

La religión en la transición de la antigüedad a la Edad Media: Una nueva mirada

da Motta Bastos, Mario Jorge

Por

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2004-2005, 37,38, 119-136

Artículo

LA RELIGIÓN EN LA TRANSICIÓN DE LA ANTIGÜEDAD A LA EDAD MEDIA: UNA NUEVA MIRADA * **

por

Mário Jorge da Motta Bastos
Universidade Federal Fluminense - Brasil

Empezaría por un breve balance de autores que concedieron, en los análisis clásicos corrientes, algún papel a la religión en la transición de la Antigüedad al feudalismo. Hace ya cincuenta y cuatro años que la revista *Annales* publicó en sus páginas el célebre artículo de Marc Bloch, intitulado “Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua”¹. Para este autor, el ingrediente básico de esta radical transformación consistió en el asentamiento masivo de los esclavos –vinculado o no a su liberación– transformados entonces en campesinos dependientes fijados al suelo (*servus casatus*). Aunque tal proceso se explique en base a una extemporánea racionalidad económica calculista, la necesidad de aclarar el aparente incremento de las manumisiones hizo que el autor cuestionara la posible intervención de los factores religiosos en este proceso. Aunque su evaluación sea, globalmente, negativa, Bloch resalta que “a pesar de todo, no era baladí haberle dicho al ‘instrumento dotado de voz’ de los viejos agrónomos romanos: ‘tú eres un hombre’, y ‘tú eres un cristiano’”². En resumen, después de Bloch, en lo que se refiere a las causas de la desaparición de la esclavitud, hay una tendencia casi unánime a descartar, de forma cada vez más incisiva, la intervención del “factor religioso”³.

* Trabajo presentado como Conferencia en el panel: La Transición del Esclavismo al Feudalismo Hoy. Niveles de Desarrollo Histórico, en las **I Jornadas de Reflexión Histórica** «Problemas de la Antigüedad Tardía y Altomedioevo», Instituto de Historia Antigua y Medieval «Prof. José Luis Romero», Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Abril 2004

** Agradezco a Laura da Graca la revisión del texto.

¹ BLOCH, M. “¿Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua?”. en PRIETO ARCINIEGA, A. M. (ed.). *La transición del esclavismo al feudalismo*. Madrid. Akal Editor. 1975. pp. 159-194. Edición original en *Annales E.S.C.*, 1947. pp. 30-43 y 161-170.

² Idem, p. 174.

³ Según DUBY, G., “el cristianismo no condenaba la esclavitud, apenas le hizo daño”. en *Guerriers et paysans*, París, 1973, p. 42. Para FOSSIER, R., “la Iglesia no tiene nada que ver en la lenta desorganización del sistema servil”. en *Histoire sociale de l'Occident*

El veredicto parecía definitivo, hasta que Pierre Bonnassie, en un artículo dedicado a la memoria de Marc Bloch, propusiera una reevaluación, desarrollada sobre la cláusula anteriormente referida. Para el autor, los edificios de culto, sobre todo aquellos primeros erigidos en el medio rural –capillas privadas de grandes propietarios– puede que hubieran sido centros de sociabilidad favorables a una especie de autorreconocimiento por parte de los esclavos. La asistencia a las iglesias representó una posibilidad de convivencia con los campesinos “libres”, aunque fueran pobres y sometidos a semejantes vejaciones. Tal convivencia hubiera ejercido

“un efecto todavía más decisivo sobre la imagen que tenían los esclavos de sí mismos. Por el solo hecho de entrar en un edificio sagrado, tuvieron la prueba de su humanidad. Y esta certidumbre desmentía el condicionamiento a que estaban sometidos, que pretendía hacer que asumieran una identidad repelente, vilísima, una identidad de ganado. (...) los esclavos encuentran en los sacramentos que reciben la justificación de su aspiración a la condición humana, y por consiguiente a la libertad”⁴.

Éste es un ejemplo auspicioso del riesgo de creer ciegamente en la afirmación de la hegemonía: ¿será razonable considerar que los esclavos se autoconcebían como bestias, hasta que el cristianismo los tornara conscientes de su humanidad?

Además de esta perspectiva clásica, es posible obtener, de todas formas, referencias más auspiciosas a las posibles articulaciones entre religión y transición. El propio Bonnassie vuelve a referirse al cristianismo en el contexto final del régimen esclavista, que sitúa en el centro de una segunda crisis ocurrida entre fines del siglo X y principios del XI. En aquel entonces, todo favorecía su extinción, destacando la generalización, entre las poblaciones rurales, de “la adhesión a las creencias cristianas, que durante mucho tiempo había sido formal o titubeante”⁵, logrando, por fin, la unificación espiritual total de los campesinos. Eso no lo voy a discutir aquí, porque el autor tampoco explicita el contenido que se debe atribuir a la aparente dualidad cualitativa de la adhesión campesina al cristianismo –formal o titubeante al principio, plena y sincera, se supone, en el momento que es configurado como el de su unificación espiritual. La referencia es emblemática, en este nivel, por el vínculo implícito que articula la “cristianización” de los campos con la consolidación de las relaciones serviles de producción. Si éste es el fenómeno que vino a colmar el “vacío” de la supresión de la esclavitud –la reducción de los campesinos a las relaciones de dependencia– la difusión del cristianismo se confunde, o por lo menos se mezcla con la

médiéval. París. 1970, p. 65. perspectiva endosada en obra posterior, en la cual afirma que “la Iglesia predica la resignación, promete la igualdad en el más allá. deja adivinar el dedo de Dios sobre los miserables y, como vive en el siglo, mantiene sin ningún problema una importante cabaña de bestias con cara de hombres”, en Id., *Enfance de l'Europe*. I. París. 1982, p. 571.

⁴ BONNASSIE, P. “Supervivencia y extinción del régimen esclavista en el Occidente de la Alta Edad Media (siglos IV-XI)”, en Id. *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*. Barcelona, Crítica, 1993, p. 45.

⁵ Id., p. 71.

expansión del sistema, aunque no me parece que implique, necesariamente, que se haya producido una “unificación religiosa”.

Tal vez sea posible tomar este punto de vista para abordar otro núcleo de referencias: aquel cuyos análisis tienden a relacionar la afirmación del cristianismo con la imposición de la dominación señorial. Para Pierre Dockès, el cristianismo se constituirá en ideología de la clase dominante en el siglo V, configurándose con el tiempo como ideología feudal. Sin embargo, el autor va más adelante en la importancia que atribuye a la religión como elemento de afirmación del sistema, resaltando, dialécticamente, su posible manifestación como expresión de la cohesión de las comunidades campesinas en su oposición a la presión del señorío.

“Este campesinado libre y a menudo sólidamente agrupado en comunidades rurales se aglutina mediante prácticas de trabajo (...), pero también por prácticas culturales. Esta cultura campesina de la Alta Edad Media está marcada negativamente por su resistencia al cristianismo, (...) (y) positivamente por la herencia del paganismo autóctono, hasta –quizá– por prácticas transmitidas por los esclavos. Esta herencia pagana se afirma en las fiestas (solsticio de invierno coincidiendo con Navidad; fiesta de solsticio de verano con sus fuegos de San Juan, baños rituales, juegos nocturnos, danzas, cantos, prácticas todas ellas reputadas obscenas por la Iglesia y perseguidas despiadadamente por ella”⁶.

Llamo la atención sobre la relación, implícitamente concebida, entre las prácticas de trabajo y las prácticas culturales. Registro, no obstante, que la oposición, o por lo menos la posibilidad de disonancia religiosa en el período mencionado no es una propiedad característica exclusiva de un grupo externo y opositor al sistema en proceso de implementación. En la perspectiva del propio autor, muchos de los pequeños propietarios alodiales alejados del cristianismo podían ser, al mismo tiempo, tenentes de un gran propietario. Los obispos hispanos reunidos en el Concilio de Elvira, en el comienzo del siglo IV, advierten a los terratenientes cristianos que liberen sus patrimonios de imágenes de dioses paganos, bajo pena de excomunión ¿Prevenir, sin embargo, como una única excusa legítima, como excepción, el recelo de los señores en provocar la ira y la rebelión de sus *servi*?⁷ No me parece posible concebir la existencia de cualquier vínculo entre creencias y orientaciones religiosas que se deduzca, inmediata y mecánicamente, del vínculo de sumisión y dependencia personales. No creo, tampoco, en la constitución de dos bloques ideológicos distintos, aislados e irreductibles entre sí –cristianismo y paganismo– configurándose como mentalidades de clase, señorial y campesina, respectivamente e, incluso, en este último caso, restringida socialmente al campesino independiente⁸.

⁶ DOCKÈS, P. *La Liberación Medieval*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 123.

⁷ VIVES, J. (ed.). *Concilios Visigóticos e Hispanoromanos*, Madrid, CSIC, 1963, c. LXI.

⁸ DOCKÈS, P. “Los amos han intentado integrar a sus esclavos en los *collegia*, admitiéndolos en el altar de los cultos familiares. Piensan así –y a menudo lo consiguen– reforzar la coherencia de la *familia*, evitar la subversión, incitar a un trabajo honesto...” . *op. cit.*, p.257.

Perry Anderson se refiere a la iglesia, en su análisis de la formación del feudalismo, en el capítulo dedicado a la síntesis que lo originara, calificándola como única institución que abarca toda la transición desde la Antigüedad hasta la Edad Media. Sin embargo, según la evaluación del autor, la contribución esencial de la Iglesia a la transición se manifestó en una realización superestructural. Al promover la vulgarización y, con ella, la corrupción de la cultura clásica, la institución preparó su difusión, de forma que la cristianización del Imperio (siglos IV y V) consistió en la expresión última de la romanización de las poblaciones rurales. “Esta realización esencial de la Iglesia primitiva indica su verdadero lugar y función en la transición al feudalismo. Su eficacia autónoma no se encontraría en la esfera de las estructuras de relaciones económicas o sociales, donde a veces se busca equivocadamente, sino en la esfera cultural por encima de estas relaciones”⁹. Además de las polémicas relativas a la atribución, a la esclavitud, de una tendencia manifiesta a constituirse en barrera al desarrollo tecnológico, y de la discutida valoración cristiana de la actividad laboral, me parece problemática la caracterización de la cultura, que el autor considera de forma muy restringida, como un epifenómeno o reflejo derivado de las transformaciones económicas de la base.

Igual que Anderson, Alain Guerreau atribuye también a la Iglesia la condición de institución global en la Edad Media. En su ensayo de elaboración de una teoría general del feudalismo, establece cuatro ejes principales de reflexión, o “planes” de análisis. Aunque los conciba en la forma de una estrecha imbricación recíproca, confiere al último de ellos una función articuladora de la globalidad. “El cuarto eje es el análisis de la única institución que fue del tamaño del sistema, la Iglesia: donde se muestra que se trata de la síntesis operativa de los tres ejes anteriores, de la síntesis y de la piedra angular de todo el sistema feudal (...)”¹⁰. Resumiendo su perspectiva, la ascendencia inequívoca de la Iglesia se manifestaría en los diversos controles ejercidos por el clero (inmensos dominios agrarios, el *tier ceint*, las creencias, etc.). Al considerar que la institución controló hasta los ingredientes esenciales de las relaciones de poder y dominación, el autor llega a rendirse a lo que le parece un inevitable reconocimiento: que la Iglesia “organizaba no solamente la producción, sino también las propias relaciones de producción en el período”¹¹, evaluación compartida por Jean-Claude Schmitt¹². Respecto de la consideración de la Iglesia, por Alain Guerreau, como “del tamaño del sistema”, en la práctica él aún la concibe esencialmente como especificidad, una institución cuyos campos de actuación y de inclusión social, aunque sean muy amplios, siguen definiéndose en relación a las fronteras rigurosamente

⁹ ANDERSON, P. *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*. São Paulo, Brasiliense. 1987, p. 131.

¹⁰ Los demás ejes consisten, respectivamente, en la caracterización de la relación entre señores y campesinos (o relación de *dominium*), en la consideración de la importancia obtenida por el parentesco artificial y, por fin, en el estudio de las limitaciones materiales características del sistema. En GUERREAU, A. *O Feudalismo. Um Horizonte Teórico*. Lisboa: Edições 70, s/ d., p. 216.

¹¹ Id., p. 250.

¹² SCHMITT, J. C. “ ‘Religion populaire’ et culture folklorique”, *Annales E.S.C.*, 31e année, 5, 1976, p. 946.

demarcadas (la oposición clérigo/laico, por ejemplo, línea que demarca de forma básica, no es superior a las plenas identidades que se manifiestan en relación a la jerarquía, poder, fortuna, alianzas y conflictos sociales). Además, lo que ambos autores configuran como controles plenamente ejercidos por la Iglesia son menos frecuentemente dominios firmemente establecidos que polos sometidos a la frecuente disputa.

Varios de los elementos arriba mencionados nos remiten a algunos de los ingredientes básicos tradicionalmente conectados al proceso de transición. Sabemos, pues, todos, de la enorme controversia historiográfica que caracteriza a su abordaje, constituyéndose la historia del período en un verdadero campo de proliferación de ensayos y tesis. Mi pretensión no es otra que proporcionarles una más. La cuestión consiste, para mí, en la configuración de un proceso en sus líneas de fuerza esenciales, que para efectos de nomenclatura se podría configurar como la formación de la sociedad señorial en la Península Ibérica entre los siglos IV y VIII. Buscando su dinámica global, empiezo por la caracterización de la expansión de un régimen hegemónico articulador de las relaciones entre dominadores (clase explotadora que defino como señorial) y dominados (sometidos a relaciones de explotación diversas, pero en particular, por la tendencia a la progresiva homogeneización en el interior de una clase servil), basado, fundamentalmente, en la reducción de los campesinos independientes y en las transformaciones sufridas por las instituciones familiares, sometidas a un movimiento paralelo de fraccionamiento e interrelación¹³. Así que lo que quiero abordar, en la constitución y funcionamiento de esta sociedad, son los elementos cruciales que, en su articulación o dependencia recíproca, fundamentaban la afirmación de la ascendencia aristocrática sobre las comunidades campesinas dependientes.

Hay una expresión muy poco considerada, cuando no es totalmente abstraída, en la narrativa de ese proceso: me refiero a las tensiones y conflictos sociales intrínsecos a su desarrollo. Entonces, cuando se excluyen las luchas sociales, resta a la Historia solamente un tipo de tiempo, aquel marcado por la periodicidad uniforme que ajusta el funcionamiento de los sistemas. Los conflictos no son una realidad distinta de las operaciones cotidianas del sistema social, y se materializan en toda y cualquier forma de expresión de las contradicciones, de las cuales son la manifestación sensible. Además, es común que, incluso los abordajes sensibles al tema, se orienten por una concepción reductora de los conflictos, incluyendo en la clasificación solamente un cierto tipo de fenómenos, generalmente definidos en función del número de participantes, de su carácter violento, de la presentación de reivindicaciones formuladas sistemáticamente, y sobre todo, del objeto de esas exigencias, que debería corresponder a lo que los historiadores consideran la "esfera económica".

Para el contexto mencionado, propongo que consideremos, además del intenso y creciente movimiento de fuga fomentado por diversos segmentos del campesinado dependiente, de las manifestaciones de bandolerismo social y de rebeliones campesinas¹⁴, un fenómeno que, además de atravesar todo el período, puede que se haya radicalizado en la proximidad de su final. Me refiero a un conjunto de creencias y

¹³ Sigo las perspectivas de BERNARDO, J. *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV*, II, Porto, Afrontamento, 1997, p. 23.

¹⁴ THOMPSON, E. A. "Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain", *Past & Present*, n. 2, 1952, p. 16; MATTOSO, J. "A Época Suevo e Visigótica", en Id. (org.).

prácticas definidas como paganas y, como consecuencia, condenadas y combatidas por las autoridades hispánicas.

De las actas del primer concilio celebrado en *Hispania* entre los años 300 y 306, el de Elvira, destaco la prohibición de que propietarios cristianos fueran conniventes con las concepciones y prácticas simbólicas relacionadas a la producción agraria—ritos de fertilidad intrínsecos al proceso productivo— aceptando deducir de la cantidad de las rentas pagadas por los campesinos la parcela de la producción reservada y ofrecida a las divinidades paganas. La incidencia de este tema es relevante a causa del choque que se enuncia en uno de los ámbitos esenciales de las fuerzas productivas en el período. Otro canon del Concilio de Elvira impone perpetua excomunión a los cultivadores de las tierras que presentaban las primicias de sus frutos a la bendición de un judío, posición también no compatible con la que la ortodoxia cristiana pretendía afirmar como verdadera intervención de la esfera de lo sagrado en el fenómeno de la germinación de las semillas: según los obispos, los frutos eran concesiones divinas, regalos de Dios a los hombres en consecuencia de la bendición ofrecida por el sacerdote cristiano¹⁵.

En los concilios de Braga¹⁶, en particular el II, de 572, presidido por San Martín, las determinaciones hacen eco de su famoso sermón, el *De Correctione Rusticorum*¹⁷: condenación del recurso a adivinos y sortílegos para la purificación de las casas, de la celebración de las tradiciones y festejos paganos (Calendas), de observar el curso de la luna y de los astros para determinar la mejor época para la construcción de la casa, la siembra y la celebración de la boda, además del empleo de fórmulas supersticiosas por las mujeres en el trabajo doméstico. Según los cánones del III Concilio de Toledo¹⁸, realizado en 589, la idolatría estaría arraigada en casi toda España. En este mismo concilio el pueblo es amonestado por la práctica de cantos y bailes indecorosos en los días de los santos. A partir de ese concilio, las disposiciones canónicas asumen, integralmente, el carácter de las penalidades impuestas por la legislación regia, sobre todo respecto de coerciones de las prácticas paganas. De este modo se hace uso de la violencia física y del terror buscando la reducción de los fieles a la conformidad de las prácticas y al monopolio de lo sagrado cristiano. El canon 16 del Concilio III de Toledo determina que obispos y jueces actúen juntos en la erradicación de la idolatría, castigando a los culpables con todas las penas posibles, con excepción de la muerte. En el mismo año, el sínodo provincial de Narbona¹⁹ condena la celebración del quinto día de la semana, en honor a Júpiter, cuando los campesinos dejaban de cumplir las actividades laborales. El mismo sínodo, en su canon IV, prohíbe el trabajo el domingo, sobre todo aquel relacionado con las actividades agrícolas. Estas prácticas también fueron condenadas en el sermón de Martín de Braga, al igual que otras a las que me refiero a continuación.

História de Portugal. Antes de Portugal, I. Lisboa, Estampa, 1994, pp. 307-308; *Cr. Bicl., MGH, XI, Auct. Ant. Chr. Min.*, a. 577, 2, p. 215.

¹⁵ VIVES, J. (ed.). *op. cit.*, pp. 3-10.

¹⁶ *Id.*, p. 68.

¹⁷ NASCIMENTO, A. A. (ed.). *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares*. Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

¹⁸ VIVES, J., *op. cit.*, pp. 129-130.

¹⁹ *Id.*, p. 147.

Por mediación de los Concilios IV y V de Toledo²⁰, realizados, respectivamente, en 633 y 636, sabemos que las celebraciones de las Calendas se mantenían, así como las prácticas adivinatorias. Por fin, los concilios XII y XVI de Toledo²¹ se pondrían nuevamente en marcha contra las prácticas idolátricas. El primero, realizado en 681, en su canon XI, determina punición para los que son acusados de servir a dioses ajenos, o de venerar los astros, tanto como a las personas que veneraban las piedras, encendiendo velas junto a éstas, y adoraban a las fuentes y árboles. Las mismas condenas se repiten en 693 (XVI de Toledo), pero en este caso una ley regia determina que sean conducidas a la iglesia más cercana al lugar las ofrendas que serían entregadas a los ídolos. La legislación visigótica también nos ofrece referencias a las prácticas condenadas por el vínculo establecido con el paganismo o, en consecuencia, con la intervención diabólica. El *Forum Iudicum*, promulgado en 654, incorpora leyes anteriores condenando los augurios²².

El breve inventario arriba establecido de las creencias y prácticas condenadas como paganas se abre a un vasto campo de consideraciones que voy a reducir a algunos elementos centrales. Concentrándose menos en los posibles "orígenes" que en sus campos de manifestación, se destaca su incidencia en el ámbito de las diversas actividades y necesidades, fundamentales y corrientes en la vida cotidiana y del trabajo de las comunidades campesinas, como la fertilidad de los campos, la garantía y la preservación de las cosechas, la protección de la casa y del trabajo doméstico, además de aquellas que pueden tener alguna relación con las actividades en las áreas incultas, como los cultos a los árboles, ríos, mar, fuentes. Me refiero a un ámbito esencial de estructuración de las sociedades humanas, lo que concierne a las relaciones entre los hombres y la naturaleza. Ninguna acción material del hombre sobre la naturaleza, ninguna acción intencional, se puede desarrollar sin considerar, desde su principio, las realidades "ideales", es decir, las representaciones, las concepciones acerca del orden de funcionamiento de la naturaleza. En la sociedad medieval, como en muchas otras estudiadas por los antropólogos, la religión incidía, justamente, sobre ese asunto, es decir, consistía en un vasto sistema de representaciones y de prácticas simbólicas por las cuales los hombres del período concedieron un sentido y un orden al mundo, es decir representaron, organizaron y legitimaron las relaciones establecidas entre sí y con la naturaleza.

Cuando analizamos el aspecto más "material" de las realidades sociales, las fuerzas productivas de que la sociedad dispone para actuar sobre la naturaleza que la cerca, se constata la existencia de dos componentes articulados, una parte material, compuesta por los utensillos, por las herramientas, por el propio hombre, y una parte ideal, manifiesta en las representaciones de la naturaleza, en las reglas de fabricación y uso de los utensillos, etc. Todas las esferas de actividades concretas elaboradas por el hombre para que pueda apropiarse de las realidades materiales contienen y combinan, al mismo tiempo y necesariamente, los gestos y las conductas "materia-

²⁰ Id., p. 195 y 228.

²¹ Id., p. 398 y 498.

²² Según McKENNA, S. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1938, p. 121.

les” para actuar sobre sus aspectos visibles y tangibles, además de los gestos y conductas que llamaríamos “simbólicas”, buscando actuar sobre lo hondo último invisible, como en los ritos propiciatorios y de fertilidad en la agricultura.

Luego, si el quitar el velo del orden del mundo se constituye en elemento crucial de la producción, un mismo sistema puede estar atravesado por “idealidades” distintas, más o menos concurrentes e irreductibles entre sí, sobre todo en situaciones de profundas desigualdades sociales. Por lo tanto, y en sentido amplio, el establecimiento de relaciones de producción específicas trasciende el ámbito material restringido hasta envolver la construcción y la repartición de las representaciones del orden del mundo, de las relaciones de los hombres con la naturaleza, que también son relaciones establecidas por los hombres entre sí, como elemento indispensable a la producción y reproducción de estas relaciones.

Por más relevante que sea la tendencia a la afirmación de la ascendencia señorial, a lo largo del período, en el ámbito de las comunidades locales, *locus* efectivo de la afirmación y del ejercicio de su poder, nos cumple intentar configurar de forma más clara una de las bases efectivas, o tal vez incluso el núcleo, de la relativa autonomía campesina. Para eso, será necesario fijarse en las formas de producción y de apropiación en este sistema. Las unidades familiares productoras, aun teniendo en cuenta los límites del igualitarismo que se impone a sus relaciones comunitarias, son núcleos de producción de subsistencia en el sentido más vigoroso de la expresión. Satisficían por sí mismas las porciones claves de sus necesidades, organizaban gran parte del proceso de trabajo en su interior y en la propia aldea, y además, en la forma de posesión o propiedad, detentaban, producían y reproducían los medios fundamentales de producción, que, en el caso de la sociedad de que hablamos, incluía lo que, en la perspectiva de Maurice Godelier²³, podríamos llamar “la parte ideal de lo real”.

La autonomía de los productores, aunque fuera parcial, puede haber cumplido un pavel de extrema importancia en la modulación de sus vidas cotidianas. Si los campesinos sirven a sus señores de acuerdo con la costumbre, ésta puede tornarse tanto una arena de batallas como una base de colaboración duradera con las fuerzas sociales de dominación.

Es necesario, entonces, que ampliemos la noción de apropiación. La formación del régimen señorial implicó, en la ruptura/reconstrucción de las formas de intercambio social, en el ámbito de las propias relaciones sociales, y no primariamente en la constitución de algunos bienes materiales y productivos, el centro de la organización de la apropiación. Una comunidad tal, basada en relaciones personales que unían entre sí a los jefes de distintas familias, tanto en lazos de dependencia como en vínculos de subordinación, tenía en el control del acceso a la tierra, como medio de producción crucial, un elemento indispensable para la mediación de estas relaciones. Si la propiedad no es, fundamentalmente, un “bien”, sino un complejo de relaciones sociales, eso quiere decir que ella es una forma que adquieren tales relaciones sociales. La “cultura” es otra, y ambos dominios se encuentran relacionados en las sociedades de clase. A los campesinos, insertos en las relaciones de dependencia, les fue

²³ GODELIER, M. *L'Idéal et le Matériel*. Pensée, économies, sociétés. París, Fayard, 1984.

apropiado de sí mucho más que su “sobretrabajo”. Si no hay historia sin producción, tampoco habrá producción y apropiación, sin cultura²⁴.

Si el *locus* fundamental de la conversión cristiana residió en las comunidades locales, aldeas y señoríos²⁵, y éste fue un proceso sobre todo manifestado en el nivel de la cultura, parece necesario considerar que la autonomía de la cultura aldeana, así como sus relaciones sociales, fuera parcial, tanto en el sentido de ser incompleta como de formar parte —en conflicto o asociación— de las fuerzas de dominación que se le imponían. El desarrollo de este análisis me impone, antes de todo, buscar una alternativa al concepto de cultura predominante en los abordajes destinados al problema de la conversión. Informada por una vigorosa influencia de la antropología, la orientación dominante —y francamente idealista— insiste en la concepción de cultura como “valores compartidos”, o como un “sistema de valores, creencias, ideas y visión del mundo, y los rituales que expresan estos valores”, insistiendo en su carácter homogéneo en una sociedad. Aunque tal concepto pueda resultar útil para análisis de grupos de cazadores-colectores, o de sistemas sociales relativamente igualitarios, no parece muy adecuado para el abordaje de sociedades de clase. En situaciones de conflictos de clases, la noción de valores compartidos puede servir de punto de partida hacia un concepto más específico, buscando la comprensión tanto de la imposición de la hegemonía cultural de las clases dominantes, como la formación de culturas en conflicto. Como no se trata de negar la importancia de la cultura en los procesos sociales, utilizo un concepto que supera las definiciones centradas en su contenido y que busca establecer una efectiva correlación entre cultura y relaciones sociales. Propongo que la base de la cultura, y de la religión como campo primordial de su manifestación, reside en la forma y en la manera por la cual los individuos entienden, definen, articulan y expresan las mutuas relaciones establecidas entre sí y con la naturaleza²⁶. En sociedades caracterizadas por una profunda jerarquización y apropiación desigual de la producción, esta forma de percepción social y modo de comportamiento se fundamentan tanto en los aspectos relativamente igualitarios de la organización del trabajo y vida cotidiana, como en la extrema desigualdad que caracteriza la relación de apropiación del producto, e incluso en la reproducción de estos dominios a lo largo del tiempo.

El concepto marxista de producción destaca la profunda articulación existente entre la organización del trabajo y la apropiación de su producto y, bajo el capitalismo, la propia organización del trabajo reproduce formas de dominio y control. Pero, tampoco en este modo de producción esta conexión, aunque sea estrecha y sólida, es total. Y en las formas precapitalistas de organización social y productiva, donde las

²⁴ THOMPSON, E. P. “Folclore, antropología e história social”, en NEGRO, A. L. & SILVA, S. (eds.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, Editora da Unicamp, 2001, pp. 258-259.

²⁵ SALISBURY, J. E. *Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia during the Visigothic Reign*. New Brunswick: Rutgers University, 1981; JOLLY, K. L. *Popular Religion in Late Saxon England*. North Carolina. The University of North Carolina Press, 1996.

²⁶ SIDER, G. M. *Culture and class in anthropology and history*. A Newfoundland illustration. Cambridge. Cambridge University Press, 1989, p. 120.

comunidades y/o familias son el ámbito de la organización del trabajo, la conjunción entre éste y la apropiación se realiza a través de múltiples y diversas conexiones²⁷.

Buscando caracterizar la amplitud de esta relación de *dominium*, pero también sus desfases y contradicciones, empleamos el concepto gramsciano de hegemonía²⁸. Concepto complejo e importante, permite abordar la cultura bajo la perspectiva de la comprensión de los fenómenos de dominación y resistencia. Pero, así como no atribuimos a la cultura un carácter "totalizador", no consideramos la hegemonía capaz de penetrar la consciencia hasta el nivel del juicio común, imponiéndole categorías de subordinación insuperables. Si la autonomía relativa de la cultura reside en su base en diversas estructuraciones del orden social, proponemos que la hegemonía es el aspecto de la cultura que en la presencia del conflicto u oposición, busca más directamente unificar trabajo y apropiación, extendiéndola además del trabajo, al interior de la familia, de la comunidad y, por fin, a la propia vida cotidiana. Aún tratándose de la reproducción ampliada de las relaciones de producción capitalistas, Karl Marx se refiere al "deber" de los trabajadores de "respetar el producto de (su) trabajo, y (su) propio trabajo como valores que pertenecen a otros"²⁹, lo que no se produce automáticamente en el lugar de trabajo, pero debe ser constantemente recreado y reforzado por la combinación de presiones políticas, económicas y culturales.

Es este tipo de combinación, particularmente íntima, tratándose de las sociedades occidentales, europeas de la Edad Media, lo que determina la estructura característica de la hegemonía. Y si la comprendemos como una efectiva afirmación de los valores y demandas de la elite, arraigándose en la organización social de la apropiación y reforzando su vigor por la articulación entre símbolos culturales y la reivindicación del producto del trabajo, tal vez sea posible considerar cómo algunos de los referentes culturales críticos en la sociedad peninsular del periodo —*dominus, servi, fidelis, servitium*— corrientes en las leyes, fórmulas, actas conciliares y liturgia, se vinculan al mundo material y espiritual, a "formas de propiedad" en particular e, implícitamente, a relaciones sociales antagónicas, sugiriendo que en la concepción de cultura como "valores compartidos" se manifiestan fenómenos de clase específicos.

Se propone, así, que la religión, y la cultura compartida en el período pueden ser, en el intercambio dialéctico que mantienen con las relaciones sociales, elementos de afirmación del *status* y de las pretensiones de estas elites, actuando, en consecuencia, a favor de la afirmación de su ascendencia social. Considero ahora las concepciones cristianas relativas a un amplio y fundamental abanico de las relaciones sociales en el interior de la sociedad visigótica.

²⁷ Según MARX, K., en los modos de producción precapitalistas los grupos humanos se encuentran en íntimas relaciones con la naturaleza —“(...) la *unidad* del hombre viviente y actuante, (por un lado,) con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, (por el otro,) y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza (...)” Así que “el poder del propietario sobre quienes no lo son puede descansar en relaciones personales, en una especie de comunidad (...)”. En *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador), 1857-1858. I. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 449; CARDOSO, C. F. Santana & PEREZ BRIGNOLI, H. *El Concepto de Clases Sociales*. Madrid, Editorial Ayuso, 1977, p. 116.

²⁸ Sigo las propuestas de SIDER, G. M., *op. cit.*, pp. 119-128.

²⁹ Karl Marx, *op. cit.*, pp. 104-105.

La primera característica que la documentación nos impone se refiere a la diversidad y profusión de campos abordados por el cristianismo. Siguiendo la orientación u objetivo básico de la cristianización del *mundus*, se vislumbra la perspectiva de incorporar la religión cristiana a la vida cotidiana de las poblaciones, además de recubrir con su referencial las varias actividades y temporalidades que ritman la existencia humana. Éste es el ámbito que el cristianismo, manteniendo contacto con un orden sagrado previo, o alternativo, profundamente arraigado en la vida de las comunidades, definirá como foco esencial a la afirmación de su concepción del mundo y de las relaciones que la sostienen. Traduciéndola en una expresión, la concepción cristiana del mundo difundida por las elites ibéricas se fundamenta alrededor del ejercicio y de la manifestación de poder. El cristianismo afirma una vigorosa cosmogonía que, limitada a la acción de un dios creador, vincula todo el universo a la expresión oral de su poder y autoridad. Éste, por intermedio de un mismo y único acto, creó, y se tornó Señor de toda la Creación. La concepción primaria del Señor Creador se proyecta sobre toda la Historia, dándole un sentido, como un vasto campo de actuación y dirección que se explicita por el carácter y por la esencia de las relaciones que Él establece con los seres originados de su poder.

Cerca del año 300, el cristiano Lactancio, rechazando una antigua etimología atribuida a Cicerón, hace derivar la expresión *religio* de *re-ligare*, es decir, "unir nuevamente", definiendo el sentido fundamental de "vínculo", "eslabón", entre Dios y sus fieles, interpretación que representa una concepción específicamente cristiana de la religión. Más que un acto de libre voluntad del creyente, ella era concebida como una especie de contrato, "asemejándose a la *fides* medieval, un acto de fe no en el sentido moderno de la fe del creyente, sino en el de 'contrato de mano y boca' que unía a un señor y su fiel"³⁰. Éste me parece ser solamente uno de los varios niveles en el que se expresa una profunda homología entre las formas por las cuales el discurso cristiano concibe las características de las relaciones humanas con la divinidad y las formas asumidas por las relaciones sociales que se tornaban hegemónicas a lo largo del período.

Vamos a considerar, por ejemplo, la ceremonia del bautismo, el "rito de pasaje" esencial que constituía lo cristiano. Entre los autores hispánicos encontramos, en Ildefonso de Toledo, una verdadera exégesis de su ritual, además de una clara expresión de la concepción de *religio* arriba mencionada. Concebido como parte y expresión máxima de la obra de Creación, el hombre fue creado por mediación de una particular e íntima relación "de mano y boca" con Dios. Sin embargo, ¿cuál es la esencia de la relación "inaugural", así constituida? Para Ildefonso, todos los seres celestes, terrestres y del "submundo sirven a Dios; todo está a su servicio"³¹. Ésta es la verdad original, que vincula, sometiendo todos los seres a Dios, y, entre ellos, el hombre. Y tal es su esencia que, según Isidoro³², la propia divinidad, como un señor perjudicado en su derecho, compele las criaturas a la relación.

³⁰ Según SCHMITT, J. C. "Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?". *Préfaces*, 19, 1990, p. 77.

³¹ CAMPOS RUIZ, J. (ed.). *El conocimiento del bautismo*. Santos Padres Españoles. I. Madrid, BAC, 1971, p. 237.

³² Id. (ed.), *Los Tres Libros de las "Sentencias"*. Santos Padres Españoles. II, Madrid, BAC, 1971, p. 327.

Afirmada la universalidad del vínculo de dependencia, aquel justo y original que sometía el hombre al Señor, éste habría sido subvertido por la seducción diabólica, que introdujo y esparció en el mundo el pecado de la insumisión. Pero lo que realmente se manifiesta es solamente el hecho de que la relación se desvirtúa, resultando en una apropiación incorrecta que se mantiene en el ámbito de los lazos de subordinación. El bautismo es así una especie de ceremonia de "reintegración de posesión". Según Ildefonso, Prudencio y varias ceremonias incluidas en el *Liber Ordinum*³³, el exorcismo reintegra el cuerpo del creyente a la propiedad de Cristo. "Huye, serpiente astuta; sal de este cuerpo y desata tus ocultos lazos. Atormentas, ladrón depravadísimo, lo que es propiedad de Cristo (*mancipium Christi*)"³⁴.

Además de la evolución de las relaciones sociales de dependencia y subordinación, se resalta el carácter señorial atribuido a la divinidad, imagen trazada en colores vivos en obras diversas, y en especial en la *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*.³⁵ En ésta encontramos la narrativa de la visión atribuida a Augusto, un chico iletrado, pero dedicado al trabajo de la Iglesia Santa Eulalia (un *oblatus* de origen humilde). Se vio, entonces, en trance de muerte, en el Paraíso, en medio de un banquete. Un hombre espléndido y bellissimo, de elevada estatura, ocupó el asiento más alto, bendiciendo a todos los presentes. Iniciado el banquete el mismo hombre determinó que el *rusticus* fuera llevado delante de él. Augusto, temblando de miedo, oyó del Señor: - "No temas. Sé que yo seré tu protector. Nunca te faltará nada a ti. Siempre te alimentaré, te vestiré, y te protegeré en todas las horas, y nunca te abandonaré"³⁶. Al final del banquete, el mismo señor determinó la expulsión de los malos siervos, indignos de contemplar su rostro³⁷. Tales referencias, situadas juntamente a tantas otras encontradas en fuentes diversas —una oración se refiere a Cristo como "nuestro Dios terrible y nuestro rey"³⁸, Él es el terrible juez (*iudex terribilis*)³⁹, y su residencia es un palacio con portales⁴⁰— enfatizan la concepción de un dios potente, fuerte y vindicativo.

Me referí, anteriormente, al carácter contractual atribuido al acto del bautismo. Éste no se acababa en sí mismo, pues instituía una relación que se realizaba y se

³³ Por ejemplo, *Ordo Celebrandus super eum qui ab Spiritu immundo vexatur*, 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, cols. 73-80.

³⁴ PRUDENCIO, Aurelio. *Apotheosis*, en ORTEGA, A. & RODRIGUEZ, I. (eds.), *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1981, p. 207.

³⁵ GARVIN, J.N. (ed.) *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946.

³⁶ Id., p. 143: "*Noli timere. Scito quia protector tuus ero. Numquam tibi aliquid deerit. Ego te semper pascam, ego te semper vestiam, ego te omni tempore protegam et numquam derelinquam.*"

³⁷ Id., p. 145: "*Trahitte fora malos servos; non sunt digni videre faciem meam.*"

³⁸ PINELL, J. (ed.), *Liber orationum psalmographus, Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica, vol. IX, Barcelona-Madrid, 1972, p. 158, n° 508: "*Christe Iesu, terribilis deus noster et rex noster.*"

³⁹ DÍAZ y DÍAZ, M.C. (ed.), "*Sermo in uigilia pasche*". *Anecdota Wisigothica*, I, Acta Salmanticensia 12.2, Salamanca, 1958, p. 70.

⁴⁰ FÉROTIN, M. (ed.), *op. cit.*, col. 110.

verificaba cotidianamente, proyectándose sobre toda la vida del hombre. Se delinea una relación reveladora de la jerarquía y de la extrema desigualdad de la condición “social” asumida por sus participantes, vinculando a Aquel que detenta y concentra todo el poder y autoridad con el individuo que se sujeta a él. La suprema ascendencia de Dios fundamenta una relación en la que las acciones e intervenciones de éste, se derivan menos de la importancia del creyente que de la inferioridad extrema de su condición, cuya existencia social derivaba plenamente de las gracias, concesiones y beneficios del Señor proveedor.

La vida del creyente, del siervo de Dios, se sujeta a la doble expresión de la autoridad del poder señorial de la divinidad. Al hombre cabe, en primer lugar, reconocer que todas sus acciones, méritos y capacidades son derivadas, se originan en la relación y se configuran como concesiones. Los dones divinos vienen de la misericordia del poderoso, de la protección ofrecida por una fuerte autoridad, que definía la condición del dependiente. Su expresión mayor reside en la manifestación del rostro sereno del padre, del Dios proveedor que satisface la vida cotidiana de los creyentes con una reunión de beneficios y dones. Sin embargo, además de su piedad se destaca la condición suprema de la divinidad, su autoridad y poder manifestados en la capacidad de ordenar, de imponer la Ley, de juzgar y castigar a los infractores. Afirmado el vínculo personal y directo, tales relaciones no son ajenas o indiferentes a aquellas establecidas por los hombres entre sí. No hay un nivel, un sentido, amplio o específico de las relaciones sociales que no suponga la activa ascendencia divina, vértice señorial supremo en el cual converge toda la humanidad, resaltando siempre la deuda, y la eterna dependencia que ella causa.

Una vez establecido, con base en los teólogos hispánicos, el carácter envolvente del poder divino, veamos cómo se manifiesta en el cotidiano de las prácticas y de los rituales litúrgicos. Uno de los trazos más marcados de los libros litúrgicos es la profusión de rívalos, exorcismos y bendiciones propuestas para cubrir toda la vida del creyente. A cada una de las ocasiones importantes, incluso las corrientes, el cristianismo buscaba fijar el sello de los beneficios de la protección divina por bendiciones destinadas a personas y objetos. Encontramos ejemplos de esta tendencia en la celebración de “ritos de pasaje” que reactualizaban el vínculo y la dependencia original del creyente celebrada en el bautismo, y la protección divina ofrecida por él.

La misa y la comunión eucarística constituían el centro de toda la vida cristiana. Por el ritual de la *Missa omnimoda*⁴¹, una misa común, la ceremonia inicial suponía el establecimiento de un vínculo estrecho entre el cielo y la tierra, y la supresión de sus “barreras” por la presencia en el recinto sagrado de los Serafines enviados por Dios. La primera oración clama por auxilio (*auxilium*) y por la consolación divina contra males de naturalezas distintas. El ofertorio consistía en la primera ceremonia de la segunda parte de la misa, también llamado *sacrificium*. Era en este momento que los subdiáconos recogían las oblaciones de los fieles, en especial las constituidas por pan y vino, al paso que otros ministros reunían las ofrendas de diversos géneros, incluso en monedas⁴². Una vez recogidas, eran conducidas al altar y ofrecidas a las

⁴¹ Id., *Ordo Misse omnimode*, cols. 229-243.

⁴² Según FERNANDEZ ALONSO, J., estas ofrendas constituían una parte importante en la manutención de los clérigos, en *La cura pastoral en la España romano visigoda*.

divinidades como dones, implorándose para que las recibiera como sacrificio en favor de su pueblo. Se seguían una serie de súplicas destinadas a Dios, cuya característica reside en un contrapunto corriente entre el pedido de que aceptara las donaciones y de que sea propicio a las apelaciones de los fieles, dirigidas por los sacerdotes.

El proceso culmina y alcanza su objetivo con la sexta oración, o *Post Sanctus*, la invocación que precede a la consagración de las ofrendas, recitada por el sacerdote ajeno a las miradas de los asistentes por el velo del altar. Se producía, en la *Misa Secreta*, el misterio de la transubstanciación, expresión de la ascendencia y de la fundamental intervención del sacerdote. Basándose en ésta, las ofrendas se transforman completamente en su substancia, tomando la forma del cuerpo y de la sangre de Cristo. Con la comunión y la séptima y última oración —la *Oratio Dominica*— parece producirse, por fin, esquemáticamente, la reciprocidad asimétrica que distingue el culto cristiano, contribuyendo a la obra de cohesión y sacralización del sistema señorial: primero, los fieles ofrecen el pan y el vino, suplicando que sean aceptados (ofertorio); el sacerdote los consagra (el sacrificio), y enseguida los fieles imploran por el *pane nostrum quotidianum*, que el Señor les da por pura indulgencia (comunión). “El modelo de la relación señor/siervos es, en este contexto, sacralizado al extremo”⁴³.

Además, como resalté anteriormente, el fundamento de toda la relación instituida en la misa, es decir, los dependientes (*famulis*) abordando su Señor por la mediación del sacerdote, se sostiene en una apelación a Él para que acepte los dones ofrecidos, junto con las peticiones que le son enviadas. Las ofrendas se constituyen, por lo tanto, en entregas regulares a un Señor superior cuyas contrapartidas, englobadas en un campo amplio de protección y asistencia, son vistas por las elites eclesíásticas como derivadas de la libre disposición de asistir a un dependiente sometido a una extrema autoridad. En la contracara de la subordinación reside la misericordia del poderoso.

La gama de fórmulas rituales proporcionadas por la Iglesia no se limita a los “ritos de pasaje”, o a la celebración de los tiempos sagrados, aunque estos tuvieron “fundamental importancia en el intento de impregnar las conciencias de todos los fieles con los valores cristianos”⁴⁴, además de afirmar las jerarquías, las relaciones de dependencia y sacralizar el orden social establecido. Al lado de las grandes celebraciones, la liturgia visigótica registra una larga serie de ceremonias de exorcismos y bendiciones que traducen —además de una efectiva percepción de los campos de manifestación de las creencias y prácticas ajenas al cristianismo, y como tales conde-

Roma: Iglesia Nacional Española, 1955, pp. 181-186. Además de eso, es posible vislumbrar, en las actas de los concilios visigóticos e hispano romanos los conflictos generados en torno a la apropiación de estas ofrendas, que integraban el conjunto de rentas de la iglesia. El canon VIII del Concilio de Tarragona, de 516, estipula que los obispos reciban solamente la tercera parte de las rentas de las iglesias de la diócesis, determinación reiterada por el canon VII del Concilio I de Braga, de 561, por el canon II del Concilio II de Braga, de 572, por el canon IV del Concilio VII de Toledo, de 646, y por el canon I del Concilio IX de Toledo, de 655, entre otros. El canon XXXIII del Concilio IV de Toledo, de 633, incluye, explícitamente, en la tercera parte de las rentas de las iglesias de la diócesis que cabe al obispo, las oblaciones. Actas en VIVES, J. (ed.), *op. cit.*, respectivamente, p. 36, 72, 81, 254, 297 e 204.

⁴³ GUERREAU, A., *op. cit.*, pp. 251-252.

⁴⁴ Según FERNANDEZ ALONSO, J., *op. cit.*, p. 344.

nadas— las alternativas cristianas presentadas a los fieles buscando la superación de sus temores y la satisfacción de sus ansias más profundas. El cristianismo instituyó varios ritos que significan más que la simple depuración de prácticas tradicionales “por el agua del bautismo”⁴⁵, puesto que expresan en bases específicas las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. Uno de los primeros rituales fijados en el *Liber Ordinum* se refiere al exorcismo y bendición del aceite, para que por su intermedio fuera suprimida una gran variedad de enfermedades. Muchas son también las fórmulas de exorcismo y bendición de la sal y del agua, utilizadas en ceremonias de purificación en condiciones y ambientes diversos, alternativas, por ejemplo, a las ceremonias paganas condenadas por San Martín. Aún en el primer ítem del libro litúrgico se localizan algunas de estas fórmulas, conectadas a la purificación de una casa, igual que la utilizada por San Milán en el exorcismo de la *domus* de un senador⁴⁶. La sal era ofrecida ante el altar, bajo la mirada del señor, a fin de que alejara todas las criaturas inmundas, hechizos y monstruos de los lugares donde fuera esparcida. Mezclada con agua bendita, tendrían ambos el poder de expulsar a todos los demonios, “cualesquiera que sean y de donde vengan, sea de las grutas, de todos los lugares, de las piedras, de los ríos y de las fuentes”⁴⁷, elementos cuyo culto fuera condenado por San Martín y por los cánones conciliares, y que son aquí reafirmados como *loci* de la manifestación demoníaca. Esta misma amalgama debería ser aplicada a la casa, en sus paredes y fundación, como también en los casos de fiebre y dolores, y en las heridas de los animales, para alejar las incursiones malignas y reestablecer la salud original. Además, cualquier individuo que fuera a viajar, por el mar o por el río, debía mantener consigo la mezcla, que una vez esparcida calmaría los vientos y las tempestades. Esta última referencia se articula con la presencia ubícu atribuida al Diablo y a sus dependientes por la liturgia visigótica —situaban los caminos con ladrones, los mares con salteadores etc.— expresión de una concepción animista que se pretende reducir a la manifestación diabólica, como ya lo destacara Martín de Braga.

En la larga serie de oraciones y misas destinadas a los fieles que tuvieran que viajar se revela la autoridad divina, expresada por el poder de la naturaleza. En la “Oración sobre aquel que partirá de viaje”, el sacerdote le implora al Padre indulgente que defienda a sus siervos (*Famuli*) en tal camino para que no fueran expuestos a los peligros de los ríos, de las tempestades, de los ladrones o de las fieras. Y determina que “cuando llegaren al lugar deseado con seguridad y salud, inmolaran una hostia en homenaje al Señor, tornándose para siempre deudores de la gracia recibida”⁴⁸. Se

⁴⁵ Perspectiva recién asumida por LE GOFF, J., “Maravilhoso”. en LE GOFF, J. & SCHMITT, J. C. (coords.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, II. São Paulo, EDUSC, 2002, p. 113.

⁴⁶ BRAULIO DE SARAGOZA. *Vida de San Milán*, en OROZ, J. (ed.), *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani. Perficit*, Segunda Serie. IX. 119-120. 1978, pp. 165-227.

⁴⁷ FÉROTIN, M. (ed.), *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 (...)”

⁴⁸ Id., *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.”

puede resaltar en esta última referencia el aspecto manifiesto del carácter de la relación entre el creyente y la divinidad⁴⁹. Se explicita una vez más la naturaleza asimétrica de una relación que, basada en el principio del intercambio de regalos, revela la extrema ascendencia de un Señor que concede gratuitamente, y que es ajeno a cualquier deficiencia, lo que a la larga suprime la posibilidad de la reciprocidad y afirma, en la ausencia de ésta, la eterna dependencia. En la ceremonia de la bendición de la uva cuyas primicias los fieles llevaron a la iglesia, el sacerdote relaciona la ofrenda a la garantía de la fecundidad. Rogando a Dios que las acepte, generosamente, de las manos de sus siervos, destaca: “no que necesites de ellas, Señor, por cuanto todo rellenas y contienes»⁵⁰. Tal modelo consagra la concepción señorial de las relaciones sociales fundadas en la magnificencia característica de la aristocracia, pero que actúa a favor del fortalecimiento de su prestigio social, de su poder, y, en última instancia, de su capacidad de imponerse a sus dependientes. Por fin, el *Liber Ordinum* registra una serie de bendiciones y de oraciones reveladoras de la concepción de la divinidad proveedora, del Dios Productor. Fuente del milagro de la reproducción de las semillas, y gestor de las “condiciones ideales de producción”, una serie de ritos definen el sentido cristiano de las relaciones del hombre con la naturaleza, contraponiéndose a los rituales de fertilidad y de protección circunscritos y combatidos bajo la acusación de paganos. En la bendición de las semillas, el oficiante se refiere a Dios como Creador de todas las criaturas, “que dio condición a todas las semillas de generar, crear y fructificar; te rogamos que piadoso pongas tu mirada a nuestra oración y así atribuyas una gracia aumentada en los cultivos de las semillas, para que vuelvan cien veces más grandes los años siguientes”⁵¹. En la bendición de las primicias, objeto de controversia y de condenaciones en el Concilio de Elvira, a principios del siglo IV, el sacerdote invoca al señor en su condición de pleno propietario de la tierra que fue entregada al hombre en usufructo –elemento material central de la relación– rogándole que se vuelva sobre las primicias “de los frutos o cualquier género de alimento lo cual nosotros, tus siervos, te ofrecemos a ti; (...) por las cuales imploramos tu clemencia, para que el sol no abrace la tierra y las plantas, que el granizo no rompa, ni la tempestad destruya, pero, con tu protección, sean conducidas a la madurez para que tu pueblo te bendiga por todos los días de tu vida”⁵².

En la liturgia visigótica, los rituales cristianos de fertilidad, protección y “control” de la naturaleza, se destinan también al exorcismo y la bendición de los medios de producción. Tras el cultivo de un nuevo campo, en la ceremonia de su consagra-

⁴⁹ GODELIER, M. *El Enigma del Don*. Barcelona, Editorial Paidós. 1998.

⁵⁰ FÉROTIN, M. (ed.). *op. cit.*, *Benedictio Uue*, col. 169: “*Non quod his indigeas, Domine, quia omnia repleas et contines.*”

⁵¹ Id. *Benedictio Seminis*, col. 166: “*(...) qui omnium seminum gignendi serendique atque fructificandi condicionem dedisti; te deprecamur, ut pius ad preces nostras respicias, et ita demum in serendis seminibus amplificatam gratiam tribuas; ut centupliciter augmentada magisque recurrentibus annis reddas fecunda.*”

⁵² Id. *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 granda cedat, ne tempestas excutiat; sed, te protegente, ad maturitatem perducas, ut populus tuus benedicat te per omnes dies uite sue.*”

ción, el oficiante vincula la propia actividad productiva a la imposición divina al hombre de que trabajase la tierra para alimentarse del pan, rogando, enseguida, al Omnipotente, la concesión del beneficio de la abundancia a sus siervos. En la bendición de las nuevas hoces que serían utilizadas en la poda de las viñas y de árboles frutales, el producto de los campos se caracteriza, una vez más, como *donum* divino, derivando la abundancia de los frutos del contacto “mágico” con el instrumento ungido por el Señor⁵³. Y sería posible considerar a la par de este último ritual, el de la bendición de la red de pesca, ampliándose a una actividad conectada al *Saltus* la concepción amplia de la divinidad proveedora que envuelve el propio instrumento, en este lugar tradicional de “manifestación demoníaca”. Depositada la red en el altar, el cura rogaba su protección divina, para que ella fuera capaz de producir el alimento en abundancia. “No permitas confundirse con algún arte de los enemigos, tampoco con las palabras detestables de los encantadores”⁵⁴. Después, la bendición consecutiva exigía “solamente” la cotidiana manifestación del dispensador de todos los bienes, concepción en la cual el alimento, o el producto del trabajo, deriva menos de la acción humana que de la misericordia del Señor: “Nos sostiene, Dios, para que seamos favorecidos por la exhibición de esta red, y agradecidos por los regalos que nos diste”⁵⁵.

Respecto a las dudas y discusiones relativas a la mayor o menor “proximidad” de la liturgia al lenguaje del común de los creyentes, al rebuscamiento de muchas de sus fórmulas, es probable que varios de estos rituales se hayan originado en prácticas ejercidas en las pequeñas iglesias rurales, en las que el cura, miembro de las comunidades campesinas, se dividía muchas veces entre el oficio divino y la labor de los campos, compartía las ansias y urgencias de una vida exhaustiva a causa de la difícil rutina de las actividades agrícolas, de resultados inciertos, rendimientos viles, y apropiados en una parte considerable por manos ajenas. La proliferación de las iglesias por los campos, a pesar de los conflictos generados en el centro de la aristocracia por su control y gestión de sus rentas, y las críticas dirigidas a la baja formación del clero local, fue un elemento determinante de la efectiva inserción del cristianismo en la vida cotidiana del individuo, de la familia y de la comunidad. No faltaron, por lo menos, canales ortodoxos accesibles a los fieles, en los varios momentos y actividades cruciales de la vida, que demandaban el apoyo y el aval de las potencias superiores del Universo, aunque domesticadas, jerarquizadas, monopolizadas y sometidas a la total ascendencia del Dios único. El hombre y la naturaleza, criaturas divinas, pasan a compartir la misma condición, es decir, son ajenos a cualquier virtud intrínseca, que no derive de una concesión superior. Tornada pasiva, privada de sus fuerzas misteriosas, o reducidas éstas a la acción diabólica, la identidad entre hombre y naturaleza se

⁵³ Id., *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.*”

⁵⁴ Id., *Benedictio retis*, col. 174: “*Non eum sinas aduersantium arte aliqua inligare, nec uerbis incantantium pessimis inretiri.*”

⁵⁵ Id., col. 174: “*Presta nobis, Deus, ut huius retis exhibitione repleamur, et gratie tue muneribus gratulemur.*”

inserta en el ámbito de las relaciones de dependencia. Ésta ya no debería ser directamente accesible, material e idealmente, ya que el contacto con el poder superior que la controla prevé el recurso a los indispensables vínculos sociales de sumisión y deferencia.

Concluyendo esta exposición reafirmo mi perspectiva de incluir el fenómeno de la religión en el flujo de las relaciones sociales, en la dinámica de su curso y evolución en la sociedad del período, buscando delinear las bases del propagado dominio que ella ejercía sobre los espíritus. Respecto a ellas, su elemento de fondo parece residir en la conjugación de dos procesos, o antes, en la intrínseca articulación que los une, el de la transformación de las relaciones de producción, de las formas del ejercicio del poder y de la dominación en una sociedad marcada por la expansión del régimen señorial, y el de la implementación y expansión del cristianismo, con las concepciones que elabora, divulga y busca afirmar socialmente acerca de las relaciones humanas con “la esfera de lo sagrado”. No reducimos el cristianismo a la condición de un epifenómeno o de una ideología que, situada en una superestructura, reflejaría de manera deformada y *a posteriori*, los componentes “más materiales” de la realidad social. Al revés, lo concebimos, con las concepciones que divulga y afirma, como “componente” intrínseco de la formación y reproducción de las relaciones señoriales, en la sociedad ibérica, presente y actuante en todo su proceso.

Sin embargo, tales preceptos no “encierran toda la historia”, así como la afirmación del poder jamás se efectúa en forma ajena a la dialéctica de su contestación. A pesar de la acentuada reducción de la autonomía campesina, derivada del vertiginoso proceso de expansión del señorío, tal sistema, aunque se haya caracterizado por la progresiva afirmación de la ascendencia señorial como vértice articulador de las relaciones comunitarias, en las *villae* y aldeas, no suprimió la íntima relación entre el productor y los medios esenciales de producción y reproducción de sus condiciones de existencia. Lejos de constituirse en fuerza de trabajo sin medios, las unidades familiares satisfacían las demandas fundamentales de su propia subsistencia, preservando un cierto grado de autonomía y control de las condiciones materiales e ideales de la producción. A pesar de los límites impuestos por la naturaleza de las fuentes disponibles, las sucesivas condenaciones de creencias y prácticas contradictorias con la ortodoxia cristiana parecen revelar que las comunidades campesinas sostuvieron una base de continua elaboración y reelaboración de una cosmovisión irreductible, plenamente, a los preceptos dictados por las elites eclesiásticas. ¡En una época en que los sacerdotes cristianos se arrogaban, e imponían por la fuerza, la exclusividad en la mediación con los cielos, los árboles sagrados, las fuentes y las piedras se erguían fácilmente y al alcance de todos!⁵⁶. El mísero campesino preservó, así, centros de ascensión por intermedio de los cuales era aún posible un directo contacto con lo sagrado.

⁵⁶ Según las condenas de los concilios y sermones. Véase, *supra*, las notas 17 y 21.

