

O CULTO DOS MORTOS NA PENÍNSULA IBÉRICA (SÉCULOS VII A XI)

JOSE MATTOSO *

O problema aqui exposto situa-se no tempo longo. Altera-se por mutações quase insensíveis, cujo alcance imediato mal se percebe, mas cuja acumulação acaba por provocar alterações profundas ao fim de vários séculos. A sua importância torna-se, por isso mesmo, maior, como terreno firme onde se enraizam as crenças que determinam comportamentos e decisões individuais ou colectivas, se buscam as razões de agir, e se coordenam as práticas sociais e individuais com as concepções que lhes estão subjacentes. Ora, se a morte é a mais inelutável realidade que todos os homens têm de defrontar, também o que a ela diz respeito será, em última instância, o que mais profundamente o determina. Saber, pois, como e que o homem enfrenta a morte e como procura, de alguma maneira, dominá-la, ilusoriamente ou não, tal é, creio eu, uma das mais decisivas formas de compreender os últimos fundamentos da mentalidade colectiva, em cada época ou em cada contexto cultural. Uma coisa é certa: apesar da lentidão com que, neste ponto, vão evoluindo as concepções e as práticas colectivas, podemos verificar que as da Alta Idade Média são bastante diferentes das nossas. Averiguar quais são, ajudará, sem dúvida, a compreender alguns aspectos essenciais do comportamento histórico dos homens do seu tempo, e, portanto, dele próprio.

A minha fonte principal será a liturgia hispânica, também chamada mais impropriamente visigótica ou moçárabe. Sabe-se que os seus textos fundamentais foram elaborados antes do princípio

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

do século VIII, mas se usaram em toda a Península até quase ao fim do século XI. Socorremo-nos particularmente do *Liber ordinum* publicado por D. Marius Ferotin em 1904. Além disso, utilizamos também documentos dos séculos IX e X, onde se encontram frequentes alusões à morte e à vida eterna, quer nos prólogos ou *arengae* que justificam doações pias, quer nas maldições das *sanctiones* com que se ameaçam os eventuais infractores dos actos jurídicos. Depois desta prospecção, haverá vantagem em comparar as suas conclusões com os textos doutriniais da época, nomeadamente o comentário de Beatus de Liébana ao *Apocalipse*, dada a difusão que teve e a expressividade das iluminuras que o interpretam graficamente. Poder-se-ão também aproveitar os epitáfios sepulcrais da época.

Embora todos estes textos sejam bem conhecidos, parece-me que não se tem tido em conta o seu verdadeiro significado. Com efeito, interpretam-se geralmente à luz da posterior evolução das crenças religiosas, e não daquelas que as precederam no tempo. Como é evidente, devem ser as primeiras e não as segundas aquelas que devem servir de fundamento para lhes averiguar o sentido.

Para podermos seguir um caminho correcto, convém, portanto, recordar, antes de mais, os elementos fundamentais das concepções vigentes em Roma acerca da vida além-túmulo, sobretudo aqueles que vieram depois a desaparecer.

Começemos por fazer notar que, para os romanos, não havia uma doutrina clara e coerente acerca da sobrevivência da alma depois da morte, no sentido de que ela pudesse ter um destino próprio, totalmente independente do do corpo e da sua ligação com os vivos, nomeadamente os seus parentes. O morto é como uma sombra, um fantasma, ou mesmo um espírito (no sentido material do termo) que pode manifestar-se aos vivos de forma perturbadora e horrível, sobretudo quando, por alguma razão conhecida ou desconhecida, nomeadamente por não ter beneficiado da sepultura e de outros rituais fúnebres (como acontecia aos criminosos, aos suicidas, aos naufragos). O morto pode também, pelo contrário, proteger invisivelmente os vivos, sobretudo os seus parentes e amigos que recordam piedosamente o seu nome e por ele oferecem preces, sacrifícios e até esmolas nos tempos e lugares prescritos, ou se associam nas refeições e banquetes em que lhes recordam a memória: o morto assegura aos vivos a prosperidade e a fecundidade, protege-os dos perigos e inspira-lhes as suas deci-

sões. Por outro lado, o morto vive num mundo invisível, que habitualmente se situa nos lugares inferiores da terra. Ali se alimenta, convive com os outros defuntos, exerce a sua profissão ou executa o mesmo trabalho de que vivia enquanto vivo. Não atinge, porém, uma situação estável no mundo dos mortos senão depois de ter percorrido um longo caminho. De facto, crê-se, pelo menos em certos sectores, sobretudo entre os Pitagóricos (de que Virgílio é um bom representante), que esse caminho está rodeado de toda a espécie de monstros, como as Gorgonas, as Harpias, a Hidra de Lerna, a Quimera. Antes de poder entrar no reino dos mortos, tem de atravessar o rio Styx na barca de Caronte, a quem paga a passagem, mas ele não recebe aqueles que não foram sepultados e que têm de errar cem anos nas suas margens até poderem passar. Do outro lado, está o tribunal dos mortos que lhes determina o destino. As crianças, os inocentes condenados injustamente, os suicidas, as vítimas do amor e as vítimas da guerra esperarão do lado de lá que se completem o número de anos que deviam ter vivido até se cumprir o seu destino. Depois, vem a grande bifurcação do caminho: à esquerda conduz ao Tártaro onde os grandes criminosos expiam as suas faltas com duros tormentos; à direita, leva aos jardins do Eliseu, onde merecidamente repousam os heróis que caíram pela pátria, os sacerdotes que observaram cuidadosamente os rituais sagrados, os poetas e artistas que tornaram a vida mais bela e aqueles que são recordados na memória dos homens pelo bem que fizeram em vida. Tal é, em termos muito simplificados, e numa tentativa de coordenação de crenças dispersas, a doutrina acerca dos mortos no fim do Império romano.

Pode-se julgar, à primeira vista, que os cristãos, com a sua crença no Juízo Final e na Ressurreição dos mortos, tivessem negado radicalmente as convicções dos romanos. A verdade é que o Cristianismo não elaborou senão muito mais tarde uma doutrina acerca do juízo particular, do destino dos pagãos e das crianças mortas sem baptismo, do Purgatório e dos sufrágios pelos defuntos. Nada dizia acerca dos indivíduos mortos prematuramente, ou acerca dos poetas e dos artistas, nem acerca de uma eventual viagem do defunto até alcançar o seu destino final: limitava-se a recomendar a sepultura como um acto de piedade e, mais tarde, a organizar os sufrágios pelos defuntos. Expressava a convicção de que os mártires gozavam a visão beatífica imediatamente depois

da morte, mas nada dizia acerca dos outros cristãos que não se distinguiam por qualquer mérito especial.

A verdade é que os primeiros cristãos continuaram, durante os séculos I a V, a interpretar à maneira grega ou romana as práticas funerárias e os rituais litúrgicos que a Igreja nessa época foi instituindo para os fiéis. Alguns clérigos não hesitaram em pertencer a colégios funerários pagãos. Mesmo quando estatuiu preces pelos defuntos, não definiu, durante séculos, em que tempo e condições eles podiam beneficiar de tais preces, sendo eventualmente libertados de penas de duração indeterminada, nem explicava qual a relação entre essas penas e as que castigavam os pecadores depois do Juízo Final. Também levou séculos a criar uma doutrina clara sobre a recompensa dos justos antes do mesmo Juízo Final.

Tendo, portanto, em conta as crenças romanas, podemos observar como a interpretação das preces e rituais da liturgia hispânica beneficiam de uma comparação com os costumes e crenças antigas, ao passo que se tornam frequentemente incompreensíveis quando só temos em conta a evolução posterior da doutrina. Para o mostrar, vamos examinar sucessivamente as prescrições e fórmulas relativas aos seguintes pontos: os clamores e lamentações fúnebres, a viagem do defunto até chegar ao seu destino eterno, as crenças acerca das penas do Além, a doutrina acerca da influência das orações dos vivos sobre o destino dos mortos, a natureza do sono da morte, a acção dos espíritos malignos sobre o defunto e sobre os vivos, o medo da morte prematura, e finalmente o sentido da solidariedade com os outros mortos.

1. As lamentações

Notemos, em primeiro lugar, que a liturgia hispânica do século X acolhe sem censuras a prática das lamentações fúnebres, tão importante para os romanos (J. Prieur, 1986, pp. 18, 21), mas olhada frequentemente com reprovação por alguns Padres da Igreja, como, por exemplo, por S. Jerónimo (*Epitaph. Paulae*, PL, 22, 878, cit. por Righetti, 1955, I, 995), por S. Isidoro de Sevilha (*Sententiae*, III, 62, 12, ed. J. Campos, 525) e até pelo III Concílio de Toledo de 589 (c. 22, ed. J. Vives, p. 135). De facto, o *Liber Ordinum* hispânico prescreve que a seguir à oração que o sacerdote reza imediatamente depois do passamento do moribundo, *statim omnes una voce simul conclamant Deo clamorem*. Mais tarde, depois de acabar

de se vestir o defunto e de o pôr no féretro, *clamor personatur a cunctis*, enquanto é levado para a igreja ao som dos sinos. Uma vez terminadas as lamentações, *expleto etenim clamore*, será, então, incensado (LO, col. 112). Finalmente, volta a mencionar-se o *clamor* junto do sepulcro: *Ordo super sepulcrum, quando clamore proclamatur* (col. 148); por isso, a oração que nesse momento se prescreve diz o seguinte:

«Cristo rei, Unigénito do Pai altíssimo, tu que és a luz dos anjos e o repouso de todos os seres vivos que em ti crêem, nós te pedimos com lágrimas que ouças, piedoso, as nossas orações» (col. 148-149).

Ora já S. Jerónimo propunha substituir as lamentações fúnebres pelo canto dos salmos. De facto o *Liber ordinum* também fala neles. Mas acolhe sem dificuldade o sentido fúnebre, e até ruidoso das lamentações, como mostra o poema acróstico que prescreve para o cortejo que acompanha o cadáver da igreja para o cemitério:

«Ad te clamantes exaudi, Christe ...
Benigne Deus, aurem appone, *ruitum* nostrum pius intende
Exaudi, Christe *ruitum* nostrum
Lugentes, Deus, celitus audi, et illi delle quicquid peccavit»
(LO, col. 114).

Como é evidente, estas lamentações, mesmo que não se tenha atenuado a sua intensidade, nem o tom dramático que os Santos Padres criticavam, adquiriram já um sentido diferente das dos romanos. Eram, outrora, como que um grito desesperado para reter o defunto no mundo dos vivos, ou uma explosão de sentimentos feridos pela impossibilidade de o fazer regressar à vida. Agora, porém, dirigem-se a Deus como uma prece cuja eficácia deveria talvez medir-se, na interpretação popular dos participantes, pela intensidade do ruído com que se pedia para o morto o perdão dos pecados. Como em tantos outros rituais e costumes pagãos, mantêm-se os gestos, mas atribui-se-lhes um sentido compatível com a doutrina cristã¹. Tornava-se assim mais fácil combater as eventuais

¹ Nesta ordem de ideias não repugnaria admitir que as *canulas* a que se refere a rubrica do *ordo ad commendandum corpus defunctum* (col. 127) fossem os pifaros usados nos cortejos funerários pagãos (Prieur, p. 21). Mesmo assim, no contexto em que a palavra aparece, é talvez mais verosímil admitir que se trata antes de um erro de cópia que teria transformado *crucem et candelas* em *crucem et canulas*.

alusões aos deuses ou aos génios e espíritos sobrenaturais mencionados nos cânticos fúnebres antigos.

2. A viagem do além-túmulo

O segundo ponto em que se descobrem reminiscências de crenças pagãs é nas referências ao defunto como um ser em trânsito, através de regiões inóspitas e desconhecidas, até chegar ao seu destino eterno. Conscientes de que no Além o tempo não se media como neste mundo, os autores mais cultos, como Gregório Magno, dão a entender que as terríveis vicissitudes por que a alma tem de passar se sucedem em breves instantes na contagem terrestre do tempo. Tal é o significado das histórias que conta acerca de um homem que fica um dia insepulto e depois regressa à vida, e de outro que esteve morto alguns instantes, e que, ao regressar à vida narrou as provas a que foi sujeita a sua alma na eminência de alcançar um destino eterno (J. Le Goff, pp. 129-130).

Antes de mais, convém fazer notar que a própria palavra *viaticum* que, pelo menos desde o século IV, designa a comunhão dada aos moribundos, supõe que ela se considerava um alimento para uma viagem. Por isso não admira que entre os cristãos romanos do século V, fosse costume colocar a comunhão na boca do moribundo quando ele expirava (Righetti, II, 490-491). Ora o nome de *viaticum* também se usou na Hispânia no século VI, pois é atestado nos concílios de Gerona e de Barcelona de 517 e de 540 (ed. Vives, pp. 41, 53)².

Muitas das fórmulas criadas pela liturgia hispânica insistem, porém, no carácter penoso, atribulado e ameaçador da viagem do além túmulo, crença que, neste sentido, veio a desaparecer quando se generalizou a doutrina do Purgatório. Assim o sugere, por exemplo, o salmo 22, que se manda cantar enquanto se deita a terra sobre o túmulo. A escolha deste salmo justifica-se não só pelo seu primeiro versículo «Dominus regit me ... in loco pascuae ibi me collocavit», interpretado, decerto como uma referência às sere-

² J. Alonso, pp. 578-579 interpreta a palavra *viaticum*, usada nestes dois concílios, como sinónimo de ritual da penitência praticado frequentemente pelos moribundos, e ao qual o concílio de Gerona, de facto, se refere também. Penso, todavia, que a comparação com os usos romanos e com o sentido que mais tarde prevaleceu, não favorece tal interpretação.

nas pradarias dos Campos Elíseos, mas também pelos versículos 4 e 9, que dizem:

«Mesmo que ande no meio das sombras da morte, não temerei as coisas más, porque tu estás comigo ... Habitarei a casa do Senhor pelos dias sem fim» (col. 133).

Pela mesma razão, aparecem frequentes referências ao *post-mortem* como uma viagem ou uma travessia. É o que acontece numa oração da Missa dos defuntos:

«Nós te pedimos, Pai piedoso, que o teu servidor ... protegido pela escolta (*deductione*) do exército angélico, atravesse ileso (*transgrediatur inlesus*) o cárcere das funestas penas vingadoras, para que possa desenderar-se (*potiatur*), seguro, com a tua suavidade» (col. 395).

Noutra oração da mesma Missa acrescenta-se:

«Nós te pedimos, Senhor, que a alma do teu servidor, solta da habitação da carne, experimente a sua libertação ... e que lhe saiam ao encontro todos os Santos que a protejam das perturbações de todas as maldades, para que se alegre de escapar ao castigo dos ímpios. Colocada no seio de Abraão, passando (*transiens*) ao refrigério através do fogo e da água, espere juntamente com os Santos a futura ressurreição» (col. 395).

No ofício dos defuntos, por sua vez, também se canta um hino em que se exprime a mesma ideia:

«Ut inferorum carceres
Et claustra queque horrentia
Pertransiens in ethera
Celi fruatur patria» (col. 402).

Enfim, numa das orações que se dizem junto do sepulcro, o sacerdote pede também que o falecido possa atravessar (*transire*) as portas das profundezas e os caminhos das trevas, que fique nas moradas dos santos patriarcas e que o seu espírito não sofra nenhuma ferida (*lesio*) até alcançar (*consequatur*) o reino eterno (col. 124-125)³.

³ Ver ainda outras orações com expressões semelhantes, como por exemplo na col. 130.

A concepção da passagem ao outro mundo como uma viagem, que, como vimos, se manifesta claramente na liturgia hispânica, era ainda bem viva no século X, como mostram algumas referências a ela nos documentos da época. De facto encontra-se uma fórmula usada em dois mosteiros leoneses, na qual o doador declara que

«Desejando ser libertado dos vínculos de todos os meus pecados e desejando também percorrer (*percurrere*) com passo sereno o caminho da vida eterna ...» (León, doc. 274 de 954; 329 de 960; 341 de 961; 469 de 979).

Por outro lado, em certas maldições invocadas sobre quem não cumprir as determinações de outros actos solenes, ameaça-se:

«Não seja recordado por ninguém, mas esmagado como uma árvore estéril, passe do calor tórrido às águas de neve, que o seu pecado o leve até às profundezas da terra, que a sua morte seja maldita na terra e não possa andar pelo caminho das vinhas» (León, doc. 435 de 974; cf. uma fórmula semelhante nos docs. 442 e 453 de 975 e de 978).

Tanto os antigos pagãos como os próprios cristãos consideravam, pois, a viagem da alma como cheia de perigos e vicissitudes. Por isso, invocavam a protecção dos deuses tutelares encarregados de acompanhar e guiar o defunto, como fez a Sibila com Eneas. Podiam também invocar os deuses psicopompos, com Mercúrio, a que correspondia, na Gália, a deusa-mãe Sucellus e sua companheira Nautosuelta ou o cavalo sagrado Rudianus (Prieur, p. 157). Não admira, por isso, que os cristãos atribuam uma função análoga aos anjos. É por essa razão que são tantas vezes invocados na liturgia dos defuntos, como numa das orações já mencionadas e naquela que se segue ao canto do Salmo 22:

«Nós te encomendamos o espírito e a alma do teu servidor que hoje chamastes para que te dignes conceder-lhe um anjo manso e misericordioso, um anjo de paz e de paciência, que seja para ele o seu condutor através dos trabalhos e perturbações do século⁴. Que não o dominem as sombras da morte nem lhe

⁴ «Século» (*seculi*), como mostra o contexto, só se pode referir aqui a condição humana depois da morte.

toquem o caos e as trevas. Transporta-o do lugar do ardor para o lugar da luz e do refrigério, para o seio de Abraão, nosso pai, para que, quando vier aquele dia da grande revelação e julgamento... se venha a encontrar juntamente com os teus santos patriarcas» (col. 133-134)⁵.

Como se sabe, esta invocação dos anjos que vinham substituir os antigos deuses psicopompos, marcou profundamente a imaginação dos fiéis durante toda a Idade Média e inspirou a representação iconográfica do anjo que recebe num pano ou nos seus próprios braços a alma saída da boca do moribundo no momento da sua morte.

3. As penas do além-túmulo e as orações pelos mortos

Até aqui falámos da viagem da alma, como um acontecimento ameaçador para qualquer defunto, independentemente dos seus méritos ou deméritos. De facto, a protecção dos anjos psicopompos não surge como reservada apenas para alguns: pede-se para todos os cristãos. É natural, porém, que se tendesse a considerar que a eficácia da protecção era maior para os justos. Assim como os pagãos ofereciam dons e libações nos sepulcros dos seus mortos, acreditando que esses rituais os ajudavam a percorrer o seu caminho *post-mortem* com maior segurança, também os cristãos rezavam pelos defuntos e celebravam por eles a Eucaristia. Este costume, atestado desde sempre, levou, porém, como era natural, a interpretações contraditórias, quando se colocava o problema de saber se a sua eficácia era tanta que levasse ao perdão dos pecados, e portanto à libertação de penas eternas.

Com efeito, Santo Isidoro afirma no *De ecclesiasticis officiis* (I, 18, 18) que a Igreja não ofereceria esmolas e sacrifícios pelos defuntos se não acreditasse que se podiam perdoar os pecados dos mortos. Não só pensava, portanto, que os pecadores eram, por esse

⁵ Não menos claro do que esta oração é o responsório *Subnevide*, tão característico da liturgia romana dos defuntos, e que se encontra já no *Ordo romanus IV*, dito de Santo Amândio (J. Martimort, 1965, pp. 718, 725): «Santos de Deus, vinde até ele, anjos do Senhor acorrei ao seu encontro. Vinde para receber a sua alma e a levar diante do Altíssimo. Que Cristo vos acolha, que ele vos chame ao meio dos seus. Que os anjos vos escoltem (*deducant*) até ao seio de Abraão».

meio, protegidos contra os perigos da viagem fúnebre, mas que podiam escapar a penas merecidas depois de terem caído nelas por suas culpas. É provável que tal crença explique os termos em que uma oração citada há pouco se referia ao pedido de que a alma atravessasse ileso «o cárcere das funestas penas vingadoras».

Não era bem essa, porém, a convicção de Santo Agostinho, partilhada também por Ildefonso de Toledo. Com efeito, ao elogiar o costume de dar esmolas e oferecer a Missa pelos defuntos, diz acerca do seu efeito:

«Pelos muito bons, são como acções de graças [pela sua salvação]; pelos não muito bons, são orações propiciatórias; pelos muito maus, embora não possam ajudá-los por estarem já mortos, são de alguma consolação para os vivos. Aqueles a que podem beneficiar, servem-lhes para receberem o perdão pleno, ou ao menos para que se faça mais suportável a própria condenação (*tolerabilior fiat ipsa damnatio*)» (Agost., *Enchiridion*, 110 = Ildefonso. *De cognitione baptismi*, c. 94, ed. J. Campos, p. 320. Cf. Fernández Alonso, p. 586).

De facto, Santo Agostinho, como outros padres, acreditava que os pecados menores podiam ser remidos por um fogo purificador antes do Juízo Final, embora essa doutrina só muito mais tarde se viesse a generalizar (J. Le Goff, pp. 92-121).

As considerações acerca do efeito das preces e do Sacrifício da Missa sobre os pecados dos defuntos só aparecem, porém, de uma maneira muito indirecta na liturgia hispânica mais antiga, nomeadamente no *Liber ordinum*, quando pedem a Deus o perdão dos pecados e a libertação das penas eternas. Todavia, fazem depender ambas as coisas da pura misericórdia divina e não de qualquer efeito das orações dos vivos.

A relação entre estas duas realidades aparece, é certo, na liturgia hispânica, mas em fórmulas mais tardias, posteriores ao século X, nomeadamente em duas orações *Post nomina* das missas da festa de S. João Evangelista, a 29 de Dezembro, e da festa da trasladação de S. Saturnino, a 1 de Novembro. A primeira delas diz o seguinte:

«Concede-nos, propício, que, assim como o teu [Santo] predilecto, vivendo ainda neste mundo, restituiu à vida os corpos inanimados, assim também agora, por sua intercessão, suscite para a virtude as almas entorpecidas dos vivos, e liberte o espírito dos defuntos da condição penal (*a penali conditione*). Que por este [Santo]

tanto os vivos como os defuntos se alegrem de terem recebido um remédio especial, pois lhe profetizastes que assim ficaria até voltar incorrupto» (LMS, col. 69).

Como é evidente, o pedido de libertação da «condição penal» reporta-se a um estado da alma e não a um castigo passageiro ou a uma prova especialmente penosa.

A oração de S. Saturnino, tem um sentido ainda mais claro:

«Celebrando as solenidades da transladação do corpo de S. Saturnino, imploramos à Majestade da tua clemência, Senhor, já que elegestes as cinzas do dito mártir para com maior honra serem veneradas, transfiras também os defuntos dos tormentos para o repouso e convertas os vivos a uma rápida conversão depois da sua queda» (LMS, col. 461-462).

De facto são dois textos tardios. O primeiro só pode ter sido elaborado depois da difusão da *Passio* lendária acerca do martírio de S. João Evangelista conhecida pelo nome de *Adsumptio*, como mostrou Carmen García Rodríguez (p. 158); o segundo procede do sul da Gália e só foi adoptado na Península no século X ou XI, trazido pelos monges dessa região ou pelos peregrinos de Santiago de Compostela (*ib.*, p. 195). São um interessante testemunho da generalização das crenças sobre o fogo do purgatório, já professadas por Santo Agostinho, mas que só se impuseram muito lentamente (J. Le Goff, pp. 166-173). De facto os manuscritos em que estas orações vêm inseridas e donde foram publicadas pelo seu editor, D. Férotin, pertencem ao século XI.

Ao contrário, porém, do que se deduz da opinião de Santo Isidoro e das duas orações mencionadas, os preâmbulos dos diplomas hispânicos do século X e mesmo mais tardios, afirmam várias vezes o princípio de que depois da morte não há mais lugar para o mérito nem para o arrependimento, e consequentemente que não é mais possível a mudança de estado. Tal é o sentido dado a duas citações do Eclesiástico escolhidas por um documento da região de Coimbra de 1087 (DC 676). Uma delas aconselha: «Redime te homo dum uiuis, dum precium in manus tenes» (Eccli. 5, 8). A outra afirma, com um evidente significado metafórico: «A árvore seca ficará do mesmo lado para onde cair» (Eccli. 11, 3). Outro documento da mesma região, de 1079, justifica a doação pia em vida com a afirmação: «Depois da morte já não é

dada a ninguém a possibilidade de se arrepender nem a ocasião de fazer o bem» (DC 568). É verdade que esta doutrina não é incompatível com a do perdão das penas no outro mundo, mas parece excluir implicitamente essa eventualidade⁶.

Como se sabe, o propósito de beneficiar os defuntos por meio de orações, pelo sacrifício da Missa e por esmolos, deu lugar a práticas e devoções determinadas, entre as quais assumem lugar de relevo a intercessão dos santos e as missas e preces em certos dias, particularmente no sétimo, no trigésimo e no aniversário. Por outro lado, sendo tradicionais as orações por defuntos determinados (promovidas, naturalmente pelos seus parentes e amigos), a Igreja acabou por instituir também orações por *todos* os fiéis defuntos. De facto, vinham igualmente da época pagã os sacrifícios oferecidos pelos parentes do defunto como expressão da solidariedade entre os vivos e os mortos da mesma família, e como elemento fulcral do sistema de dons e contra-dons estabelecido entre uns e outros: os vivos ajudavam os mortos na sua penosa caminhada até ao destino final, e os mortos protegiam os vivos fazendo uso dos seus poderes invisíveis. Esta solidariedade estabelecia-se não só no círculo natural, puramente humano, do parentesco, mas também no círculo mais vasto da assembleia dos fiéis, da *ecclesia*, criando laços sobrenaturais entre as suas duas partes, a Igreja militante, na terra, e a Igreja triunfante, no Céu (não estava ainda bem definida a sua terceira parte, a da Igreja padecente, no Purgatório).

Vamos encontrar todos estes elementos na liturgia hispânica. Examinemos particularmente a intercessão dos santos, os sufrágios em dias determinados, e as preces por todos os defuntos.

Quanto à primeira, é interessante notar que os santos são, na liturgia hispânica, pouco invocados. Encontrei apenas uma refe-

⁶ Ver também um misterioso texto, muito corrompido pelas cópias sucessivas, e por isso impossível de traduzir, citado por dois documentos leoneses de 960 e 970 (León, II, doc. 333 e 413), assim como a recomendação: «Dum tempus abetis, et precium in manus uestras tenetis, redemite animas uestras» (*ib.*, doc. 276 de 937-954); e ainda, com o mesmo sentido, uma citação de Jo. 12, 35 (*ib.*, doc. 490 e 493 de 983).

rência a S. Pedro, numa das preces que se rezavam na igreja, antes do cortejo fúnebre:

«Tu, Cristo clemente, aceita a nossa prece pelo defunto pelo qual sofreste na cruz uma morte injusta — Kyrie eleison. Uma prece de Pedro apóstolo, a quem deste as chaves do reino e do paraíso — Kyrie eleison» (col. 116).

Como se vê, a oração justificava-se muito precisamente pelo facto de se atribuir a S. Pedro a função de fechar e abrir as portas do céu, segundo uma crença que depois se tornou extremamente popular.

Para além disso, encontrei apenas outra referência numa oração *post nomina* da missa por um defunto:

«Digna-te receber com piedade os dons dos servos que tos oferecem, piíssimo Deus, pelo espírito do seu servo, e que por intercessão dos teus santos venha até ele o dom da tua misericórdia» (col. 398)⁷.

A invocação dos santos como intercessores especialmente eficazes para protegerem os mortos contra as penas eternas desenvolveu-se, porém, durante os séculos VIII a X, provavelmente por influência do culto das relíquias, a que eram atribuídos poderes especiais na assistência de quem as tocava e venerava. No fim deste período, já se havia tornado um tópico quase indispensável das práticas e das crenças funerárias. Aparece com a maior frequência nas fórmulas documentais que justificam as doações solenes feitas a igrejas e mosteiros, dentro do espírito do sistema do dom e do contra-dom: o devoto oferecia um bem ao santo, ou mais precisamente aos santos cujas relíquias estavam no altar da igreja ou mosteiro, e declarava que esperava dele a protecção, o patrocínio, para a remissão dos pecados. Estas fórmulas tornam-se, de facto, muito frequentes no século X. Mencionemos apenas uma em favor do mosteiro leonês de S. Cosme e S. Damião de Abeliar:

«Escolho-vos como patronos e intervenientes assíduos, como piedosos defensores e intercessores, para que as vossas sagradas intercessões entrem por mim na presença da divina majestade, e por vosso intermédio seja livre de toda a negrura dos pecados [...] e mereça tomar parte convosco no reino dos céus» (León, doc. 265, do ano 954).

⁷ Esta oração, com todas as outras da missa por um defunto, repete-se igualmente na missa do *ordo de defunctis*, que inclui também o officio divino: col. 406.

As fórmulas, porém, são abundantes e variadas⁸. Os seus termos inspiram-se em realidades bem concretas, e muito precisamente nas instituições feudais, isto é, na protecção concedida pelo senhor ao vassalo ou aos que se colocavam sob o seu patrocínio mediante a entrega de bens (*benefactoria*). Estes contratos, exigidos pela dureza dos tempos e a ausência de um poder público capaz de garantir a segurança de todos os indivíduos, eram muitas vezes facilitados pela intervenção de intermediários ou *defensores*. Tal é, exactamente, o termo usado na fórmula acima citada.

Quanto aos sufrágios em dias determinados, a liturgia da época regista apenas a missa no quinquagésimo dia e no aniversário, mas não no terceiro, nono ou quadragésimo, como prescrevem as *Constituições Apostólicas* (redigidas na Síria c. 400), nem no sétimo e trigésimo, como veio a prescrever o Ritual romano desde a época patristica (Righetti, I, p. 1003).

A missa do quinquagésimo dia não foi publicada por Férotin, porque o manuscrito de que se serviu tinha, neste ponto, uma lacuna (LO, col. 415, nota), mas conhecemos a do aniversário. As orações para ela redigidas insistem na invocação da misericórdia divina para que a alma, purificada das suas máculas temporais, limpa do contágio da mortalidade, absolvida de todos os crimes, libertada dos cárceres inferiores do Tártaro, possa ver a luz eterna, viver na companhia dos santos, associar-se aos eleitos, obter o repouso (col. 447-448). Embora não se diga claramente, é provável que estas expressões tenham subjacente a crença antiga, segundo a qual a alma só se reunia verdadeiramente aos antepassados, quando os seus despojos se reduziam a ossadas. Passava, então, a um estado em que perdia a sua individualidade, diluía na multidão dos antepassados (Thomas, pp. 512-514). Os rituais no dia do aniversário tinham justamente o objectivo «de integrar a alma do defunto no conjunto das almas dos antepassados [...] ou de pôr fim à sua errância» (*ib.*, p. 440). Também neste ponto a liturgia serve para dar um sentido cristão às velhas crenças pagãs, atribuindo à misericórdia divina a purificação da alma de máculas ou culpas que a impedem de alcançar essa integração, e interpretando a associação aos antepassados como uma integração no mundo dos santos.

⁸ Vejam-se, por exemplo, os seguintes documentos só no arquivo da catedral de León, e só no século X: 263 (uma fórmula repetida também nos n.ºs 288, 293, 321, 326, etc.), 274, 346, 412, 425, 469, 486.

Enfim, a antiga solidariedade entre todos os cristãos, seita minoritária no meio de um mundo pagão, exprimia-se muito particularmente por práticas que acentuavam a coesão entre os fiéis da assembleia visível e os seus mortos, sobretudo os mártires. A ideia de colectividade leva-a a criar preces por *todos* os fiéis defuntos, como forma de apertar os laços que garantem a unidade que deve congrega todos os seus membros. Estas preces, no entanto, parecem ser relativamente tardias. Um dos primeiros testemunhos de tal uso encontra-se numa referência da Regra de Santo Isidoro, que prescreve a celebração da Missa *pro spiritibus mortuorum* na segunda-feira depois de Pentecostes (*Regula*, c. 15, ed. J. Campos, p. 125, cit. por Righetti, I, p. 1004). Mas até à instituição da festa dos Fiéis Defuntos por Odão, abade de Cluny, no princípio do século XI, a prática de rezar pelo conjunto dos mortos não estava ainda suficientemente arraigada: a obrigação competia sobretudo aos seus parentes. Apesar disso, aquela noção não está totalmente ausente da liturgia hispânica, como mostra a *Missa de defunctis* do *Liber ordinum*, onde, à menção dos defuntos a quem ela se dirige, se acrescentam as «*omnium defunctorum animabus*» e os «*famulis tuis omnibus fidelibus defunctis*» (col. 427). Além disso, na oração do ofício divino pelos bispos e presbíteros defuntos, transcrita no *Liber Sacramentorum*, também se pede pelos «*espíritos e almas dos [teus] servos, de todos os fiéis defuntos, bispos, abades, presbíteros, diáconos, subdiáconos, monges e todos os fiéis defuntos cristãos*» (LMS, col. 783). Enfim o *Liber ordinum* prevê também uma *Missa generalis defunctorum*, com textos doutriniais muito elaborados acerca da vida eterna e dos motivos que devem dar ao cristão a esperança de a obter, pela misericórdia de Deus, apesar dos seus eventuais pecados (col. 417-423). As preces desta Missa, referem, todavia, a menção dos nomes dos defuntos pelos quais se aplicam; não se dirigem expressamente a *todos* eles.

Só de uma maneira longínqua se pode aproximar esta prática dos rituais pagãos destinados a aplacar os manes ou sombras dos defuntos, e que se concentravam nas festas das *Lemuriae* ou *Remuriae* nas noites de 9, 11 e 13 de Maio (Prieur, p. 14; Righetti, I, p. 967). As crenças acerca das perturbações causadas aos vivos pelas almas errantes levavam a práticas deste género, destinadas a reparar alguma falta desconhecida para com os defuntos, pois era isso que provocava a sua inquietação. De facto, as *Lemuriae* e outras celebrações semelhantes continuavam a inspirar muitos

costumes populares, que certamente se prolongaram durante centenas de anos, mas nos séculos VI a IX os responsáveis pela elaboração da liturgia estavam ainda demasiado sensíveis ao seu carácter pagão para poderem ceder a uma celebração equívoca. Foi necessário esperar pelo princípio do século XI, para que a iniciativa de Odão de Cluny tivesse o enorme sucesso que se sabe.

4. O sono da morte

Em aparente contradição com a doutrina da penosa viagem da alma até alcançar uma situação estável juntamente com os antepassados, os pagãos da época imperial representam muito frequentemente a morte como um sono, um descanso das fadigas da vida, como se todo o homem que neste mundo vive uma existência de trabalho e de contradições tivesse direito ao repouso depois da morte. A representação da morte como um sono pode, é claro, conciliar-se com a ideia de viagem, explicando que só se alcança depois de passadas as provas que permitem separar os justos dos criminosos, e identificando-a, portanto, com a imortalidade bem-aventurada dos justos, ou então que as provas do Além duram apenas um instante quando calculadas segundo o tempo terrestre. As crenças pagãs tardias já dão testemunho desta interpretação (Prieur, pp. 170-172). Tal é o sentido original da tão repetida fórmula das exéquias cristãs *Requiem aeternam dona eis, Domine*. Para os cristãos, porém, o sono da morte apresenta-se, por vezes, como independente de uma recompensa eterna. Em alguns casos, serve mesmo para definir não o estado definitivo dos justos, mas o período anterior a ele, isto é, antes do Juízo Final e da Ressurreição dos mortos. Este sono, por isso mesmo, não se representa sempre como um repouso totalmente feliz: associa-se ao sepulcro e fala-se deste como um lugar triste, invocam-se os anjos para habitarem junto dos corpos, como que para o protegerem, ou, deseja-se que o corpo repouse como uma semente num horto liso ou num prado verde. A ideia de um sono feliz, não está, é certo, ausente, como se vê claramente dos casos, muito numerosos, em que a situação do justo que espera o Juízo Final e a Ressurreição se compara com o descanso no seio de Abraão, utilizando a bem conhecida metáfora da parábola evangélica.

Vejamos estes testemunhos um pouco mais de perto. Não será preciso insistir nos casos em que a noção de sono ou repouso se

exprime, associada ao túmulo⁹, nem sequer naqueles em que se fala no repouso dos justos antes da ressurreição como colocados no seio de Abraão¹⁰. Bastará examinar os outros, em que se fala da morte como um sono que antecede a Ressurreição, e dos aspectos sombrios da morte no sepulcro.

Com efeito, a primeira destas duas ideias está claramente expressa numa das orações prescritas para a deposição do cadáver no sepulcro:

«Cristo Deus, que és a paz dos anjos e o repouso de todos os eleitos, faz, misericordioso, descansar o teu servo, para que, ressuscitado do sono da morte no tempo do teu Juízo, se alegre de viver contigo na glória sem fim» (col. 123),

assim como na fórmula *post sanctus* da «Missa geral pelos defuntos»:

«Verdadeiramente santo, verdadeiramente bendito és, Senhor Deus, tu que [...] quiseste que a lei que faz as almas separarem-se dos corpos não fosse uma destruição (*interitum*), mas um sono, e a dissolução do sono fortalecesse a fé na ressurreição» (col. 421).

Quanto às fórmulas que exprimem o carácter sombrio ou tenebroso do túmulo, veja-se uma oração da missa por um defunto em que se joga com a ambiguidade da tristeza da vida e da tristeza da morte:

«Deus eterno, por quem as nossas almas, sedentas, suspiram pela verdade da fé, apazigua com a efusão do orvalho celeste a alma do teu servo que está seca como a terra, para que, transformada a habitação deste triste lugar, mereça alegrar-se na pátria da região superior» (col. 393 = col. 404).

⁹ Veja-se uma das fórmulas da bênção do sepulcro: «Omnipotens Dominus hunc locum semper uisitet, et in hoc tumulo quiescentium corpora animasque quiete sempiterna conseruet» (col. 119); ou o verso extraído do Salmo 131 e cantado depois de fechado o sepulcro: «Hec requies mea in seculum seculi: hic habitabo...» (col. 125).

¹⁰ Uma destas fórmulas (col. 447) refere-se expressamente ao seio de Abraão como o lugar em que os justos repousam antes do Juízo Final. Vejam-se também os seguintes lugares do LO: col. 111, 115, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 129, 131, 133, 395, 397, 405, 406, 409, 414.

Como é evidente, esta oração, ao sugerir que a *alma* do morto é como a terra árida, associa a sua condição ao estado do próprio corpo antes do Juízo Final. É como uma semente; mas necessita da intervenção divina para dar fruto.

Noutra oração pede-se que o anjo de Deus habite junto ao túmulo, evidentemente para proteger o sono do defunto de qualquer perturbação até ao fim dos tempos:

«Em nome da Santíssima Trindade, que neste monumento [...] more o anjo santo da saúde (*salutis*) e da paz» col. 130).

Dir-se-ia que o autor desta oração pensava ainda nos violadores dos túmulos, que vinham perturbar o sono dos mortos e que, segundo as crenças dos antigos, podiam provocar a sua errância nefasta para aterrorizar os vivos, enquanto eles não recuperassem o descanso.

O sepulcro como um lugar tenebroso está também implícito na escolha do salmo 67 cantado na encomendação dos defuntos, por causa do versículo em que se invoca o triunfo de Deus sobre os seus inimigos e sobre aqueles «que habitam nos sepulcros» (col. 128). Por oposição a esta ideia, são significativas as fórmulas em que se exprime, citando Isaías (58, 11) o desejo de que o defunto seja como um horto liso e bem regado, lembrando os jardins funerários que rodeavam certos túmulos romanos, decerto para sugerir o repouso feliz dos Campos Elíseos:

«Que a luz nasça para vós no meio das trevas e as vossas trevas serão como o meio-dia, e o Senhor vos dará o repouso eterno. E sereis como um horto liso (*inruguis*, por confusão com *irriguis*, regado) e como uma fonte de águas» (col. 401; cf. col. 426).
«Coloca-o, Senhor, num lugar verde» (col. 404).

Ou então aquela antífona em que o coro canta, assumindo a voz do morto¹¹: «A minha alma é como uma terra sem água» (col. 404, 405).

Sendo assim, compreende-se melhor o significado de certas maldições colocadas no fim dos documentos do século X e XI contra os infractores do acto. Assim um documento leonês de 973 sen-

¹¹ A liturgia hispânica põe uma grande parte dos cânticos na primeira pessoa, exprimindo, evidentemente, os supostos sentimentos do defunto. Estes são, naturalmente, sentimentos de aflição e de tristeza. Ver col. 110, 112, 117, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 146, 393, 394, 402, 413, 417.

tencia: «que a terra não receba o seu corpo, nem a sua alma tenha perdão» (León, doc. 425)¹²; outro de Oviedo de 853 deseja que o infractor «seja como o pó que o vento sopra da face da terra» (DA, doc. 84; cf. Larragueta, doc. 29, de 975). Inversamente, mas com o mesmo sentido, pode-se mencionar a fórmula, muito frequente, que invoca o exemplo de Datan e Abiron, engolidos vivos pela terra (León, doc. 454 e 498, de 987 e 984; DC 5, 178, 494, 666, 671, etc.).

5. Os espíritos malignos

A referência aos demónios e espíritos malignos não existe, praticamente, nas tradições pagãs acerca da morte. Com efeito, os seres sobrenaturais intermediários entre os homens e os deuses eram concebidos, normalmente, como seres ambíguos, simultaneamente positivos ou negativos, embora os usos populares tendessem a distinguir os demónios bons e os maus, em relação com o comportamento bom ou mau de cada homem. O combate que os cristãos empreenderam contra o paganismo e sobretudo contra a idolatria, levou a generalizar o conceito de espírito mau, perturbador e tentador e a atribuir efeitos negativos a todos os espíritos que os romanos associavam aos mortos, mesmo os *manes*. Assim, por exemplo, Santo Isidoro de Sevilha cita Apuleio para mencionar a sua opinião de que até os *manes* são terríveis e cruéis como as *Parcas* e as *Euménides*. Além disso menciona as *larvas*, que seriam inicialmente seres humanos e se teriam convertido em demónios por causa das suas maldades, e que se entretinham a aterrorizar as crianças e a vaguear por lugares tenebrosos. Fala ainda das *lamias* dizendo que eram seres que raptavam e despedaçavam as crianças, e dos *incubos* ou espíritos que seduziam as mulheres e tinham com elas relações sexuais (*Etymologiae*, VIII, 11, 100-104, ed. J. Oroz, p. 737). Ao dar estas informações, Isidoro transmitia e divulgava, decerto, as ideias negativas dos cristãos, acerca de todos os seres sobrenaturais pagãos, embora lhes desse um interpretação erudita. O vulgo e o clero deviam igualmente incluir neste juízo negativo os *lemures*, ou espíritos dos antepassados que as já referidas festas das *Lemuriae* procuravam aplacar.

¹² Esta fórmula aparece com certa frequência em documentos portugueses: DC 100 = 191, 241, 298, 307, 393; DA 407, 77; LF 110.

Não sabemos exactamente qual foi a evolução destas crenças. Todavia, na época em que se redigiram as fórmulas da liturgia hispânica já se atribui aos espíritos malignos um papel que consiste em estender ciladas aos mortos. As orações referem muitas vezes o «diabo», as «potestades aéreas», os «demónios», os «anjos aterrozadores», os «príncipes das trevas» como seres perigosos e ameaçadores para a alma viajante do Além, e pedem a protecção de Deus contra eles. Que a sua representação imaginária está ainda relativamente próxima das várias espécies de espíritos fúnebres conhecidos pelos romanos, é o que se deduz de um epitáfio hispânico transcrito por Hübner em que se recomenda o sinal da cruz na frente e no peito para não temer as insídias dos Lemures (n. 10, cit. por Férotin no LO, 118, nota).

Sendo assim, não admira que os cristãos dos séculos VII e VIII, época em que se redigiram as fórmulas da liturgia, pensem nos espíritos perturbados e perturbadores dos defuntos quando falam no demónio e nos seus sinónimos. De facto, num certo número de textos eles aparecem como maus espíritos que rodeiam o sepulcro, o que está bem de acordo com o mencionado epitáfio. São mencionados frequentemente no ritual da bênção tumular e nas orações do enterramento, mas muito pouco nas outras fórmulas funerárias. Assim, a primeira antífona diz:

«Exurgat Deus et dissipentur inimici eius (eorum)¹³. Et fugiant qui oderunt» (col. 118).

Depois, a primeira oração pede que o sepulcro seja libertado da «visita» da força do diabo e não seja manchado pelo engano dos espíritos malignos, mas pelo contrário protegido pelo anjo da paz para que não entre nele a peste do inimigo ardiloso (col. 118). A segunda, pede que o defunto que descer àquele túmulo, recebendo a bênção de Deus, seja libertado das insídias do diabo e das torturas do Tártaro (col. 119; cf. col. 131). A terceira, que do túmulo se afaste o ataque de todos os poderes aéreos (isto é dos poderes intermediários entre o céu e a terra), e das tentações do inimigo astuto (col. 119). Depois, as orações chamadas *benedictiones* pedem

¹³ A variante «eorum» mostra que o sentido original desde versículo de um salmo, que se referia aos inimigos de Deus, se transpôs para os inimigos do defunto.

que Deus afaste do túmulo os feitiços dos demónios (*prestigia*, que significa também o engano, a ilusão) (col. 119). A seguir, uma outra prece pede que a alma do defunto seja livre do pavor do poder demoníaco (col. 120). Mais adiante, uma nova oração pede que a alma seja protegida contra a tirania dos anjos negros (*teterrimorum*) (col. 121). Quando o corpo se põe no sepulcro, uma oração pede a Deus que abra à alma as portas da justiça e afaste dela os príncipes das trevas (col. 123)¹⁴.

Assim, embora seja necessário aprofundar a investigação sobre o papel dos espíritos malignos nas concepções acerca da morte, parece, pelas citações aqui reunidas, que a ideia romana de que eram os próprios defuntos inquietos, incapazes, por alguma razão, de encontrar o repouso, que atormentavam os vivos, serviu de base, atribuindo aos manes, lamias e lemures as ciladas que impediriam os próprios defuntos de encontrar o sossego, para finalmente dar a esta intervenção uma conotação moral e lhes atribuir um papel activo na morte, inflingindo aos réprobos as penas eternas.

6. O medo da morte prematura

Vimos mais acima que a inquietação dos mortos era considerada pelos antigos como um resultado da sua morte prematura. Para Virgílio, que dividia os mortos prematuros nas cinco categorias já mencionadas, eles ficavam retidos entre o rio Styx e a bifurcação do caminho que separa os justos dos criminosos. Daí o medo da morte inesperada que certamente devia afligir muitos cristãos dos primeiros séculos. O Cristianismo, no entanto, ao dar o principal relevo ao juízo de Deus, que separa os bons dos maus, e envia estes para um castigo eterno, faz prevalecer sobre esse o medo da condenação eterna. Para os responsáveis pela doutrina da Igreja, só havia que temer a condenação, e não tanto a morte, prematura ou não. De contrário, seria necessário duvidar da felicidade eterna dos próprios mártires, alguns deles mortos em plena juventude. Assim, não se encontra praticamente nenhuma referência a este tema na liturgia visigótica¹⁵.

¹⁴ Ver outras referências ao demónio nas col. 116, 147 nota, e 446.

¹⁵ Vejam-se as referências ao medo na liturgia hispânica, que se restringem ao medo da condenação ou ao medo da morte em geral: col. 115, 120, 1211, 352, 393, 396, 404, 408, 410

Não acontece o mesmo nas *arengae* dos documentos dos séculos X e XI, embora, provavelmente, esse medo já não seja provocado pelas crenças antigas mas pelas pregações do clero que exortavam os pecadores à penitência e os ameaçavam com a condenação eterna no caso de não se poderem arrepender por morrerem de improviso. De facto um documento leonês de 937-954 invoca uma recomendação de Jesus Cristo, dando-lhe esse sentido: «Vigiai e orai porque não sabeis o dia nem a hora» (Mt. 24, 22) (Léon, doc. 276). Outro de Oviedo de 951 justifica uma doação pia pelo medo da *subitanea mors* (Larragueta, doc. 25), tal como acontece com outros dois de León de 958 e de 859 (León, doc. 309, 313). Os documentos portugueses em que este tema aparece são, em todo o caso, mais tardios. Encontrei referências muito explícitas a ele em 1079, 1087, 1092 e 1093-1094 (DC 568, 676, 776, 802), como se a pregação se tivesse desenvolvido entretanto, e enriquecido com novos textos bíblicos.

7. A solidariedade dos mortos

Já mais acima falámos, a propósito dos sufrágios por todos os fiéis defuntos, da solidariedade entre vivos e mortos. Convém ainda fazer uma breve referência ao facto de que o forte sentido de grupo que existe em todas as civilizações primitivas, e ainda na civilização greco-romana, leva a que se considere uma garantia de protecção contra a condenação eterna a associação física ou espiritual aos justos. Por isso existe um empenhamento tão grande dos cristãos em se quererem enterrar junto dos despojos dos mártires, pensando assim garantir a salvação eterna. A liturgia hispânica não podia, é claro, favorecer directamente esta crença, que já tinha sido censurada por Santo Agostinho, mas faz-se eco indirectamente de tais ideias ao pedir constantemente a Deus que o defunto seja agregado aos exércitos dos santos (col. 125), juntado aos seus eleitos (col. 126), contado entre a multidão dos felizes (col. 126, 130), associado ao coro dos confessores (col. 126), goze do consórcio dos bem-aventurados (col. 145), se inclua na casa dos que louvam unanimemente o Senhor (col. 128), ande com os virgens (col. 147), com os filhos de Jerusalém (col. 396), com a turma dos vitoriosos (col. 126), contado entre a multidão dos felizes (col. 126, 130), patriarcas e dos profetas (col. 110, 145, 424, 425, 446), enfim, com todo o povo de Deus (col. 427). A pertença ao conjunto dos eleitos

exprime-se, além disso, pelo facto de o nome ser inscrito no Livro da Vida (col. 411, 416, 424, 429, 430).

Esta concepção, que concebe a salvação dos fiéis em conjunto, e o inferno, afinal, como a exclusão desse conjunto, vem dar uma conotação especial à condenação eterna. A expulsão do grupo atribui-lhe um carácter ainda mais terrível, para os membros de uma sociedade que vivia de forma gregária. Daí a eficácia das maldições e da excomunhão. Estas concepções estão ainda vivamente presentes, por exemplo, na doutrina de S. Bernardo acerca da vida eterna, pois ele considera a pertença à comunidade monástica como uma garantia de salvação (J. Mattoso, 1992). Não admira, por isso, que se encontrem também estas ideias nas *sanctiones* dos documentos solenes do século X, como se a exclusão de alguém do povo eleito fosse só por si uma perspectiva aterradora. É o que acontece em documentos leoneses (León, doc. 329, 341, 415, 469, de 960, 971 e 979), mas tem uma expressão menos clara nos documentos portugueses (J. Mattoso, 1982, pp. 415-422). A expressão «Livro da vida» aparece tanto nuns como noutros (León, doc. 300; DA, doc. 84, 152), embora mais tardiamente nos portugueses (DC 402, 410; LF 104, 114, 116, de 1057 e 1078).

*

* * *

Tais são as principais conclusões a tirar dos textos litúrgicos e documentais que exprimem a mentalidade corrente dos homens do norte peninsular acerca do mundo dos mortos durante os séculos VII a XI. Como se vê, é uma mentalidade em grande parte dependente de conceitos, ideias e crenças herdadas da época romana, mas já profundamente modificada por novas atribuições de sentido àquelas que foram consideradas pelos responsáveis da Igreja como compatíveis com o dogma. Essas ideias nem sempre eram totalmente coerentes entre si, mas percebe-se bem como deram origem à doutrina que depois veio a prevalecer, e cujo principal elemento foi a concepção das penas temporárias de além túmulo englobadas sob a designação de Purgatório.

BIBLIOGRAFIA

Siglas:

DA — Antonio C. FLORIANO, *Diplomática española del periodo astur (718-910)*, 2 vols., Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1949-1951.

DC — *Portugaliae monumenta historica. Diplomata et chartae*, Lisboa, Academia das Ciências, 1867.

Larragueta — Santos GARCIA LARRAGUETA, *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1962.

León — Emilio SAEZ & Carlos SAEZ, *Colección documental del Archivo de la Catedral de León*, vol. II (953-985), León, Centro de Estudios San Isidoro, 1990.

LF — Avelino de J. da COSTA, *Liber fidei sanctae Bracarensis Ecclesiae*, 3 vols., Braga, Assembleia Distrital, 1965-1990.

LMS — Ver FEROTIN, *Liber mozarabicus sacramentorum*.

LO — Ver FEROTIN, *Liber ordinum*.

Fontes e Trabalhos:

FERNANDEZ ALONSO, Justo, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1955.

FEROTIN, Marius, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne*, Paris, F. Didot, 1904 (aquí citado pelo sigla LO).

FEROTIN, Marius, *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, F. Didot, 1912 (aquí citado pela sigla LMS).

GARCIA RODRIGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, C.S.I.C., 1966.

ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitione baptismi* (ed. e trad. espanhola de Julio Campos Ruiz, *San Ildefonso de Toledo, El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981).

ISIDORO DE SEVILHA, *Sententiae* (ed. e trad. espanhola de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia, *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 213-525).

ISIDORO DE SEVILHA, *Regula* (ed. e trad. espanhola, *ibid.*, pp. 77-125).

ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiae* (ed. e trad. espanhola de José Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982).

LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

MARTIMORT, A. G., *A Igreja em oração. Introdução à Liturgia*, Mosteiro de Singeverga, ed. Ora & Labora, 1965 (trad. do orig. francês, da 3.ª ed., 1965).

MATTOSO, José, «O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo», in *IX Centenário do nascimento de S. Bernardo. Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, pp. 77-100.

MATTOSO, José, «Sanctio (875-1100)», Id., *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional, pp. 394-440.

PRIEUR, Jean, *La mort dans l'antiquité romaine*, Paris, Ouest-France, 1986.

RIGHETTI, Mário, *Historia de la liturgia*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955 (trad. do italiano, da ed. de 1950).

THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980.

VIVES, José, *Concílhos visigóticos e hispano-romanos*, ed. por ... con la colaboración de Tomás Marin y Gonzalo Martínez Díez, Barcelona-Madrid, C.S.I.C., 1963.