

Religião e Forças Produtivas na Hispania Visigótica

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

Departamento de História - UFF
celiar@unisy.com.br

Resumo

O problema histórico (ou historiográfico?) da transição da Antigüidade à Idade Média deu ensejo, de longa data, a uma abundante e variegada bibliografia inabarcável no breve curso de uma vida. *Quaestio longa, vita brevis!* Sabemos, todos, da enorme controvérsia que caracteriza a abordagem do tema, constituindo-se a história do período em um verdadeiro campo de proliferação de ensaios e teses. E o que se propõe, no presente artigo, não é, a rigor, se não mais um exercício de racionalização! Ato contínuo a um breve balanço historiográfico, especialmente dedicado à consideração crítica de alguns dos autores que atribuíram algum “peso” e “papel” relevantes à religião no processo da transição, abordarei a implantação do regime senhorial na *Hispania* Visigótica, entre os séculos V ao VIII, situando, no quadro do exercício de novas formas de poder e da sua contestação, as diversas e contraditórias manifestações da religiosidade do período, concebendo-as como expressões de um “campo” primordial à estruturação das sociedades humanas, aquele que se refere às relações estabelecidas pelos homens com a natureza.

Palavras-chave: Idade Média, Espanha Visigótica, Religião

Abstract

The historical problem of the transition from the Antiquity to the Middle Ages gave opportunity, of long standing, to an abundant and varied bibliography impossible to fit in the short course of a life. *Quaestio longa, vita brevis!* We all know about the huge controversy that characterizes the approach of this subject, constituting the history of this period into a true proliferation field of tests and theories. And what is being proposed, in this article, is nothing less than another exercise of rationalization! Continuously to a short historical review, specially dedicated to the critical consideration of some of the authors that have attributed some “weight” and “relevant paper” to the religion on the transition process, I will talk about the introduction of the manorial regime into Visigothic Spain, between the centuries V and VIII, situating, in the context of the exercise of new forms of power and of its challenge, the different and contradictory expressions of the religiosity in this period, conceiving them as evidence of a primordial “field” for the structuring of the human societies, the one that refers to the established relations between men and nature.

Keywords: Middle Ages, Visigothic Spain, Religion

Ainda que se corra sempre o risco, em iniciativas desta natureza, de não expressarmos nada além de uma impressão ou anseio pessoal, eu o assumo mesmo assim para afirmar que, dentre as temáticas mais candentes da historiografia universal situa-se, e de longa data, o problema da transição da Antigüidade ao Medievo. Ainda que a questão possa ser considerada menor, se não superada, no quadro das tendências e paradigmas hoje hegemônicos em nossa disciplina (lembrar a anedota jocosa dos franceses) foram inúmeros os autores célebres – Marx, Weber, Finley, Bloch, para citar alguns nomes – que a tomaram, por vias diversas, como objeto de experimentação e reflexão teórica. Sociólogos, economistas e historiadores, conjugando esforço e capacidade dedutiva, tentaram desvelar uma realidade fugidia, fugaz em suas expressões, envolta pelas brumas de uma documentação extremamente limitada e fundamentalmente normativa em sua natureza.

Em que pese a diversidade de perspectivas e de modelos interpretativos avançados, gostaria de direcionar a nossa atenção para a conjugação de dois processos em curso no contexto em questão, ou, melhor, para a intrínseca articulação que os vincula, o da transformação das relações de produção, das formas do exercício do poder e da dominação em uma sociedade marcada pela expansão do regime senhorial, e o da implantação e expansão do cristianismo, com as concepções que elabora, divulga e busca afirmar socialmente acerca das relações humanas com a esfera do sagrado (fenômeno muito mais abrangente, segundo a perspectiva aqui assumida).

A proposição que lhes acabo de fazer não constitui, em si mesmo, claro esteja, uma inovação. Não foram poucos os autores que concederam, em análises já clássicas, alguma distinção à religião na transição da Antigüidade ao feudalismo. Como breves referências, Marc Bloch, em artigo que acaba de completar setenta anos, atribui aos fatores religiosos um papel não desprezível, o de ter afirmado ao escravo, o “instrumento dotado de voz” dos agrônomos romanos: “*tu és um homem e, como tal, és um cristão*” (Bloch 1975: 174).

O veredicto parecia então definitivo, até que Pierre Bonnassie, em artigo dedicado à memória de Marc Bloch, propusesse uma sua reavaliação, desenvolvida, artificialmente, em torno à ressalva anteriormente referida. Para o autor, os edifícios de culto, sobretudo aqueles primeiros erigidos em meio rural na condição de capelas privadas de grandes proprietários, teriam sido centros de sociabilidade favoráveis a uma espécie de auto-reconhecimento por parte dos escravos. A frequência às igrejas representou uma possibilidade de convívio com camponeses “livres”, ainda que pobres e submetidos a semelhantes vexações. Tal convivência teria exercido

“un efecto todavía más decisivo sobre la imagen que tenían los esclavos de sí mismos. Por el solo hecho de entrar en un edificio sagrado, tuvieron la prueba de su humanidad. Y esta certidumbre desmentía el acondicionamiento a que estaban sometidos, que pretendia hacer que asumieran una identidad repelente, vilísima, una identidad de ganado. (...) los esclavos encuentran en los sacramentos que reciben la justificación de su aspiración a la condición humana, y por consiguiente a la libertad.” (Bonnassie 1993: 45)

Trata-se, aqui, de um exemplo auspicioso do risco de levar longe demais a afirmação da hegemonia: será razoável considerar que os escravos se auto-concebiam como bestas, até que o cristianismo lhes tornassem cômicos de sua humanidade?

A par desta perspectiva clássica, é possível colher, aqui e além, referências mais auspiciosas às possíveis articulações entre religião e transição. O próprio Bonnassie volta a referir-se ao cristianismo no contexto da derrocada do regime escravista, que

situa no bojo de uma sua segunda crise ocorrida entre fins do século X e princípios do XI. Por esta altura, afirma, tudo favorecia a sua extinção, com destaque para a generalização, entre as populações rurais, de “*la adhesión a las creencias cristianas, que durante mucho tiempo había sido formal o titubeante*” (Bonnassie 1993: 71), atingindo-se, enfim, a unificação espiritual total do campesinato. Não vou discutir aqui, porque o autor também não o explicita, o conteúdo que se deve atribuir à aparente dualidade qualitativa da adesão camponesa ao cristianismo – formal ou titubeante em princípio, plena e sincera, supõe-se, no momento que é configurado como o da sua unificação espiritual. A referência é emblemática, neste nível, menos pelo vínculo explícito estabelecido com a supressão da escravidão, mas por aquele, implícito, que articula a “cristianização” dos campos à consolidação das relações servis de produção. Se é este o fenómeno que vem a colmatar o “vazio” da supressão do escravismo – a redução do campesinato às relações de dependência – a difusão do cristianismo confunde-se, ou ao menos imiscui-se à expansão do sistema, o que ao meu ver não implica, contudo, necessariamente, que se tenha produzido uma “unificação religiosa”.

Talvez seja possível tomar este viés para abordar um outro núcleo de referências, aquele cujas análises tendem a relacionar a afirmação do cristianismo com a imposição da dominação senhorial. Para Pierre Dockès, o cristianismo constituíra-se em ideologia da classe dominante ainda no século V, configurando-se na extensão como ideologia feudal. Mas o autor vai além na importância que atribui à religião como elemento de afirmação do sistema, ressaltando, dialeticamente, uma sua possível manifestação articulada à expressão da coesão das comunidades camponesas em sua oposição à pressão insidiosa do senhorio.

“Este campesinado libre y a menudo sólidamente agrupado en comunidades rurales se aglutina mediante prácticas de trabajo (...), pero también por prácticas culturales. Esta cultura campesina de la Alta Edad Media está marcada negativamente por su resistencia al cristianismo, (...) (y) positivamente por la herencia del paganismo autóctono, hasta – quizá – por prácticas transmitidas por los esclavos. Esta herencia pagana se afirma en las fiestas (solsticio de invierno coincidiendo con Navidad; fiesta de solsticio de verano con sus fuegos de San Juan, baños rituales, juegos nocturnos, danzas, cantos, prácticas todas ellas reputadas obscenas por la Iglesia y perseguidas despiadadamente por ella.” (Dockès 1984: 123)

Chamo-lhes a atenção para a relação, implicitamente concebida, entre as práticas de trabalho e as práticas culturais. Registro, contudo, que a oposição, ou a menos a possibilidade da dissonância religiosa no período em questão não é apanágio exclusivo de um grupo externo e opositor ao sistema de dominação em processo de implantação. Na perspectiva do próprio autor, muitos dos pequenos proprietários alodiais arredios ao cristianismo podiam ser, concomitantemente, tenentes de um grande proprietário. Os bispos hispanos reunidos no Concílio de Elvira, em princípios do século IV, admoestam os terratenentes cristãos a livrarem seus patrimônios de imagens de deuses pagãos, sob pena de excomunhão. Prevêem, contudo, como uma única escusa legítima, como exceção, o receio dos senhores em provocar, com tal ação, a ira e a revolta de seus *servi* (Vives 1963: 3-10). Será possível, portanto, conceber a existência de qualquer vínculo entre crenças e orientações religiosas que se deduza, imediata e mecanicamente, do vínculo de submissão e dependência pessoais?

E, no entanto, como que orientados a um outro extremo, será possível conceber, em todos estes casos, a constituição de dois blocos ideológicos distintos, isolados e irreduzíveis entre si? Não me parece possível conceber-se o cristianismo ou o

paganismo como blocos coesos, cerrados e opostos que se constituem em mentalidades de classe, senhorial e camponesa, respectivamente, e, inclusive, bem restrita socialmente neste último caso, por vincular-se em especial ao campesinato independente. Advirto-lhes, contudo, desde logo, que o que começa a se configurar aqui não é uma história do consenso.

Perry Anderson refere-se à Igreja, em sua análise da formação do feudalismo, no capítulo dedicado à síntese que o originara, adjetivando-a como instituição exclusiva a abarcar toda a transição da Antigüidade à Idade Média em continuidade essencial. Todavia, segundo a avaliação deste autor, o contributo essencial da Igreja à transição manifestou-se em uma realização superestrutural. Ao promover a vulgarização e, com ela, corrupção da cultura clássica, a instituição preparou a sua difusão, de forma que a cristianização do Império (séculos IV e V) consistiu na expressão derradeira da romanização das populações rurais. “*Esta realização essencial da Igreja primitiva indica seu verdadeiro lugar e função na transição ao feudalismo. Sua eficácia autônoma não seria encontrada na esfera das estruturas de relações econômicas ou sociais, onde às vezes tem sido equivocadamente procurada, mas na esfera cultural acima destas relações*” (Anderson 1987: 131). Além das polêmicas relativas à atribuição, ao escravismo, de uma tendência manifesta de constituir-se em barreira ao desenvolvimento tecnológico, e da controversa valorização cristã da atividade laboral, parece-me problemática a caracterização da cultura, a despeito de que o autor a conceba de forma bem restrita, como um epifenômeno ou reflexo derivado das transformações econômicas da base.

À semelhança de Anderson, em que pesem diversas especificidades, Alain Guerreau atribui também à Igreja a condição de instituição global na Idade Média. No seu ensaio de elaboração de uma teoria geral do Feudalismo, estabelece quatro eixos principais de reflexão, ou “planos” de análise. Ainda que os conceba na forma de uma estreita imbricação recíproca, confere ao derradeiro deles uma função articuladora da globalidade. “*O quarto eixo é a análise da única instituição que foi do tamanho do sistema, a Igreja: onde se mostra que se trata da síntese operativa dos três eixos anteriores, da síntese e da pedra angular de todo o sistema feudal (...)*” (Guerreau s/d.: 216). O demais eixos consistem, respectivamente, na caracterização da relação entre senhores e camponeses (ou relação de *dominium*), na consideração da importância auferida pelo parentesco artificial e, por fim, no estudo das coações materiais características do sistema. Resumindo, de forma bem esquemática, a sua perspectiva, a ascendência inequívoca da Igreja manifestar-se-ia nos diversos controles exercidos pelo clero, ou seja, no poder sobre imensos domínios fundiários, sobre o tempo, ou melhor seria dizer, sobre as diversas temporalidades, sobre os espaços, o ensino, o saber, sobre os fundamentos do poder e da justiça, as crenças, a moral e as representações. Em meio a tantos controles, talvez seja possível considerar que o seu cerne resida na estreita imbricação entre a Igreja e a relação de *dominium*. Controlando os ingredientes essenciais das relações de poder e dominação, o autor parece render-se ao insofismável reconhecimento de que a Igreja “*organizava não apenas a produção, mas as próprias relações de produção no período*” (Guerreau s/d.: 250), avaliação partilhada por Jean-Claude Schmitt (Schmitt 1976: 946). Em que pese a atribuição à Igreja, por Alain Guerreau, “do tamanho do sistema”, na prática ele ainda a concebe essencialmente como especificidade, uma instituição cujas pautas de inserção social e campos de atuação, apesar de amplíssimos, define-se ainda em relação a fronteiras rigidamente demarcadas (a oposição clérigo/laico, por exemplo, linha demarcatória básica, não é superior as plenas identidades que se manifestam em termos de hierarquia, poder, fortuna, alianças e conflitos sociais). Ademais, o que ambos os autores configuram

como controles plenamente exercidos pela Igreja são, em muitos casos, menos domínios tacitamente estabelecidos do que pólos submetidos à freqüente disputa.

Dos autores brevemente evocados decorrem alguns dos elementos essenciais a esta tentativa de reavaliação do tema. O período considerado nesta apresentação foi marcado, em suas linhas de força essenciais, pela afirmação da ascendência senhorial sobre as comunidades camponesas independentes, dando ensejo à progressiva homogeneização dos grupos sociais dependentes no interior da classe servil. No âmbito das relações de produção que então se afirmavam, o expediente fundamental da apropriação senhorial dos excedentes produtivos calcou-se no estabelecimento de relações pessoais de dependência que, intermediadas pela concentração do meio de produção essencial no período, a terra, subordinavam aos senhores as famílias camponesas assentadas em pequenos lotes com base na contrapartida do pagamento de rendas e/ou de prestações em serviços. Não há, em relação a tal processo, perspectiva mais equívoca do que lhe subestimar em sua complexidade constitutiva, reduzindo-o à violência de um golpe de mão senhorial que fazia desaguar em seus celeiros os frutos do sobre-trabalho e da miséria camponesa. Assim, por exemplo, chamo a atenção para uma expressão freqüentemente secundarizada, quando não totalmente excluída, das tentativas de sua configuração: refiro-me as tensões e conflitos sociais intrínsecos ao seu desenvolvimento. Ora, excluídas do seu campo as lutas sociais, resta à História apenas um tipo de tempo, aquele marcado pela periodicidade uniforme que regula o funcionamento dos sistemas. Os conflitos não são uma realidade distinta das operações cotidianas do sistema social, e se materializam em toda e qualquer forma de expressão das contradições, de que são a manifestação sensível, premissa que se opõe às visões limitativas e reducionistas deste fenômeno histórico essencial.

No nosso contexto em questão, constituem-se em expressões suas fenômenos clássicos como a fuga de dependentes, o “banditismo” social, as insurreições camponesas, mas também um fenômeno que se alongou por todo o período, e que parece ter se radicalizado na proximidade do seu termo, qual seja, a vigência de crenças e de práticas denunciadas como pagãs e, na extensão, condenadas e combatidas pelas autoridades hispânicas.

Faço, delas, um brevíssimo inventário, mesmo porque estou certo de que sejam razoavelmente conhecidas por todos.

Das atas conciliares do mesmo concílio já referido, o de Elvira, realizado nas Hispânia entre os anos de 300 e 306, destaca-se ainda a proibição de que proprietários cristãos fossem coniventes com as concepções e práticas simbólicas relacionadas à produção agrária – ritos de fertilidade intrínsecos ao processo produtivo – aceitando deduzir do montante das rendas pagas pelos camponeses a parcela da produção reservada e oferecida às divindades pagãs. A incidência deste tópico é relevante pelo embate que ao menos se enuncia em um dos âmbitos essenciais do desenvolvimento das forças produtivas no período. Outro cânone do Concílio de Elvira impõe perpétua excomunhão aos cultivadores das terras que apresentassem as primícias de seus frutos à benção de um judeu, postura também incompatível com aquela que a ortodoxia cristã pretendia afirmar como verdadeira intervenção da esfera do sagrado no fenômeno da germinação das sementes: segundo os bispos, os frutos eram concessões divinas, presentes de Deus concedidos aos homens em decorrência da benção oficiada pelo sacerdote cristão (Vives 1963: 3-10).

Nos concílios de Braga (Vives 1963: 68), em particular no II, de 572, presidido por São Martinho, as determinações fazem eco ao seu famoso sermão, o *De Correctione Rusticorum* (Nascimento 1997) condenação do recurso a adivinhos e sortilégos para purificação das casas, da celebração das tradições e festejos pagãos (*Calendas*), de observar o curso da lua e dos astros para determinar a melhor época para a construção

da casa, a sementeira e a celebração do matrimônio, além do emprego de fórmulas supersticiosas pela mulheres no trabalho doméstico. Segundo os cânones do III Concílio de Toledo (Vives 1963: 129-130), realizado em 589, a idolatria estaria arraigado por quase toda a Espanha. Neste mesmo concílio o povo é admoestado pela prática de cantos e danças indecorosas nos dias dos santos. A partir deste concílio, as disposições canônicas assumem, integralmente, o caráter das penalidades impostas pela legislação régia, sobretudo em matéria de coerção das práticas pagãs. Recorre-se, assim, à violência física e ao terror visando à redução dos fiéis a conformidade das práticas e ao monopólio do sagrado cristão. O cânone 16 do Concílio III de Toledo, determina que bispos e juizes atuem em conjunto na erradicação da idolatria, castigando os culpados com as penas possíveis, à exceção da morte. No mesmo ano, o sínodo provincial de Narbona (Vives 1963: 147) condena a celebração do quinto dia da semana, em honra a Júpiter, quando os camponeses furtavam-se às atividades laborais. O mesmo sínodo, em seu cânone IV, proíbe o trabalho no domingo, sobretudo aquele relacionado às atividades agrícolas. Tais práticas foram também condenadas no sermão de Martinho de Braga, como aquelas as quais me refiro a seguir.

Por intermédio dos Concílios IV e V de Toledo (Vives 1963: 195 e 228), realizados, respectivamente, em 633 e 636, sabemos que as comemorações das *Calendas* mantinham-se a pleno curso, assim como as práticas divinatórias. Por fim, os concílios XII e XVI de Toledo (Vives 1963: 398 e 498) voltariam a carga contra as práticas idolátricas. O primeiro, realizado em 681, no seu cânone XI, determina punição para aqueles que acusa de servirem a deuses alheios, ou de cultuarem os astros, bem como de venerarem as pedras, acendendo velas junto a estas, e adorarem fontes e árvores. As mesmas condenações se repetem em 693 (XVI de Toledo), mas neste caso uma lei régia determina que fossem conduzidas à igreja mais próxima da localidade as oferendas entregues aos ídolos. A legislação visigótica também nos fornece referências esparsas a práticas condenadas pelo vínculo estabelecido com o paganismo ou, na extensão, com a intervenção diabólica. O *Forum Iudicum*, promulgado em 654, incorpora leis anteriores condenando os augúrios (McKenna 1938: 121).

Tais referências vêm, de longa data (sistematicamente desde, pelo menos, a década de 70 do século passado) mobilizando a atenção de autores diversos, que se concentram, no entanto, na mera tentativa de lhes inventariar a ocorrência, numa espécie de registro muitas vezes tão incômodo, hoje, como para os “especialistas” da época, ou ainda de lhes precisar fugidias “origens étnicas”, quando não, talvez o mais freqüente, na tentativa de lhes configurar como manifestações da mentalidade ou da “cultura folclórica”, conceitos tão valorizados quanto idealistas, imprecisos, totalizantes e enganosos! Ora, considerando, os campos primordiais de manifestação daquele aparente amontoado de concepções de mundo caducas, desarticuladas e fadadas ao esquecimento – assim abordadas e configuradas, inclusive, pelas elites eclesiásticas do período – destaca-se a sua incidência no âmbito de atividades e necessidades várias, fundamentais e correntes na vida quotidiana e de trabalho das comunidades camponesas. Manifestam-se, portanto, em seu bojo, anseios e ações relacionadas à garantia da fertilidade dos campos, ao vigor e preservação das colheitas, à proteção da casa e do trabalho doméstico, além daquelas que podem estar diretamente associadas à importância crucial das atividades desenvolvidas nos incultos – cultos às árvores, rios, mar, fontes – espaço da caça furtiva, da pesca e da coleta, complementos essenciais à subsistência camponesa.

Tratamos, portanto, de um elemento essencial à estruturação das sociedades humanas (sempre, mas em especial no caso de uma civilização agrária, como a medieval), aquele que se refere às relações estabelecidas pelos homens com a natureza. Enquanto existir espécie humana, sua história, e a história da natureza hão de manter

uma relação de condicionamento recíproco, tendo em vista que qualquer modo determinado de o homem se comportar em relação à natureza é condicionado pela forma social, e vice-versa (Quaini 1979: 45). O sentido histórico desta relação, contudo, segundo Marx, consubstancia-se na separação do homem em relação à natureza ou às condições naturais da produção:

“Não é a unidade dos seres vivos e ativos com as condições naturais inorgânicas de seu intercâmbio material com a natureza, e, por consequência, sua apropriação da natureza, que necessita de uma explicação ou que é o resultado de um processo histórico, mas a sua separação, que não se realiza plenamente se não no contexto da relação entre o trabalho assalariado e o capital” (Quaini 1979: 66).

Contudo, nas formas pré-capitalistas, derivadas da comunidade primitiva, o território, a terra como arsenal e laboratório do homem, estão tão organicamente a ele vinculados a ponto de se constituir em sua natureza inorgânica, tornando-se um pressuposto de sua atividade assim como o é a sua pele, seus órgãos sensoriais, etc.

Ademais, nenhuma ação material do homem sobre a natureza, nenhuma ação intencional, pode se efetivar sem considerar, na amplitude de seu desenvolvimento, as realidades “ideais”, isto é, as representações, as concepções acerca da ordem do mundo e do funcionamento da natureza. Quando analisamos o aspecto mais “material” das realidades sociais, as forças produtivas de que a sociedade dispõe para agir sobre a natureza que a cerca, constata-se a existência de dois componentes intrinsecamente articulados, uma parte material, composta pelos utensílios, pelas ferramentas, pelo próprio homem, e uma parte ideal, manifesta nas representações da natureza, nas regras de fabricação e emprego dos utensílios, etc (Godelier 1984). Todas as práticas desenvolvidas pelo homem no processo de apropriação da natureza congregam, a um só tempo e necessariamente, gestos e condutas “materiais”, que atuam sobre seus aspectos visíveis e tangíveis, bem como os procedimentos que definiríamos como “simbólicos”, orientados para a sua “realidade” última e invisível, como expresso nos ritos propiciatórios e de fertilidade na agricultura. Em muitas das sociedades pré-capitalistas a natureza é, em geral, representada como um elemento constante, isto é, não favorável nem desfavorável em si mesma, mas suscetível de ser manipulada por forças representadas sob formas diversas, tais como os espíritos e as divindades. E, fique claro que manifestações deste tipo não podem ser revogadas por decretos oriundos das autoridades, inclusive religiosas, e sua vigência contumaz não é decorrência, essencialmente, da falta de zelo ou da incapacidade dos clérigos medievais, mas uma expressão do nível de desenvolvimento das forças produtivas!

Em que pese a acentuada redução da autonomia camponesa decorrente do vertiginoso processo de expansão do senhorio, tal sistema, ainda que se tenha caracterizado pela progressiva afirmação da ascendência senhorial como vértice articulador das relações comunitárias, nas *villae* e aldeias, não suprimiu, contudo, a íntima relação entre o produtor e os meios essenciais de produção e reprodução das suas condições de existência. Longe de se constituírem em força de trabalho desprovida de meios, as unidades familiares satisfaziam as demandas fundamentais da sua própria subsistência, preservando um certo grau de autonomia e controle das condições materiais e ideais da produção. A autonomia dos produtores, ainda que limitada, constrangida, ou parcial, pode ter cumprido um papel de extrema importância na modulação de suas vidas quotidianas. Se os camponeses servem a seus senhores de acordo com o costume, este pode tornar-se tanto uma arena de confrontos quanto uma base de colaboração duradoura com as forças sociais de dominação. Assim, se o

desvendar da ordem do mundo constitui-se em elemento crucial da produção, um mesmo sistema pode estar atravessado por “idealidades” distintas, mais ou menos concorrentes, conflitantes e irreduzíveis entre si, sobretudo em situações de profundas clivagens sociais. Portanto, e parafraseando E. P. Thompson (Negro & Silva 2001: 258-259), se não há sociedade sem produção, também não há produção – e tampouco apropriação, eu acrescentaria – alheia à cultura, ou seja, sem que se manifeste, em níveis diversos e historicamente dados, a partilha das representações da natureza e do seu funcionamento, elementos indispensáveis à produção e a reprodução das relações sociais e das sociedades.

Urge, portanto, ampliarmos a noção de apropriação. A formação do regime senhorial implicou, antes de mais, na ruptura/reconstrução das formas de intercâmbio social, residindo no âmbito das próprias relações sociais, e não primariamente na constituição de certos bens materiais e produtivos, o cerne da organização da apropriação. Uma tal comunidade, calcada em relações pessoais que uniam entre si os chefes de diferentes famílias, tanto em laços de dependência quanto em vínculos de subordinação, tinha no controle do acesso à terra, como meio de produção crucial, um elemento indispensável à mediação destas relações. Se a propriedade não é, fundamentalmente, um “bem”, mas um complexo de relações sociais, isto significa que ela é uma forma tomada pelas relações sociais. A “cultura” é outra, e ambos os domínios encontram-se intimamente relacionados nas sociedades de classe. O campesinato, inserido nas relações de dependência teve apropriado de si muito mais do que o seu “sobre-trabalho”.

Se o *locus* fundamental da conversão cristã residiu nas comunidades locais, aldeias e senhorios (Salisbury 1981; Jolly 1996), e se este foi um processo sobretudo manifesto no nível da cultura, parece necessário considerar que a autonomia da cultura aldeã, assim como a das relações sociais aldeãs, fosse parcial, tanto no sentido de incompleta quanto de tomar parte – em confronto ou associação – com as forças de dominação que se lhe impunham. O desenvolvimento desta análise demanda, antes de mais, buscar uma alternativa ao conceito de cultura correntemente adotado nas abordagens voltadas ao problema da conversão. Informadas por uma vigorosa influência da antropologia, a orientação dominante – e francamente idealista – investe na concepção de cultura como “valores partilhados”, ou como um “*sistema de valores, crenças, idéias e visão de mundo, e os rituais que expressam tais valores*”, insistindo no seu caráter homogêneo numa dada sociedade. Seja qual for a utilidade deste conceito para a análise de grupos de caçadores-coletores, ou de sistemas sociais relativamente igualitários, ele não me parece muito adequado à abordagem de sociedades de classe. Em situações de conflito de classe, a noção de valores partilhado pode servir apenas de ponto de partida para um conceito mais específico, visando a compreensão tanto da imposição da hegemonia cultural das classes dominantes quanto a formação de culturas em confronto. Como não se trata de negar a importância da cultura nos processos sociais, recorro, então, a um conceito que supere as definições centradas no seu conteúdo e que busque estabelecer uma efetiva correlação entre cultura e relações sociais. Proponho que a base da cultura, e da religião como campo primordial de sua manifestação, reside na forma e na maneira pela qual os indivíduos entendem, definem, articulam e expressam as mútuas relações estabelecidas entre si e com a natureza. Em sociedades caracterizadas por uma profunda hierarquização e apropriação desigual da produção, esta forma de percepção social e modo de comportamento fundamentam-se tanto nos aspectos relativamente igualitários da organização do trabalho e vida quotidiana, bem como a reprodução deste domínio ao longo do tempo, quanto na extrema desigualdade que caracteriza a relação de apropriação do produto e da reprodução da apropriação (Sider 1989: 120).

O conceito marxista de produção destaca a profunda articulação existente entre a organização do trabalho e a apropriação de seu produto e, de fato, sob o capitalismo, a própria organização do trabalho reproduz formas de domínio e controle. Mas talvez nem mesmo sob este modo de produção uma tal conexão, ainda que muito estreita e sólida, seja total. E nas formas pré-capitalistas de organização social e produtiva, onde as comunidades e/ou famílias são o âmbito da organização do trabalho, a conjunção entre este e a apropriação é feita através de múltiplas e diversas conexões” (Marx 1971: 449).

Visando caracterizar a amplitude desta relação de domínio, mas inclusive suas defasagens e contradições, recorremos, matizando-o, ao conceito gramsciano de hegemonia (Sider 1989: 119-128). Conceito complexo e importante, permite abordar a cultura sob a perspectiva da compreensão dos fenômenos de dominação e resistência. Assim como não atribuímos à cultura um caráter “totalizante”, não consideramos a hegemonia capaz de penetrar a consciência até o nível do senso comum, impondo-lhe categorias insuperáveis de subordinação. Se a autonomia relativa da cultura reside no seu embasamento em diversas estruturas da ordem social, propomos que a hegemonia seja aquele aspecto da cultura que, na presença do conflito ou oposição, visa mais diretamente unificar trabalho e apropriação, estendendo-a para além do trabalho, ao interior da família, da comunidade e, enfim, para a própria vida cotidiana. Mesmo em se tratando da reprodução ampliada das relações de produção capitalistas, Karl Marx referiu-se ao “dever” dos trabalhadores de “*respeitar o produto do (seu) trabalho, e o (seu) próprio trabalho como valores pertencentes a outros*” (Marx 1971: 104-105), o que não se produz automaticamente no local de trabalho, mas deve ser constantemente recriado e reforçado pela combinação de pressões políticas, econômicas e culturais.

Considerada a perspectiva básica da conversão do mundus, vislumbramos a orientação cristã de recobrir com o seu referencial as várias atividades e temporalidades que lhe ritmam a existência. Era este o âmbito essencial em que o cristianismo, contatando uma ordem sagrada prévia, buscou reordenar o conjunto das relações sociais, inserindo-se em meio a todas as atividades cotidianas das populações.

Da análise de fontes diversas do período desvela-se uma vigorosa e abrangente cosmovisão cristã senhorial, estruturada a partir do caráter atribuído à divindade e à natureza das suas relações com o conjunto da obra da Criação. Concebido como um *Dominus*, Senhor e Reitor do Universo, a vida humana decorre de uma dupla e complementar manifestação do poder divino. Fundada em um vínculo original, pessoal e direto, reafirmado no pacto celebrado no batismo, não há um nível, um sentido, geral ou específico das relações sociais que não suponha uma ativa ascendência e intervenção divina, como a de um vértice senhorial supremo ao qual se faz convergir toda a comunidade. Assim, os atos e atividades cruciais da vida cotidiana decorrem da proteção, da piedade e dos presentes graciosos do Deus único, misericordioso e vindicativo.

A gama de fórmulas rituais providenciadas pela Igreja não se resumiu aos “ritos de passagem”, ou a celebração dos tempos sagrados, em que pese a sua “*fundamental importância no intuito de impregnar as consciências de todos os fiéis com os valores cristãos*” (Fernandez Alonso 1955: 344), além de afirmar as hierarquias, as relações de dependência e sacralizar a ordem social estabelecida. Ao lado das grandes celebrações, a liturgia visigótica registra uma longa série de cerimônias de exorcismos e bênçãos que traduzem – além de uma efetiva percepção dos campos de manifestação das crenças e práticas alheias ao cristianismo, e como tais condenadas – as alternativas cristãs apresentadas aos fiéis visando à superação de seus temores e à satisfação de seus anseios mais profundos. O cristianismo instituiu, de fato, ritos vários que significam mais do que a simples depuração de práticas tradicionais “pela água do batismo”, posto que expressam em bases específicas as relações dos homens entre si e com a natureza.

Um dos primeiros rituais fixados no *Liber Ordinum* refere-se ao exorcismo e bênção do óleo, para que por seu intermédio fosse suprimida uma grande variedade de doenças. Várias são também as fórmulas de exorcismo e bênção do sal e da água, utilizados em cerimônias de purificação em condições e ambientes diversos, alternativas, por exemplo, às cerimônias pagãs condenadas por São Martinho. Ainda no primeiro item do livro litúrgico localizam-se algumas destas fórmulas, vinculadas à purificação de uma casa. O sal era oferecido ante o altar, sob o olhar do Senhor, a fim de que afastasse todas as criaturas imundas, encantamentos e monstros dos lugares onde fosse aspergido. Misturado à água benta, teriam ambos o poder de repelir todos os demônios, “*quaisquer que sejam e de onde quer que advenham, seja das grutas, de todos os lugares, das fendas das pedras, dos rios e das fontes*” (Férotin 1996: col. 15), elementos cujo culto fora condenado por S. Martinho e pelos cânones conciliares, e que são aqui reafirmados como *loca* da manifestação demoníaca. Esta mesma mistura devia ser aplicada na casa, em suas paredes e fundação, bem como no caso de febres e dores, e mesmo nas chagas dos animais, para afastar as incursões malignas e restabelecer a saúde original. Ademais, qualquer indivíduo que fosse empreender uma viagem, por mar ou por rio, deveria manter consigo a mistura, que espargida acalmaria os ventos e as tempestades. Esta última referência articula-se à presença ubíqua atribuída ao Diabo e a seus sequazes pela liturgia visigótica – sitiavam os caminhos com ladrões, os mares com salteadores, etc. – expressão de uma concepção animista que se pretende reduzir à manifestação diabólica, como já o destacara Martinho de Braga.

Da longa série de preces e missas destinadas aos fiéis que viriam a empreender uma longa viagem revela-se a autoridade divina expressa no comando da natureza. Na “Oração sobre aquele que partirá em viagem”, o sacerdote implora ao Pai indulgente que defenda seus servos (*famuli*) em tal caminho, para que não fossem expostos aos perigos dos rios, das tempestades, dos ladrões ou das feras. E determina que “*quando chegassem ao local desejado com segurança e saúde, imolassem em louvor ao Senhor uma hóstia, tornando-se para sempre devedores da graça recebida*” (Férotin 1996: col. 93). Ressalte-se, nesta última referência, o aspecto manifesto do caráter da relação entre o crente e a divindade (Godelier 1998). Explicita-se a natureza assimétrica de uma relação que, pautada pelo princípio da troca de presentes, revela a extrema ascendência de um Senhor que concede gratuitamente, e que é alheio a qualquer deficiência, o que na extensão suprime a possibilidade da reciprocidade e afirma, na ausência desta, a eterna dependência. Na cerimônia da bênção da uva, cujas primícias os fiéis levavam ao átrio da igreja, o sacerdote relaciona a oferenda à garantia da fecundidade. Rogando a Deus que as aceite, generosamente, das mãos de seus servos, destaca: “*Não que necessites delas, Senhor, porquanto tudo preenches e contém*” (Férotin 1996: col. 169). Tal modelo consagra a concepção senhorial das relações sociais fundadas na munificência, na liberalidade característica da aristocracia, mas que atuam em prol do fortalecimento de seu prestígio social, do seu poder, e, em última análise, da sua capacidade de impor-se ao contingente de seus dependentes.

Por fim, o *Liber Ordinum* registra uma série de bênçãos e orações reveladores da concepção da divindade provedora, do Deus Produtor. Fonte do milagre da reprodução das sementes, e gestor das “condições ideais de produção”, uma série de ritos definem o sentido cristão das relações do homem com a natureza, contrapondo-se aos rituais de fertilidade e de proteção circunscritos e combatidos sobre a acusação de pagãos. Na bênção das sementes, o oficiante refere-se a Deus como Criador de todas as criaturas, “*que deu condição a todas as sementes de gerar, criar e frutificar; rogamos-te que piedoso voltes o olhar à nossa prece, e assim atribuas uma graça aumentada nos cultivos das sementes, a fim de que retorne cem vezes mais aumentada nos anos seguintes*” (Férotin 1996: col. 166). Na bênção das primícias, objeto de controvérsia e

de condenações no Concílio de Elvira, em princípios do século IV, o sacerdote invoca o Senhor na sua condição de pleno proprietário da terra que foi entregue ao homem em usufruto – elemento material central da relação – rogando-lhe que se volte sobre as primícias

“dos frutos ou qualquer gênero de alimento, o qual nós, teus servos, oferecemos a ti; (...) pelas quais imploramos a tua clemência, para que o sol não abraze a terra e as plantas, que o granizo não irrompa, nem a tempestade destrua; mas, com tua proteção, sejam conduzidas à maturidade, para que teu povo te bendiga por todos os dias de sua vida” (Férotin 1996: col. 168).

Na liturgia visigótica, os rituais cristãos de fertilidade, proteção e “controle” da natureza, dirigissem-se também ao exorcismo e à bênção dos meios de produção. Após o arroteamento de um novo campo, na cerimônia de sua sagração, o oficiante vincula a própria atividade produtiva à imposição divina ao homem de que trabalhasse a terra para alimentar-se do pão, rogando, em seguida, ao Onipotente, a concessão do benefício da abundância a seus servos. Na bênção das novas foices a serem utilizadas na poda das vinhas e de árvores frutíferas, o produto dos campos caracteriza-se, mais uma vez, como *donum* divino, decorrendo a abundância dos frutos do contato “mágico” com o instrumento unguado pelo Senhor (Férotin 1996: col. 167). E seria possível considerar, a par deste último ritual, o da bênção da rede de pesca, ampliando-se a uma atividade vinculada ao *saltus* a concepção ampla da divindade provedora que envolve o próprio instrumento, neste local tradicional de “manifestação demoníaca”. Depositada no altar, o pároco requisitava a proteção divina à rede, para que ela fosse capaz de produzir o alimento em abundância. “*Não permitas embará-la com alguma arte dos inimigos, nem emaranhar-se pelas palavras detestáveis dos encantadores.*” Isto posto, a bênção consecutiva requisitava “apenas” a cotidiana manifestação do dispensador de todos os bens, concepção com base na qual o alimento, ou o produto do trabalho, decorre menos da ação humana do que da misericórdia do Senhor: “*Sustenta-nos, Deus, para que sejamos cumulados pela exibição desta rede, e gratos pelos presentes da tua graça*” (Férotin 1996: col. 174).

A despeito das dúvidas e discussões relativas à maior ou menor “proximidade” da liturgia da linguagem do comum dos crentes, ao rebuscamento de muitas das suas fórmulas, é provável que vários destes rituais tenham se originado de práticas instituídas nas pequenas igrejas rurais, nas quais o pároco, inserido nas comunidades camponesas, dividindo-se muitas vezes entre o ofício divino e o labor dos campos, partilhava os anseios e urgências de uma vida exaurida pela dura rotina das atividades agrícolas, de resultados incertos, rendimentos pífios, e em parte considerável apropriados por mãos alheias. A proliferação das igrejas pelos campos, em que pese os conflitos gerados no seio da aristocracia pelo seu controle e gestão de suas rendas, e as críticas recorrentes à baixa formação do clero local, foi um elemento determinante da efetiva inserção do cristianismo na vida cotidiana do indivíduo, da família e da comunidade. A urgência da experiência integral da fé parece ter, de alguma forma, ou em algum nível, se realizado, e a “religião importada do Oriente” espalhou-se pelos campos ocidentais.

Não faltaram, portanto, canais ortodoxos acessíveis aos fiéis nos vários momentos e atividades cruciais da vida que demandavam o apoio e o aval das potências superiores do Universo, ainda que domesticadas, hierarquizadas, monopolizadas e submetidas à total ascendência do Deus único. Senhor provedor, de sua benéfica intervenção origina-se o milagre da reprodução das sementes, a chuva restauradora e fertilizante, a chama do fogo doméstico que aquece e protege a casa até que a face serena do Pai se manifeste refletida no brilho do astro matutino. Transgredida a sua lei,

do seu poder de mando ultrajado decorrem as fomes, as epidemias e as pragas devastadoras, sanções que visam à reparação, o restabelecimento do sentido correto da relação por intermédio do apelo do ínfimo dependente à misericórdia do poderoso. Toda a ordem, ou a momentânea desordem, que rege o Universo decorre da manifestação de um poder único, restrito, e concentrado, acessível apenas através da intermediação de seus representantes terrenos. Homem e natureza, criaturas divinas, partilham a mesma condição, isto é, são alheios a qualquer virtude intrínseca, que não decorram de uma concessão superior. Tornada passiva, privada de suas forças misteriosas, ou reduzidas estas à ação diabólica, a relação entre os homens e a natureza inserem-se no quadro global dos vínculos de dependência. Esta já não é diretamente acessível, material e idealmente, uma vez que o contato com o poder superior que lhe controla prevê o recurso aos indispensáveis laços sociais de submissão e deferência.

Mas, tais preceitos não “encerram toda a história”, assim como a afirmação do poder jamais se efetua alheia à dialética da sua contestação. Apesar dos limites impostos pela natureza das fontes disponíveis de todo o período, as sucessivas condenações de crenças e práticas contraditórias com a ortodoxia cristã parecem revelar que a relativa autonomia preservada pelas comunidades camponesas sustentaram uma base de contínua elaboração e reelaboração de uma cosmovisão irredutível, plenamente, aos preceitos ditados pelas elites eclesiásticas. Numa época em que os sacerdotes cristãos se arrogavam, e impunham pela força, o exclusivo da mediação com os céus, erguiam-se fáceis e ao alcance de todos as árvores, as fontes e as pedras sagradas! O mísero camponês preservou, assim, centros de ascensão por intermédio dos quais era ainda possível um direto contato com o sagrado.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BLOCH, Marc. Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua? In: PRIETO ARCINIEGA, Alberto Manuel (ed.). *La transición del esclavismo al feudalismo*. Madrid: Akal Editor, 1975 (Edição original in *Annales E.S.C.*, 1947, pp. 30-43 e 161-170).
- BONNASSIE, Pierre. Supervivencia y extinción del régimen esclavista en el Occidente de la Alta Edad Media (siglos IV-XI). In: _____. *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*. Barcelona: Crítica, 1993, pp.13-75.
- CARDOSO, Ciro F. Santana & PEREZ BRIGNOLI, Hector. *El Concepto de Clases Sociales*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977.
- DOCKÈS, Pierre. *La Liberación Medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- FERNANDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1955.
- FÉROTIN, Marius (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle* (Réimpression de l'édition de 1904 par Anthony Ward et Cuthbert Johnson). Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.
- GODELIER, Maurice. *L'Idéal et le Matériel*. Pensée, économies, sociétés. Paris: Fayard, 1984.
- _____. *El Enigma del Don*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- GUERREAU, Alain. *O Feudalismo. Um Horizonte Teórico*. Lisboa: Edições 70, s/d.

- JOLLY, Karen L. *Popular Religion in Late Saxon England*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1996.
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador), 1857-1858, I, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- McKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1938.
- NASCIMENTO, Aires A. (ed.). *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares*. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.
- QUAINI, Massimo. *Marxismo e Geografia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- SALISBURY, Joyce E.. *Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia during the Visigothic Reign*. New Brunswick: Rutgers University, 1981.
- SCHMITT, Jean-Claude. 'Religion populaire' et culture folklorique. *Annales E.S.C.*, 31e année, 5, 1976, pp. 941-953.
- SIDER, Gerald M. *Culture and Class in Anthropology and History: a newfoundland illustration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- THOMPSON, E.P. Folclore, antropologia e história social. In: NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Sérgio (eds.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, pp. 227-267.
- VIVES, José (ed.). *Concìlios Visigòticos e Hispanoromanos*. Madrid: CSIC, 1963.