

Resistência do campesinato na formação do Feudalismo
(Península Ibérica – séculos IV/VIII)

Mário Jorge da Motta Bastos
(UFF – NIEP-Prék – *Translatio Studii*)

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!

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.

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).

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.

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. 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 (REIS, 2003: 91-94).

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 ele 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 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. “Toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas.” (MARX, 1983).

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. 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.

Ademais, 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?

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 (WICKHAM, 1984: 3-36). 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 (PRIETO ARCINIEGA, 1975: 159-194). 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 e Pierre Bonnassie. 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 maximização de lucros. Detenho-me, apenas, na perspectiva relativa aos fatores determinantes do movimento da História intrínseca, ou sub-reptícia, ao modelo em questão, e ela 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. Os conflitos sociais não são fenômenos isolados, mas uma expressão do próprio funcionamento do sistema, isto é, eles são a manifestação sensível das contradições que o caracterizam (BERNARDO, 1997: 15-21). Eles materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da história. A transição da Antigüidade 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.” (NEGRO & SILVA, 2001: 258).

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 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 freqüência 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 (DOCKÈS, 1979, *passim*), 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. Creio possível atribuir à aristocracia medieval ao menos uma racionalidade econômica de base:

impunha-se sempre “negociar” as taxas de exploração e, com relativa freqüência, consentir em reduzi-las em prol da manutenção da força de trabalho que perigava evadir-se, e evadia-se. Justiça seja feita, portanto, a Marc Bloch, que expressou claramente alhures a percepção de que a revolta camponesa foi ingrediente intrínseco ao regime senhorial (BLOCH, 1960-1961: 175).

Mas, para além das explosões de violência, a fuga parece ter configurado a forma mais típica e constante da resistência no período. “Fugir parece ter sido, e não só nesta época, o recurso constante dos camponeses, e um dos mais eficazes.” (BERNARDO, 1997: p.25). 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 o formalismo jurídico pode chegar a redundar em paroxismos extremos. Considerando-se a legislação com base na qual Pierre Bonnassie (BONNASSIE, 1993) 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”. (FINLEY, 1984: 145).

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 (ZEUMER, 1973). Qual terá

sido a contra-face de medidas repressivas tão duras? A ampla simpatia suscitada pelos fugitivos entre as comunidades camponesas que os acolhiam?

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). Pela dispositivo da lei IX, 1, 16, o senhor de um escravo fugitivo que contraíra 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.¹ 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.²

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 tendência de agravamento da sua condição. Desde Ervégio 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 evadir-se destes laços foi imposta a pena da perda

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

² Ver *Capitula Legi Salicae Addita*, LXXXXII; *Lex Ribuarica*, 30; *Capit. Merov., MGH, Legum Sectio II, Pactus Childeberti Regis* 5.

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 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 (VIVES, 1963), os presbíteros que, ao cárem 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.

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 antiga (IX, 1, 19) determina penalizações duríssimas – açoites, expropriação de bens – a todo indivíduo livre ou escravo que prestasse apoio ou ocultasse bandidos e ladrões (ZEUMER, 1973: p. 189).

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 onde partiam para complementá-la com o assédio frequente 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. Encontramos também, nas crônicas do período, referências, lamentavelmente abreviadas, a insurreições dificilmente vencidas.

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 (WICKHAM, 1984: *passim*), 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.” (BERNARDO, 1997: 27). 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 talvez tenha cumprido um de seus grandes desserviços à História a inflexão, embasando as análises, das premissas de uma Antropologia de matiz funcionalista.

Vejamos um breve inventário das práticas combatidas como pagãs na Península Ibérica.

Das atas conciliares (VIVES, 1963) do primeiro concílio celebrado na *Hispania* entre os anos de 300 e 306, o de Elvira, destaco a proibição de que proprietários cristãos fossem coniventes com as concepções e práticas simbólicas relacionadas à produção

agrária – ritos de fertilidade intrínsecos ao processo produtivo – aceitando deduzir do montante das rendas pago pelos seus camponeses rendeiros a parcela da produção reservada e oferecida às divindades pagãs. Outro cânone do mesmo concílio impõe excomunhão perpétua àqueles que apresentassem as primícias de seus frutos à benção de um judeu, postura incompatível com aquela que se afirma como verdadeira manifestação sagrada responsável pela germinação das sementes: os frutos, segundo as elites eclesásticas ibéricas, eram concessões divinas, benesses de Deus concedidas aos homens em ação de graça decorrente da benção oficiada pelo sacerdote cristão. O cânone 61 proíbe aos senhores a manutenção de imagens pagãs em suas casas, exceção feita àqueles que temessem provocar, com tal iniciativa, a rebelião ou revolta de seus *servi*.

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 sortílegos 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 supersticiosas pela mulheres no trabalho doméstico Segundo os cânones do III Concílio de Toledo, realizado em 589, a idolatria estaria arraigada por quase toda a Espanha. Neste mesmo concílio o povo (vulgus) é admoestado pela prática de cantos e danças indecorosas nos dias dos santos, que chegavam a atrapalhar o ofício nas igrejas. A partir deste concílio, a antiga postura educativa martiniana parece ter sido rápida e radicalmente superada, com a intervenção do estado, pelo recurso à violência física e ao terror visando a redução dos fiéis a conformidade das práticas e ao monopólio do sagrado cristão. O cânone 16 do Concílio III de Toledo, determina a ação conjunta de bispos e juizes na erradicação da idolatria, castigando os culpados com as penas possíveis, à exceção da morte. No mesmo ano, o sínodo provincial de Narbona condena a celebração do quinto dia da semana, em honra a Júpiter, entregando-se o povo ao ócio com a paralisação das atividades laborais. O mesmo concílio, em seu cânone IV, proíbe o trabalho no domingo, sobretudo aquele relacionado às atividades agrícolas, como conduzir os bois no amanho dos campos.

Por intermédio dos Concílios IV e V de Toledo, realizados, respectivamente, em 633 e 636, sabemos que as comemorações das calendas mantinham-se em 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 servissem a deuses alheios, ou cultuassem os astros, bem como a todos os adoradores de ídolos que veneravam as pedras, acendiam velas, e adoravam fontes e árvores. Ao teor semelhante das referências encontradas no segundo dos concílios assinalados, de 693, foi acrescida a determinação régia de que as oferendas entregues aos ídolos fossem conduzidas à igreja mais próxima da localidade.

Ora, o contexto histórico em que se insere esse conjunto de práticas – e de concepções que as informam – também foi caracterizado pelo enorme esforço da Igreja na conversão cristã do *mundus* levado a efeito por bispos, párocos de aldeia, santos, entre outros. A proliferação das igrejas pelos campos do Ocidente, em grande parte decorrente da iniciativa autônoma da aristocracia fundiária laica, constituiu-se em elemento determinante da efetiva possibilidade de inserção do cristianismo na vida cotidiana das famílias e das comunidades camponesas. Foi este o âmbito em que o cristianismo, contatando uma ordem sagrada prévia, ou outra, buscou reordenar o conjunto das relações sociais, insinuando-se em meio às atividades de trabalho e lazer das populações. Em linhas muito gerais, toda a produção eclesiástica resultou na elaboração de uma cosmovisão cristã senhorial, veiculada por fontes de natureza diversa, e estruturada com base no caráter atribuído à divindade e à natureza da relações que mantinha com o conjunto da obra de Criação. Concebido como um *dominus*, Senhor e Gestor do universo, a vida humana decorria de uma dupla e complementar manifestação do poder divino. Baseada em um vínculo original, pessoal e direto, reafirmado no pacto celebrado no batismo, não haveria um nível, um sentido, geral ou específico das relações sociais que não dependesse de uma ativa ascendência e intervenção divinas, a de um Deus Senhor para o qual convergia cada um dos seus servos por relações de dependência pessoal e direta. Assim, os atos e atividades cruciais da vida cotidiana decorriam da proteção, da piedade e dos presentes graciosos desse *dominus* supremo, misericordioso e vindicativo.

Homem e natureza, criaturas divinas, partilhavam a mesma condição, isto é, eram alheios a qualquer virtude intrínseca que não decorresse da concessão superior. Tornada passiva, privada de suas forças misteriosas, ou reduzidas estas à ação diabólica,

a identidade entre o homem e a natureza inseriam-se no âmbito das relações de dependência. Aquela já não era diretamente acessível, material e idealmente, uma vez que o contato com o poder superior suposto de lhe controlar previa o respeito aos insuperáveis vínculos sociais de submissão e deferência ao clero.

Não estamos tratando aqui, portanto, em nenhum desses casos, de expressões culturais alheias ou desarticuladas do mundo camponês e das atividades cotidianas de trabalho, da produção, mas também da apropriação de uma considerável parcela de seus minguados resultados pela classe senhorial dominante. O que temos em vista nos remete, no mínimo, à conjugação estrutural de dois processos, se não à intrínseca articulação que os une, o da transformação das relações de produção, das formas do exercício do poder e da dominação em uma sociedade marcada pela expansão do feudalismo, e o da implementação e expansão do cristianismo, com as concepções que seus representantes elaboram, divulgam e buscam afirmar socialmente acerca das relações humanas com “a esfera do sagrado”. Não se trata de reduzir o cristianismo à condição de um epifenômeno ou de uma ideologia que, situada em uma superestrutura, refletiria de maneira deformada e *a posteriori* os componentes “mais materiais” da realidade social. Ao invés disso, considerando as concepções que o fundamentam, deveríamos concebê-lo antes como um “componente” intrínseco e indispensável da formação e reprodução das novas relações de produção na sociedade ibérica, presente e atuante desde a sua origem e ao longo de todo o seu processo.

Bibliografia

BERNARDO, João (1997). **Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV**, vol. II. Porto: Afrontamento.

BLOCH, Marc (1947). “Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua?”, In: PRIETO ARCINIEGA, Alberto Manuel (ed.). **La transición del esclavismo al feudalismo**. Madrid: Akal Editor, 1975 p. 159-194 (edição original na revista *Annales E.S.C.*, 1947, p. 30-43 e 161-170).

BLOCH, Marc (1960-1961). **Les Caractères Originaux de l’Histoire Rurale Française**. vol. I. Paris: Armand Colin.

BONNASSIE, Pierre (1993). “Supervivencia y extinción del régimen esclavista en el Occidente de la Alta Edad Media (siglos IV-XI)”, Id: **Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental**. Barcelona: Crítica.

Capitula Legi Salicae Addita, LXXXII; *Lex Ribuarica*, 30; *Capit. Merov.*, **MGH**, *Legum Sectio II*, *Pactus Childeberti Regis* 5.

- DOCKÈS, Pierre (1979). **La Libération Médiévale**. Paris: Flammarion.
- DUBY, Georges & LARDREAU, Guy (1989). **Diálogos sobre a Nova História**. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- FINLEY, M. I. (1984). **La Grecia Antigua. Economía y Sociedad**. Barcelona: Crítica.
- MARX, Karl (1983). **O Capital: crítica da economia política**. vol. III. São Paulo: Editora Abril Cultural.
- REIS, José Carlos (2003). **História e Teoria. Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**. Rio de Janeiro: Editora FGV p. 91-94.
- THOMPSON, Edward Palmer (2001). “Folclore, antropologia e história social”, In: NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Sérgio (eds.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp.
- VIVES, José (ed) (1963). **Concípios Visigóticos e Hispanoromanos**. Madrid, CSIC.
- WICKHAM, Chris (1984). “The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism”, *Past and Present*, 103, May p. 3-36.
- ZEUMER, K. (ed.) (1973). **Lex Visigothorum. Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum**, Tomus I. Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani (ed. revisada).