: “*sine redemptione baptismi*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 113.

3.5.1.3. Prescrições quaresmais

Cabe destacar ainda quais práticas eram prescritas pelo episcopado bracarense no período Quaresmal, para além do jejum e da proibição de casamentos e festas santorais. Ao considerarmos igualmente as intervenções bispais junto aos fiéis e aos catecúmenos como inscritas na época penitencial, podemos inferir, pautados no primeiro cânone do IICB, que os bispos dirigiam-se, então, contra os *erros idolátricos*, o *homicídio*, o *adultério*, o *perjúrio* e o *falso testemunho* (IICB, c. 1).⁶⁶⁸

3.5.1.4. Formação da identidade: A *Coena Domini* e a distinção da quaresma

A tensão entre as diretrizes conciliares e particularismos litúrgicos considerados *heterodoxos* vincula-se, no contexto galaico, a outra data correlata à Páscoa. A saber, a *Quinta-feira Santa* (“*Coena Domini*”) é alvo das lideranças bracarenses. Em um dos artigos que compõem o *símbolo de fé* anti-priscilianista que introduz as atas do ICB, diz-se que:

“Si alguno en (...) *Coena Domini*, en la hora legítima, después de nona, no celebra la misa en la iglesia estando ayuno, sino que la festividad del dicho día a partir de la hora tercia, roto del ayuno, con misa de difuntos, **según la secta de Prisciliano**, sea anatema” (ICB, c. xvi; Cf. IICB, c. 10).⁶⁶⁹

Vinculada à cerimônia do *lava-pés*, à recepção eucarística e, no contexto galaico, à exposição do *Credo* pelos catecúmenos junto aos presbíteros (CM, c. 49),⁶⁷⁰ a *Coena Domini* se via no centro das atenções litúrgicas observadas nos concílios bracarenses.

Em outro cânon, advertia-se: “No sea lícito el Jueves de la última semana quebrantar el ayuno y deshonorar así toda la cuaresma, sino que absteniéndose sinceramente durante toda la

⁶⁶⁸ Vale conferir a similitude com o trecho do sermão martiniano no qual se condena os *ídolos*, *homicídios*, *roubos*, *perjúrio* e *fornicação* (DCR, 13).

⁶⁶⁹ VIVES, J. Op. Cit., p. 69, grifo nosso. Cf.: “*Si quis quinta feria paschali, quae vocatur Coena Domini, hora legitima post nonam ieiunus in ecclesia missas non tenet, sed secundum sectam Priscilliani festivitatem ipsius diei ab hora tercia per missas defunctorum soluto ieiunio colit, anathema sit*”. Op. Cit., p. 109.

⁶⁷⁰ Possivelmente ligada ainda à reconciliação dos penitentes. Acerca do *lava-pés*, cf.: BEATRICE, P. *Lava-pés*. In: DI BERNARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 811-2.

cuaresma, acabarla con manjares menos agradables” (CM, c. 50).⁶⁷¹ De acordo com Chadwick,⁶⁷² escritos de certas regiões, sobretudo de igrejas da África, indicam a possibilidade de *missas duplas* na *Coena Domini*, com duas ofertas de alimento e de quebras de jejum.

Desconsiderando a questão das horas litúrgicas, parece-nos que o esforço pela distinção simbólica entre a celebração nicena daquela associada ao priscilianismo reside no supracitado controle do *jejum* quaresmal e, ao mesmo tempo, no caráter da missa celebrada na data. Para o episcopado bracarense, seria imprescindível a abstinência alimentar para a recepção eucarística, ao passo que particularismos clericais da Galiza pudessem admitir eventuais antecipações na quebra de jejum.

Quanto à condenação da *missa de defuntos* na *Coena Domini*, sabemos que este tipo de ofício litúrgico foi alvo de intensa prescrição conciliar bracarense,⁶⁷³ em virtude tanto de sua possível vinculação às *assembléias secretas*⁶⁷⁴ quanto à divulgação de ensinamentos ocultistas.⁶⁷⁵

Assim, a tentativa de controle da *Coena Domini* pelas autoridades conciliares bracarenses expressava, no âmbito calendarial, a tensão entre a *hierarquia* nicena atrelada aos bispos e práticas clericais particularistas associadas à perspectiva *carismática* delineada pelos escritos priscilianistas, de apelo na Galiza.

⁶⁷¹ VIVES, J. Op. Cit., p. 99. Cf.: “*Non liceat quinta feria novissimae septimanae ieiunium solvere et omnem exhonore Quadragesimam, sed sincere abstinentes totam Quadragesimam perexire aridioribus cibis atentes*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 136.

⁶⁷² CHADWICK, H. Op. Cit., p. 103, 294-7.

⁶⁷³ Cf. item: 3.3.4. *Propostas litúrgicas conciliares: análise geral*.

⁶⁷⁴ As acusações da prática de celebrar missas em tumbas e de fuga do espaço eclesiástico pelos seguidores de prisciliano, especificamente nos períodos quaresmal e natalino, remontam ao concílio de Zaragoza (c. 2, 4). VIVES, J. Op. Cit., p. 16-7.

⁶⁷⁵ Aos quais vincularam-se os seguidores de Prisciliano. Cf. item: 3.1.2.2. *Braga, Lugo e Astorga: oposição à facção priscilianista*.

Segundo Escribano Pano,⁶⁷⁶ no cerne da controvérsia religiosa encontrava-se a negação, pelos seguidores de Prisciliano, do *carisma institucional* dos bispos, e o consequente questionamento da observância do *calendário e das celebrações litúrgicas*, o abandono do ofício eclesiástico em favor do propósito ascético, as reuniões privadas, dentre outras que ameaçavam, em seu conjunto, a fragmentação e perda de autoridade eclesiástica. A mesma autora reafirmaria, em outro texto, que:

La historia de lo que, después de la muerte de su conductor (385) se llamó priscilianismo es la de un certamen, una disputa que opuso a los defensores de dos concepciones difícilmente conciliables del modo de vida cristiana y de la forma de organización que requería, entonces, en la segunda mitad del siglo IV, aún en trance de implantación en las Hispanias: unos se mostraban partidarios del modelo de Iglesia jerárquica, (...); otros, los que denominamos priscilianistas, eran más fieles al ejemplo apostólico de comunidad encabezada por un guía carismático. La querella entre ambas tendencias mantuvo la apariencia de una lucha entre ortodoxia y heterodoxia.⁶⁷⁷

Deste modo, a celebração da *Coena Domini* encerrava a contenda entre particularismos litúrgicos associados à divulgação dos ensinamentos de Prisciliano na Galiza e, por outro lado, a disposição do *episcopado* bracarense em regular, hierarquizar e institucionalizar o calendário, indispensável para sua afirmação.

3.5.2. *Pentecostes: a extensão do ciclo pascal:*

3.5.2.1. Prescrição pentecostal

Nas atas bracarenses, não possuímos menção direta para a data da Páscoa, salvo as duas disposições supracitadas, referentes à divulgação antecipada da data e às visitas pastorais (IICB, c. 1, 9). Um único trecho da prédica martiniana remonta aos últimos

⁶⁷⁶ ESCRIBANO PANO, M. V. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU MORÓN, José M. et alli (org.). *La Conversión de Roma...*, Op. Cit., p. 168

⁶⁷⁷ Idem, La disputa priscilianista. In: SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (org.). *Historia del Cristianismo, 1. Mundo antiguo*. Madrid: [s. n.], 2003 p. 459-80 apud FERNÁNDEZ CONDE, Francisco J. La Historia sobre Prisciliano y el priscilianismo. In: Idem, *Prisciliano y el priscilianismo: Historiografía y realidad*. Gijón, Trea, 2007. p. 26, nota 20.

episódios de Cristo, ligados às festas do ciclo pascal, associando sua passagem à superação da idolatria (DCR, 12-3). Na ausência de uma caracterização precisa da festa pascal nos escritos selecionados, resta-nos abordar as referências à extensão do ciclo pascal, culminantes na data de Pentecostes.

Retirado do concílio de Nicéia, um dos cânones da coleção martiniana retoma os cinquenta dias seguidos à Páscoa, no qual se diz:

Se tuvo por bien que tanto todos los domingos como **todos los días de la Pascua hasta Pentecostés, hagamos nuestras oraciones, no postrados ni humillados**, sino con el rostro levantado hacia el Señor, **porque en estos días celebramos el gozo de la Resurrección del Señor** (CM, c. 57).⁶⁷⁸

Desta forma, a segunda parte do ciclo pascal se associava ao discurso patrístico, que tendia a considerar o período como marcadamente jubiloso e glorioso, em contraposição às privações quaresmais. O sermão martiniano, por sua vez, remete à estadia do Cristo ressuscitado junto aos apóstolos, visando ao fortalecimento da *genealogia* apostólica e *nicena* herdada por Braga e que perpassava, como vimos, pela diocese romana.⁶⁷⁹

Al tercer día resucitó vivo de entre los muertos, conversó por espacio de cuarenta días con sus doce discípulos, y para demostrar que resucitó su verdadera carne, comió después de la resurrección delante de sus discípulos. Pasados cuarenta días, mandó a sus discípulos que anunciasen a todas las gentes la resurrección del Hijo de Dios, y que los bautizasen en el **nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo** para el perdón de los pecados (...). Y después de haberles mandado estas cosas, viéndolo los mismos discípulos, subió al cielo (...) (DCR, 13).⁶⁸⁰

⁶⁷⁸ VIVES, J. Op. Cit., p. 100, grifo nosso. Cf.: “*Similiter et quod ab apostolis traditum canon tenet antiquus, placuit tam per omnes dominicas quam per omnes dies Paschae usque ad Quinquagesimam non prostrati nec humiliati, sed recto vultu ad Dominum orationum fungamur officio, quia in his diebus gaudium resurrectionis Domini celebramus*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 138.

⁶⁷⁹ Tal preocupação seria condizente ainda com a leitura dos *Atos dos Apóstolos* neste período. SAXER, V., COCHINNI, F. Pentecostes. In: DI AGOSTINO, A. (org.). Op. Cit., p. 1136-7.

⁶⁸⁰ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 148, grifo nosso. Cf.: “*tertia die resurrexit vivus a mortuis, et diebus quadraginta cum duodecim discipulis suis conversatus est, et, ut veram carnem suam resurrexisse monstraret, manducavit post resurrectionem ante discipulos suos. Transactis autem quadraginta diebus, praecepit discipulis suis ut adnuntiarent omnibus gentibus resurrectionem filii dei, et baptizarent eos in nomine patris et filii et spiritus sancti in remissionem peccatorum, et docerent illos qui baptizati fuissent recedere a*

Sabemos, assim, que o período entre os domingos da Páscoa e de Pentecostes se associavam, no calendário bracarense, atendendo aos mesmos preceitos *in constructo* nos episcopados latinos. Neste ínterim, não são mencionados os característicos dias de Rogações, o que nos faz supor que estes fossem praticados tão somente no período precedente à Quaresma.

3.6.3. Gestão simbólica e fortalecimento da autoridade episcopal:

3.6.3.1. Calendário e poder simbólico bracarense: *datação pascal, afirmação dominical e combate às práticas pagãs*

A datação da Páscoa pelos bispos bracarenses sob liderança de Martinho alinhava-se, presumivelmente, com o cômputo romano estabelecido por Dionísio em 532. Antes do mais, pela solicitação expressa na epístola de Profuturo de Braga dirigida ao bispo de Roma, da qual conhecemos a resposta de Vigílio: “Não ignorais que nós, se Deus quiser, vamos celebrar a Páscoa no oitavo dia das calendas de Maio [ou seja, no dia 24 de abril de 539].” (*Ep. Prof.*, 5).⁶⁸¹

Além disso, tal alinhamento entre Roma e Braga condiz com a associação litúrgica que se observa nos CB, especialmente no primeiro. Como vimos, cabia aos bispos metropolitanos – isto é, de Braga e, a partir de 561-572, de Lugo – *divulgar a data adequada da celebração pascal* junto aos seus correligionários, que por sua vez a indicavam aos clérigos subordinados e fiéis (IICB, c. 9).

malis operibus, id est ab idolis, ab homicidiis, a furtis, a periurio, a fornicatione, et quod sibi nollent fieri alii non facerent. Et postquam haec praecepit, videntibus ipsis discipulis, ascendit in caelum”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 193-4.

⁶⁸¹ CARDOSO, J. Op. Cit., p. 61. Segundo especula Joaquim Bragança, a brevidade na resposta explicar-se-ia pelo pouco crédito que o cômputo romano de Dionísio havia acumulado, ca. 538, junto aos demais centros litúrgicos, o que dificultaria sua imposição. BRAGANÇA, J. Op. Cit., p. 84-5.

Assim, a divulgação da data correta da Páscoa se associava *simbolicamente* à exposição do período penitencial da Quaresma e à transmissão do Credo aos aspirantes ao batismo, notadamente crianças (IICB, c. 1; CM, c. 49), competência partilhada entre as autoridades episcopais, com destaque para os metropolitas.

Além das questões referentes às celebrações do ciclo pascal, a elaboração do calendário litúrgico bracarense defronta-se ainda com a *astrologia*, à qual opõe o cômputo pascal. O *símbolo de fé* anti-priscilianista associa as observações astrológicas com os ensinamentos priscilianistas: “Si alguno cree que los doce signos siderales están dispuestos por cada uno de los miembros del alma o del cuerpo, (...) como lo afirmó Prisciliano, sea anatema” (ICB, c. x).⁶⁸²

Em seu esforço por monopolizar o acesso aos saberes astronômicos e, com isso, fortalecer a autoridade de seu respectivo calendário, o episcopado galaico defronta-se com o *determinismo* provido dos saberes astrológicos: “Si alguno cree que las almas y los cuerpos humanos están ligados a los hados celestes, **como afirmaron los paganos y Prisciliano**, sea anatema” (ICB, c. ix).⁶⁸³

Igualmente, a prédica martiniana adverte contra tentativas de previsão pelos fiéis: “Díos no mandó conocer las cosas futuras, sino que viviendo siempre en el temor de Dios, esperasen en El el gobierno y el auxilio de su vida” (DCR, 12):⁶⁸⁴ com isso, os eclesiásticos descartavam possíveis *adivinhações* ou *agouros* (DCR, 16).

Além disso, os bispos galaicos se vêem obrigados a responder o dilema decorrente da contraposição entre a ordem natural produzida pelo Divino e seus eventuais desarranjos

⁶⁸² VIVES, J. Op. Cit., p. 68. Cf.: “*Si quis duodecim signa de sideribus, quae mathematici observare solent, per singula animi vel corporis membra disposita credunt et nominibus patriarcharum adscripta dicunt, sicut Priscillianus dixit, anathema sit*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 108.

⁶⁸³ VIVES, J. Op. Cit., p. 68, grifo nosso. Cf.: “*Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt, anathema sit*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 108; MCCLUSKEY, S. *Astronomies and Culture in Early Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University, 2000. p. 38-9.

⁶⁸⁴ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 148. Cf.: “*Non iussit deus hominem futura cognoscere, sed ut, semper in timore illius vivens, ab ipso gubernationem et auxilium vitae suae expeteret*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 191-2.

climáticos: “Si alguno cree que el diablo (...) produce los truenos, relámpagos, tempestades y sequías, como afirmo Prisciliano, sea anatema” (ICB, c. viii).⁶⁸⁵

Com efeito, a tentativa de monopolização do saber astronômico e de afirmação do calendário cristão se faz igualmente diante das práticas pagãs, em especial diante daquelas guiadas pelos cursos lunares e estelares:

No está permitido a los cristianos el conservar de las tradiciones de los gentiles ni festejarlas, ni tampoco tomar en cuenta (...) **el curso de la luna, o de las estrellas, o de las vanas falacias de los astros**, para construcción de su casa, o para la siembra de la plantación de árboles, o para la celebración del matrimonio, pues está escrito: ‘Todo lo que haces, sea de palabra, sea de obra, hacedlo en nombre de nuestro Señor Jesucristo dando gracias a Dios’ (CM, c. 72).⁶⁸⁶

Conforme descrito no cânon acima, a condenação à observação da astrologia é tanto mais grave por esta se reverter em determinadas práticas sociais, associadas aos festejos pagãos e, em especial, à suspensão do trabalho e a valorização de observâncias em dados dias da semana que não o domingo.

No primeiro caso, Martinho de Braga condena a celebração das *calendas* de janeiro em favor da Anunciação como marco do início do ano, em 25 de março: “es falso que el principio del año sean las calendas de enero” (DCR, c. 10; cf CM, c. 73).⁶⁸⁷ No caso das interdições *semanais pagãs*, embasados pelo discurso evemerista, as observâncias são consideradas como quebra do pacto batismal e, por isso, erros graves, de acordo com o sermão martiniano:

⁶⁸⁵ VIVES, J. Op. Cit., p. 68. Cf.: “*Si quis credit quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit, et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 108; MCCLUSKEY, S. Op. Cit., p. 30.

⁶⁸⁶ VIVES, J. Op. Cit., p. 103. Cf.: “*Non liceat Christianis tenere traditiones gentilium et observare vel colere elementa aut lunae aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda vel ad segetes vel arbores plantandas vel coniugia socianda. Scriptum est enim: ‘Omnia quae facitis aut in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi facite, gratias agentes Deo’*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 141.

⁶⁸⁷ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 148. Cf.: “*Et ideo falsum est ut Ianuariae Kalendae initium anni sint*”. BARLOW, Op. Cit., p. 190.

Observar las vulcanales y las calendas, adornar las mesas, poner coronas de laurel, observar al pie, derramar en el fogón sobre la leña alimentos y vino, echar pan en la fuente, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo? El que las mujeres nombren a Minerva al urdir sus telas, **observar en las nupcias el día de Venus**, y el atender en qué día se hace el viaje, ¿(...)? (DCR, 16; cf. DCR, 8, 9; CM, c. 75).⁶⁸⁸

As festas cristãs da Páscoa e, em menor medida, da Anunciação, estão para as festas pagãs das *vulcanálias* e das *calendas* como o domingo está para os dias semanais pagãos. Em verdade, outra prescrição conciliar visando o reforço de tal interdição semanal referia-se à censura ao *jejum* dos domingos praticado tanto por clérigos quanto por leigos, atentos ainda a possíveis implicações priscilianistas ou maniqueístas em tal prática desviante: “Si algún presbítero por razón de la pública penitencia recibida por el obispo o por **algún otro motivo**, ayunare em día de domingo, bajo pretexto de religión (...), sea anatema” (CM, c. 57).⁶⁸⁹

Ainda em favor do destaque semanal dominical, os artigos conciliares frisavam a obrigatoriedade da *presença dos clérigos nas igrejas* (CM, c. 64), bem, como vimos, dispensavam a *genuflexão* neste dia (CM, c. 57). O respeito ao dia dominical esteve, por fim, frisado na prédica de Martinho, quando o autor exorta a audiência: “Reuníos con frecuencia en la iglesia (...) para orar a Dios. No queráis depreciar el día del Señor, (...), sino que debéis honrarlo con reverencia” (DCR, 18).⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 151, grifo nosso. Cf.: “*Vulcanalia et Kalendas observare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem observare, et fundere in foco super truncum frugem et vinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Mulieres in tela sua Minervam nominare et Veneris diem in nuptias observare et quo die in via exeatur adtendere, quid est aliud nisi cultura diaboli?*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 198.

⁶⁸⁹ VIVES J. Op. Cit., p. 100, grifo nosso, cf. p. 17. Cf.: “*Si quis presbyter propter publicam poenitentiam a sacerdote acceptam aut aliqua necessitate die dominica pro quadam religione ieiunaverit, sicut Manichaei, anathema sit*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 138; concílio de Zaragoza (c. 2).

⁶⁹⁰ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 151. Cf.: “*Praeparate viam vestram in operibus bonis. Frequentate ad deprecandum deum in ecclesia vel per loca sanctorum. Diem dominicum, qui propterea dominicus dicitur, quia filius dei, dominus noster Iesus Christus, in ipso resurrexit a mortuis, nolite contemnere, sed cum reverentia colite*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 202.

3.6.3.2. Batismo

Ministrado preferencialmente no período pascal (IICB, c. 1, 9; CM, c. 49), o rito batismal corresponde à admissão dos catecúmenos no *campo* religioso e, por isso, foi objeto da atenção pastoral, canônica e doutrinal dos prelados bracarenses.

Entre as propostas litúrgicas aventadas nos sínodos bracarenses, os cânones, ao mesmo tempo em que dispunham a monopolização da gestão deste bem salvífico (ICB, c.19; CM, c. 51-3) pelos prelados, censuravam a sua comercialização (IICB, c. 4, 7).⁶⁹¹ Além disso, consideramos que as diversas menções à celebração batismal remetem à uniformização do rito frente a outras possíveis práticas realizadas na Galiza, dentre as quais se incluem a priscilianista e, como veremos, a ariana.

O trato com os aspirantes ao batismo foi regulado pelas atas dos CB e abordado também pelo DCR. Neste escrito, Martinho detalhou a sentença da profissão de fé em proveito dos fiéis ouvintes e dos próprios pregadores, conformando a mensagem pastoral.⁶⁹²

Después de esta renuncia al diablo fuiste interrogado de nuevo por el sacerdote: ¿Crees en Dios Padre Omnipotente? Y respondiste: creo.
 ¿Y en Jesucristo, su Hijo único, Dios y Señor nuestro, que nació del Espíritu Santo y de la Virgen Maria, (...) ? ¿Crees?, y respondiste: creo.
 Y de nuevo fuiste interrogado: ¿Crees en el Espíritu Santo, en la Santa Iglesia Católica, en el perdón de todos os pecados, en la resurrección de la carne y en la vida eterna? Y respondiste: creo. (DCR, 15).

As motivações do metropolitano da igreja galaica atendem, portanto, às demandas das autoridades episcopais bracarenses que precisam, por um lado, atentar a audiência para a importância dos vínculos e compromissos assumidos no momento da cerimônia e, por outro, prover os clérigos paroquiais com material apropriado à pregação, com a fórmula do credo batismal pertinente.

⁶⁹¹ Na esteira de um controle mais específico da cerimônia batismal pelo episcopado hispânico. SOTOMAYOR, M. Penetración de la Iglesia en los medios rurales..., Op. Cit., p. 243, nota 5.

⁶⁹² Cf. BRAGANÇA, J. Op. Cit., p. 71-8.

Se a mensagem pastoral divulgada pelo DCR remete à divulgação de uma fórmula litúrgica junto aos clérigos e fiéis paroquiais, a discussão acerca da *imersão batismal* apresenta-se como uma discussão entre os *doutos*, a saber, praticantes da *única imersão* e, por outro lado e em condição predominante, *nícnos*, aos quais segue Martinho de Braga em seu tratado DTM, favoráveis à *tríplice imersão*.⁶⁹³

Como sabemos, o tratado respondia às acusações de que os bispos da Galiza realizariam o batismo sob os “três nomes” da Trindade (DTM, 2). De acordo com Martinho, desde a recepção da epístola de Vigílio de Roma dirigida a Profuturo (*Ep. Prof.*, 2), as normas da “autoridade indiscutível” da “Cátedra do beatíssimo Pedro” guiavam as ordenações batismais na região (DTM, 2).⁶⁹⁴

Se à época da epístola de Vigílio de Roma a polêmica acerca da imersão batismal dizia respeito à supressão do termo “*et*” na frase “*Gloria ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo*” – que atenuava a indicação da Trindade – (*Ep. Prof.*, 1),⁶⁹⁵ no período de Martinho a questão em torno da imersão se referia à prática de alguns clérigos espanhóis de realizar a *única imersão*, sob alegação de que a *tríplice imersão* seria costume ariano (DTM, 3).⁶⁹⁶

⁶⁹³ SOUZA, Op. Cit.

⁶⁹⁴ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 167. Cf.: “*Illud autem quod per vestram nobis significastis epistolam, quosdam ex nobis in illis partibus commeantes vestris auribus intulisse, ut a sacerdotibus huius provinciae sacrum baptismum non in uno Trinitatis nomine, sed in nominibus ageretur, falsissimum hoc omnimodis agnoscatis*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 256.

⁶⁹⁵ *Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga*. CARDOSO, J. Op. Cit., p. 59, grifo nosso.

⁶⁹⁶ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 167-8. Cf.: “*Nunc ais: tertio nomen invocari et tertio tingi certissime Arianum est. Audi ergo. In uno autem Patris et Filii et Spiritus Sancti nomine tertio tingi antiqua et apostolica est traditio, quam ex Romani antistitis auctoritate sacerdotes huius provinciae retinent scriptam, et a Constantinopolitanae urbis praesule, praesentibus huius regni legatis qui ad Imperium fuerant destinati, in ipsa Paschali festivitate pervisa est. Nam et nos epistolam beati Pauli Apostoli, in qua scriptum est: Unus, Deus, una fides, unum baptismum, legimus, et expositionem beati Hieronimi, in qua sub unius nominis invocatione tertio tingendos esse confirmat. Et ipsum librum iam vetustissimum chartaceum apud virum venerabilem sanctumque fratrem nostrum Ausentium presbyterum, si requiras, invenies: similiter et apud Acta S. Silvestri Constantinus admonitus in visione ter mergi iubetur. Multi, vel audientes in Apostolo dici: Unum baptismum, non pro unitate Catholicae, eo quod ubique uno modo baptismum celebretur, sed pro una tinctione intellegere voluerunt, et dum vicinitatem refugiant Arianam, qui et ipsi tertio tingunt, sed in uno nomine sicut nos, antiquae traditionis formulam permutarunt, ut sub uno nomine una etiam fieret tinctio, nescientes quia in uno nomine unitas substantiae, trina vero mersione distinctio trium ostenditur personarum: ut, sicut verissime credimus, unam demonstramus Deitatis substantiam, tres vero personas. Nam si sub uno nomine etiam una sit tinctio, unitas tantum Deitatis in Patre et Filio et Spiritu Sancto demonstrata est, personarum vero nulla differentia est ostensa*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 256-7.

Em defesa da *tríplice imersão* – ainda que fosse uma prática adotada pelos arianos – sob um só nome ou substância, Martinho recorre, além da autoridade do “bispo de Roma”, ao procedimento pascal observado em Constantinopla por legados suevos, à epístola de Paulo aos Éfesos, aos escritos de Jerônimo e, por fim, às Atas de São Silvestre (DTM, 3). A seu ver, a tentativa de se afastar dos arianos resultante na única imersão sob um único nome levaria à aproximação com a heresia *sabelianista* e, por isso, deveria ser extirpada:

“Y de este modo, queriendo huir de la proximidad de la herejía arriana, se introduce, para los ignorantes, la peste sabeliana, la cual (...), han imaginado sacrílegamente la existencia de una sola persona bajo tres vocablos” (DTM, 4).⁶⁹⁷

Desfazendo-se do temor de que a tríplice imersão pudesse trazer a tona uma prática ariana, Martinho questionava: “¿Acaso los arrianos usen, lo mismo que los católicos, los salmos, las cartas de los Apóstoles, los evangelios y otras cosas, debemos nosotros rechazar todas esas cosas por huir de su proximidad?” (DTM, 4),⁶⁹⁸ em seguida minimizando as diferenças entre seguidores de Ário e os nicenos.

Assim, observa-se que, no âmbito das propostas litúrgicas aventadas pelas lideranças bracarenses, o batismo atrela-se à conformação do *habitus* junto às igrejas paroquiais e à uniformização do rito frente aos particularismos clericais e possíveis práticas heréticas. Neste âmbito, os desvios litúrgicos da imersão eram vinculados tanto mais ao *sabelianismo* que ao *arianismo*.⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 168. Cf.: “Ac per hoc dum quasi vicinitas fugitur Ariana, Sabelliana ignorantibus subrepet pestis, quae, dum sub uno nomine unam solummodo retinet tinctionem, eundem Patrem dicit esse quem Filium et Spiritum Sanctum dicit esse, et eundem Spiritum Sanctum quem Patrem; et dum nullam distinctionem trium personarum in sacramento baptismi monstrat, trium vocabulorum unam sacrilegus confingit esse personam”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 257-8.

⁶⁹⁸ DEL VAL, U. *Martin de Braga...*, Op. Cit., p. 168. Cf.: “Numquid quia Ariani Psalmum, Apostolum, Evangelia, et alia multa ita ut Catholici celebrant, nos errorum vicinitatem fugiendo haec sumus omnia reiecturi?”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 258.

⁶⁹⁹ A questão litúrgica batismal parece-nos distante, especificamente, dos priscilianistas, cuja única menção ao rito é observada no *símbolo de fé anti-priscilianista* de Toledo, c. xviii. Em relação à oposição ao rito batismal priscilianista, cf.: I Concílio de Toledo, c. 18. VIVES, J. Op. Cit., p. 28. Quanto à posição de pouco destaque

O movimento de organização do calendário litúrgico pelo episcopado galaico na segunda metade do século VI remete à aproximação entre a corte sueva e seus representantes episcopais, sob liderança de Martinho de Braga.

Considerando a confecção deste calendário como instância de afirmação política e simbólica, percebemos que no contexto galaico tal preocupação institucional objetivava o extirpar de particularismos clericais – tanto mais quando associados ao priscilianismo –, de práticas e observâncias astrológicas *pagãs* e, ao mesmo tempo, visavam afirmar a liderança dos bispos na divulgação do calendário e na condução dos assuntos litúrgicos.

Deste modo, o controle calendarial e a regulação da prática litúrgica se correlacionam, tal como no batismo consagrado no Domingo Pascal. Dotada de um saber específico na Primeira Idade Média, a data possuía importância tanto maior pela promoção do rito de inserção no campo religioso.

Como visto nos escritos de Martinho, a condução batismal destina-se tanto aos clérigos – vide o caso da imersão – quanto aos fiéis, como descrito no sermão paroquial. Neste caso, vemos que a conformação do *campo* religioso se lança tanto aos consumidores quanto aos produtores do *bem religioso*.

3.6.2.3. Eucaristia

Sabemos que o sacrifício eucarístico era celebrado na *Quinta-feira Santa* bracarense, data ademais importante para o *ciclo pascal local* por estar associada, como vimos, à entrega do Credo batismal pelos fiéis. O ministrar eucarístico, sobretudo quando associado ao ciclo

ocupada pelo arianismo no tratado martiniano, acreditamos que se explique por dois aspectos, não necessariamente excludentes: o destinatário poderia encontrar-se sujeito, então, aos domínios visigóticos, de profissão ariana; ou ainda a heresia havia perdido sua força na Galiza definitivamente após a *Ep. Prof.*, e, especificamente, o bispado de Martinho, tornando-se pouco relevante para as discussões litúrgicas.

pascal, assumia importância tanto como instrumento de *adesão comunitária* quanto, inversa e principalmente, como meio de *exclusão* de leigos e sobretudo clérigos suspeitos de heresia.

Deste modo, o *rito eucarístico* foi regulado pelas autoridades conciliares de modo a *proibir os leigos e, especialmente, mulheres de comungarem no altar*: “que no se permita a los seglares entrar dentro del santuario del altar para recibir la comunión, no a los hombres, ni a las mujeres, sino solamente a los clérigos, conforme está establecido en los antiguos cánones” (ICB, c. 13).⁷⁰⁰

Além disso, determinava-se quais os produtos que poderiam ser oferecidos no altar eucarístico – a saber, *água, pão e vinho* – (CM, c. 55), salvo nas celebrações de mártires e defuntos, que poderiam incluir oferendas em *moedas*, a serem repartidas entre os clérigos duas vezes por ano (ICB, c. 21, cf. CM, c. 48).

A coleção canônica bracarense prescrevia ainda sanções aos fiéis que se abstivessem da comunhão:

Si alguno entra en la iglesia y por charlar no escucha las sagradas escrituras y se abstiene de la comunión sacramental por sus vicios y en la celebración de los misterios se aparta de la regla disciplinar establecida, este tal decretamos que sea arrojado de la Iglesia católica, hasta que haga penitencia y muestre los frutos de la misma, para que pueda alcanzar el perdón recibiendo la comunión (CM, c. 83).⁷⁰¹

A nosso ver, a preocupação episcopal com a frequência com que fiéis viessem a comungar remontaria tanto aos cuidados litúrgicos pertinentes à eucaristia⁷⁰² quanto,

⁷⁰⁰ VIVES, J. Op. Cit., p. 73-4. Cf.: “*Item placuit ut intra sanctuarium altaris ingredi ad communicandum non liceat laicis, viris vel mulieribus, nisi tantum clericis, sicut et in antiquis canonibus statutum est.*” BARLOW, C. Op Cit., p. 113. As mulheres encontravam-se ainda proibidas de adentrar na sacristia (CM, c. 42).

⁷⁰¹ VIVES, J. Op. Cit., p. 105-6. Cf.: “*Si quis intrat ecclesiam Dei et sacras scripturas fabulando non audit et pro luxuria sua avertit se a communione sacramenti et in observandis mysteriis declinat constitutam regulam disciplinae, istum talem proiciendum de ecclesia catholica esse decernimus, donec poenitentiam agat et ostendat fructum poenitentiae suae, deprecans ut possit communione percepta indulgentiam promereri.*” BARLOW, C. Op. Cit., p. 143.

⁷⁰² Tal como os concílios precedentes já haviam disposto, assim como a *condenação ao consumo eucarístico posterior* (concílio de Zaragoza, c. 3), *aos que não consumiam toda a eucaristia* (concílio de Toledo, c. 14) ou mesmo que igualmente não comungavam (concílio de Toledo, c. 13). Cf.: VIVES, J. Op. Cit., p. 17, 23.

sobretudo, à tentativa de enquadrar *publicamente* possíveis dissensões decorrentes da contenda priscilianista, visando ao fortalecimento da autoridade *nicena* bracarense.

Deste modo, ao observarmos que suspeitas de *heresia* estendidas aos clérigos e fiéis deveriam ser justificadas perante o *concílio* para a readmissão do acusado (CM, c. 36), atentamos para as *ameaças de excomunhão* que pairavam particularmente contra os que mantinham contatos com os excomungados: “se tuvo por bien que aquellos que han sido excomulgados **a causa de herejía** o por algún otro crimen, nadie se atreva a tratar con ellos, conforme (...) el tal se condena a si mismo a la misma pena del otro” (ICB, c. 15).⁷⁰³ Em verdade, não era permitido aos clérigos ou leigos *católicos* as orações com hereges e cismáticos (CM, c. 70).

Quanto aos *clérigos excomungados* que permanecessem nos ofícios, estes eram alvo de severa reprimenda canônica:

Si algún obispo, presbítero o diácono fuere excomulgado en el concilio, y después de la excomunión se atreviere (...) a presentar la oblación, o a officiar el sacrificio matutino o vespertino como se continuare en su cargo como antes, no le quedará ni la esperanza de reconciliación en otro concilio, ni el volverse a reintegrar más tarde. Y todos aquellos que comunicaren con él serán arrojados de la iglesia, sobre todo aquellos que sabían que se trataba de un excomulgado; pero si continuar perturbando y molestando la iglesia, **valiéndose de autoridades civiles**, deberá ser expulsado como sedicioso por todo el pueblo (CM, c. 37).⁷⁰⁴

Resguardando-se mesmo com o eventual recurso às autoridades civis, o episcopado niceno associa a *excomunhão* dos clérigos à exclusão social *definitiva*, reparada somente pela penitência e pela sujeição do herético às instâncias eclesiásticas conciliares (CM, c. 84).

⁷⁰³ VIVES, J. Op. Cit., p. 74, grifo nosso. Cf.: “*Item placuit ut hi qui pro haeresi aut pro crimine aliquo excommunicantur, nullus eis communicare praesumat, sicut et antiqua canonum continent statuta. Quae si quis spernit voluntarie se ipsum alienae damnationi tradet*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 113.

⁷⁰⁴ VIVES, J. Op. Cit., p. 97, grifo nosso. Cf.: “*Si quis episcopus in concilio excommunicatus fuerit sive presbyter sive diaconus et post excommunicationem praesumpserit sive episcopus ille aut presbyter vel diaconus facere oblationem vel matutinum aut vespertinum sacrificium quasi in officio suo agere sicut prius, non liceat ei nec in alio concilio spem reconciliationis habere nec ultra recolligi, sed etiam eos qui ei communicaverint omnes ab ecclesia respui, maxime eos qui sciebant eum esse deiectum. Si autem permanserit turbans et concitans ecclesiam per forasticam potestatem, oportet eum sicut seditonarium ab omni plebe expelli*”. BARLOW, C. Op. Cit., p. 134.

Tal disposição sinodal bracarense em descrever e esmiuçar as sanções cabíveis aos leigos e, em especial, clérigos suspeitos de heresia justificava-se como meio de *coaço* de partidários da memória martirial de Prisciliano ou eclesiásticos praticantes de ofícios particulares, ambos possivelmente recalcitrantes do esforço unificador litúrgico empreendido pelas autoridades bracarense, que tomava o ciclo pascal e o rito batismal como guia.

CAPÍTULO 4: CONSIDERAÇÕES FINAIS

4.1. Conclusão

Nossa pesquisa se associa ao grupo de pesquisa do Programa de Estudos Medievais que, sob orientação de Leila da Silva, estuda o processo de cristianização da *pars occidentalis* na Primeira Idade Média conduzido pelos bispos, em meio à formação dos reinos germânicos, dentre os quais se destaca os contextos visigodo, suevo e franco.

Em meio ao fortalecimento gradual da autoridade episcopal observa-se a formação de um discurso normatizador, multifacetado e dirigido às práticas sociais e corporais, muitas vezes reinscrevendo relações sociais consagradas no mundo antigo. Em tal ínterim, o despontar institucional eclesiástico e da liderança comunitária dos prelados encontra correspondência na organização do calendário cristão, instrumento e expressão de poder, no qual o ciclo pascal ocupa posição destacada.

O estudo da intervenção e do ímpeto normatizador eclesiástico *via calendário* se articulava, assim, às outras instâncias de afirmação episcopal, tais como a aproximação com as cortes germânicas, as assembléias conciliares e os exercícios jurídico e patronal citadinos, dentre outras. Conforme observamos em nossa discussão bibliográfica, poucos estudos consideraram a formulação do *calendário cristão* como um dos vértices deste processo de fortalecimento institucional.

Em nosso capítulo introdutório, referente à exposição de nossos pressupostos teóricos e metodológicos, destacamos a filiação de nossa pesquisa à NHP – e, em menor medida, à história institucional da Igreja –, mediante a análise de formas discursivas de dominação e distinção, de controle e ordenamento de práticas e temporalidades sociais decorrentes da *conformação* do ciclo pascal observado em Arles e Braga.

Considerando o componente *normatizador* inscrito na *liturgia* cristã sob cuidados episcopais no século VI – condizente com os conceitos de Pierre Bourdieu e com a definição de *calendário* aqui empregados –, escolhemos uma abordagem que privilegiasse dois aspectos: a confecção de um discurso eclesiástico relativo à *sucessão* de dias, festas e períodos de interdição na temporada pascal; e, por outro lado, referente aos *bens simbólicos* ministrados pelos prelados neste período.

A intervenção no *calendário* encetada pela formulação do ciclo pascal seria, a nosso ver, uma das diversas estratégias utilizadas pelo episcopado latino visando ao fortalecimento de sua liderança religiosa e de sua autoridade cidadina. Curiosamente, segundo constatamos em nossa discussão bibliográfica, a historiografia esteve pouco atenta às potencialidades de tal estudo, tanto mais no âmbito da NHP e em uma perspectiva comparativista.

Desta feita, ao enunciarmos os documentos empregados, a escolha pela *análise do conteúdo* e seguirmos a abordagem comparativa indicada por Jürgen Kocka,⁷⁰⁵ optamos pela organização dos capítulos 2 e 3 de modo a expor os casos de análise separadamente, cabendo a comparação efetiva neste capítulo conclusivo. Em que pese reconhecermos que as considerações finais possam se tornar mais densas, acreditamos que desta forma os dois objetivos comparativos propostos na pesquisa se enriqueçam: destaca-se o intento *heurístico* do estudo; além disso, as *explicações* resultantes da comparação entre os casos de Arles e Braga ganham em didatismo e poder de síntese.

Um aspecto que nos chamou a atenção positivamente remete ao primeiro propósito comparativo: o caráter *retórico* predominante no discurso arlesiano – composto via de regra por *sermões* – se somou às diretrizes conciliares, de prevalente cunho *legislativo*. Deste modo, o discurso episcopal referente ao ciclo pascal se viu, *in toto*, contemplado tanto pelas

⁷⁰⁵ Cf. item 1.5. *Quadro teórico-metodológico*.

metáforas e parábolas da prédica de Cesário quanto pelo *preceituário conciliar* bracarense sob incumbência de Martinho.⁷⁰⁶

Nas linhas que se seguem, propomos a exposição na seguinte ordem: os contextos político e eclesiástico que concorrem para a formação dos *campos religiosos* na Provença e na Galiza nos séculos V e VI; as *trajetórias monástica e episcopal* de Cesário e Martinho; a comparação dos discursos acerca das *datas e temporadas do ciclo pascal*; e, por fim, da *gestão dos bens simbólicos então ministrados* em seus respectivos contextos, isto é, *Batismo, Eucaristia, Penitência Pública* e as implicações da *organização do calendário litúrgico*.

Antes do mais, cabe cotejar a situação das dioceses no âmbito das transformações sócio-políticas em andamento na *pars occidentalis*. Em inícios do século V, a condição privilegiada de Arles, favorecida pela política imperial e capaz de *catalisar* as expectativas da aristocracia galo-romana e de um grupo considerável de bispos frente aos interesses *itálicos*⁷⁰⁷ contrastava com Braga, até então sobrepujada por Astorga e Lugo na Galiza, região hispânica cuja presença imperial era mais superficial.

O assentamento dos grupos germânicos acarretaria mudanças drásticas em ambas dioceses, com implicações mesmo para suas *áreas de influência e atuação*. Em Arles, no intervalo entre 475 e 535 sucederam-se as ocupações de visigodos, ostrogodos e francos e, muito embora permanecesse proeminente na Provença, a cidade foi preterida diante das *sedes* destes reinos germânicos.⁷⁰⁸ Além disso, no decorrer do domínio dos dois primeiros grupos, a Provença teve suas fronteiras disputadas com os rivais burgúndios, o que restringia a

⁷⁰⁶ Se bem que nos obriga a atentar para distintos públicos preferencialmente contemplados: embora pressuponhamos que os textos circulassem entre os dois âmbitos, os sermões se notabilizavam por dirigir-se aos *leigos*, ao passo que as demais documentações empregadas eram consumidas especialmente entre os clérigos.

⁷⁰⁷ E ainda de outros *faccio* bispais da Provença, ligadas às sedes metropolitanas de Marselha, Aix, Narbonne e, especialmente, Vienne.

⁷⁰⁸ Respectivamente Toulouse, Ravenna e Paris.

jurisdição episcopal arlesiana – em favor da diocese de Vienne – e, por estar situada numa zona fronteira, eventualmente fomentava a tensão na cidade por acusações de traição contra as cortes.⁷⁰⁹

Braga, ao contrário, não somente compunha o *núcleo de assentamento* primordial e mais estável dos suevos na Galiza – dito Convento Jurídico Bracarense – como foi elevada à condição de *sede* do *regnum* suevo pouco após a ocupação deste grupo germânico na região, em detrimento de Astorga e Lugo. Embora tal ascensão deva ser considerada gradual – tal como, inversamente, no caso de Arles –, a realização dos concílios na cidade expressava a consolidação da hegemonia bracarense.

Destarte, ao observarmos as relações de poder assumidas entre as cortes germânicas e o episcopado, consideramos que a influência dos bispados arlesiano e bracarense inscrevia-se nos limites dos respectivos reinos germânicos, com resultados discrepantes, se não antagônicos, como observamos precisamente em Cesário e Martinho. No caso do primeiro predomina a noção de *restrição* de seu bispado, salvo no período de Teodorico e de expansão ostrogoda sobre os territórios burgúndios na Provença; ao passo que no último observa-se que a relação conduz à *expansão* da primazia bracarense.⁷¹⁰ Tal quadro se associa, entre outros aspectos, à *estabilidade* política e militar das respectivas cidades e de seus arredores no decorrer dos séculos V e VI.

Assim, podemos observar que a formação dos reinos germânicos impunha novas condições aos bispados ocidentais, repercutindo na liderança local e regional exercida pelos prelados. Como vimos, porém, tais condições não devem ser consideradas necessariamente desfavoráveis ou não sujeita a mudanças.

⁷⁰⁹ Como vimos, tanto Arles, ao sul, quanto Tours, mais ao norte, presenciaram tensões deste tipo. Cf. item 2.2.1. *Eurico e Alarico II: regnum tolosano e o episcopado niceno.*

⁷¹⁰ Conforme observamos, a *reordenação das províncias* galaicas e a criação da sede metropolitana de Lugo indicariam a expansão dos interesses políticos e eclesiásticos bracarenses.

Neste ínterim, a formação dos *campos religiosos* na Provença e na Galiza, muito embora tenha se associado a motivações distintas, estabeleceu expedientes que repercutiram, com freqüência, no *habitus* eclesiástico praticado nos episcopados de Cesário e Martinho.

No caso arlesiano, a formação do campo religioso vinculava-se às *amizades* firmadas entre representantes aristocráticos no monastério de Lérins e visava, sobretudo na primeira metade do século VI, a *alocação de seus partidários* em dioceses provençais, bem como *fazer frente ao esvaziamento administrativo imperial da Gália* determinado pela aristocracia itálica e aos grupos aristocráticos rivais no próprio sul gálico. Neste sentido, à tensão assumida entre os interesses das dioceses de Arles⁷¹¹ e de Roma somavam-se disputas com outras facções episcopais gálicas, lideradas pelas sedes metropolitanas supracitadas.

A *realização de concílios* pelos lerinenses correspondia, então, ao reforço à noção de *unidade e consenso* episcopal diante de dissensões regionais e dos ditames itálicos. Além destes, a conformação do bem de salvação se associou, sobretudo, à *circulação de obras exegéticas, doutriniais e ascético-pastorais*, notadamente a coleção do *Eusébio Gaulês* produzida em Lérins e na diocese de Riez.⁷¹²

Desta forma, muito embora a capacidade de articulação do grupo arlesiano tenha se eclipsado na segunda metade do século V, o *monastério lerinense* – centro intelectual e ascético responsável pela valorização do *cursus* monacal entre os bispos gálicos –; a realização de *concílios*; e a *divulgação literária*, especialmente predical, foram algumas das instâncias eclesiásticas então consagradas na Provença, as quais seriam empregadas por Cesário.

⁷¹¹ Favorecida não somente pelos favores políticos imperiais como por benefícios e dignidades eclesiásticas conferidas pela própria *diocese de Roma*, que seriam oportuna e seguidamente reclamados pelos representantes arlesianos em momentos posteriores.

⁷¹² Como vimos, o trabalho de *codificação* dos bens salvíficos derivava menos dos concílios liderados pelos bispos arlesianos do que da liderança intelectual de Fausto, abade de Lérins e bispo de Riez na segunda metade do século V. Cf. item: 2.1.2. *Pátroclo, Honorato e Hilário: liderança arlesiana e disputas diocesanas*.

Na Galiza, a formação do *campo religioso* deveu-se sobretudo à *contenda priscilianista*. Como vimos, a delimitação do cânon escriturístico e dos textos patrísticos; a alocação de representantes eclesiásticos em dioceses; e, por fim, a adequação das práticas ascéticas e litúrgicas respondeu à *recusa*, pelo episcopado niceno, em aderir às idéias e ao culto martirial do heresiarca, a qual veio por sua vez a possuir representantes *facciosos* entre fins do século IV e inícios do século V, de início associados à diocese bracarense.

Tal como em Arles, os *concílios* foram um dos expedientes empregados na contraposição aos priscilianistas, vide Zaragoza, Toledo e, quiçá, um sínodo galaico em meados da década de 440.⁷¹³ No caso galaico, contudo, longe de apenas reforçarem os laços de amizade e o consenso entre bispos participantes, os *sínodos* buscavam estabelecer meios de identificação e repressão contra partidários e práticas do priscilianismo. Assim, seus contextos de realização são marcadamente mais tensos do que aqueles conduzidos pelos lerinenses.⁷¹⁴

Além disso, observa-se que a *produção e divulgação de obras* entre os representantes nicenos remetia, dentre outros propósitos, à *refutação do priscilianismo*, tal como nos casos de Pastor, Siágrio, Paulo Orósio, Idácio e, notadamente, Turíbio de Astorga, bem como a *heresiologia* de Agostinho e as condenações de Jerônimo – as últimas produzidas fora do espaço hispânico.

A estes escritos difusos se somaram as *decretais* produzidas por Leão e Vigílio,⁷¹⁵ ambos bispos de Roma. A *sede* romana foi tomada, assim, como referência de autoridade intelectual dos bispos galaicos frente às disputas locais,⁷¹⁶ procedimento observado com maior clareza no século VI, à época dos CB e dos escritos como o DTM. Neste período,

⁷¹³ Cf. item 3.1.2.2: *Braga, Lugo e Astorga: oposição à faccio priscilianista*.

⁷¹⁴ O caso bracarense torna-se ainda mais dramático se considerarmos que os opositores do priscilianismo requisitaram mesmo o apoio das autoridades seculares, acarretando nas sentenças de Trevéris dispostas pelo imperador Magno Máximo.

⁷¹⁵ A *Ep.*, por sua vez, evidenciava a liderança *anti-priscilianista* assumida por Braga.

⁷¹⁶ Cabe frisar que, embora nos primeiros momentos da contenda priscilianista também tenha sido consultada, a diocese de Milão perdeu gradualmente sua influência na região.

porém, a associação com Roma, além de deliberada, parece-nos articulada pela liderança martiniana e amparada pela corte sueva, na esteira do processo de conversão.

Muito embora a *faccio* priscilianista tenha se desagregado e a tensão episcopal tenha dirimido na região, a contenda produziu alguns efeitos duradouros, contra os quais os bispos reunidos nos CB tiveram de se defrontar: além da *celebração do martírio* do heresiarca e da *circulação de literatura apócrifa*, conviviam-se com *particularismos litúrgicos e disciplinares* e com a *assimilação de práticas pagãs* e da *astrologia* com o priscilianismo, especialmente entre as populações campesinas.

Uma outra questão litúrgica, especificamente *hispânica*, agregou-se às dificuldades então impostas ao episcopado niceno galaico: tratava-se da questão da *imersão batismal*, discutida, como sabemos, pela *Ep.* e que recebeu a atenção de Martinho de Braga, na esteira da reforma dos ofícios litúrgicos promovida pelo prelado e que teve com o rito batismal um cuidado especial.

Em sua busca pela superação dos desafios associados ao priscilianismo e, em menor medida ao arianismo, as autoridades conciliares reunidas em Braga recorreriam, portanto, aos escritos e decisões conciliares que fundamentaram anteriormente as críticas às práticas consideradas *heterodoxas* na região galaica, as quais Martinho somaria a disciplina canônica oriental, de modo a fortalecer a posição de seu grupo.

Ao observarmos e compararmos as carreiras eclesiásticas de Cesário e Martinho e as relações estabelecidas com as cortes germânicas, a diocese de Roma e os demais prelados e correligionários locais, podemos estabelecer diversos pontos de convergência e, por outro lado, divergências.

A começar pelo percurso clerical e por suas condições pregressas, é factível presumir que ambos originassem de famílias aristocráticas: se no caso de Cesário a pertença

nobiliárquica é descrita em sua hagiografia; parece difícil que tanto a formação intelectual quanto os laços firmados por Martinho – por exemplo, junto aos monarcas ou a Venâncio Fortunato – prescindissem de tais filiações nobiliárias. A nosso ver, o bispo galaico era oriundo da aristocracia panônico-romana, mesmo porque tais origens eram a regra na condução dos episcopados latinos.

Curiosamente, percebemos ainda que as *viagens* empreendidas por ambos, muito embora tivessem itinerários distintos, eram estimadas nos respectivos contextos eclesiásticos nos quais galgaram atribuições e influência: Cesário, deslocando-se para o sul, rumo ao *monastério de Lérins* e, em seguida, a Arles, refazendo o decurso de Honorato e Hilário, dois de seus antecessores na diocese; Martinho, por sua vez, passando pelas *Terras Sagradas*, valorado entre o episcopado hispânico.⁷¹⁷

Como sabemos, seus ingressos eclesiásticos na Provença e na Galiza correspondem, igualmente, ao *cursus monástico* local. Muito embora a formação ascética e intelectual fosse valorizada aos que aspiravam os cargos episcopais nos dois casos, os mosteiros de Lérins e Dume produziram efeitos distintos nas carreiras de Cesário e Martinho.

A *instalação* em *Lérins* seguramente proveu meios intelectuais e simbólicos indispensáveis para que o primeiro almejasse posições entre os quadros eclesiásticos em Arles. No entanto, este teve de recorrer ainda ao apoio de patrícios locais e, em especial, do bispo Aécio, para tentar se firmar no episcopado, não sem antes passar por funções eclesiásticas menores. O período cenobítico de Cesário teria sua importância revelada a médio prazo, especialmente em sua atuação conciliar e pastoral.

A *criação* do mosteiro de Dume e o *êxito* quase *imediato* de sua empreitada permitiram a Martinho, por sua vez, uma *elevação ex novo* e lhe garantiram uma distinção simbólica – na condição de *abade-bispo* –, com o amparo da corte germânica e de Lucrécio de Braga.

⁷¹⁷ Com isso, o único aspecto *extraordinário* em suas viagens reside na passagem de Martinho na Gália – na qual, possivelmente travou contato com obras de Cesário – e, quiçá, na península itálica e no Egito.

Com isso, ao compararmos seus efeitos, notamos que o monastério de Dume revelou-se mais decisivo e imediato para a rápida e ascendente trajetória de Martinho na Galiza do que a equivalente passagem em Lérins para o percurso clerical de Cesário. Um dos aspectos que explica o *sucesso* monástico de Martinho reside no possível disciplinamento das práticas consideradas adequadas aos monges, em contraposição ao ascetismo desregrado – de tinte priscilianista –, além de Dume atuar como centro de formação intelectual eclesiástica em uma região de reconhecida circulação de textos apócrifos.

Ainda no que diz respeito aos seus cursos monásticos, verificamos uma formação literária marcadamente distinta em Lérins e Dume. A formação exclusivamente *patrística*⁷¹⁸ e a preferência pelo uso do *latim* por Cesário contrasta com o conhecimento martiniano de obras e coleções orientais, diretamente relacionado ao uso do *grego*, bem como de autores *antigos* como Platão, Aristóteles, Vigílio e Sêneca. À parte da possível influência dos sermões de Cesário em Martinho, observamos que as duas referências patrísticas compartilhadas pelos prelados respondem à ordenação das atuações *cenobítica* e *pastoral*, respectivamente ligadas às obras de *Cassiano* e *Agostinho*.

Em relação às suas trajetórias bispais atentamos, de início, para o contraste entre a cronologia que dispomos para o episcopado de Cesário e a pouca precisão cronológica no caso martiniano, daí optarmos por uma análise tópica de seus principais aspectos.

Tanto Cesário quanto Martinho realizaram diversificada produção escrita no decorrer de seus governos bispais, impactante tanto por seu volume documental quanto, especialmente, pelo escopo de temas abordados. Além dos âmbitos pastoral, conciliar e litúrgico – sabidamente, de nosso maior interesse – seus escritos detiveram-se na *atuação*

⁷¹⁸ Com a influência notável, dentre outros, de autores como Orígenes e Jerônimo, aos quais se somam as referências *gálicas* de Fausto de Riez, da coleção do Eusébio Gaulês e do *Statuta Ecclesiae Antiqua*.

*monástica*⁷¹⁹ e em *questões dogmáticas e disciplinares* eclesiásticas, bem como se relacionaram às demais autoridades políticas e eclesiásticas de suas regiões.⁷²⁰

No que diz respeito à condução de seus bispados, contudo, as diferenças são evidentes. O fortalecimento crescente da autoridade dumienne e bracarense de Martinho contrapõe-se, de forma clara, ao governo de Cesário, sujeito às intempéries políticas e eclesiásticas da Provença, visíveis mesmo em âmbito local, isto é, na diocese arlesiana. É notório constatar que, se a última década do episcopado de Martinho corresponde ao culminar de sua posição bispal, no caso de Cesário a respectiva década corresponde justamente ao seu eclipsar.

Quanto às relações entre os prelados e os representantes germanos, análogas à *abrangência* geográfica e a *situação política e militar* acima citadas, uma vez mais observamos condições díspares. O episcopado de Cesário desenrola-se em um contexto de sucessivas ocupações germânicas e de conseqüentes animosidades com suas lideranças: desta forma, os benefícios produzidos pelas eventuais aproximações – notadamente as presidências conciliares – contrapunham-se às acusações de traição e mudanças abruptas nos centros decisórios germanos.

Assim, é significativo observar que, em seu momento mais favorável, sob domínio ostrogodo, Cesário teve de se defender de acusações em Ravena, bem como se viu sujeito às súbitas mudanças estratégicas na corte, como a cessão da Provença aos francos.

Martinho, por sua vez, foi favorecido por um movimento de aproximação entre episcopado e corte que culminaria na conversão dos germanos à vertente *nicena*. A relação assumida com a corte propiciou aos bispos galaicos e à liderança martiniana não somente *estabilidade* para a divulgação de escritos eclesiásticos e o reforço ao consenso episcopal: possibilitou-lhes efetivamente organizar a atuação monástica – a partir de Dume – e ampliar a atuação dos bispados metropolitanos de Braga e Lugo.

⁷¹⁹ Vide a *regula ad virgines* de Cesário e as Sentenças Orientais de Martinho.

⁷²⁰ Cesário e Martinho se corresponderam, respectivamente, com os bispos de Roma e os monarcas suevos. Tais relações, como veremos, se associam às *bases de poder* nos quais se assentaram seus bispados.

As diferentes situações encontradas por Cesário e Martinho junto às cortes germânicas explicam, em parte, as distintas relações estabelecidas com a *diocese de Roma*. Se bem que ambos tomaram a *sede romana* como principal referência intelectual de seus episcopados, a menção à autoridade e ao primado apostólico romano veio a atender a motivações distintas.

No caso de Cesário, a invocação a Roma, expressa efetivamente no concílio de Vaison, remete a sua afirmação diocesana em Arles e, no limite, no sul provençal. Como vimos, Cesário recorreu com frequência ao auxílio da diocese romana, quando necessitava de amparo às suas decisões disciplinares.⁷²¹ Além de amparar praticamente todas as suas solicitações, os bispos de Roma conferiram diversas *dignidades simbólicas* ao prelado e aos demais clérigos de sua diocese, como o *pallium* e o título de *vigário para toda a Gália*.

As boas relações entre Roma e Arles não podem, contudo, ser assumidas como mera decorrência da mútua cooperação entre as dioceses.⁷²² Não se trata de simples moeda de troca: ao vindicar práticas litúrgicas celebradas na Sé apostólica, bem como conclamar o primado episcopal romano, Cesário invoca o sustentáculo simbólico de sua liderança frente aos seus adversários locais e regionais. Trata-se, a bem dizer, de realizar seu poder episcopal, favorecido por diversas disposições das *decretais* romanas.⁷²³

Martinho, por sua vez, conclama a tradição apostólica das *epístolas de Leão* e *Profuturo* de Roma focado, sobretudo, na intenção *legitimar* o esforço pela superação, respectivamente, das influências do movimento priscilianista e da religiosidade autóctone e, por outro lado, dos particularismos litúrgicos, especialmente preocupantes já que ligados ao rito batismal.⁷²⁴

⁷²¹ Cf. item: 2.3.1. Roma e Ravena: bases de poder.

⁷²² É evidente que as relações não favoreceram exclusivamente Arles: além de Cesário ter se tornado um representante gálico de Símaco de Roma – como vimos, enfraquecido pelo cisma laurenciano –, as decisões do concílio de Orange quanto à polêmica dita ‘semi-pelagianista’ foram tomadas como referência *romana* no assunto.

⁷²³ Numa curiosa reviravolta quando comparado ao segundo quartel do século V, período de contendas entre os bispos de Arles e Roma.

⁷²⁴ Vale lembrar que o reclame da autoridade apostólica romana apresenta-se nas atas conciliares bracarense bem como no DTM.

Em seu episcopado, o prelado bracarense invocou a diocese que, desde a contenda priscilianista, encontrava-se associada ao exercício eclesiástico *ortodoxo* entre os bispos nicenos galaicos. No entanto, quando comparado ao caso arlesiano, percebemos que a associação com a sede romana pelo episcopado bracarense era prescindível, já que seus representantes contavam com o apoio expresso e decisivo das autoridades germânicas. Daí decorre que, após o ICB, a diocese de Roma não seja mais mencionada diretamente no IICB ou mesmo nas CM.⁷²⁵

Muito embora não saibamos a datação do DTM – que menciona a sede romana como autoridade –, podemos concluir que as lideranças conciliares galaicas associaram-se à diocese de Roma para a resolução de duas questões prementes, postas em discussão ainda no primeiro sínodo regional: a questão *batismal* e, como vimos, a associação litúrgica e ascética de grupos eclesiásticos com práticas ditas priscilianistas. Supostamente superados tais problemas, as menções à diocese romana são dispensadas.

Devemos, ainda, cotejar as atuações litúrgico-pastorais dos prelados. No que concerne à conformação dos ofícios religiosos, observarmos diferentes desdobramentos: Cesário dedicou-se à ampliação dos serviços litúrgicos e portou-se como monge no decorrer de seu episcopado; Martinho, por sua vez, muito embora igualmente empenhado na regulação da liturgia, parece-nos cioso em preservar as fronteiras entre clérigos seculares e os monges (vide ICB, c. 1). No mais, as disposições litúrgicas bracarenses foram mais precisas e minuciosas do que no caso arlesiano, possivelmente em virtude dos particularismos nos ofícios galaicos.

Observamos ainda que, ao tomarem parte nos concílios, os bispos adotaram distintas referências litúrgicas para além da diocese romana. Em Arles, na esteira da Paz Ostrogoda e do favorecimento junto aos entes político e eclesiástico itálicos, a deferência à *sede*

⁷²⁵ A posição comparativamente mais estável e sólida junto aos representantes políticos desfrutada por Braga permitiria a utilização indireta de referências disciplinares e litúrgicas orientais como observado na CM.

apostólica observada nos cânones litúrgicos do CV veio a complementar uma gama de referências ocidentais seguidas desde Agde, tais como as igrejas gálica – notadamente a de Tours –, africana e milanesa.

Em Braga, ao contrário, a menção à *sede apostólica* encontra-se no ICB e precede as referências litúrgicas dos concílios *ecumênicos* e de outros orientais e ocidentais, reunidos em outros de seus cânones e, posteriormente, no IICB e nas CM, dentre os quais se destacaram *Laodicéia, Ancira, Nicéia, Gangres, Antioquia, Toledo* aos quais se somaram os *Canones Apostolorum*, o concílio de *Elvira*, além de menções indiretas aos concílios de *Constantinopla, Éfeso e Calcedônia*.

Tais referências litúrgicas complementares se associam ao *itinerário* percorrido por Martinho e Cesário e, ao mesmo tempo, aos *contatos* articulados por suas respectivas dioceses: Arles, diocese de importância estratégica e aproximada de outros centros decisórios ocidentais – na Gália, Itália e África – contrasta com Braga, relativamente isolada de tais circuitos políticos, a qual Martinho teve de prover com cânones orientais.⁷²⁶

No trato pastoral, por sua vez, ainda que ambos tenham atentado para a pregação paroquial – dispondo materiais adequados e garantindo-lhes autoridade conciliar –, a atuação de Cesário mostra-se tanto mais incisiva, seja pela quantidade e variedade de sermões que lhe são atribuídos ou pelas polêmicas e inovadoras decisões do CV; além disso, embora ressalvem a ação pastoral, tanto o DCR quanto o ICB, c. 1, associam o ofício aos prelados, o que coloca Martinho numa posição comparativamente mais conservadora do que a adotada por Cesário.

O conservadorismo de Martinho – atestado pela ausência de quaisquer direitos pastorais nas atas ou coleção canônicas redigidas pelo bracarense – pode se justificar, em parte, pelos riscos que acarretariam em uma região afetada por particularismos litúrgicos e,

⁷²⁶ Não deixa de surpreender que Martinho não tenha mencionado quaisquer cânones gálicos, já que sabemos de sua passagem pela região.

sobretudo, na qual circulavam apócrifos, daí sua opção por um controle estrito das atribuições pastorais.

Quanto ao discurso episcopal acerca das *datas e temporadas do ciclo pascal*, a análise comparativa mais proveitosa refere-se, inegavelmente, ao período quaresmal. Em seu conjunto, notamos que a Quaresma tanto em Arles quanto em Braga caracteriza-se como período penitencial, licitando a intervenção episcopal em práticas corporais e sociais aos fiéis, em favor da contrição e da renúncia, além de impor rígida disciplina aos catecúmenos, fossem estes adultos ou, preferencialmente, crianças, fruto do processo de afirmação do *catecumenato infantil* então em andamento.

Entretanto, a disposição dos dias quaresmais e das intervenções da autoridade religiosa variam sensivelmente. Em Braga, a temporada se inaugura com três dias *rogativos* – ou seja, de comparecimento às igrejas, caracterizados pelo ascetismo e expiação –, se sobrepõe a possíveis festejos martiriais e, por fim, associa-se especialmente ao *jejum* alimentar.

Em Arles, muito embora as *associações* feitas com o cotidiano e com o discurso médico possam derivar da retórica característica dos sermões, impõe-se uma série de disposições ascéticas e penitenciais, como a *castidade*, o *jejum*, as *leituras divinas*, *orações* e *vigílias*, dentre outras, muito embora estas práticas sejam valoradas de modo distintos nos sermões. Além disso, condena-se a *luxúria* e *libertinagem*; os *banquetes* e os *frenéticos jogos de mesa*.

A nosso ver, a discrepância em tais incidências normativas explica-se por dois aspectos: antes do mais, no episcopado de Cesário a distinção entre a atuação eclesiástica secular e monástica seria, como vimos, menos precisa, e com isso o prelado viria a dispor aos fiéis uma temporada quaresmal com um *habitus* próximo do *cenobítico*; Martinho, por sua

vez, pode ter se detido na questão do *jejum*, entre outros, para refrear possíveis excessos rigoristas que seriam associados ao priscilianismo.

Ao vincular a temporada quaresmal tão somente à prática do *jejum*, o prelado bracarense conferia legitimidade ao período penitencial – e, por isso, à sua própria intervenção bispal – sem, no entanto, associá-la à *castidade* ou às *leituras divinas* que, pela relação que guardaram anteriormente com o priscilianismo, poderiam representar uma ameaça. Além disso, alguns cânones garantiam instrumentos de coerção aos praticantes do jejum vegetarianista por execração às carnes, o que mantinha a prática sobre controle sinodal.

Outra diferença observada refere-se à *educação catecumenal*. Além da divulgação das fórmulas de iniciação ocorrerem em dias diferentes, sabemos que em Arles a entrega do *Credo* somava-se a oração do *Pater* como requisito para a adentrada no campo religioso, a qual não parece ser requisitada pelas autoridades bracarenses. Cabe dizer, ainda, que no contexto arlesiano os sermões permitem-nos discutir a *formação da identidade* da comunidade cristã, frente aos *judeus, magos e hereges*, o que só nos é possível vislumbrar em Braga quando da *Coena Domini* ou Quinta-feira Santa.

As datas e festejos da Semana Santa, iniciada pelo Domingo de Ramos, possuem diferentes enfoques, ainda que sejamos obrigados a reconhecer que possuímos maiores informações sobre os procedimentos litúrgicos *in toto* no caso arlesiano, no qual se testemunham os ofícios do *Tríduo Pascal*.⁷²⁷

A par do volume documental relacionado, pudemos perceber outra diferença no que concerne a atenção episcopal destinada às festas da Semana Santa. Na prédica arlesiana, a atenção voltava-se ao Domingo da Páscoa que, seja pela *rememoração* do sacrifício de Cristo e da *perfidia* judaica ou mesmo pela *antecipação* dos tempos celestiais e a suspensão das hierarquias terrenas, contribuía *diretamente* na consolidação da *identidade* da comunidade

⁷²⁷ Ainda que se tratem de menções dispersas em seus sermões.

cristã, reforçando ainda a imposição de práticas aos fiéis.

Em Braga, por sua vez, muito embora reconheçam a importância da *divulgação* correta da data do Domingo da Páscoa como competência episcopal, as autoridades conciliares se detiveram efetivamente na *ordenação e regulação* da *Coena Domini* ou Quinta-feira Santa, data tanto mais importante no caso bracarense porque associada à exposição do Credo pelos fiéis.

Quando cotejada ao caso de Arles,⁷²⁸ a atenção dos cânones bracarenses destinada ao primeiro dia do *Tríduo Pascal*, a princípio uma excentricidade litúrgica, explica-se em virtude do contexto específico de organização eclesiástica da Galiza. Desta forma, na *Coena Domini* propagada pelas autoridades nicênicas galaicas cabia evidenciar a *publicidade* do evento – coligada à proibição de literatura apócrifa –; regular os procedimentos para a *quebra do jejum* quaresmal, principal prática ascética apregoada na região; e, fundamentalmente, ministrar a *Eucaristia*, recurso *simbólico* indispensável ao reforço da autoridade episcopal e, em especial, para a contenção dos partidários ou simpatizantes dos particularismos arraigados na Galiza, especialmente críticos quando associados ao *priscilianismo*.

Em suma, em Arles e Braga as datas da Semana Santa se associam à formação identitária de suas respectivas comunidades, diante de *magos*, *hereses* e *judeus*, no caso arlesiano, e *priscilianistas*, no caso bracarense. Porém, ao passo que no primeiro caso esta identidade se vê acompanhada por renovado impulso *normatizador* imposto aos fiéis, em Braga observamos os festejos associados à reformulação litúrgica e, em especial, à consolidação de mecanismos de identificação e punição dos favoráveis aos particularismos galaicos, notadamente os clérigos.

Ainda que reconheçamos que tais nuances possam remeter aos tipos de documentação

⁷²⁸ Que ao privilegiar o Domingo da Páscoa seguiria, por sua vez, as principais referências patrísticas e canônicas.

empregados em cada caso, as diferentes ênfases adotadas no discurso sobre a Semana Santa em Arles e Braga parecem condizentes com as propostas litúrgico-pastorais aventadas pelos bispos. No caso de Cesário, a Semana Santa estaria associada à tentativa de projeção de um *habitus* atrelado aos ofícios religiosos e, quiçá, monásticos, junto aos fiéis; ao passo que no caso de Martinho alinhava-se à primordial preocupação litúrgica, qual seja a supressão de particularismos nos ofícios, tanto mais quando supunha-se sua vinculação com o priscilianismo ou o arianismo.

Quanto ao período de Pentecostes, a comparação da prédica arlesiana e dos cânones do CA com as disposições bracarenses e a prédica de Martinho fica empobrecida já que, a par do DCR, 13, a única menção específica ao período posterior à Páscoa encontra-se na CM, c. 57. Podemos concluir que ambos tomaram a parte final do ciclo pascal como reforço à *genealogia* apostólica e *ortodoxa* de seus episcopados e se, para a autoridade arlesiana o período era relevante para a afirmação do ciclo pascal, no caso bracarense os esforços concentraram-se, em termos práticos, no período quaresmal e na Semana Santa. Cabia, no caso de Braga, antes do mais firmar as referências penitenciais e identitárias do calendário, ligadas à Quaresma e à Semana Santa.

Cabe, por fim, examinarmos os dispositivos litúrgicos e simbólicos empregados pelos bispos de Arles e Braga na afirmação do ciclo pascal e, por extensão, de seu poder episcopal. À parte das implicações da presidência de cerimônias de *penitência pública* e, ao mesmo tempo, da *consolidação* da data pascal – observadas respectivamente nos contextos específicos de Cesário e Martinho, indispensáveis em nossa proposição heurística –, vamos nos deter na comparação das gestões do *batismo* e da *eucaristia*, de repercussão em ambos os episcopados.

O *batismo* desponta, tanto em Arles quanto em Braga, como evento que inaugura a entrada do fiel na *ecclesia* e, por ser ministrado preferencialmente no período pascal, foi alvo da atenção tanto de Cesário quanto de Martinho; suas preocupações para com a gestão batismal foram, no entanto, diferenciadas.

Em Arles, a prédica de Cesário ressaltou a *ruptura radical* inscrita no rito, mediante o abandono da vida prévia do fiel, para a qual recorreu a diversas *metáforas espaciais* e parábolas, de uso corrente patrístico. Além disso, os sermões dão conta dos diversos ritos componentes – imposição de mãos e unção, imersão batismal – e das fórmulas batismais como a *renúncia ao diabo*, o *Credo* e o *Pater*, instâncias igualmente indispensáveis para firmar a condição dos bispos como *arautos* e *intermediários do divino* junto à audiência de fiéis.

Em Braga, a atenção quanto ao batismo ganha contornos melhor associados ao contexto eclesial galaico: em meio ao esforço conciliar pela *uniformização e regulação* litúrgica – a qual se soma o combate à *simonia* – frente à diversidade de ritos e, em especial, à influência dos ofícios priscilianista e arianista, a *imersão batismal* encontrou-se no cerne das preocupações das autoridades conciliares.

Graças especialmente ao DTM, podemos observar que, em uma *questão de doutos*, isto é, entre os *produtores* do campo religioso, a afirmação de um dado procedimento litúrgico se faz mediante o apelo a bases de autoridade que não são *discutidas* entre clérigos e fiéis, tais como a epístola de Paulo aos Éfesos, os escritos de Jerônimo e as Atas de São Silvestre, além da discussão de trechos de *fórmulas* como o termo “*et*” na frase “*Gloria ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo*”. A renúncia ao diabo delineada no DCR, 15, corresponde, por sua vez, à *economia do improvisado*, já que destinada à atuação eclesial paroquial. Neste caso, provinha-se a fórmula adequada às paróquias rurais – sujeitas à supervisão episcopal –, de modo a firmar o contrato batismal, resguardando a autoridade conciliar contra fórmulas

litúrgicas associadas aos particularismos galaicos.

Mediante este *duplo* movimento, dirigido aos especialistas e aos consumidores, a prática batismal se afirmava no contexto galaico. Coligado diretamente ao *ciclo pascal*, o batismo é asseverado nas atas conciliares, na prédica e nos tratados bracarenses, o que expressa sua importância como *rito iniciático* eclesiástico, a partir do qual se ministravam os demais.

Notamos, assim, que a afirmação dos ritos batismais e da posição dos prelados arlesiano e bracarense se faz respectivamente mediante a *divulgação* aos fiéis de um *discurso salvífico* e a *discussão* com os demais representantes episcopais. Desta forma, o bispo deve saber se apresentar como um *intermediário* do Divino e firmar sua *competência* intelectual.

A *eucaristia*, por sua vez, ministrada nos dois casos na Quinta-feira Santa, é tomada como recurso a ser empregado pelos bispos e dotado de ampla capacidade de *coação simbólica*, especialmente se reconhecermos que o *discurso salvífico* delineado pela prédica arlesiana reforça sua caracterização como *alimento celestial*, preocupação que não ocorrera em Braga, o que reforça a percepção de que nas respectivas dioceses projetam-se interditos eucarísticos com prioridades inversas: nos sermões de Cesário, o *ímpeto normatizador* impõe-se sobre as práticas sociais e corporais dos fiéis, recomendando-lhes mesmo o *ascetismo* nos dias prévios à sua recepção; além disso, e, em menor medida, a ameaça de *excomunhão* dos fiéis reforça sua autoridade moral.

Em Braga, a *eucaristia* se associa, antes do mais, às ameaças de *excomunhão* de fiéis simpatizantes e, sobretudo, de clérigos suspeitos de filiação de heresia, nomeadamente o priscilianismo, prescrevendo-se sanções aos que continuassem a manter contato com os acusados. Tais punições encontram-se em sintonia com a elaboração de mecanismos de identificação de partidários eclesiásticos, especialmente com os *testes* aos suspeitos de vegetarianismo por execração às carnes. A estes mecanismos de *exclusão* somam-se os

interditos eucarísticos destinados aos fiéis.

O exame comparativo do batismo e da eucaristia nos contextos de Arles e Braga revela, a nosso ver, o *cerne* da conformação litúrgica e do correlato fortalecimento episcopal: no caso bracarense, em compasso com a *uniformização geral da liturgia*, trata-se de *regular minuciosamente* a gestão batismal e, ao mesmo tempo, *empregar* a eucaristia como recurso de combate aos suspeitos de heresia, em um contexto conturbado de longa data por particularismos entre fiéis e, sobretudo, clérigos com práticas identificadas com o paganismo e o priscilianismo. Diante de tais restrições, era igualmente necessário firmar as bases de um *calendário litúrgico*, e por isso Martinho recorreu primordialmente ao ciclo pascal e à valorização semanal do Domingo.

Em Arles, por sua vez, a ausência de dissensões dessa amplitude e permitiu à prédica arlesiana lançar-se sobre os *magos, hereges e judeus* – aos quais se opunham geralmente as comunidades cristãs ocidentais – e, especialmente, sobre os *fiéis*, firmando um *discurso de salvação* e dispendo-lhes um *habitus* muitas vezes em compasso com as obrigações monásticas. Neste contexto, a *penitência pública* é indispensável como meio conformador destinado aos fiéis, bem como pode delinear-se os festejos e períodos do ciclo pascal, em uma igreja comparativamente mais organizada, ainda que não pudesse recorrer às cortes germânicas como a bracarense.

Tratava-se, em suma, de organizar o ciclo pascal e seus ritos correlatos⁷²⁹ em ambientes eclesiásticos distintos, nos quais a empreitada contribuiria para a afirmação dos respectivos episcopados: em Arles, possibilitaria a projeção de vínculos identitários e de um *habitus*, reforçando seu *discurso salvífico* frente aos fiéis; em Braga, por sua vez, permitiria o

⁷²⁹ Isto é, o *batismo* e a *eucaristia*, além do eventual recurso às *penitências públicas* e ao *cálculo pascal*.

engendramento das referências basilares do calendário cristão em compasso com a uniformização litúrgica, além de organizar os mecanismos de ingresso, de controle e de exclusão comunitários, notadamente sobre os clérigos.

4.2. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação medieval impressa

CESÁRIO DE ARLES. *Epistolário*. KLINGSHIRN, William (ed.). *The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles: translated texts for historians*. Liverpool: Liverpool University, 1994. p. 77-139.

_____. *Sermões*. MORIN, G. (ed.). *Caesarii Arelatensis: Sermones. Corpus Christianorum, Serie Latina*, v. 103-4. Turnhout: Brepols, 1953.

_____. MUELLER, Mary M. (ed.). *Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church*, v. 31, 47, 66. Washington: Catholic University of America, 1964-1973.

_____. DELAGE, Marie-José. (ed.). *Césaire d'Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20)*. *Sources Chrétiennes*, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971.

_____. *Testamento*. KLINGSHIRN, W. (ed.). *The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles: translated texts for historians*. Liverpool: Liverpool University, 1994. p. 71-6.

CIPRIANO DE TOULON, et all. *Vita Cesarii*. KLINGSHIRN, William. (ed.). *The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles: translated texts for historians*. Liverpool: Liverpool University, 1994. p. 9-65.

CONCÍLIO DE AGDE. In: HEFELE, C-J., LE CLERC, H. *Histoire des conciles d'après les documents originaux (v. II, t. II)*. Paris : Letouzey et Ane, 1907-1949. p. 973-1004.

_____. MUNIER, Charles (ed.). *Corpus Christianorum Serie Latina. Concilia Galliae a. 314-506 (v. 148)*. Turnhout: Brepols, 1963.

CONCÍLIO DE BRAGA I e II. In: VIVES, José (ed.). *Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Madri: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963. p. 65-106.

CONCÍLIO DE VAISON. In: GAUDEMET, Jean, BASDEVANT, Brigitte (ed.). *Les Canons des Conciles Mérovingiens (VI – VII siècles)*. Paris : Du Cerf, 1989. p. 185-93.

LEÃO DE ROMA. *Quam laudabiliter*. SCHAFF, Phillip (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 12*. Buffalo: Christian Literature, 1890.

Disponível em World Wide Web: <http://www.newadvent.org/fathers/3604015.htm>
(acessado em 05/01/2009)

MARTINHO DE BRAGA. *Obras Completas*. Versión castellana, edición y notas por Ursicino del Val. Madri: Fundación Universitaria Española, 1990. p. 167-70, 145-53.

_____. *De Pascha*. BRANDÃO, Caetano do Amaral (ed.). *Vida e opúsculos de S. Martinho Bracarense*. [s. n.], 1803. p. 205-31.

_____. *Opera Omnia*. BARLOW, Claude W. (ed.). *Martini Episcopi Bracarenensis: Opera Omnia*. New Haven: Yale University, 1950.

VIGÍLIO DE ROMA. *Directa ad nos: Epistola ad Profuturum episcopum*. MIGNE, J. P. *Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina* (v. 84). Paris : Garnier, 1879.

_____. *Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga*. CARDOSO, José (trad.). *Vida de S. Frutuoso: Arcebispo de Braga*. Braga: S. José, 1978. p. 54-63.

Obras de referência (instrumentos de estudo)

BÍBLIA DE JERUSALÉM. GORGULHO, Gilberto da Silva, STORNILOLO, Istorniolo, ANDERSON, Ana Flora. (org). São Paulo: Paulus, 2002.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. *O que é História Cultural?*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

DI BERNARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano; PADOVESE, Luigi (org.) *Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

HERMANN, J. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro F., VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 45-59.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte: Garnier, 2006.

Referências teórico-metodológicas

BARROS, José D'Assunção. *O Campo da História: Especialidades e Abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a História. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 01, n. 01, p. 1-30, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Berthand do Brasil, 1989.

_____. *Razões Práticas sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papyrus, 1997.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____, EAGLETON, T. A *doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista. In: ZIZEK, Slavoj. (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contrapontos, 1996. p. 265-77.

BARDIN, Laurence. *Análise do Conteúdo*. Lisboa: Ed. 70, 1997.

COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, René. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ-FGV, 1996. p. 331-63.

FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro F., VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 61-87.

LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: IOE, 2002.

KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond [Comparação e Além, trad. Maria Elisa Bustamante]. *History and Theory*, Middletown, v. 42, p. 39-44, 2003.

MALERBA, Jurandir. Para uma teoria simbólica: conexões entre Elias e Bourdieu. In: CARDOSO, Ciro F., MALERBA, Jurandir (org.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000. p. 199-223.

MUESSIG, Carolyn. Sermon, Preacher and society in the middle ages. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 28, p. 73-91, 2002.

ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

PINTO, Louis. *Pierre Bourdieu e a Teoria do Mundo Social*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

SILVA, Andréia C. L. F. da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

THEML, Neyde, BUSTAMANTE, Regina M. da C. História Comparada: Olhares Plurais. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 9-30, 2004.

Obras gerais e referentes ao tema

ARRAZ GUSMÁN, A. Bizancio y la Iglesia de los siete concilios. *História 16*, Madri, v. 104, p. 46-54, 1984.

BASTOS, Mário J. da M. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. *Signum, Revista da ABREM: Associação Brasileira de Estudos Medievais*, Rio de Janeiro, n.5, p. 15-43, 2003.

BAILEY, Lisa. Monks and lay communities in late antique Gaul: the evidence of the Eusebius Gallicanus sermons. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 32, n. 04, p. 315-22, 2006.

BARLETT, R. Aristocracy and Ascetism: The Letters of Ennodius and the Gallic and Italian Churches. In: MATHISEN, R., SHANZER, D. (org.). *Society and Culture in Late Antique Gaul: revisiting the sources*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2001. p. 201-16.

BORST, Arno. *The Ordering of Time: from Ancient Computus to Modern Computers*. Cambridge: Polity, 2002.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [s. n.].

_____. *Tempora Cristiana: Tempos Cristãos*. In: Idem, *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71.

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

_____. Obispos y murallas. Patrocínio episcopal y defensa urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451 d.C.). *Ibéria*, La Rioja, v.1, p. 167-74, 1998b.

_____. La hagiografía en la articulación política del *Regnum*. In: Idem, *Hagiografía visigoda. Domínio Social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004. p. 163-302.

_____. La Construcción de una Fe Oficial. El Reino Católico. Idem, *Los Godos y la Cruz: Recaredo y la unidade de Spania*. Madrid: Alianza, 2007. p. 235-67.

COLLINS, Roger. *La España Visigoda: 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005.

CUNHA, Cleonice Machado da. *Eucaristia: uma apropriação de práticas sociais e rituais da Antiguidade*. 2006. p. 22. Monografia de fim de curso. UFRJ. 2006.

DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*, Manchester, v. 11, n. 3, p. 109-207, 2002.

DUNCAN, David E. Uma Cruz flamejante de ouro. In: Idem, *Calendário: A epopéia da humanidade para determinar um ano verdadeiro e exato*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. p. 81-104.

FILOTAS, Bernadette. *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005. p. 1-63.

FONTÁN, António. La Revolución de Constantino. In: CANDAU, José M. (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p. 107-50.

FRANGIOTTI, Roque. Donatismo: A Grande Crise da Igreja Africana. In: Idem, *História das Heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 61-74.

FREDRIKSEN, Paula. *Secundum Carnem: History and Israel in the Theology of St. Augustine*. In: KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (ed.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: University of Michigan, 1999. p. 26-41.

GILLIARD, Frank D. The Senators of Sixth-Century Gaul. *Speculum*, Cambridge, v. 54, n. 4, p. 685-97, 1978.

HEN, Yitzhak. The uses of the Bible and the perception of kingship in Merovingian Gaul. *Early Medieval Europe*, Manchester, v. 7, n. 3, p. 277-89, 1998.

HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel. La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, n. 10, p. 63-84, 2005.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan António. La cristianización del tiempo: la transformación del calendario lúdico en un calendario religioso durante la primera mitad del siglo V. In: GARCÍA MORENO, Luis. A. et al. (org.). *Acta Antiqua Complutensia III: Santos, obispos y reliquias*. Madrid: Alcalá de Henares, p. 209-15, 2003.

LAPORTE, Jean. Cesáreo de Arles. In: Idem, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos y latinos em sus textos*. Madrid: San Pablo, 2004. p. 297-324.

LAUAND, Jean. Cesário de Arles e a pregação ao homem do campo (séculos V-VI). In: Idem (org.), *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 41-8.

LE GOFF, Jacques. Os camponeses e o mundo rural na literatura da Alta Idade Média (séc. V e séc. VI). In: Idem, *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980. p. 81-95.

_____. El Cristianismo Medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (Principios del siglo XVI) In: PUECH, Henri-Charles (Dir). *Las Religiones Constituidas en Occidente y sus Contracorrientes I*. Madrid: Siglo XXI, 1981. p. 95-103.

_____. Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia. In: Idem, *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980. p. 207-16.

LEYSER, Conrad. 'This Sainted Island': Panegyric, Nostalgia and the Invention of Lerinian Monasticism. In: KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (ed.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: University of Michigan, 1999. p. 188-206.

MACEDO, José Rivair. *Tempo, providência e apocalipse na História Francorum, de Gregório de Tours*. Porto Alegre: [s.n.], 1999.

MACCORMACK, Sabine. Sin, Citizenship and the Salvation of Souls: The Impact of Christian Priorities on Late-Roman and Post-Roman Society. *Comparative Studies in Society and History*, Nova York, v. 39, n. 4, p. 644-73, 1997.

MARIA BLÁZQUEZ, José. La demonología en la *Vida de Antonio*, de Atanasio; en la *Vida de Martín de Tours*, de Sulpício Severo; en la *Vida de Hilário de Gaza*, de Jerónimo; en la *Historia Lausiaca*, de Paladio; y en la *Vida de Melania*, de Geroncio. In: Idem, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*. Madri: Cátedra, 1998. p. 527-63.

MARTÍNEZ DIEZ, Gonzalo. Los Concílios de Toledo. *Anales Toledanos: Estudios sobre la España visigoda*, Toledo, v.3, p. 119-38, 1971.

MAYMÓ I CAPDEVILLA, Pere. La *episcopale audientia* durante la dinastia teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo em la sociedade tardorromana. *Atas do Congresso Internacional de la Hispania de Teodósio I*. Salamanca: 1997. p. 165-70.

MCCLUSKEY, Stephen. *Astronomies and Culture in Early Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University, 2000.

MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938.

ORONZO, Giordano. *Religiosidad Popular en la Alta Edad Média*. Madri: Gredos, 1981.

PAIVA, Hugo de V. Introdução. In: AGOSTINHO DE HIPONA. *De Catechizandis Rudibus*. NOVAK, Maria da Glória. (Ed.). *A Instrução dos Catecúmenos: Teoria e prática da catequese*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 7-29.

RODRÍGUEZ BARBERO, F. La concepción teológica del concilio en la España Romana y Visigótica. In: GONZALEZ RUIZ, R. (org.) *Innovación y continuidad em la Espana Visigótica*. Toledo: Instituto de estudios visigótico-mozárabes, série C nº 3, 1981. p. 49-68.

RYBCZYNSKI, Witold. *Esperando o final de semana*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

WHITROW, George J. *O Tempo na História: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

WOLFRAM, H. *History of the Goths*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California, 1987.

Obras específicas

AZEVEDO, David de. S. Martinho de Dume como Teólogo. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 9-28, 1950.

BASCHET, J. Os Quadros Temporais da Cristandade. In: Idem, *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 303-38.

BECK, Henry. G. J. *The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century*. Roma: Pontificae Universitatis Gregorianae, 1950.

BONNER, Gerald. Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age. In: KLINGSHIRN, W., VESSEY, M. (org.). *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2002. p. 63-79.

BRAGANÇA, Joaquim O. A Carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 65-91, 1967.

CALAZANS, Jacqueline de. *Um olhar comparativo sobre o priscilianismo nos séculos IV e VI: os vestígios do movimento no reino suevo*. 2005. Dissertação (Mestrado em História). – Programa de Pós-Graduação em História Comparada – UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.

CASTELLANOS, Santiago, MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Península (500-1000). *Early Medieval Europe*, Manchester, v. 13, n. 1, p. 1-42, 2005.

CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madri: Espasa-Calpe, 1978.

CORRÊA, João Fernando S., RAINHA, Rodrigo dos Santos, SILVA, Paulo Duarte. Perspectivas de uma história comparada: um estudo sobre a celebração litúrgica a partir dos discursos de Cesário de Arles, Martinho de Braga e Bráulio de Saragoça. 2005 (no prelo).

DEL VAL, Ursicino Domínguez. Toribio de Astorga, Hidacio de Chaves, Pascasio de Dumio. In: Idem, *Historia de la antigua literatura hispano-cristiana: Tomo II: siglos IV-V*. Madri: Fundación Universitaria Española, 1997, p. 57-60, 87-90, 322-3.

DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. La modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias. In: *Studia Zamorensia Histórica*, Salamanca, v. 7, p. 353-65, 1986.

_____. La Monarquia Sueva en el s. V. Aspectos políticos y prosopográficos. In: *Studia Historica*, Salamanca, v. 4-5, n. 1, p. 205-26, 1986-1987.

ESCRIBANO PANO, María Victoria. *Herejía y Poder en el s. IV*. In: CANDAU MORÓN, José M. et alli (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p. 151-89.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco J. La Historia sobre Prisciliano y el priscilianismo. In: Idem, *Prisciliano y el priscilianismo: Historiografía y realidad*. Gijón, Trea, 2007. p. 21-33.

FERREIRO, Alberto. The Westward Journey of St. Martin of Braga. *Studia Monastica*, Montserrat, v. 22, n. 2, p. 243-51, 1980.

_____. The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. *Studia Monastica*, Montserrat, v. 23, n. 1, p. 11-26, 1981.

____. St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagan practices. *The American Benedictine Review*, Richardton, v. 34, n. 4, p. 372-95, 1983.

____. Early missionary tactics: the example of Martin and Caesarius. *Studia Histórica: Historia Antigua*, Salamanca, v. 4, p. 225-38, 1988.

____. Modèles laïcs de sainteté dans les sermons de Césaire d'Arles. In : *Le baptême de Clovis, l'Événement, son echo à travers l'histoire*. Paris: Sorbonne, 1998. p. 97-114.

____. Petrine Primacy and Episcopal Authority in Caesarius of Arles. *Studia Patristica*, v. 43, p. 368-72, 2006.

____. Martin of Braga, *De Trina Mersione* and the See of Rome. *Augustinianum*, Roma, v. 47, p. 193-205, 2007.

____. *De prohibitione carnis*. Meat Abstention and the Priscillianists. *Journal of Ancient Christianity*, Nova York, Berlin, [s. n.], p. 464-78, 2007.

FLECHA ANDRÉS, José-Roman. La teología del domingo en San Martín de Braga. *Archivos Leoneses*, León, n. 31, p. 341-358, 1976.

FONTÁN, Antonio. Martín de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana. *Anuario de Estudios Medievales: Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Barcelona, v. 9, p. 331-41, 1974-1979.

GARCÍA MORENO, Luis A Problemática de la Iglesia Hispana durante la supremacía ostrogoda (507-549). In: *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis*. Pamplona: [s. n.], 1998. p. 147-60.

____. Élités y Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo. In: CANDAU, José M. et al (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990. p. 223-57.

____. Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII). In: JAVIER LOMAS, F. et DEVIS, F. (ed.). *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginalizados*. Cádiz: Cádiz, 1992. p. 135-58.

____. La Iglesia y el cristianismo en la Galesia de época sueva. *Espacio y tiempo em la percepción de la Antigüedad Tardia*, Múrcia, v. 23, p. 39-55, 2006.

GIGANTE, José Antônio Martins. Ambiente e significação da legislação do Concílio de Braga. In: *O Concílio de Braga e a função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975. p. 13-31.

GOMES, Manuel J. S. S. Martinho de Dume: a sua ação litúrgico-pastoral. *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário de Dedicção da Sé de Braga*, Braga, v. 3, p. 157-166, 1990.

GUREVICH, Aron. O que é o tempo? In: Idem, *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1991. p. 115-79.

HEINZELMANN, Martin. The 'affair' of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman identity in the fifth century. In: DRINKWATER, J., ELTON, H. (org.). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge, Nova York, Oakleigh: Cambridge University, 1992. p. 239-51.

HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A.D. 481-751*. Nova York: Brill, 1995.

KLINGSHIRN, William. Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul. *The Journal of Roman Studies*, Londres, v. 75, p. 183-203, 1985.

____. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University, 2004.

LE GOFF, Jacques. Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador. In: Idem, *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980. p. 43-60.

____. O tempo de trabalho na 'crise' do século XIV: do tempo medieval ao tempo moderno. In: Idem, *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980. p. 61-74.

____. Calendário. In: Idem, *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996. p. 485-533.

____, TRUONG, Nicolas. Cuaresma y Carnaval: una dinámica de Occidente. In: Idem, *Una Historia del Cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2005. p. 33-75.

LORING GARCIA, Maria Isabel. La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica. *Studia Historica, historia Antigua*, Salamanca, v. 4-5, n. 1, p. 195-204.

LOSEBY, Simon. Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul. In: DRINKWATER, J., ELTON, H. (org.). *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge, Nova York, Oakleigh: Cambridge University, 1992. p. 144-55.

MADOZ, José. Arrianismo y Priscilianismo en Galicia. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 67-86, 1967.

MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MARTÍNEZ DIEZ, Gonzalo. La colección de la iglesia sueva: los *Capitula Martini*. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 239-43, 1967.

MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Washington: Catholic University of America, 1989.

____. *American Historical Review*, Washington, v. 104, n. 04, p. 1361-2, 1999.

____. Between Arles, Rome and Toledo: Gallic collections of canon law in Late Antiquity. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Madrid, n. 2, p. 33-46, 1999.

ORLANDÍS, Jose, RAMOS-LISSÓN, Domingo. *Historia de los concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

PÉREZ DE URBEL, Justo. San Martin y el monaquismo. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 48-67, 1950.

PONTAL, Odette. Les Conciles de la province d'Arles (524-533). In: Idem, *Histoire des conciles mérovingiens*. Paris : Du Cerf, 1989, p. 75-87.

PINTO, Sérgio da Silva. Requiário de Braga. O primeiro rei católico do orbe latino. *Bracara Augusta*, Braga, n. 5, p. 44-60, 1954.

PRIETO PRIETO, Alfonso. El marco político-religioso de los concílios bracarenses I e II. In: *O Concílio de Braga e a função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975. p. 33-91.

RAMOS-LISSÓN, Domingo. Rapports entre la Siège Romain et l'Église du Rouyamme Suève pendant le VIème siècle. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, v. 46, p. 447-56, 1994.

_____. El Principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI. *Antig. Crist.: La tradición en la Antigüedad Tardía*, Murcia, v. 14, p. 209-16, 1997.

RIBEIRO COELHO, J. C. Achegas para um estudo do Rito Bracarense. *Bracara Augusta*, Braga, v. 13, p. 270-82, 1968.

RUST, Leandro D. *O Papado, o Concílio e o Tempo: Representação do tempo e exercício do poder pontifício (1179 a 1215)*. 2004. p. 14-27. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada – UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.

SHANZER, Danuta. Bishops, Letters, Fast, Food, and Feast in Later Roman Gaul. In: MATHISEN, R., SHANZER, D. (org.). *Society and Culture in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources*. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2001. p. 217-36.

SILVA, Leila Rodrigues da. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos Hispânicos – século V – VII. In: *História: Questões & Debates* (37). Curitiba: Editora UFPR, p. 67-84. 2002.

_____. Autoridade e distinção: Aspectos da hierarquização entre clérigos e leigos a partir das atas dos concílios bracarenses (século VI). In: *Atas do VI Encontro Internacional da ABREM*. Fortaleza, 2007 (no prelo).

_____. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarcas nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Niterói, EdUFF: 2008.

_____, SILVA, Paulo Duarte. Aspectos da organização litúrgico-elesiástica no século VI: uma análise comparativa dos episcopados de Cesário de Arles e Martinho de Braga.

In: *Anais do 24º Simpósio Nacional de História*. São Leopoldo: Unisinos, 2007. v. 1. (CD-Rom).

____, _____. Considerações acerca das disposições litúrgicas na Galiza a propósito da atuação de Martinho de Braga frente ao priscilianismo. *Anais do XIII Encontro Regional de História da ANPUH-RJ*. Seropédica: UFRRJ, 2008.

Disponível em World Wide Web:

http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212971144_ARQUIVO_ArtigoANPUH2008LeilaRodriguesPauloDuarte.pdf (acessado em 25/02/2009).

SILVA, Paulo Duarte. Consagração do bispo nos sermões de Cesário de Arles: pregação e autoridade religiosa no séc. VI. *Anais do XII Encontro Regional de História - Anpuh-Rio*. Disponível em World Wide Web:

<<http://www.uff.br/ichf/anpuhrio/Anais/2006/conferencias/Paulo%20Duarte%20Silva.pdf>> (acessado em: 06/08/2007).

SOARES, Luis Ribeiro. *A linhagem cultural de S. Martinho de Dume e outros estudos dumienses*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997.

SOTOMAYOR, Manuel. Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España Tardorromana y Visigoda. *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*. Granada: Universidad de Granada, 2002. p. 57-83.

SOUZA, Pío G. Alves. O baptismo em S. Martinho de Dume. *Communio et Sacramentum*, En el 70 aniversario del Profesor Pedro Rodríguez. Pamplona, p. 367-75. 2003.

STAROSTINE, Dmitri. *...in dies festivitatis: gift-giving, power and the calendar in the Carolingian Kingdoms*. *Early Medieval Europe*, Manchester, v.14, n. 4, p. 465-86, 2006.

TANNER, Norma, WATSON, Sathina. Least of the laity: the minimum requirements for a medieval Christian. *Journal of Medieval History*, Amsterdã, v. 32, n. 4, p. 395-423, 2006.

VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California, 1992.

VAZ, A. Luis. *Liturgia de Braga. Que é? Como Nasceu e se Formou?* Braga: Presença e Diálogo, 1991.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Ambitos y ambientes de la cultura escrita em Hispania (s. VI). De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Augustinianum*, Roma, v. 46, p. 329-51, 1994.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)