

‘Adversus Culturalismos’
Cultura e Relações Sociais na Alta Idade Média Ibérica

Mário Jorge da Motta Bastos*

Resumo: O objetivo central deste artigo consiste na crítica ao idealismo característico do conceito de cultura corrente na historiografia, denunciando a sua base funcionalista e propondo uma abordagem alternativa e materialista do conceito que o radique na experiência e nas relações sociais cotidianas – de exploração e de resistência – do campesinato ibérico na Alta Idade Média.

Palavras chave: Alta Idade Média; Península Ibérica; Cultura; Classes Sociais.

Abstract: The aim of this article is to criticize the characteristic idealism of the culture concept in current historiography, reporting its functionalist base and proposing an alternative and materialistic approach of the concept that anchored it on the experience and the daily social relations - of exploitation and resistance – of the Iberian’s peasantry in the High Middle Ages.

Keywords: High Middle Ages; Iberian Peninsula; Culture; Social Classes.

Introdução

O crescente desenvolvimento do campo dos estudos medievais no Brasil – timidamente iniciado em meados da década de oitenta do século passado, até impor-se em seu pleno vigor a partir da década seguinte – guarda íntima relação com a forte influência e sedução exercidas em plagas brasileiras pela Nova História francesa de eminentes medievalistas como Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie, entre outros. Promotora dedicada dos estudos das Mentalidades, tal suposta ‘terceira geração’ da *Escola dos Annales* colheu frutos diversos, consubstanciados em postos universitários, programas de televisão e rádio, carreiras alavancadas ao estrelato e *best-sellers* vendidos em profusão até em bancas de jornal! Assolada, contudo, por uma saraivada de críticas que partiram de frentes diversas – incipiência, se não mesmo indignação teórica, fragilidade e ambiguidade de seus conceitos, frivolidade das suas opções temáticas, abordagem essencialmente descritiva, reduzindo a História a uma narrativa literária – recuará enfim os estudos das *mentalités* desencarnadas. Mas, em

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2002), onde também realizou pós-doutoramento (2009). É Professor Associado I do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, atuando na área de História Medieval nos cursos de graduação e pós-graduação. E-mail: velhomario@gmail.com

prol de que? A meu juízo, de um ‘novo’ reducionismo insidioso, o de uma História Cultural que, velha ou nova, constitui um novo abrigo para vertentes idealistas diversas, pós-modernas e fundamentalmente reacionárias! Será o caso, como propôs um famoso e polêmico historiador brasileiro, de abandonarmos o próprio conceito de cultura, desfavorável a qualquer abordagem histórica que se pretenda rigorosa?

Duas citações me ajudarão a configurar as perspectivas fundamentais de uma concepção ‘culturalista’ da História. Segundo Roger Chartier, “a relação assim estabelecida [entre cultura e sociedade] não é de dependência das estruturas mentais para com suas determinações sociais. As próprias representações do mundo social é que são os elementos constitutivos da realidade social” (CHARTIER, 1985, p. 682). Para Antoine Prost, “[...] a história cultural, atualmente, não quer ser uma história entre outras [...]. Pretende chegar a ser uma explicação mais global. Na realidade, aspira a substituir a história total de ontem. [...] Deve pretender ser válida para um conjunto amplo, um grupo social, uma sociedade inteira. Para o conseguir, converte-se numa história das representações coletivas” (PROUST, 1998, p. 120).

Ora, como avalia, com propriedade, o antropólogo sul-africano Adam Kuper, as limitações do conceito atingem seu nível máximo quando

[...] a cultura deixa de ser algo a ser descrito, interpretado, até mesmo talvez explicado, para ser tratada, em vez disso, como uma fonte de explicação em si mesma. Não afirmo isso para negar que alguma forma de explicação cultural possa ser bastante útil, se mantida em seu devido lugar; mas o apelo à cultura pode oferecer unicamente uma explicação parcial da razão das pessoas pensarem e se comportarem como o fazem, e daquilo que faz com que alterem seus modos de pensar e agir. Forças políticas e econômicas, instituições sociais e processos biológicos não podem ser ignorados ou assimilados a sistemas de conhecimento e crença. É isto, eu sugirirei, é o principal obstáculo no caminho da teoria cultural [...] (KUPER, 2002, p. IX).

Ademais, graças a uma poderosa inflexão da antropologia funcionalista, o conceito de cultura mais frequentemente utilizado pelos historiadores – um sistema de valores, crenças, símbolos e rituais socialmente partilhados – assume feições insidiosamente idealistas e imprecisas, uma vez que toda e qualquer manifestação social pode ser tomada como expressão da cultura – e teríamos, então, a política ou o poder como cultura, a ideologia como cultura, a arte como cultura, a

religião como cultura etc. Por ser totalizante e autônoma, a cultura parece ser também essencialmente avessa à transformação, um ente dominado pela tendência da continuidade, alheia ao movimento e âmbito, por excelência, da resistência à mudança na História.

Rito do batismo

Feitas estas considerações introdutórias passarei, na sequência, à abordagem da caracterização, pela elite eclesiástica ibérica da Alta Idade Média, de um dos principais ritos da Igreja cristã, de ontem e de sempre, o do batismo, aquele que constituía/constitui o cristão, reunindo elementos que me permitirão concluir esta exposição pelo seu principal objetivo, o de promover a crítica das perspectivas culturalistas dominantes e apontar para vias alternativas de abordagem da cultura e da História.

Cerca do ano de 300, o cristão Lactâncio, rechaçando uma antiga etimologia devida a Cícero, faz derivar a expressão *religio* de *re-ligare*, isto é, ‘unir de novo’, definindo-lhe o sentido fundamental de ‘vínculo’, ‘elo’, ‘ligadura’ entre Deus e seus fiéis. Essa interpretação representa, segundo Jean-Claude Schmitt (1992, p. 9), não só uma concepção totalmente diferente como decididamente cristã da religião: “Ela viria, com efeito, a designar uma sorte de contrato [...]. aparentando-se à *fides* medieval, um ato de fé, porém menos no sentido moderno da fé do crente do que naquele do ‘contrato de mão e boca’ ligando um senhor e seu fiel” (SCHMITT, 1990, p. 19-77).

O que o autor advoga, a partir de tal consideração, parece-nos ser apenas um – e talvez o primordial – dos vários níveis em que se manifesta uma profunda homologia entre as formas pelas quais o discurso cristão concebe o campo complexo das relações humanas com a divindade e as formas assumidas pelas relações sociais, tornadas hegemônicas ao longo do período.

Consideremos, em primeiro lugar, o caráter contratual com que era concebido o ‘rito de passagem’ essencial, o batismo, que constituía o cristão, tornando-o ‘membro da grande família’ (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 267). Entre os autores hispânicos, encontramos em Ildefonso de Toledo uma verdadeira exegese da cerimônia, além de uma clara expressão da concepção de *religio* antes referida. Ainda uma vez, em uma obra particularmente voltada à caracterização do ato e de suas consequências para a vida do cristão, o autor inicia por uma breve narrativa da história da Criação, enfatizando a condição divina de Criador e Senhor de todas as coisas. Não me alongarei mais na consideração deste *topus*, ao qual já atribuí sentido e importância específicos. Contudo, é impossível

não se referir a ele, se visamos compreender na própria fundamentação do batismo a concepção de *re-ligare* o homem à divindade.

A rigor, o preceito básico fora destacado por Prudêncio. Concebido como parte, e manifestação superior da obra de Criação, decorre o homem de uma particular e íntima relação de ‘mão e boca’ com Deus. Talvez mais do que criado à sua imagem e semelhança, foi o homem modelado pelas mãos divinas, e sua vida insuflada diretamente de sua boca, pelo sopro divino. Foi este contato físico, cuja materialidade Jean-Claude Schmitt vê manifesta no cerimonial feudo-vassálico, que criou (simbolicamente?) o homem a partir de uma relação pessoal e direta com Deus, este ser que só existe a partir da relação, e que se concebe apenas no interior destas mesmas relações. Mas, e quanto ao teor dessas? Para Ildefonso, todos os seres celestes, terrestres e do “[...] submundo servem a Deus; tudo está ao seu serviço” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 237). É esta a verdade original, que vincula, submetendo, todos os seres – e, entre eles, o homem – a Deus. E tal é sua essência que, segundo Isidoro, a própria divindade, como um senhor lesado em seu direito, compele as criaturas à relação.

De muitos modos atemoriza Deus aos homens para que, ainda que tarde, se convertam [...], comovendo-os ora com ameaças, ora com infortúnios [...] a fim de que se emendem, estremecidos de terror, os que fogem a converter-se voluntariamente. Muitos se convertem a Deus por puro fervor de alma. Porém alguns, que não se convertem por devoção, fazem-no impulsionados pelos castigos [...] (ISIDORO DE SEVILHA, 1971, p. 317).

Esta premissa é reafirmada por Isidoro, ao insistir que primeiro é necessário converter-se a Deus partindo do temor, para concluir que muitas vezes “[...] nem sequer sob o poder do chicote (os homens) se dão conta de que devem corrigir-se de algum modo” (ISIDORO DE SEVILHA, 1971, p. 318).

O pressuposto da obrigatoriedade da relação fundamenta-se em um princípio jurídico, que Jocelyn N. Hillgarth (1980, p. 27), seguindo E. Delaruelle, vê claramente manifesto na declaração do *Credo*, expressão do pacto firmado na cerimônia do batismo. E esse consistiria menos em uma celebração de mistérios do que em uma coleção canônica na qual cada palavra tinha força de lei, supondo, portanto, obrigações e penalidades. Martinho, em seu sermão, lembrava aos ouvintes: “Considerai que pacto fizestes com Deus nesse mesmo batismo”. Após lembrar as promessas feitas – abjuração do demônio e o *Credo* dos apóstolos na forma de

inquirição –, conclui: “Eis qual o vosso penhor e confissão que se guarda junto de Deus!” (NASCIMENTO, 1997, p. 119-121). Segundo Martinho, com as práticas pagãs que lhes eram imputadas, os *rustici* haviam rompido o pacto. Para Isidoro e Ildefonso de Toledo, na essência do batismo residiam dois compromissos (*pactiones*), o da renúncia ao diabo, às suas artimanhas e ao seu império, seguido da recitação do símbolo (Credo), no qual a fé é entregue aos neófitos para que a retenham em uma breve fórmula: “[...] E estas são conhecidas pelos fiéis para que crendo se submetam a Deus (*ut credendo subiugantur deo*); submetidos vivam retamente, purifiquem seu coração, e com o coração puro compreendam o que creem. [...] E se diz fé (*fides*) porque decorre daquilo que entre ambos foi acordado (*placitum*).” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 321 e 426).

Esta última referência parece, ademais, conferir ao pacto um caráter contratual, reafirmando a perspectiva jurídica que o embasa e que se estendia até incorporar os padrinhos, que recebiam os batizados na fonte. Ambos, ainda segundo Ildefonso, devem guardar com todo escrúpulo o pacto que fizeram com Deus no sacramento do batismo, “[...] para que, na medida em que preservem o que está preceituado na regeneração, recebam o que está prometido na remuneração” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 346). Antes de considerarmos a natureza específica da remuneração prevista, convém destacar que o batismo e a noção de *religio* que o fundamenta parecem traduzir, enfim, a perspectiva de fazer retornar ao verdadeiro Senhor o servo ‘desgarrado’, explicitando-se uma inconcebível condição humana que fosse alheia às relações de dependência. Assim como moldou a esfera do divino – inserindo a divindade no curso da história ou, visto sob outro ângulo, introduzindo a sociedade na esfera do sagrado, hierarquizando as potências do bem e a sociedade dos justos por vínculos que uniam a Deus, desde os anjos e santos até o mais ínfimo dos (seus) servos em relações de dependência e subordinação –, o cristianismo também modelou uma espécie de contraface sua, o Reino do Demônio, Senhor da morte e do inferno que também atuava mediante subordinados.

Afirmada a sua universalidade, o vínculo de dependência justo e original teria sido subvertido pela sedução diabólica, que introduziu e disseminou no mundo o pecado da insubmissão. Contudo, na essência dessa manifesta-se apenas o desvirtuamento da relação, resultando em uma apropriação indevida que se mantém no âmbito dos laços de subordinação. O pecado original consiste, segundo Ildefonso de Toledo, em uma infidelidade, “[...] em que o homem, enganado pelo Diabo, fez-se servidor (*serviens*) do reino do pecado” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 247). Se sua ação não foge ao poder de Deus, o homem não escapa à

submissão. Mantendo-se humilde, deve o homem evitar o afastamento de Deus em função de um seu justo e oculto juízo, sentencia Isidoro, para que não seja “[...] abandonado e entregue em poder dos demônios, pois, sem dúvida, a quem Deus abandona lhe arrebatam os demônios. De quem despreza os mandados do Senhor, tão logo apartam-se de Deus, apoderam-se os espíritos malignos” (ISIDORO DE SEVILHA, 1971, p. 335).

Pareceria razoável configurar, assim, o batismo, como uma espécie de cerimônia de ‘reintegração de posse’? Ildefonso define o catecúmeno como um ouvinte, posto que a preparação para o ato consiste em ouvir o primeiro mandamento da lei: “O Senhor (*dominus*) teu Deus é um só Deus e ao Senhor teu Deus adorarás e só Ele estarás sujeito (*subiecti*)”. Sobre aqueles paira ainda a ira do Senhor, que não decorre “de uma nova infidelidade, mas se mantém pela prevaricação antiga, e dela ninguém pode salvar-se se não pela misericórdia do Salvador” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 258).

Uma primeira e considerável parte do ritual do batismo concentra-se em um exorcismo – “[...] palavras de increpação dirigidas contra o espírito imundo do energúmeno ou do catecúmeno [...]” – visando “[...] afugentar e expulsar, através delas, o poder maligno do diabo, sua malícia e violento ataque [...]”. Ainda segundo Ildefonso, tais palavras e fórmulas não devem ser rebuscadas, mas simples, ordenadas e vibrantes, de modo que até o “[...] catecúmeno se atemorize ao escutá-lo e o fiel se anime com o choque da luta [...], e não só o inimigo que dominava a criatura de Deus fuja vencido, como Cristo ganhe como vencedor as suas criaturas” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 260).

Como senhores em confronto pelo fortalecimento de um poder que se vincula ao vigor e à extensão do quadro de seus fiéis servidores, cabe, ao vencedor o dependente. Concluída a batalha ‘simbólica’, e depois de fazer tremer a plateia, resulta conjurado o poder do diabo e restabelecido o comando divino: “Insufla-se, assim, naqueles dos quais se expulsa o seu dominador, para que renunciem a ele, sob cujo poder estavam sujeitos, e depois de extraídos do poder das trevas, sejam trasladados, pelo sacramento do batismo, ao reino de seu Senhor” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 264).

Submetido quer a Deus quer ao Diabo, o vínculo não se reduz, em ambos os casos, a uma manifestação apenas espiritual, uma vez que se reveste de materialidade, consubstanciando-se em uma dependência corporal, ainda que se possa discernir os matizes que alguns autores pretendem introduzir na relação ao restabelecer-se a sua ‘verdadeira’

natureza. Em Prudêncio, assim como em várias cerimônias inscritas no *Liber Ordinum*,¹ o exorcismo reintegra o corpo do crente à propriedade de Cristo: “Foge, serpente astuta; sai deste corpo e desata teus ocultos laços. Atormentas, ladrão depravadíssimo, o que é propriedade de Cristo (*mancipium Christi*). Aparta-te! [...] Não te é permitido arrebatas como botim aquele com quem Cristo uniu-se” (AURELIO PRUDENCIO, 1981, p. 207).

O emprego do substantivo neutro (*mancipium*) parece expressar uma concepção extrema de domínio, reduzindo o crente à mais ínfima dependência, à condição de escravo na mais técnica e rigorosa acepção clássica da palavra. Contudo, o mesmo autor refere-se a Cristo como aquele que, com sua encarnação, libertou o homem da escravidão das trevas². Portanto, lidamos com concepções de liberdade e de ‘escravidão’ bastante específicas, porque não alheias a vínculos sociais que se concebem, sempre, no âmbito de relações de dependência e subordinação. Ou consistirá o crente, sob a designação de *mancipium Christi*, em uma *res*, no rigor jurídico da expressão?

Ademais, para Prudêncio – assim como em Isidoro, Ildefonso e Martinho de Braga – o batismo é consecutivo à encarnação de Cristo, dando início a uma nova etapa na vida do gênero humano e de suas relações com a divindade. Para o poeta de Calahorra, Cristo é a manifestação maior de uma verdade eterna e cotidiana, a do “Verbo do Pai onipotente (que) baixa sempre em socorro (*in auxilium*) do homem, para salvá-lo [...]”, e que tomou forma humana para fazê-lo ascender, “[...] com o exemplo do seu Senhor, da vida desonrosa que levava, comportando-se à maneira de uma besta [...]” (AURELIO PRUDENCIO, *Apotheosis*, 1981, p. 193).

Os autores seguintes, assim como os padres reunidos em vários concílios hispânicos, desvelam no episódio da encarnação o que para eles significa uma ‘humilhação’ da divindade em benefício da humanidade ou da Igreja, pela sinonímia explícita que estabelecem entre forma humana e servil. Isidoro esclarece a premissa, em breve e reveladora passagem das *Sentenças* que, na extensão, fornece-nos um ligeiro indício de que a humana condição servil não se opõe às hierarquias e à diversidade de ‘graus’ que ponteiavam a sociedade: “Cristo sob a forma de servo é servo e

¹ Ver, entre outras, a *Ordo Celebrandus super eum qui ab Spiritu immundo vexatur*, FERÓTIN, Marius (Ed.). *Le Liber Ordinum en usage dans l’Église Wisigothique et Mozarabe d’Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*.

² Entre outras passagens, esta é uma das ideias centrais do *Hymnus ad Galli Cantum*, AURELIO PRUDENCIO, *Cathemerinon*, 1981, p. 13.

não servo ao mesmo tempo, posto que na condição de servo é servo do Senhor e ao mesmo tempo é Senhor de todos” (ISIDORO DE SEVILHA, 1971, p. 262).

De qualquer forma, como expressa Prudêncio em tons acentuados, a encarnação e o batismo supõem uma ‘evolução’ da própria civilização – ainda que celebrada como um retorno a Deus – pela explícita divulgação da lei pela divindade em pessoa, que a pregou, como um homem, servindo de exemplo aos homens, e pela nova aliança pactuada, a partir de então, individual e pessoalmente. Assim, o próprio homem não passaria incólume à transformação intrínseca de sua condição pelo ritual do batismo, o renascimento que o eleva ao *status* de um cristão. Do escravo do pecado conduzido à fonte batismal ascende, renovado, um liberto *in obsequio* divino. Segundo Ildefonso de Toledo, cumpre-se a cada dia, de um modo concreto, no batismo, por intermédio da unção com o óleo, o mistério que se realizou com a morte de Cristo em prol dos homens. Ainda que os catecúmenos creiam, como tais, em Cristo, “[...] ainda não renasceram pela água e pelo Espírito Santo. É preciso que renasçam, que de escravos se façam filhos, de estranhos se façam cidadãos [...]” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 267)³, reconhecendo em Cristo o chefe (*dux*) de sua redenção: “Os libertos saltam de gozo para a glória do libertador, e em obsequio da libertação” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 329)⁴.

Para Isidoro de Sevilha, é necessário que todo converso procure elevar-se até o amor de Deus, como um filho, e que não esteja sempre abatido pelo temor, qual um servo (*quasi seruus*): “Porque assim mostramos o zelo por nossa conversão, se novamente amamos, como a um Pai, a quem antes justamente temíamos, como a um Senhor, com espírito servil (*servili mente*)” (ISIDORO DE SEVILHA, 1971, p. 319). Por fim, a oração dominical do Pai Nosso resume, em sua breve fórmula, o caráter essencial da relação:

³ Em várias das fórmulas de manumissão de escravos em uso na Hispânia visigótica, o antigo senhor afirmava conceder ao liberto a personalidade de um ‘cidadão romano’. V. as *Formulae Wisigothicae*, In: GIL, Ioannes (Ed.). *Miscellanea Wisigothica*, 1972, em especial, p. 72-76.

⁴ Nas mesmas fórmulas citadas na nota anterior, o ato jurídico da manumissão decorria da concessão da *gratia libertatis*, ou *praemia libertatis*, que inclusive suprimia a *macula originali* do novo ‘cidadão’. A concepção da *gratia* fundamenta, em especial, como ato decorrente da livre vontade do senhor, as manumissões com reserva de patrocínio, que são a maioria nos formulários relativos ao período visigótico. In: GIL, Ioannes (Ed.), 1972, p. 72-76.

Conhecemos, através dela, pela ordem (das coisas) ao Criador, veneramos com direito ao Senhor (*veneramur iure Dominum*), e invocamos com piedade ao Pai. Já não nos consumimos sob o medo da servidão (*servitutis*) posto que confiamos na piedade do Pai, pertencemos a sua sociedade e a sua família de adoção (*adoptionis familiam*) (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 329).

A par da evolução social das relações de dependência e subordinação, o vínculo pessoal homem/divindade insere-se no quadro dominante das relações para-familiares e do parentesco artificial. Ressaltando o caráter senhorial da divindade, Ildefonso o saúda como “[...] meu Senhor, meu auxílio e protetor (*adiutor et protector meus dominus*) [...]” (ILDEFONSO DE TOLEDO, 1971, p. 329), imagem traçada em cores vivas em três pequenas obras atribuídas a Valério do Bierzo e, sobretudo, na *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Encontram-se, em cada uma delas, alguns relatos de visões do Paraíso.

Nos escritos valerianos, três personagens – Máximo, segundo o autor um monge de Compludo, Bonello, um religioso que, após a visão, tornou-se um eremita, e Baldário (VALÉRIO DE BIERZO, 1942, pp. 110-114, 115-118 e 119-121), o servo de São Frutuoso – teriam sido guiados, individualmente, em meio a um sonho, até o local, os dois primeiros por um anjo e o último por três belas pombas. Suas descrições do Paraíso variam consideravelmente. O Paraíso de Máximo consiste em um belo jardim ornamentado com rosas e lírios. O de Bonello deve muito ao *Livro do Apocalipse* e é constituído por uma sala de ouro brilhante ornamentada com pedras preciosas e pérolas, da qual irradiava uma intensa luz. Baldário é o único a mencionar a visão de Cristo em sua ‘viagem’. Situado, o ‘seu’ Paraíso, em uma montanha muito elevada e de maravilhosa beleza, teria encontrado ali concentrada uma grande multidão de *seniores*, todos vestidos de branco, em meio aos quais foi conduzido diante de um trono no qual se sentava majestosamente um senhor. “Baldário perguntou à multidão quem era aquele poderoso (*potens*) que, em meio a tantos, era o único a permanecer sentado. Eles então lhe responderam que aquele era o Nosso Senhor (*dominus noster*) Jesus Cristo!” (VALÉRIO DE BIERZO, 1942, p. 120).

A esta descrição da imagem divina atribuída ao servo de São Frutuoso corresponde, nas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*⁵, à de

⁵ GARVIN, Joseph N. (Ed.). *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*.

Augusto, um menino ‘inocente, simples, ignorante nas letras’, mas dedicado ao serviço da Igreja de Santa Eulália (um *oblatus* de origem humilde). Sua visão teria ocorrido também em um sonho, mas em meio a uma repentina doença e em transe de morte. Viu, em um Paraíso ricamente ornado com flores e gemas de ouro, inumeráveis assentos distribuídos à direita e à esquerda, em um enorme salão que mantinha em seu centro um trono elevado. Vários servidores (*pueri*, como ele) ornavam as mesas e preparavam um fino banquete, aguardando a chegada do ‘senhor seu rei (*domini sui regis*)’.

Augusto beijou os pés de todos, que louvaram a Deus por tê-lo levado até ali graciosamente. Surge, de repente, uma enorme multidão de santos, todos adornados com ouro, pedras e coroas preciosas, dirigindo-se uns para a direita e outros para a esquerda, ‘e ofereceram a seu rei uma inefável homenagem’ (*obsequium exhibebant*). Este, um homem esplêndido e belíssimo de elevada estatura, ocupou o assento mais alto e benzeu a todos depois que os santos, dirigindo-se a seus lugares, curvaram-se e o adoraram. Iniciado o banquete, aquele mesmo homem distinto perguntou aos que estavam próximos a ele: – “Não há algum rústico aqui? (*Aliquis hic rusticus est?*) [...]”, determinando em seguida que Augusto fosse levado diante dele. Tremendo de medo, ouviu do Senhor: – “Não temas. Sabe que eu serei teu protetor. Nunca faltará nada a ti. Eu sempre alimentar-te-ei, vestir-te-ei, e proteger-te-ei a todas as horas, e nunca abandonar-te-ei” (GARVIN, 1946, p. 143). Após o término do banquete, alguns homens foram trazidos diante do tribunal divino brigando, gritando, e lamentando-se. “Quando Ele escutou suas vozes, disse: – ‘Levem daqui os maus servos; eles não são dignos de ver a minha face’” (GARVIN, 1946, p. 145). Conduzido por Deus a conhecer o seu jardim, Augusto retornou do sonho, morrendo em seguida.

Consideradas as diversas expressões que, articuladas pela elite eclesiástica ibérica da Alta Idade Média, revestiu de sentidos complexos e bem marcados o ritual por excelência do cristianismo, talvez seja possível destacarmos que a cultura/religião cristã do período extraiu o seu vigor não de uma suposta autonomia ou especificidade de campo, mas do fato essencial de que se inseriram, plenas, nos fluxos históricos dominantes naquele contexto, isto é, em um processo global caracterizado pela expansão de novas relações sociais de produção, de poder e de dominação. A plenitude e os limites da expansão vivenciada pelo cristianismo, inclusive pela resistência que lhe foi oposta, configuram-se como manifestações cujo sentido profundo decorre da ampliação do foco do observador! Coerção, pressões, conversão, conflitos, adaptações e resistência foram manifestações de um processo cujo componente essencial

residiu na afirmação da hegemonia aristocrática e da dominação de classe em uma sociedade submetida a profundas transformações sociais.

Se as expressões culturais acima referidas chegaram, no período em questão, a constituir um ‘sistema de valores, crenças, ideias e visão de mundo partilhados pelo conjunto da sociedade’, como quer a concepção idealista de cultura a que já me referi, os historiadores precisam estar atentos para a possibilidade de que a cultura constitua um elemento essencial dos processos de dominação e de reprodução social das classes dominantes no curso da História. Em sociedades caracterizadas por profundas desigualdades e pela exploração, 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 à formação de culturas em confronto.

Se entendermos a hegemonia como uma efetiva afirmação dos valores e demandas da elite, enraizando-se na organização social da apropriação e reforçando o seu vigor pela articulação entre símbolos culturais e a reivindicação do produto do trabalho dos produtores diretos, talvez seja possível considerar a quase ubiquidade de alguns dos referentes culturais críticos na sociedade à qual nos referimos – *dominus, famulus, servi, patronus, fides, servitium* – recorrentes, como vimos, na liturgia, nas atas conciliares, nos tratados dogmáticos, mas também nas leis, nas fórmulas notariais e nos registros fundiários etc. 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, sugerindo que no bojo da concepção de cultura como ‘valores partilhados’ manifestam-se, de fato, fenômenos de classe específicos.

Assim, a religião e a cultura partilhadas no período, dado o intercâmbio dialético que mantiveram com as relações sociais, constituíram-se em elementos de afirmação do *status* e das pretensões das elites aristocráticas ibéricas, atuando, portanto, em prol da afirmação de sua ascendência social. Portanto, se a cultura constitui, de alguma forma, um ‘fato social total’, ela o faz menos em função da equívoca autonomia absoluta de evolução idealista que se pretende tantas vezes atribuir-lhe do que de sua plena e contraditória inserção no fluxo global do desenvolvimento histórico. O único fator totalizante na História é o seu próprio objeto, a espécie humana. E é por isso que as sociedades que os homens constroem para viver continuam a ser o único, pleno e legítimo objeto da História, no seu equilíbrio dinâmico e na globalidade articulada

de suas manifestações. Nessa, a cultura, não há dúvida, constitui uma parte importante, mas apenas uma parte!

Referências

AURELIO PRUDENCIO, Apotheosis. In: ORTEGA, Alfonso & RODRIGUEZ, Isidoro (Eds.). **Obras Completas**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.

CHARTIER, R. Texts, symbols, and Frenchness, **Journal of Modern History**, Chicago, 57, 1985, pp. 680-699.

FERÓTIN, M. (Ed.). **Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle**, Roma: Edizioni Liturgiche, 1996, cols. 73-80.

GARVIN, J. N. (Ed.). **The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium**. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1946.

GIL, I. (Ed.). **Miscellanea Wisigothica**. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972.

HILLGARTH, J. N. Popular Religion in Visigothic Spain. In: JAMES, Edward (Ed.). **Visigothic Spain: new approaches**. Oxford: Clarendon, 1980, pp. 12-32.

ILDEFONSO DE TOLEDO. El conocimiento del bautismo. In: CAMPOS RUIZ, J. *et al.* (Eds.). **Santos Padres Españoles, I, San Ildefonso de Toledo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

ISIDORO DE SEVILHA. Los tres libros de las 'Sentencias'. In: CAMPOS RUIZ, J. *et al.* (Eds.). **Santos Padres Españoles II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

KUPER, A. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

NASCIMENTO, A. A. (Ed.). Instrução pastoral sobre superstições populares. **De Correctione Rusticorum de Martinho de Braga**. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

PROST, A. Social e Cultural Indissociavelmente. In: RIOUX, J-P. & SIRINELLI, J-F. (Orgs). **Para Uma História Cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

SCHMITT, J-C. **Historia de la superstición**. Barcelona: Crítica, 1992.

SCHMITT, J-C. Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?, **Préfaces**, Paris, 19: 77, 1990, pp. 978-992.

VALERIO DO BIERZO. *Item dicta Beati Ualeri ad Beatum Donadeum Scripta; Item de Bonello Monaco e De Celeste Revelatione*, In: FERNANDEZ POUSA, R. (Ed.). **San Valerio (Nuño Valerio)**. Obras. Madrid, Instituto 'Antonio de Nebrija', 1942.

*Received on August 16, 2012.
Accepted on November 12, 2012.*