

## A RELIGIÃO E A PRODUÇÃO DE SENTIDOS NUMA SOCIEDADE EM TRANSIÇÃO (DA ANTIGUIDADE À IDADE MÉDIA)

Mário Jorge da Motta Bastos<sup>1</sup>

### RESUMO

Há setenta anos vinha a público, nas prestigiosas páginas da revista *Annales*, o célebre artigo de Marc Bloch dedicado ao problema histórico (ou historiográfico?) do fim da escravidão antiga. Neste, a necessidade de elucidar o incremento das manumissões de escravos ocorrido nos primeiros séculos medievais levou o autor a considerar a possível pressão exercida, em tal sentido, pelo “fator religioso”, consubstanciado na afirmação do cristianismo no período. Além de sua avaliação negativa, e do caráter restrito de sua abordagem, o artigo de Marc Bloch insere-se em um amplo e complexo campo de reflexões relativas ao “peso” e ao “papel” da religião na transição que marcou os primeiros séculos da sociedade medieval ocidental europeia. 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. Assim, minha pretensão não é outra, neste artigo, senão a de promover um balanço crítico das perspectivas historiográficas relativas ao enquadramento da religião na transição da Antiguidade à Idade Média.

**Palavras-chave:** História Medieval; Transição; Religião.

### ABSTRACT

Seventy years ago was published, in the prestigious pages of *Annales* magazine, Marc Bloch's celebrated article on the historical (or historiographic?) problem of the end of ancient slavery. In this article, the need to elucidate the increase of the slave manumission occurred in the first medieval centuries led the author to consider the possible pressure exerted in this sense by the "religious factor", embodied in the affirmation of Christianity in the period. In addition to its negative evaluation, and the restricted character of its approach, Marc Bloch's article is part of a broad and complex field of reflections on the "weight" and "role" of religion in the transition that marked the first centuries of medieval European society. We all know the enormous controversy that characterizes the approach of the theme, constituting the history of the period in a real field of the proliferation of essays and theses. Thus, my claim is no other, in this article, than to promote a critical balance of the historiographical perspectives concerning the framing of religion in the transition from antiquity to the Middle Ages.

**Keywords:** Medieval History; Transition: Religion.

---

<sup>1</sup> Professor de História Medieval e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense; Pesquisador do NIEP-Marx-Prék e do *Translatio Studii*; Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Começaria por um breve balanço de autores que destacaram, nas análises clássicas correntes, algum papel à religião na transição da Antiguidade ao feudalismo. A tendência dominante nesta historiografia é bem específica, restritiva, ainda que incida em um tópico considerado central às transformações que configuram a transição, ou seja, as razões do fim da escravidão antiga e do possível papel exercido pela religião nesta liberação. Passaram-se já setenta anos desde que a revista *Annales* publicou em suas páginas o célebre artigo de Marc Bloch, intitulado “[Comment et pourquoi finit l'esclavage antique](#)” (BLOCH, 1975 [1947], pp. 159-194). Para este autor, o ingrediente básico desta radical transformação consistiu no assentamento massivo dos escravos – vinculado ou não a sua liberação –, transformados, então, em camponeses rendeiros, dependentes fixados ao solo (*servus casatus*). Ainda que tal processo seja, sobretudo, explicado com base em uma extemporânea racionalidade econômica calculista, a necessidade de explicar o aparente incremento das manumissões levou o autor a questionar a possível intervenção dos fatores religiosos neste processo. Ainda que a sua avaliação seja, globalmente, negativa, Bloch ressalva que “não foi desprovida de importância a afirmação [pela Igreja] ao ‘instrumento dotado de voz’ dos velhos agrônomos romanos: ‘tu és um homem’, e ‘tu és um cristão’” (BLOCH, 1975 [1947], p. 174). Em linhas gerais, depois de Bloch, e no que se refere às causas do desaparecimento da escravidão, há uma tendência quase que unânime a descartar, de forma cada vez mais incisiva, a intervenção do “fator religioso”.<sup>2</sup>

O veredito 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 autorreconhecimento por parte dos escravos. A frequência às igrejas

---

<sup>2</sup> Segundo Georges Duby, “o cristianismo não condenava a escravidão, e não a inviabilizou.” (DUBY, 1973, p. 42). Para Robert Fossier, “a Igreja não teve nenhuma responsabilidade na lenta desorganização do sistema escravista” (FOSSIER, 1970, p. 65), opinião referendada em obra posterior, na qual afirma que “a Igreja prega a resignação, promete a igualdade no Além, faz repousar a mão de Deus sobre os miseráveis e, como vive no século, mantém sem nenhum problema um importante conjunto de bestas com caras de homens.” (FOSSIER, 1982, p. 571).

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 pretendía 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, p. 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 autoconcebiam como animais, até que o cristianismo os tornassem cômnicos 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, da “adesão às crenças cristãs, que durante muito tempo fora formal ou titubeante” (BONNASSIE, 1993, p. 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 fenômeno 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, a 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, p. 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 ao 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, p. 75). 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 irredutíveis 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.<sup>3</sup> 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 Antiguidade 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, a 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, p. 131).

Além das polêmicas relativas à atribuição, ao escravismo, de uma tendência manifesta de constituir-se em barreira ao desenvolvimento tecnológico, e da controvertida 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

---

<sup>3</sup> Pierre Dockès nos alerta: “Los amos han intentado integrar a sus esclavos en los *collegia*, admitiéndolos en el altar de los cultos familiares. Piensan así – y a menudo lo consiguen – reforzar la coherencia de la *familia*, evitar la subversión, incitar a un trabajo honesto...” (DOCKÈS, 1984, p. 257).

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., p. 216). Os 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 inofismável reconhecimento de que a Igreja “organizava não apenas a produção, mas as próprias relações de produção no período” (GUERREAU, s./d., p. 250), avaliação partilhada por Jean-Claude Schmitt (SCHMITT, 1976, p. 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 às 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 frequente disputa.

Vários dos elementos acima referidos remetem-nos a alguns dos ingredientes básicos tradicionalmente vinculados ao processo da transição. Ora, sabemos todos da enorme controvérsia historiográfica que

caracteriza a sua abordagem, constituindo-se a história do período em um verdadeiro campo de proliferação de teses e ensaios. Esquemáticamente, passo à configuração de um processo em suas linhas de força essenciais, que, para efeitos de nomenclatura, poder-se-ia configurar como o da formação da sociedade senhorial na Península Ibérica entre os séculos V e VIII. Em busca de sua dinâmica global, parto da caracterização da expansão de um regime hegemônico articulador das relações entre dominantes (classe exploradora que defino como senhorial) e dominados (submetidos a relações de exploração diversas, mas, em particular, pela tendência da progressiva homogeneização no interior de uma classe servil), calcada na redução do campesinato independente e nas transformações sofridas pelas instituições familiares, submetidas a um movimento paralelo de fracionamento e inter-relação. Sua análise permite considerar os processos de constituição e evolução das classes sociais fundamentais neste regime, tanto em sua composição e tendências de evolução interna quanto em suas mútuas relações, discernindo, no cerne da evolução social em curso, a expansão do senhorio.

Constitui perspectiva corrente na historiografia ressaltar os passos de gigante dados pelas relações de dependência pessoal no período em questão (GARCÍA MORENO, 1998, p. 243), fenômeno diretamente manifesto na expansão dos laços de patronato e relacionado ao processo de expansão da grande propriedade fundiária, definindo as características deste e, como se pretende destacar, modelando as relações e as concepções das relações sociais em sentido amplo no interior da sociedade visigótica.

Quanto aos grupos sociais dependentes, ressalte-se, em primeiro lugar, a diversidade de seus campos de origem. No que tange ao problema da escravidão, a distinção essencial a ser estabelecida entre servo e escravo neste contexto de análise deve respaldar-se menos nas definições jurídicas do que nas formas de organização do trabalho e do sistema de exploração. Seja qual tenha sido, para o início do período, a

importância do escravismo doméstico, a imensa maioria das referências documentais aos *servi*, *ancillae*, e *mancipia* situam-se num contexto de sua manumissão, cada vez mais restrita, mantendo-o *in obsequio* do antigo senhor, ou referem-no, implícita ou explicitamente, como um indivíduo assentado, fixado numa parcela de terra. É possível, inclusive, que até mesmo no núcleo do senhorio, isto é, na chamada reserva senhorial, já se fizesse manifestar a tendência à individualização das famílias produtoras dependentes. A tendência à elevação do número de manumissões (preservando a dependência) ao longo do período talvez possa caracterizar-se como um corolário jurídico de uma relação de produção tendente, na prática, ao predomínio, não sendo um tal mecanismo alheio, inclusive, às tensões e conflitos intrínsecos à natureza destas próprias relações.

Os elementos até aqui considerados incidem, mais propriamente, sobre um dos campos de constituição da classe servil, manifesto num processo que parece ter atingido largas dimensões, o do assentamento e fixação dos antigos escravos em pequenas unidades familiares autônomas, e dependentes (*servi casati*). Mas, se a este nível podemos já discernir um traço característico da constituição do regime senhorial, ele pouco nos revela acerca de sua face mais expressiva: seu avanço e disseminação ao longo do período, manifestos, ainda no âmbito das relações de exploração, pela progressiva incorporação de amplos setores do campesinato independente. Testemunhos diversos indicam a sobrevivência, ultrapassado o período em questão, de setores deste campesinato, mas submetidos a uma tendência de rarefação. Sua expressão social vinculava-se às médias e pequenas propriedades fundiárias. Dispersos ou reunidos em aldeias, encontravam-se pressionados em meio a um processo de degradação social expresso em sua progressiva inserção na imensa classe emergente do campesinato dependente.

O processo inscreveu-se, no Ocidente, numa longa duração. A deterioração da pequena exploração camponesa livre havia começado muito antes em todo o Império, em especial em suas províncias ocidentais. As invasões e o estabelecimento dos reinos romano-germânicos não fizeram mais que favorecer a tendência de absorção das pequenas propriedades no seio das grandes, geralmente sob a forma de



tenências camponesas dependentes, submetendo-se seus antigos proprietários livres aos poderosos sob o estatuto de colonos ou com base nos mais difusos laços criados pelas relações de patronato.

Em ambos os casos, a inserção na família senhorial consistiu no cerne da expressão da dependência. Os servos de origem independente que tivessem sido assimilados pelo senhorio não se limitavam a continuar o seu sistema de origem. O próprio ato do ingresso na dependência fazia-os transitar, simbólica e quiçá até ritualmente<sup>4</sup>, pela família do senhor que os acolhia, e era ela que, sobretudo, os servos prolongavam, tanto mais que a perda da independência vincular-se-ia ao declínio e redução de sua instituição familiar original. Fixado a uma parcela do terreno, o servo de origem independente apresentava-se como uma unidade familiar instituída a partir da família senhorial. Os *casati*, por seu turno, ao mesmo tempo em que prolongavam a camada inferior das famílias senhoriais, constituíam, também, unidades de tipo novo e, assim, a expansão servil do senhorio rompia, ou tendia a romper, as famílias de origem, prevalecendo sua influência apenas em formas alteradas.

Afirmado o caráter pessoal da relação, resta-nos ressaltar a função precípua exercida pela terra como elemento indispensável à mediação das relações de dependência. Para tanto, convém precisar, inicialmente, que propriedade não é fundamentalmente uma “coisa”, ou um “bem”, mas a cristalização material de um complexo de relações sociais. “Um hectare de terra não pode ser ‘fixado’ na lei, e uma disputa por fronteiras não é um conflito ‘com a fronteira’” (DAVIS, 1973, p. 73). E quando compreendemos a propriedade como um “feixe” de direitos, de diferentes tipos e combinações, tais direitos são, primariamente, conexões, vínculos sociais. “Não estamos lidando com os direitos de um indivíduo sobre um objeto material, mas, antes, com os direitos, fixados entre indivíduos, sobre um objeto material. Um indivíduo alheio a relações sociais é um indivíduo sem propriedade” (GOODY, 1962, p. 287).

---

<sup>4</sup> Nas fórmulas visigóticas previa-se o pedido de gozar da *pietatis* do senhor, submetendo-se à sua *potestas*, correlatos do par *mundium/bannum* das fórmulas merovíngias, expressões originárias da autoridade doméstica. Ver a fórmula XXXVI em Ioannes Gil (GIL, p. 71), e o teor do cânone XVIII do Concílio de Mérida, de 666, em José Vives (VIVES, 1963, p. 338).

Pouco importa, neste caso, se o servo já se encontrava sob sujeição pessoal antes de ser instalado numa parcela de terra, como no caso dos *casati*, ou que apenas mediante esta instalação a dependência pessoal se inaugurasse, como ocorria com os servos de origem independente. Sem a concessão da possibilidade de cultivar autonomamente uma parcela não se verificava a conversão de um escravo doméstico num *casatus*. Por isso, em ambos os casos, a terra – com o escalonamento da propriedade no período – era uma mediação crucial, o elemento material necessário à configuração das relações pessoalizadas de dependência. Mas apenas uma mediação, pois, em qualquer caso, nunca a parcela concedida era o objeto último da relação; a vinculação pessoal do servo não o ligava à terra, mas ao senhor.

A expansão do senhorio impunha-se sobre um meio em que, de longa data, as unidades agrárias constituíam-se em focos fundamentais da vida rural. Na Espanha Visigótica, era um mesmo termo a designar as unidades agrárias dos camponeses independentes, dos caseiros de origem independente, dos escravos *casati* e, inclusive, dos domínios senhoriais (GARCÍA MORENO, 1998, p. 122). Tal fusão na terminologia parece indicar que em sua expansão o regime impôs-se sobre unidades antes independentes, resultando desta incorporação, e das transformações familiares que processava, a constituição de novas realidades. Assim, o regime senhorial não se limitou a destruir os sistemas de família com os quais contactou; reestruturou-os, e em formas que foram, a um tempo, novas e decorrentes das anteriores.

Assimiladas pelo senhorio, as unidades agrárias configuraram-se como unidades de imposição de exações e, como tal, células da exploração das famílias servis. Diferenciadas pelos tipos e montantes de prestações a que eram submetidas, o que as unificava, emprestando-lhes um sentido comum, eram as relações de dependência contraídas para com os seus respectivos senhores. E era esta comum dependência que, no âmbito do senhorio, produzia uma rede de contatos e solidariedade potencial, passível de dar ensejo às mais íntimas formas de cooperação, como aquelas que tiveram lugar na Espanha Visigótica, segundo referências genéricas de Garcia de Cortázar (GRACÍA DE CORTÁZAR, 1990, p. 13). Não estando suprimida a possibilidade de que a unidade agrária embasasse um quadro de relacionamento entre famílias, esta passou, no entanto, a circunscrever-se sob novos limites. E na medida em que se constituíam, no interior do regime, como unidades de exação, impunham-se os

senhores como elemento articulador deste quadro de associação entre famílias servis. Nas novas formas de associação, era a dependência comum a um mesmo senhor o elemento central a articular os vários núcleos conjugais distintos; tratava-se, menos, pois, de uma associação horizontal autônoma do que de uma relação triangular enfeixando-se a partir de um vértice senhorial.

Podemos, assim, considerar que a extensão do termo *villa*, nos documentos dos séculos V ao VII, a todo agrupamento de caráter aldeão, parece relacionar-se à progressiva indistinção, na paisagem hispânica da época, entre a aldeia camponesa e a antiga *villa* ou domínio senhorial isolado, favorecida pela expansão dos vínculos de dependência e pelo avanço da grande propriedade fundiária. Foi nesta época, portanto, que na Península Ibérica se deram os passos decisivos para a conversão das antigas *villae* senhoriais isoladas em verdadeiras comunidades aldeãs (VIVES, 1969).

A análise das contradições internas de um sistema desvela as operações do tempo. Nesta perspectiva, a conflitividade social não constitui um fenômeno isolado, mas é intrínseca ao próprio funcionamento do sistema. Não é incomum que a historiografia – de feição conservadora ou progressista – manifeste uma concepção redutora dos conflitos, limitando-os a um certo tipo de fenômeno, em geral definidos em função do número de participantes, do caráter explícito, ou preferencialmente violento dos movimentos, da veiculação de reivindicações sistemáticas e, acima de tudo, do objeto dessas exigências, que deveria corresponder ao que os historiadores consideram ser a esfera do econômico. Tudo que não satisfaça estas condições é excluído das lutas sociais, pelo que haveria apenas uma temporalidade, marcada na regular periodicidade em que funcionam os sistemas.

Ora, os conflitos não são uma realidade distinta das operações cotidianas do sistema social, e se manifestam em toda e qualquer forma de expressão social das contradições. Os conflitos são a manifestação sensível das contradições. Materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da história (BERNARDO, 1997, p. 15).

Em princípios do século V, vastas regiões das províncias ocidentais do combalido Império Romano foram agitadas pelos *Bacaudae*, em violentos confrontos. Camponeses dependentes, livres arruinados e escravos fugitivos sublevaram-se, a partir de 411, mas, sobretudo, em 441 e 454, na *Tarraconensis*, situando-se o núcleo

da insurreição no alto e médio vale do Ebro e nos Pirineus ocidentais (THOMPSON, 1952, p. 16). Mais do que revoltas contra o oneroso sistema fiscal prevalecente no Baixo Império, tais sublevações embasaram a criação de novas formas econômicas e sociais. Os sublevados acolhiam escravos e camponeses dependentes em fuga e apelavam para deserção de outros. Os ataques direcionados contra as *villae* romanas, desestabilizando-as, ao menos temporariamente, como unidades de exploração, redundavam na emancipação conjunta de escravos e outros cultivadores dependentes. “Desde o início, portanto, convergiam na luta os dois componentes fundamentais do que viria a ser a classe servil” (BERNARDO, 1997, p. 23). As formas de emancipação que levaram à conversão das equipes de escravos domésticos em famílias de *casati* não se deveram especificamente à iniciativa dos grandes proprietários fundiários. Resultaram, em primeiro lugar, de vários séculos de luta dos próprios escravos, de que as deserções maciças foram um dos aspectos. Quando a classe dominante conseguia repor a autoridade nas regiões sublevadas, o sistema social havia sido por demais alterado para que se pudesse restabelecê-lo como antes. O poder da aristocracia exercia-se, então, sobre uma terra repartida por famílias de camponeses, tanto de origem livre como escrava, mas todos cultivadores num quadro familiar. E para preservar da revolta outras regiões e impedir a fuga da força de trabalho, os grandes proprietários tinham de reproduzir aquelas formas. Ao transformarem o seu sistema de organização, os explorados contribuíram para modificar a classe dominante, convertendo-se progressivamente os proprietários escravistas em senhores de famílias servis (LEWIS, 1958, p. 99).

A ação dos *Bacaudae* suscitou, simultânea e inseparavelmente, dois tipos de efeitos práticos, reforçando por um lado a independência camponesa perante a aristocracia romana ou romanizada e, por outro, contribuindo para emancipar os escravos e fracionando a exploração latifundiária em casais de âmbito familiar. Assim, ao mesmo tempo em que, no interior das instituições romanizadas, se gerava o regime senhorial, por fora lutava-se globalmente contra ele. Esta mesma dualidade presidiu à mais frequente das formas de resistência no período, a fuga. Quando não ocorriam as deserções coletivas e armadas que sustentaram os grandes episódios insurrecionais, havia um permanente fluxo de fugas, tanto por parte de escravos quanto de cultivadores formalmente livres que os senhores pretendiam reter obrigatoriamente

na terra. Fugir parece ter sido o recurso constante dos camponeses, e um dos mais eficazes. A constante pressão das deserções acelerava a formação de uma classe servil e ao mesmo tempo diminuía a taxa de exploração. Estes foram os efeitos internos; mas houve também repercussões exteriores, porque, se sucedia que os fugitivos de um latifúndio fossem, em condições mais favoráveis, trabalhar para outro, com não menos frequência a sua ambição seria a de alcançarem a independência, ou a ela regressarem, reforçando aquele campesinato que globalmente se opunha à extensão do novo regime.

Na Espanha da segunda metade do século VI, há razões para supor, com segurança, que no noroeste, no reino suevo, não seriam raras as revoltas de servos, incluindo a recusa a prestarem serviços, e o mesmo sucederia entre os visigodos. Aliás, nessa época, e no sul da península, registrou-se uma importante sublevação camponesa na parte oriental da Serra Morena (BERNARDO, 1997, p. 30). As exações parece terem-se tornado mais pesadas ao longo do século VII e, na segunda metade desse século a legislação sobre dependentes fugitivos, que já antes era estrita, agravou-se ainda mais, mostrando não só a ocorrência de deserções numerosas como a inoperância das sucessivas leis. Outra manifestação das tensões sociais pode ser caracterizada pela aparente elevada proliferação dos bandos de salteadores, fenômeno sociológico particularmente relacionado aos contextos de radicalização das contradições sociais. Assim como no Baixo Império, o aumento do bandoleirismo como expressão de protesto social parece ter caracterizado certas regiões da Espanha na segunda metade do século VII. Bráulio comunica ao bispo de Valência, por carta de meados desta centúria, que a viagem entre Saragoça e aquela cidade era particularmente perigosa, dado o elevado contingente de “bandidos” que assaltavam os caminhos (RIESCO TERRERO, 1975, p. 121). Valério del Bierzo, anacoreta que viveu nesta região leonesa nas últimas décadas do mesmo século, afirmava viver ameaçado por “ladrões” (AHERNE, 1949, p. 125). Não devia ser incomum o apoio de setores populares a estes grupos, como se pode deduzir de uma lei *antiqua* que condena a penas duríssimas tanto livres quanto escravos que ocultassem os “bandidos” (ZEUMER, 1973, p, 346).

Seria possível enquadrar ainda, neste mesmo contexto, um fenômeno que, além de atravessar todo período, parece ter se radicalizado na proximidade do seu

termo. A documentação visigótica traz à tona, reiteradamente, um conjunto de crenças e práticas definidas como pagãs e, na extensão, condenadas e combatidas pelas autoridades. Na forma de um breve inventário, destaco as seguintes referências. Das atas conciliares do primeiro concílio celebrado na *Hispania* entre os anos de 300 e 306, o de Elvira, destaco 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, outra postura 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, pp. 3-10).

Nos concílios de Braga (VIVES, 1963, p. 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, realizado em 589, a idolatria estaria arraigada 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 a redução dos fiéis à conformidade das práticas e ao monopólio do sagrado cristão (VIVES, 1963, pp. 129-130). 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 condena a celebração do quinto dia da semana, em honra a Júpiter, quando os camponeses se furtavam às atividades laborais. O mesmo sínodo, em seu cânone IV, proíbe o trabalho no domingo, sobretudo aquele relacionado às atividades agrícolas (VIVES, 1963, p. 147). Tais práticas foram também condenadas no sermão de Martinho de Braga, como aquelas às quais me refiro a seguir.

Por intermédio dos Concílios IV e V de Toledo, realizados, respectivamente, em 633 e 636, sabemos que as comemorações das Calendas se mantinham a pleno curso, assim como as práticas divinatórias (VIVES, 1963, pp. 195 e 228). Por fim, os concílios XII e XVI de Toledo voltariam à 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 (VIVES, 1963, pp. 398 e 498). 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, p. 121).

Por mais relevante que seja o destaque dado à tendência da afirmação da ascendência senhorial no âmbito das comunidades locais, *locus* efetivo da afirmação e do exercício do seu poder, cumpre-nos tentar configurar de forma mais clara uma das bases efetivas, ou talvez até o núcleo, da relativa autonomia camponesa. Para tanto, será necessário atentar para as formas da produção e da apropriação neste sistema. As unidades familiares produtoras, em que pese a maior ou menor fragilidade, ou a mediação, e até mesmo os limites do igualitarismo que se impõem às suas relações comunitárias, são núcleos de produção de subsistência no sentido mais vigoroso da expressão. Satisfaziam por si próprias as porções-chave de suas necessidades, organizavam grande parte do processo de trabalho no seu interior e no da própria aldeia, e ademais, na forma de posse ou propriedade, detinham, produziam e

reproduziam os meios fundamentais de produção, que, no caso da sociedade de que tratamos, incluía aquilo que, na esteira de Maurice Godelier, poderíamos configurar como “a parte ideal do real” (GODELIER, 1984).

O breve inventário acima estabelecido das crenças e práticas condenadas como pagãs abre-se a um vasto campo de considerações que reduzirei, contudo, a alguns elementos centrais. Concentrando-se menos em suas possíveis “origens” do que seus campos de manifestação, destaca-se a sua incidência no âmbito de atividades e necessidades várias, fundamentais e correntes na vida quotidiana e trabalho das comunidades camponesas, como a fertilidade dos campos, a garantia e preservação das colheitas, a proteção da casa e do trabalho doméstico, além daquelas que podem estar diretamente associadas à importância crucial das atividades nas áreas incultas, como os cultos às árvores, rios, mar, fontes. Refiro-me, assim, a um âmbito essencial da estruturação das sociedades humanas, aquele que se refere às relações entre os homens e a natureza. Nenhuma ação material do homem sobre a natureza, nenhuma ação intencional pode se desenvolver sem considerar, desde seu início, as realidades “ideais”, isto é, as representações, as concepções acerca da ordem do funcionamento da natureza. Na sociedade medieval, como em várias daquelas estudadas pelos antropólogos, a religião incidia, justamente, sobre este tópico, isto é, consistia num vasto sistema de representações e de práticas simbólicas pelas quais os homens do período concederam um sentido e uma ordem ao mundo, ou seja, representaram, organizaram e legitimaram as relações estabelecidas entre si e com a 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. Todas as esferas de atividades concretas elaboradas pelo homem para apropriar-se das realidades materiais contêm e combinam, ao mesmo tempo e necessariamente, os gestos e as condutas “materiais” para agir sobre seus aspectos visíveis e tangíveis, além dos gestos e condutas que designaríamos como “simbólicas”, visando agir sobre seu fundo último invisível, como nos ritos propiciatórios e de fertilidade na agricultura.



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 em sentido amplo, o estabelecimento de relações de produção específicas transcende o âmbito material restrito até envolver a construção e a partilha das representações da ordem do mundo, das relações dos homens com a natureza, que são também relações estabelecidas pelos homens entre si, como elemento indispensável à produção e reprodução destas relações.

A autonomia dos produtores, ainda que limitada, constrangida, ou parcial, pode ter cumprido um papel de extrema importância na modulação de suas vidas cotidianas. 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.

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 se encontram intimamente relacionados nas sociedades de classe. O campesinato, inserido nas relações de dependência teve apropriado de si muito mais do que o seu “sobretabalho”. Se não há história sem produção, também não há produção, e sequer apropriação, sem cultura (THOMPSON, 2001, pp. 258-259).

Se o *locus* fundamental da conversão cristã residiu nas comunidades locais, aldeias e senhorios, 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, ideias 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 partilhados pode servir apenas de ponto de partida para um conceito mais específico, visando à 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, p. 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 [1857-1858], p. 449).

Visando caracterizar a amplitude desta relação de *dominium*, mas inclusive suas defasagens e contradições, recorreremos, matizando-o, ao conceito gramsciano de hegemonia.<sup>5</sup> 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 estruturações 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 [1857-1858], pp. 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.

É uma tal combinação, particularmente íntima em se tratando das sociedades ocidentais europeias da Idade Média, que determina a estrutura característica da hegemonia. E se a entendermos como uma efetiva afirmação dos valores e demandas da elite, enraizando-se na organização social da apropriação e reforçando o seu vigor pela articulação entre símbolos culturais e a reivindicação do produto do trabalho, talvez seja possível considerar como alguns dos referentes culturais críticos na sociedade peninsular do período – *dominus, servi, fidelis, servitium* – recorrentes nas leis, fórmulas notariais, atas conciliares e liturgia, relacionam-se ao mundo material e espiritual, a “formas de propriedade” em particular e, implicitamente, a relações sociais antagônicas, sugerindo que no bojo da concepção de cultura como “valores partilhados” manifestam-se, de fato, fenômenos de classe específicos.

---

<sup>5</sup> Sigo as matizações propostas por Gerald M. Sider (SIDER, 1989, p. 119-128).

Não pretendo reintroduzir, na abordagem do tema, por um tal viés de análise, qualquer premissa de uma ação maniqueísta, racional ou deliberadamente orientada por parte das elites visando a submissão ou imposição do seu domínio sobre o campesinato. Mesmo porque isto lhe reduziria à condição de passividade, ao passo que parece ter residido nele, efetivamente, um enorme vigor criativo a demandar o controle da hierarquia. Propõe-se, contudo, que a religião, e a cultura partilhada no período possam, no intercâmbio dialético que mantêm com as relações sociais, serem elementos de afirmação do *status* e das pretensões destas elites, atuando, portanto, na extensão, em prol da afirmação de sua ascendência social. Passo então a considerar as concepções cristãs relativas a um amplo, e fundamental, leque das relações sociais no interior da sociedade visigótica.

A primeira e avassaladora característica que a documentação nos impõe refere-se à diversidade e à profusão de campos abordados pelo cristianismo. Seguindo a orientação ou objetivo básico da cristianização do *mundus*, vislumbra-se a perspectiva de inserir a religião cristã na vida cotidiana das populações, além do desejo de recobrir com o seu referencial as várias atividades e temporalidades que ritmam a existência humana. É este o âmbito que o cristianismo, entrando em contato com uma ordem sagrada prévia, ou alternativa, profundamente enraizada na vida das comunidades, definirá como foco essencial à afirmação de sua concepção de mundo e das relações que a sustentam. Traduzindo-a em uma expressão, a concepção cristã de mundo veiculada pelas elites ibéricas fundamenta-se, concentra-se e articula-se em torno ao exercício e à manifestação de poder. O cristianismo afirma uma vigorosa cosmogonia que, restrita à ação de um Deus Criador, vincula todo o universo à expressão oral de seu poder e autoridade. Este, por intermédio de um mesmo e único ato, criou, e tornou-se Senhor de toda a Criação. A concepção primária do Senhor Criador projeta-se sobre toda a História, determinando-lhe um sentido, como um seu vasto campo de atuação e direção que se explicita pelo caráter e pelo teor das relações que Ele estabelece com os seres originados do seu comando.

Cerca do ano de 300, o cristão Lactâncio, rechaçando uma antiga etimologia devida a Cícero, faz derivar a expressão *religio* de *re-ligare*, isto é, “unir de novo”, definindo-lhe o sentido fundamental de “vínculo”, “elo”, entre Deus e seus fiéis, interpretação que representa uma concepção especificamente cristã da religião. Mais

do que um ato de livre vontade do crente, ela era concebida como uma espécie de contrato, “aparentando-se à *fides* medieval, um ato de fé não no sentido moderno da fé do crente, mas naquele do ‘contrato de mão e boca’ que ligava um senhor e seu fiel” (SCHMITT, 1990, p. 77). Este me parece ser apenas um dos vários níveis em que se expressa uma profunda homologia entre as formas pelas quais o discurso cristão concebe as características das relações humanas com a divindade e as formas assumidas pelas relações sociais que se tornavam hegemônicas ao longo do período.

Vamos considerar, por exemplo, a cerimônia do batismo, o “rito de passagem” essencial que constituía o cristão. Entre os autores hispânicos encontramos, em Ildefonso de Toledo, uma verdadeira exegese do seu ritual, além de uma clara expressão da concepção de *religio* acima referida. Concebido como parte, e expressão mor da obra de Criação, o homem foi criado por intermédio de uma particular e íntima relação “de mão e boca” com Deus. Mas, qual o teor da relação “inaugural”, então instituída? Para Ildefonso, todos os seres celestes, terrestres e do “submundo servem a Deus; tudo está a seu serviço” (CAMPOS RUIZ, 1971, p. 237). É esta a verdade original, que vincula, submetendo, todos os seres a Deus, e, entre eles, o homem. E tal é sua essência que, segundo Isidoro, a própria divindade, como um senhor lesado em seu direito, compele as criaturas à relação (CAMPOS RUIZ, 1971, p. 327).

Afirmada a universalidade do vínculo de dependência, aquele justo e original que submetia o homem ao Senhor teria sido subvertido pela sedução diabólica, que introduziu e disseminou no mundo o pecado da insubmissão. Mas o que então se manifesta é apenas o desvirtuamento da relação, resultando em uma apropriação indevida que se mantém no âmbito dos laços de subordinação. Será possível configurar o batismo como uma espécie de cerimônia de “reintegração de posse”? Segundo Ildefonso, Prudêncio, e várias cerimônias inscritas no *Liber Ordinum* (FÉROTIN, 1996, p. 276), o exorcismo reintegra o corpo do crente à propriedade de Cristo. “Foge, serpente astuta; sai deste corpo e desata teus ocultos laços. Atormentas, ladrão depravadíssimo, o que é propriedade de Cristo (*mancipium Christi*)” (PRUDENCIO, 1981, p. 207).

A par da evolução das relações sociais de dependência e subordinação, ressalta-se o caráter senhorial atribuído à divindade, imagem traçada em cores

vivas em obras diversas e, em especial na *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (GARVIN, 1946). Nesta, encontramos a narrativa da visão atribuída a Augusto, menino iletrado, mas dedicado ao serviço da Igreja de Santa Eulália (um *oblatus* de origem humilde). Viu-se, em transe de morte, no Paraíso, em meio a um banquete. Um homem esplêndido e bellissimo, de elevada estatura, ocupou o assento mais alto, benzendo a todos os presentes. Iniciado o banquete, aquele mesmo homem distinto determinou que o *rusticus* fosse levado diante dele. Augusto, tremendo de medo, ouviu do Senhor: – “Não tema. Saiba que eu serei teu protetor. Nunca faltará nada a ti. Eu sempre te alimentarei, te vestirei, e te protegerei a todas as horas, e nunca irei te abandonar” (GARVIN, 1946, p. 143). Ao final do banquete, o mesmo Senhor determinou a expulsão dos maus servos, indignos de contemplarem a sua face” (GARVIN, 1946, p. 145). Tais referências, situadas a par de tantas outras encontradas em fontes diversas – uma prece refere-se a Cristo como “nosso Deus terrível e nosso Rei” (PINELL, 1972, p. 158); Ele é o juiz terrível (DÍAZ Y DÍAZ, 1958, p. 70), e sua residência é um palácio com portões (FÉROTIN, 1996, p. 230) – enfatizam a concepção de um Deus potente, forte e vindicativo.

Referi-me, anteriormente, ao caráter contratual atribuído ao ato do batismo. Este não se encerrava em si mesmo, pois instituía uma relação que se realizava e se verificava cotidianamente, projetando-se sobre toda a vida do homem. Delineia-se uma relação reveladora da hierarquia e da extrema desigualdade da condição “social” assumida por seus intervenientes, vinculando Àquele que detém e concentra todo o poder e autoridade o indivíduo que se lhe submete. A suprema ascendência de Deus fundamenta uma relação na qual as ações e intervenções deste decorrem menos da importância do crente do que da inferioridade extrema da sua condição, cuja existência social derivava plenamente das graças, concessões e benesses do Senhor provedor.

A vida do crente, do servo de Deus, submete-se à dupla e conjugada expressão da autoridade e do poder senhorial da divindade. Ao homem compete, em primeiro lugar, reconhecer que todas as suas ações, méritos, capacidades são derivadas, originam-se da relação e configuram-se como concessões. Os dons divinos decorrem da misericórdia do poderoso, da proteção dispensada sob uma forte autoridade, que definia a condição do dependente. Sua expressão maior reside na tantas vezes requisitada manifestação da face serena do Pai, do Deus provedor que satisfaz a vida cotidiana dos crentes com uma plêiade de benesses e dons. Contudo, revelando-se a par de sua piedade, destaca-se a condição suprema da divindade, sua autoridade e poder manifestos na capacidade de ordenar, de impor a Lei, de julgar e punir os infratores. Afirmado o vínculo pessoal e direto, tais relações não são alheias

ou indiferentes àquelas estabelecidas pelos homens entre si. Não há um nível, um sentido, amplo ou específico, das relações sociais que não suponha a ativa ascendência divina, vértice senhorial supremo ao qual converge toda a comunidade, ressaltando sempre a dívida, e a eterna dependência que ela suscita.

Concluindo, enfim, este artigo, reafirmo a minha perspectiva de inserir o fenômeno da religião no fluxo das relações sociais, na dinâmica do seu curso e evolução na sociedade do período, buscando delinear as bases do propalado domínio da religião sobre os espíritos. Quanto a elas, seu elemento de fundo parecia-nos residir na conjugação de dois processos, ou, antes, na 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.

A concepção fundamental da cosmovisão cristã senhorial reside no caráter atribuído à divindade e na 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. 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 identidade entre homem e natureza insere-se no âmbito das relações 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 vínculos sociais de submissão e deferência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHERNE, C.M. *Valerio of Bierzo, na ascetic of the late Visigothic period*. Washington D.C.: 1949.
- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERNARDO, João. *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V–XV. Vol. II. Porto: Afrontamento, 1997*.
- 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, pp. 159-194. Edição original in *Annales E.S.C.*, pp. 30-43 e 161-170, 1947.
- BONNASSIE, Pierre. *Supervivencia y extinción del régimen esclavista en el Occidente de la Alta Edad Media (siglos IV-XI)*, In: Id. *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*. Barcelona: Crítica, 1993.
- BRAULIO DE SARAGOZA. *Vida de San Milan*, In: OROZ, José (ed.). *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani*. In: *Perficit*, Segunda Serie, IX, 119-120, pp. 165-227, 1978.
- CAMPOS RUIZ, Julio (ed.). *El conocimiento del bautismo*. Santos Padres Españoles, I, Madrid: BAC, 1971.
- CAMPOS RUIZ, Julio (ed.). *Los Tres Libros de las "Sentencias"*. Santos Padres Españoles, II, Madrid: BAC, 1971.
- CARDOSO, Ciro F. Santana & PEREZ BRIGNOLI, Hector. *El Concepto de Clases Sociales*. Madrid: Editorial Ayuso, 1977.
- DAVIS, John. *Land and family in Pisticci*. Ithaca: Cornell University Press, 1973.
- DÍAZ y DÍAZ, M.C. (ed.). *Sermo in uigilia pasche*. In: *Anecdota Wisigothica*, I, Acta Salmanticensia 12.2, Salamanca, pp. 54-89, 1958.
- DOCKÈS, Pierre. *La Liberación Medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- DUBY, Georges. *Guerriers et paysans*. Paris: 1973.
- 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.
- FOSSIER, Robert. *Enfance de l'Europe*, I. Paris: 1982.
- FOSSIER, Robert. *Histoire sociale de l'Occident médiéval*. Paris: 1970.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel. *La sociedad rural en la España medieval*. Madrid: Siglo XXI, 1990.
- GARCÍA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1998.
- GARVIN, J.N. (ed.). *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1946.
- GIL, Ioannes. *Formulae Wisigothicae. Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972.
- GODELIER, Maurice. *El Enigma del Don*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- GODELIER, Maurice. *L'Idéal et le Matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard, 1984.



- GOODY, Jack. *Death, property and the ancestors*. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- 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.
- LE GOFF, Jacques. Maravilhoso, In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, II, São Paulo, EDUSC, 2002.
- LEWIS, Archibald R. *The Northern Seas. Shipping and Commerce in Northern Europe A. D. 300-1100*. Princeton: Princeton University Press, 1958.
- 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.
- PALOL, P. de. *La Cristianización de la Aristocracia Romana Hispánica*, In: *Pyrenae*, XXV, pp. 281-300, 1986.
- PINELL, J. (ed.). *Liber orationum psalmographus*, In: *Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica, vol. IX, Barcelona-Madrid, 1972.
- PRUDENCIO, Aurelio. *Apotheosis*, In: ORTEGA, Alfonso; RODRIGUEZ, Isidoro (eds.). *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1981.
- RIESCO TERRERO, Luís (ed.). *Epistolario de San Braulio*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975.
- 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”, In: *Annales E.S.C.*, 31e année, 5, pp. 925-964, 1976.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?* In: *Préfaces*, 19, pp. 72-98, 1990.
- SIDER, Gerald M. *Culture and class in anthropology and history. A Newfoundland illustration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- THOMPSON, E. A. *Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain*, In: *Past & Present*, n. 2, pp. 13-46.
- 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.
- VIVES, José (ed.). *Concívios Visigóticos e Hispanoromanos*. Madrid, CSIC, 1963.
- VIVES, José. *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona: CSIC, 1969.
- ZEUMER, K. (ed.). *Lex Visigothorum. Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum*, Tomus I. Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973.

Recebido em 02 de junho de 2017.

Aceito em 26 de junho de 2017.