

# CONFLITOS SOCIAIS E PROCESSO HISTÓRICO NA ALTA IDADE MÉDIA IBÉRICA

SOCIAL CONFLICTS AND HISTORICAL PROCESS IN THE IBERIAN EARLY MIDDLE AGES

**Mário Jorge da Motta Bastos**

Universidade Federal Fluminense

**Correspondência:**

Departamento de História – UFF - Campus do Gragoatá  
Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, Blocos O  
São Domingos - Niterói/RJ - CEP 24210-201

**Resumo:**

Propondo-me a abordar, neste artigo, as expressões dos conflitos sociais intrínsecos à sociedade ibérica da Alta Idade Média, parto de duas premissas de base, cuja articulação profunda pretendo ressaltar: a de que qualquer historiador que exerça o seu ofício alheio a um instrumental heurístico crítico reduz a disciplina a uma insidiosa reprodução sacralizadora dos mitos do passado, tanto mais enfadonha ao privar o processo histórico do seu efetivo elemento dinâmico e dinamizador.

**Palavras-Chave:**

Alta Idade Média; Península Ibérica; Conflitos Sociais.

**Abstract:**

I intend to point out in this article the deep articulation between two basic assumptions concerning expressions of social conflicts intrinsic to Iberian society of the Early Middle Ages, that are: the historians who are unrelated to an critic heuristic instrumental reduces history to an unfaithful reproduction of the myths of the past, which deprives the historical process of its effective dynamics and dynamic element.

**Keywords:**

Early Middle Ages; Iberian Peninsula; Social Conflicts.

Começo por uma declaração de princípio, de certo óbvia, mas me apóio numa máxima divulgada em língua portuguesa por um grande jornalista, teatrólogo, comentarista esportivo e, acima de tudo, polemista, Nelson Rodrigues, segundo o qual o óbvio precisa ser dito, a que humildemente acrescentaria: precisa ser dito, entendido e confirmado. Parece-me que uma das premissas básicas à qual se presta muito pouca reverência no quotidiano de nossa atividade – antes, via de regra a evitamos sem qualquer constrangimento, – é a controvérsia, ou o debate de idéias, de concepções, de perspectivas de análise e, por extensão, dos seus conteúdos e resultados. Tratada, em geral, como uma espécie de efeito colateral decorrente das inevitáveis idiossincrasias que afetam os profissionais do ramo, impomo-nos nas reuniões científicas, em mesas de comunicações e palestras, polidos que somos, e diante do mal-estar e das inimizades pessoais que o debate franco não deveria evocar, um rápido fechar dos panos ritmados muitas vezes por apupos retóricos. Partimos, então, confortáveis e auto-confiantes, para os quitutes servidos generosamente à mesa dos *coffee-brakes*.

Ora, a controvérsia e o debate são condições *sine qua non* do conhecimento científico, do seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, e é difícil até imaginar em que nível estaria o quadro geral de nossos conhecimentos se o consenso – voluntário e/ou imposto – constituísse o estado normal imperante nos vários ramos do saber. Condição essencial, pois, à possibilidade da História que fazem os historiadores – e como não o seria se o contraditório é, ele próprio, ingrediente primordial da História que fazem os homens e mulheres? – devemos saudar o debate como prática comum em nosso meio, plenos da certeza de que à sua prática são indispensáveis a cordialidade e o respeito mútuo.

Georges Duby, certa feita, instado por um entrevistador a refletir sobre a sua atividade, respondeu-lhe que, como historiador, fazia o seu ofício e não gostava de sair por aí falando sobre ele. Frase retórica sem dúvida – arte que aquele que reputo como um dos maiores historiadores de todos os tempos dominava com requinte – o que se constata pela densidade e amplitude das considerações todas que desenvolve a seguir naquela obra.<sup>1</sup> Ora, penso que nós historiadores deveríamos – dentro de nossos limites e guardadas as devidas proporções, é claro – explicitar com mais freqüência as concepções, perspectivas, referenciais teóricos e “lugar” de onde falamos na produção de nossas obras. Acreditando, piamente, na máxima que afirma que sobre o que deixamos implícito não somos capazes de exercer o menor controle, parece-me essencial explicitarmos com alguma freqüência nossas posições e fontes de inspiração, não na intenção de passar um atestado pessoal de conduta, e talvez nem mesmo por fazê-lo divulgar, mas para nos impor com mais freqüência a auto-reflexão crítica acerca da nossa atividade e das determinações e limites em meio às quais se desenvolve. Em sendo a História a disciplina do contexto, deveríamos realizar, com alguma freqüência, o esforço da auto-contextualização. Não se trata de uma profissão

---

<sup>1</sup> DUBY, G. & LARDREAU, G. *Diálogos sobre a Nova História*, Lisboa: Publicações D. Quixote, 1989.

de fé, mas de esclarecer, e acima de tudo para clareza própria, a(s) posição(ões) a partir da(s) qual(is) nos manifestamos.

Visando tornar mais clara a minha perspectiva, e aproveitando para praticá-la, diria que o exercício proposto se torna ainda mais necessário no quadro atual de nossa disciplina, marcada por uma inaudita dispersão de perspectivas. Uma das mais marcantes características da historiografia das últimas décadas, que se assume, de maneira cada vez mais explícita e auto-referenciada, como um campo fragmentado, compartimentado, fatiado em inúmeras sub-especialidades e múltiplas tendências. Contra uma perspectiva mais homogênea do seu ofício que caracterizava o historiador até princípios do século passado, o profissional atual define-se como um historiador da cultura, da política, ou um historiador das mentalidades. Demarcando-o com ainda maior precisão, ele será um especialista em história de gênero, ou um medievalista dedicado à Baixa Idade Média ibérica, ou um doutor em História do movimento operário e sindical brasileiro das décadas de 80 e 90!

São dois os caminhos distintos, mas complementares, pelos quais se processa, acentuadamente a partir do século XX, o fenômeno da fragmentação do saber em geral, aí incluído o histórico: a fragmentação de especialidades, isto é, a crescente “especialização” e a miríade de campos que ela institui; e a fragmentação de perspectivas, configurada na diversidade das “formas de ver as coisas”, a famosa crise de paradigmas (em História, por exemplo, remete ao problema da “cognoscibilidade” do real, dos determinantes sociais ou individuais da ação humana, das relações entre objetividade e subjetividade, etc.).

São duas, a meu juízo, as principais mazelas derivadas da fragmentação extrema do saber para a prática historiográfica. Antes de mais, vejo a tendência marcada por certo paradoxo: de um lado, o processo acentuado de especialização que recorta ao extremo, verticalizando a formação em áreas muito específicas; por outro, as exigências da interdisciplinaridade e da interligação dos saberes. A história, já tão fragmentada em “dimensões da globalidade social”, tendência relacionada, em parte, à crise dos modelos de “história total”, viu-se ainda mais partida em “migalhas” em face das demandas editoriais relacionadas aos modismos de “domínios históricos” como o da sexualidade, do gênero, da moda, da festa, etc.

Os homens, na globalidade de suas expressões, aqui me parece residir o verdadeiro objeto da História, segundo o luminoso adágio proferido um dia, em terríveis condições, pelo primeiro grande ogro historiador. A hiper-especialização conduz, com frequência, ao esquecimento de que o mundo humano não pode ser decalcado tão somente a partir do econômico, ou do cultural, ou do mental, ou do político, e que a amplitude da análise pode demandar, muitas vezes, o recurso a referenciais teóricos e a metodologias diferenciadas. É essencial, pois, ao pleno exercício do nosso ofício que, mesmo contra todas as tendências correntes, o historiador preserve a visão mais ampla possível das relações que constituem os seus objetos de análise – ou melhor, que o seu objeto de análise são as próprias relações –

sob risco do ogro enfermar e sucumbir em razão do empobrecimento extremo e da falta de sustância de sua dieta.

Qualquer debate ou consideração crítica atual sobre o uso das fontes pelos medievalistas deveria pautar-se pelo aparente paradoxo da negação/afirmação de nossa especificidade, perspectiva que guarda, no nível de sua formulação, íntima relação com o que acabei de destacar. Em que pese o fato de que nosso exercício cotidiano da profissão nos remeta a uma remota fatia de duração, na medida em que o nosso é o ofício do contraste, e que ele se realiza por uma projeção desde a contemporaneidade, fica o medievalista potencial e plenamente – esteja ele plenamente cômico desta inevitabilidade, e interessado em considerá-la ou não – inserto em meio às vertentes e aos paradigmas ontológicos e epistemológicos que predominam no seu campo de atividades (para não falar das posições políticas em disputa no quadro geral das sociedades nas quais se inscrevem os profissionais). Por estranho que possa parecer, a própria concepção de fonte histórica, dos seus usos e, de maneira ainda mais extrema, da transcendentalidade que a constitui ou que ela carrega são objetos de acalorados debates, de surdos inclusive, via de regra.

As controvérsias inscrevem-se num conjunto de referências muito mais vasto, do qual se alimenta e faz prosperar, expressando a crise de paradigmas que afeta, há algumas décadas, a disciplina mas, em especial, o que parece representar a vitória do paradigma “pós-moderno” em detrimento daquele – dito “iluminista” ou “moderno” – que fundamentou duas das principais correntes analíticas do século XX, o Marxismo e a Escola dos *Annales*. Consideremos, em seguida, algumas das orientações básicas vinculadas ao tal paradigma que se pretende hegemônico, atualmente, nos círculos acadêmicos.

Seguindo as referências de J.F. Lyotard,<sup>2</sup> o pós-modernismo caracteriza-se pela “morte dos centros” e pela “incredulidade em relação às metanarrativas”.<sup>3</sup> Tais premissas implicam na negação de qualquer unidade possível à História – indelevelmente condenada à multiplicidade infinita de versões – bem como na suspeição em relação à qualquer teoria global do social que fundamente a interpretação histórica. Os modernos partidários de uma concepção hermenêutica dos estudos sociais, incluindo a história, retomam, sob novo discurso, uma velha bandeira dos neokantianos de fins do século XIX e começo do século XX, a noção de que o comportamento humano e seus resultados são essencialmente diferentes dos fenômenos estudados pelas ciências naturais, o que impediria qualquer aproximação metodológica a estas últimas. Alheias a qualquer perspectiva de cientificidade, às ciências sociais devem orientar-se por um enfoque embasado na compreensão, isto é, na interpretação, na hermenêutica, na crítica cultural, etc. Ademais, seria preciso reconhecer que o observador é parte integrante, com sua própria subjetividade, do seu

---

<sup>2</sup> LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

<sup>3</sup> Sigo de perto as perspectivas de CARDOSO, C. F. S., em *Ensaio Racionalistas*, Rio de Janeiro: Campus, 1988, e em *Um Historiador Fala de Teoria e Metodologia*, São Paulo: EDUSC, 2005.

objeto de estudo, “descoberta” que leva ao extremo ceticismo e ao rechaço de todas as formas de validação do conhecimento antes usuais.

A conjugação destes elementos conduz, inevitavelmente, a um relativismo radical. As interpretações são necessariamente múltiplas a respeito de um dado tema, inexistindo formas aceitáveis de escolher entre elas. São todas válidas se satisfizerem aos critérios do autor e daqueles que com ele concordarem. A reconstrução do labor profissional empreendido pelos historiadores a partir das “formas de representação”, dos “níveis de discursividade” mostraria a inexistência, no conhecimento que produzem, de um caráter objetivo e racional, para não dizer científico. Isto posto, convém abandonar o analítico, o estrutural, a macroanálise e a explicação (ilusões científicas) em benefício da hermenêutica, da micro-história, da concepção de uma história que se constitui como um gênero narrativo ou literário.

José Carlos Reis promoveu, recentemente, um inusitado balanço das perdas e ganhos que lhe parecem decorrer da superação do “paradigma iluminista” e do salto qualitativo daí decorrente em benefício da disciplina. Apesar de um tanto esdrúxulo, senão simplista nas suas referências, o caráter esquemático e direto de sua “avaliação” vem de encontro às nossas limitações e exigências de brevidade no trato do tema. Elenco as “tendências vitoriosas” arroladas pelo autor: 1. Passagem da síntese à especialização; 2. Passagem do todo (holismo) ao tudo (micro); 3. Passagem do homogêneo (mudança) ao heterogêneo (conservação); 4. Passagem da explicação/conceito à descrição/constatação/relativismo; 5. Passagem da estrutura ao indivíduo, do social objetivo ao individual subjetivo; 6. Passagem do material ao imaginário, ao simbólico; 7. Passagem do racional ao irracional; 8. Passagem da revolução ao imobilismo; 9. Passagem da memória à “desmemória”; 10. Passagem da história-ciência social à história-literatura; e 11. Passagem de uma identidade epistemológica da história à não-identidade.<sup>4</sup>

Limito-me, nesta altura, e em face da perspectiva de que o quadro acima traçado tenha alguma validade, a declarar-lhes, sem constrangimento algum, que me alinho na fila dos perdedores, resignado ao menos pela suposição de que ela seja breve e ligeira! Detenho-me, apenas, na seqüência, na caracterização crítica de algumas tendências que, uma vez correntes, parecem-me essenciais às abordagens historiográficas dedicadas à História Medieval, e a da Alta Idade Média em particular. Meu quadro de referência preferencial, por (de)formação de ofício, é constituído pela Península Ibérica dos séculos IV a VIII e pela historiografia, em especial de língua espanhola, dedicada a este recorte.

Antes de mais, um ponto crítico primário: o “fazer histórico” relativo à História Medieval parece-me ter se constituído em um campo particularmente fértil ao predomínio de uma perspectiva de abordagem que rejeita, com veemência, toda e qualquer tentativa de análise que imponha, a um período histórico dado, conceitos e

---

<sup>4</sup> REIS, J. C. *História e Teoria. Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, pp. 91-94.

categorias que não tomem por base as “expressões” ou “concepções” elaboradas e vigentes no âmbito do período em questão. Seriam, assim, extemporâneas e inadequadas as categorias de análise que não se coadunassem com as concepções “expressas pelos medievais”. Qualquer instrumento ou recurso analítico forjado pelo corpo das ciências humanas contemporâneas daria ensejo, ou resultaria em uma deformação, se não profanação, do passado. Ora, o historiador que exerça o seu ofício alheio a um instrumental heurístico produz, na melhor das hipóteses, uma descrição mais ou menos densa – mas, ainda assim, apenas uma descrição – essencialmente respeitosa dos mitos e visões de mundo hegemônicas de elites que jazem em alguma fatia de duração do tempo. Em se tratando do nosso “pedaço específico de passado”, por uma tal via o que se produz, com considerável freqüência, é uma mera descrição atualizada, em língua vernácula, dos discursos de outrora, elaborados em um latim canônico ou encerrados na difícil sintaxe dos idiomas arcaicos. Os conceitos coevos constituem não mais do que um dos objetivos possíveis da disciplina – a História das Idéias – mas não fazem parte do seu método. O objetivo da História não é o de reviver o passado, mas o de contribuir para a definição daquilo que diferencia o presente. Os conceitos a usar surgem dessa necessidade, e nela encontram justificação. Encerro o tópico recorrendo a uma conhecida *démarche*: “Toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas.”<sup>5</sup>

Considerado o nível primordial em que situo a minha análise do período, parece-me não haver tendência mais restritiva ao anseio de sua caracterização do que o abandono das iniciativas de sua análise global, orientada pela premissa de que a totalidade decorre das articulações – inclusive com suas defasagens – dos distintos níveis ou estruturas que compõem a globalidade social. Georges Duby estabeleceu, há muito, o programa, conhecido por todos. Mas, em que pese o vigor e a validade geral da proposição, convém considerarmos algumas nuances que ela deixa de equacionar. Em primeiro lugar, parece-me que a proposição torna unívoco um fenômeno que pode, ao contrário, ser marcado por especificidades profundas. Será razoável supor que esteja prévia e definitivamente estabelecido o grau de particularidade e/ou de autonomia relativa que informa cada um dos níveis em questão, configuração que assumiria, assim, um caráter trans-histórico (ou a-histórico)? O problema não me parece residir no que os defensores mais ferrenhos de uma irracionalidade radical poderiam considerar como definição apriorística da estruturação social. Ora, o econômico, o político, o cultural etc. assumem, nas sociedades humanas, linhas de caracterização cuja base decorre da articulação entre a teoria e o conjunto de fenômenos que ela articula e qualifica. Se é lícito supor que sejam característicos do Humano, seus conteúdos específicos podem (e devem) diferenciar-se consoante épocas históricas e civilizações distintas.

---

<sup>5</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*, vol. III, São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

Constitui uma tendência muito recente na história das sociedades a acentuada autonomização ou especialização de suas estruturas constitutivas. Também a este nível o advento do capitalismo e da sociedade burguesa moderna configuram-se muito mais como radical singularidade do que como um corolário de tendências seculares de desenvolvimento. Quanto às sociedades pré-capitalistas, a sensação que se tem, ao abordá-las, é que as fronteiras se esvanecem tão logo, extasiados, acabamos de celebrar a *Terminalia!* Isto posto, uma sociedade como a que aqui nos mobiliza parece-me exigir, como orientação essencial de abordagem, uma perspectiva de síntese que opere especialmente orientada para a percepção de suas articulações e interseções, configurando a complexidade como premissa primária de qualquer tentativa de decodificação. Mas, e em segundo lugar, tal programa de intervenção demanda um instrumento de abordagem fundamental. Uma das críticas prioritárias a corrente dos *Annales* – que ademais afetaria às suas “várias gerações” – diz respeito às limitações que se lhe impunham em razão da ausência, dentre os referenciais teóricos que acarinhavam, de uma teoria explícita acerca da transformação social. A própria proposição da articulação dos vários níveis constitutivos do social com frequência se esmaece numa miríade de determinações múltiplas inapreensíveis. Se, ao menos a meu juízo, um tal referencial deveria constituir numa espécie de profissão de fé do historiador – em que pese o fato de que a História, estranhamente, tem sido muito mais um discurso sobre a continuidade do que sobre a mudança – a fatia de duração sobre a qual nos debruçamos faz desta necessidade uma exigência incontornável. Não constituem, os séculos alto-medievais, um período de transição entre dois mundos? Não se deu então – posso tomar por consensual esta referência geral, não? – a passagem da Antigüidade à Idade Média, ainda que pareça impossível atingirmos qualquer grau superior de concordância acerca da velocidade, das características e da forma como essa transição se processou? Seja qual for a perspectiva individual e “corrente interpretativa” a que se vincule cada um dos aqui presentes em relação ao fenômeno histórico a que me refiro, os períodos históricos de transição nos impõem, irremediavelmente, a sensação da mudança, o trato com a incerteza, a angústia da difícil apreensão da desordem, a percepção do movimento da História. Será possível considerá-la aleatoriamente, ou derivará desta impossibilidade o enfadonho e estéril inventário estatístico das sobrevivências romanas e germânicas, tão comum nas “análises” dedicadas ao período?

Parece-me faltar, em primeiro lugar – ou delas abdicaram os historiadores – as teorias relativas à mudança, que viabilizem a sua abordagem como um processo global articulado e apreensível, e não como manifestações aleatórias cujas correlações no interior de um conjunto, se existem, não são discerníveis. O diálogo de surdos que em muitos casos caracteriza o “debate” da transição da Antigüidade à Idade Média decorre, antes de mais, do fato de que as partes intervenientes “falam muitas vezes de lugares” diversos tratando, aparentemente, do mesmo assunto. Já faz algum tempo

que Chris Wickham<sup>6</sup> denunciou o tópico: na análise da transição aquele especialista se concentra no nível da cultura, aquele outro no da política, aquele terceiro no da religião e aquele sentado lá ao fundo no da economia!

Quais são os fatores determinantes na transformação das sociedades humanas? Será possível supor que existam, uma vez e sempre, atuante nestes processos? Enquanto tomamos fôlego para encaminhar, quem sabe um dia, este debate, queria favorecê-lo com apenas uma observação. Parece-me que a par da superação, pelas vertentes analíticas atuais, dos vários preconceitos, juízos de valor e do catastrofismo que faziam enfermar as análises pioneiras do contexto aqui em questão, o que acabou também expurgado das abordagens foi toda e qualquer consideração da incidência das contradições e do conflito social como ingredientes fundamentais da transformação e do curso da História. Ora, os sistemas sociais visam, essencialmente, a sua reprodução e, de um momento para outro de sua existência, as contradições que lhe são inerentes ritmam-lhe o tempo. Os conflitos são a manifestação sensível das contradições. Materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da História.

Passaram-se já sessenta e dois anos desde que a revista *Annales* publicou em suas páginas o célebre artigo de Marc Bloch dedicado à análise dos fatores que determinaram o fim da escravidão antiga. Em sendo de todos conhecido o clássico, permito-me resumi-lo às suas proposições essenciais.<sup>7</sup> Entre o período final do Império Romano e o século IX ter-se-ia generalizado um sistema de exploração da mão-de-obra baseada no seu assentamento em pequenos lotes talhados em partes constitutivas da reserva senhorial. Apoiados, os grandes proprietários, na comparação de custos e benefícios relativos dos modelos “tradicional” (baseado no trabalho de grandes equipes de escravos) e daquele sustentado pelos *casati*, concluíram pela maior rentabilidade deste último e, ato contínuo, generalizaram o “novo” sistema. O *servus* possuidor da terra teria surgido desta iniciativa senhorial, quando os proprietários perceberam que com a instalação do escravo seus benefícios se incrementavam na mesma proporção em que se reduziam os seus riscos e gastos de produção. A servidão seria um mecanismo de adaptação em face dos elevados custos de reprodução do sistema.

Impôs-se, a partir deste clássico, uma espécie de raciocínio arquetípico sobre o tema, que informou gerações de importantes historiadores, dentre eles Georges Duby, Pierre Bonnassie e Perry Anderson. Não tenho tempo para tratar, aqui, de um primeiro aspecto crítico relativo à questão, que decorre da racionalidade econômica calculista que a mesma atribui, implicitamente, aos “grandes empreendedores” agrários dos séculos alto-medievais, gestores atentos e dedicados em seus anseios de

---

<sup>6</sup> WICKHAM, Ch. “The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism”, *Past and Present*, 103, May, 1984, pp. 3-36.

<sup>7</sup> BLOCH, M. “Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua?”, In: PRIETO ARCINIEGA, A. M. (ed.). *La transición del esclavismo al feudalismo*. Madrid: Akal Editor, 1975, pp. 159-194. Edição original na revista *Annales E.S.C.*, 1947, pp. 30-43 e 161-170.

maximização de lucros.<sup>8</sup> Detenho-me, apenas, na perspectiva relativa aos fatores determinantes do movimento da História intrínseca, ou sub-reptícia, ao modelo em questão. Desnecessário lembrar o que representa Marc Bloch para a historiografia em geral, para a do medievo em particular, e para os “historiadores de gabinete”, tíbios em face das tomadas de posição que os horrores da História e os assassinos da Memória, com frequência perturbadora, exigem-lhes. Mas o fato é que a perspectiva não faz jus à sua estatura e aos combates travados contra o historicismo. A que subjaz à sua análise, determinando o curso da história e uma tão transcendental transformação – a da disseminação das formas de dependência dos produtores diretos – decorre inteiramente da decisão senhorial, dos anseios de uma elite capaz, de per se, de promover o desenrolar do processo, de pôr em marcha as complexas engrenagens que fizeram o devir histórico decorrer de sua plena e racional deliberação. Se for possível vislumbrar qualquer participação atribuível à massa camponesa nas transformações em curso, talvez a mesma configure-se, essencialmente, como uma “não-ação” – a malemolência, o desinteresse e o baixo rendimento do produtor escravizado – incidindo negativamente num sistema que só foi posto em xeque, no entanto, em razão da queda extrema do nível de mercantilização da economia.

Ora, o que a documentação do período revela, apesar de seus consideráveis limites, remete-nos, se apoiados por um referencial teórico adequado, a um processo decorrente não da intervenção da vontade soberana de uma classe única, mas das contradições e do jogo de ações e reações que materializam os conflitos e o movimento da História. Ainda que se oponham, a historiografia liberal e a de tradição marxista, em relação à importância a ser atribuída às lutas sociais – explosões inúteis e nocivas para aquela, motor das transformações sociais, para esta – identificam-se ambas as vertentes ao manifestarem 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.<sup>9</sup> Tudo que não satisfaça estas condições é excluído das lutas sociais,

---

<sup>8</sup> Destaco, apenas, que não se deve deduzir, à maneira de uma concepção substantiva da economia, que tal racionalidade seja característica eminentemente capitalista e, portanto, radicalmente estranha aos sistemas econômicos que lhe antecederam historicamente. Ainda que escassos em número, não faltam os registros relativos ao juízo de vantagens comparativo praticado pela aristocracia fundiária do passado. Assim, ROSTOVITZ, M., *Historia Social y Económica del Império Romano*, vol. 1, Madrid: Espasa-Calpe, s/d., p. 399-406, ao abordar a situação dos latifundiários romanos do século II d.C. baseando-se no exemplo de Plínio, o Jovem, ressalta a sua preferência pelos colonos aos escravos, mas não em razão de uma baixa rentabilidade destes, mas porque aqueles favoreciam as suas inclinações absentistas, livrando-o da presença inquiridora constante em cada um de seus muitos e vastos domínios exigida pelo emprego maciço de escravos. O que este exemplo de “racionalidade calculista pré-capitalista” nos ensina é que o anseio de preservação de um estilo de vida pode impor-se à satisfação de um suposto instinto intrínseco à natureza humana, o da maximização da riqueza.

<sup>9</sup> Sigo, aqui, as perspectivas de BERNARDO, J. *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV*, II. Porto: Afrontamento, 1997, pp. 15-21.

pelo que haveria apenas uma temporalidade, marcada na regular periodicidade em que funcionam os sistemas. É completamente outra a minha concepção. Os conflitos não constituem fenômenos isolados, desconexos ou estranhos às operações cotidianas do funcionamento das sociedades humanas, mas supõem uma perspectiva diferente de sua abordagem, revelando-se como manifestações sensíveis das contradições que caracterizam os sistemas sociais. Materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da história. Distingo, por isso, as lutas, embates violentos no sentido que os historiadores lhes têm classicamente atribuído, do conjunto dos conflitos, onde incluem todas as formas de manifestação social das contradições. Os conflitos são a categoria genérica, que tem nas lutas apenas uma das suas realizações particulares.

Perante a violência nas relações com os camponeses, de que os senhores deixaram abundantes provas, e sendo tão bem conhecida a miséria da vida rural, espantam-se alguns historiadores por não ter havido neste período um maior número de sublevações, nem terem ocorrido explosões de cólera com maior frequência e amplitude. Procura-se por vezes explicar esta relativa paz social atribuindo o defeito aos documentos que, se nos tivessem chegado com maior abundância ou com outra informação, decerto relatariam numerosos confrontos. Ora, a história faz-se sempre a partir do material que restou e a própria proporção em que se encontram os vários indícios é uma revelação importante. Se culpa há, não cabe aos documentos, mas aos historiadores. Respostas satisfatórias dependem de perguntas adequadas e o problema reside aqui numa concepção demasiado restrita dos conflitos sociais. A transição da Antiguidade à Idade Média foi pautada por manifestações de antagonismo social muito diversificadas, o que nos permite considerar que o âmbito dos confrontos era, então, o da própria sociedade. Como destaca Edward P. Thompson, “Jamais houve época em que a dialética da imposição da dominação e da resistência a essa imposição não fosse central no desenvolvimento histórico.”<sup>10</sup>

A dissolução do latifúndio romano e a constituição do regime senhorial na Alta Idade Média carrearam manifestações diversas de lutas sociais que se inscrevem, plenamente, num quadro de relações triangular. “Entre a resistência dos explorados a formas de exploração arcaicas ou inovadoras e o sonho de reconstituir uma comunidade rural já extinta, ou condenada a desaparecer, criaram-se condições para o reforço da solidariedade de magnates com grupos de camponeses, nas disputas internas da aristocracia. Desta tripla tensão resultaram movimentos sociais novos, que condicionaram a evolução do regime e acabariam por transformá-lo inteiramente.”<sup>11</sup>

O alvorecer do século V presenciou a transformação de vastas regiões de um Império Romano Ocidental combalido em palco de violentos confrontos sociais. Apresentam-se ao primeiro plano da cena histórica, mais uma vez, os *Bacaudae*, insurretos assim designados quando das revoltas ocorridas no noroeste da Gália em

---

<sup>10</sup> THOMPSON, E. P. “Folclore, antropologia e história social”, in NEGRO, A. L. & SILVA, S. (Eds.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 258.

<sup>11</sup> BERNARDO, J., *op. cit.*, p. 21.

fins do século III, a despeito das raízes mais profundas do movimento. Desde 407, foram assoladas pelas revoltas diversas regiões da Gália, dos Alpes e da Península Ibérica. Aqui, os *Bacaudae* agiram à luz do dia na província *Tarraconensis* e na *Gallaecia*, cuja região bracarense foi palco de pilhagens e saques promovidos pelos camponeses.

A frequência e, talvez mais até do que ela, a latência de tais movimentos, constantemente derrotados, porém dificilmente suprimidos, permitem atribuir-lhes o cumprimento de um papel considerável não apenas na derrocada do edifício imperial e no seu sistema de arrecadação de impostos, como também, e essencialmente, na constituição de novas formas de relações econômico-sociais. Na medida em que os revoltosos englobavam escravos e camponeses dependentes em fuga, favorecendo a deserção de outros tantos, os ataques lançados contra os grandes patrimônios fundiários promoviam, para além de muita destruição física imediata, a emancipação de grande parte dos produtores diretos, permitindo a ex-escravos e a livres apoderarem-se de parcelas de terra que passavam a cultivar por sua conta e em seu benefício. Como bem observou Pierre Dockès,<sup>12</sup> a ação direta dos escravos na obtenção de direitos sobre a terra pressionou por sua fixação como *casati*, concorrendo assim à transformação do sistema produtivo e da organização social.

A concessão de liberdade com reserva de *obsequium*, ou a simples fixação do “escravo nominal” num lote de terreno às suas expensas não teve por determinante primário a deliberação calculista dos grandes proprietários fundiários, mas resultaram dos vários séculos de lutas travadas pelos próprios escravos, que tiveram nas fugas cotidianas e nas deserções maciças uma das expressões de maior visibilidade. Creio possível atribuir à aristocracia medieval ao menos uma racionalidade econômica de base: impunha-se sempre “negociar” as taxas de exploração e, com relativa frequência, consentir em reduzi-las em prol da manutenção da força de trabalho que perigava evadir-se, e evadia-se. Permitam-me uma menção de soslaio aos limites da perspectiva jurisdicista que campeia ainda na historiografia dedicada ao período: para muitos de seus especialistas,<sup>13</sup> o nível de extração de rendas foi, em terras ibéricas, bastante tênue, tendo em vista que a legislação visigótica a limitou a 1/10 da colheita. Sob tal perspectiva, jamais houve intervenção econômica estatal mais vigorosa do que aquela, constituindo-se o estado visigodo no maior exemplo de economia palaciana da História!

Justiça seja feita, portanto, a Marc Bloch, que expressou claramente alhures a percepção de que a revolta camponesa foi ingrediente tão intrínseco ao regime senhorial quanto a greve o é da grande empresa capitalista, além de ter configurado o caráter duplo daqueles movimentos, ressaltando que o grande senhorio jamais

---

<sup>12</sup> DOCKÈS, P. *La Libération Médiévale*. Paris: Flammarion, 1979, *passim*.

<sup>13</sup> Ver, por exemplo, GARCÍA MORENO, L. A. *El fin del Reino Visigodo de Toledo. Decadencia y Catastrofe*. Una Contribución a su Crítica. Madrid: Universidad Autónoma, 1975; e BARBERO, A. & VIGIL, M. *La Formación del Feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1979.

absorveu plenamente as comunidades camponesas e que as grandes revoltas ocorridas, em surtos periódicos, até a Revolução Francesa tinham por razão a contradição essencial entre ambas as instituições.<sup>14</sup> Mas, não são poucos os historiadores que se opõe a esta caracterização. E. A. Thompson,<sup>15</sup> por exemplo, afirma-se descrente da capacidade ou da intenção dos *Bacaudae* que, assevera, se tivessem triunfado jamais viriam a promover qualquer radical transformação da estrutura social, posto que restabeleceriam a concentração fundiária e impor-se-iam como uma nova elite. Ora, parece-me que já não são poucas as atribuições que se impõem aos historiadores na análise dos processos históricos que se efetivaram. Não convém, portanto, que pretendamos assumir ainda o ônus da conjectura e a perspectiva do profeta ao nos pronunciar acerca do que talvez pudesse ter vindo a ocorrer, ainda que pareça freqüentemente irresistível, para tantos profissionais acomodados em sua própria contemporaneidade, emitir juízos que afirmem a inevitabilidade da desigualdade e da exploração social inscrita na perversa natureza (sic) humana!

Mas, para além das explosões de violência, a fuga parece ter configurado a forma mais típica e constante da resistência no período. As suas manifestações maciças e episódicas vinculadas aos grandes movimentos e insurreições foram perenizadas em manifestações menos espetaculares, porém efetivas, um fluxo cotidiano de fugas de escravos e cultivadores livres aos quais os senhores pretendiam reter em suas terras e em gravosa situação. “Fugir parece ter sido, e não só nesta época, o recurso constante dos camponeses, e um dos mais eficazes.”<sup>16</sup> A legislação de época e a iniciativa dos poderosos visaram, por instrumentos diversos e com potencial cada vez mais draconiano, conter a deambulação aparentemente generalizada da mão de obra no período. Mas, também a este nível uma perspectiva marcadamente jurisdicista faz enfermar, com freqüência, a abordagem do tema, limitando as possibilidades e a amplitude de sua compreensão. A de todos conhecida elevada freqüência com o que o tema é abordado na documentação de época serviu, a autores como Pierre Bonnassie,<sup>17</sup> como índice a atestar a importância, a amplitude e o vigor do escravismo na Alta Idade Média Ocidental, civilização que merece, portanto, a inequívoco epíteto de escravista.

Ainda que comum aos códigos jurídicos romano-germânicos, o problema é objeto de um tratamento especial – em termos tanto qualitativos quanto quantitativos – na legislação visigótica, e parece-me não haver sentido em restringi-lo a uma mera manifestação retórica jurídico-formal. Mas tamanha extensão e transcendência viriam a ser tomada, pelo referido autor, como índice do vigor da instituição e da falta de

---

<sup>14</sup> BLOCH, M. *Les Caractères Originaux de l'Histoire Rurale Française*, vol. I. Paris: Armand Colin, 1960-1961, p. 175.

<sup>15</sup> THOMPSON, E. A. “Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain”, *Past & Present*, n. 2, 1952.

<sup>16</sup> BERNARDO, João, *op. cit.*, p.25.

<sup>17</sup> BONNASSIE, P. “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.

liberdade e mobilidade que caracterizava a mão de obra do período. Como bem destacou João Bernardo, seria grande a possibilidade de superarmos muitos dos “diálogos de surdos” que infestam de ruídos a arena do ofício se os historiadores calcassem, com clareza, a total irredutibilidade do funcionamento das relações sociais aos conceitos jurídicos. “O direito constitui uma técnica classificadora que, por um lado, arrasta a herança de formas jurídicas anteriores e, por outro lado, serve ao grupo social que a usa, ou para defender o seu estatuto numa situação de declínio, ou para afirmar um estatuto superior quando se encontra em ascensão.”<sup>18</sup> À categoria jurídica que predomina no discurso da época, dada a natureza predominantemente normativa das fontes que subsistiram, deve ser conferida uma acepção estritamente social.

E o formalismo jurídico pode chegar a redundar em paroxismos extremos. Considerando-se a legislação com base na qual Pierre Bonnassie confere àquela sociedade o epíteto de “escravista”, verificamos, em primeiro lugar, de sua disposição diacrônica, que as dificuldades de enquadramento do escravo em seu estatuto e condição agravaram-se ao longo do período. Como ressaltou o próprio Finley, “... vinte e uma disposições sobre fugitivos em um código visigodo sugere que a lei era violada com regularidade”.<sup>19</sup> Os primeiros dispositivos legais, estabelecidos por Eurico, mantiveram a sua relevância durante todo o período de vigência do reino visigodo, recebendo emendas e adições régias desde Leovigildo até Égica. No alvorecer da oitava centúria o quadro parecia ainda mais gravoso. Cerca de 702, a *novella IX*, 1, 21 afirma que a extensão das fugas assumira tamanha dimensão a ponto de que não havia lugar do reino onde não houvesse escravos fugitivos, situação que derivaria da incúria dos responsáveis pela repressão. Contudo, não é difícil adivinhar que dessa avaliação decorreram medidas ainda mais duras. Por esta lei de Égica acima citada, ficavam os habitantes de qualquer localidade à qual afluíssem “suspeitos” diretamente responsabilizados pela perseguição. Reunidos todos os membros da comunidade, deviam averiguar em conjunto a quem pertencia o suposto fugitivo, quando e de onde se dera a pretensa fuga, e reintegrá-lo imediatamente ao patrimônio de seu senhor. Ficava, a partir de então, envolvida a coletividade local com o destino do cativo, uma vez que o descumprimento da lei previa a pena de duzentos açoites a cada um de seus integrantes.<sup>20</sup> Qual terá sido a contra-face de medidas repressivas tão duras? A ampla simpatia suscitada pelos fugitivos entre as comunidades camponesas que os acolhiam? Destaque-se que a luta dos subjugados hispânicos não era excepcional: as leis dos burgúndios atestam o mesmo fenômeno de escravos que escapavam e eram assistidos por livres ou por companheiros de sua mesma condição, e na Itália os *servi* do século VII, além do apoio popular, e possivelmente graças a ele,

---

<sup>18</sup> BERNARDO, João, vol. I, *op. cit.*, p. 11.

<sup>19</sup> FINLEY, M. I. *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*. Barcelona: Crítica, 1984, p. 145.

<sup>20</sup> ZEUMER, K. (ed.). *Lex Visigothorum. Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum*, Tomus I. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973 (ed. revisada).

se organizavam para atacar os domínios e liberar escravos, movimento que se consolidou na centúria seguinte.<sup>21</sup>

Todo este anseio de intervenção punitiva permite divisar, entre outros aspectos, a formação de uma rede de solidariedades “plebéias” atuando em benefício dos “trânsfugas” diversos. Parece que de fato não era incomum que fossem escravos a acobertar a fuga de seus confrades. Duas leis *antiquae* euricianas, atualizadas por Leovigildo, consideravam a possibilidade de um escravo ocultar um fugitivo (IX, 1, 1) ou de auxiliá-lo na fuga, rompendo inclusive as correntes que o atavam, se as houvesse (IX, 1, 2). Pelo dispositivo da lei IX, 1, 16, o senhor de um escravo fugitivo que contraía núpcias com uma mulher de condição livre podia reclamar o casal, os seus eventuais bens materiais e sua prole. Um documento asturiano datado de 858 acusa o casal constituído por Letasia, de estatuto livre, e o *servus* Ataulfo, com quem viveria em adultério, de terem comido quatro vacas e sessenta queijos de Hermegildo, senhor do patrimônio fundiário.<sup>22</sup> O processo judicial em questão veicula, para além do caso explícito, mesmo se condenado, de união mista, a prática contumaz do furto dos bens do senhor referido em fontes várias, inclusive nos cânones conciliares visigodos. Trata-se, neste caso, de uma das muitas ações que expressam o quanto a força de trabalho da época podia ser indócil, inclinada a mostrar sua má vontade com o trabalho imposto e a desafiar o sistema mediante sabotagens cotidianas, revelando-se o grau de dificuldade enfrentado pelas elites dominantes na sua tentativa de enquadramento efetivo dos produtores diretos.<sup>23</sup>

Será razoável continuar afirmando-se, em face do quadro estabelecido, que teria caracterizado a Espanha Visigótica ao longo de todo o período o predomínio absoluto de um regime de trabalho calcado na total ausência da liberdade e na rigidez da fixação do produtor à propriedade senhorial? Parece-me que a perspectiva só pode ser preservada se nos alinharmos com o discurso e com as medidas punitivas impostas, denunciando o crime e exigindo a condenação dos culpados pelo desrespeito à ordem e pela transgressão das leis. Não seria a primeira, e de certo tampouco será a derradeira ocasião em que um historiador legalista, deliberada ou inadvertidamente, cumpre a função de reforçar e fazer ecoar os ditames dirimidos por alguma elite dominante qualquer do passado, reproduzindo, não sem um certo orgulho de sua erudição, as posições de classe e a fundamentação das desigualdades sociais. É bastante provável que eu esteja exagerando, mas apego-me, em minha tentativa de defesa, à premissa de que se trata de um embate de extremos. Senão, vejamos.

---

<sup>21</sup> *Ed. Rot.* 376, 279 e 280, *De Rusticarum seditionem*; Edito de Grimoaldo e leis de Liutprando de 717 e 727, Ed. Liut. 44 e 48, *apud BONNASSIE, P., op. cit.*, p. 64.

<sup>22</sup> “(...) *in adulterio cum seruo Hermegildi nomine Ataulfo* (...)”, *Diplom. Astur.* t. 1, doc. 68, a. 858, p. 294).

<sup>23</sup> Ver *Capitula Legi Salicae Addita*, LXXXII; *Lex Ribuarica*, 30; *Capit. Merov., MGH, Legum Sectio II, Pactus Childeberti Regis* 5.

Pierre Bonnassie, no artigo já referido e dedicado à memória de Marc Bloch, restabelece em bases novas a proposição deste autor em relação ao possível papel cumprido pela Igreja e pela religião cristã na liberação da força de trabalho. Em que pese a reafirmação de um juízo global negativo em relação ao tópico, para Bonnassie os edifícios de culto, sobretudo aqueles erigidos nos meios rurais do ocidente – capelas privadas de grandes proprietários – teriam assumido ares de centros de sociabilidade favoráveis a uma espécie de “auto-reconhecimento” por parte dos escravos. A frequência às igrejas fomentou a convivência destes com os camponeses livres, ainda que pobres e submetidos a semelhantes vexações, o que daria ensejo a algo muito mais vigoroso em seu potencial de transformação do que as relações de solidariedade.

Pelo simples fato de adentrarem os edifícios sagrados, [os escravos] tiveram a prova cabal de sua humanidade. E esta certeza desmentia o condicionamento a que estavam submetidos, que visava fazê-los assumir uma identidade repulsiva, vilíssima, uma identidade de bestas. (...) Os escravos encontraram nos sacramentos a justificativa de sua aspiração à condição de humanos e, por conseguinte, à sua liberdade!<sup>24</sup>

Manifesta-se, aqui, em seu pleno vigor, o equívoco da superestimação do grau de imposição da hegemonia em qualquer período da História – a quimera superior das elites dominantes – concebendo-se-lhe vigorosa até o ponto de impor ao senso comum dos dominados as categorias insuperáveis das relações de dominação. Será razoável considerar que os escravos perceberam a si próprios como feras brutais e animais na civilização ocidental até que o cristianismo viesse a salvar-lhes das trevas, tornando-os cômicos de sua humanidade? Se assim o foi, é de impressionar a capacidade de mobilização e de articulação violenta tantas vezes demonstrada, desde a civilização romana, pelos... rebanhos de gado! Não é difícil entender porque se nega tantas vezes aos interessados diretos qualquer participação ativa no processo de sua liberação.

A referência à união entre uma livre e um servo, tão duramente condenada nas fontes quanto, aparentemente, corrente, manifesta a seu nível a rede de solidariedades que pavimentaram o caminho da superação dos preconceitos de status entre os setores subalternos. Há que se considerar, de certo, que em tal tendência se faz manifesto o processo de homogeneização dos estatutos e das condições de vida do campesinato medieval, submetido progressivamente, ainda que sob velocidades e níveis desiguais nas várias regiões do ocidente, às relações de dependência. A par daqueles cujo estatuto pessoal os mantinha na condição estamental de escravos, devia ser elevado no período o número dos libertos, manumitidos por testamento desde, pelo menos, o Baixo Império. A legislação e as fórmulas notariais do período permitem vislumbrar a

---

<sup>24</sup> BONNASSIE, P., *op. cit.*, p. 45.

tendência de agravamento da sua condição. Desde Ervígio foi legalmente consolidada a possibilidade da revogação da liberdade concedida, além de reafirmada a determinação da submissão do escravo manumitido ao seu senhor. Àqueles que tentassem evadirem-se destes laços foi imposta a pena da perda dos bens em benefício de seus patronos, penalidade que contrariava frontalmente uma lei antiga que reconhecia ao liberto o direito de eleger o seu senhor.

A documentação visigótica nos reservou a possibilidade – caso raro, senão único no contexto em questão – de conhecer um caso nominado de tensão manifesta na relação. Segundo os bispos reunidos no II Concílio de Sevilha, em 619, um escravo de nome Eliseo, pertencente à igreja de Cambra, ato contínuo à conquista da liberdade, e *per superbiam*, tentou envenenar o bispo, causando danos irreparáveis à igreja e devendo, por isso, ser castigado com a reintegração à sua antiga condição. Os bispos admoestam, pelo cânone quinze do Concílio de Mérida, em 666,<sup>25</sup> os presbíteros que, ao caírem enfermos, atribuíam as suas mazelas à magia e aos malefícios realizados pelos escravos, que eram então submetidos às mais duras penalidades, dentre elas a amputação de membros. Se considerarmos a frequência com que as legislações romano-germânicas condenaram o delito da magia talvez seja possível considerá-la como uma das armas disponíveis aos oprimidos na sua luta contra os poderosos, favorecida pela crença generalizada na efetividade de uma tal intervenção. Parece-me factível, do exposto, considerar que, quando a legislação visigótica estabelecia que o liberto podia ser acusado de injuriar, de golpear ou de acusar a seu senhor, não estejamos diante de uma simples conjectura ou de um caso hipotético, mas de uma efetiva expressão dos perigos e da violência intrínseca àquela conflituosa relação social.

Mas, não foram apenas os servi e os libertos a promover, com suas ações, o enfrentamento da ordem social que se impunha. Também os camponeses livres e empobrecidos fomentaram movimentos de grande repercussão no contexto dos enfrentamentos correntes no período. O “banditismo social” é um fenômeno sociológico profusamente estudado em sociedades diversas, estando o seu incremento intimamente associado aos contextos de particular efervescência social. Trata-se de uma manifestação típica de “contra-sociedade” na qual predomina a origem subalterna da maioria de seus componentes. Em sendo estes, com frequência, marginalizados sociais, valem-se comumente do apoio das classes populares da sociedade, indispensável à sua manutenção. Assim, uma lei *antiqua* (IX, 1, 19) determina penalizações duríssimas – açoites, expropriação de bens – a todo indivíduo livre ou escravo que prestasse apoio ou ocultasse bandidos e ladrões.<sup>26</sup>

Intimamente vinculados ao habitat de bosques e florestas próximas a rotas de circulação e a centros urbanos, começavam por desafiar a ordem estabelecida pela “inversão” do estilo de vida predominante: baseavam-se na economia dos incultos, de

<sup>25</sup> Para os concílios ver VIVES, J. (Ed), *Concilios Visigóticos e Hispanoromanos*. Madrid: CSIC, 1963.

<sup>26</sup> ZEUMER, K. (Ed.), *op. cit.*, p. 189.

onde partiam para complementá-la com o assédio freqüente às áreas agrícolas! Podemos imaginar a atmosfera social das regiões agitadas por esta subversão. É reiterada a referência a vagabundos que povoavam os caminhos, e muitos escravos que fugiam encontravam nestes grupos sociais, em cumplicidade com ingênuos, uma opção para subsistir e opor-se às perseguições.<sup>27</sup> Encontramos também, nas crônicas do período, referências, lamentavelmente abreviadas, a insurreições dificilmente vencidas.<sup>28</sup>

A violência intrínseca às insurreições e a pressão constante exercida pelas fugas consubstanciou a contribuição camponesa para a desagregação do aparato institucionalizado de poder desde o fim do mundo antigo, favorecendo o livre e vigoroso curso das forças centrípetas. Seguindo-se a perspectiva proposta por Chris Wickham,<sup>29</sup> os grandes proprietários, cada vez menos apoiados pelo enquadramento repressivo do estado, tomaram-no progressivamente como um concorrente que limitava as suas possibilidades de exações. Desta convergência de interesses resultou, em um mesmo movimento, um dos componentes da classe servil, o fracionamento do exercício da autoridade e a constituição progressiva dos grandes patrimônios fundiários como quadros fundamentais ao exercício das novas formas de poder, o que deu ensejo a uma das características decisivas da classe senhorial. Incapazes de combater, paralelamente e com igual denodo, os grandes proprietários e o aparato central de poder, os camponeses criaram as condições – alianças com a aristocracia e hegemonização, em seu benefício, do poder de coerção – que viriam a enfraquecer as insurreições mais amplas. De qualquer forma, “nem os conflitos são homogêneos, nem são unívocos os seus resultados; e o insucesso de dadas formas de luta é ainda uma expressão das tensões existentes.”<sup>30</sup> O regime senhorial decorreria, desde o século VI e até as grandes transformações que se processariam a partir do século X, do resultado conjunto destes processos.

Por fim, há um elemento freqüentemente descuidado da análise de todo este processo que precisa ser restabelecido em toda a sua dimensão, e em relação ao qual

---

<sup>27</sup> Segundo Bráulio, bispo de Zaragoza, era particularmente perigosa a viagem entre a sede de seu episcopado e a cidade de Valência, por encontrar-se o trajeto infestado de bandidos (segundo epístola datada entre os anos de 641 e 646). Valério do Bierzo, anacoreta radicado na região leonesa nas últimas décadas do século VII, afirmou viver cotidianamente açoitado por ladrões. Em relação ao tema, nossa história colonial nos permite conjecturar sobre a constituição, neste período, de comunidades de fugitivos organizadas à maneira dos *cimarrones* da América Central ou dos quilombolas brasileiros.

<sup>28</sup> Segundo a *Cronica Biclarense*, o rei Leovigildo, no ano de 572, teve que ocupar de noite a cidade de Córdoba, rebelada por um período de tempo considerável, reintegrando a seu domínio muitas urbes et castella, não sem antes passar a fio de espada uma grande quantidade de *rustici*. Poucos anos volvidos, em 577, o mesmo monarca ocupou à força cidades e fortificações em *La Orospeña* (na Serra Morena), e só viria a incorporar a comarca após vencer os *rustici rebellantes a Gothis*. A menção a *castellae* não deve gerar confusão quanto ao significado destas rebeliões, tendo-se em vista a existência e a importância local de recintos fortificados que, numa “etapa pré-senhorial”, serviam de refúgios para o conjunto da população.

<sup>29</sup> WICKHAM, Ch., *op. cit.*, *passim*.

<sup>30</sup> BERNARDO, João, *op. cit.*, vol. 2, p. 27.

talvez tenha cumprido um de seus grandes desserviços à História a inflexão, embasando as análises, das premissas de uma Antropologia de matiz funcionalista.

A civilização ocidental da Alta Idade Média foi palco, segundo velocidades peculiares e matizes locais próprios, de um vigoroso desenvolvimento e afirmação de novas formas de poder e dominação social, calcadas no controle do acesso à terra – meio de produção essencial nesta civilização camponesa! – realizado por uma pujante aristocracia fundiária. Não há desserviço maior que possamos prestar à história deste processo, e à reflexão teórica que ela envolve, do que lhe subordinar à visão muito pobre e reducionista decorrente de fórmulas como a do “marxismo vulgar”: de sua palheta decorreria um quadro panorâmico da civilização da Alta Idade Média pintado em cores simples e traçado grosseiro, revelando, no fundo da cena, a existência canhestre de torpes camponeses vergados, exauridos pelo peso extremo das exigências senhoriais, elas próprias impostas por meio de manifestações cotidianas de violência aberta e deflagrada de cruentos senhores da guerra.

No âmbito das relações de produção que então se afirmavam, o expediente fundamental da apropriação senhorial dos excedentes produtivos calçou-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. Em sendo esse o âmbito primordial em que se efetivava a apropriação senhorial, as práticas materiais e simbólicas em que se manifestavam constituíram-se em elementos determinantes das formas, dos níveis, das tensões e das contradições intrínsecas àquela relação social de produção. Tocamos, aqui, em 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-se em condicionamento recíproco, tendo em vista que o modo específico de o homem se comportar em relação à natureza é condicionado pela forma assumida pelas próprias relações inter-humanas, e vice-versa.<sup>31</sup>

Nas formas pré-capitalistas derivadas da comunidade primitiva, o território, a terra como arsenal e laboratório do homem, está tão organicamente a ele vinculada 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. Referindo-se às características essenciais das formas pré-capitalistas de produção, Marx observou<sup>32</sup> que

---

<sup>31</sup> Contudo, o sentido histórico desta relação, segundo Marx, efetiva-se pela 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.”

<sup>32</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*, vol. I, São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

estas formas de economia desconhecem as mistificações econômicas que acompanham a produção mercantil e o uso da moeda. Elas seriam, no entanto, marcadas pela onipresença das representações religiosas, aquelas típicas das antigas religiões “naturais ou populares” que expressam a estreiteza das relações sociais e as limitações da vida material, ou seja, a extrema proximidade física que caracteriza as relações estabelecidas pelos homens entre si e com a natureza. É provável que tenha também ali sorvido, embora não o revele, Jean-Claude Schmitt ao afirmar que um elemento determinante do caráter a ser atribuído à religião na Idade Média decorre do baixo nível atingido, naquela sociedade (em comparação com o das economias industrializadas) pelo desenvolvimento das forças produtivas, como também do elevado grau de intimidade que caracterizava as relações humanas, inclusive com o meio natural.<sup>33</sup>

Em que pese a ocorrência, em nosso período de análise, de uma acentuada redução da autonomia camponesa, tal processo não suprimiu a íntima relação entre os produtores 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, 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. 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,<sup>34</sup> 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.

Parece-me ser este o âmbito primordial em que deve ser inserido e considerado um tema clássico da historiografia da Alta Idade Média, relativo ao problema da conversão cristã e das “sobrevivências pagãs” no imenso interior rural do Ocidente do período. Se o *locus* fundamental da conversão cristã residiu nas comunidades locais, aldeias e senhorios,<sup>35</sup> e se este foi um processo sobretudo manifesto no nível da

---

<sup>33</sup> SCHMITT, J.-C., “‘Religion populaire’ et culture floklorique”, *Annales E.S.C.*, 31e année, n.5, 1976, p.946.

<sup>34</sup> THOMPSON, E. P., *op. cit.*, p. 258-259.

<sup>35</sup> Ver, entre outros, JOLLY, K. L. *Popular Religion in Late Saxon England*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1996, e SALISBURY, J. E.. *Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia during the Visigothic Reign*. New Brunswick: Rutgers University, 1981.

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. Mas, a possibilidade desta análise exige que se busque uma alternativa ao conceito de cultura correntemente adotado nas abordagens 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 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 da formação de culturas em confronto. Como não se trata de negar a importância da cultura nos processos sociais, seria interessante recorrer, 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.<sup>36</sup> O campesinato inserido nas relações de dependência teve apropriado de si muito mais do que o seu “sobre-trabalho”. Se a religião consistiu no efetivo “*fait total*” da Idade Média, impõe-se considerá-la no fluxo das relações sociais, na dinâmica de seu curso e evolução na sociedade do período, visando-se delinear as bases complexas do propalado domínio da religião sobre os espíritos. Quanto àquelas, seu elemento de fundo parece-me 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, perspectiva que decorre de, e apenas se, adotamos um enfoque global e de síntese daquela civilização.

---

<sup>36</sup> SIDER, G. M. *Culture and class in anthropology and history*. A Newfoundland illustration, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 120.

A documentação visigótica nos permite vislumbrar, ainda que em cores pálidas, mas reiteradamente ao longo do período em questão, um conjunto de crenças e práticas definidas como pagãs e, na extensão, condenadas e combatidas pelas autoridades, expressões que vêm mobilizando a atenção de uma enorme linhagem de especialistas dedicados ao problema da conversão da Idade Média ao Cristianismo. Vamos a um breve inventário. Das atas conciliares<sup>37</sup> 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 descontar do total das rendas que lhes seriam pagas pelos camponeses a parcela que fora oferecida aos deuses pagãos. Esse tópico é extremamente relevante para o que abordaremos a seguir, revelador do embate travado em um dos níveis essenciais do desenvolvimento das forças produtivas no período. Outro cânone do mesmo concílio impõe perpétua excomunhão aos camponeses que dedicassem os primeiros frutos da colheita à benção de um judeu, ação incompatível, na visão dos bispos, com o reconhecimento da verdadeira intervenção do sagrado no mistério da germinação das sementes: os frutos seriam concessões divinas, dons de Deus ofertados aos homens em decorrência da benção oficiada pelo sacerdote cristão. O cânone 41, ainda do concílio de princípios do século IV, proíbe aos senhores cristãos a manutenção de imagens de deuses pagãos em suas *villae*, exceção permitida apenas àqueles que temessem provocar, com tal iniciativa, a rebelião ou revolta de seus *servi*. Será possível admitir, depois disso, que uma crença religiosa decorra, imediata e mecanicamente, do vínculo de submissão e dependência pessoais?

Nos concílios de Braga, em particular no II, de 572, presidido por São Martinho, as determinações fazem eco ao seu famoso sermão, o *De Correctione Rusticorum*: condenação do recurso a adivinhos e sortilégos para purificação das casas, da celebração das tradições e festejos pagãos (*Calendas*), de considerar o curso da lua e dos astros para a construção da casa, a sementeira e a celebração do matrimônio, além do emprego de fórmulas ditas supersticiosas pelas mulheres no trabalho doméstico. Segundo os cânones do III Concílio de Toledo, realizado em 589, a idolatria estaria arraigada por quase toda a Hispânia. Neste mesmo concílio os camponeses são repreendidos pela prática de cantos e danças indecorosas nos dias dos santos. A partir dele, inclusive, as disposições canônicas assumem, integralmente, o caráter das penalidades impostas pela legislação régia, recorrendo-se à violência física e ao terror em prol da redução dos fiéis à conformidade das práticas e ao monopólio do sagrado cristão. O cânone 16 desse mesmo III Concílio de Toledo impõe a ação conjunta de bispos e juízes na erradicação da idolatria, e os castigos previstos só excetuam a pena de morte. No mesmo ano de 589, o sínodo provincial de Narbona condena a celebração do quinto dia da semana, em honra a Júpiter, entregando-se os camponeses ao ócio com a paralisação das atividades laborais. O mesmo concílio, em seu cânone

---

<sup>37</sup> VIVES, J. (Ed), *op. cit.*, *passim*.

IV, proíbe o trabalho no domingo, sobretudo aquele relacionado às atividades agrícolas, como a condução de bois nos campos. 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, 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 voltariam a carga contra as práticas idolátricas. O primeiro, realizado em 681, no seu cânone XI, determina punição para aqueles que servem a deuses alheios, ou cultuam os astros, e a todos os adoradores de ídolos que veneram as pedras, acendem velas, e adoram fontes e árvores. Ao teor semelhante das referências encontradas no segundo dos concílios assinalados, de 693, a intervenção régia determina que fossem conduzidas à igreja mais próxima da localidade as oferendas entregues aos deuses pagãos. 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. Fossem de condição livre os divinadores e seus consulentes, deveriam ser submetidos, além de a pena corporal, ao confisco de suas propriedades e a redução à condição de escravos. No caso do envolvimento de escravos a lei estabelece a pena de tortura e venda para regiões d'além mar<sup>38</sup>.

O breve inventário acima estabelecido abre-se a um vasto campo de considerações que reduzirei, contudo, a alguns elementos centrais. Se, em relação às crenças e práticas condenadas ao longo do período, nos detivermos não nas fugidias tentativas de definir as suas “origens” ou pedigree, para nos concentrarmos nos seus campos de manifestação – afinal, explicar não consiste em apontar a origem de um dado fenômeno, mas em estabelecer as conexões que o constituem – destaca-se a vinculação de cada uma delas com atividades e necessidades várias, fundamentais e correntes na vida quotidiana e trabalho das comunidades camponesas: garantia da fertilidade dos campos, dos rebanhos e da própria família, garantia e preservação das colheitas, proteção da casa e do trabalho doméstico, além daquelas manifestações que parecem estar associadas à importância crucial das atividades econômicas realizadas nas áreas incultas, como expressa o culto às árvores, rios, mar, fontes. Referem-se, todas elas, portanto, e em níveis diversos, àquela relação primária e essencial à existência e reprodução da espécie humana à qual me referi, travada cotidianamente com o seu “laboratório inorgânico”, a natureza.

Quanto aos instrumentos que são postos em ação e que viabilizam essa tal relação, via de regra sobressaem aqueles cuja materialidade revela, inclusive, o nível de desenvolvimento das forças produtivas atingido por uma dada sociedade. E, no entanto, qualquer sistema cujo objetivo é a socialização da natureza combina

---

<sup>38</sup> *Apud* McKENNA, S. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C.: The Catholic University of America, 1938, p. 121.

intimamente aspectos materiais e imateriais (ou ideais). Qualquer tentativa de interpretação das relações humanas travadas com o meio natural deve ter em conta a interação dinâmica entre as técnicas usadas e os sistemas simbólicos que as organizam. Nenhuma ação material do homem sobre a natureza pode ocorrer sem envolver, desde seu início, uma gama de realidades “ideais”, isto é, as representações da natureza e do seu funcionamento.<sup>39</sup>

Devemos, não há dúvida, à Antropologia Econômica a percepção profunda desses processos de estruturação social e produtiva, tão característicos das sociedades pré e não-capitalistas. Permitam-me, nesta altura, uma observação. O avanço do conhecimento das sociedades que estudamos demanda a superação definitiva da obsoleta divisão entre a História e Antropologia, herança do contexto e do processo pelo qual, no século XIX, as grandes potências exportadoras de capital depararam-se com amplas áreas ainda alheias ao capitalismo. Deste encontro derivaram duas tendências: reconhecendo-se as metrópoles em ao menos algumas das instituições vigentes nas regiões que submetiam, elas eram mais ou menos confundidas com as da cultura europeia e mereciam o direito de cidadania histórica. Se o estranhamento, ao contrário, manifestava-se radical, eram elas legadas ao domínio da Antropologia. “A hierarquia assim estabelecida tinha como função ideológica, claramente proclamada, afirmar a imperecível superioridade cultural da Europa, caução do expansionismo das suas classes dominantes.”<sup>40</sup>

Mas, ser imperioso não torna um objetivo imediatamente factível. De qualquer forma, não me parece que a alternativa mais produtiva à superação desta dicotomia consista na submissão acrítica do historiador aos conceitos e modelos forjados pelos “vizinhos de porta”, da qual decorre a tendência de constituí-los como chaves-mestras aplicáveis à decodificação de toda e qualquer sociedade. Ora, a História é a disciplina do contexto e do processo: os significados que elucidamos restringem-se, até prova em contrário, ao enquadramento espaço-temporal que os baliza e, quando mudam as estruturas, as funções antigas podem passar a expressar-se em novas formas. Marc Bloch diagnosticou a angústia: para grande desespero dos historiadores, os homens não mudam o seu vocabulário cada vez que se alteram os seus costumes, o que também é válido em relação ao vocabulário das formas do ritual.

Os registros a que me referi anteriormente foram elaborados por homens da Igreja, uma elite forjada com base na cultura clássica e muito pouco condescendente, se não mesmo totalmente avessa, a tudo que consideravam superstições grosseiras e/ou sobrevivências pagãs. Assim, expressões diversas de crenças e práticas que de certo faziam parte de complexos sistemas de apreensão do mundo e de ação sobre ele foram reduzidas, nos registros de bispos e monges, a manifestações isoladas e desconexas, credices fúteis originárias das mentes bestiais de camponeses rústicos e ignorantes. E, no entanto, o sentido pleno daquilo que mal se vislumbra em meio à

<sup>39</sup> GODELIER, M., *L'idéal et le matériel*. Pensée, économies, sociétés, Paris: Fayard, 1984.

<sup>40</sup> BERNARDO, J., *op. cit.*, vol. I, p. 21.

fragmentação dos registros é a expressão autonômica das condições ideais de produção que fundamentava as atividades camponesas. Será possível, portanto, que um mesmo sistema social e produtivo esteja atravessado por “idealidades” distintas, mais ou menos concorrentes, conflitantes e irreduzíveis entre si, sobretudo em situações de profundas clivagens sociais? Mas, o exercício do poder e da dominação, que se materializa, como já destaquei, na apropriação de grande parte dos resultados da produção, não transcenderá o âmbito material até envolver a construção e a partilha das representações da ordem do mundo e do seu funcionamento?

O fato é que, a par das crenças e práticas condenadas e combatidas, a Igreja promoveu uma gama de fórmulas rituais divulgadas por agentes diversos – santos, bispos e monges – e particularmente registrada nos livros litúrgicos. O *Liber Ordinum*,<sup>41</sup> por exemplo – manual litúrgico da Igreja Visigótica elaborado desde o século VI – contém uma longa série de cerimônias de exorcismos e de bênçãos que veiculam as alternativas cristãs apresentadas aos fiéis visando à satisfação de seus anseios mais profundos, e revelam a plena percepção, pela Igreja, dos campos de manifestação das crenças e práticas alternativas condenadas. O cristianismo ensinou, de fato, ritos vários que significam mais do que a simples depuração de práticas tradicionais “na água do batismo”<sup>42</sup>, uma vez que subvertem a lógica primária que as fundamentava. Um dos primeiros rituais fixados no *Liber Ordinum* refere-se ao exorcismo e bênção do óleo, para que por seu intermédio fosse expelido um amplo espectro 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 *Liber Ordinum* 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, preservando a fidelíssima proteção de Cristo. 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”<sup>43</sup>, elementos cujo culto fora condenado por S. Martinho e pelos cânones conciliares, e que são aqui reafirmados como locais da manifestação demoníaca. Poder-se-ia afirmar, portanto, que as áreas incultas eram objeto de um uso econômico-religioso.

---

<sup>41</sup> FÉROTIN, M. (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.

<sup>42</sup> Perspectiva ainda recentemente assumida por LE GOFF, J., “Maravilhoso”, in LE GOFF, J. & SCHMITT, J.-C. (Coords.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, II, São Paulo: EDUSC, 2002, p. 113.

<sup>43</sup> FÉROTIN, M. (Ed.), *Le Liber Ordinum... op. cit.*, col. 15: “(...) quicumque sunt uel undecumque aduenerint, siue ex antris, siue ex omnibus locis, siue ex fissuris petrarum, siue ex locis fluminum atque fontium (...)”

Da longa série de preces e missas destinadas aos fiéis que viriam a empreender uma longa viagem revela-se a autoridade divina no controle da natureza. Na “Oração do viajante”, o sacerdote implora ao Pai indulgente que defenda seus servos (*famuli*) em tal caminho, para que não estejam expostos aos perigos dos rios, das tempestades, dos ladrões ou das feras. “E quando tenham chegado ao local desejado com segurança e saúde, imolem em louvor a ti uma hóstia, devedores, sempre, pelo futuro, da graça”.<sup>44</sup> Ressalte-se, nesta última referência, o aspecto manifesto do caráter da relação entre o crente e a divindade, que explicita a natureza assimétrica da relação: de um lado, a ascendência absoluta de um Senhor que concede gratuitamente, e que é alheio a qualquer deficiência. 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, porque a tudo preenche e contém.”<sup>45</sup> Tal modelo consagra, pois, a concepção senhorial das relações sociais fundadas na munificência, na liberalidade característica da aristocracia, mas que atua 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.

O *Liber Ordinum* registra, ainda, uma série de bênçãos e orações reveladoras da concepção da divindade provedora, do Deus Produtor. Fonte do milagre da reprodução das sementes, senhor das condições ideais da 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 sob a acusação de pagãos. Na bênção das sementes, o oficiante refere-se a Deus como Criador de todas as criaturas, “que destes 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 superior nos cultivos das sementes, a fim de que retorne cem vezes mais numerosa e fecunda pelos anos seguintes.”<sup>46</sup> 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 entre senhores e camponeses – 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, Deus Nosso Senhor, para que o sol não abraça a terra e as plantas, que o granizo não irrompa, nem a tempestade destrua; mas, com tua proteção, sejam

---

<sup>44</sup> Idem, *Oratio super eum qui in itinere progreditur*, col. 93: “*Et cum securi atque saluati ad loca sibi desiderata peruenerint, ymolent tibi hostiam laudis, future semper gratie debitores.*”

<sup>45</sup> Idem, *Benedictio Uue*, col. 169: “*Non quod his indigeas, Domine, quia omnia replet et continet.*”

<sup>46</sup> Idem, *Benedictio Seminis*, col. 166: “*(...) qui omnium seminum gignendi serendique atque fructificandi condicionem dedisti; te deprecamur, ut pius ad preces nostram respicias, et ita demum in serendis seminibus amplificatam gratiam tribuas; ut centupliciter augmentada magisque recurrentibus annis reddas fecunda.*” Segundo o editor, todas as fórmulas de bênçãos e preces encontradas neste capítulo do *Liber Ordinum* são específicas da liturgia visigótica.

conduzidas à maturidade, para que teu povo te bendiga por todos os dias de sua vida.”<sup>47</sup> Em uma outra oração de bênção dos grãos, a liturgia avança em um paralelismo simbólico entre a “germinação” sagrada de Jesus Cristo e o milagre cotidiano da reprodução da semente, originado da concessão divina aos homens da chuva, “a fim de que germinasse a erva na terra, evoluindo até a maturidade.”<sup>48</sup>

Na liturgia visigótica, os rituais cristãos de fertilidade, proteção e “controle” da natureza, submetidos em conjunto ao poder amplo e discricionário e aos dons divinos, 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 prescrição divina ao homem, para que trabalhasse a terra e fosse alimentado pelo 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, ainda uma vez, como dom divino, decorrendo a abundância dos frutos do contato “mágico” com o instrumento ungido pelo Senhor.<sup>49</sup> E seria possível considerar, a par deste último, o ritual da bênção da rede de pesca, ampliando-se a uma atividade vinculada ao *saltus* a concepção ampla da divindade provedora que envolve, antes de mais, o próprio instrumento, neste *locus* tradicional de “manifestação demoníaca”. À rede, submetida ao olhar divino diante de seu altar, requisitava o oficiante a proteção crucial que lhe permitiria produzir o alimento em abundância. “Não permitas embaracá-la com alguma arte dos inimigos, nem emaranhar-se pelas palavras detestáveis dos encantadores.”<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup>

Enfim, a concepção do Deus único, Criador e Senhor de todas as criaturas do universo, reitor de todos os elementos, pródigo dispensador de dons e benesses, e da vida inteira, não poderia manter-se alheia à sua fonte essencial, a água, que fertiliza a terra e o homem, regenerando-o pelo batismo. Tal paralelismo simbólico manifesta-se, no *Liber Ordinum*, em primeiro lugar na cerimônia da bênção da fonte, água celestial

---

<sup>47</sup> Idem, *Benedictio Primitiarum*, col. 168: “(...) pomorum uel quodcumque generis alimenti, quod tibi offerimus famuli tui; (...) pro qua re petimus clementiam tuam, Domine Deus noster, ne sol urat, ne grandio cedat, ne tempestas excutiat; sed, te protegente, ad maturitatem perducas, ut populus tuus benedicat te per omnes dies uite sue.”

<sup>48</sup> Idem, *Benedictio Graneas* (sic), col. 167: “(...) ut germinaret terra erbam, et ad maturitatem perduxisti.”

<sup>49</sup> Idem, *Benedictio nouarum falcium uinearum*, col. 167: “Te supplices exoramus, eterne immense Deus, ut quicquid falces iste per chrisma benedictionis tue peruncte incidendo tetigerint, tue benedictionis gratiam in germine uitis et pomorum infundere digneris, (...) et fructus eorum ubertate repleas.” O editor afirma não ter encontrado nenhuma fórmula semelhante nas liturgias do período.

<sup>50</sup> Idem, *Benedictio retis*, col. 174: “Non eum sinas aduersantium arte aliqua inligare, nec uerbis incantantium pessimis inretiri.”

<sup>51</sup> Idem, col. 174: “Presta nobis, Deus, ut huius retis exhibitione repleamur, et gratie tue muneribus gratulemur.”

santificada pelo Verbo divino.<sup>52</sup> Contra qualquer perspectiva de divinização da criatura, o sagrado que regurgita da terra em forma de nascente é uma manifestação do poder regenerador de Deus, que suprime a aridez da terra, e um símbolo do milagre restaurador que ocorre na fonte batismal, onde os homens, redimidos, renovam-se, e renascem. Na bênção do novo poço ou cisterna, o sacerdote invoca a clemência da piedade divina para santificar a água de uso cotidiano, afastando do cerne da vida da comunidade toda e qualquer incursão da tentação diabólica, “para que sejam merecedores de render-te graças todos os dias, Senhor santificador e salvador de todos”<sup>53</sup>.

Não faltaram, portanto, e a profusão de santos patronos locais e dos ritos litúrgicos parecem comprová-lo, 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. De qualquer forma, ao menos no período ao qual nos referimos aqui, o quadro amplíssimo e variegado de referenciais elaborado no âmbito da Igreja e da ortodoxia não supôs a supressão imediata ou mecânica de concepções alternativas de sagrado, e da sua intervenção no processo de produção e reprodução das comunidades camponesas, como parece revelar a recorrência das condenações fixadas pelas elites eclesiásticas apoiadas, ao menos nominalmente, pela realeza e pelo quadro de representantes do estado. Se, como propõem, genericamente, autores vários, o cristianismo só viria a implantar-se, de fato, no imenso interior rural do Ocidente a partir do século XI, parece-me indispensável articular tal fenômeno ao mais vigoroso enquadramento senhorial das comunidades camponesas, restringindo-se as suas últimas manifestações de autonomia. Ainda assim, façamo-lo sem desconsiderar que a consciência camponesa elaborou e reelaborou continuamente as mensagens da “prédica cristã”, o que deu ensejo menos a uma “religiosidade de classe” do que a uma vivência cristã submetida ao crivo e marcada pelas experiências do cotidiano de vida e reprodução daquelas comunidades.

Porém, há mais! Se a representação religiosa do mundo nas sociedades pré-capitalistas se baseia numa analogia, numa projeção da sociedade sobre a ordem sobrenatural, a prática social da natureza decorre, ao mesmo tempo, da percepção que uma sociedade possui de seu meio material, daquela que possui acerca de sua intervenção nesse meio, e, também, da percepção que uma sociedade possui de si mesma. A indistinção do vocabulário relativo às diversas esferas da atividade humana na sociedade visigótica do período nos permite circunscrever alguns dos seus referenciais críticos – *dominus, famulus, servi, patronus, fidelis, servitium* – recorrentes nas

---

<sup>52</sup> Idem, *Benedictio fontis*, cols. 29-30: “(...) montibus pressa non clauderis, scopulis inlisa non frangeris, terris diffusa non deficis (...) gestata nubibus imbre iucundo arua fecundas.”

<sup>53</sup> Idem, *Oratio uel Benedictio putei noui*, cols. 173-174: “(...) ut tibi semper sanctificatori et saluatori omnium Domino gratias agere mereatur.”

leis, fórmulas notariais, atas conciliares e liturgia. Mais do que vínculos fortuitos, ou imprecisão vocabular, tais expressões articulam os “campos” da religião, da cultura, da política, da economia, relacionando-os ao mundo material e espiritual em geral e a “formas de propriedade” em particular, e assim, implicitamente, a relações sociais antagônicas. Concluo, portanto, pela abordagem das concepções cristãs relativas a este 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, visando à sua inserção na vida cotidiana das populações, e o anseio de recobrir com o seu referencial as várias atividades e temporalidades que lhe ritmam a existência. Circunscrevendo a vida do cristão em meio a uma articulação entre o passado, o presente e o futuro, vinculando-a integralmente ao projeto divino de salvação, a conduta diária do indivíduo submete-se ao crivo do supremo Senhor, secundado na vigilância pelos seus representantes terrenos. 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 a manifestação de poder. O cristianismo afirma uma vigorosa cosmogonia que, restrita à intervenção da livre vontade de um demiurgo, vincula todo o universo à expressão oral de seu poder e autoridade. 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. 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, 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, “duplo sobrenatural” dos potentes terrenos.

Senhor provedor, de sua benéfica intervenção origina-se o milagre da reprodução das sementes e a chuva restauradora e fertilizante. 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 essas 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.

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, as sucessivas condenações de crenças e práticas contraditórias com a ortodoxia cristã parecem revelar que a relativa autonomia preservada pelas comunidades camponesas sustentou uma base de contínua elaboração e reelaboração de uma cosmovisão irreduzível, 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, fontes e pedras sagradas! O mísero camponês preservou, assim, centros de ascensão por intermédio dos quais era ainda possível um contato pessoal, direto e autônomo com o sagrado, tendência que parece ter caracterizado toda a Idade Média, em que pesem seus diferentes matizes. Ora, o que lhes parece mais razoável conceber em relação aos camponeses do norte ibérico que, estudados por Reyna Pastor, enfrentando judicialmente os grandes senhorios monásticos da região nos séculos XI e XII, permaneciam sob excomunhão, apartados da Igreja, por décadas a fio? Devemos imaginá-los súbita e conjunturalmente incrédulos, livres das inflexões várias do sagrado em suas vidas quotidianas – o que Lucien Febvre, finalmente acessível à última flor do Lácio, de certo contestaria – ou considerar a possibilidade de que o cristianismo dos clérigos não tenha, nunca, suprimido fórmulas e vias alternativas de sua manifestação?

Nós, profissionais latino-americanos da História, temos ainda freqüentemente questionada, em nossas instituições públicas de ensino e pesquisa, a condição auto-requisitada de medievalistas, como se nos esquecêssemos todos da máxima de que só há história contemporânea. De qualquer forma, parece-me claro que a “Idade Média” consistiu num importante “laboratório humano” cujo sentido e importância superam, inclusive, qualquer limitada perspectiva acerca de heranças diretas suas que possamos reconhecer ainda “(sobre)vivas” em nosso meio. Cadinho de uma vigorosa e múltipla vivência humana, essa “fatia de duração” nos transcende e interessa, não por aquilo que romanticamente teria a nos ensinar, mas pelo que ali configurou a luta humana pela subsistência, pela sobrevivência, pela reprodução, pela eternização, de que somos, em grande parte, manifestação. Muito menos do que um passado perdido no tempo, era remota, objeto de curiosidade de “antiquários”, o que a Idade Média nos ajuda a desvelar é o que temos de mais específico, distintivo e marcante em nossa contemporaneidade, a sua historicidade.

Por fim, uma declaração que, tornada possível configura um débito não menor dos historiadores, da Idade Média inclusive, em relação aos *Annales*, o direito pleno e desavergonhado, que nos foi reconhecido, à expressão de emoções. De minha parte, a História é paixão pela espécie, paixão pelo humano, e se realiza em toda e qualquer manifestação sua, alheia a limitações, sobretudo temporais. Ela me alimenta quotidianamente com o sentimento de solidariedade e de empatia visceral com o

sofrimento – mais, sobretudo, com a luta – de todos os deserdados, não da terra, uma entidade reificada, mas de todos os sistemas fundados no arbítrio, na desigualdade e na opressão, e especialmente deste em que vivemos, que capitalizou a riqueza e exponencializou a miséria de multidões pelo planeta. Compete-nos, pois, mesmo que do aconchego do gabinete e apenas em nome da ética da profissão, revelar a historicidade do presente e a falácia do fim da História, fustigar o passado para subverter o devir que carrega o futuro, e vice-versa!

*Autor convidado, artigo recebido em 19/12/2011.*