

ACULTURAÇÃO RELIGIOSA NA IDADE MÉDIA

por

José Mattoso *

O problema da relação entre a religião popular e a religião oficial tem sido tratado muitas vezes. A maioria das vezes, no entanto, para mostrar a permanência de cultos antigos reprovados ou, quando muito, tolerados pela religião oficial, e que permanecem à margem desta, devido, em grande parte, ao distanciamento que a hierarquia vai tomando perante as suas manifestações. Esta questão reveste, porém, outro aspecto, devido à influência que a religião oficial vai recebendo por parte dos cultos alheios, pagãos ou populares, e que ela acolhe imprimindo-lhes, normalmente, uma alteração de sentido.

Estas concessões podem ser interpretadas de diversas maneiras: constituem, consciente ou inconscientemente, formas estratégicas de captação de novos adeptos; mas podem ser também, e são quase sempre, o resultado da forma como os neófitos interpretam a religião a que se convertem, pois procedem normalmente de uma civilização diferente. Quando os novos membros imbuídos de outra cultura são em grande número e quando alcançam postos hierárquicos, as suas interpretações, conscientes ou inconscientes, não podem deixar de exercer uma influência decisiva sobre a própria doutrina oficial da religião dominante, deixando assim de representar opiniões e práticas excepcionais, para se tornarem património comum de toda a comunidade dos fiéis.

Existem também, é claro, os fenómenos da intolerância e da resistência doutrinal, as estratégias da eliminação dos cultos concorrentes e das práticas morais consideradas inconciliáveis com o dogma, por parte da hierarquia da religião dominante. Mas a área de maleabilidade é normalmente grande. Por outro lado, as interpretações de uma doutrina recebida de uma cultura diferente

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

são irresistivelmente influenciadas pelas categorias mentais do sujeito que a recebe. O processo de aculturação que, assim, resulta do encontro de duas religiões pode também dar lugar a uma nova síntese, à descoberta de novos sentidos do dogma, de novas interpretações possíveis e até de novas práticas culturais ou novos costumes morais. É claro que a hierarquia da religião dominante acentuará sempre a linha de continuidade que liga as interpretações antigas às que resultam do processo de aculturação; mas o historiador não pode deixar de acentuar a diferença, mesmo quando se abstém de emitir qualquer opinião acerca do problema da identidade ou de uma eventual variedade do fundo doutrinal.

Seja como for, o problema da aculturação religiosa parece-me de grande importância histórica. Não é menos importante do ponto de vista antropológico e etnográfico. Permite averiguar, por exemplo, como é que uma mesma acção religiosa é interpretada de maneira diferente conforme os protagonistas que nela tomam parte. Permite explicar a eventual proliferação e o verdadeiro sentido de manifestações marginais do culto oficial, toleradas ou mesmo encorajadas pela hierarquia e descobrir a lógica do seu processo criativo ou da sua eliminação. Permite descobrir também as razões da permanência ou da marginalização de costumes e de cultos cuidadosamente mantidos à margem da religião «verdadeira» pela hierarquia oficial. Permite ainda descobrir a razão do comportamento das autoridades seculares para com as práticas religiosas, normalmente variáveis conforme os diversos níveis em causa, sejam eles locais, regionais ou nacionais.

As considerações que a seguir se apresentam têm um carácter muito geral e circunscrevem-se à aculturação religiosa no ocidente europeu. Ela resultou, como se sabe, da adopção do Cristianismo por parte de populações que praticavam antes cultos geralmente animistas ou com expressões religiosas um pouco mais evoluídas e dotadas de um panteon cujos deuses podiam até ter as suas correspondências mais ou menos claras e conscientes com o panteon greco-romano. Tentarei acompanhar a evolução de alguns problemas fundamentais em termos de história das mentalidades, não apenas no momento inicial do encontro de culturas, mas também no seu desenvolvimento posterior, ou seja na síntese final a que esse encontro acabou por dar lugar.

Mais do que propor resultados definitivos de uma investigação sistemática, pretendem ser apenas uma breve aproximação ao problema, e apontar algumas linhas de investigação. É seu propósito contribuir para delinear um quadro geral de interpretação. Embora feito do ponto de vista do historiador, creio que poderá ter algum interesse para os etnólogos e antropólogos. Ao inclui-lo num volume dedicado à memória de Ernesto Veiga de Oliveira,

exprimo a minha grande admiração pelo trabalho feito por ele e pelos seus discípulos e reconheço a importância dos seus estudos e levantamentos para o trabalho do historiador, muito particularmente para o medievalista.

Não podendo falar de tudo, nem sequer de muita coisa, neste tema tão vasto, escolho três questões indubitavelmente importantes, que conheço um pouco melhor:

- 1) A estratégica de combate à magia
- 2) A implantação da noção de responsabilidade moral
- 3) A emergência de uma doutrina sobre o mundo dos mortos

É evidente que são problemas extremamente complexos. Acerca deles terei de me limitar a apresentar alguns tópicos essenciais.

I

O combate à magia parece não ter sido um problema muito grave até ao fim do Império, entre outras razões porque o Cristianismo permaneceu nessa época como uma religião urbana, onde havia, de facto, graves problemas de diferenciação e combate contra a idolatria e a religião oficial greco-romana, mas durante a qual a mentalidade urbana não era muito favorável à magia propriamente dita.

O homem da cidade, consciente da sua capacidade de domínio sobre a Natureza, sacrifica aos deuses para os tornar propícios, prescruta os sinais do tempo fasto ou nefasto, usa amuletos para se proteger dos malefícios, mas não atribui propriamente aos rituais mágicos a capacidade para manipular as forças sobrenaturais, como se eles tornassem o homem dono e senhor de poderes divinos ou quase divinos. Estas concepções parecem ser próprias das religiões primitivas e dos meios rurais.

O Cristianismo teve, portanto, de colocar o combate à magia no seu programa de evangelização dos povos chamados bárbaros e dos pagãos de fora das cidades. O que até então podia ser considerado como superstição, e, portanto, mais ou menos tolerável, quando isolado do culto aos deuses, passou a ser um dos problemas mais graves do clero católico nos seus contactos evangelizadores.

Em termos gerais, a estratégia de combate à magia situa-se sucessivamente em três frentes: a restrição da área do sagrado, a atribuição de poderes sagrados benéficos aos santos e a atribuição de poderes sobrenaturais maléficos ao

demónio.

A primeira frente, que leva a diminuir progressivamente a área do sagrado, começa já, em boa verdade, desde a época constantiniana. Não resulta apenas da evangelização dos bárbaros. Tem aspectos muito concretos: consiste em relegar para a zona do profano, e, portanto, a destituir de toda a conotação religiosa, actividades tão variadas como o teatro, a dança, a música, os jogos desportivos, uma grande quantidade de festas, a sexualidade ou o comércio. De facto tudo isso era colocado sob a égide dos deuses e constituía uma forma determinada e vivencial de se inserir num mundo povoado por forças sobrenaturais que o gentio procurava, assim, captar em seu proveito. A acção pastoral e moral da Igreja irá no sentido de convidar os cristãos a evitarem a frequência dos espectáculos: em primeiro lugar, porque eles implicam sempre uma referência aos deuses ou uma prática de idolatria; e em segundo lugar porque condena o que considera a imoralidade dessas práticas e vivências. O paganismo admite o incitamento à sexualidade e, sobretudo, cria determinadas ocasiões em que as regras habituais da moral e da decência se suspendem, para convidar à promiscuidade e ao desregramento, como uma espécie de regresso ao caos primitivo, pensando assim restituir as forças da natureza à sua pureza primitiva e ao seu equilíbrio próprio. Incita aos excessos em momentos determinados, para depois os excluir na via quotidiana.

O cristianismo não admite esta duplicidade. Exige a prática constante da moral e da decência, sem distinguir tempos nem espaços. E, não podendo excluir totalmente os espectáculos, procura retirar-lhe toda a referência aos deuses, destituída de sentido, porque há apenas um Deus único e as forças a que os deuses presidem e são invocadas no teatro, na dança ou nos jogos, não têm para os cristãos nada de sagrado. Portanto, também a inspiração que determina a criatividade do actor do teatro e do dramaturgo nada têm de sagrado como o não têm a força rítmica da dança nem a sedução da música, nem a energia do atleta nos jogos olímpicos, nem o instinto da troca no mercado, nem a atracção sexual.

Todo este combate ao sagrado pagão que envolve os espectáculos e outras acções colectivas se inicia ainda nas cidades do Império. A partir do século VI, quando o Cristianismo começa a alastrar sobre os campos, o mesmo combate estende-se também às festas e rituais que, aí, têm como objectivo obter a fecundidade dos campos e das pessoas, afastar as intempéries, esconjurar os malefícios.

Aqui, porém, a luta é muito mais demorada e desigual. O atrofiamento das cidades no fim do Império tinha permitido, só por si, o desmantelamento e a desorganização dos espectáculos e facilitado a atribuição de um sentido

profano àqueles que ainda permaneciam. Nos campos, pelo contrário, a dependência da natureza tinha de continuar a ser sentida como inevitável e determinante. Nada podia dominar ou racionalizar alterações do clima, as incompreensíveis razões que determinavam as chuvas excessivas ou as secas prolongadas, as tempestades destruidoras ou as invasões de gafanhotos, as pragas de roedores ou as pestes mortíferas. As práticas ancestrais de magia, destinadas a esconjurar as forças malélicas da natureza e a atrair as benéficas, eram impossíveis de extirpar, porque, despojado delas, o homem dos campos sentir-se-ia irremediavelmente inseguro, impotente e perdido.

A Igreja teve, portanto, de pactuar com elas, procedendo a uma alteração do seu sentido. Criou rituais de bênção para as coisas e as pessoas, aceitou outros rituais de esconjuro de maldição, e personalizou as acções de protecção contra o mal ou de garantia do bem. Nos rituais, usou os elementos naturais, como a água, o sal ou o óleo, que purificam ou dão força, criou fórmulas em que invocava a protecção dos santos e de Jesus Cristo, outras em que abandonava os homens perversos às forças malélicas do mundo. Na personalização das acções de protecção, promoveu a intervenção dos santos e das relíquias. Os Santos, aparecem então como possuídos de força divina, como representantes de Deus na terra, e, portanto, como capazes de dominar, por escolha arbitrária e misericordiosa de Deus, as forças malélicas e destruidoras que por toda a parte povoam o universo. Os Santos foram apresentados como protectores contra doenças e toda a espécie de males, e os restos dos seus corpos, as relíquias, usadas como transmissoras dessa mesma protecção. O processo mental que presidiu a esta acção pastoral era idêntico ao que outrora determinava a invocação de certos deuses e o uso de amuletos, mas o sentido era diferente: o santo não era invocado em virtude de uma força própria, mas como que delegada. A referência era sempre ao Deus único. Se o fiel não compreendia bem esta distinção, o clero confiava na alteração lenta das mentalidades, para ele vir a compreender uma doutrina que não era fácil inculcar de um dia para o outro.

Não sabemos bem até que ponto se mantiveram práticas e rituais do paganismo. Houve santuários pagãos que se transformaram em santuários cristãos, e elementos de ritual que provavelmente se inspiraram em práticas antigas; mas o conhecimento que se tem de tudo isto é insuficiente, por falta de documentos claros, para poder ajuizar exactamente o que se passou. É certo, porém, que as práticas mágicas antigas não cessaram. S. Martinho de Dume fala de muitas delas no *De correctione rusticorum* e sabemos que um grande número subsistiu nos hábitos populares, até aos nossos dias. Temos, mesmo, de admitir que o clero rural dos séculos VI ou VII até ao século XI, pelo menos,

chegou muitas vezes, a presidir ele próprio a rituais mágicos herdados do paganismo, e que só a partir deste último século, começou a distinguir melhor o que podia ou não praticar, em virtude do maior rigor da reforma gregoriana que os bispos começaram então a aplicar sob a orientação dos legados papais.

Foi também a partir desta época, e sobretudo dos séculos XII e XIII, que do ponto de vista doutrinal, se começou a personalizar a acção maléfica antes atribuída a forças sobrenaturais mais ou menos indeterminadas segundo as concepções animistas pagãs. A crença no demónio atribuiu-lhe contornos mais objectivos e uma acção mais precisa, não só como tentador, mas também como interveniente directo e personificado em acontecimentos de que determinados indivíduos eram vítimas. O demónio aperece agora dotado de poderes sobrenaturais e quando, aparentemente, concede a alguém riqueza, sucesso ou protecção, está apenas a distribuir bens aparentes e transitórios como preço inevitável de um mal, não apenas temporal, mas eterno. A sua estratégia consiste justamente em seduzir os homens com bens ilusórios e vãos, para os arrastar para a perdição eterna. Para o inferno.

Note-se bem que esta dicotomia entre santos e demónios — porque o demónio também se multiplica em personificações do mesmo sentido — apenas agudiza a oposição entre os dois sentidos das forças sobrenaturais, favoráveis ou desfavoráveis ao homem, atribuindo-os a princípios distintos, sem, de início, alterar muito as concepções que presidiam às formas de actuação de ambos. Com efeito, no mundo antigo e segundo as concepções animistas, não se distinguiam claramente os seres maléficos dos benéficos. As acções mágicas dirigiam-se indistintamente a forças de sentido ambíguo, que tanto podiam destruir como vivificar, que tinham poderes positivos ou negativos. Foi a personificação progressiva do demónio o que levou a distinguir a própria origem e a própria natureza dessas forças.

Como se pode calcular, a atribuição ao demónio de toda a acção sobrenatural que não pertence a Deus, constituiu também uma estratégia pastoral importante para desacreditar todas as práticas mágicas. Se os resultados dessas práticas eram aparentemente eficazes, isso devia-se à acção do demónio e não à de Deus. Levava à perdição e não à salvação. Entre as acções mágicas que assim se puderam combater com mais eficácia, tomam relevo especial as que pretendem captar o afecto de um homem ou uma mulher, que têm, como se sabe, um relevo tão grande nos meios populares, e que constituem ainda hoje práticas tão arreigadas por toda a parte. Além disso, combateram-se também com maior vigor a chamada «magia negra» ou maléfica, que procura canalizar a potência negativa dessas forças contra os inimigos de quem as invoca.

Quer isto dizer que o secular combate à magia não terminou, nem

provavelmente terminará nunca. O homem dificilmente desistirá de tentar captar aquilo que considera forças ocultas, quer para receber delas toda a espécie de benefícios, quer para as dirigir contra os seus inimigos. Enquanto que, para a magia branca ou benéfica, a tolerância da Igreja e da opinião pública foi sempre bastante grande, mesmo numa época de tanto rigor como a da Inquisição, para a magia negra ou maléfica, tanto a Igreja como os poderes seculares foram sempre severos. Há nisto uma sabedoria espontânea que haveria toda a vantagem, creio eu, em estudar, para terem em conta mecanismos do comportamento humano, que não podem deixar de se respeitar e de considerar de maneira positiva, sob pena de ameaçar o próprio equilíbrio do homem.

II

Vejam agora alguma coisa sobre a difusão da noção de responsabilidade moral.

Prescindindo, para simplificar o problema, do que se passa no mundo antigo e nas cidades do Império, questão que não pude averiguar suficientemente, podemos, em todo o caso, verificar que na Alta Idade Média, e concretamente na Península Ibérica, se verifica que esta noção está profundamente ligada às concepções primitivas do sagrado.

Note-se que falo aqui do sagrado como uma força sobrenatural, terrível, que reside em determinados espaços ou tempos e que obriga ao respeito restrito e implacável de determinados interditos. É a força que segundo o Livro das Crônicas, residia na Arca da Aliança e que fulminou Uzza quando levantou a mão para amparar a Arca durante o cortejo dirigido por David para a transportar a casa de Aminadab para a colina de Jerusalém; ou então a força que impõe a Moisés descalçar-se antes de se aproximar da Sarça Ardente no deserto; ou ainda que impede os leigos de entrarem no Santo dos Santos.

O sagrado, neste sentido, implica a exclusão de certas acções consideradas profanas ou profanatórias durante o tempo sagrado, dentro do espaço sagrado, ou em relação a objectos e pessoas sagradas. Entre esses interditos, incluem-se um certo número que dizem respeito à vida sexual. Ora bem, a Igreja utiliza também estas concepções para moralizar a vida dos povos bárbaros, ao atribuir a noção de espaço sagrado às igrejas e santuários, a de tempo sagrado às festas litúrgicas, ao Domingo e a períodos como a Quaresma, a Páscoa ou o Advento, a das pessoas sagradas questão os membros do clero, os reis e chefes, a dos objectos sagrados como as alfaias Litúrgicas e as relíquias dos santos, a das acções sagradas como a vida sexual. Se se respeitam

os interditos, o sagrado protege o homem contra o mal. Se não se respeitam, o homem expõe-se à morte mais terrível.

O meio pelo qual esta noção objectiva do permitido e do proibido se vem a moralizar, é o da penitência, tal como a concebe o clero dos séculos VII a XII. Tendo herdado das práticas da Igreja antiga e da Igreja romana, a noção de reparação, e unindo à das práticas de purificação que existiam também nas religiões primitivas, o clero desta época organiza formas muito precisas de reparação, quando se cometem infrações aos interditos.

A purificação consiste essencialmente no jejum ou num determinado tempo de retiro, ou, mais tarde, na peregrinação a um santuário. Os penitenciais da Alta Idade Média especificam, então, os jejuns e retiros, como tarifas calculadas em períodos de tempos mais longos ou mais curtos. A sua graduação conforme a gravidade das infrações contribui para difundir a noção de maior ou menor gravidade da própria culpa.

Para os cristãos mais preocupados com a fidelidade às prescrições da Igreja e sobretudo para os monges, as virgens ou os devotos que frequentam os mosteiros, o temor de praticarem infracções, sobretudo aquelas a que são levados pelo instinto sexual, leva-os a consultarem os sacerdotes que os podem esclarecer quanto à forma de repararem faltas mais ou menos intencionais. Daí a difusão lenta, mas progressiva, da penitência privada e voluntária, que se vem sobrepôr à penitência pública e obrigatória, relacionada com a excomunhão temporária praticada desde de muito antes na Igreja primitiva.

A consulta do confessor, por sua vez, virá a pouco e pouco a colocar o problema da intenção e da responsabilidade, e a transformar o que à partida era uma infracção objectiva, independente da intenção, numa culpa subjectiva, e portanto numa responsabilidade verdadeiramente moral. A difusão da responsabilidade individual consciente e sobretudo a relação entre a intenção e a culpa, dependem, todavia, de factores muito mais gerais. Até ao século XI, as comunidades humanas parecem ser, sobretudo em meio rural — que é o que domina a civilização ocidental até esta época —, de tal modo sujeitas à pressão colectiva, que os indivíduos dificilmente podem ter a noção da sua autonomia pessoal e da liberdade efectiva. Não são só as crenças colectivas que dominam o indivíduo, nem só os padrões de comportamento que excluem as divergências individuais, marginalizando, punindo ou banindo os refractários: são as próprias expressões exteriorizadas dos sentimentos e a constante vigilância do grupo que não permitem ao indivíduo ter uma noção clara da sua própria autonomia e da sua responsabilidade, ou então que reduz esta responsabilidade à sujeição ou rejeição das normas estabelecidas colectivamente.

Para se verem aparecer as primeiras manifestações claras da consciência

individual, é preciso esperar, como mostrou o P.^o Chenu, pela fragmentação das comunidades rurais, relacionada com o aumento demográfico dos séculos XI a XIII ou pela emigração dos excedentes populacionais que isoladamente afrontam os espaços desertos e desbravam os bosques e florestas ou que afluem às cidades, despreendendo-se assim das comunidades de origem.

A partir daqui, vai desaparecendo a noção de culpa como infracção de um interdito determinado pelos tempos e espaços sagrados, para ele se transformar em culpa moral e se procurar medir e aferir, em cada caso, a intenção subjectiva e o conhecimento da norma, e, conseqüentemente, a responsabilidade individual.

Creio, que estas noções têm uma certa importância quando se contacta com comunidades onde a pressão social e colectiva continua ainda hoje a ser extremamente forte, como acontece às comunidades africanas ou australianas nas quais a civilização urbana só penetrou muito superficialmente e que continuam a preservar formas de solidariedade muito fortes.

III

Resta-me falar do culto dos mortos. É um domínio em que também as crenças das religiões primitivas influenciam fortemente as práticas e crenças cristãs.

O problema não parece colocar-se muito claramente até ao fim do Império. As comunidades da Igreja primitiva distinguem-se justamente por uma profunda confiança face à vida eterna e à ressurreição. As inscrições dos túmulos e das catacumbas demonstram-no com a maior clareza. Mesmo depois da época constantiniana, esta confiança não parece alterar-se muito, apesar de certas afirmações de St^o Agostinho que considera uma grande parte da humanidade como «massa damnata». Com efeito a oposição entre as comunidades cristãs e as pagãs, entre os fiéis e os hereges, leva a considerar o âmbito daquelas como um espaço de salvação. Esta está subjectivamente garantida para quem pratica os sacramentos e os rituais públicos de identificação que distinguem os cristãos dos outros homens.

Durante os primeiros contactos com os Bárbaros, transpõe-se para esta nova conjuntura a mesma dicotomia. Os cristãos desta época têm frequentemente para com os Bárbaros uma consciência de superioridade e de condenação das suas práticas selvagens, o que prolonga uma certa confiança dos cristãos quanto à sua própria salvação.

Conseqüentemente, a Igreja explora mal as suas noções acerca do mundo

dos mortos. Permanece difusa a ideia de que é um mundo obscuro, como que de sonâmbulos ou de sombras, sem se esclarecer bem o que distingue a sorte dos eleitos e dos homens comuns, sem se relacionar essa crença herdada do paganismo com as visões do Apocalipse acerca de Jerusalém Celeste, onde os eleitos praticam a sua liturgia eterna.

Por outro lado, temem-se sempre as incursões dos mortos no mundo dos vivos. O sossego dos mortos é um bem que se garante, entre outras coisas, pela prática de devoções e sacrifícios domésticos aos antepassados da família, da tribu ou do clã, devoções essas que o cristianismo parece não ter combatido, considerando-as, pelo contrário, como práticas louváveis de piedade.

Este panorama alterou-se na Alta Idade Média, em grande parte, segundo creio, porque as condições de violência e de guerra quase constante difundem a consciência da morte sempre eminente, e porque o clero, provavelmente, aproveita as noções muito vivas do sagrado e dos interditos correspondentes para ameaçar os fiéis com as consequências das infracções a esses interditos. Nos escritos e documentos dos séculos VIII a XI, há uma verdadeira obsessão da morte e do inferno, sem que, por outro lado, se encontre nenhuma crença explícita acerca do mundo dos mortos, que relacione o seu estado com a salvação ou a condenação eterna. O que surpreende o homem de hoje, para o qual os textos do Evangelho expõem claramente a realidade de um juízo divino por ocasião da morte ou do fim dos tempos. Também não parece haver nenhuma noção clara que permita distinguir o juízo individual no momento da morte, do juízo colectivo por ocasião do fim do mundo.

As crenças acerca do mundo dos mortos e a possibilidade de os vivos intervirem no seu destino eterno devem-se, em grande parte, à instauração sistemática de uma liturgia dos defuntos, difundida particularmente pelos monges de Cluny desde o princípio do século XI, embora aproveitando e sistematizando práticas verificadas isoladamente em épocas anteriores. A difusão desta liturgia altera profundamente as concepções acerca do outro mundo.

Com efeito, os monges de Cluny dão um enorme relevo ao culto dos mortos. Sistematizam os sufrágios por ocasião das exéquias e nas celebrações do 7.º dia, do 30.º dia e do aniversário, comemoram certos aniversários perpetuamente, mencionam os nomes dos benfeitores mortos no martiriológico no fim da hora de primas, celebram todos os dias o ofício divino dos defuntos sobrepondo-o às horas litúrgicas, instauram a festa dos Fiéis Defuntos no dia 2 de Novembro, a seguir à festa de Todos os Santos.

Toda esta panóplia de oração e rituais se apresenta como benéfica para os mortos. Garante-lhes o repouso eterno, e portanto, a salvação. Não apenas o repouso, no sentido do sossego, que exclui a perturbação do mundo dos vivos

pelos mortos, mas também a visão beatífica e a libertação das penas do inferno. As ameaças de condenação que afligem tão intensamente os homens das épocas anteriores e que se interpretam, então, como um fogo punitivo, têm, então, uma saída: os mortos podem ser libertados desses sofrimentos por meio das orações dos vivos e da intercessão constante dos monges. O que dá o sossego aos mortos já não são as práticas de um culto do místico, mas a intervenção dos monges. A comunidade cristã delega neles, portanto, aquelas acções que antes incumbiam às famílias e aos leigos, e sente-se mais segura com o seu carácter constante, solene e público.

A garantia da eficácia destas acções, largamente propagada pelos monges de Cluny em relatos de visões de santos e peregrinos, traz então às comunidades cristãs uma maior confiança perante a morte e os mortos. Há uma espécie de comércio pacificador entre os vivos e os mortos. Os vivos garantem aos mortos a salvação, por meio das suas orações, e os mortos, aos vivos, a protecção, o sucesso e a paz neste mundo.

É claro que as crenças na perturbação causada pelas incursões dos mortos no mundo dos vivos, não desaparecem totalmente, sobretudo nos meios populares. Inspiram o culto às «alminhas», às almas do purgatório. Nos meios eruditos vai-se desenvolvendo, pouco a pouco, uma doutrina acerca do Purgatório, dos Últimos fins do homem, do juízo final, das realidades escatológicas, na qual vão lentamente tomando lugar, as noções de individual e de colectivo, de responsabilidade e de moralidade, de condenação e de salvação, de temporal e de eterno, de intercessão e de atribuição de méritos pessoais. Muitas destas noções só estarão devidamente maduras a partir da reflexão sistemática da Escolástica, a partir do século XII, quando se racionalizam e coordenam crenças e noções até então dispersas e heterogéneas.