

A Idade Média

Nascimento do Ocidente



editora brasiliense

Hilário Franco Júnior

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.site](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais

***lutando por dinheiro e poder, então
nossa sociedade poderá enfim evoluir a
um novo nível."***



A IDADE MÉDIA,
NASCIMENTO DO
OCIDENTE

A IDADE MÉDIA,
NASCIMENTO DO
OCIDENTE
HILÁRIO FRANCO JÚNIOR

*nova edição, revista e
ampliada*

editora brasiliense

Copyright © by Hilário Franco Júnior

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada,
armazenada em sistemas eletrônicos,
fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos
ou outros quaisquer sem autorização prévia da
editora.

Versão digital: Larissa Cabral e Victor Leite

2ª edição, revista e ampliada, 2001

Coordenação editorial: Marise Egger-
Moellwald

Coordenação de produção: Célia Rogalski

Preparação: Felice Morabito

Revisão: Marinete Pereira da Silva e
Beatriz de Freitas Moreira

Projeto gráfico e editoração: Produtores
Associados Capa: Maurício Negro e
Danilo Henrique

Dados Internacionais de Catalogação na
Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP,
Brasil)

Franco Júnior, Hilário, 1948-

A Idade média: nascimento do
ocidente / Hilário Franco Júnior. --
2. ed. rev. e ampl. -- São Paulo :
Brasiliense, 2001.

ISBN 85-11-00055-0

1. Civilização medieval 2. Europa -
História 476-1492
3. Idade Média I. Título.

01-0207 CDD-940.1

Índices para catálogo sistemático:

1. Europa: Civilização:

Idade Média 940.1 2.

Idade Média: Europa:

História 940.1 **editora**

brasiliense s.a.

Matriz: Rua Airi, 22 - Tatuapé
CEP 03310-010 - São Paulo -
SP

Fone / Fax: (0xx11) 218.1488

E-mail: brasilienseedit@uol.com.br

www.editorabrasiliense.com.br

SUMÁRIO

[A Idade Média para os renascentistas e iluministas](#)

[A Idade Média para os românticos](#)

[A Idade Média para o século XX](#)

[A Idade Média para os medievais](#)

[A retração da Primeira Idade Média](#)

[A relativa recuperação da Alta Idade Média](#)

[A expansão da Idade Média Central](#)

[O ressurgimento da peste na Baixa Idade](#)

Média

Retração e estagnação até o século X

O crescimento dos séculos XI-XIII

O pré-capitalismo medieval

A depressão de fins da Idade Média

Política e imaginário*

Nação e Estado

A fragmentação da Primeira Idade Média

A renovação imperial carolíngia

Os poderes universalistas

Os poderes nacionalistas

Os poderes particularistas

O jogo político medieval

A formação da hierarquia eclesiástica na
Primeira Idade Média

A submissão ao Estado na Alta Idade
Média

A tentativa de teocracia papal na Idade
Média Central

A crise da Baixa Idade Média

A redefinição da Primeira Idade Média

A aristocratização da Alta Idade Média

A feudo-clericalização dos séculos XI-XII

O feudo-aburguesamento dos séculos XII-
XIII

A instabilidade dos séculos XIV-XVI

As áreas culturais

A bipolarização da Primeira Idade Média

A clericalização da Alta Idade Média

O reequilíbrio da Idade Média Central

A Reação Folclórica

A cultura intermediária e a arte

A cultura intermediária e a literatura

A cultura clerical e o ensino

A cultura clerical e a teologia/filosofia

O redirecionamento da Baixa Idade Média

O tempo

Sexo

Alimentação

Moradia

Vestuário

Lazer

Morte

A visão hierofânica de mundo

O simbolismo

O belicismo

O contratualismo

A longa Idade Média

[A herança medieval no século XX](#)

[A herança medieval no Brasil](#)

[Conclusão](#)

[Orientação para pesquisa](#)

[Apêndices](#)

[Sobre o autor](#)

Prefácio

Quando lançamos a primeira edição deste livro, em 1986, foi como resposta ao interesse que começava a haver no Brasil pela história da Idade Média, ainda que com muitas décadas de atraso em relação à Europa e algumas décadas em relação aos Estados Unidos, à Argentina e mesmo ao Japão. Aquele novo interesse decorria da crescente compreensão da importância que teve o período medieval na formação da civilização ocidental, da qual nosso país faz parte.

Assim, revelava-se estimulante, ainda que problemático, elaborar uma obra adequada à nossa realidade acadêmica, sem tradição medievalística e distanciada dos grandes centros historiográficos especializados naquela época.

De fato, como num número limitado de páginas (decorrência das condições de nosso mercado editorial) tratar de assunto tão rico e complexo? Naturalmente, não se poderia dar por conhecidos todos os fatos importantes (o que seria desconsiderar a situação em

que o aluno chega à universidade), centrando-se apenas na sua análise. Mas tampouco se deveria fazer uma mera descrição dos principais eventos da Idade Média, o que fugiria àquilo que nos parece a razão de ser da História: a compreensão do passado para se lançar luz sobre a compreensão do presente. Vencidas as hesitações, definido o espírito do livro, partimos para sua elaboração.

Hoje o relançamos, revisto e ampliado, graças a uma dupla constatação. De um lado, o interesse dos

brasileiros pela Idade Média não foi um mero modismo. Nesses últimos anos ele consolidou-se, atraiu um público fiel aos cursos e palestras sobre o tema, permitiu a tradução de diversas obras importantes sobre o assunto, gerou mesmo uma certa produção nacional no setor. De outro lado, vários anos e várias edições depois, parece-nos que a fórmula adotada por este livro mereceu o interesse dos colegas e dos estudantes. Por essa razão, ela foi mantida nesta nova edição, na qual realizamos pequenas correções e muitos

acréscimos, inclusive de todo um capítulo.

A intenção do livro continua, portanto, a ser a da busca de equilíbrio entre as informações e suas interpretações. Claro que a escolha tanto de umas quanto de outras será sempre discutível. Mas ela não seguiu apenas preferências pessoais do autor: o critério básico foi acompanhar — nos limites de um pequeno manual — as tendências e as conquistas mais recentes da historiografia especializada. Não deixamos, porém, de apontar algumas

questões polêmicas ou tópicos a serem ainda explorados pelo medievalistas. Tais indicações, apesar de rápidas, ficam como sugestões para eventuais pesquisas futuras por parte do leitor.

A concepção do livro não segue a estrutura tradicional, cronológica, e sim temático-cronológica. Isto é, cada grande tema (economia, política, cultura etc.) corresponde a um capítulo, dentro do qual o assunto é desenvolvido cronologicamente. Contudo, é natural, todo capítulo faz referências frequentes a assuntos tratados em outras partes.

Desta forma, a relativa autonomia de cada capítulo não prejudica o fundamental, o sentido da globalidade. Na verdade, qualquer que fosse a arquitetura adotada por este trabalho, ela implicaria um fracionamento do objeto de estudo, o que é um recurso inevitável de análise. Para que se perca menos a totalidade histórica medieval, é recomendável a leitura completa do livro, mesmo quando o interesse imediato for por um assunto específico. Somente de posse de todos os fatos e análises é que se poderá ver melhor as

articulações profundas, as linhas evolutivas básicas da Idade Média.

Buscando aliviar o texto de definições que pareçam ser redundantes a muitos leitores, mas sem esquecer que elas podem ser imprescindíveis a muitos outros, optamos por assinalar tais palavras (na sua primeira aparição dentro de um item) com um asterisco. Este remete ao Apêndice 1, colocado no fim do livro, um glossário que também pode ser usado independentemente do texto, funcionando como uma espécie de minidicionário técnico, que esperamos

possa ser útil mesmo a quem já tenha algumas noções de história medieval. Também em apêndice, foram incluídos quadros que, conforme a necessidade, desenvolvem ou sintetizam matérias tratadas ao longo da obra.

Ainda como instrumento de utilização deste manual, incluímos, além do índice geral dos capítulos, um índice de tabelas, mapas e figuras, um outro cronológico e por fim um temático. Se se deseja conhecer, por exemplo, a economia medieval e sua evolução, basta recorrer ao capítulo

correspondente. Mas se se quer, por hipótese, ter uma visão global da Alta Idade Média, deve-se consultar o índice cronológico. Ou, se se quer estudar temas como feudalismo, heresias, França etc., deve-se utilizar o índice temático.

Por economia de espaço, e para não dar um tom excessivamente acadêmico a este texto introdutório, suprimimos as tradicionais notas de rodapé. Contudo, não poderíamos deixar de indicar a origem de uma informação pouco divulgada ou de uma

interpretação original e/ou polêmica. Para tanto, colocamos entre parênteses um número em negrito que indica a obra, listada na Orientação para pesquisa, seguido de outro número que aponta a página da qual se extraiu aquele dado ou aquela citação. No caso de artigos de revistas especializadas, aparecem três números: o primeiro refere-se ao periódico, o segundo ao ano de publicação do volume utilizado, o terceiro à página.

Como nosso texto fornece apenas um primeiro contato, rápido mas que

esperamos sólido, com a história medieval, no final de cada capítulo indicamos dez títulos da Orientação para pesquisa voltados para o assunto em pauta. Aos interessados em aprofundar ainda mais o tema, vêm a seguir outras cinco sugestões bibliográficas, de obras mais técnicas, mais especializadas, versando sobre determinados aspectos do capítulo em questão. O mesmo procedimento, com menor número de indicações, foi adotado também na Introdução, na Conclusão e nos Apêndices.

Introdução

O (pré)conceito de Idade Média

Se numa conversa com homens medievais utilizássemos a expressão “Idade Média”, eles não teriam ideia do que estaríamos falando. Como todos os homens de todos os períodos históricos, eles viam-se na época contemporânea. De fato, falarmos em Idade Antiga ou Média representa uma rotulação *a posteriori*, uma satisfação da necessidade de se dar nome aos

momentos passados. No caso do que chamamos de Idade Média, foi o século XVI que elaborou tal conceito. Ou melhor, tal preconceito, pois o termo expressava um desprezo indisfarçado em relação aos séculos localizados entre a Antiguidade Clássica e o próprio século XVI. Este se via como o renascimento da civilização greco-latina, e portanto tudo que estivera entre aqueles picos de criatividade artístico-literária (de seu próprio ponto de vista, é claro) não passara de um hiato, de um intervalo. Logo, de um tempo

intermediário, de uma idade média.

A Idade Média para os renascentistas e iluministas

Admirador dos clássicos, o italiano Francesco Petrarca (1304-1374) já se referira ao período anterior como de *tenebrae*: nascia o mito historiográfico da Idade das Trevas. Em 1469, o bispo Giovanni Andrea, bibliotecário papal, falava em *media tempestas*, literalmente “tempo médio”, mas também com o sentido figurado de “flagelo”, “ruína”. A ideia enraizou-se quando em meados do século XVI Giorgio Vasari, numa obra biográfica de

grandes artistas do seu tempo, popularizou o termo “Renascimento”. Assim, por contraste, difundiram-se em relação ao período anterior as expressões *media aetas*, *media antiquitas* e *media tempora*.

De qualquer forma, o critério era inicialmente filológico. Opunha-se o século XVI, que buscava na sua produção literária utilizar o latim nos moldes clássicos, aos séculos anteriores, caracterizados por um latim “bárbaro”. A arte medieval, por fugir aos padrões clássicos, também era vista

como grosseira, daí o grande pintor Rafael Sanzio (1483-1520) chamá-la de “gótica”, termo então sinônimo de “bárbara”. Na mesma linha, François Rabelais (1483-1553) falava da Idade Média como a “espaça noite gótica”.

No século XVII, foi ainda com aquele sentido filológico que passou a prevalecer a expressão *medium aevum*, usada pelo francês Charles de Fresne Du Cange em 1678 (13). Mas o sucesso do termo veio com o manual escolar do alemão Christoph Keller (1638-1707, conhecido também pela latinização de

seu nome, Cellarius), publicado em 1688 e intitulado *Historia Medii Aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta*. Esse livro completava outros dois do autor, um dedicado aos tempos “antigos” e outro aos “modernos”.

Portanto, o sentido básico mantinha-se renascentista: a “Idade Média” teria sido uma interrupção no progresso humano, inaugurado pelos gregos e romanos e retomado pelos homens do século XVI. Ou seja, também para o século XVII os tempos

“medievais” teriam sido de barbárie, ignorância e superstição. Os protestantes criticavam-nos como época de supremacia da Igreja Católica. Os homens ligados às poderosas monarquias absolutistas lamentavam aquele período de reis fracos, de fragmentação política. Os burgueses capitalistas desprezavam tais séculos de limitada atividade comercial. Os intelectuais racionalistas deploravam aquela cultura muito ligada a valores espirituais.

O século XVIII, antiaristocrático e

anticlerical, acentuou o menosprezo à Idade Média, vista como momento áureo da nobreza e do clero. A filosofia da época, chamada de iluminista por seguir pela luz da Razão, censurava sobretudo a forte religiosidade medieval, o pouco apego da Idade Média a um estrito racionalismo e o peso político de que a Igreja então desfrutara. Sintetizando tais críticas, Denis Diderot (1713-1784) afirmava que “sem religião seríamos um pouco mais felizes”, Para o marquês de Condorcet (1743-1794), a humanidade

sempre marchou em direção ao progresso, com exceção do período no qual predominou o cristianismo, isto é, a Idade Média. Para Voltaire (1694-1778), os papas eram símbolos do fanatismo e do atraso daquela fase histórica, por isso afirmava, irônico, que “é uma prova da divindade de seus caracteres terem subsistido a tantos crimes”. A posição daquele pensador sobre a Idade Média poderia ser sintetizada pelo tratamento que dispensava à Igreja: “a Infame”.

A Idade Média para os românticos

O Romantismo da primeira metade do século XIX inverteu, contudo, o preconceito em relação à Idade Média. O ponto de partida foi a questão da identidade nacional, que ganhara forte significado com a Revolução Francesa. As conquistas de Napoleão tinham alimentado o fenômeno, pois a pretensão do imperador francês de reunir a Europa sob uma única direção despertou em cada região dominada ou ameaçada uma valorização de suas especificidades, de

sua personalidade nacional, de sua história, enfim. Ao mesmo tempo, tudo isso punha em xeque a validade do racionalismo, tão exaltado pela centúria anterior, e que levava a Europa àquele contexto de conturbações, revoluções e guerras. A nostalgia romântica pela Idade Média fazia com que ela fosse considerada o momento de origem das nacionalidades, satisfazendo assim os novos sentimentos do século XIX.

Vista como época de fé, autoridade e tradição, a Idade Média oferecia um remédio à insegurança e aos

problemas decorrentes de um culto exagerado ao cientificismo. Vista como fase histórica das liberdades, das imunidades e dos privilégios, reforçava o liberalismo burguês vitorioso no século XIX. Dessa maneira, o equilíbrio e a harmonia na literatura e nas artes, que o Renascimento e o Classicismo do século XVII tinham buscado, cedia lugar à paixão, à exuberância e à vitalidade encontráveis na Idade Média. A verdade procurada através do raciocínio, que guiara o Iluminismo do século XVIII, cedia lugar à valorização dos sentidos,

do instinto, dos sonhos, das recordações.

Abundam então obras de ambientação, inspiração ou temática medievais, como *Fausto* (1808 e 1832) de Goethe, *O corcunda de Notre Dame* (1831) de Victor Hugo, os vários romances históricos de Walter Scott (1771-1832), dentre eles *Ivanhoé e Contos dos cruzados*, diversas composições de Wagner, como *Tristão e Isolda* (1859) e *Parsifal* (1882).

Essa Idade Média dos escritores e músicos românticos era tão

preconceituosa quanto a dos renascentistas e dos iluministas. Para estes dois, ela teria sido uma época negra, a ser relegada da memória histórica. Para aqueles, um período esplêndido, um dos grandes momentos da trajetória humana, algo a ser imitado, prolongado. Tal atração fez o Romantismo restaurar inúmeros monumentos medievais e construir palácios e igrejas neogóticas, mas inventando detalhes, modificando concepções, criando a sua Idade Média. A historiografia também não ficou imune

a isso, como mostra o caso de Thomas Carlyle, que escrevendo em 1841 afirmava ter sido a civilização feudal “a coisa mais elevada” que a Europa tinha produzido. Mais útil para futuros estudos, apesar de suas imperfeições, foi a organização de grandes coleções documentais, como a *Monumenta* alemã (7), a *Patrologia* francesa (8), os *Rolls Series* ingleses (9), todas elas produto da paixão do século XIX pela época medieval.

De qualquer forma, a Idade Média permanecia incompreendida. Ela ainda

oscilava entre o pessimismo renascentista/iluminista e a exaltação romântica. Aos preconceitos anteriores juntava-se o da idealização, já antecipado por Gotthold Lessing (1729-1781): “Noite da Idade Média, que seja! Mas era uma noite resplandecente de estrelas”. A melhor síntese daquela oscilação está no maior historiador da época, Jules Michelet (1798-1874). Na sua *Histoire de France*, ele reservou seis volumes à Idade Média (1833-1844), definindo-a como “aquilo que amamos, aquilo que nos amamentou

quando pequenos, aquilo que foi nosso pai e nossa mãe, aquilo que nos cantava tão docemente no berço”. Mas nas reedições de 1845-1855 ele mostra uma Idade Média negativa, reduzida a longo preâmbulo ao século XVI, mudança que resultava das dificuldades do presente histórico da França e do próprio Michelet.

A Idade Média para o século XX

Finalmente, passou-se a tentar ver a Idade Média como os olhos dela

própria, não com os daqueles que viveram ou vivem noutro momento. Entendeu-se que a função do historiador é compreender, não a de julgar o passado. Logo, o único referencial possível para se ver a Idade Média é a própria Idade Média. Com base nessa postura, e elaborando, para concretizá-la, inúmeras novas metodologias e técnicas, a historiografia medievalística deu um enorme salto qualitativo. Sem risco de exagerar, pode-se dizer que o medievalismo se tornou uma espécie de carro-chefe da historiografia

contemporânea, ao propor temas, experimentar métodos, rever conceitos, dialogar intimamente com outras ciências humanas.

Isso não apenas deu um grande prestígio à produção medievalística nos meios cultos como popularizou a Idade Média diante de um público mais vasto e mais consciente do que o do século XIX. O que não significa que a imagem negativa da Idade Média tenha desaparecido. Não é raro encontrarmos pessoas sem conhecimento histórico ainda qualificando de “medieval” algo

que elas reprovam. Pior, mesmo certos eruditos não conseguem escapar ao enraizamento do sentido depreciativo atribuído desde o século XVI à Idade Média. Ao analisar as dificuldades do fim do século XX, o francês Alain Minc falou mesmo em uma “Nova Idade Média”. No entanto, de forma geral, os tradicionais juízos de valor sobre aquele período parecem recuar.

Isso não quer dizer, é claro, que os historiadores do século XX tenham resgatado a “verdadeira” Idade Média. Ao examinar qualquer período do

passado, o estudioso necessariamente trabalha com restos, com fragmentos — as fontes primárias, no jargão dos historiadores — desse passado, que portanto jamais poderá ser integralmente reconstituído. Ademais, o olhar que o historiador lança sobre o passado não pode deixar de ser um olhar influenciado pelo seu presente. Na célebre formulação de Lucien Febvre, feita em 1942 no seu *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, “a História é filha de seu tempo”, por isso cada época tem “sua

Grécia, sua Idade Média e seu Renascimento”.

De fato, a historiografia é um produto cultural que, como qualquer outro, resulta de um complexo conjunto de condições materiais e psicológicas do ambiente individual e coletivo que a vê nascer. Daí a história política ter-se desenvolvido nas cidades-Estado gregas, a história de hagiografias* nos mosteiros medievais, a história dinástica e nacional nas cortes monárquicas modernas, a história econômica no ambiente da

industrialização dos séculos XIX-XX, a história das mentalidades no contexto das inquietações e esperanças da segunda metade do século XX. Logo, apesar de neste momento fazermos uma história medieval baseada em maior disponibilidade de fontes e em técnicas mais rigorosas de interpretação dessas fontes, não podemos afirmar que a leitura da Idade Média realizada pelo século XX é a definitiva.

Feitas essas ressalvas metodológicas obrigatórias, o que devemos entender por Idade Média,

pelo menos no atual momento historiográfico? Trata-se de um período da história europeia de cerca de um milênio, ainda que suas balizas cronológicas continuem sendo discutíveis. Seguindo uma perspectiva muito particularista (às vezes política, às vezes religiosa, às vezes econômica), já se falou, dentre outras datas, em 330 (reconhecimento da liberdade de culto aos cristãos), em 392 (oficialização do cristianismo), em 476 (deposição do último imperador romano) e em 698 (conquista muçulmana de Cartago) como

o ponto de partida da Idade Média. Para seu término, já se pensou em 1453 (queda de Constantinopla e fim da Guerra dos Cem Anos), 1492 (descoberta da América) e 1517 (início da Reforma Protestante).

Sendo a História um processo, naturalmente se deve renunciar à busca de um fato específico que teria inaugurado ou encerrado um determinado período. Mesmo assim os problemas permanecem, pois não há unanimidade sequer quanto ao século em que se deu a passagem da Antiguidade

para a Idade Média. Tampouco há acordo no que diz respeito à transição dela para a Modernidade. Mais ainda, apesar da existência de estruturas básicas ao longo daquele milênio, não se pode pensar, é claro, num imobilismo. Passou-se então a subdividir a história medieval em fases que apresentaram certa unidade interna. Mas também aqui não chega a haver consenso entre os historiadores. A periodização que propomos a seguir não é a única aceitável, ainda que nos pareça mais adequada à maneira como

montamos este livro, isto é, buscando a compreensão das estruturas (e não dos eventos) medievais.

Se não, vejamos. O período que se estendeu de princípios do século IV a meados do século VIII sem dúvida apresenta uma feição própria, não mais “antiga” e ainda não claramente “medieval”. Apesar disso, talvez seja melhor chamá-la de Primeira Idade Média do que usar o velho rótulo de Antiguidade Tardia, pois nela teve início a convivência e a lenta interpenetração dos três elementos

históricos que comporiam todo o período medieval. Elementos que, por isso, chamamos de Fundamentos da Idade Média: herança romana clássica, herança germânica, cristianismo.

A participação do primeiro deles na formação da Idade Média deu-se sobretudo após a profunda crise do século III, quando o Império Romano tentou a sobrevivência por meio do estabelecimento de novas estruturas, que não impediram (e algumas até mesmo aceleraram) sua decadência, mas que permaneceriam vigentes por séculos

(Apêndice 2). Foi o caso, por exemplo, do caráter sagrado da monarquia, da aceitação de germanos no exército imperial, da petrificação da hierarquia social, do crescente fiscalismo sobre o campo, do desenvolvimento de uma nova espiritualidade que possibilitou o sucesso cristão.

Nesse mundo em transformação, a penetração germânica intensificou as tendências estruturais anteriores, mas sem alterá-las. Foi o caso da pluralidade política substituindo a unidade romana, da concepção de

obrigações recíprocas entre chefe e guerreiros, do deslocamento para o norte do eixo de gravidade do Ocidente*, que perdia seu caráter mediterrânico. O cristianismo, por sua vez, foi o elemento que possibilitou a articulação entre romanos e germanos, o elemento que ao fazer a síntese daquelas duas sociedades forjou a unidade espiritual, essencial para a civilização medieval.

Isso foi possível pelo próprio caráter da Igreja nos seus primeiros tempos. De um lado, ela negava

aspectos importantes da civilização romana, como a divindade do imperador, a hierarquia social, o

militarismo. De outro, ela era um prolongamento da romanidade, com seu caráter universalista, com o cristianismo transformado em religião do Estado, com o latim que por intermédio da evangelização foi levado a regiões antes inatingidas.

Completada essa síntese, a Europa católica entrou em outra fase, a Alta Idade Média (meados do século VIII-fins do X). Foi então que se atingiu,

ilusoriamente, uma nova unidade política com Carlos Magno, mas sem interromper as fortes e profundas tendências centrífugas que levariam posteriormente à fragmentação feudal. Contudo, para se alcançar essa efêmera unidade, a dinastia Carolíngia precisou ser legitimada pela Igreja, que pelo seu poder sagrado considerava-se a única e verdadeira herdeira do Império Romano. Em contrapartida, os soberanos Carolíngios entregaram um vasto bloco territorial italiano à Igreja, que desta forma se corporificou e

ganhou condições de se tornar uma potência política atuante. Ademais, dando força de lei ao antigo costume do pagamento do dízimo à Igreja, os Carolíngios vincularam-na definitivamente à economia agrária da época.

Graças a esse temporário encontro de interesses entre a Igreja e o Império, ocorreu uma certa recuperação econômica e o início de uma retomada demográfica. Iniciou-se então a expansão territorial cristã sobre regiões pagãs — que se estenderia pelos

séculos seguintes — reformulando o mapa civilizacional da Europa*. Por fim, como resultado disso tudo, deu-se a transformação do latim nos idiomas neolatinos, surgindo em fins do século X os primeiros textos literários em língua vulgar. Mas a fase terminaria em crise, devido às contradições do Estado Carolíngio e a uma nova onda de invasões (*vikings*, muçulmanas, magiares).

A Idade Média Central (séculos XI-XIII) que então começou foi, *grosso modo*, a época do feudalismo, cuja

montagem representou uma resposta à crise geral do século X. De fato, utilizando material histórico que vinha desde o século IV, aquela sociedade nasceu por volta do ano 1000, tendo conhecido seu período clássico entre os séculos XI e XIII. Assim reorganizada, a sociedade cristã ocidental conheceu uma forte expansão populacional e uma consequente expansão territorial, da qual as Cruzadas são a face mais conhecida. Graças à maior procura de mercadorias e à maior disponibilidade de mão-de-obra, a economia ocidental

foi revigorada e diversificada. A produção cultural acompanhou essa tendência nas artes, na literatura, no ensino, na filosofia, nas ciências. Aquela foi, portanto, em todos os sentidos, a fase mais rica da Idade Média, daí ter merecido em todos os capítulos deste livro uma maior atenção.

Mas aquelas transformações atingiram a própria essência do feudalismo — sociedade fortemente estratificada, fechada, agrária, fragmentada politicamente, dominada culturalmente pela Igreja. De dentro

dela, e em concorrência com ela, desenvolveu-se um segmento urbano, mercantil, que buscava outros valores, que expressava e ao mesmo tempo acelerava as mudanças decorrentes das próprias estruturas feudais. Aquela sociedade passava da etapa feudo-clerical* para a feudo-burguesa*, na qual o segundo elemento ia lenta mas firmemente sobrepujando o primeiro: emergiam as cidades, as universidades, a literatura vernácula, a filosofia racionalista, a ciência empírica, as monarquias nacionais. Os

conservadores, como Dante Alighieri, lamentavam tais transformações. Inegavelmente caminhava-se para novos tempos.

A Baixa Idade Média (século XIV-meados do século XVI) com suas crises e seus rearranjos, representou exatamente o parto daqueles novos tempos, a Modernidade. A crise do século XIV, orgânica, global, foi uma decorrência da vitalidade e da contínua expansão (demográfica, econômica, territorial) dos séculos XI-XIII, o que levara o sistema aos limites possíveis

de seu funcionamento. Logo, a recuperação a partir de meados do século XV deu-se em novos moldes, estabeleceu novas estruturas, porém ainda assentadas sobre elementos medievais: o Renascimento (baseado no Renascimento do século XII), os Descobrimentos (continuadores das viagens dos normandos e dos italianos), o Protestantismo (sucessor vitorioso das heresias*), o Absolutismo (consumação da centralização monárquica).

Em suma, o ritmo histórico da Idade Média foi se acelerando, e com

ele nossos conhecimentos sobre o período. Sua infância e adolescência cobriram boa parte de sua vida (séculos IV-X), no entanto as fontes que temos sobre elas são comparativamente poucas. Sua maturidade (séculos XI-XIII) e senilidade (século XIV-XVI) deixaram, pelo contrário, uma abundante documentação. É essa divisão cronológica que nos guiará ao longo do exame de cada uma das estruturas básicas da Idade Média. Se nos capítulos a seguir dedicamos atenção desigual a cada uma daquelas fases, é

porque, *grosso modo*, acompanhamos inversamente o ritmo histórico e diretamente a disponibilidade de fontes e trabalhos sobre elas.

A Idade Média para os medievais

Mas, enfim, que conceito tinham da “Idade Média” os próprios medievos? Questão difícil de ser respondida, apesar dos progressos metodológicos das últimas décadas. A resposta, mesmo provisória e incompleta, precisaria ser matizada no

tempo e no espaço, e ainda considerar pelo menos duas grandes vertentes, a do clero, elaborada a partir de interpretações teológicas, e a dos leigos, presa a concepções antigas, pré-cristãs. Simplificadamente, essa bipolarização quanto à História partia de duas visões distintas quanto ao tempo.

A postura pagã, fortemente enraizada na psicologia coletiva*, aceitava a existência de um tempo cíclico, daquilo que se chamou de “mito* do eterno retorno”. Ou seja, as primeiras sociedades só registravam o

tempo biologicamente, sem transformá-lo em História, portanto sem consciência de sua irreversibilidade. Isso porque, para elas, viver no real era viver segundo modelos extra-humanos, arquetípicos. Assim, tanto o tempo sagrado (dos rituais) quanto o profano (do cotidiano) só existiam por reproduzir atos ocorridos na origem dos tempos. Daí a importância da festa de Ano-Novo, que era uma retomada do tempo no seu começo, isto é, uma repetição da cosmogonia, com ritos de expulsão de demônios e de doenças.

Tal concepção sofreu sua primeira rejeição com o judaísmo, que vê em Iavé não uma divindade criadora de gestos arquetípicos, mas uma personalidade que intervém na História. O cristianismo retornou e desenvolveu essa ideia, enfatizando o caráter linear da História, com seu ponto de partida (Gênese), de inflexão (Natividade) e de chegada (Juízo Final). Portanto, linear mas não ao infinito, pois há um tempo escatológico* — que só Deus conhece — limitando o desenrolar da História, isto é, da passagem humana pela Terra.

Contudo, se o cristianismo reinterpretou a História, não pôde deixar de sentir seu peso, inclusive da mentalidade* cíclica, daí a liturgia cristã basear-se na repetição periódica e real de eventos essenciais como Natividade, Paixão e Ressurreição de Jesus: ao participar da reprodução do evento divino, o fiel volta ao tempo em que ele ocorreu. Ou seja, a cristianização das camadas populares não aboliu a teoria cíclica, pelo contrário, influenciou o cristianismo erudito e reforçou certas categorias do

pensamento mítico.

Em virtude disso, pelo menos até o século XII os medievos não sentiam necessidade de maior precisão no cômputo do tempo, o que expressava e acentuava a falta de um conceito claro sobre sua própria época. De maneira geral, prevalecia o sentimento de viverem em “tempos modernos”, devido à consciência que tinham do passado, dos “tempos antigos”, pré-cristãos. Estava também presente a ideia de que se caminhava para o Fim dos Tempos, não muito distante. Espera difusa, que

raramente se concentrou em momentos precisos. Sabemos hoje que os pretendidos “terrores do ano 1000” foram uma criação historiográfica, pois não houve nenhum sentimento especial e generalizado de que o mundo fosse acabar naquele momento.

Mas é inegável que a psicologia coletiva* medieval esteve constantemente (ainda que com flutuações de intensidade) preocupada com a proximidade do Apocalipse. Catástrofes naturais ou políticas eram frequentemente interpretadas como

indícios da chegada do Anticristo. Havia uma difundida visão pessimista do presente, porém carregada de esperança no iminente triunfo do Reino de Deus. Nesse sentido, a visão de mundo medieval trazia implícita em si a concepção de um *tempus medium*, precedendo a Nova Era. Tempo não monolítico, dividido em várias fases.

A quantidade e a caracterização delas não eram, contudo, consensuais. A periodização mais comum, ao menos entre o clero, concebia seis fases históricas, de acordo com os dias da

Criação. Como no sétimo dia Deus descansou, na sétima fase os homens descansarão no seio de Deus. Assim pensavam muitos, de Santo Agostinho (354-430) e Isidoro de Sevilha (560-636) até Fernão Lopes (1380-1460). Também teve sucesso uma concepção trinitária da História, surgida no século IX com João Escoto Erígena (ca. 830-ca. 880) e que teve seu maior representante no monge cisterciense Joaquim de Fiore (1132-1202). Para este, a Era do Pai ter-se-ia caracterizado pelo temor servil à lei

divina, a Era do Filho pela sabedoria, fé e obediência humilde, a do Espírito Santo (que começaria em 1260) pela plenitude do conhecimento, do amor universal e da liberdade espiritual. Qualquer que fosse a divisão temporal adotada, reconhecia-se que o suceder das fases acabaria com a Parusia*, quando a História enquanto tal deixaria de existir.¹

Capítulo 1

As estruturas demográficas

O surgimento da Demografia Histórica, há menos de cinco décadas, enriqueceu consideravelmente o arsenal do historiador na sua tarefa de compreensão do passado, e os medievalistas não poderiam, é claro, ficar indiferentes a ela. Apareceram assim vários trabalhos metodológicos sobre as especificidades da demografia medieval e inúmeras monografias sobre as condições populacionais de

mosteiros, senhorios*, cidades e mesmo regiões mais amplas. A partir de tais estudos esboçaram-se sínteses parciais, e hoje já vemos com certa clareza as estruturas demográficas medievais.

Sem dúvida, a Idade Média estava na etapa que os especialistas chamam de Antigo Regime Demográfico, típico das sociedades agrárias, pré-industriais: alta taxa de natalidade e alta taxa de mortalidade. Em razão disso, a conjugação de certos fatores (estiagens, enchentes, epidemias etc.) por poucos anos seguidos alterava o quadro

demográfico ao elevar ainda mais a mortalidade. Ou, pelo contrário, a ausência de eventos daquele tipo rapidamente produzia um saldo populacional positivo. Como Roberto Lopez acertadamente chamou a atenção (70: 120), toda espécie, inclusive a humana, tem tendência natural a se multiplicar, desde que não haja obstáculos externos para isso. Ora, a história demográfica medieval é exatamente a história da presença e da remoção desses obstáculos.

A retração da Primeira Idade Média

Do ponto de vista demográfico, a primeira fase medieval foi um prolongamento da situação do Império Romano, cuja população conheceu um claro recuo desde o século II. Com a crescente desorganização do aparelho estatal romano, foram rareando as importações de gêneros alimentícios que tinham por séculos permitido a existência de uma grande população urbana. As cidades começaram a se esvaziar, cada região tentou passar a

produzir tudo aquilo de que necessitasse, tal fenômeno paradoxalmente aumentou a insegurança, pois bastava uma má colheita para que a mortalidade naquele local rapidamente se elevasse, devido às dificuldades em obter alimentos em outras regiões. Não por acaso, a hagiografia* da época frequentemente relata milagres alimentares: santo era sobretudo o homem que conseguia alimentos para seus concidadãos.

Entrava-se num círculo vicioso, pois “a fraqueza demográfica

engendrava a fraqueza dos rendimentos e esta por sua vez engendrava a fraqueza demográfica, reforçando assim a causa da pobreza” (42:138). Contra esta situação, no século V um imperador romano proibiu as moças menores de 14 anos de entrar para o clero, além de pressionar as viúvas a se casarem novamente em cinco anos sob pena de em caso contrário perderem metade dos seus bens. Por seu lado, a penetração e a fixação de germanos em território romano não alteraram significativamente a situação.

Cada grupo invasor (franco, ostrogodo, vândalo etc.) tinha em média apenas entre 50.000 e 80.000 pessoas, computados guerreiros, mulheres e crianças. No conjunto, uma estimativa antiga, mas de forma geral ainda aceita, calcula que o total de germanos que se fixaram no império representava somente uns 5% da população romana. Desta forma, não houve um reforço populacional germânico, porque a chegada de algumas poucas dezenas de milhares de bárbaros teve como contrapartida o despovoamento de

regiões inteiras diante de seu avanço.

Acima de tudo, porém, o recuo demográfico foi produto do recrudescimento de epidemias. Do século III ao V, de malária. Do século VI ao VIII, de varíola conjugada com a mortífera peste. Como a difusão das doenças era acelerada pelo deslocamento de comerciantes e soldados, elas fizeram-se mais presentes no litoral mediterrâneo do que no interior europeu, já então mais isolado em razão da debilidade e depois do desaparecimento do Estado romano. O

sul da França e da Itália foi atingido por quinze vagas de peste entre meados do século VI e meados do século VIII, cada uma delas geralmente com alguns anos de duração. Por esse motivo, “a população no Ocidente, e talvez mesmo no Oriente, atingiu nos séculos VII e VIII seu ponto mais baixo desde o Alto Império Romano” (BIRABEN: I, 44).

A relativa recuperação da Alta Idade Média

Foi possivelmente esse completo despovoamento de certas regiões que

permitiu a recuperação de outras, ao criar bolsões (os locais desertos) que dificultavam a difusão da peste. De qualquer forma, o que se percebe por meio de indícios esparsos na documentação — de interpretação problemática — indica uma certa retomada demográfica na segunda metade do século VIII.

Esse fato talvez esteja ligado à reorganização promovida pelos Carolíngios, e talvez ajude mesmo a explicar a expansão territorial realizada por Carlos Magno. Contudo, essa

recuperação foi desigual no tempo e no espaço. Em muitos locais, em muitos momentos, a fome e a mortalidade continuavam acentuadas. Uma crônica da região do Mosela afirma, em fins do século VIII, que “os homens comiam os excrementos uns dos outros, homens comiam homens, irmãos comiam seus irmãos, as mães comiam seus filhos”.

Buscando um certo equilíbrio entre o contingente populacional e os recursos existentes, a sociedade alto-medieval lançava mão de vários expedientes de controle de natalidade.

Daí o pequeno número de crianças, apenas 2% da população camponesa. Em parte, isso se devia às práticas anticonceptivas e abortivas, apesar de duramente punidas pela Igreja. Em parte, era resultado da elevada proporção de viúvos e celibatários naquela sociedade. Em parte, decorria do infanticídio, especialmente o feminino, estudado por Emily Coleman (19: 1974, 315-335): para ter menos bocas para alimentar, sacrificavam-se muitos recém-nascidos do sexo feminino, que quando adultos seriam

menos produtivos que os masculinos.

Apesar de a mortalidade infantil masculina ser maior que a feminina, a taxa de masculinidade (isto é, a proporção homens/mulheres) era alta em muitas explorações agrárias, indicando a eliminação de crianças do sexo feminino. Por outro lado, nas grandes propriedades agrícolas, com melhores condições de sustentar um maior número de pessoas, a taxa de masculinidade era menor, pois aqueles sacrifícios eram menos necessários.

Em suma, a recuperação

populacional da Alta Idade Média parece ter sido tímida, e logo absorvida pelos problemas decorrentes do fracasso do Império Carolíngio e das invasões de muçulmanos, magiares e sobretudo *vikings*. Provenientes da Escandinávia, estes últimos aproveitavam-se da grande navegabilidade dos rios europeus para penetrar profundamente em território cristão. Ainda que seja impossível avaliar o impacto demográfico de todas aquelas invasões, parece que não foi desprezível. Além das mortes

diretamente provocadas pelos invasores, havia as mortes indiretas, resultantes da destruição das aldeias e campos, e a perda populacional ocasionada pela escravização de cristãos, vendidos em regiões distantes.

Os poucos dados numéricos fornecidos pelas fontes não são confiáveis, mas as descrições dos cronistas indicam o alcance dos estragos resultantes das incursões *vikings*. Um monge da região do Loire afirmava, em meados do século IX, que “a multidão inumerável de normandos não para de

crescer. De todos os lados os cristãos são vítimas de massacres, de pilhagens, de devastações, de incêndios”. Escrevendo meio século depois, um monge parisiense lamentava a aproximação dos “cruéis pagãos [que] devastam o país, massacram os habitantes, capturam os camponeses, acorrentam-nos e enviam-nos além-mar”.

A expansão da Idade Média Central

De toda forma, a recuperação

demográfica carolíngia, mesmo pequena, apontava para a expansão que começaria em meados do século X. Apesar da inexistência de uma documentação quantitativa, é inquestionável aquele crescimento na Idade Média Central, como se percebe por cinco claros indícios.

O primeiro deles, um acentuado movimento migratório. Ao contrário da imagem tradicional, que vê o homem medieval fortemente ligado à sua região, enraizado, sabe-se hoje que mesmo na Alta Idade Média ele se deslocava

ocasionalmente, conforme as necessidades impostas pela agricultura ou pela guerra. Jacques Le Goff observou que “a propriedade era quase desconhecida na Idade Média como realidade material ou psicológica”, não estabelecendo, seja para o nobre, seja para o camponês, uma ligação afetiva com a terra habitada e trabalhada, por isso “a mobilidade dos homens da Idade Média foi extrema e desconcertante” (64:I,172).

De fato, podemos constatar para aquela fase a ocorrência de quatro

grandes tipos de migração:

- 1) migrações habituais, ou seja, deslocamentos de população (por exemplo para arrotear novas áreas), migrações sazonais (como no inverno, a busca de pastos ainda verdes), migrações temporárias (vassalos indo prestar o *consilium* na corte do seu senhor feudal, clérigos dirigindo-se a um concílio* ou sínodo), atração dos centros urbanos (que exerceram forte

sedução nos séculos XII e XIII, ao possibilitar aos camponeses uma nova condição social e econômica), mobilidade militar (como a conquista da Inglaterra pelos normandos ou as Cruzadas);

- 2) migrações coloniais, como as que levaram à formação de entrepostos comerciais italianos no Oriente, a fixação de franceses nas áreas reconquistadas aos muçulmanos na Espanha, de

alemães nas regiões arrancadas aos eslavos na Europa Oriental, de católicos nos territórios tirados aos islamitas no Oriente Médio (Cruzadas) ou aos hereges cátaros no sul da França;

- 3) migrações extraordinárias, como o êxodo de mouros (empurrados para o sul da Península Ibérica com o avanço da Reconquista Cristã) e de judeus (perseguidos pelas primeiras Cruzadas e expulsos

da Inglaterra em 1290 e da França em 1306). E também todo tipo de migrações forçadas, caso dos escravos vendidos por mercadores italianos nas regiões islâmicas do Oriente;

- 4) migrações sem instalação, como os movimentos de errantes (marginais, aventureiros, clérigos sem domicílio fixo como os célebres goliardos*) e de peregrinos (tanto em direção a

centros regionais de peregrinação* quanto a Jerusalém, Roma e Compostela).

Um segundo indício da expansão demográfica da Idade Média Central é o movimento de arroteamentos, que fazia recuar as florestas, os terrenos baldios, as zonas pantanosas. Iniciados no século VIII, com os primeiros sinais de recuperação demográfica, os arroteamentos foram intensificados no século X e ganharam grande impulso no século XII, quando o ritmo de

crescimento populacional tornou-se mais rápido. Esse fenômeno revelava a necessidade de se criar novas áreas cultiváveis, de se formar novas unidades produtivas no setor básico da economia, a agricultura. Assim, paralelamente à expansão territorial por meio de conquista militar, a Cristandade* latina expandia-se também no seu próprio interior.

De acordo com a tipologia dos arroteamentos estabelecida por Georges Duby (43:I,149-169), havia três espécies deles. O primeiro deu-se pelo

alargamento dos terrenos cultivados há muito tempo, com a ocupação das terras virgens limítrofes. Tais empreendimentos não foram realizados por monges, como se acreditava até recentemente, mas por nobres desejosos de estender seus senhorios* e, principalmente, por camponeses que formavam propriedades à custa dos bosques senhoriais. O segundo tipo de arroteamento dava-se pela fundação de novas aldeias, às vezes erguidas por razões de segurança nas fronteiras de um principado ou às margens de uma rota

importante. Outras vezes o objetivo era econômico: para os bispos levantar dízimos, para os senhores laicos obter rendimentos provenientes do exercício de seus direitos de *ban**. O último tipo de arroteamento era o povoamento intercalado realização de iniciativas individuais, de pioneiros que agiam isoladamente, na busca mais de pastos que de terras cultiváveis.

Terceiro indício: aumento do preço da terra e do trigo. Apesar da migração dos excedentes populacionais de uma região para outra e apesar ainda

do alargamento da área produtiva graças aos arroteamentos, a Europa católica não conseguia reequilibrar a oferta e a demanda pelo principal meio de produção, a terra, e conseqüentemente pelos bens de consumo vitais, sobretudo o trigo. Na Inglaterra, por exemplo, entre 1160 e 1300 ele teve seu valor quase triplicado. Na tentativa de superar esse problema, maiores extensões de terra foram entregues à triticultura, reduzindo as áreas de pastagem: em razão disso, na década de 1210 o preço da ovelha era 132% e o da vaca 155%

maior do que meio século antes. Em alguns locais da Normandia, no norte francês — como em vários outros da Europa ocidental cristã — a densidade demográfica era em 1313 maior que a atual. Não surpreende, portanto, que entre 1200 e 1300 o preço da terra na Normandia tenha aumentado de sete a dez vezes.

Outra indicação da expansão demográfica do Ocidente cristão está no acentuado crescimento da população urbana naquele período. Enquanto por volta do ano 1000 talvez não existisse

na Europa católica nenhuma cidade com uma população de 10.000 habitantes (70: 263), no século XIII havia 55 cidades com um número de habitantes superior àquele: duas na Inglaterra, seis na Península Ibérica, oito na Alemanha, 18 na França e Países Baixos, 21 na Itália (56: 247). Esta última era não apenas a região mais urbanizada do Ocidente* como também a que possuía as maiores cidades. Ainda que as cifras sejam sempre discutíveis, sem haver consenso entre os especialistas, Milão, Florença, Veneza e Gênova devem ter

ultrapassado os 100.000 habitantes. No restante da Europa Ocidental, apenas Paris parece ter alcançado tal população.

Contudo, é importante lembrar, a Cristandade ocidental continuava a ser essencialmente rural, já que no século XIII não mais de 20% de sua população total vivia em centros urbanos (56: 158). Se em fins da Idade Média pôde surgir na Toscana, Itália central, um provérbio segundo o qual “o campo produz animais, a cidade produz homens”, é porque se tratava da região

européia mais fortemente urbanizada. Na verdade, o crescimento populacional das cidades fazia-se em grande parte graças ao capital demográfico recebido do campo. Nos locais onde o campo não podia fornecer grandes contingentes, como na Península Ibérica, a população urbana crescia por si mesma, porém de forma menos intensa.

Um quinto indício de que a população europeia ocidental crescia bastante entre os séculos XI e XIII é proporcionado pelas transformações sofridas pela arquitetura religiosa. A

própria passagem do românico para o gótico — deixando de lado por ora todas as suas implicações estéticas, filosóficas, mentais (Apêndice 3) — reflete a necessidade de áreas internas maiores, capazes de abrigar um número crescente de fiéis. Em vários casos, a construção de grandes igrejas devia-se à busca de prestígio por parte de uma cidade ou de um importante personagem, e mesmo a um revigorar da espiritualidade*, mas devia-se sobretudo ao desejo de abrigar todo o rebanho de Cristo, cada vez maior, nas

casas de Deus. Mesmo as igrejas rurais necessitaram de reformas no século XIII, com a reconstrução de suas naves, que se haviam tornado muito pequenas.

Significativamente, foram sobretudo as catedrais, localizadas nas cidades, que tiveram de ser alargadas. Muitas das que foram então construídas cobriam amplas áreas — 7.700 metros quadrados no caso de Amiens, 6.166 no de Colônia, 3.000 no de Burgos — podendo abrigar milhares de pessoas. As igrejas de peregrinação, por sua vez, não só passaram, desde o século XI, a

ser maiores como a apresentar uma planta que comprova o crescente afluxo de peregrinos. Surgiu assim o deambulatório, corredor curvo que saindo de uma nave lateral passa pelas capelas na cabeceira da igreja e desemboca na outra nave lateral, organizando desta forma a passagem das multidões de fiéis diante das relíquias* sagradas colocadas nas capelas.

Todos esses testemunhos apontam, portanto, para um forte crescimento demográfico entre os séculos XI e XIII, mas é extremamente difícil quantificá-

lo. De maneira geral, a documentação medieval fornece poucos dados populacionais que permitem um tratamento estatístico. Apenas as fontes inglesas são suficientemente ricas para tanto. Contudo, apesar de suas óbvias limitações, as estimativas da Tabela 1 podem dar uma ideia da evolução populacional medieval:

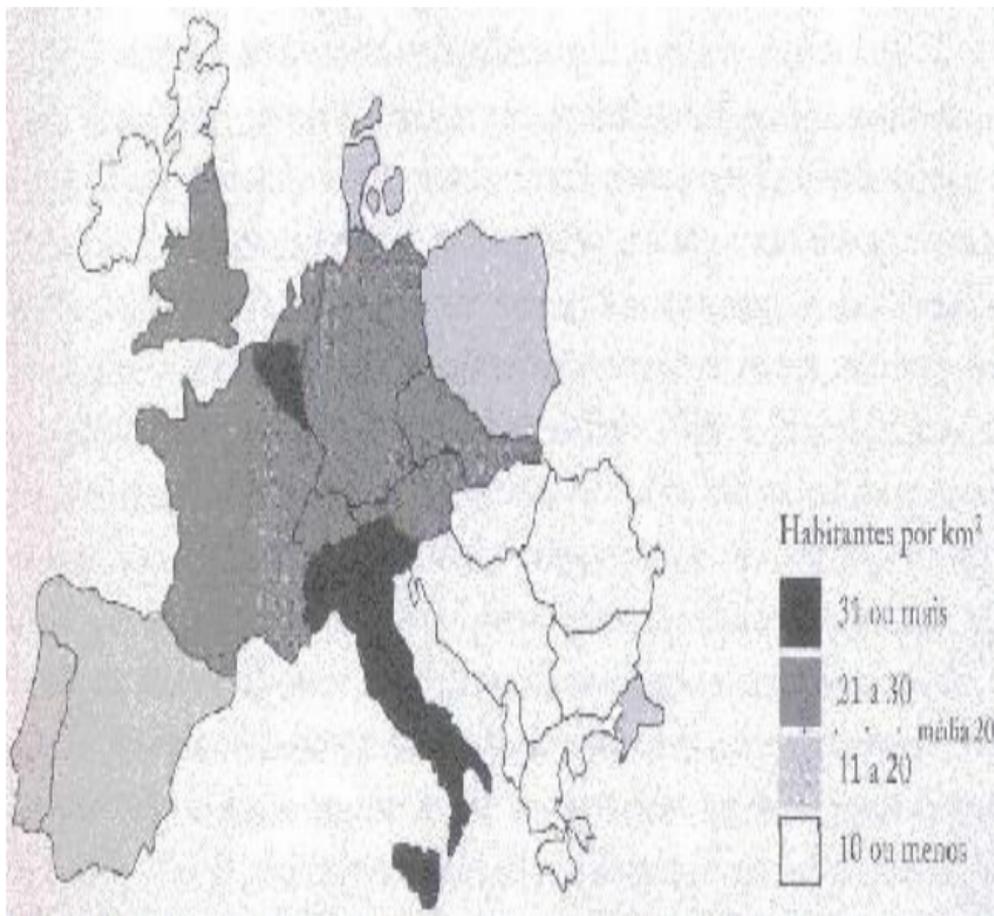
Países/ Anos	200	400	600	800	1000	1100	1200	1300	1400	1500
Alemanha	3,5	3,5	3,0	3,25	3,5	4,0	6,0	9,0	6,5	9,0
Bélgica e Luxemburgo	0,4	0,3	0,3	0,3	0,4	0,6	0,9	1,25	0,8	1,25
Espanha	5,0	4,5	3,5	3,75	4,0	4,5	5,5	7,5	5,5	6,5
Frância	6,5	5,0	4,5	5,0	6,5	7,75	10,5	16,0	11,0	15,0
Países Baixos	0,2	0,2	0,2	0,2	0,3	0,4	0,6	0,8	0,6	0,9
Inglaterra e Galos	0,7	0,8	0,6	0,8	1,5	1,75	2,5	3,75	2,5	3,75
Itália	7,0	5,0	3,5	4,0	5,0	5,75	7,25	10,0	7,0	10,0
Portugal	0,5	0,5	0,4	0,4	0,6	0,7	0,9	1,25	0,9	1,25
Suíça	0,3	0,3	0,3	0,3	0,3	0,4	0,5	0,8	0,6	0,8
Totais	24,1	20,1	16,3	18,0	22,1	25,85	34,65	50,35	35,4	48,45

Tabla 1. *Evolução demográfica da Cristandade ocidental, segundo fronteiros atuais, em milhões de habitantes* (McEVEDY e JONES, pp. 43, 57, 63, 65, 69, 87, 101, 103, 107)

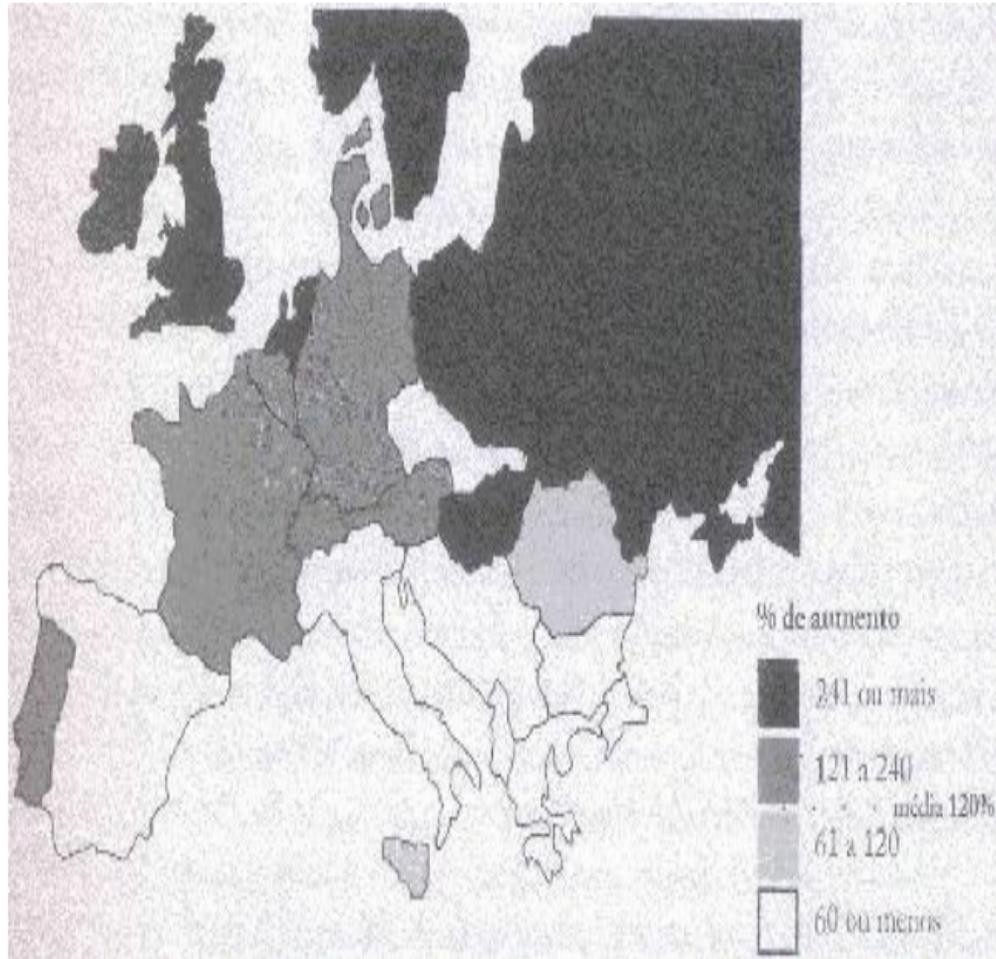
Verifica-se por esses números o
aceleramento do ritmo de crescimento

demográfico: 10,42% nos séculos VII-VIII, 11,38% nos séculos IX-X, 16,96% no século XI, 34,04% no século XII, 45,31% no século XIII. Como se percebe, a taxa de crescimento do século XII foi apenas um pouco inferior à dos séculos VII a XI somadas. E a do século XIII foi superior a essa soma. Isso implicava, é claro, alteração na densidade populacional. Enquanto na Alta Idade Média o nível mais frequente tinha sido de 9 a 12 habitantes c o mais baixo de 4-5 habitantes por quilômetro quadrado (52: 68), no fim do século XIII

a densidade média era de 20 habitantes por quilômetro quadrado.



Mapa 1. *Densidades populacionais europeias em 1300* (reproduzido de McEVEDY e JONES, p. 23)



Mapa 2. *Aumentos percentuais na população europeia entre os anos 200 e 1300* (reproduzido de McEVEDY e JONES, p. 23)

Portanto, mesmo sem se poder

quantificar com maior rigor e precisão a expansão demográfica da Idade Média Central, ela é inegável. Assim, é preciso pensar nas razões desse fenômeno. De início, devemos lembrar que naquele período dois fatores que anteriormente elevavam a mortalidade tiveram seu alcance reduzido. O primeiro deles — ainda insuficientemente esclarecido — foi a ausência de epidemias, com o recuo da peste e da malária, continuando apenas a lepra a ter certa intensidade. Talvez, como já vimos, a baixa densidade populacional anterior tenha

funcionado como um diluidor e amenizador dos deslocamentos de bactérias.

O segundo fator a considerar é o tipo de guerra, que não envolvia grandes tropas de combatentes anônimos, como nas legiões romanas ou nos exércitos nacionais modernos: a guerra feudal era feita por pequenos bandos de guerreiros de elite, os cavaleiros. As batalhas propriamente ditas eram raras. Prevalciam as ações individuais dos guerreiros, e não uma ação coletiva coordenada. Apesar dos laços de

vassalagem* e de parentesco, uma luta entre dois grupos de nobres feudais envolvia geralmente poucas dezenas de guerreiros, raramente algumas centenas. Quando da invasão da Inglaterra, em 1066, Guilherme da Normandia contava com 4.000 cavaleiros comandados por 200 barões. Na importante batalha de Bouvines, em 1214, na qual se jogou a sorte da França capetíngia, do Império Angevino e do Santo Império, Filipe Augusto contou com apenas 900 cavaleiros e 5.000 infantas.

E claro que durante essas lutas

alguns senhorios eram devastados, porém o efeito destruidor da guerra geralmente fazia-se sentir apenas de forma local. O raio de ação de um grupo de cavaleiros era bastante reduzido, em virtude das dificuldades de deslocamento e de aprovisionamento. Aqueles guerreiros irrequietos e pouco disciplinados não se mantinham muito tempo em campanha. O contrato feudo-vassálico estipulava quase sempre um serviço militar de 40 dias anuais, sendo problemático mesmo para um senhor feudal poderoso reunir seus vassalos

por um prazo superior. Em razão disso, sempre que possível os reis tentavam contratar guerreiros mercenários, alternativa possibilitada pelo próprio crescimento demográfico.

Acima de tudo, a guerra feudal não objetivava a morte do adversário, apenas sua captura. Como uma das obrigações vassálicas era pagar o resgate do senhor aprisionado, e como na pirâmide hierárquica feudal quase todo nobre, além de ser vassalo de outros, tinha seus próprios vassalos, capturar um inimigo na guerra era obter

um rendimento proporcional à importância do prisioneiro. Por isso, os cronistas lamentavam as batalhas mais violentas, nas quais a morte de alguns cavaleiros representava a perda de polpudos resgates. Além disso, o instrumental bélico era mais defensivo que destruidor. É significativo que as bestas — dotadas de molas metálicas e portanto de poderoso arremesso, que penetrava uma armadura a até 270 metros de distância — tenham sido proibidas no II Concílio de Latrão, em 1139, por serem consideradas

mortíferas.

Mas a remoção de fatores obstaculizadores do crescimento populacional não explica tudo. É preciso considerar a ocorrência de fatores facilitadores daquele fenômeno. O primeiro deles era a abundância de recursos naturais. Já observamos que com o recuo demográfico dos séculos II-VIII extensas áreas anteriormente cultivadas foram abandonadas, permitindo a recuperação das florestas, que tinham sido fortemente exploradas pelos antigos. Dessa forma, no início da

Idade Média Central o espaço cultivado era muito restrito, predominando a natureza virgem, da qual homens tiravam importantes complementos à alimentação. A abundância de terras cultiváveis fica atestada pelos arroteamentos empreendidos durante a Idade Média Central, possíveis graças à existência de largos espaços a serem conquistados à natureza. Diante disso, é possível pensar que o aumento da produtividade agrícola nos séculos XI-XII deveu-se, pelo menos em parte, ao fato de se cultivarem terras virgens —

ou praticamente isso, por terem ficado inexploradas por longo tempo — e portanto de maior fertilidade.

Outro fator que contribuiu para a expansão demográfica medieval foi a suavização do clima. Ainda que insuficientemente explicado, o fenômeno parece indiscutível e de alcance mundial, tendo ocorrido então, por exemplo, um recuo do gelo nos mares e montanhas do norte e abundância de água nas regiões saarianas, que depois o deserto reconquistaria. Na Europa ocidental o clima tornou-se mais seco e

temperado do que atualmente, sobretudo entre 750 e 1215. A viticultura pôde então expandir-se em regiões anteriormente impróprias, como a Inglaterra. A paisagem de alguns locais foi alterada e humanizada, como a Groenlândia, que fazia jus a seu nome (literalmente, “terra verde”) e apenas no século XIII, em virtude de novas mudanças climáticas, passou a ter *icebergs* em sua direção, tornando-se inóspita.

O período mais quente e seco não apenas transformou determinadas áreas

em cultiváveis e habitáveis como contribuiu para dificultar a difusão da peste. De fato, na forma bubônica seu vetor é a pulga, que vive sob uma temperatura de 15 a 20 graus e sob uma umidade relativa do ar de 90% a 95%. Na forma pneumônica, a peste é transmitida pelas gotículas de saliva do homem infectado, as quais em regiões frias e úmidas ficam em suspensão na atmosfera e penetram no organismo pela respiração. Ou seja, a pluviometria condiciona o ritmo sazonal da peste, com a umidade do ar estimulando a

epidemia se ela estiver presente na região.

Daí nas zonas atlânticas, devido à umidade, a peste ter-se instalado e persistido por anos sob uma forma atenuada antes de eclodir em vagas violentas.

Por último, ajuda a explicar o crescimento populacional dos séculos X-XIII o surgimento ou difusão de uma série de inovações nas técnicas agrícolas. Na verdade, discute-se qual teria sido o elemento a desencadear o processo: o crescimento populacional,

pressionando por maior produção, levou ao progresso técnico, ou, ao contrário, foi o progresso técnico que possibilitou a expansão demográfica? A primeira tese foi defendida, dentre outros, por David Herlihy (22: 1958, 23) e a segunda, por estudiosos como Georges Duby (43:1, 211). De qualquer forma, dentre os aperfeiçoamentos técnicos da época, três exerceram uma ação direta sobre a elevação da produtividade agrícola: a nova atrelagem dos animais, a charrua pesada e o sistema trienal.

O primeiro deles teve efeitos

importantes, pois na Antiguidade a força motriz do cavalo era fraca, nunca sendo usada nos trabalhos agrícolas, porque uma parelha deslocava menos de 500 quilos, enquanto a partir da Idade Média Central passou a deslocar até mais de 5 toneladas (57: 63). A nova atrelagem substituiu as correias colocadas no pescoço do animal, que pressionavam a jugular e a traqueia, por uma espécie de coleira rígida que não estrangulava. Assim, o cavalo pôde desde então ser utilizado nos serviços agrícolas, o que representou um grande ganho de energia:

boi e cavalo têm a mesma força de tração, porém este último desloca-se uma vez e meia mais rápido e pode trabalhar uma ou duas horas a mais por dia (96: 62).

Viabilizou-se dessa forma a utilização da charrua, que talvez tenha sido introduzida na Europa ocidental pelos germanos na Primeira Idade Média, mas que era muito pesada e requeria força motriz animal. Assim, durante os primeiros sete ou oito séculos medievais continuou-se a empregar o velho arado romano,

eficiente apenas nos solos ligeiros das regiões mediterrâneas. A expansão agrícola para regiões de solos mais profundos e duros tornou a charrua indispensável, pois ela não se limita a arranhar a camada superior do solo, revolvendo a terra e trazendo para cima os nutrientes acumulados nas camadas inferiores. Além disso, ela economiza mão-de-obra ao dispensar a tarefa de cavar o solo com enxada antes de semeá-lo.

De especial importância, no entanto, foi o sistema trienal,

possivelmente a mais influente inovação agrícola da época. De um lado, porque a divisão da terra cultivável em três partes aumentou a extensão da área produtiva, deixando apenas um terço em pousio*, contra metade no sistema bienal dos séculos anteriores. De outro lado, porque o sistema trienal alterou os próprios hábitos alimentares: uma parte da terra era semeada com cereais de inverno (trigo e centeio) e outra com cereais de primavera (cevada e aveia), esta principalmente para cavalos, daí a estreita relação entre sistema trienal e

uso daquele animal. A sementeira de primavera, além dos cereais, compreendia quase sempre leguminosas (ervilhas, lentilhas, favas), que nitrogenando o solo mantêm sua fertilidade, além de fornecer proteínas para a alimentação humana.

Este é um ponto fundamental. As inovações tecnológicas não apenas produziram uma maior quantidade de alimentos como, sobretudo, uma melhor qualidade. Até aquela época a dieta era mal balanceada, porque, baseada em cereais, fornecia muitas calorias e

hidrato de carbono e poucas proteínas e vitaminas. A alteração então ocorrida na dieta talvez explique a mudança na proporção entre população masculina e feminina, favorável à primeira na Alta Idade Média e à segunda posteriormente.

Como mostrou o estudo de Bullough e Campbell (22: 1980, 317325), até o século X ou XI a mulher ingeria pequena quantidade de ferro, que seu organismo necessita em proporção maior do que o do homem, devido à menstruação, à gravidez e à lactação.

Portanto, a anemia feminina era generalizada na Alta Idade Média, daí a maior propensão das mulheres a certas doenças. Com a introdução de leguminosas na dieta e uma presença mais assídua de carne, peixe, ovos e queijo, a mortalidade feminina diminuiu. Tal fato teve ampla repercussão, contribuindo até mesmo para a valorização social da mulher.

O ressurgimento da peste na Baixa Idade Média

O crescimento populacional acabou por se revelar excessivamente

elevado para as condições europeias de então. Durante o auge daquele fenômeno tinham sido ocupadas terras marginais, de menor fertilidade, que se esgotavam em poucos anos, baixando a produtividade média e desestabilizando o frágil equilíbrio produção-consumo. No mesmo momento em que essa contradição se revelava mais claramente, no século XIII, ocorria uma alteração que acentuava as dificuldades. E tal alteração, por sua vez, era ao menos em parte produto daquela própria condição.

O aumento populacional tinha implicado a derrubada de grandes extensões florestais, já que a madeira era o principal combustível e material de construção: em 1300 as florestas da França cobriam 1 milhão de hectares a menos que hoje (57: 80). Dessa forma comprometia-se o equilíbrio ecológico, provocando mudanças no regime pluvial e portanto no clima, elemento fundamental para uma sociedade agrária como aquela.

Isso ajuda a explicar as chuvas torrenciais que em 1315-1317 atingiram

a maior parte da Europa ao norte dos Alpes, exatamente nos locais de grande devastação florestal. O clássico estudo de Henry Lucas (22:1930, 343-377) mostra que as chuvas constantes e a queda de temperatura prejudicavam as vinhas, a produção do sal que se dava por evaporação, e sobretudo a produção dos cereais, cujos grãos não cresciam nem amadureciam.

Na Inglaterra, o preço de uma medida de trigo, que era de 5 *shillings* em 1313, pulou para 20 em princípios de 1315 e para 40 em meados do ano.

Em Antuérpia, importante centro distribuidor de cereais, o trigo subiu 320% em sete meses. A fome fazia grande quantidade de vítimas. O canibalismo tornou-se comum. Diferentes epidemias agravavam a situação. Impulsionada pela fome, muita gente vagava em busca do que comer, levando consigo as epidemias e a desordem. Em Ypres, importante cidade do norte europeu, cerca de 10% da população morreu em 1316.

Na verdade, este foi apenas um ensaio da crise demográfica da Baixa

Idade Média, que teve seu ponto crucial no ressurgimento da peste, então conhecida por peste negra. Ela apresentava-se de duas formas. A bubônica (assim chamada por provocar um bubão, um inchaço) tinha uma letalidade (relação entre os atingidos pela doença e os que morrem dela) de 60% a 80%, com a maioria falecendo após três ou quatro semanas. A peste pneumônica, transmitida de homem a homem, tinha uma letalidade de 100%, fazendo suas vítimas depois de apenas dois ou três dias de contraída a doença.

Também a peste, de certa forma,

resultava da desmedida expansão do período anterior. Sempre presente no Oriente, ela atingiu a colônia genovesa de Caffa, na Criméia, expressão da expansão territorial e comercial do Ocidente*. Contra essa presença ocidental, os tártaros cercavam a colônia italiana quando a peste se manifestou em seu exército. Recorrendo àquilo que Jean-Noël Biraben chamou de “inovação na guerra bacteriológica” (BIRABEN: I, 53), eles arremessaram cadáveres infectados por cima das muralhas genovesas.

Abandonando o local, os genoveses levaram a peste para Constantinopla, Messina, Gênova e

Marselha. Destes portos ela difundiu-se pelo restante da Europa. *Grosso modo*, a peste propagou-se de sul para norte, quase sempre do litoral para o interior. Ela caminhava mais rapidamente pelas principais vias de comunicação e penetrava mais facilmente em regiões de alta densidade demográfica, produto da Idade Média Central.

Democrática e igualitária, a peste atingia indiferentemente a todos. Ao contrário do que os historiadores sem conhecimento médico sempre afirmaram, a má nutrição não era

condição agravante. Ricos e pobres, organismos bem e mal alimentados, eram igualmente suscetíveis à peste. A diferença residia no fato de se estar mais ou menos exposto ao contágio. Grupos como coveiros, médicos e padres eram mais atingidos por razões profissionais. As zonas rurais, de população mais esparsa, eram mais poupadas que as cidades. A única possibilidade de salvação estava em manter-se afastado dos locais tocados pela peste. Foi o que fizeram, por exemplo, os personagens do

Decameron, de Giovanni Boccaccio, que abandonaram Florença e foram viver isolados nos arredores da cidade enquanto a peste maltratava seus concidadãos que não tinham recursos para fugir.

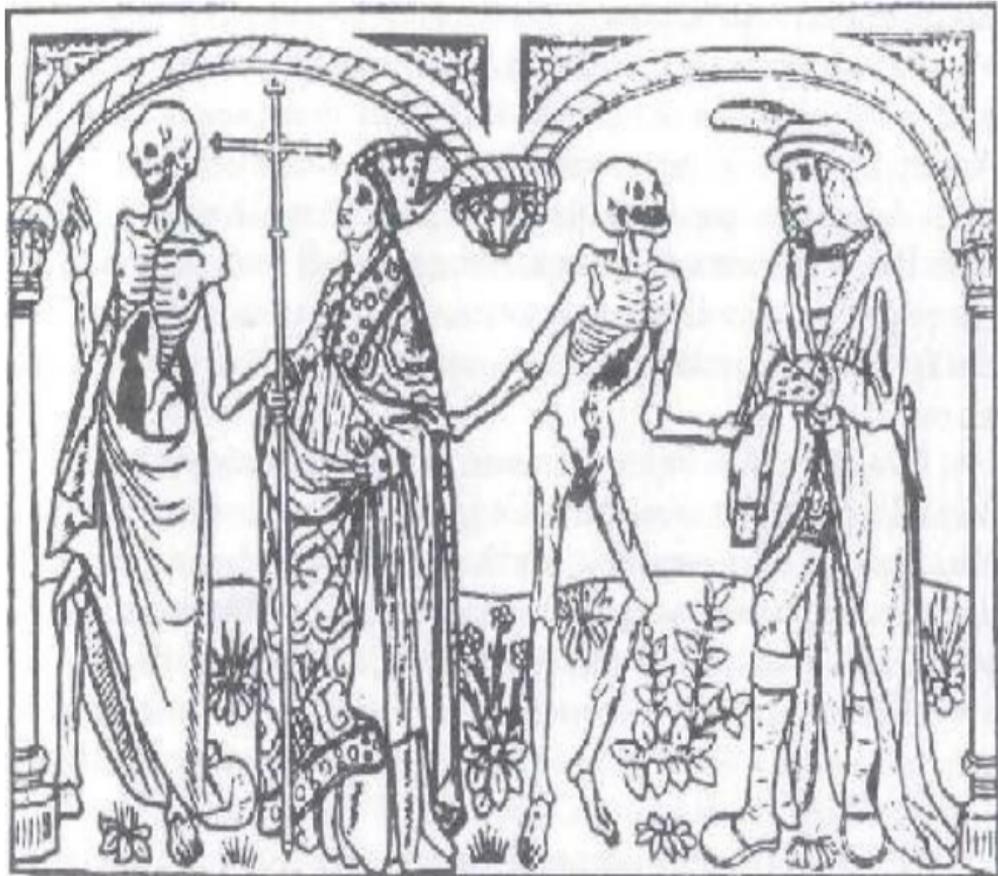


Fig. 1. *A dança macabra.* Xilogravura italiana de 1486. Até por volta de 1350 raramente a morte era retratada, e quando o era tratava-se de uma mensageira do mundo divino. A partir de então, a morte tornou-se um tema recorrente na arte e na literatura, representada como uma força impessoal, com iniciativa

própria, que atinge a todos, poderosos e humildes, clérigos e leigos, jovens e velhos, virtuosos e pecadores. O significado da morte alterou-se, e com ele toda uma sensibilidade: perdendo qualquer conotação ética, atingindo a todos indistintamente — na presente figura, um bispo e um homem rico — a morte deixou de ter natureza cristã. Caminhava-se para uma nova espiritualidade*, questionava-se o poder de intercessão da Igreja, preparava-se terreno para o Protestantismo.

Até 1670, a Europa foi atingida todo ano. No período crítico, o da chamada peste negra, em 1348-1350, as perdas humanas variaram, conforme a região, de dois terços a um oitavo da população. No conjunto, estima-se, a

Europa ocidental perdeu cerca de 30% de seus habitantes naquela ocasião, e só retomaria o nível populacional pré-pestes 200 anos depois, em meados do século XVI. A peste negra foi a maior catástrofe populacional da história ocidental: num intervalo de tempo bem menor, matou, em termos absolutos, mais do que a Primeira Grande Guerra Mundial e, em termos relativos, considerando-se a população europeia nos dois momentos, mais do que a Segunda Guerra Mundial.

Bibliografia básica: 41, 42, 43, 50, 52, 56, 63, 64, 70, 84.

Bibliografia complementar: R ALEXANDRE, *Le climat en Europe au Moyen Âge. Contribution à l'histoire des variations climatiques de 1000 à 1425, d'après les sources narratives de l'Europe occidentale*, Paris, EHESS, 1987; J. -N. BIRABEN, *Lês hommes et la peste en France et dans les pays européens en méditerranéens*, Paris-La Haye, Mouton, 1975-1976, 2 vols; O. GUYOTJEANNIN (dir.), *Population et démographie au Moyen Âge*, Pau, CTHS, 1995; J. HEERS, "Les limites des méthodes statistiques pour les recherches de démographie médiévale", *Annales de Démographie Historique*, 1968, pp. 43-72; C. McVEDY e R. JONES, *Atlas of World Population History*, Harmondsworth, Penguin, 1980.

Capítulo 2

As estruturas econômicas

O prestígio ímpar que a História Econômica desfrutou por longo tempo deixou profundas marcas na produção medievalística. Sobretudo porque a impossibilidade de realizar estudos quantitativos como os que eram feitos para períodos históricos mais recentes, levou ao desenvolvimento de metodologias próprias. Dessa forma, o que na origem era uma deficiência — documentação fragmentária, sem dados

numéricos suficientes e confiáveis — acabou por se tornar um fator positivo.

Entendeu-se que a limitação das fontes econômicas medievais não era mero incidente, mas fato que traduzia o espírito da época, mais preso a imagens, palavras e gestos do que a números. A historiografia especializada desenvolveu então trabalhos baseados no qualitativo (indícios, tendências, características), que elucidam melhor a economia medieval do ponto de vista da própria época. Isso não impede, é claro, que diversos assuntos ainda

permaneçam polêmicos e outros insuficientemente esclarecidos.

Retração e estagnação até o século X

No essencial, do ângulo econômico, os séculos IV-X podem ser considerados em bloco. Caracterizou-os aquilo que Renée Doehaerd chamou de “escassez endêmica” (42: 57). Ou seja, uma pequena produtividade agrícola e artesanal, conseqüentemente uma baixa disponibilidade de bens de consumo e a correspondente retração do comércio e

portanto da economia monetária. Aquela historiadora demonstrou que o fator explicativo de tal situação não foi um recuo das técnicas, como se poderia pensar à primeira vista. O ponto de partida do fenômeno foi o retrocesso demográfico: numa economia muito pouco mecanizada, o peso da mão-de-obra na produção é decisivo. Ora, a contração da força de trabalho gerava uma contração dos rendimentos e esta reforçava a pobreza demográfica.

O setor primário, o mais importante de então, exemplifica bem aquela situação. Por muito tempo se acreditou que o

único tipo de propriedade agrícola da época fosse aquilo que se chama de domínio, herdeiro da *villa* romana. Sabe-se hoje, no entanto, que as grandes propriedades foram típicas de apenas uma parte da Europa ocidental, a região entre os rios Reno e Loire. Paralelamente, existiam pequenas e médias propriedades, ainda que aos poucos elas fossem absorvidas pelas *villae*. De qualquer forma, estas são mais bem conhecidas e predominavam naquele território que era o centro de gravidade de então, daí porque seja justificável falar em economia agrária

dominial.

Geralmente bastante extenso, o domínio não era, contudo, caracterizado por seu tamanho, muito variável no tempo e no espaço, mas por sua estrutura de funcionamento. Esta girava em torno da divisão da área em duas partes. A primeira, chamada na época de *terra indomnicata* (ou de reserva senhorial pelos historiadores), era explorada diretamente pelo senhor. Ali estavam sua casa, celeiros, estábulos, moinhos, oficinas artesanais, pastos, bosques e terra cultivável.

Na *villa* da época merovíngia (séculos V-VIII) a reserva era maior do que no período carolíngio (séculos VIII-IX), quando ela representava de 20% a 40% da área total do domínio. Este fato provavelmente se deve à relativa recuperação demográfica carolíngia, que gerou a necessidade de o senhor criar novos lotes camponeses. As pastagens e áreas florestais existentes na reserva senhorial eram, por direito costumeiro, de uso de toda a comunidade. Assim, o solo arável da reserva variava de 25% a 50% do

conjunto das terras cultivadas do domínio.

A segunda parte era a *terra mansionaria*, ou seja, o conjunto de pequenas explorações camponesas, cada uma delas designada pelos textos a partir do século VII por *mansus*. Cada manso era a menor unidade produtiva e fiscal do domínio. Dele uma família camponesa tirava sua subsistência, e por ter recebido tal concessão devia certas prestações ao senhor. Os *mansi serviles*, ocupados por escravos, deviam encargos mais pesados que os *mansi*

ingenuiles, possuídos por camponeses livres.

A extensão dos mansos também era diferente conforme o estatuto jurídico de seu detentor, mas as variações regionais impedem uma estimativa. Para o conjunto do Ocidente*, porém, é possível pensar que cada manso tinha em média 15 hectares (SLICHER VAN BATH: 62). Tanto num quanto noutro ripo de manso, os encargos em espécie e em dinheiro eram leves, implicando a entrega de alguns produtos (cereais, aves, ovos, lã etc.) e algumas moedas por ano.

Eram fundamentais as prestações em serviço, possíveis porque a capacidade de trabalho de cada manso

era superior à que ele requeria, empregando-se assim o excedente na reserva. Como os detentores de mansos servis trabalhavam mais tempo na *terra indominicata*, c nesse período alimentavam-se ali, seus mansos podiam ser menores. O senhor exigia a corvéia, trabalho servil na reserva, em troca do manso por causa das dificuldades de obter mão-de-obra numa conjuntura de depressão demográfica (42:188) ou pela impossibilidade de pagar trabalhadores com dinheiro (SLICHER VAN BATH: 69).

Qualquer que seja a interpretação correta, o que se deve ter em mente é que a prestação de serviço na reserva senhorial representava “a própria

essência do regime dominial” (43:1,104). Graças a ela o senhor obtinha o necessário de sua terra, mobilizando em seu favor uma considerável força de trabalho: no início do século X, as 800 famílias camponesas do mosteiro de Santa Júlia, em Brescia, prestavam anualmente 60.000 dias de trabalho. No entanto, com o tempo, sobretudo a partir do século IX, passou a ocorrer crescente substituição dos encargos por pagamentos em dinheiro, e assim o regime dominial foi se

descaracterizando.

Um grande domínio tinha centenas, às vezes milhares de mansos, caso, por exemplo, da abadia de Fulda (Francônia), com 15.000, de Lorsch (Renânia) e de Saint-Germain-des-Prés (Paris), cada uma com 2.000. Grandes propriedades como essas pertenciam à Coroa, aos mais poderosos nobres e principalmente à Igreja, porque, enquanto os domínios daqueles se fracionavam após algumas gerações por meio de doações e partilhas sucessórias, os domínios eclesiásticos ficavam

indivisos, graças ao celibato. Sobretudo a realeza perdia terras, já que com elas remunerava os serviços da aristocracia laica e do clero. De toda forma, as grandes riquezas fundiárias estavam dispersas por diferentes regiões, com os senhores constantemente se deslocando para consumir *in loco* a produção do domínio, que apesar de pequena era difícil de ser estocada ou transportada. Por exemplo, no século IX a abadia de Saint-Germain-desPrés possuía 25 *villae*, totalizando mais de 30.000 hectares.

Apesar de o fundamento da economia dominial estar na prestação de serviço na reserva senhorial por parte de camponeses livres mas dependentes, não se pode esquecer da mão-de-obra escrava. Toca-se assim numa questão largamente debatida, e não encerrada. Sem dúvida, utilizavam-se escravos no cultivo da reserva e em trabalhos domésticos, mas não se sabe exatamente qual a intensidade disso.

Marc Bloch (*Cambridge*: I, 247-253) acreditava na existência de poucos escravos no Ocidente do século IX em

razão de uma tripla transformação: militar, devido ao fim das guerras de conquista que tinham sustentado o escravismo romano; religioso, pois se o cristianismo não proibia a escravidão enquanto instituição, a Igreja não aceitava que ela fosse aplicada a cristãos; econômica, porque a distância tornava problemático e portanto caro o fornecimento de escravos pagãos.

Pensando diferentemente, Renée Doehaerd diz que “a penúria de mão-de-obra explica a recrudescência da escravidão durante os primeiros séculos

medievais” (42:92). A própria Igreja teve um comportamento significativo diante da questão, com os concílios* de Agde (506) e de Yene (517) proibindo os abades de emancipar escravos dos domínios recebidos em doação de particulares. Em pleno século IX, uma lei chamava a atenção para o risco de se viajar sozinho e ser apreendido e vendido como escravo.

Assim, tudo indica que a escravidão ainda era praticada em boa parte do Ocidente cristão, especialmente na Inglaterra, Alemanha, Itália e

Catalunha. Mas é inegável que se generalizava então a figura dos *servi casati*, escravos estabelecidos e fixados num pedaço de terra. Dessa forma a própria palavra *servus* (escravo) passou a designar outra realidade jurídica, expressando aquela transformação socioeconômica — a do servo*.

A produção dos domínios não apresentava grandes novidades em relação à agricultura da Antiguidade. A terra era trabalhada quase sempre no sistema bienal ou trienal. No extremo norte europeu e na zona mediterrânea o

tipo de solo tornava preferível o esquema bienal: a terra fértil era dividida em duas partes, cultivando-se uma delas no primeiro ano enquanto a outra ficava em pousio*, invertendo-se no segundo ano e assim sucessivamente. Na zona intermediária da Europa ocidental, de clima moderado e úmido e solo profundo, desde o século VIII recorria-se ao sistema trienal. Este talvez tenha sido, segundo Charles Parain, “a maior inovação agrícola da Idade Média” (*Cambridge*:I, 136). Realmente, ao se dividir a área

cultivável em três partes, não só se ampliava a extensão efetivamente produtiva (66% contra 50% no bienal) como ainda se tinha a segurança de duas colheitas anuais.

Terra	1º ano	2º ano	3º ano
Campo I	trigo e centeio	cevada e aveia	pousio
Campo II	cevada e aveia	pousio	trigo e centeio
Campo III	pousio	trigo e centeio	cevada e aveia

Tabela 2. O sistema trienal

O setor secundário ressentia-se da fraqueza demográfica e da medíocre produção agrícola. O primeiro fator roubava-lhe mão-de-obra e especialmente

consumidores. O segundo limitava o fornecimento de matérias-primas. O artesanato dos séculos IV-X estava concentrado nos domínios, que com sua tendência à autossuficiência procurava produzir ali mesmo tudo que fosse possível. A mão-de-obra era predominantemente escrava, vivendo na *terra indomnicata* daquilo que o senhor lhe entregava, trabalhando nas oficinas com ferramentas e matérias-primas fornecidas por ele. A partir do século VIII havia também um pequeno grupo de artesãos assalariados, que se deslocavam

de domínio em domínio.

O artesanato urbano, por sua vez, estava limitado pelas condições das cidades da época, mas não se conhecem com precisão tais condições, o que já foi objeto de amplos debates. Por muito tempo se acreditou que as cidades tinham subsistido até o século VIII, mas vendo-se desde então reduzidas a fortalezas e sobretudo a centros administrativos de dioceses. A razão disso teria sido a expansão islâmica, que levou naquele momento ao “desaparecimento completo” do

comércio (PIRENNE: 146). Atualmente, pelo contrário, a postura mais difundida reconhece um certo debilitamento das cidades até meados do século VIII e a partir daí uma lenta mas quase constante recuperação, acompanhada pela do artesanato.

O setor terciário limitava-se praticamente ao comércio. Pela conhecida e hoje pouco aceita tese de Henri Pirenne, o comércio mediterrâneo manteve-se praticamente inalterado até a época das conquistas muçulmanas. Teriam sido então rompidos os contatos

entre Ocidente e Oriente, o comércio desaparecido, as cidades decaído e a sociedade ocidental se ruralizado completamente. A síntese dessa nova situação teria sido a perda de importância dos territórios mediterrânicos e o deslocamento do centro de gravidade da Europa para o norte, daí a ascensão de uma família daquela região, os Carolíngios. Na célebre formulação do grande historiador belga, “sem Maomé, Carlos Magno é inconcebível” (PIRENNE: 108).

Doehaerd, por seu lado, adota uma ótica voltada para o papel bizantino na situação do Mediterrâneo. Para essa autora, as conquistas muçulmanas não afetaram as relações entre Ocidente e Oriente, pois a Marinha bizantina continuou ainda por algum tempo a dominar o Mediterrâneo. Procurando proteger as regiões não ocupadas pelos islamitas, a frota bizantina bloqueou a faixa central daquele mar, isolando sua zona ocidental da oriental. Assim, o tráfico mediterrânico tornou-se intenso no centro, região de relativa segurança,

o que beneficiou a península itálica, transformada numa das principais vias de importação de produtos orientais, posição mantida nos séculos seguintes. Tais produtos ainda penetravam no Ocidente pela Espanha muçulmana, onde mercadores francos e judeus iam buscá-los. Quando, em 829, os muçulmanos ocuparam a estratégica ilha de Creta, passaram a dominar o Mediterrâneo, que, livre do bloqueio bizantino, foi reaberto à navegação. Logo, as trocas nunca foram interrompidas e, apesar de o Mediterrâneo ter tido zonas perigosas

que variaram ao longo dos séculos, “ele jamais foi um mar deserto” (42: 279).

O comércio interno também se viu limitado, mas não paralisado. Se as dificuldades de produção, de um lado, restringiam as trocas por gerar poucos excedentes, de outro lado tornavam necessário que uma região com problemas temporários procurasse determinados produtos básicos em outras. Quando um domínio tinha um certo excedente, ele era comercializado, diante da impossibilidade de se estocar. A imagem da *villa* fechada, vivendo

exclusivamente de seus recursos, deve ser matizada, pois havia certa especialização na produção (sobretudo do vinho), o que indica a ocorrência de relações tanto entre os domínios de um mesmo senhor quanto com o de outros proprietários (43:1, 107-109). Para escoar essa produção, foram criadas feiras como a de Saint-Denis, organizada no século VII para aquela abadia vender sua produção de vinho e mel. Comprova a existência desse comércio o fato de os camponeses deverem ao senhor certas taxas em

dinheiro, o que pressupõe a venda regular de uma parte da produção.

Isso nos remete, logicamente, ao problema do papel da moeda nos primeiros séculos medievais. Das três funções atribuídas à moeda, apenas uma foi importante naquele período. Primeiramente, ela é instrumento de medida de valor, ou seja, um padrão para medir o valor de bens e serviços adquiríveis, simplificando a relação pela qual determinada mercadoria pode ser trocada por outra. Ora, esta primeira função pouco ocorria, com o preço de

um bem sendo frequentemente expresso em outros bens ou serviços. Em segundo lugar, a moeda é instrumento de troca, porque, não sendo ela própria consumível, pode, graças à sua aceitabilidade geral, servir de intermediária entre bens que se quer trocar. Esta função estava enfraquecida em virtude da escassez de bens, que tornava desinteressante a cessão de uma mercadoria sem se saber se outra poderia ser proximamente obtida. Por fim, ela é instrumento de reserva de valor, já que sem perder as funções

anteriores pode ser guardada para a qualquer momento satisfazer certas necessidades. Este papel da moeda foi acentuado nos séculos IV-X devido à pequena disponibilidade de bens: “E a exiguidade da produção que determina a exiguidade da circulação monetária e a imobilização do metal precioso” (42: 325). Em suma, a moeda era rara porque os bens eram raros.

O crescimento dos séculos XI-XIII

A Idade Média Central conheceu importantes mudanças nos elementos

que tinham caracterizado a fase anterior. Em primeiro lugar, a passagem da agricultura dominial para a senhorial. Diante do incremento demográfico que se manifestava desde meados do século X, os mansos da época carolíngia foram divididos em lotes bem menores, com cerca de 3 ou 4 hectares, as tenências. Havia dois tipos básicos delas, ambas de concessão pouco onerosa para o camponês, a *censive* e a *champart*.

Na primeira, mais comum e difundida, em troca do usufruto da terra o camponês devia uma pequena renda

fixa, o censo, pago em dinheiro ou em espécie. Tal taxa não era economicamente importante para o senhor — em 1300 representava cerca de 1% das receitas da abadia de Saint-Denis — sendo mais uma espécie de reconhecimento do direito que ele tinha sobre a terra. Com o tempo, porém, o camponês passou a dispor de seu lote como se fosse o proprietário. Daí o senhor ter começado a cobrar pela transferência hereditária, taxa conhecida por mão-morta, geralmente o melhor animal que o camponês falecido tinha,

para permitir que o filho dele permanecesse na terra. Desde o século XII se reconheceu também a alienabilidade da tenência, devendo por isso o camponês entregar ao senhor uma porcentagem variável do preço de venda.

Na tenência *champart* (de *campi pars*, “parte da colheita”), a renda devida pelo camponês ao senhor não era fixa, mas proporcional ao resultado da colheita. De maneira geral, a taxa era de 10% na triticultura, de 16% a 33% na viticultura e na criação. Esse tipo de

tenência estava mais difundido nos senhorios* laicos do que nos eclesiásticos, mais nas áreas arroteadas recentemente do que nas terras ocupadas há muito tempo. Em algumas regiões, como na França central e oriental e na Itália, prevalecia uma variante, a meação, na qual o senhor fornecia, além da terra, todo o material necessário para cultivá-la, ficando por isso com uma parcela maior do resultado, variável de metade a dois terços.

Não só os lotes camponeses viram sua área diminuir na Idade Média

Central. A reserva senhorial também se viu reduzida em razão de vários fatores. Primeiro, a necessidade de criação de novas tenências camponesas, o que apenas o desmembramento dos mansos não fazia na quantidade desejada. Segundo, o progresso das técnicas agrícolas permitia ao senhor obter maior produção com menos terra. Terceiro, os rendimentos senhoriais vinham então bem mais do exercício dos direitos de *ban** do que da exploração direta do solo (daí as baixas exigências feitas aos camponeses em troca de suas tenências).

Quarto, na nova ordem social que se implantava desde fins do século X — o feudalismo — para estabelecer relações de vassalagem* o senhor cedia terras sob forma de feudo*.

Não se deve, portanto, confundir senhorio e feudo, ainda que frequentemente tenham estado juntos. O primeiro era a base econômica do segundo, este a manifestação político-militar daquele. O senhorio era um território que dava a seu detentor poderes econômicos (senhorio fundiário) ou jurídico-fiscais (senhorio

banal), muitas vezes ambos ao mesmo tempo. O feudo era uma cessão de direitos, geralmente mas não necessariamente sobre um senhorio. Havia regiões senhoriais e não feudalizadas (como a Sardenha), mas não existiam regiões feudalizadas sem ser senhoriais. De fato, “das rendas do senhorio vive toda a sociedade feudal, do não livre ao senhor feudal. O que este retira em serviços e em dinheiro de seu vassalo, ele próprio senhor rural, não se concebia sem o suporte da terra, a qual é,

frequentemente, a uma só vez senhorio rural e feudo” (52: 14).

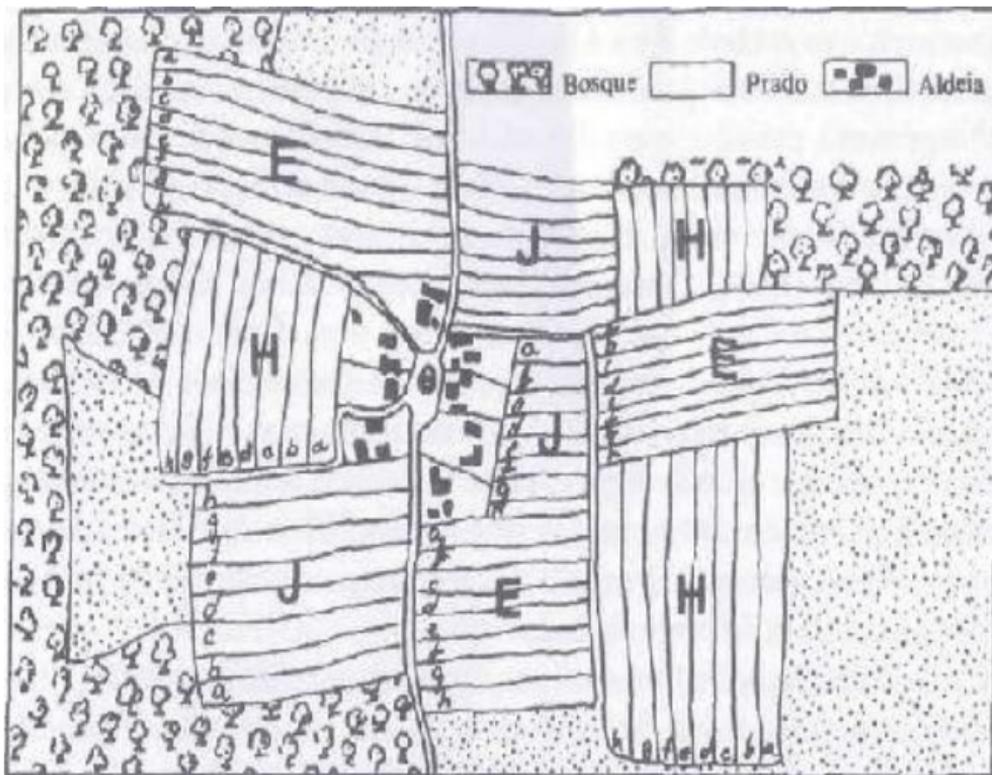


Fig. 2. As *tenências camponesas num senhorio* típico* (reproduzido de 70:180). O sistema trienal implicava a divisão da terra em três grandes zonas, conforme o destino que se lhes dava a cada ano (indicadas pelas letras E, H, J). Assim, todo camponês precisava ter um

pedaço de terra em cada uma daquelas áreas (lotes a, b, c, d, e, f, g, h). Sua tenência estava, portanto, fracionada. A fim de facilitar o trabalho comunitário, as parcelas não estavam individualmente cercadas, daí o sistema ter sido conhecido por “campos abertos”. Os camponeses não viviam naqueles lotes, mas reunidos numa aldeia no centro da área. Mais afastados, estavam os prados e bosques, de uso comunitário.

Em razão disso, o regime de mão-de-obra também se modificou em relação ao da agricultura dominial. A escravidão praticamente desapareceu no norte europeu, sobrevivendo apenas em algumas regiões mediterrânicas. O segmento de trabalho assalariado

expandiu-se, em especial no século XII, graças ao barateamento da mão-de-obra resultante do aumento populacional. O servo tornou-se o principal tipo de trabalhador, complementando um processo bem anterior. As prestações em trabalho na reserva, que tinham sido a essência do regime domínial, passaram a ser bem mais leves. Na Europa meridional elas tornaram-se de significado econômico muito pequeno, enquanto na Europa setentrional continuaram consideráveis, porém inferiores às do período carolíngio. Em

muitas regiões difundiu-se a prática de transformar a obrigação de serviços em pagamento monetário, com o qual o senhor contratava assalariados, cujo trabalho rendia o dobro do servil (43: II, 514).

De forma geral, que rendimentos o senhor extraía de seus camponeses? No senhorio fundiário, principalmente a corvéia, trabalho gratuito, geralmente três dias por semana, fosse para o cultivo da reserva, fosse para serviços de construção, manutenção, transporte etc. Havia também, como vimos, o

censo e a mão-morta, e ainda, em certos tipos de tenência camponesa, um porcentual da produção. No senhorio banal, as chamadas banalidades: taxas pelo uso do moinho, do lagar e do forno, monopólios do senhor; albergagem ou requisição de alojamento; taxa pelo uso dos bosques, anteriormente direito camponês; multas e taxas judiciárias diversas; talha, surgida em fins do século XI, pela qual o senhor em troca de proteção militar cobrava quando e quanto necessitasse, arbitrariedade abolida na segunda metade do século

XII, com a regulamentação de sua periodicidade e montante.

E importante, como Georges Duby chamou a atenção, não darmos um sentido modernizante a tais prestações, que muito pouco tinham a ver com “impostos”. Elas faziam parte, isso sim, de uma mentalidade* que colocava muito da atividade econômica no plano mágico, do “tirar, oferecer e consagrar” (44: 61). Ou seja, os senhores apareciam “em primeiro lugar como dispensadores de fecundidade, o que legitimava suas exigências e fazia

convergir para sua casa todo um sistema de oferendas ritualizadas” (19: 1974, 1366).

A produção cresceu em virtude de uma maior quantidade de mão-de-obra (incremento demográfico) trabalhando sobre uma área mais extensa (desbravamento de florestas e terrenos baldios). Mas também graças à difusão de diferentes técnicas: sistema trienal, charrua, força motriz animal, adubo mineral, moinho de água, moinho de vento. Em razão disso, alguns estudiosos pensam que a agricultura medieval

atingiu em fins do século XIII um nível técnico médio equivalente ao do início do século XVIII. Mesmo assim, a produtividade continuou pequena para os padrões atuais. Calculou-se o rendimento médio da sementeira (ou seja, o número de grãos obtidos para cada semente plantada) em 5,5 para o centeio, 4 para o trigo, 3,5 para a cevada e 3 para a aveia (SLICHER VAN BATH: 254).

Uma segunda transformação importante ocorrida nos séculos XI-XIII foi possibilitada pela existência de um excedente agrícola, o revigoramento do

comércio. Este passou a desempenhar um papel central na vida do Ocidente*, com repercussão muito além da esfera econômica. E verdade que somente uma parcela muito pequena da população estava diretamente envolvida com as atividades comerciais, porém esse segmento social ganhava crescente importância. Menor no caso daqueles que se dedicavam ao comércio local, já que o tráfico interno europeu oferecia poucos riscos, mas envolvia pequenos capitais e gerava baixos lucros. A razão disso estava, em parte, no fato de toda

região produzir os mesmos bens de necessidades básicas e em parte no alto custo de transporte resultante das inúmeras alfândegas regionais. Os maiores beneficiados foram os que se envolveram no comércio a longa distância, baseado no transporte marítimo, bem mais barato, e em mercadorias raras no Ocidente cristão. Tal comércio desenvolveu-se em torno de dois eixos básicos, o mediterrânico (dominado pelos italianos) e o nórdico (dominado pelos alemães).

No primeiro destacavam-se

Veneza e Gênova, ambas empurradas para as atividades mercantis devido às suas poucas possibilidades agrícolas. Veneza, como se sabe, nasceu no século V em diversas ilhotas do extremo norte do mar Adriático, formada por populações que ali buscavam refúgio diante da invasão dos hunos. Gênova, mais antiga ainda, apertada entre as montanhas e o mar, também teve de buscar a sobrevivência longe de seu acanhado território. Essa situação levou-as a apoiar a Primeira Cruzada em troca de privilégios comerciais nas

regiões dominadas. Ali, no Oriente Médio, elas obtinham os procurados produtos de luxo orientais, que trocavam por mercadorias ocidentais.

Mapa 3. *As principais produções medievais* (reproduzido de H. FRANCO JÚNIOR e R. O. ANDRADE FILHO, *Atlas de História Geral*, São Paulo, Scipione, 1995, p. 27)

Interessada em ampliar seus negócios, Veneza, graças a várias manobras políticas, conseguiu desviar a Quarta Cruzada para a conquista do Império Bizantino. Este temporariamente desapareceu (1204-1261), e os venezianos apossaram-se de importantes territórios. Neles conseguiam, além dos produtos vindos do Extremo Oriente (especiarias, seda, perfumes), algumas matérias-primas

básicas para a indústria têxtil que se desenvolvia nos países ocidentais. Descontentes com o sucesso de sua rival, os genoveses apoiaram os bizantinos contra Veneza e em troca consolidaram seu império colonial no mar Egeu e no mar Negro.

Ao papel que os italianos desempenhavam no sul europeu correspondia o dos alemães no norte, graças sobretudo à Hansa Teutônica. O início de sua história está ligado à expansão germânica sobre a Europa oriental, que teve um aspecto agrário (arroteamentos) e outro comercial e urbano (fundação de cidades, sobretudo Lübeck, em 1158). A necessidade sentida pelos mercadores alemães de defender seus interesses levou-os a criar em 1161 essa associação que depois, em meados do século XIV, se transformou

numa associação de cidades.

Ela conheceu seu apogeu nos 100 anos seguintes, congregando mais de 150 cidades distribuídas por uma faixa de 1.500 quilômetros. Seu tráfico desenvolvia-se fundamentalmente em torno do eixo Novgorod-Reval Lübeck-Hamburgo-Bruges-Londres. Ao longo dessa rota os hanseáticos recolhiam num local e vendiam noutra peles, mel e cera da Rússia, trigo e madeira da Polônia e da Prússia, minerais da Hungria, peixe da Noruega e da Islândia, cobre e ferro da Suécia, vinho da Alemanha do sul,

sal da França e de Portugal, lã da Inglaterra e tecidos de Flandres.

Trabalhando com mercadorias diferentes, era natural que houvesse um ponto de encontro entre os comerciantes do eixo mediterrânico e do eixo nórdico. Alguma das muitas feiras existentes na época seria o local ideal para tanto, por ter uma estrutura já montada. Na região da Champanhe, centro-norte francês, ocorriam seis feiras anuais que atraíam negociantes de várias partes, e para lá cada vez mais iam italianos e nórdicos. As razões

dessa preferência não estão claras. Mas relacionavam-se, parece, com os privilégios que os condes da Champanhe concediam aos comerciantes. A caminho das feiras, eles já se beneficiavam graças a um salvo-conduto que os protegia de senhores feudais ambiciosos e de ladrões. No início do século XIII, ampliando o alcance dessa ideia, o próprio rei francês Filipe Augusto colocou sob proteção do salvo-conduto régio os mercadores que para lá se dirigissem. Ademais, no território das feiras da

Champanhe eles estavam imunes ao *droit d'aubaine*, pelo qual os bens do estrangeiro falecido passavam a pertencer ao senhor local.

Uma terceira transformação econômica da Idade Média Central foi aquilo que Jean Gimpel acredita poder chamar de Revolução Industrial medieval. Seu ponto de partida foi o crescimento demográfico e comercial, fomentador do desenvolvimento urbano. Estimuladas pela chegada de camponeses que conseguiam romper os laços servis, as cidades localizadas

próximas a rios ou estradas frequentadas por comerciantes logo começaram a crescer. Noutros pontos, sem uma célula urbana a desenvolver, surgiram cidades praticamente do nada: entre 1100 e 1300 apareceram cerca de 140 novas cidades no Ocidente. Algumas eram de iniciativa senhorial (para poder taxá-las), outras nasciam de um entreposto comercial ou de um mercado rural.

Todas elas, qualquer que fosse sua origem, precisavam oferecer ao campo alguns bens em troca de alimentos e de matérias-primas. Dessa maneira o

artesanato urbano logo conheceu seu primeiro impulso, prolongado pelas crescentes necessidades de uma população (rural e urbana) em expansão e mais exigente em função do progresso econômico. A partir dessa pressão do mercado consumidor e aproveitando o avanço cultural que ocorria paralelamente, a Cristandade* ocidental criou ou aperfeiçoou dezenas de técnicas. Foi considerando isso que aquele historiador afirmou que “na Europa, em todos os domínios, a Idade Média desenvolveu mais do que

qualquer outra civilização o uso de máquinas”
(57: 9).

Com presença mais ou menos generalizada, sem dúvida as duas maiores indústrias medievais foram a da construção e a têxtil. A primeira delas beneficiou-se não só do crescimento populacional, mas também da prática social ostentatória que levava o clero e a aristocracia laica a construir cada vez mais e maiores igrejas, mosteiros, castelos. Buscando superar sua origem humilde, também a burguesia

frequentemente erguia construções imponentes: San Gimignano, próxima a Florença, ficou conhecida como a “cidade das mil torres”, pois cada residência de certa importância ergueu uma torre forte que não expressava preocupação defensiva, e sim orgulho social. As comunas*, rivalizando entre si, também financiavam majestosos prédios públicos. O mercado da construção era ainda crescentemente alargado pelas monarquias, cuja consolidação dependia não apenas de edifícios para fins militares, mas

também residenciais (palácios) e religiosos (igrejas e mosteiros).

A indústria têxtil era ainda mais importante, especialmente a de panos de lã. Ainda que praticamente toda cidade de certo porte tivesse suas oficinas têxteis, os maiores centros estavam localizados em Flandres, na Itália e na Inglaterra. A indústria flamenga conheceu seu apogeu entre fins do século XII e XIII, destacando-se principalmente as cidades de Ypres, Gand e Bruges. A lã utilizada era em grande parte importada da Inglaterra,

vindo também do exterior os corantes. Essa dependência em relação ao estrangeiro fragilizava aquela indústria, daí ela ter sido muito sensível às flutuações comerciais e às mudanças conjunturais. Assim, apesar de pioneira no ramo têxtil, Flandres não suportou a concorrência de outros centros, e em fins da Idade Média mudou sua produção para tecidos leves, de qualidade inferior e mais baratos.

O segundo grande centro era a Itália, cuja indústria lanifícia ganhou importância a partir de fins do século

XIII, com o declínio flamengo. A lã manufaturada nas cidades italianas da Toscana (especialmente Florença) e da Lombardia (sobretudo Milão) era importada da Espanha e da Inglaterra, de onde famílias de banqueiros como os Bardi e os Peruzzi compravam toda a produção dos mosteiros cistercienses com um ou dois anos de antecedência, superando dessa forma os flamengos, que não tinham capital para tanto. A maior produtora era Florença, que na primeira metade do século XIV empregava 30.000 pessoas nas suas

oficinas têxteis. Em fins da Idade Média, a produção de tecidos de seda chegou a ultrapassar a de lã em Florença, Milão, Siena e Luca.

A terceira grande área era a Inglaterra, até meados do século XIII mera fornecedora de matéria-prima, depois produtora de destaque graças às dificuldades econômicas de Flandres e sociais de Florença (revolta dos artesãos florentinos na segunda metade do século XIV). Interessada naquela expansão industrial, a monarquia inglesa passou a taxar mais pesadamente as

exportações de lã (33%) do que as de tecidos (apenas 2%). Tendo assim lã abundante e de boa qualidade, a produção têxtil inglesa tornou-se forte concorrente da italiana, que precisava importar sua matéria-prima.

A produção industrial nas cidades estava organizada em associações profissionais que chamamos de corporações de ofício, conhecidas na Idade Média apenas por “ofícios” (*métiers* na França, *ghilds* na Inglaterra, *Innungen* na Alemanha, *arti* na Itália). Suas origens são controvertidas, mas as

razões para o agrupamento são claras: religiosa, daí muitas vezes ter derivado de confrarias, isto é, de associações que desde o século X existiam para cultuar o santo patrono de uma determinada categoria profissional e para praticar caridade recíproca entre seus membros; econômica, procurando garantir para eles o monopólio de determinada atividade; político-social, com a plebe de artesãos tentando se organizar diante do patriciado mercador que detinha o poder na cidade.

Contudo, não se deve exagerar o

papel das corporações. As mais antigas eram apenas de comerciantes, as de artesãos generalizaram-se somente após 1120. Em Flandres, importante centro artesanal, a formação dos ofícios foi ainda mais tardia devido à oposição dos grandes comerciantes, desejosos de manter seu poder sobre o setor produtivo. Em suma, as corporações não foram tão difundidas na Idade Média quanto se imaginou, sendo na verdade mais representativas da economia mercantilista da Época Moderna. Lyon, por exemplo, grande centro artesanal,

simplesmente as desconhecia. Existia um razoável contingente de mão-de-obra não engajado em corporações de ofício, artesãos que para defender seus interesses ocasionalmente se reuniam em grupos chamados *compagnonnages* na França e *Gesellenverbände* na Alemanha.

Na sua organização interna, cada corporação era constituída por várias oficinas, as únicas que podiam produzir uma determinada mercadoria na cidade. Cada oficina pertencia a um indivíduo conhecido por mestre, dono da matéria-

prima, das ferramentas e do resultado econômico gerado pela produção. Os vários mestres formavam um colegiado que dirigia a corporação, isto é, fiscalizava o respeito aos regulamentos corporativos. O mais importante destes era impedir qualquer diferenciação de produção (e, portanto, concorrência) entre as oficinas: o tipo de matéria-prima, a quantidade produzida, o preço de venda, tudo devia ser rigorosamente igual. O fundamental era manter o espírito de cartel da associação.

Em cada oficina o mestre

trabalhava com alguns outros artesãos. Os jornaleiros (ou companheiros) eram assalariados que ganhavam em dinheiro e em espécie, pois viviam na casa do mestre. Os aprendizes, apenas um ou dois por oficina, eram adolescentes que procuravam iniciar-se nos segredos da profissão, vivendo para isso ao lado do mestre e pagando a ele pelo aprendizado, pelo alojamento e pela alimentação. Enquanto perdurou a conjuntura econômica favorável, até fins do século XIII, um jornaleiro podia vir a ter sua própria oficina e se tornar

mestre. Precisava para tanto do consentimento da corporação, de um pequeno capital para montar uma oficina, de habilidade comprovada na sua profissão (a chamada prova da obra-prima). Mas depois daquela data as dificuldades econômicas provocaram um enrijecimento das corporações, e a condição de mestre tendeu a se tornar hereditária.

Outra importante transformação ocorrida na Idade Média Central foi uma acentuada monetarização da economia. Já vimos que nos séculos IV-

X a atonia econômica levava a moeda a ser mais objeto de entesouramento que de circulação. Mas, face ao progresso iniciado em princípios do século XI, percebeu-se que as antigas espécies monetárias não satisfaziam naquele contexto diferente. Um primeiro problema era a grande diversidade, a existência de centenas de moedas senhoriais, cada uma delas circulando numa área restrita. Um segundo problema era o baixo valor das espécies, resultado da reforma monetária carolíngia do século VIII, que

implantara o monometalismo de prata: o *denarius*, moeda de pequeno valor, adequava-se melhor àquela economia pouco produtiva e de lenta circulação.

De um lado, a solução veio do fortalecimento do poder monárquico que então começava a ocorrer. Na França, por exemplo, as 300 oficinas de cunhagem existentes no início do século XI foram sendo reduzidas, até restarem apenas 30 no início do século XIV. De outro, os metais preciosos que tinham sido entesourados foram aos poucos reentrando em circulação. Graças à

expansão mercantil, entre início do século XII e meados do século XIII um afluxo de ouro muçulmano contribuiu para alargar o estoque metálico ocidental. Graças às novas técnicas de mineração, cresceu bastante a produção de prata da Europa central. Enfim, respondendo melhor às condições da época, em meados do século XIII reinstaurou-se o bimetalismo. Significativamente, as moedas de ouro reapareceram nas cidades mercantis italianas e só depois no resto do Ocidente cristão.

Não por acaso também, a atividade bancária nasceu na Itália. Era interesse de seus comerciantes enfrentar a diversidade de moedas, facilitando sua uniformização e, portanto, os negócios entre pessoas de diferentes regiões. Assim, alguns mercadores passaram a dedicar-se ao câmbio (*cambiare* = trocar), ficando conhecidos por banqueiros, pois as diversas moedas a ser trocadas ficavam expostas em bancas, como outra mercadoria qualquer. Apenas num segundo momento, possivelmente no

século XII em Gênova, os banqueiros ampliaram seu leque de atuação, aceitando depósitos reembolsáveis a qualquer momento, fazendo empréstimos, transferindo valores de clientes de uma cidade para outra. Para atrair capitais, pagavam juros sobre os depósitos. Para evitar aos clientes os inconvenientes de transporte de valores até importantes praças comerciais, desenvolveram instrumentos de crédito, protótipos da letra de câmbio e da nota promissória.

Por último, devemos lembrar de

um elemento não propriamente do campo da economia, e sim da ideologia*, mas que teve repercussão sobre as atividades produtivas e financeiras. Trata-se da teoria econômica, que, como as demais funções intelectuais, foi por muito tempo monopolizada pela Igreja. A respeito, seu pensamento baseava-se em dois princípios, o distributivo e o de equilíbrio. O primeiro preocupava-se com a repartição das riquezas e da renda, com São Tomás de Aquino (1225-1274) acreditando que os bens

terrenos tinham sido criados para utilidade da espécie humana. Utilidade que se concretiza através da propriedade privada, perfeitamente de acordo com o direito natural, pois (retomando argumentos de Aristóteles) o sentimento de propriedade estimula o indivíduo ao trabalho e a ordem social fica garantida quando cada um tem seu próprio bem para governar. Contudo, não há propriedade absoluta, o bem deve ser administrado visando ao interesse coletivo.

O princípio de equilíbrio

pretendia tornar justas as relações econômicas entre os homens, daí sua preocupação com a usura e o preço justo. A condenação da usura — entendida pelos medievais como todo empréstimo a juros, não apenas os extorsivos como no sentido atual — baseava-se na teoria aristotélica da esterilidade do dinheiro. Partindo da ideia de que “dinheiro não engendra dinheiro”, os teólogos argumentavam que ao emprestar a juros a pessoa estava na verdade vendendo tempo (aquele durante o qual o devedor fica com a

moeda). Ora, como o tempo apenas a Deus pertence, desde o século IV a usura estava vedada aos clérigos, proibição estendida aos leigos em fins do século VI ou princípios do VII. A noção de preço justo não era tão clara para os teólogos, sofrendo várias interpretações, até que se impôs aquela adotada por Tomás de Aquino: preço justo é simplesmente o preço de mercado. Em razão disso, criticavam-se as corporações de ofício pelo fato de poderem impor seu preço ao controlar totalmente a oferta dos bens que

produziam.

O pré-capitalismo medieval

Em suma, a Idade Média Central foi uma época de mudanças, de expansão econômica, o que levou parte da historiografia por muito tempo a falar num “capitalismo medieval”. Expressão, no mínimo, problemática. Contudo, adotando-se uma definição ampla de capitalismo — por exemplo, sistema econômico centrado na posse privada de capital (mercadorias, máquinas, terras, dinheiro, conhecimento técnico)

empregado de maneira a se reproduzir continuamente, ficando os desprovidos dele obrigados a vender sua força de trabalho — poderíamos talvez aceitar sua existência nos últimos séculos da Idade Média.

Mas nesse caso devemos lembrar que, no conjunto da Europa, ele não era nem o único sistema econômico, nem sequer o dominante. Ele coexistia com o sistema doméstico, representado por pequenos artesãos independentes, e com o sistema senhorial, baseado em mão-de-obra dependente. O melhor talvez

seja recorrer à fórmula cuidadosa de Léopold Génicot, que fala na existência, para aquela época, de “premissas do capitalismo” (56: 247). Se se preferir, poderíamos falar em pré-capitalismo, isto é, num capitalismo ainda não acabado, cujos elementos essenciais já podiam, porém, ser vislumbrados.

Realmente, o “capitalismo medieval” estava limitado pelas próprias condições do tempo. De início, faltava uma estrutura política que fornecesse à “classe capitalista” todos os pré-requisitos básicos para sua

expansão constante e regular, o que só ocorreria mais tarde com a formação do Estado moderno e sua política mercantilista. Em segundo lugar, o pensamento econômico de então punha obstáculos a uma atuação verdadeiramente capitalista, ainda que, na prática, as proibições fossem com frequência contornadas. Por fim, a própria mentalidade* colocava barreiras a atitudes tipicamente capitalistas. Um exemplo disso — analisado por Roberto Lopez — ocorreu em Beauvais, sede de um distrito

agrícola muito rico do norte francês, cidade produtora de tecidos de lã célebres em toda a Europa, cujo progresso subitamente cessou em meados do século XIII. A razão talvez tenha sido a magnífica catedral, que de um ponto de vista estritamente econômico (e não cultural) representou a imobilização estéril de grandes capitais (19: 1952, 435-436; 70: 266).

A depressão de fins da Idade Média

A Baixa Idade Média, por fim,

inaugurou um período de crise generalizada, facilmente perceptível no aspecto econômico. Contudo as razões disso não são igualmente claras, tendo gerado longos debates historiográficos. Muitas vezes a preocupação em buscar um fator determinante do fenômeno afastou os especialistas da compreensão de suas linhas básicas. Para nós, aqui, é secundário saber o ponto de partida do processo: estagnação tecnológica, excesso demográfico, fome metálica, depressão moral provocada pela peste, alterações climáticas ou efeitos de

guerras prolongadas? Possivelmente todas essas explicações já aventadas tenham certa parcela de razão.

Importa-nos mais buscar o entendimento da essência da crise. Sem dúvida, podemos afirmar que após uma fase A de crescimento econômico (1200-1316) a Europa ocidental entrou numa fase B depressiva, que se estenderia até fins do século XV no Sul e princípios do XVI no centro e no norte. Nesses quase dois séculos, ocorreram crises em todos os setores da economia, ainda que com intensidade e

elementos desencadeadores diferentes conforme as regiões. De qualquer forma, a crise resultou dos próprios princípios da economia extensiva e predatória da fase A. Para usar a linguagem dos economistas, ela fundamentava-se em N (recursos naturais) e T (força de trabalho) abundantes, e um K (capital) proporcionalmente pequeno. Ou seja, enquanto ainda havia terras férteis disponíveis e mão-de-obra em quantidade para trabalhá-las, o sistema funcionou bem. Mas a riqueza social global pouco crescia por falta de

reinvestimento. Considerando o Ocidente cristão no seu conjunto, o setor agrícola contribuía com a maior porcentagem do produto total, e apesar disso os senhores de terra, estima-se que por razões culturais, reinvestiam apenas 1% ou 2% líquidos de sua renda. Logo, como N e T não poderiam crescer indefinidamente, mais cedo ou mais tarde viria a crise.

No setor primário, a produção era relativamente estática (limites técnicos da agricultura medieval) e o consumo dinâmico (crescimento populacional).

Dessa forma, entre oferta e procura de gêneros alimentícios havia um equilíbrio precário, que se via comprometido por qualquer acidente natural (estiagem, pragas etc). De fato, a busca de terras no período de expansão levava ao cultivo de áreas pouco férteis, de maneira que cresceu a produção em termos absolutos, mas não a produtividade. Assim, precisava-se lançar mão de mais terras, e em muitas regiões elas foram arrancadas ao gado: a transformação de pastos em zonas de cultivo diminuía a disponibilidade de

adubo, prejudicando a produção agrária. Muitas vezes, terras de cultivo resultavam de um desflorestamento excessivo, o que alterava o regime local de chuvas, com óbvios reflexos negativos para a agricultura. Ocorreram assim diversos períodos de escassez, mais ou menos regionalizados: Portugal, por exemplo, de meados do século XIV a fins do século XV, conheceu 21 crises de subsistência. Ademais, verificaram-se pelo menos cinco períodos de fome generalizada em quase todo o Ocidente*, cada um deles de anos.

Elevou-se a mortalidade, as tensões sociais tornaram-se mais agudas. Tudo isso, naturalmente, teve reflexos no setor secundário, pois à medida que cada indivíduo mais gastava com alimentação menos tinha recursos para consumir bens industriais. Mesmo depois da queda dos preços dos cereais (talvez devido à retração do consumo provocada pela peste negra), os produtos artesanais continuaram subindo, possivelmente porque neles os salários, em alta por causa da peste, representassem uma parcela maior do

custo. De toda maneira, isso prejudicava o consumo de artesanato. A indústria têxtil urbana sofria cada vez mais a concorrência da indústria rural, cuja mão-de-obra não estava agrupada em corporações e oferecia o produto a preços menores. As corporações reafirmaram então seus privilégios, provocando choques entre trabalhadores urbanos e rurais.

O setor terciário ressentiu-se disso tudo, ocorrendo uma redução da margem de lucro tanto das atividades comerciais quanto das financeiras.

No caso dos bancos italianos, a lucratividade atingiu no começo do século XIV cerca de metade ou um terço do que fora anteriormente. As dificuldades econômicas das monarquias agravaram ainda mais o setor, sobretudo na França e na Inglaterra, envolvidas na Guerra dos Cem Anos. Precisando de recursos para a luta, os reis lançavam impostos extraordinários sobre o comércio, quando não simplesmente confiscavam mercadorias e dinheiro. Ou então contraíam empréstimos que não podiam

saldar, como os que levaram à falência as casas bancárias dos Bardi e dos Peruzzi em 1345 e dos Acciaiuoli em 1347. É claro que isso gerava insegurança e desorganizava um sistema financeiro já cheio de fragilidades.

Uma das maiores fragilidades e fonte de graves problemas econômicos eram as constantes mutações monetárias empreendidas pelos soberanos. Sempre necessitados de dinheiro, os monarcas diminuían a proporção de metal precioso das moedas e mantinham seu valor nominal, cunhando assim um

maior número de peças com a mesma quantidade de metal nobre. Mas dessa forma recebiam impostos em moeda desvalorizada, o que os levava a efetuar nova desvalorização, e assim sucessivamente. Para lembrar apenas o caso francês, entre 1330 e 1380 o *gros* perdeu 80% de seu valor real.

As causas dessa política monetária eram várias. Uma, as necessidades geradas pela guerra (caso de França, Inglaterra e Espanha) ou pela própria retração comercial (Alemanha, Itália). Outra, a escassez metálica, pois

a extração mineira europeia atingira seus limites. Outra, ainda, a lentidão da circulação monetária, já que a retração da oferta de bens (crise agrária) e da procura (crise demográfica) tornava mais lento o ritmo das transações. Por fim, o entesouramento: percebendo que tanto as moedas ricas em metal precioso quanto as já manipuladas e desvalorizadas tinham o mesmo valor nominal, os usuários usavam estas e guardavam aquelas, forçando, portanto, novas manipulações por parte do Estado.

Mas a médio prazo a própria crise saneou a economia, graças ao abandono das terras menos produtivas, à diminuição populacional e ao início da expansão ultramarina europeia. A partir de mais ou menos 1470 já se constatava uma lenta recuperação, variável conforme os locais, mais sensível nos setores secundário e terciário do que no primário. Em suma, o século XIV e a primeira metade do século XV foram uma fase de crise conjuntural, que provocaria, porém, abalos estruturais. Dela sairia a economia moderna.

Bibliografia básica: 42, 43, 44, 50, 52, 57, 63, 64, 69, 96.

Bibliografia complementar: R. CHAUNU, *Expansão europeia do século XIII ao XV*, São Paulo, Pioneira, 1978; E. FOURNIAL, *Histoire monétaire de l'Occident médiéval*. Paris, Nathan, 1970; H. FRANCO JÚNIOR, “A primeira manifestação do crescimento econômico ocidental: a Europa feudal dos séculos XI-XIII”, *Revista de História*, 116, 1984, pp.105-127; H. PIRENNE, *Maomé e Carlos Magno*, Lisboa, Dom Quixote, 1970; M. POSTAN e H. J. HABAKKUK (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, Londres, CUP, 1941- 1971, vols. 1, 2, 3; B. H. SLICHER VAN BATH, *Historia agraria de Europa Occidental*, Barcelona, Península, 1974.

Capítulo 3

As estruturas políticas

Por muito tempo a História Política gozou de enorme prestígio, deixando em plano bem inferior os outros tipos de produção historiográfica. Contudo, à medida que se transformava a própria realidade política, questionava-se o valor de estudos voltados apenas para a camada dirigente. Como a história de setores mais amplos da população não poderia ser feita sem o conhecimento das

realidades sociais e econômicas do passado, trabalhos nesse sentido é que passaram a atrair a atenção dos melhores estudiosos. Apenas depois de atingido um nível qualitativo alto nesses estudos é que a História Política pôde ser reabilitada.

O primeiro passo na direção dessa Nova História Política foi dado em 1924 por Marc Bloch com uma obra tão pioneira, *Os reis taumaturgos*, que muitos historiadores da época consideraram-na apenas uma excentricidade do autor. O segundo

passo veio em 1971 por meio de um artigo no qual Jacques Le Goff justifica a realização de trabalhos de antropologia política histórica (66: 221-242). Desde então, nessa sua nova roupagem, a História Política não se preocupa mais em descrever dinastias, reinados e batalhas. Ela coloca a ênfase em dois principais campos de estudo, o papel do imaginário na política e as relações entre nação e Estado.

Política e imaginário*

Seguindo os antropólogos,

sociólogos e politicólogos, os historiadores passaram a ver a política como a forma básica de organização de qualquer grupo humano, como o instrumento minimizador dos conflitos inerentes a toda sociedade. Percebeu-se, assim, que a vida política está carregada de símbolos, de metáforas, de ritos. Entendeu-se que desconsiderar esses elementos seria empobrecer demais a análise, seria desfigurar o sentido último da política, o mais abrangente rito social. No caso da Idade Média, seria desprezar fatores subjetivos, mas

essenciais de coesão social. As monarquias, por exemplo, ganham sentido apenas se olhadas por esse ângulo.

De fato, nas sociedades arcaicas, com visão monista do universo, sem fazer distinção entre natural e sobrenatural, indivíduo e sociedade, a realeza desempenhava um papel harmonizador, integrador do homem no cosmos. Ou seja, para aquelas sociedades a realeza não era uma instituição política (conceito sem sentido para elas), mas uma

manifestação do divino. Mesmo com o cristianismo insistindo em “dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César” (*Mateus 22,21*), as esferas política e religiosa não se separaram. Na Idade Média o monarca, sem ser deus ou sequer sacerdote, como nas civilizações da Antiguidade, tinha inquestionável caráter sagrado.

Essa tradição explica por que, em meados do século VIII, Pepino, o Breve, quando precisou legitimar seu poder, recorreu a uma cerimônia calcada no Antigo Testamento e praticada no reino

visigodo desde o século anterior: a unção régia. Isto é, o ato de se derramar um óleo considerado santo sobre o rei que estava sendo empossado. Tratava-se, pois, de um rito de passagem que sacralizava o monarca, tornava-o um eleito de Deus. Desde então, todo rei para ser visto como tal precisou ser submetido àquele rito. Entende-se assim o esforço de Joana d'Arc, quase sete séculos depois, no contexto da Guerra dos Cem Anos, para levar o príncipe francês à cerimônia de sagração (constituída pela unção e pela

coroação), única forma de legitimá-lo frente às pretensões do rei inglês à coroa da França.

A historiografia começou a se preocupar com essas questões, como dissemos, a partir da análise de Marc Bloch sobre um fenômeno extremamente rico e significativo, o poder dos reis franceses e ingleses de curar escrófulas (inflamações dos gânglios linfáticos causadas por bacilos da tuberculose) com o toque de suas mãos. Esse “caráter sobrenatural do poder régio”, como diz o subtítulo de seu livro, estava fundado na unção. Mas se o elemento que permitia a crença no poder curativo dos reis já existia havia muito tempo, por

que o rito do toque se difundiu tanto na França quanto na Inglaterra somente a partir de meados do século XIII? Porque desde então as dinastias reinantes, Capetúgia e Plantageneta, sentiam necessidade de se afirmar internamente, diante da aristocracia feudal, e externamente, frente à Igreja e uma frente à outra. O interesse monárquico não garantiria, é claro, a aceitação popular do prodígio se a psicologia coletiva* não aceitasse a possibilidade de sua ocorrência: “O que criou a fé no milagre foi a ideia de que ali devia haver um milagre” (BLOCH: 278).

Outro interessante exemplo das relações entre política e imaginário

temos nos reis, históricos ou míticos, que teriam desaparecido sem morrer e que retornariam quando seus povos deles precisassem. A crença nesses monarcas messiânicos e milenaristas tanto podia legitimar seus sucessores quanto servir de contestação ao governante do momento. Henrique II da Inglaterra (1154-1189), por exemplo, procurou justificar sua pretensão sobre Gales, Irlanda e Escócia associando sua dinastia, de origem estrangeira (os Plantagenetas eram originários do condado de Anjou, na França), a Artur,

mítico rei dos bretões. Como se acreditava que um dia

Artur voltaria da ilha de Avalon para pessoalmente governar a GrãBretanha, quando, em 1554, Filipe II de Espanha casou-se com Maria Tudor precisou solenemente jurar que renunciaria ao trono inglês se Artur o reivindicasse. Outros monarcas também foram objeto desse fenômeno político-mental do retorno do rei — Rodrigo, Carlos Magno, Frederico Barba Ruiva, Frederico II, dom Sebastião.

Nação e Estado

Pelo menos até o século X, “nação” tinha conotação apenas étnica: *natione* vem de “nascimento”. Na Primeira e na Alta Idade Média, prevaleceu o princípio jurídico germânico da personalidade das leis, quer dizer, cada pessoa era regida pelos costumes de seu povo independentemente do lugar em que estivesse. O princípio jurídico romano da territorialidade das leis, ou seja, a submissão aos costumes locais, qualquer que fosse a origem da pessoa,

reganharia força aos poucos, sobretudo a partir do século XII. Somente então “nação” passou a ter caráter também geográfico e político.

Evolução semelhante, ainda que inversa, tiveram “país” e “pátria”, palavras com sentido inicialmente apenas geográfico, e que ganharam significado político e afetivo no século XII. É ilustrativo que *A canção de Rolando*, escrita por volta de 1100, fale 23 vezes em *dulce France*: o poeta anônimo parece tomar consciência da “doce França” por contraste com o

território ibérico e com os estrangeiros inimigos (bascos, confundidos, três séculos depois dos fatos narrados, com muçulmanos). Do conceito de guerra justa contra os infiéis, implícito naquele texto, deslizava-se imperceptivelmente para o conceito laico e nacional de *pro patria mori*, que se imporia a partir do século XIII.

No entanto, datar o surgimento do sentimento nacional é problemático, o assunto é inevitavelmente contaminado, ainda que de forma inconsciente, pela postura ideológica dos estudiosos. Até

princípios do século XX, os historiadores tendiam de forma geral a ver o início daquele fenômeno apenas na Baixa Idade Média. Algumas décadas depois, passou-se a datá-lo do século XII. Atualmente, certos trabalhos encontram traços de nacionalismo já na Primeira Idade Média. Mas parece exagerado interpretar os regionalismos presentes na crise do Império Romano como sendo nacionalismos. Sem dúvida, com o Império Carolíngio alguns fatores permitiram o desenvolvimento de consciências étnicas: a pretensão a certo

centralismo administrativo, a conquista de novos territórios, o progresso dos falares locais diante do recuo do latim. A fragmentação do império em 843 expressava e reforçava aquela situação, estimulando a formação dos nacionalismos nos séculos seguintes.

A evolução do Estado medieval não é menos problemática. Apesar de a palavra existir desde o latim clássico (no qual *status* significa “modo de ser”, “estado”), apenas a partir de meados do século XIII ela começou a ganhar o sentido atual de corpo político

submetido a um governo e a leis comuns, e somente em fins do século XV essa acepção tornou-se usual. Até então, por analogia com a Igreja, “corpo místico”, falava-se em “corpo místico secular”. O melhor desenvolvimento dessa metáfora foi de João de Salisbury, por volta de 1159, no seu famoso *Policraticus*: a comunidade política (*res publica*) é um corpo do qual o rei é a cabeça, o Senado o coração, os juízes e governadores de províncias os olhos, ouvidos e língua, os guerreiros as mãos, os arrecadadores de impostos e fiscais o

ventre e o intestino, os camponeses os pés. Na realidade medieval, o Estado típico era, portanto, um reino.

Ora, na Idade Média Central começou a haver sobreposição entre nação e reino. Mas esse processo foi variável conforme os locais: na França (58: 251) e em Portugal (71:1, 59) o Estado antecede a nação, na Inglaterra (48:145-146) e na Espanha (55: 290-291) ocorre o inverso. De toda maneira, o Estado-nação progrediria na Baixa Idade Média, tanto no plano prático (exércitos nacionais, protecionismo

econômico) quanto no simbólico (surgimento das bandeiras, do conceito de fronteira). Um olhar retrospectivo sobre a política medieval permite dizer que sua linha de rumo foi a formação do Estado-nação, embora ao mesmo tempo tenha-se mantido forte o poder de atração dos ideais universalistas do Império e da Igreja, sobretudo na Alemanha e na Itália, que não puderam por isso formar Estados nacionais na Idade Média.

Basta um rápido olhar sobre as diversas fases da história política

medieval para confirmar aquela tendência. Nos séculos IV-VIII, a unidade multirracial romana foi substituída pela pluralidade nacional dos reinos germânicos. No século IX, restabeleceu-se uma relativa unidade com o Império de Carlos Magno, que absorveu, mas não eliminou outros reinos formados no período anterior. Nos séculos X-XIII, o Império tornou-se apenas uma ficção, uma idealização, pois na prática ocorria uma profunda fragmentação política substantivada nos feudos*, porém, limitada pelos laços de

vassalagem*, que permitiriam às monarquias recuperar aos poucos seus direitos. Nos séculos XIV-XVI, o processo de revigoramento das monarquias acelerou-se, estimulado pela crise global que fazia a sociedade depositar suas esperanças de recuperação no Estado.

A fragmentação da Primeira Idade Média

De início, devemos lembrar que a unidade política do mundo romano estava seriamente comprometida muito

antes de o último imperador ter sido deposto, em 476, por um chefe germânico. A crise do século III já mostrara a fraqueza das instituições políticas romanas. As lutas pelo trono eram frequentes; as intervenções militares também. Cada exército provincial pretendia dar o título imperial ao seu comandante para obter maiores vantagens: naquele período de “anarquia militar” (235-268), de 26 imperadores apenas um não teve morte violenta, em guerra ou assassinado por rivais. Portanto, cada um deles reinou,

em média, pouco mais de um ano. E durante esse curto reinado as regiões que não o apoiavam na prática gozavam de autonomia. No governo de Galieno (260-268), por exemplo, cerca de 20 governos provinciais agiam como se fossem independentes.

As reformas políticas de Diocleciano e Constantino repuseram em mãos imperiais um grande poder, porém suas reformas sociais e econômicas indiretamente e a longo prazo anularam aquela recuperação (Apêndice 2). Os latifundiários não só

se tornavam mais ricos como passavam aos poucos a ter atribuições estatais dentro de suas propriedades. A cada vez mais constante penetração de germânicos em território romano gerava uma insegurança que reforçava aquela tendência. O Estado ia perdendo as possibilidades de uma atuação efetiva. Ocorria um claro processo de desagregação política. Por tudo isso, Christopher Dawson tem razão ao afirmar que “efetivamente a dissolução do sistema imperial e o nascimento de novos Estados poderiam muito bem ter-

se produzido mesmo sem a intervenção dos invasores bárbaros” (40: 94).

Mas os germanos não tinham nem Estado nem cidades, sendo a tribo e a família as células básicas de sua organização política. As relações sociais entre eles não se regiam pelo conceito de cidadania, mas de parentesco. Assim, ao se sedentarizarem, ocupando cada tribo uma parcela do Império Romano, eles vieram a substituir um Estado organizado e relativamente urbanizado. Não tendo instituições próprias para

desempenhar tal tarefa, adotaram as que estavam à mão, e que bem ou mal tinham funcionado por longo tempo. Dentre as muitas instituições romanas de que passaram a se servir, os germânicos eram especialmente fascinados pela ideia imperial. Apesar disso, nos primeiros tempos nenhum rei bárbaro ousou reivindicar o título de imperador, que se reconhecia pertencer legitimamente ao governante do Império Bizantino. Isso não impediu, contudo, que o rei ostrogodo Teodorico (474-526) pensasse numa espécie de

confederação germânica sob o domínio de seu reino.

Mapa 5. *Os reinos bárbaros no século VI*
(reproduzido de 64:I, 47)

O projeto parecia viável, pois havia alguns pontos comuns entre os diversos reinos surgidos da desintegração do Império Romano. Primeiro, a fraqueza demográfica dos recém-chegados, que em nenhum reino constituíam mais de 16% da população nativa. Segundo, a utilização do latim na burocracia, na tentativa de preservar a estrutura administrativa romana. Terceiro, na falta de sucedâneos germânicos, a manutenção das instituições municipais e do sistema de impostos herdados de Roma. Quarto, a

identidade cultural dos germanos, que falavam dialetos muito próximos uns dos outros, que acreditavam nos mesmos deuses, que tinham hábitos alimentares, vestimentares e comportamentais assemelhados. Quinto, a presença, por dois ou três séculos conforme o local, de obstáculos à fusão entre romanos e germanos, caso da heresia arianista no reino visigodo até 587, do paganismo no reino lombardo até 671, da predominância da personalidade das leis em todos os reinos até princípios do século VIII. Todos esses pontos de

contato não anulavam, porém, a rivalidade entre as tribos germanas, herança da época pré-invasão que se prolongou nas relações entre os diferentes reinos. A ideia de uma confederação germânica não era absurda, mas precoce, na época de Teodorico.

A renovação imperial carolíngia

As condições para tanto estariam reunidas apenas no reino franco do século VIII, na figura de Carlos Magno.

Em primeiro lugar, pelo fato de ele ter a anuência da Igreja para dar aquele passo. De fato, os francos tinham sido os primeiros germânicos a se converter ao catolicismo romano, em fins do século V. Depois, em 732, Carlos Martel derrotara os muçulmanos na célebre batalha de Poitiers, ganhando o prestígio de um verdadeiro salvador da Cristandade*. Seu filho, Pepino, o Breve, consolidou o pacto franco-papal. Em troca da deposição do último rei da dinastia Merovíngia e de sua própria entronização como rei dos francos, em

751, Pepino arrancou as terras italianas recém-ocupadas pelos lombardos e entregou-as à Igreja. Ademais, ele transformou em lei o antigo costume dos cristãos de entregar o dízimo (décima parte dos rendimentos) à Igreja. Por fim, o próprio Carlos Magno continuou a obra do pai, derrotando definitivamente os lombardos, confirmando a doação daquelas terras ao papado e alargando a Cristandade ao submeter saxões e ávaros.

Em segundo lugar, as relações do Ocidente com Bizâncio estavam bastante

abaladas naquele momento, de forma que não havia a preocupação dos três séculos anteriores em respeitar os direitos bizantinos. Ainda por cima, pôde-se argumentar que quando da coroação de Carlos Magno, no Natal de 800, o título imperial estava vago, pois o trono em Bizâncio estava ocupado por uma mulher. De qualquer forma, os bizantinos consideraram o fato uma usurpação e, apesar de em 812 terem feito um acordo e reconhecido a validade do título de Carlos Magno, sempre viram o Império Ocidental como

ilegítimo. Carlos Magno, de seu lado, parece ter-se interessado pelo título como um prêmio por suas atividades políticas. Tudo indica que ele não via o império no sentido romano, mas como algo transitório, como “uma espécie de apoteose pessoal” (60: 126).

Isto fica claro pela organização administrativa do Império Carolíngio, excessivamente personalizada. O território estava dividido em centenas de condados, de extensão variável, cada um deles dirigido por um conde, nomeado pelo imperador. O conde

representava o poder central em tudo, publicando as leis e zelando pela sua execução, estabelecendo impostos, dirigindo trabalhos públicos, distribuindo justiça, alistando e comandando os contingentes militares, recebendo os juramentos de fidelidade dirigidos ao imperador. Em troca recebia uma porcentagem das taxas de justiça e sobretudo terras entregues pelo soberano. Na tentativa de fiscalizar esses amplos poderes dos condes, o imperador contava com os *missi dominici* (“enviados do senhor”), que

aos pares (um leigo e um clérigo) visitavam os condados e elaboravam relatórios a respeito. Contudo, sendo esses enviados eles próprios condes e bispos ou abades, poucas vezes cumpriam seu papel imparcialmente.

Nas regiões fronteiriças, o representante do imperador recebia poderes especiais, sob o título de marquês. Nesses locais a tendência autonomista tornava-se ainda maior, havendo apenas um frágil vínculo com o Império. Acentuava essa situação a tradição germânica pela qual todo ano

era convocada uma assembleia geral, na qual as decisões eram teoricamente tomadas por todos os homens livres. Na prática, pelas dificuldades de viagem, compareciam apenas os *optimates*, que tinham então seu peso político reforçado. Como resultado disso tudo, o imperador carolíngio detinha somente um dos monopólios anteriormente gozados pelo imperador romano, o de cunhagem de moedas. Procurando contrabalançar o vasto poder dos nobres, era obrigatório o juramento de fidelidade ao imperador por parte de

todo habitante masculino desde os 12 anos de idade.

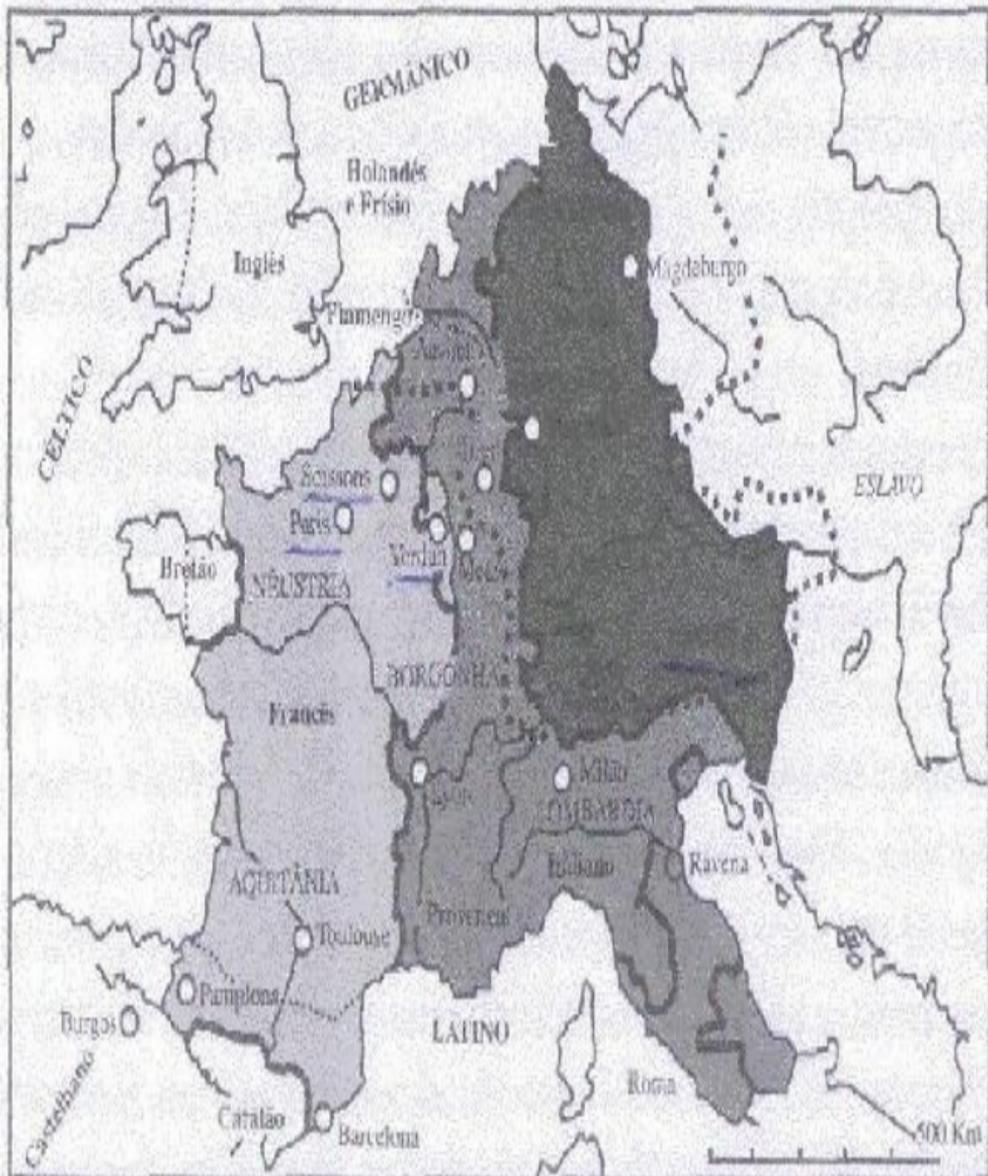
Mas essa prática revelou-se insuficiente para superar a fraqueza estrutural do Império Carolíngio, o que levou em 843 à sua fragmentação por meio do Tratado de Verdun, assinado entre três netos de Carlos Magno. Nele aparecia o primeiro esboço do futuro mapa político europeu. Corporificando tendências anteriores, o tratado estabeleceu dois grandes blocos territoriais, étnicos e lingüísticos (dos quais surgiriam as futuras França e

Alemanha) e uma longa faixa pluralista, composta de uma zona de personalidade definida (Itália do norte), zonas multilingüistas que sofreriam o poder de atração daqueles primeiros blocos (futuras Bélgica, Países Baixos, Luxemburgo, Suíça), zonas intermediárias que seriam objeto de longas disputas (Alsácia, Lorena, Trieste, Tirol).

O que explica esse fracasso do Império Carolíngio e, portanto, a passagem, mais uma vez, para a pluralidade política? Em primeiro lugar,

o fato de o Império não ter unidade orgânica, assentando-se sobre dois princípios contraditórios: o universalismo das tradições romana e cristã e o particularismo tribal germânico. A diversidade étnica era insuficientemente soldada pela autoridade real, muito sujeita a flutuações conforme a personalidade do soberano. Mais eficaz era a unidade espiritual, com o Império num certo sentido sendo tão-somente “a expressão política de uma unidade religiosa” (40: 218). No entanto isso não bastou para

garantir seu sucesso, pois levantou a questão que se estenderia por séculos: a Igreja deveria tutelar o Império ou vice-versa?



Partilha de Verdun (843)

Carlos, o Calvo

Lotário

Luís, o Germanico

..... Grupos linguísticos atuais

..... Principais subgrupos

Mapa 6. *A partilha de Verdun, em 843, e os grupos lingüísticos* (reproduzido de 70: 98)

Um segundo fator foi a difusão da vassalagem*, por meio da qual Carlos Magno pretendeu unir a si todos os súditos importantes, num vínculo que manteria o predomínio imperial. A relação vassálica implicava, porém, a entrega por parte do soberano de terras e privilégios políticos que na verdade o enfraqueciam. Naquela economia essencialmente agrária, ao ceder terras para os nobres o imperador precisava conquistar novas áreas, mas para tanto

dependia do serviço militar daqueles mesmos elementos. Surgia um círculo vicioso difícil de ser rompido. Ora, ao estabelecer novos laços de vassalagem para poder manter os já estabelecidos, debilitava-se o princípio monárquico, e o poder do soberano colocava-se noutras bases, contratuais.

Em terceiro lugar, revelou-se problemática a fusão do poder temporal e do poder espiritual na figura do imperador. No seu papel militar, pela tradição germânica, ele deveria ser um chefe guerreiro e obtentor de pilhagens; no seu papel religioso, pela tradição

cristã, ele deveria ser o mantenedor da paz e da justiça. Frágil equilíbrio. Com Carlos Magno tendeu-se mais para a primeira função, com seu filho Luís, o Pio, para a segunda. Esse imperador fez, com sua opção, com que a expansão cristã fosse realizada por intermédio de missões religiosas, e não mais de conquistas militares. O soberano ficou assim privado dos proventos da pilhagem, de forma que precisava remunerar os vassallos com suas próprias terras, esgotando a fortuna fundiária carolíngia, base inicial de seu

poder.

Por fim, as novas invasões dos séculos IX-X contribuíram para mostrar a debilidade do sistema imperial. A rapidez dos *vikings*, que descendo da Escandinávia penetravam pelos rios com seus barcos leves e ágeis, não permitia a defesa por parte daquele exército difícil de ser convocado e pesado nas manobras militares. A cavalaria dos magiares, sem as pesadas couraças ocidentais e aproveitando as planícies da Europa central, de onde saíam, causava pânico, e antes de

qualquer contra-ataque se retirava rapidamente para suas bases. Os muçulmanos e eslavos, ainda que menos perigosos, também contribuíam para aumentar o sentimento generalizado de insegurança. Ficava patente a impotência dos soberanos, e cada região organizava sua própria defesa, em torno da nobreza local. Era a região, portanto, que passava a definir seu próprio destino. A Europa* cobria-se de castelos. O poder se fragmentava.

Ou, para usar as palavras de Roberto Lopez, “foi sobretudo devido à

sua desorganização e à sua pobreza de raiz que a Europa 'invertebrada' do século X pôde resistir melhor às invasões do que o Império Romano do século V: em parte nenhuma havia centros vitais, artérias principais ou núcleos econômicos cuja perda pudesse levar ao desmoronamento de toda uma província. Para destruir uma a uma tantas células minúsculas, fora preciso um plano de ação e uma continuidade de desígnio que os agressores por certo não possuíam”. Assim, passado o impacto inicial, os invasores se enraizavam, a

superfície do mundo cristão que Carlos Magno conheceu se duplicava, os invasores e os povos já estabelecidos se mesclavam. Em suma, no século X nascia a Europa (70: 112, 114). A partir de então, estavam presentes os personagens políticos que se manteriam em cena até o fim da Idade Média: o Império, a Igreja, as monarquias, o feudalismo e — um pouco mais tarde — as comunas*.

Os poderes universalistas

O primeiro deles era,

teoricamente, um prolongamento do Império de Carlos Magno, pois, apesar da divisão de Verdun, um de seus signatários manteve o direito ao título imperial. Contudo, por causa de problemas dinásticos, tal título deixou de ser utilizado de 924 a 962, quando se deu a chamada “segunda renovação do Império”, com Oto. Depois de ter consolidado seu poder no reino alemão, ele derrotou os magiares e eslavos, pacificando aquela região e ganhando um prestígio muito grande em toda a Cristandade*. Intervindo na política

italiana, ele casou-se com a herdeira do trono daquele território e proclamou-se rei também ali. O papa, precisando de ajuda para superar problemas na Itália central, buscou seu apoio. Enfim, Oto I conseguiu reunir todas as condições para ser coroado imperador pelo pontífice.

Renascia o Império Franco, que em 1157 passou a se chamar Santo Império e a partir de 1254 Santo Império Romano Germânico. Rótulo pomposo que não dissimulava sua artificialidade, não escondia a falta de

unidade territorial e política. Na verdade, o Império resultava da reunião de três coroas, da Alemanha, da Itália e da Borgonha. E o monarca era fraco em todas. Na Alemanha, feudalizada tardiamente no século XII, a prática feudal não trabalhava a favor do Estado, como ocorria na França: o rei não podia manter os feudos* confiscados, sendo obrigado a reenfeudá-los após um ano e um dia. Na Itália, o território era descontínuo, compreendendo o norte peninsular e algumas regiões meridionais, pois o centro era papal e o

extremo sul bizantino. Na Borgonha, o poder da nobreza local já era bastante forte quando o reino se tornou em 1033 um Estado autônomo no seio do Império.

Sem poder efetivo nesses reinos, o soberano sempre buscou o título imperial na esperança de com ele reforçar sua atuação naqueles locais. Além disso, a coroa imperial dava direitos teóricos sobre o restante do Ocidente*. No entanto, havia uma grave contradição. Apenas o papa poderia coroar um imperador, mas não estava interessado na existência de um que

fosse forte, pois ele próprio tinha pretensões universalistas, considerando-se o legítimo herdeiro do Império Romano. Daí os sérios conflitos entre Império e Igreja, que se arrastariam por longo tempo. Mera ficção política, mas sempre fascinante, o trono imperial foi objeto de longas controvérsias e disputas, que o paralisavam ainda mais. Após o Interregno (1256-1273), período em que o trono esteve vacante, o prestígio do Império decaiu muito, até porque se firmavam os Estados nacionais. Mas como idealização do

sonho ultrapassado de unidade política ele sobreviveu até 1806, quando foi extinto por Napoleão.

A Igreja, por sua vez, tornou-se claramente uma personalidade política desde que se corporificou com a Doação de Pepino. Isto é, ao receber do chefe franco em 754-756 os territórios que ele conquistara aos lombardos, nascia o Estado Pontifício. Contudo, tal fato trazia em si uma submissão implícita da Igreja ao poder monárquico, de quem recebia aquelas terras. Contra isso é que se forjou o

documento conhecido por Doação de Constantino. Por este texto apócrifo, o imperador romano Constantino teria supostamente transferido para o papado, no século IV, o poder imperial sobre todo o Ocidente. A questão ficava, dessa forma, invertida: Pepino nada estaria doando à Igreja, mas apenas restituindo a ela uma parte do que lhe pertencia. Aliás, o próprio território do reino franco seria da Igreja por desejo expresso de Constantino, de maneira que Pepino (como todos os reis) governava tão-somente como representante dela.

A partir disso, fica fácil entender a coroação de Carlos Magno do ponto de vista eclesiástico. A Igreja, depositária do título imperial, entregara-o ao rei franco por serviços prestados, podendo, portanto, retomá-lo e atribuí-lo a quem quisesse. Contra isso é que Carlos Magno associara, em vida, o filho à coroa imperial, garantindo-lhe o título independentemente da concordância papal. Estava colocada a grande questão política da Idade Média — havia uma preeminência do poder espiritual sobre o temporal? Na

realidade, desde fins do século V o papa Gelásio já se posicionara a respeito, afirmando que “dos dois, o sacerdócio tem o valor mais alto, na medida em que deve prestar contas dos próprios reis em matérias divinas”. Entretanto, a decadência carolíngia e os primeiros tempos da feudalização criaram sérios problemas à Igreja, que entre 888 e 1057 ficou, na clássica expressão da historiografia, “sob poder dos leigos”.

A retomada da política gelasiana veio com Gregório VII, que em 1075 proclamava o ideal teocrático da Igreja:

“Só ele [o papa] pode dispor das insígnias imperiais; o papa é o único cujos pés devem ser beijados por todos os príncipes; ele não pode ser julgado por ninguém”. São Bernardo, em 1152, com o peso de seu prestígio, reforçava a ideia lançando a teoria dos dois gládios: “O gládio espiritual e o gládio material pertencem, um e outro, à Igreja. Mas o segundo deve ser manejado a favor da Igreja e o primeiro pela própria Igreja”. Praticando tais ideias, Inocêncio III (1198-1216) levou a Igreja ao seu auge político. No entanto, as transformações

sociais e econômicas da época foram aos poucos minando a teocracia papal. Um exemplo está nos interesses comerciais venezianos, que alteraram o rumo da Quarta Cruzada (1202-1204), apesar de o movimento cruzadístico ter sido lançado pela Igreja 100 anos antes para colocar a nobreza feudal sob controle eclesiástico.

Os poderes nacionalistas

Ao promover a unção de Pepino, em 751, a Igreja justificara o poder monárquico. Em parte, isso ocorrera por circunstâncias, já que o papa

necessitava do apoio franco contra os lombardos. Em grande parte, porque o próprio clero não escapava ao enraizamento da sacralidade real na psicologia coletiva*. Expressando esse sentimento, São Patrício afirmava no século V que um bom rei representa para seu povo “tempo favorável, mar calmo, colheitas abundantes e árvores carregadas de frutas”. O abade Abbon de Fleury, no século X, lembrava que “a partir do momento da sagração desobedecer ao rei é desobedecer ao próprio Deus”. Em fins do século XI, ao

passar pelo norte da Itália, o imperador Henrique IV, apesar de excomungado pela Igreja, era procurado por camponeses que queriam tocar suas vestes por acreditar que assim teriam boas colheitas. Na passagem do século XI ao XII, um interessante texto, conhecido por *Anônimo normando*, afirmava ser o rei *persona mixta*, homem por natureza, Deus pela graça transmitida pela unção. Na Inglaterra de meados do século XIII até princípios do XVIII, na França até 100 anos mais tarde, os reis curavam certas doenças

pelo contato de suas mãos. Alguns documentos de períodos de trono vacante falam no “Cristo reinante”, ou seja, quando da falta de um rei o poder revertia à sua fonte, Cristo, em nome de quem, portanto, ele governava.

Apesar de aceitar a sacralidade monárquica, a Igreja velava para que tal poder não se tornasse excessivo, daí a farta literatura conhecida por “espelho dos príncipes”. Literatura de exortação aos monarcas, de quem se exigiam qualidades cristãs e a quem se estabeleciam limites de atuação. Limites

que vinham de uma outra faceta do rei medieval. De fato, se ele “era teocrático, não é menos certo que ao mesmo tempo era um senhor feudal cuja função como tal deve se separar conceitualmente de sua função teocrática” (91: 155). De um lado, como *Rex Dei Gratia*, “rei por graça de Deus”, mantinha uma relação unilateral, com amplos poderes (mais teóricos que práticos, na verdade) sobre seus súditos. De outro, como suserano (isto é, “senhor dos senhores”), mantinha uma relação bilateral com seus vassallos, a quem

devia determinadas obrigações como contrapartida dos direitos que possuía em relação a eles.

Esse aspecto contratual vinha dos bárbaros germanos, para quem o rei, eleito, estava de certa forma subordinado ao direito costumeiro da tribo. Este determinava os poderes e atribuições do rei, e naturalmente não podia ser alterado por ele sem o consentimento da comunidade por intermédio da assembleia dos guerreiros. Com o mesmo espírito, no feudalismo o vassalo que não cumpria

suas obrigações podia perder seu feudo*, depois de julgado por seus pares no tribunal do senhor. Correspondentemente, o senhor que desrespeitava suas obrigações via o vassalo romper o contrato feudo-vassálico [*diffidatio*). Assim, o rei feudal como suserano mantinha relações contratuais apenas com seus vassalos diretos. Escapavam-lhe os vassalos de seus vassalos (menos na Inglaterra) e a população servil que dependia de seu senhor imediato, o detentor da terra na qual ela vivia e trabalhava.

Esse contratualismo presente nas atitudes mentais da Idade Média tinha originado nos séculos XII-XIII uma grande variedade de agrupamentos com determinados interesses a defender, das corporações de ofício às universidades, das comunidades juramentadas burguesas às heresias*. Indo ao encontro disso, a redescoberta e a revalorização do pensamento aristotélico trouxeram à tona, no século XIII, a ideia de que o poder da assembleia popular estava baseado no direito natural. Assim, tanto por parte dos monarcas que buscavam

apoio para suas decisões quanto por parte daqueles que pretendiam impedir eventuais abusos da realeza, as assembleias representativas ganharam importância desde meados do século XIV. Especialmente na tarefa legislativa, a partir do princípio “o que afeta a todos deve ser aprovado por todos”, presente no Direito feudal e também no Direito Romano, que recuperava terreno desde o século XII. Enfim, “o conceito de representação política é, sem dúvida, uma das grandes descobertas dos governos medievais” (89: 70).

Por outro lado, a partir da própria fragmentação política feudal desenvolvia-se um elemento que acabaria por ter um papel reaglutinador. Os bárbaros tinham possuído certa solidariedade de tribo ou de povo, que, contudo não se associara a um território por causa de seu nomadismo.

Com a penetração e fixação em terras do antigo Império Romano, aos poucos surgiram vínculos entre os habitantes, seus costumes, suas tradições e o território ocupado. O primeiro resultado disso é constatável séculos depois,

quando em 813 o concílio* de Tours recomendava ao clero traduzir os sermões em língua vulgar para que fossem mais bem compreendidos. As condições específicas de cada povo em cada região refletiam-se em formas próprias de expressão.

Os idiomas vernáculos apareciam, e com eles o princípio do nacionalismo, isto é, certa consciência dos indivíduos de um grupo humano de terem uma origem e um destino comuns. Esse sentimento passou, desde o século XI e mais claramente desde o XII, a se

identificar com todo um reino e a ser mesmo reconhecido como legítimo pela Igreja. Mas o nacionalismo progredia em torno do soberano (rei no aspecto teocrático) ou do suserano (rei no aspecto feudal)? Cada região apresentou uma resposta própria. Na impossibilidade de examinar todos os casos, de todos os matizes, vejamos rapidamente as situações limítrofes.

Na França, a dinastia dos Capetos (987-1328) soube explorar as possibilidades da prática feudal para ganhar um poder diferente do feudal. De

um lado, aqueles reis aproveitaram-se de qualquer desrespeito aos costumes para confiscar feudos e ampliar os territórios que governavam como senhores diretos, o chamado domínio real. De outro lado, insistiam que os vassallos revoltados quebravam seu juramento e expunham-se às sanções divinas, além de dar exemplos perigosos que seus próprios vassallos poderiam seguir. Ademais, recorrendo ao serviço de *consilium* devido pelos vassallos, os reis organizaram muitos órgãos, sobretudo o Parlamento de

Paris, que lhes permitiram como suseranos arbitrar quaisquer desacordos entre senhores e vassallos. Dentro das regras feudais, os monarcas franceses prepararam a unificação jurídica. Paralelamente, aproveitando-se da recuperação do Direito Romano, tentaram aplicar o antigo princípio de “o que o príncipe decidiu tem força de lei”. Apesar das dificuldades e limites dessa aplicação, é inegável que, no conjunto, o poder real era a partir do século XIII cada vez mais o poder de um soberano e cada vez menos o de um suserano.

Assim, já em 1204 Filipe Augusto pôde, pela primeira vez, usar oficialmente o título de *Franciae rex*. No ano seguinte surgiu a expressão *Regnum Franciae*, entendido esse “reino da França” como a *communis patria* de todos os franceses. A fusão entre rei, França e nação francesa avançava, levando teóricos do século XV a considerar que o rei era o reino, o que permitiu a Luís XI (1423-1483) afirmar “eu sou a França”, 200 anos antes de Luís XIV, no auge do Absolutismo, proclamar seu célebre

(mas talvez apócrifo) “o Estado sou eu”. Não surpreende, portanto, que o título de majestade — que desde as primeiras décadas do século XI indicava as representações de Cristo entronizado, e que por volta de 1120 passara à língua francesa com esse mesmo sentido — tenha começado em torno de 1360 a ser aplicado ao rei.

O caso da Inglaterra é oposto. Ali, o feudalismo não partiu de um processo espontâneo como na França, mas foi implantado de fora para dentro e de cima para baixo em 1066, com a

invasão de um grande vassalo francês, o duque da Normandia, Guilherme, o Conquistador. Nas terras então arrancadas à população nativa, o novo rei colocou os homens que o acompanharam na invasão. Foram criados assim 5.000 feudos, cujos detentores eram vassalos reais, mas — ao contrário do que ocorria no continente — também os vassalos daqueles deviam fidelidade direta ao rei. Ou seja, a subenfeudação não enfraquecia o poder monárquico, daí a clássica expressão de “feudalismo

centralizado” que se utiliza para a Inglaterra. Além disso, o rei manteve para si, em cada região, mais terras do que tinha ali seu mais poderoso vassalo. Com essa base de poder, seu bisneto Henrique II (1154-1189) tentou alargar sua função teocrática, enfrentando com isso a oposição da Igreja por intermédio do arcebispo de Canterbury, Tomás Becket. Assassinado, se não a mando do rei, pelo menos por sua instigação, ele tornou-se uma espécie de mártir, e o poder real passou a sofrer diversas contestações.

Fig. 3. *Sagração de um rei inglês* (miniatura

francesa de princípios do século XIV, atualmente no Corpus Christi College, Cambridge). A cerimônia de sagração que transformava o rei em figura quase sagrada era um rito eclesiástico, como se vê pelos vários bispos e outros clérigos que cercam o monarca nesta imagem. Observe-se também o destaque dado aos símbolos do poder de que o rei era então investido: trono (como o chamado “Cristo em majestade”), coroa (como o próprio Cristo e alguns santos em certas representações), cetro (como os bispos).

Com João Sem Terra (1199-1216)

a questão se agravou. Necessitando de recursos para manter suas possessões na França, o rei confiscou castelos e terras. Como tais medidas ocorriam no campo do direito feudal, os barões, ou seja, os

vassallos reais, podiam reclamar a *diffidatio*. Impopularizado com a derrota em Bouvines, e cada vez mais pressionado, o rei precisou assinar em 1215 a Magna Carta, que reforçava os princípios feudais, esvaziando conseqüentemente a faceta teocrática do poder. Na sua cláusula mais famosa, a Magna Carta instituía um Conselho de Barões para zelar pelo cumprimento por parte do rei de todas as determinações do documento. Estava lançada a semente do Parlamento, que, ao contrário de seu correspondente francês, não servia aos

interesses do rei. Fiscalizava-o e controlava-o.

Os poderes particularistas

O feudalismo, do ponto de vista político, representava uma pulverização do poder que respondia melhor às necessidades de uma sociedade saída do fracasso de uma tentativa unitária (Império Carolíngio) e pressionada por inimigos externos (*vikings*, magiares etc). Na verdade, as tendências centrífugas vinham desde o século IV, quando manifestaram e aceleraram o

debilitamento do Império Romano. Naquele momento, com a busca da auto-suficiência por parte dos latifúndios, com a insegurança gerada pela penetração dos bárbaros e com as dificuldades nas comunicações, acentuou-se a ruralização da economia e da sociedade, levando os representantes do imperador a se verem limitados nas suas possibilidades de atuação. Os grandes proprietários rurais puderam, assim, usurpar atribuições do Estado: foi o caso, no começo do século V, da autoridade fiscal sobre os colonos,

então delegada ao proprietário da terra na qual eles trabalhavam.

A formação dos reinos germânicos em nada alterou a essência daquele processo. Naquela economia fundamentalmente agrária, os monarcas remuneravam seus servidores e guerreiros com terras, às quais se concediam muitas vezes imunidades*. O detentor da terra desempenhava ali o papel de Estado, taxando, julgando, convocando. Foi assim que a dinastia Merovíngia se enfraqueceu de tal forma que cedeu lugar à família latifundiária

dos Carolíngios. No entanto, porque aquele era o condicionamento socioeconômico da época, Pepino e Carlos Magno continuaram a praticar tal política. Dessa forma os condes foram se apossando de poderes régios e implodindo o Estado carolíngio. Mas o próprio poder condal também foi se parcelando e caindo em mãos de seus servidores, viscondes e castelãos. O mapa político da Europa católica ficava estilhaçado em milhares de pequenas células, verdadeiros micro-Estados.

Dentro de cada um deles o poder

estava em mãos dos guerreiros (*bellatores*), únicos em condições de fornecer proteção naquela época de insegurança generalizada. Ao menos essa tinha sido a justificativa inicial. Um estudo sobre a Provença do século IX ao XII mostrou que a maior militarização da região — cerca de 12 castelos na primeira metade do século X, algumas dezenas pouco antes do ano 1000, uma centena por volta de 1030 — devia-se à necessidade de enfrentar os rivais locais e sobretudo de dominar o campesinato, pois na verdade os

inimigos externos não ameaçavam mais desde que em 972 os muçulmanos tinham sido expulsos dali. As relações entre tais micro-Estados, que se davam por vínculos pessoais, o contrato feudo-vassálico, tinham em última análise o mesmo sentido. A concessão e recepção de feudos e sua contrapartida (o' serviço militar) representavam uma forma de divisão da riqueza (terra e trabalhadores) sempre dentro da mesma elite. O poder político estava fracionado para que pudesse ser mantido.

Nesse contexto, o surgimento das

comunas representou um papel interessante e importante. De um lado, aquele processo negava os princípios feudo-clericais*. Realmente, “comuna” significava uma associação igualitária, que quebrava as hierarquias, e era por isso uma “conjuração” contra o exercício dos poderes senhoriais. Daí a célebre definição do abade Guibert de Nogent (1053-1124): “comuna, palavra nova e detestável”. O tipo mais difundido era a comuna cidadina, a comunidade burguesa que se organizava para defender seus interesses

comerciais diante dos abusos feudais, como confiscos ou taxações excessivas. No começo do século XI, ela pretendia apenas escapar à arbitrariedade senhorial. Cerca de 100 anos depois, ela passou a buscar autonomia, que se comprava ou arrancava à força, dependendo de cada caso.

Nascia então a verdadeira comuna, ou cidade-Estado. Seu modelo acabado estava na Itália, região mais urbanizada do Ocidente, onde as longas lutas entre Império e Igreja tinham criado um vácuo de poder preenchido

pelas associações burguesas. As comunas representaram uma novidade política não apenas na sua relação com os poderes tradicionais, mas também na sua organização interna. No primeiro momento seu regime político foi o consulado, com um grupo de funcionários (cônsules) eleitos defendendo poderes executivos e judiciais. Para controlá-lo, havia uma assembleia inicialmente formada por todos os cidadãos e depois por um certo número deles escolhido por eleição ou sorteio. Num segundo momento, diante das

crescentes disputas internas da camada dirigente, passou-se a entregar o poder a uma só pessoa, de fora da cidade e, portanto, neutra nos seus conflitos, o *podestà* (“regedor”).

Esse funcionário que recebia poderes administrativos e policiais tinha um mandato curto e que não podia ser renovado, geralmente de seis meses. Também para impedir que esse sistema caísse na tirania, o *podestà* era fiscalizado por um grupo de cidadãos, o Conselho Geral, herdeiro do poder dos cônsules. Terminado seu mandato, o

podestà era obrigado a permanecer um certo período na cidade, enquanto suas contas eram verificadas. Tal sistema, surgido na segunda metade do século XII, tornou-se o mais comum na primeira década do século XIII. No entanto, ele não conseguiu pôr fim aos conflitos internos, nem os de caráter socioeconômico (entre grandes comerciantes e banqueiros, de um lado, e pequenos comerciantes e artesãos, de outro) nem os de caráter político (entre facções do estrato dominante). Evoluiu-se então para um terceiro momento, a

partir da segunda metade do século XIII, o da *signoria*: diante das lutas internas e da desordem resultante, colocava-se todo o poder municipal por tempo indefinido nas mãos de um único homem, dotado de poder militar para pacificar a cidade, o *condottiere*, o “comandante”.

O grau de autonomia conseguido pelas comunas foi muito variável conforme o tempo, o local e o tipo de associação. Na Itália setentrional, ele foi precoce (por volta do ano 1000) e intenso. Mostrando sua força e

determinação em manter a independência diante das ambições do imperador Frederico Barba Ruiva, as comunas italianas aliaram-se e venceram em 1176. Em Flandres, apesar de submetidas juridicamente ao conde, as comunas gozavam na prática de ampla liberdade. Na Inglaterra, só escaparam do poder senhorial aproximando-se do poder monárquico, e, portanto, sujeitando-se. Na França, de forma geral, apoiaram a realeza contra a aristocracia feudal, mas as que surgiram em terras monárquicas foram

combatidas pelo rei.

É importante lembrar que nem todas as comunas eram urbanas. As rurais, quase sempre muito modestas, nasciam da associação de aldeias contra o seu senhor. O espírito era o mesmo das comunas urbanas, mudavam os objetivos (acesso a áreas fechadas pelo senhor, reação ao desrespeito por costumes locais etc.) e as condições de alcançá-los (mais pobre que a cidade, o campo dificilmente podia comprar sua liberdade). De qualquer forma, pelo menos uma dessas comunas rurais, ou

melhor, uma associação delas, teria grande sucesso: a Confederação Helvética, formada em 1291 contra o duque da Áustria, está na origem da Suíça. É verdade que nesse pacto depois também entraram cidades como Zurique e Berna, mas a iniciativa do processo foi camponesa. Para efetivamente soldar peças tão diferentes e encontrar fórmulas administrativas consensuais, foram necessários cerca de dois séculos antes de nascer o Estado suíço. O nacionalismo veio mais ou menos no mesmo momento, quando se literarizou e

difundiu as tradições de fins do século XIII sobre o herói que teria encarnado a resistência, Guilherme Tell.

Se de um lado as comunas negavam o mundo feudal, de outro o prolongavam, pois nele tinham nascido e a ele não poderiam se opor completamente. Assim, o instrumento de formação de uma comuna era o mesmo do de um contrato feudo-vassálico: o juramento entre indivíduos que passavam a estar ligados por laços pessoais. Mais importante, as comunas passaram a se ligar entre si e com as

regiões circunvizinhas por meio de vínculos vassálicos. Naquela sociedade que se pretendia igualitária, desde cedo surgiram diferenciações políticas e econômicas que muitas vezes provocaram rebeliões internas. Numa aparente contradição, quanto mais a comuna se emancipava, escapava ao poder do antigo senhor, mais ela se feudalizava, isto é, usava em benefício próprio (ou seja, de seus dirigentes) a nova condição. Daí a expressão já clássica de “senhorio burguês”.

O jogo político medieval

Tais eram os personagens no palco político medieval. Mas como contracenaram nos seis séculos da Idade Média Central e da Baixa Idade Média? Sabemos que os poderes universalistas (Igreja e Império) estavam em choque constante, porque pela própria natureza do que reivindicavam — a herança do Império Romano — somente um deles poderia ter sucesso. Assim, ambos fracassaram, permitindo a emergência de poderes particularistas (feudos* e comunas*) e nacionalistas (monarquias).

Mais do que isso, quando ficou patente, em fins da Idade Média, que o futuro pertencia a estas últimas, duas nacionalidades já tinham perdido sua oportunidade histórica de organizar Estados centralizados. A luta entre os universalistas debilitara as bases territoriais e nacionais da Itália (centro nevrálgico da Igreja) e da Alemanha (base do Sacro Império).

Dessa forma, por muito tempo elas permaneceram apenas realidades geográficas, não políticas. Perdidas as chances de obter colônias no Novo

Mundo dos séculos XVI-XVII, atrasadas na industrialização dos séculos XVIII-XIX, secundarizadas na partilha da África e da Ásia do século XIX, aquelas nacionalidades sentiam cada vez mais a necessidade de se corporificar politicamente. Tal ocorreu em 1870-1871, mas como o atraso relativo já existia aqueles novos Estados precisaram adotar uma política agressiva, que esteve nas raízes das duas Grandes Guerras do século XX. O fracasso do nacionalismo alemão e italiano na Idade Média foi fator

essencial para explicar sua virulência nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX.

Enquanto isso, Portugal, Espanha, França e Inglaterra entravam na Modernidade como Estados nacionais unificados, mas que em virtude de trajetórias medievais diferentes teriam destinos políticos diferentes. Como na Inglaterra o processo de feudalização e a Magna Carta atribuíram ao rei o papel de suserano, ele nunca sofreu forte oposição (a não ser nos poucos momentos em que tentou ser soberano) e a monarquia pôde manter-se até hoje.

Na França, por sua vez, como na Idade Média prevaleceu o papel de soberano, o monarca pôde tornar-se absolutista na Idade Moderna, despertando contra ele as revoluções de 1789, 1830 e 1848, quando então a monarquia desapareceu definitivamente.

Mas a formação das monarquias nacionais não se deu sem oposição dos poderes universalistas. O Império procurou, por exemplo, contestar a monarquia francesa aliando-se à inglesa, mas foi vencido em Bouvines em 1214 e não pôde impedir o crescente fortalecimento dos Capetíngios. Contra

as pretensões imperiais, os juristas franceses desenvolveram nas décadas seguintes o princípio — logo adotado por outras monarquias — de “o rei é imperador no seu reino”. A Igreja, alegando *ex ratione peccati* (“por razões de pecado”), expressão ampla que lhe deixava grande margem de manobra, intervinha com frequência nos assuntos internos de vários reinos, lançando excomunhão* sobre o monarca, interdito* sobre todo o país, cobrando o dízimo e outras taxas. Como representante da autoridade divina na

Terra, o papa Inocência III chegou mesmo a receber Portugal, Sicília e Inglaterra como feudos.

Os poderes particularistas não podiam, é claro, escapar ao jogo político medieval. De um lado ocorriam conflitos, surdos e abertos, dentro dos feudos e entre eles. Dessa situação é que surgiu o outro tipo de poder particularista, de espírito diverso, a comuna. De outro lado, como já dissemos, as monarquias estimulavam as rivalidades entre feudos e comunas na tentativa de submeter todos os

particularismos, condição para completar a unificação e a centralização nacionais. Também os universalistas procuraram dominar os particularismos, impedindo que eles se fundissem em Estados nacionais. O Império tentou controlar as ricas e importantes comunas italianas, porém foi derrotado em Legnano em 1176. A Igreja buscou comandar a nobreza feudal por meio das Cruzadas, mas perdeu o controle da situação e saiu desgastada. Tentou impor seus valores nas comunas e apenas acelerou o surgimento de heresias*.

Ao contrário do nacionalismo, o particularismo feudal não era irreduzível ao universalismo eclesiástico, já que o cristianismo funcionava como elemento cimentador daquela infinidade de microEstados. O que, contudo, não encobria a contradição básica da sociedade feudo-clerical*, particularista no seu primeiro elemento, universalista no segundo. O particularismo comunal, por sua vez, foi mais sólido no seio dos universalismos, pois estes pretendiam englobá-lo, mas não anulá-lo, como faziam os nacionalismos. Em razão

disso, o movimento comunal foi mais desenvolvido na Itália e na Alemanha, o que também contribuiu para abortar os Estados nacionais nessas regiões.

Apesar das transformações políticas dos séculos XI-XIII, na Baixa Idade Média os vínculos feudais continuavam a tensionar as relações entre vários Estados: o rei da Inglaterra era vassalo francês, o reino português surgira de uma secessão de Castela, a Escócia estava ligada à Inglaterra, e Flandres à França. Todas essas questões pendentes, ou mal resolvidas, vieram à tona com o grande conflito nacionalista da Idade Média, a Guerra dos Cem Anos (1337-1453). Mas esta também

envolveu questões feudais internas, pois cada vez mais se restringia o papel social da nobreza, que era cumprido através de guerras locais, proibidas pelas monarquias, daí a necessidade de guerras mais amplas, entre os Estados. Na perspectiva das monarquias, guerras nacionais significariam, entre outras coisas, a submissão e o controle definitivos da nobreza feudal. Na perspectiva desta, as guerras monárquicas poderiam ser o caminho para restabelecer seu poder e controlar o próprio Estado. Deste duplo ponto de vista, a Guerra dos Cem Anos foi também o grande conflito feudal da Idade Média.

Bibliografia: 38, 48, 55, 58, 60, 68, 71, 85, 89, 95.

Bibliografia complementar; M. BLOCH, *Os reis taumaturgos*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993; E. H, KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998; M. PACAUT, *Les structures politiques de l'Occident médiéval*: Paris, Armand Colin, 1969; Ch, PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale en France et en Angleterre*, Paris, Albin Michel, 1933; J. A. C. R, SOUZA (org.), *O reino e o sacerdócio*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995.

Capítulo 4

As estruturas eclesiais

Até há relativamente pouco tempo, a história da Igreja era identificada com a das elites eclesiais. A preocupação central era com as instituições clericais, com o pensamento oficial da Igreja e com seus altos dirigentes. A espiritualidade* dos fiéis quase sempre ficava à margem, vista como grosseira e cheia de superstições*, oposta à dos clérigos. Mais recentemente, porém, recuperou-se

o sentido original de “igreja” (do grego *ecclesia*, “comunidade de cidadãos”, no caso cristão “comunidade de fiéis”), englobando, portanto, a hierarquia eclesiástica e a massa de leigos. E é nesse sentido, acreditamos, que se deve ver a Igreja medieval. Neste capítulo, contudo, examinaremos apenas seus aspectos institucionais, pois os demais (econômicos, sociais, culturais, mentais etc.) são tratados nas partes correspondentes.

Restringido assim nosso objeto de estudo neste capítulo, a linha tendencial

da Igreja na Idade Média revela-se com clareza. Num primeiro momento, a organização da hierarquia eclesiástica visava à consolidação da recente vitória do cristianismo. A seguir, a aproximação com os poderes políticos garantiu à Igreja maiores possibilidades de atuação. Em uma terceira fase, o corpo eclesiástico separou-se completamente da sociedade laica e procurou dirigi-la, buscando desde fins do século XI erigir uma teocracia que esteve em via de se concretizar em princípios do século XIII. Contudo, por

fim, as transformações que a Cristandade* conheceu ao longo desse tempo inviabilizaram o projeto papal e prepararam sua maior crise, a Reforma Protestante do século XVI.

A formação da hierarquia eclesiástica na Primeira Idade Média

Nos seus primeiros tempos, a Igreja parecia envolvida numa contradição, que, no entanto se revelaria a base de seu poder na Idade Média. Ao negar diversos aspectos da civilização

romana, ela criava condições de aproximação com os germanos. Ao preservar vários outros elementos da romanidade, consolidava seu papel no seio da massa populacional do Império. Desta maneira, a Igreja pôde vir a ser o ponto de encontro entre aqueles povos. Da articulação que ela realizou entre romanos e germanos é que sairia a Idade Média. Nascida nos quadros do Império Romano, a Igreja ia aos poucos preenchendo os vazios deixados por ele até, em fins do século IV, identificar-se com o Estado, quando o cristianismo foi

reconhecido como religião oficial. A Igreja passava a ser a herdeira natural do Império Romano.

Mas, para tanto, ela precisava ter sua própria hierarquia, realizando e supervisionando os ofícios religiosos, orientando quanto às questões de dogma, executando obras sociais, combatendo o paganismo. A concentração de todas essas atividades nas mãos de apenas alguns cristãos era aceita com naturalidade pelo conjunto dos fiéis, já que tal poder lhes fora atribuído pela própria Divindade: segundo o texto

bíblico, Cristo dera aos apóstolos autoridade para expelir demônios, curar doenças e difundir sua doutrina. Os apóstolos, por sua vez, transmitiram esse poder aos bispos, isto é, os anciãos da comunidade, que fizeram o mesmo com seus auxiliares. Logo, o clero se formava pela transferência de certo poder extrahumano por parte de quem o possuía, para indivíduos que desde então passavam a integrar a mesma comunidade sagrada. Desde o princípio, por sua própria natureza, o clero estava distanciado dos demais cristãos.

Nos primeiros tempos, não havia condições definidas para o acesso à função eclesiástica. Apenas no século IV determinou-se que somente homens livres poderiam ingressar no clero, e proibiu-se a passagem direta do laicato para o episcopado, tornando-se necessário exercer antes uma função inferior. O sustento do clero advinha das esmolas dadas pelos fiéis, de acordo com o princípio de “quem serve ao altar vive do altar” (1 *Coríntios* 9,13). O celibato não era obrigatório, apenas recomendado, tendo surgido a primeira

legislação a respeito na Espanha, onde o sínodo de Elvira em 306 proibiu o casamento aos clérigos sob pena de destituição. Apoiada pela autoridade dos Pais da Igreja*, a prescrição foi aos poucos se impondo ao clero de outros locais. Também ao longo do século IV firmaram-se outros elementos que separavam o corpo eclesiástico do conjunto social: a isenção de impostos e o privilégio de um tribunal próprio, a que mesmo os leigos estavam às vezes submetidos.

Para a formação e organização da

hierarquia eclesiástica acabou contribuindo bastante, paradoxalmente, um elemento que punha em risco a própria existência da Igreja: as heresias*. Estas eram produto do sincretismo que fazia a força, mas também a fraqueza do cristianismo. De fato, ao reunir e harmonizar componentes de várias crenças da época, a religião cristã tornava-se mais facilmente assimilável, porém passível de interpretações discordantes do pensamento oficial do clero cristão. Do ponto de vista deste, heresia era,

portanto, um desvio dogmático que colocava em perigo a unidade de fé.

Qualquer ideia que parecesse herética era, então, submetida à apreciação do bispo local. Este geralmente colocava a questão perante seus pares nas assembleias episcopais, ou sínodos, que se reuniam desde meados do século II para tratar de tudo que interessasse à Igreja local. Mas as questões de doutrina eram debatidas sobretudo nos concílios ecumênicos, que congregavam bispos de todas as regiões, expressando a universalidade

da Igreja. O primeiro deles, por exemplo, celebrado em Nicéia em 325, visava fundamentalmente se posicionar diante do arianismo, corrente para a qual Cristo, por ter sido criado pelo Pai, não era da mesma substância Dele, sendo-lhe inferior. Logo, como concluiu o concílio, tal ideia contrariava o dogma da Trindade, daí ter sido condenada. Enfim, todos os 19 concílios ecumênicos reunidos até o século XVI tiveram papel fundamental na definição e estruturação da Igreja. Sua cronologia indica o próprio ritmo de organização

da Igreja: dois no século IV, dois no V, um no VI, um no VI, um no VIII, um no IX, três no XII, três no XIII, um no XIV, dois no XV, dois no XVI.

Entretanto, a figura dos concílios não eliminava uma tendência que se fazia sentir desde os primeiros tempos, a da constituição de uma monarquia eclesiástica. Havia para isso uma fundamentação religiosa (um só Deus, uma só fé, uma só Igreja) e a crescente necessidade de se preservar aquela unidade. Os conflitos provocados pela questão ariana tinham enfraquecido a

autoridade moral dos sínodos, que se contradiziam, mostrando que era preciso um poder acima de todos, uma monarquia como a que Cristo exerce sobre o universo. Foi em razão disso que o bispo de Roma se sobrepôs a seus pares, podendo usar a partir de fins do século IV o título de papa, quer dizer, pai de todos os cristãos. Baseado em quê o Bispo de Roma pretendeu tal supremacia?

Na verdade, não houve nos três primeiros séculos da História cristã uma busca consciente e deliberada de

preeminência por parte do bispo de Roma. Seu poder foi se construindo ao sabor das circunstâncias. Por exemplo, o prestígio da cidade de Roma, por tantos séculos centro político e cultural do mundo mediterrâneo, levou sua imagem idealizada pelos pagãos a ser aceita pelos cristãos. Igualmente, foi um processo espontâneo e natural a sobreposição da geografia eclesiástica à geografia civil romana — a diocese clerical era, *grosso modo*, a diocese imperial; a província eclesiástica correspondia à província civil — o que

induzia a ver no centro do Império o centro da Igreja. Outro fator foi o apoio que o bispo de Roma recebeu — a autoridade sobre os outros bispos foi-lhe concedida em 378 e confirmada e ampliada em 445 — do imperador, desejoso de fortalecer e dar prestígio à sua capital. Por fim, o crescente patrimônio do bispo romano advinha de doações somente possíveis numa cidade com a população de Roma e, acima de tudo, residência do imperador.

Dois fatos demonstram em especial a não intencionalidade, até fins

do século IV, de busca de poder por parte do bispo de Roma. Inicialmente, apesar da velha crença de que São Pedro teria sido o primeiro bispo de Roma e de que seu corpo sagrado se encontrava enterrado naquela cidade, apenas a partir de Leão I (440-461) o bispo romano passou a se considerar herdeiro e representante do apóstolo. Depois, apesar de ter sido lembrado em meados do século III, o famoso texto bíblico pelo qual Cristo se dirige ao apóstolo dizendo “tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha igreja”

(*Mateus 16,18*) somente foi usado como argumento reivindicativo de primazia em 382, com o papa Dâmaso. De qualquer forma, cada vez mais desde então se passou a identificar a sé romana com a Igreja, como mostra o provérbio *ubi ecclesia, ibi Roma*, isto é, “onde está a Igreja, está Roma”.

Por fim, gozando na prática de um poder e de um prestígio que não tinha a princípio buscado, o papa elaborou em meados do século VIII a grande justificativa para aquela situação. Era um documento pelo qual o imperador

romano Constantino lhe teria pretensamente transferido o poder imperial sobre todo o Ocidente*. Sabemos que essa Doação de Constantino não é legítima, mas não se pode considerá-la uma falsificação no sentido moderno do termo. Como Richard Southern bem notou, “as falsificações constituíam provas documentais de reivindicações perfeitamente justificadas para o espírito dos que as faziam. [Elas] introduziam a ordem nas confusões e deficiências do presente” (87: 95).

Paralelamente a esse clero voltado para atividades em sociedade — ministrar sacramentos, orientar espiritualmente, ajudar os necessitados — e por isso chamado de clero secular, surgia um de características diversas. Era constituído por indivíduos que buscavam servir a Deus vivendo em solidão, ascese e contemplação: os monges, do grego *monakbos*, “solitário”. No início, muitas dessas pessoas procuravam o isolamento para fugir ao contato com o crescente número de cristãos superficialmente

convertidos. Encontravam assim uma espécie de martírio voluntário para substituir o outro, que cessara. Foi o caso do egípcio Santo Antão (251-356), “o pai dos monges”, que passou quase toda a vida no deserto. No entanto, os perigos de um individualismo espiritual e de abusos nas autoprivações levaram outro egípcio, São Pacômio, a reunir em 323 vários monges num mesmo local, estabelecendo uma regra comum para sua conduta.

No Ocidente, a primeira grande experiência de um clero regular, isto é >

submetido a uma regra específica de vida, deu-se com São Bento (480547). Sua *Regra*, elaborada em 534, aproveitava muito de similares anteriores, porém com clareza e simplicidade novas. Por ela, a vida do monge beneditino transcorre em função do preceito do *ora et labora*. Oração e trabalho num duplo sentido, numa dupla forma de alcançar Deus: rezar é combater as forças maléficas, contribuindo para a salvação não apenas da alma do próprio monge, mas também de toda a sociedade; trabalhar é afastar

a alma de seus inimigos, a ociosidade e o tédio, é alcançar por meio dessa forma de ascese uma fonte de alegria. Tanto quanto o trabalho manual, o intelectual, a leitura de textos sagrados, prepara a alma para a oração. Enfim, orar é uma forma de trabalhar, trabalhar é uma forma de orar.

A tradicional trilogia monástica — castidade, pobreza e obediência — estava presente de forma concreta e equilibrada no cotidiano dos beneditinos. O abade eleito pelos monges recebe deles total obediência,

que representa ao mesmo tempo uma manifestação de pobreza, pois não se pode dispor sequer da própria vontade. A pobreza, por sua vez, não é entendida como falta ou miséria, mas posse do estritamente necessário, daí o monge não poder ter nada de seu, apesar de o mosteiro possuir propriedades recebidas em doação. A castidade, sendo negação da posse do próprio corpo, também é uma forma de pobreza. Sendo negação do usufruto do próprio corpo, é uma forma de obediência. A obediência, sendo uma renúncia, é ainda

uma forma de castidade.

Graças a essa espiritualidade* vigorosa, a Ordem Beneditina conheceu até o século XII imenso sucesso e cumpriu um papel de primeiríssima grandeza. Por exemplo, na evangelização da zona rural. Desde fins do século III ocorria forte expansão do cristianismo nas cidades, onde a crise do Império Romano era mais sentida e, portanto, as condições para a cristianização mais favoráveis. O campo, sempre mais conservador, mantinha-se preso às suas antigas

crenças, mesmo pré-romanas, daí *paganus* (“camponês”) ter sido identificado ao não-cristão. Com a decadência urbana e o conseqüente êxodo, o cristianismo penetrou no campo.

Subsistiram, porém, ilhas de paganismo até o século VI nas regiões romanas e bem mais tarde nas germânicas. No processo de evangelização desses territórios, os mosteiros desempenharam papel superior ao dos bispados, presos às cidades. Em busca de isolamento, mas

também de novas almas a converter para sua fé, os beneditinos alargaram as fronteiras da Cristandade* ocidental. É significativo que o primeiro papa efetivamente preocupado com a conversão de novas áreas tenha sido um monge, Gregório Magno (590-604).

A submissão ao Estado na Alta Idade Média

Em virtude de sua experiência e estrutura administrativas, de seu prestígio moral e de sua capacidade de penetração e atuação em todo o Ocidente* cristão, a Igreja constituiu-se

no arcabouço natural do Império Carolíngio e de suas pretensões imperialistas e unitárias. Mais ainda, somente ela — argumentando com a Doação de Constantino — poderia transformar um rei germânico como Carlos Magno em “imperador dos romanos”. A Igreja, levada pelos acontecimentos, estabeleceu com os francos “uma sociedade onde o papa ocupou, primeiro, o lugar de sócio menor, depois de igual, pretendendo, por fim, a direção suprema” (70: 85).

Na primeira daquelas fases, como

vimos ao analisar as estruturas políticas medievais, o papado buscou contra os lombardos o apoio do chefe franco Pepino, o Breve, reconhecendo-lhe em troca o título de rei. Por sua vez, Pepino entregou ao papa Estêvão II em 754-756 terras na Itália central, dando origem ao Estado Pontifício. Como protetor da Igreja, o monarca franco promoveu uma reforma eclesiástica em seu reino, vinculando o episcopado ao poder real. Na mesma linha, regulamentou o pagamento de dízimo por parte dos fiéis. Costume antigo, ele era entregue

espontaneamente até o sínodo de Mâcon em 585 torná-lo obrigatório sob pena de excomunhão* e em 765 Pepino dar-lhe peso de sanção estatal.

Estreitavam-se, portanto, as relações Estado-Igreja, com predomínio do primeiro na época de Carlos Magno. Os clérigos participavam então do conselho real, os bispos tinham poderes civis, os cânones ganhavam força de lei. O monarca presidia os sínodos, punia os bispos, regulamentava com eles a disciplina eclesiástica e a liturgia, intervinha mesmo em questões

doutriniais. Os bispos eram nomeados pelo soberano, contrariamente à tradição canônica, mas o fato não era considerado uma usurpação, e sim um serviço prestado pelo monarca à Igreja, quase um dever do cargo. Suas conquistas territoriais abriram caminho para a cristianização dos saxões, frísios, vendes, ávaros, morávios e boêmios. Em virtude da crescente extensão do Império, ele instituiu muitas paróquias, criou novas dioceses e arquidioceses.

Graças a isso, a Igreja enriqueceu ainda mais. No começo do século V

ela tinha sido a segunda maior proprietária imobiliária do Ocidente, depois do Estado Romano, e tornou-se a maior desde fins daquele século, com o desaparecimento do Império. De fato, a chegada dos bárbaros não a prejudicou, pelo contrário, muitos indivíduos, diante da insegurança geral de então, entregaram suas terras ao *patrocinium* da Igreja. A recomendação de Santo Agostinho (354-430) era seguida com freqüência: todo cristão deveria deixar à Igreja em testamento “a parte de um filho”; e caso não tivesse descendentes,

deveria nomeá-la sua única herdeira. Por outro lado, graças ao celibato clerical, o patrimônio eclesiástico não era dividido ou alienado. Alargado pelas conquistas de Carlos Magno, esse patrimônio representava, no século IX, uma terça parte das terras cultiváveis do Ocidente cristão.

Por tudo isso, Carlos Magno considerava-se o grande defensor da Igreja, alguém investido de verdadeiro sacerdócio, o responsável pela direção material e sobretudo espiritual de seu povo: “há uma confusão sistemática dos

dois domínios, e o papel de chefe espiritual é talvez o que Carlos Magno desempenha de melhor boa vontade” (60: 191). Daí a preocupação que ele revela com o monasticismo. Como os bispos exerciam então o papel de funcionários imperiais, pouco podiam dedicarse à evangelização e à ação espiritual cotidiana, o que ampliava as funções monásticas. Assim, o imperador apoiou constantemente a atuação beneditina, e em 811 pretendeu mesmo proibir outras regras, “tão excelente esta parece”. Em suma, “seu governo possui

uma linha teocrática da qual não está ausente a concepção mágica que do poder régio possuíam os velhos povos germânicos” (29: 61).

Na terceira fase das relações Carolíngios-papado, completou-se a reforma monástica sob o governo de Luís, o Pio, que encarregou Bento de Aniane de realizá-la. Este, em 817, procurou inicialmente combater o relaxamento que tomara conta da vida monástica, impondo certa uniformização na aplicação da regra beneditina. Sua interpretação enfatizava a união com

Deus mediante a oração e a contemplação, colocando em segundo plano a ação direta, tanto a atividade missionária que caracterizara os beneditinos no século VII quanto a atividade intelectual no século VIII. Desde então, os monges entregaram-se especialmente ao culto. O clero secular retomava a direção do movimento de cristianização e o episcopado aumentava seu poder político.

Mapa 7. O Ocidente religioso (re: 64: II,143)

A partir de inícios do século IX, inspirada no Direito Canônico* e em Santo Agostinho, ganhou terreno a teoria do agostinianismo político, que afirmava a superioridade espiritual sobre a temporal, dos bispos sobre os reis. O movimento cultural chamado de Renascimento Carolíngio elevava o nível dos bispos, que donos então de maiores conhecimentos teológicos puderam fundamentar melhor aquelas ideias lançadas pelo papa Gelásio em

fins do século V. Foi assim que o bispo carolíngio Jonas de Orléans pôde insistir em que o rei recebe o poder de Deus para a salvação do povo, e se não o faz é na verdade um tirano. Ora, o papel dos bispos seria exatamente o de zelar para que os reis não arrastem o povo para o mal. Pouco mais tarde, seu colega Hincmar, arcebispo de Reims, colocava as coisas em termos mais diretos: o rei somente pode agir de conformidade com a vontade de Cristo, Rei dos reis, e quem a conhece e deve portanto orientar o monarca são os

bispos.

Apesar de não ter sido intenção clerical enfraquecer a monarquia (mas apenas submetê-la ao controle episcopal), tal teoria contribuiu para aumentar a autonomia da nobreza, o que teve reflexos negativos sobre a Igreja, com a generalização do sistema de “igreja própria”, já existente no século VII e que se estenderia até o século XII. Por ele, quando um latifundiário levantava uma igreja ou mosteiro em suas terras, mantinha esse bem como plena propriedade, podendo vendê-lo, doá-lo ou transmiti-lo em herança. Podia apropriar-se das esmolas e dízimos recebidos pela igreja ou mosteiro. Podia, sobretudo, nomear

quem quisesse como sacerdote, função que desde o século VIII era atribuída como *beneficiam* ou feudo*. Logo, tais igrejas “próprias” escapavam à jurisdição do bispo, a quem caberia a nomeação dos clérigos e a administração de todo o patrimônio eclesiástico da diocese. Pior ainda, a discutível atuação daqueles sacerdotes abalava o prestígio moral da Igreja. Por tudo isso, pôde-se com razão falar para o período 888-1057 na “Igreja sob poder dos leigos” (E. Amman e A. Dumas, vol. VII de FLICHE e MARTIN).

A tentativa de teocracia papal na Idade Média Central

Numa reação contra aquele estado de coisas, na Idade Média Central a Igreja teve como objetivo alcançar a autonomia e sobretudo — concretizando o agostinianismo político e impedindo que prosseguisse a sujeição aos leigos — passar a dirigir a sociedade. O primeiro passo em direção àquela dupla meta tinha sido dado em princípios do século X, com a fundação do mosteiro de Cluny, na Borgonha. O documento que criava a abadia já expressava a intenção de mantê-la livre de interferências, para que seus monges

“nunca se submetam ao jugo de qualquer poder terreno”. Daí ela ter sido entregue diretamente a Santa Sé, ficando, portanto, isenta da jurisdição episcopal, num fenômeno semelhante ao que contemporaneamente permitia aos castelões escapar ao poder condal.

Adotando a regra beneditina, mas interpretando-a de forma própria, Cluny valorizava os trabalhos litúrgicos, que absorviam a quase totalidade do tempo dos monges. O trabalho manual foi abandonado aos camponeses de seus senhorios*, o trabalho intelectual

relegado a segundo plano. Vivendo sob rígida disciplina, em ascetismo, silêncio e isolamento, os monges cluniacenses recuperaram o prestígio da vida religiosa. Em vários lugares surgiram mosteiros adotando o esquema de Cluny, que se tornou assim uma poderosa ordem monástica com quase 1 200 casas em fins do século XI. O poder dos bispos, comprometidos com o mundo laico, ficava assim abalado e o papado fortalecido. No seu programa de submissão dos leigos aos clérigos, Cluny teve importante participação na

elaboração da ideia da Paz de Deus e de sua decorrência, a Guerra Santa.

Tais conceitos buscavam superar as dificuldades resultantes da fragmentação do Império Carolíngio, a partir da qual os poderes monárquicos e principescos ficaram fracos, permitindo abusos por parte dos cavaleiros contra as pessoas não armadas (eclesiásticos e camponeses) e seus bens. A violência da expropriação feita pelos senhores laicos provocava reações perigosas, que poderiam subverter toda a ordem social, como mostrou a sublevação camponesa

de 997 na Normandia. Bem entendido, a camada clerical não era contra a exploração do trabalho camponês, do qual ela própria vivia, mas contra seus excessos.

Buscando restabelecer a paz social (não a igualdade, concepção estranha à época) e tornar-se sua guardiã, a Igreja promoveu em fins do século X o movimento conhecido por Paz de Deus. Ameaçados de excomunhão* e de suas decorrentes punições sobrenaturais, os guerreiros foram pressionados a jurar sobre

reliquias* que respeitariam as igrejas, os membros do clero e os bens dos humildes. Aparecia a ideia de que os pobres, “para resistir ao roubo que os ameaça, devem refugiar-se sob a tutela do manto divino, quer dizer eclesiástico, porque a capa protetora que outrora o soberano terrestre ainda desfraldava desfaz-se agora em pedaços” (47: 159).

Tal movimento estendeu-se até por volta de 1040, sem conseguir pacificar completamente a sociedade cristã ocidental. O clima de violência expressava as necessidades da

aristocracia laica, mais numerosa devido ao crescimento demográfico, e a conseqüente disputa entre ela e a aristocracia eclesiástica pela posse das riquezas geradas pelos camponeses. Diante disso, seguindo o mesmo espírito da Paz de Deus, mas buscando criar novos mecanismos de controle sobre o comportamento da elite laica, a Igreja estabeleceu em princípios do século XI a Trégua de Deus.

Esta proibia o uso de armas alguns dias por semana, a quinta-feira associada ao Perdão, a sexta-feira à

Paixão, o sábado à Aleluia, o domingo à Ressurreição. Também não se podia lutar em certos momentos do calendário litúrgico, caso do Advento, Quaresma, Páscoa e Pentecostes. Como a ideia básica da Paz e da Trégua de Deus era a preservação da ordem religiosa, social e política desejada por Deus, entende-se que a partir de fins do século XI ela tenha derivado para a ideia de Guerra Santa, que procurava impor aquela ordem dentro (Cruzada contra hereges) e fora (Cruzada contra muçulmanos) da Cristandade*. Assim estaria garantida a

ordem terrena, cujo ideal é refletir o melhor possível a ordem celeste. Por ter aproximado os dois mundos, o clero considerava-se autorizado a exercer seu domínio sobre este, enquanto se aguarda a chegada do outro.

Na montagem dessa ideologia*, Cluny desempenhou papel central, vendo-se como a principal responsável pela salvação dos homens, graças às suas infindáveis orações e cantos. Ora, a Guerra Santa aliviava o trabalho dos monges, pois quem morresse nela tinha a alma automaticamente salva, sem

necessidade da intervenção cluniacense. É significativo que a Cruzada tenha sido concebida pelo papa Gregório VII e pregada anos mais tarde, em 1095, por Urbano II, ambos monges cluniacenses. É significativo, também, que a igreja abacial de Cluny, a mais imponente construção da época, tenha sido erguida sobretudo com recursos obtidos na luta contra os muçulmanos ibéricos e doados à Ordem pelos reis de Castela.

Já que as Cruzadas deveriam funcionar não só como elemento de pacificação interna da Europa católica,

levando para fora dela a irrequieta nobreza feudal, mas especialmente como um fenômeno aglutinador da Cristandade sob o comando da Igreja, acenava-se para seus participantes com a remissão dos pecados, a proteção eclesiástica sobre suas famílias e bens, a suspensão do pagamento de juro. Lutando sob a égide da Igreja, os cruzados deveriam agir como guerreiros imbuídos de seus ideais. O cavaleiro cristão, definia São Bernardo (1091-1153), “é ministro de Deus para vingar sobre os maus e defender a virtude dos bons”, pois “a

morte que se dá ou recebe por amor de Cristo, longe de ser criminosa, é digna de muita glória”.

Sentindo-se suficientemente fortalecido por Cluny e pelos resultados da Paz e da Trégua de Deus, o papa Nicolau II estabeleceu em 1059 uma nova regulamentação para a eleição do pontífice. Ficava reservado esse direito aos cardeais, eliminando-se as constantes intervenções da nobreza da cidade de Roma e especialmente do imperador. Realmente, desde Carlos Magno e mais claramente desde Oto I

(962-973), a escolha do papa sempre passara, direta ou indiretamente, pelas mãos do imperador. A reforma eclesiástica preocupou-se também com a condenação do nicolaísmo (vida conjugal de clérigos), cujos praticantes eram excomungados e os leigos impedidos de ouvir missa rezada por eles. Para combater os problemas causados pelas “igrejas próprias”, proibiu-se aos clérigos receber sob qualquer condição uma igreja de um leigo. Insistiu-se sobre a obrigatoriedade do pagamento do

dízimo, que deveria ficar à disposição dos bispos.

Tais determinações causaram esperadas reações por parte do imperador germânico, que, no entanto só se concretizaram em atitudes práticas diante do prosseguimento da reforma eclesiástica, com Gregório VII (1073-1085). Aliás, com esse papa a política de independência e moralização da Igreja atingiu tal ponto que todo o processo ficou conhecido por Reforma Gregoriana. Para marcar posição também diante do imperador bizantino,

ele reivindicou o uso de auréola* por parte dos papas, recorrendo ao argumento de um dos maiores promotores da reforma eclesiástica, Pedro Damiano (1007-1072), para quem se pode “ser santo pelos méritos de vida” e também “devido ao exercício de seu [do papa] cargo”. Mas a Reforma Gregoriana implicava sobretudo o combate ao nicolaísmo, que se revelava bastante resistente: por exemplo, o sínodo de Paris de 1074 considerou a lei do celibato insustentável e irracional.

Também não era fácil a luta contra a simonia (venalidade de bens e funções eclesiásticas e espirituais), prática decorrente das “igrejas próprias”.

Contra aqueles males que afetavam a Igreja, o papa expôs seu programa político-eclesiástico em 1075 mediante um conjunto de 27 sentenças, conhecido por *Dictatus Papae*. Reafirmando o poder pontifício de punir os clérigos faltosos, Gregório VII declarava-se o único com “autoridade para depor ou restabelecer bispos sem necessidade de convocar um sínodo”.

Acrescentava que o papa “não pode ser julgado por ninguém”. Aliás, afirmava em outra sentença que “a sé romana nunca errou, nem errará por toda a Eternidade”. Buscando atingir o que lhe parecia a causa primeira dos problemas eclesiásticos — a interferência laica nos assuntos da Igreja —, ele decretava que “o papa pode absolver súditos de homens injustos de seu juramento de fidelidade”.

Concretizando esse programa reformista, no mesmo ano de 1075 Gregório proibiu a outorga de ofícios

eclesiásticos por parte de leigos. Quebrava assim uma antiga tradição, o que naturalmente prejudicava o poder temporal, desencadeando a chamada Questão das Investiduras. Ao nomear logo depois o bispo de Milão, o imperador Henrique IV desafiava as novas determinações papais. Foi repreendido e respondeu declarando o papa deposto. Este, por sua vez, excomungou o imperador e liberou seus súditos da fidelidade que lhe deviam. Aproveitando-se do fato, parte da nobreza alemã se revoltou, levando o

imperador a ir até Canossa, no norte italiano, em 1077, para pedir absolvição ao papa. Gregório viu-se assim diante de um impasse: retirar a excomunhão seria praticar o perdão e privilegiar sua função sacerdotal, mas perdendo as vantagens políticas da situação; manter a punição seria agir como estadista, prejudicando a base de seu poder, que era espiritual.

Ele optou, por fim, pela primeira solução. Isso permitiu a Henrique IV restabelecer seu poder na Alemanha, eleger um antipapa e marchar contra

Roma. Gregório teve de fugir, exilando-se na Sicília, onde morreria pouco depois. Contudo, suas ideias foram adotadas pelos pontífices seguintes. Urbano II (1089-1099), por exemplo, conseguiu nas suas relações com rei o francês Filipe I chegar a um acordo pelo qual bispos e abades seriam investidos na função espiritual pela Igreja e nas funções temporais pelo rei. Tal compromisso serviu de modelo para finalmente solucionar, em 1122, por meio da Concordata de Worms, a Questão das Investiduras entre Igreja e

Império.

No entanto, as disputas entre poder eclesiástico e poder laico ficaram em aberto, como mostrou a continuidade dos frequentes choques entre papas e imperadores. Na Itália, principal palco desses choques, toda a sociedade ficou de certa forma dividida em dois grandes grupos, o dos guelfos, que apoiavam o papa, e o dos gibelinos, que estavam do lado do imperador. Na mesma linha, outro episódio ocorreu na Inglaterra, onde o rei Henrique II pretendeu limitar os privilégios do clero. Conheceu então

a oposição do arcebispo Tomás Becket, que acabou assassinado em 1170 e foi canonizado três anos depois, como símbolo daquela luta contra as intervenções laicas na Igreja.

No quadro geral de reformas promovidas pela Igreja, nem o setor monástico ficou isento. Cresciam as críticas ao modo de vida luxuoso e ocioso dos cluniacenses, e numa reação a isso surgiu em 1098 uma nova ordem monástica, a de Cister. Fundada por Roberto de Molesme, na Borgonha, esta abadia pretendia restabelecer a regra

beneditina na sua pureza e severidade originais, mas acabou por introduzir importantes inovações. Os cistercienses levavam vida simples, tinham igrejas despojadas de decoração escultórica e pictórica, cultivavam diretamente suas terras, localizadas em regiões isoladas e agrestes. Seus membros eram todos de origem nobre (menos os conversos, espécie de monges de segunda categoria), mas seu estilo de vida ganhava conotação popular ao abandonar a ociosidade característica daquela camada social e ao se dedicar

ao trabalho manual. Por causa disso, a Ordem Cisterciense chegou ao século XIII com quase 700 mosteiros masculinos (e outro tanto femininos), alguns papas e importante papel na repressão de heresias*.

Enfim, no século XIII estavam reunidas todas as condições para o exercício do poder papal sobre a comunidade cristã. Em relação aos clérigos, o papado legisla e julga, tributa, cria ou fiscaliza universidades, institui dioceses, nomeia para todas as funções, reconhece novas ordens

religiosas. Em relação aos leigos, julga em vários assuntos, cobra o dízimo, determina a vida sexual (casamento, abstinências), regulamenta a atividade profissional (trabalhos lícitos e ilícitos), estabelece o comportamento social (roupas, palavras, atitudes), estipula os valores culturais. Noutros termos, “a Igreja do século XIII afirmou-se cada vez mais sacerdotal e monárquica” (56: 191). Com Inocêncio III (1198-1216) o papado atingia seu momento de maior força e prestígio, colocando-se acima de toda a sociedade. Nas suas próprias

palavras, “assim como a Lua tira sua luz da do Sol, o poder real tira o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia”.

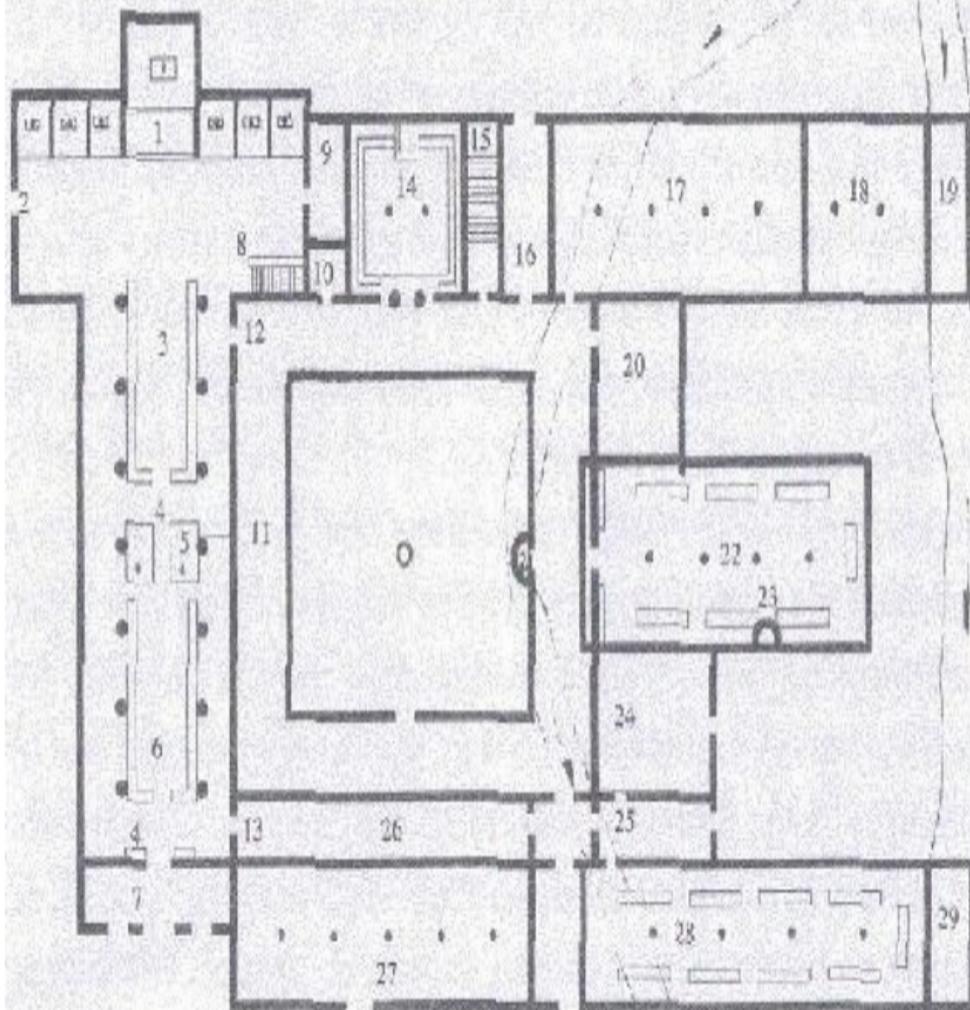
Um claro sinal do alargamento das atribuições papais estava numa importante novidade, a exclusividade de canonização dos santos. Desde princípios do cristianismo, os mártires vitimados pelas perseguições romanas tornaram-se objeto de culto, sendo vistos como cristãos ideais, que tinham sacrificado suas vidas por fidelidade ao Deus único. Esse culto nascia

espontaneamente, sem ser controlado por nenhuma autoridade eclesiástica. Cessadas as perseguições, homens e mulheres de vida virtuosa, dedicada à comunidade cristã, também passaram a ser venerados. Ao lado de santos e santas que por diversas razões ganharam renome por todo o Ocidente*, havia inúmeros outros conhecidos apenas em áreas restritas. No total, entre os séculos VI e X, foram escritas 25.000 vidas de santos. Tentando organizar essa massa de relatos e cultos nem sempre confiáveis, muitas vezes penetrados de

paganismo e de interesses locais, o papado à medida que se fortalecia procurava controlar a santificação.

A primeira bula papal a respeito surgiu em 993. O termo canonização (isto é, incluir um santo nos livros canônicos) apareceu no pontificado de Bento VIII (1012-1024), mas tornou-se usual somente a partir da segunda metade do século XII. Em 1199, Inocêncio III definia as condições para que alguém fosse considerado santo: provas de “obras de piedade em vida e manifestações de milagres após a

morte”. Em 1215, o Concílio* de Latrão tornou obrigatória a autorização papal para a veneração de relíquias, fossem elas conhecidas há muito ou de descoberta recente. Em 1234, foi incluído nas Decretais* um trecho da carta que Alexandre III escrevera em 1172 ao rei da Suécia, lembrando que não se podia venerar um santo que não tivesse sido reconhecido como tal pela Igreja. A canonização tornava-se direito exclusivo do papado.



1. Santuário	11. Bancada para leitura e lavatório	21. Fonte
2. Acesso ao cemitério	12. Entrada para os monges	22. Refeitório dos monges
3. Coro dos monges	13. Entrada para os conversos	23. Vátilo
4. Bancos para os crianças	14. Sala capitaku	24. Cozinha
5. Coro elevado	15. Escadaria para os dormitórios	25. Lavatório do monge encarregado do celeiro
6. Coro dos conversos	16. Auditório	26. Passagem para os conversos
7. Nártex	17. Sala para os monges	27. Celeiro
8. Acesso aos dormitórios	18. Local de noviços	28. Refeitório dos conversos
9. Sacristia	19. Latrina dos monges	29. Latrinas dos conversos
10. Biblioteca	20. Sala de calefação	

Fig. 4. *Planta ideal de um mosteiro Cisterciense* (segundo W. BRAUNFELS, *La arquitectura monacal en Occidente*, Barcelona, Barral, 1975, p. 132).

Naquele mesmo momento, porém,

apareciam as primeiras nuvens ofuscando o fulgor da Igreja. A autonomia em relação aos leigos, que a Igreja tanto buscara, num certo sentido chegou tarde, permitindo inúmeras censuras ao envolvimento eclesiástico com interesses políticos e materiais. O quase total controle da camada clerical sobre o conjunto da comunidade cristã acentuava o azedume das críticas. Estas refletiam as transformações socioeconômicas da Idade Média Central e assumiam forma religiosa coerentemente com a psicologia

coletiva* da época. As novas manifestações espirituais, que forçavam a Igreja a rever certos conceitos, não vinham de grupos marginalizados, mal cristianizados. Eram produto da cultura intermediária*, tanto no caso das manifestações que ficaram na ortodoxia (cistercienses, franciscanos, dominicanos) quanto no das que caíram na heresia (cátaros, *valdenses*, *fraticelli*).

Todas essas correntes baseavam-se na pobreza e na penitência, forma de criticar o enriquecimento e a

institucionalização da Igreja. Mas aquelas que não desejavam afastar-se da ortodoxia com o tempo viam-se influenciadas pelo mesmo enriquecimento e institucionalização. Deturpados os propósitos iniciais de Cister, eles foram recuperados e levados adiante por um burguês que, por estar colocado no centro da nova economia comercial, sentia seus efeitos sobre a vida espiritual do cristão. Não se tratava de negar as riquezas de forma geral, e sim de criar mecanismos para a burguesia enriquecida aplacar sua

consciência por meio de esmolas. Por isso, os beneficiários não poderiam ser monges isolados, mas leigos que tendo abraçado a pobreza continuavam a viver nas cidades. Esta é a raiz do sucesso e da importância de São Francisco (1182-1226), que segundo Duby “foi, com Cristo, o grande herói da história cristã” (46: 143).

Seguindo a mesma linha, pouco depois, em 1216, surgia outra ordem mendicante, com o espanhol São Domingos (ca.1170-1221). No entanto, os dominicanos não adotaram uma

pobreza tão rigorosa e envolveram-se mais diretamente na luta contra as heresias, tanto que em 1231 o papa Gregório IX entregava-lhes a direção da Inquisição. Mesmo os franciscanos acabaram por se envolver na política da Cúria romana, por ocupar postos importantes nas nascentes universidades, por acumular riquezas. Isso descontentava a facção que pretendia seguir à risca as propostas do santo de Assis (Apêndice 4), o que criou uma forte divisão interna na Ordem.

Tentando amenizar o conflito, em 1245 o papa declarou que todos os bens franciscanos eram de propriedade da Santa Sé e os frades tinham apenas seu usufruto. Mas como aquelas propriedades eram administradas por pessoas escolhidas pelos próprios franciscanos, ocorriam abusos do ponto de vista dos mais puristas. Surgiu assim o grupo dos chamados Conventuais, que não viam contradição entre a pobreza individual e a riqueza da comunidade, e o dos Espirituais, que defendiam a pobreza pessoal absoluta. Algumas de

suas proposições foram consideradas heréticas pelo papa, e quatro deles foram queimados vivos em 1318. Apesar disso, na Itália esses rigoristas, os *fraticelli*, continuaram importantes.

A mais preocupante heresia para a Igreja foi a dos cátaros (“puros”), cujo dualismo radical ganhou terreno na segunda metade do século XII, sobretudo no sul da França. Acreditando na existência de um duplo princípio eterno, o do Bem e o do Mal, eles identificavam todas as manifestações materiais, inclusive a Igreja Católica,

com criações satânicas. Negando o sexo e a reprodução carnal, eles se opunham à própria história e > dessa maneira, tanto à sociedade feudo-clerical* em crise quanto à feudo-burguesa* em formação. Depois de ter enviado cistercienses e dominicanos para catolicizá-los, sem sucesso, Inocêncio III pregou contra eles uma Cruzada (1209-1229) que destruiu violentamente a heresia. Também com ideais de pobreza e anticlericalismo, os valdenses do sul francês e do norte italiano foram condenados pela Igreja em fins do

século XII. De postura menos radical, porém, essa seita pôde sobreviver. A repressão católica a cada heresia era proporcional ao perigo por ela representado.

Fig. 5. *O sonho de Inocência III* (afresco pintado por Giotto na basílica superior de São Francisco, em Assis). Segundo a lenda, o papa vira em sonho um pobre sustentando a Igreja, o que o teria levado em 1209 a autorizar Francisco e seus seguidores a pregar. A percepção do papa se revelaria correta, pois com Francisco o cristianismo tornou-se mais popular e menos clerical. Os frades (literalmente “irmãos”) quebravam as barreiras geográfica (monge = isolado) e social (padre = pai) do clero. Outra inovação fundamental foi a criação da ordem terceira, isto é, uma organização da vida religiosa de homens e

mulheres que sem se afastar da sociedade laica podiam entregar-se a uma vida de orações e penitência.

A crise da Baixa Idade Média

Nessa fase complicada para a Igreja, ocorreram diversos choques de interesse entre mendicantes e clérigos seculares. Os primeiros criticavam os costumes mundanos dos segundos, e estes acusavam aqueles de incitar os fiéis contra a Igreja. O ponto de partida da controvérsia estava na bula papal de 1281, que dava aos mendicantes o direito de pregar e confessar em toda

parte, diminuindo conseqüentemente o prestígio e os rendimentos dos seculares. As pressões levaram, anos depois, o papa a restabelecer os direitos episcopais. Também em relação aos monges os mendicantes tinham problemas, com sua pujança — cerca de 30.000 franciscanos em fins do século XIV — contrastando com a decadência das velhas ordens monásticas. Até entre dominicanos e franciscanos ocorreram algumas vezes conflitos, pela disputa da mesma clientela urbana.

A grande questão da Igreja na

Baixa Idade Média foi, porém, um prolongamento da antiga disputa entre poder espiritual e poder temporal. Em fins do século XIII, o papa Bonifácio VIII, defensor da monarquia universal pontifícia, proibiu que os eclesiásticos fizessem doações sem autorização da Santa Sé e que os poderes laicos cobrassem taxas sobre bens da Igreja. Na França, em pleno processo de afirmação da monarquia nacional, o rei Filipe IV, em resposta, proibiu a saída de metais preciosos do país e baniu os coletores de impostos papais. Pouco

depois, o monarca francês prendeu um bispo, levantando fortes protestos do papa. Filipe acusou Bonifácio de ter sido eleito papa ilegitimamente e em 1303 conseguiu prendê-lo na cidade de Anagni. Apesar de solto logo depois, o papa estava claramente desmoralizado, e o sonho da teocracia pontifícia falido.

A melhor expressão disso está em dois famosos eventos. O primeiro é a transferência da sede do papado para Avignon, onde, permaneceu de 1309 a 1377. Sentindo-se inseguro em Roma com a violência das disputas entre

famílias nobres locais pelo poder na cidade, sentindo-se ameaçado pelo rei alemão que planejava ir à Cidade Eterna para ser coroado imperador, sentindo-se intimidado na Itália pelas comunas* que pressionavam os territórios da Igreja, o papa Clemente V, de origem francesa, mudou-se para Avignon. Esta cidade pertencia à Igreja, mas apenas o rio Ródano a separava das terras da monarquia francesa, que passou a exercer um certo controle sobre o papado. Dos 110 cardeais criados naquele período, 90 foram franceses.

Dos sete papas que reinaram em Avignon, todos eram franceses. Daí esse período ser conhecido por Cativoiro Papal de Avignon, por analogia com o Cativoiro da Babilônia sofrido pelos hebreus na Antiguidade.

Naturalmente, tal situação desgastava a imagem da Igreja, a distância dificultava a manutenção do domínio sobre o Estado Pontifício e o envolvimento francês na Guerra dos Cem Anos tornava Avignon pouco confiável. Diante disso tudo, Gregório XI decidiu retornar a Roma. Contudo, as

divergências internas na alta hierarquia eclesiástica levaram pouco depois a um segundo problema, ainda mais sério, o Cisma do Ocidente (1378-1417). Ou seja, a existência simultânea de dois papas, um residindo em Roma, outro em Avignon. E mesmo, por um curto período, de um terceiro papa, sediado em Pisa. Depois de desencadeado o cisma, os interesses políticos nacionais contribuíram para mantê-lo e agravá-lo, com Inglaterra, Flandres, Alemanha setentrional, Boêmia, Polônia e Hungria colocando-se de um lado, e França,

Escócia, Castela, Nápoles e Alemanha meridional de outro.

A crise do pontificado e o desenvolvimento do nacionalismo, fenômenos aliás interligados, desenvolviam o sentimento de autonomia eclesiástica em diversos locais. Na Inglaterra, em meados do século XIV, proibiu-se apelar ao tribunal papal nos processos judiciais em curso no país e enviar taxas eclesiásticas para o exterior. Na França, em 1438, a Pragmática Sanção de Bourges reservava ao rei a nomeação

para cargos eclesiásticos e abolia as taxas pontificiais. Enquanto esses fatos negavam o pretendido controle eclesiástico sobre toda a sociedade, um outro negava o próprio governo papal sobre a Igreja. Era a teoria conciliarista, que em 1414 atribuía o poder dos concílios* diretamente a Cristo, daí todos lhe deverem, mesmo o papa, obediência em assuntos de fé. Isso refletia o descrédito gerado no século XIV pela figura do papa: como bem analisou Geoffrey Barraclough, o povo já “estava perfeitamente preparado para

Bibliografia básica: 27, 29, 32, 81, 83, 87, 90, 91, 92, 94.

Mesmo depois de reunificada pelo
Bibliografia complementar: H.E. COWDREY,
Concílio de Constança, Gravando Reforço,
Oxford, OUP, 1970; A. FLICHE e V. MARTIN
papa residindo na tradicional sede de
(dir.), *Histoire de l'Eglise*, Paris, Bloud & Gay,
Roma, 1964, Igreja - 15, ANTIGRAF, Roma, da
memoria e nelle immaginazioni del Medio
Grandes. problemas permaneciam,
Evo, Turim, Loescher, 1882, 2 vols.; M.
OPACIO, *Lochédio et L'Église, et Igreja*
au Moyen Âge, Paris, Aubier, 1957; J. -L
monarquias, Estado Pontifício e Estados
SCHONBERG, *A verdadeira história dos*
italianos, Lisboa, Europa, 1964, e
nova cultura humanista. Assim, em
1517, exatamente 100 anos depois da
volta do papado a Roma, começava o
Protestantismo.

Capítulo 5

As estruturas sociais

Como reação a um momento de certo “imperialismo” da História Econômica, ganhou prestígio a ideia de que “toda História é social”, afirmativa verdadeira, mas realizável somente depois de a globalidade histórica ter sido decomposta em partes, para poder ser analisada. No entanto a fragmentação foi excessiva nessas últimas décadas: monges, camponeses, burgueses, tecelões, peregrinos, pobres,

prostitutas, rebeldes, mulheres, crianças etc. Muitas vezes esses estudos isolam de tal maneira seu objeto que parecem esquecer que nenhum grupo vive separado. Apesar de a História Social ter privilegiado a noção de estrutura antes que outros campos das Ciências Humanas, ela encontra-se atualmente tão estilhaçada em nichos de hiperespecialização que perdeu sua identidade.

A História Social total deve ser o objetivo último dos estudos históricos, não uma etapa da reconstituição do

passado, um campo específico do saber. Neste capítulo, contudo, ela será pensada num sentido convencional, preocupada em compreender apenas as hierarquias e as formas de relações sociais da Idade Média, ainda que, naturalmente, tentando não perder de vista suas fortes conexões com as relações econômicas, políticas, religiosas, culturais e mentais, estudadas separadamente nos capítulos correspondentes.

A redefinição da Primeira

Idade Média

Os primeiros séculos medievais conheceram uma cristalização da hierarquia social, fenômeno que na verdade já se desenvolvia anteriormente, mas que se completou apenas no século IV. De fato, a crise geral que sacudiu a civilização romana no século III levara a uma limitação dos espaços de atuação individual e ao correspondente alargamento das funções do Estado. Isso se fez sentir tanto nos planos político, institucional, fiscal, econômico e religioso quanto no social.

Nessa tentativa global de salvar a civilização greco-latina (Apêndice 2), acreditou-se que um dos caminhos seria um rearranjo das camadas sociais e sua posterior petrificação, impedindo que novas mudanças alterassem aquela pretensa estabilidade. A camada dirigente julgava ter assim restabelecido a ordem, ter inaugurado uma *reparatio saeculi*, uma “idade da restauração”.

Na realidade, as tentativas reformistas criaram uma enorme distância social entre as várias camadas. No topo da pirâmide estava a

aristocracia senatorial, passada para trás com as reformas de Diocleciano (284-305), que tinham criado uma aristocracia de serviço, mas novamente ascendente com Constantino (306-337). A partir de então, a aristocracia burocrática foi absorvida pela elite tradicional através da cultura e do estilo de vida. Essa aristocracia senatorial era no século IV, em média, cinco vezes mais rica que a do século I — o rendimento anual de um senador chegava a ser 600 vezes maior que o de um comerciante e 24.000 vezes o de um

camponês (33: 35, 37).

As camadas médias, rurais e urbanas, encolhiam. As primeiras, devido à generalização do *patrocinium*, laço de dependência que se criava entre um camponês livre e um grande proprietário. Diante daquele opressor aparelho estatal de altas e constantes exigências fiscais, muitos pequenos proprietários, sem condições de pagar, entregavam sua terra a um importante e influente personagem, colocando-se sob sua proteção. Dessa forma, aos poucos, na prática aquele camponês perdia sua

liberdade, ficando vinculado à terra que trabalhava e não mais lhe pertencia. Por outro lado, o latifundiário tirava aquele homem da órbita do Estado (pagamento de impostos, proteção judiciária, convocação militar), contribuindo para o enfraquecimento deste.

Por sua vez, as camadas médias urbanas viam-se esmagadas por dois fatores. O primeiro deles — o processo de ruralização da sociedade romana — resultava de sua contradição básica: sendo escravista e imperialista, ela só poderia manter-se graças a novas

conquistas que renovassem o estoque de mão-de-obra e trouxessem mais riquezas por meio de saques e tributos. Contudo, o escravismo e o imperialismo marginalizavam grande parte da população, que precisava ser sustentada pelo Estado. A continuidade da expansão era imprescindível e cada vez mais difícil, e a um custo maior pela própria distância das regiões a serem submetidas. A preservação e a administração daquele império tornavam-se problemáticas. Quando a expansão cessou, pela impossibilidade

de continuá-la, desencadeou-se a crise do século III. E com ela a intensificação das lutas sociais, a contração do comércio e do artesanato, a retração demográfica, a pressão do banditismo e dos bárbaros. Logo muitas das atividades urbanas se debilitaram e a insegurança aumentou, levando a uma forte migração para o campo.

O segundo fator que enfraquecia as camadas médias urbanas era um pesado conjunto de impostos que o Estado cobrava para tentar manter a própria vida cidadina. Obrigados a

contribuir na promoção de jogos circenses, na distribuição de trigo à população marginalizada e na realização de obras públicas, os *curiales* (espécie de aristocratas urbanos) procuravam fugir aos seus encargos. O Estado precisou proibir sua migração para o campo e mesmo sua entrada para a camada senatorial ou para o clero. Sua função tornou-se hereditária, como já ocorria com artesãos e camponeses.

Na base da sociedade, os trabalhadores livres urbanos tiveram decretada a vitaliciedade e

hereditariedade de suas funções, sendo reunidos em *collegiae* (corporações) de acordo com a especialização, para facilitar o controle estatal. Os trabalhadores livres rurais tendiam a se tornar dependentes dos latifundiários por meio do *patrocinium* e, sobretudo, do colonato. A criação dessa instituição era uma tentativa de responder a problemas colocados pela crise: atendia ao interesse dos proprietários em ter mais mão-de-obra, ao interesse do Estado em garantir suas rendas fiscais, ao interesse dos humildes e

despossuídos por segurança e estabilidade.

Realmente, com o acentuado recuo da escravidão, que tinha sido a principal força de trabalho do Império Romano, procurou-se constituir um novo tipo de trabalhador rural, o colono. Para os marginalizados que abandonavam as cidades, e para os camponeses livres sem terra, receber um pequeno lote de um latifundiário, entregando em troca parte da sua produção anual, representava alimento e proteção naquela época de carestia e insegurança.

Mesmo escravos passaram a ter seus lotes. O proprietário procurava assim solucionar dois problemas daquele tipo de mão-de-obra — sua baixa produtividade e sua pequena taxa de natalidade — oferecendo melhores condições de vida. Ou seja, o colono surgia do aviltamento da condição do trabalhador livre e da melhoria da condição do escravo. Ele estava vinculado ao lote que ocupava. A terra não poderia ser vendida sem ele, nem ele sem a terra. As obrigações que devia não eram leves, mas estavam claramente

fixadas e não podiam ser modificadas pelo latifundiário. O *colonus* era juridicamente um homem livre, mas verdadeiro escravo da terra.

A penetração e a fixação dos germanos em território romano muito pouco alteraram esse quadro. Pelo contrário, reforçaram a importância dos laços de parentesco em detrimento dos de cidadania, como já ocorrera nos últimos tempos romanos. Também como a romana, a sociedade germânica era rigidamente hierarquizada, com uma aristocracia que possuía a maior parte

das terras, uma camada de homens livres guerreiros, por fim os escravos. Aliás, essa estratificação semelhante à da sociedade romana facilitou a lenta fusão entre os dois povos, ocorrida horizontalmente, entre grupos hierárquicos correspondentes, de início sobretudo as aristocracias.

Já no século III, precisando de soldados diante do retrocesso populacional, o Estado romano contratara muitos germanos, às vezes tribos inteiras. O pagamento por esse serviço militar era a entrega de lotes

fronteiriços (*hospitalitas*), prática que se estendeu a todo o território romano com as invasões do século V. No entanto, os moldes em que se dava aquela partilha variavam. No caso dos visigodos e dos burgúndios, os invasores ficaram com dois terços da terra, mas apenas em determinados locais. Os ostrogodos, por sua vez, aceitaram receber somente um terço. Por esses acordos, evitava-se o confisco violento de propriedades (até porque havia abundância de terra diante do retrocesso demográfico) e as

aristocracias se aproximavam. A contraprova temos no reino vândalo, onde a inexistência de contratos de hospitalidade levou a expropriações por parte dos invasores, o que descontentou fortemente os proprietários romanos e impossibilitou a fusão racial como ocorreria em outros locais.

Mas alguns fatores dificultavam a aproximação entre conquistadores e conquistados. A fraqueza demográfica germânica ajuda a explicar a recusa à miscigenação em certos reinos, talvez como forma de preservação de

identidade. Para tanto havia certa segregação, com bairros separados para romanos e bárbaros nas cidades da Itália ostrogoda, com a função militar proibida aos romanos em diversos reinos, com os germanos em quase todos os locais usando sua roupa tradicional, que os distinguiu facilmente dos nativos. Foram proibidos os matrimônios mistos, determinação de uma lei romana de 370 e que os germanos mantiveram em alguns reinos até meados do século VII.

Mais importante foi a questão

religiosa, já que ostrogodos, visigodos, vândalos, burgúndios, suevos e lombardos adotaram o arianismo, heresia* que os afastava da população romana católica. Talvez essa opção religiosa tenha mesmo sido outra forma de os bárbaros conservarem sua identidade, o que explicaria o fato de os godos terem colocado obstáculos jurídicos à adoção do arianismo por parte dos romanos. Igualmente funcionando como obstáculo, francos, alamanos, alanos, anglos e saxões permaneceram ligados ao paganismo.

Empecilho que foi sendo removido a partir do momento em que os francos, em 496, e os visigodos, em 587, se converteram ao catolicismo e acabaram em diferentes momentos sendo imitados pelos demais germânicos.

A aristocratização da Alta Idade Média

Pelo que acabamos de ver, as características sociais básicas do Império Carolíngio já se encontravam presentes na fase anterior. Tanto juridicamente, — uma grande linha

divisória separava livres e não-livres — quanto economicamente, que na verdade é o melhor critério para se entender a sociedade da Alta Idade Média. Richard Southern observou com razão que “para o pensamento medieval o conceito de simples liberdade não tinha atrativos, era praticamente insignificante e, conseqüentemente, era difícil imaginar um homem livre que não fosse membro de algum grupo privilegiado” (88: 105). Como a terra era quase a única forma de riqueza da época, não existia uma camada urbana

de comerciantes e artesãos que exercessem por conta própria e regularmente seu ofício, mas apenas uns poucos indivíduos dedicando-se àquelas atividades. A sociedade estava polarizada entre os proprietários fundiários, de um lado, e os camponeses despossuídos, de outro.

Dentre os primeiros, havia pequenos e médios proprietários, camponeses livres (*pagenses*) que trabalhavam sua terra com a ajuda de familiares e uns poucos escravos. Como todo homem livre, eles deviam (além do

juramento de fidelidade ao soberano) serviço militar e judicial, encargos muito pesados para seus recursos. Assim, diante da pressão de vizinhos mais poderosos, quase sempre entravam sob seu *patrocinium* e aos poucos perdiam na prática sua condição jurídica de homens livres. A camada de proprietários fundiários tendia, portanto, a se identificar com os *potentes*, aqueles que detinham imensas extensões de terra e, nelas, privilégios concedidos pelo soberano.

Essa aristocracia laica descendia

da romana, da germânica ou ainda de ambas, devido à fusão que ocorrera no período anterior. Era, portanto, constituída por famílias que há muito possuíam grandes latifúndios. Ademais, por serviços prestados ao rei na guerra e na administração, cada nobre recebia o usufruto de uma nova extensão de terra (*beneficium*) pertencente ao soberano, também ele grande proprietário. Era comum condes tendo cerca de 4.000 hectares de terra. No reinado de Carlos Magno, diante da abundância de solo resultante da expansão territorial,

inúmeros *beneficia* foram concedidos, muitas vezes com imunidade*. A aristocracia eclesiástica, proveniente daquelas mesmas famílias, além de desfrutar da imensa riqueza fundiária da Igreja, também recebia benefícios e imunidades. Muito próximas uma da outra, as duas aristocracias passaram a estar ainda mais ligadas pela instituição da vassalagem*.

No começo do século VIII, quando Carlos Martel buscava recursos para enfrentar a invasão muçulmana, confiscou terras da Igreja para entregar

aos guerreiros de que necessitava. Abria-se desta forma uma questão perigosa. Para contorná-la, imaginou-se unir duas instituições preexistentes, a do benefício e a da vassalagem. A primeira, sabemos, era a concessão da posse (e não da propriedade) de uma terra para remunerar determinado serviço. A segunda, que designara no século VI a dependência servil de uma pessoa a outra, e no século VII uma relação de homens livres inferiores, a partir do século VIII indicava uma ligação social entre elementos da

aristocracia. Desde então, somente um vassalo (servidor fiel) poderia receber um benefício — termo substituído entre fins do século IX e fins do XI, conforme o local, por “feudo” — como remuneração por seus serviços. As relações sociais entre membros da aristocracia (laica e/ou clerical) davam-se através de práticas econômicas (terra entregue ou recebida), políticas (poderes naquela terra) e religiosas (juramento de fidelidade).

No outro extremo da sociedade carolíngia estavam os trabalhadores,

numa grande variedade de matizes jurídico-econômicos, o que já provocou longas controvérsias historiográficas. Lembremos rapidamente alguns tipos. Os assalariados constituíam um pequeno grupo de homens sem terra, mas também, por diferentes circunstâncias, sem laços de dependência, e que se deslocavam constantemente oferecendo em cada local trabalho em troca de casa, comida e umas poucas moedas. Tudo indica que eles fossem quase sempre artesãos, expressão da modesta recuperação demográfica e econômica

da época.

A seguir vinham os colonos, que, apesar de serem juridicamente livres, cada vez mais sentiam a fraqueza da autoridade pública que deixava amplos poderes nas mãos dos grandes detentores de terras. Sua situação oscilava, conforme os momentos e os locais, entre a dos *pagenses* e a dos escravos. Aos poucos ocorria a degradação do colono para a condição que ia sendo conhecida por *servidão*. Na realidade, os *servos** representaram na sociedade carolíngia no máximo 10%

do conjunto dos trabalhadores rurais, mas sua importância cresceria bastante na Idade Média Central. Isso levou os historiadores a longos debates sobre suas origens, sem se chegar a um consenso. Possivelmente, eles foram produto de mudanças ocorridas na situação jurídico-econômica dos escravos que tinham recebido lotes de terra (*servi casati*), e dos colonos, que iam perdendo sua condição teórica de homens livres.

Por fim, havia uma mão-de-obra escrava que também gerou muita

controvérsia: para Marc Bloch ela era em número reduzido (30: 286); para Renée Doehaerd “ela permaneceu vigorosa no Ocidente durante toda a Alta Idade Média, desaparecendo progressivamente apenas nos séculos seguintes, num novo condicionamento demográfico e econômico” (42:188). Mais uma vez, seria importante examinar as especificidades regionais. Na Península Ibérica, por exemplo, enquanto em Portugal, sul de Leão, Castela, Aragão e Catalunha ela permaneceu de fato vigorosa, mesmo

nos séculos XIXII, na Galícia antes disso ela já tinha entrado em crise devido ao distanciamento em relação às fontes de aprovisionamento.

A feudo-clericalização dos séculos XI-XII

O estudo das relações sociais na Idade Média Central remete-nos diretamente a um dos mais polêmicos temas da historiografia contemporânea: o do feudalismo. Desde o século XIX, são numerosas as linhas interpretativas — as principais resumidas e discutidas

por Alain Guerreau —, mas não podemos aqui entrar nesse debate necessariamente longo e erudito. De maneira ampla, ele gira em torno de um duplo significado do termo. No sentido estrito, ele refere-se aos vínculos feudovassálicos, isto é, como veremos, às relações político-militares entre membros da aristocracia. No sentido lato, designa um tipo de sociedade com formas próprias de organização econômica, política, social e cultural.

Contra a predominância do *stricto sensu*, levantaram-se já no século XIX

François Guizot, Jacques Flach e Karl Marx. O primeiro deles chamou a atenção para o fato de o feudalismo representar apenas uma forma passageira e instável de equilíbrio social, que por isso não importa descrever, mas compreender na sua dinâmica. Para o segundo erudito, os historiadores provocaram uma grande distorção devido a uma excessiva atenção ao feudo*. Dessa maneira, “a árvore de amplas ramagens escondeu a floresta” e chegou-se “a um sistema jurídico muito completo, muito bem

ordenado, que só tem um defeito: o de nunca ter existido”. Para o terceiro autor, o feudo é secundário e o fundamental é a posse da terra por parte do senhor, com a correspondente expropriação que realizava de uma parcela do produto do trabalho dos camponeses instalados em lotes daquela terra.

Mas por muito tempo ainda a historiografia continuou centrada em demasia sobre o feudo, produzindo abundantes estudos sobre seu aspecto ou político, ou institucional ou econômico

(confundindo-o aqui com o senhorio*).
Daquelas propostas do século XIX, apenas a marxista vingou, revelou-se fértil, caindo frequentemente, porém, no extremo da análise infraestrutural (econômica), deixando de lado a superestrutural (ideológica, política, cultural, religiosa, etc). Ora, desconsiderando assim um de seus elementos metodológicos essenciais, a dialética, o jogo interpenetrativo de infra e superestrutura, a historiografia marxista limitou o alcance de suas análises sobre o assunto. As exceções,

como Perry Anderson ou Alain Guerreau, comprovam a importância da integração dos dois níveis analíticos.

O que se deve chamar de feudalismo ou termo correlato (modo de produção feudal, sociedade feudal, sistema feudal etc.) é o conjunto da formação social dominante no Ocidente* da Idade Média Central, com suas facetas política, econômica, ideológica, institucional, social, cultural, religiosa. Em suma, uma totalidade histórica, da qual o feudo foi apenas um elemento. No entanto — e procurando não perder essa

globalidade de vista —, como examinamos cada uma daquelas facetas nos capítulos correspondentes, vamos aqui nos prender apenas à análise das relações sociais do feudalismo.

Ou melhor, do feudo-clericalismo. Realmente, este rótulo parece-nos mais conveniente, na medida em que explicita o papel central da Igreja naquela sociedade. Fato fundamental e geralmente pouco considerado. Foi por intermédio dela que se deu a conexão entre os vários elementos (já anteriormente presentes) que comporiam

aquela formação social. Foi ela a maior detentora de terras naquela sociedade essencialmente agrária, destacando-se, portanto, no jogo de concessão e recepção de feudos. Foi ela a controlar as manifestações mais íntimas da vida dos indivíduos: a consciência através da confissão; a vida sexual através do casamento; o tempo através do calendário litúrgico; o conhecimento através do controle sobre as artes, as festas, o pensamento; a própria vida e a própria morte através dos sacramentos (só se nascia verdadeiramente com o

batismo, só se tinha o descanso eterno no solo sagrado do cemitério). Foi ela a legitimadora das relações horizontais sacralizando o contrato feudo-vassálico, e das relações verticais justificando a dependência servil.

Aliás, como produtora de ideologia*, traçava a imagem que a sociedade deveria ter de si mesma. Para tanto, várias foram as elaborações, a mais famosa delas a do bispo Adalberon de Laon, realizada provavelmente entre 1025 e 1027. Servindo-se de um material antigo (textos bíblicos,

autoridades eclesiásticas, cronistas etc), ele chegou à seguinte formulação: “O domínio da fé é uno, mas há um triplo estatuto na Ordem. A lei humana impõe duas condições: o nobre e o servo não estão submetidos ao mesmo regime. Os guerreiros são protetores das igrejas. Eles defendem os poderosos e os fracos, protegem todo mundo, inclusive a si próprios. Os servos, por sua vez, têm outra condição. Esta raça de infelizes não tem nada sem sofrimento. Fornecer a todos alimentos e vestimenta: eis a função do servo. A casa de Deus, que

parece uma, é, portanto, tripla: uns rezam, outros combatem e outros trabalham. Todos os três formam um conjunto e não se separam: a obra de uns permite o trabalho dos outros dois e cada qual por sua vez presta seu apoio aos outros”.

Como se vê, o clero é colocado fora do âmbito da lei humana, pois estando mais próximo de Deus, a quem serve, possui inegável superioridade. Por sua vez, nobres e servos* não são categorias celestes, apenas terrenas, daí se definirem pelo nascimento. E a

genética deu aos nobres boas condições, de força, de beleza. Daí o fato de o clero, grupo social que não se auto-reproduz devido ao celibato, requisitar seus membros na nobreza, toda ela “de sangue de reis”, portanto algo sagrada. Ao contrário, a natureza reservou aos servos o trabalho, a tarefa de por meio do seu esforço, do suor do seu rosto, alimentar os demais. Feios e grosseiros (como os textos repetem à saciedade), os servos expressavam por essas características físicas sua condição de pecadores. O trabalho era imposto a

eles como forma de resgatar as faltas. Era uma penitência.

Logo, havia uma igualdade na desigualdade, uma multiplicidade na unidade, como não poderia deixar de ser para a sociedade humana, que é um mero reflexo da Cidade de Deus. Isto é, o discurso clerical não negava a desigualdade, justificava-a através da reciprocidade de obrigações. A mesma ideia aparece num contemporâneo de Adalberon, o bispo e hagiógrafo Eadmer de Canterbury, por meio de uma esclarecedora metáfora: “A razão de ser

dos carneiros é fornecer leite e lã, a dos bois trabalhar a terra, a dos cães defender os carneiros e os bois dos lobos”. Ou, pela terminologia que se generaliza no século XII, *oratores* (os clérigos, os que na imagem de Eadmer saciam com o leite da prédica e a lã do bom exemplo), *bellatores* (guerreiros, os que defendem todos dos inimigos como os lobos), *laboratores* (trabalhadores, que pelo seu serviço, como os bois, fazem os outros viver). Portanto, três ordens (*ordines*). Contudo, “a palavra *ordo* não designa

somente cada uma delas; exprime também esse exercício da autoridade que as distingue e coordena” (47: 95).

Noutros termos, *ordo* apresenta um duplo sentido. Primeiro, corpo social isolado dos demais, investido de responsabilidades específicas. Segundo, organização justa e boa do universo, que deve ser mantida pela moral e pelo poder. Ou seja, a sociedade de ordens dividia os homens em grupos de relativa fixidez, pois a classificação de cada indivíduo partia de uma determinação, de uma ordem, divina. De A ordem (no

seu segundo sentido) terrestre baseava-se na Ordem celeste, imutável.

Consequentemente, ficava estabelecida a eternidade da posse do principal meio de produção da época, a terra, por parte dos clérigos e guerreiros, bem como a expropriação que realizavam do produto do trabalho camponês.

Da parte dos *oratores*, esse estado de coisas estava, segundo a mentalidade* da época, plenamente justificado na medida em que eles realizavam um serviço essencial para toda a sociedade: a mediação com as

forças sobrenaturais. Em razão disso, “nunca na história da Igreja cristã do Ocidente foram as dádivas dos leigos tão avultadas” quanto na época de montagem daquela sociedade, isto é, fins do século X e princípios do XI (44:181). A medida que se ia acentuando o enfraquecimento do poder monárquico, os bispos assumiam funções tipicamente reais, procurando proteger suas terras, que tinham recebido imunidade*, arriscada, porém a nada valer diante da debilitação do poder central. Assim, graças ao

prestígio, riqueza e poder, não transmissíveis hereditariamente devido ao celibato, o clero passou cada vez mais a atrair elementos da ordem guerreira.

Esta era inicialmente composta de uma pequena elite, indivíduos pertencentes a antigas linhagens, geralmente de altos servidores Carolíngios. Diante da necessidade de defender suas terras das invasões dos séculos IX-X, aqueles indivíduos passaram a armar e sustentar elementos de origem social humilde. Como a

técnica militar que prevalecia cada vez mais era a cavalaria, esses elementos passaram a ser conhecidos por *milites*, “cavaleiros”. Portanto, guerreiros servidores, inferiorizados em relação ao *dominus* (senhor) possuidor de muitas terras, de um castelo no qual se centralizava a defesa da região e detentor do poder de *ban**.

Procurando exercer controle sobre essa força emergente, a Igreja aos poucos foi cristianizando o título de cavaleiro. Para tanto criou a cerimônia de adubamento*, de forte componente

litúrgico, e que nos séculos XI e XII acabaria por se tornar um verdadeiro sacramento. Graças ao novo prestígio da condição cavaleiresca, mesmo os nobres passaram a se armar como *milites*, e foi então ocorrendo uma fusão entre aqueles dois níveis da aristocracia laica.

Os *laboratores*, por sua vez, apresentavam um leque de condições conforme os locais e os momentos. Subsistiam camponeses livres, donos de uma terra que escapara aos vínculos feudais, o alódio. Se de um lado havia

pressões que senhorializavam muitos alódios, de outro surgiam novas pequenas propriedades em regiões que se iam abrindo à agricultura devido às necessidades impostas pelo crescimento demográfico. Subsistiam escravos, sobretudo nas regiões meridionais, mais próximas de civilizações ainda fortemente escravistas como a bizantina e a muçulmana.

Mas era a mão-de-obra servil que predominava. De origem e caracterização problemáticas, que geraram muitas polêmicas

historiográficas, os servos eram trabalhadores dependentes. Recebiam do senhor lotes de terra, os mansos, de cujo cultivo dependia sua sobrevivência e em troca da qual realizavam o pagamento de determinadas taxas àquele senhor. Trabalhavam ainda em lugares e tarefas indicados pelo senhor, sem nenhum tipo de remuneração. Em contrapartida, tinham a posse vitalícia e hereditária de seus mansos e a proteção militar proporcionada pelo senhor.



Fig. 6. *Um cavaleiro* (escultura do século XII da igreja de Saint-Pierre de Parthenay, no Poitou, França). Note-se o equipamento que

fazia do cavaleiro um especialista da guerra: seu custo eqüivalia a 22 bois, ou seja, aos bens de 11 camponeses juntos. O cavalo, de tipo especial para aquele fim, era robusto. O cavaleiro está protegido por uma roupa de cota de malha (a loriga), um elmo cônico e um escudo. Empunha uma espada. Numa das mãos ele segura um falcão, importante símbolo nobiliárquico. Observe-se a presença do estribo, que dava maior firmeza durante o combate, e já foi por isso considerado por Lynn White Jr. (96) elemento central para a formação do feudalismo.

Tínhamos, portanto, naquela sociedade de ordens, de um lado, duas camadas identificadas quanto às origens e aos interesses, detentoras de terra e, assim, de poder econômico, político e

judicial (clérigos e guerreiros), de outro lado, uma massa formada principalmente por despossuídos e dependentes, os trabalhadores. Assim, davam-se três formas de relações sociais, uma horizontal na camada dominante, outra horizontal na camada dominada e outra vertical entre os dois grandes grupos.

A primeira forma ocorria pelo contrato feudo-vassálico. A segunda, por acordos para empreendimentos comuns, diante das dificuldades de um trabalhador realizar sozinho certas

tarefas, como arar um campo ou arrotear uma área. A terceira, fundamental, estava na base da primeira (forma de a aristocracia dividir as terras e o produto do trabalho camponês) e da segunda (forma de os *laboratores* poderem concretizar seu papel social, de produtores).

Como esta última forma de relação social já foi vista no capítulo sobre as estruturas econômicas, resta-nos entender o que era o contrato feudo-vassálico. Tratava-se de uma expressão, talvez a mais importante e conhecida,

dos laços de parentesco artificial que soldavam as relações naquela sociedade de forte espírito coletivista: alguém se tornava “moço” (*vassalus*) de um “ancião” (*senior*), estabelecendo um pseudoparentesco entre pai e filho. Da mesma forma que nas relações paternais-filiais biológicas, também aqui devia haver respeito e fidelidade, um sustentando, outro servindo, um liderando, outro lutando.

Os laços feudo-vassálicos eram estabelecidos por três atos, que correspondiam às necessidades

recíprocas que justificavam sua existência. O primeiro era a homenagem, o ato de um indivíduo tornar-se “homem” de outro. O segundo era a fidelidade, juramento feito sobre a *Bíblia* ou relíquias* de santos e muitas vezes selado por um beijo entre as partes. O terceiro era a investidura, pela qual o indivíduo que se tornava senhor feudal entregava ao outro, agora vassalo, um objeto (punhado de terra, folhas, ramo de árvore etc.) simbolizador do feudo que lhe concedia.

O feudo, de forma coerente com o

caráter essencialmente agrário daquela sociedade, era quase sempre um ou mais senhorios. Ou seja, terra com seus respectivos camponeses, de cujo trabalho o vassalo passaria a viver. Mas o feudo podia ainda ser a cessão de um direito (por exemplo, taxar os usuários de uma estrada ou ponte), de um cargo e sua correspondente remuneração (senescal, tesoureiro etc.) ou simplesmente a entrega de uma determinada quantia, em moedas ou produtos (feudorenda ou feudo de bolsa).

De qualquer forma, em troca do feudo o vassalo devia o *consilium* (o aconselhamento, a participação no tribunal senhorial) e sobretudo o *auxilium*, o serviço militar quando requisitado pelo senhor dentro de certas condições (número de cavaleiros, tipo de equipamento, número de dias de convocação etc). Além do aspecto militar, o *auxilium* implicava ajuda econômica em determinadas circunstâncias: pagamento de resgate do senhor caso ele fosse aprisionado, cerimônia de adubamento do filho

primogênito do senhor, casamento da filha primogênita do senhor, partida do senhor para uma Cruzada.

Respeitados os direitos e obrigações recíprocos, os laços feudovassálicos eram vitalícios. Rompidos pela morte de uma das partes, cessavam os compromissos da outra. Contudo, o interesse do herdeiro de um senhor feudal falecido em manter os vassalos que seu pai tinha tido e, por outro lado, o interesse dos filhos dos vassalos falecidos em continuar com seus feudos foram aos poucos

estabelecendo uma tendência à hereditariedade daqueles laços, desde princípios do século XI na França, poucas décadas depois na Alemanha e na Itália, no século seguinte na Inglaterra.

Através do jogo de concessão e recepção de feudos promovia-se uma certa redistribuição de riquezas no seio da aristocracia (laica ou clerical), permitindo um relativo equilíbrio interno e a manutenção do domínio sobre os trabalhadores. O esquema da sociedade de ordens, trifuncional, era,

porém, apenas um modelo ideal, cuja vigência não foi nunca completa nem generalizada. Sua própria formulação mostra nas entrelinhas que a dinâmica social punha aquela idealização em risco. Já a partir de meados do século XI, com a expansão demográfica e econômica, começaram a aparecer as primeiras contradições do sistema.

A disputa pela apropriação do excedente gerado provocava conflitos entre camponeses e senhores, geralmente redundando em pressão por parte destes (novas taxas) e resistência

passiva por parte daqueles (absenteísmo, sonegação, fuga). Afloravam também tensões entre os segmentos laico e clerical da aristocracia pela posse das riquezas produzidas pelos *laboratores*. Nesse contexto social, e exteriorizando as necessidades espirituais mais profundas da época — fatores naturalmente interligados — é que se organizaram as Cruzadas. O contexto social, que é o que nos interessa agora, mostrava o surgimento de dois novos grupos, que de uma forma ou de outra vislumbravam

nas Cruzadas a solução para suas dificuldades.

O primeiro deles era o dos nobres sem terra, isto é, filhos secundogênitos em número cada vez maior, produto do crescimento demográfico. O direito feudal excluía-os da herança de bens imobiliários para que a terra não fosse dividida e não se comprometessem as relações contratuais senhor-vassalo. Até então muitos daqueles secundogênitos tomavam a batina (numa mobilidade social horizontal), recebendo assim terras da Igreja. Mas tal processo

revelava seus limites frente ao acentuado incremento populacional.

O segundo era o dos servos desenraizados, produto da continuada fragmentação dos mansos. Não estando protegida por uma norma como a que garantia a indivisibilidade dos feudos, a terra dos camponeses era repartida entre seus filhos. Quando estes passaram a ser mais numerosos, a porção que cabia a cada um deles tornou-se insuficiente para seu sustento, para a formação de sua própria família. Muitos abandonavam a terra — o que não

incomodava os senhores naquele contexto de ampla oferta de mão-de-obra — em busca de alternativas de vida. Os que tinham melhor sorte conseguiam voltar-se para atividades artesanais e mercantis, que também estavam em expansão. Os que não alcançavam o mesmo sucesso passavam a viver de expedientes temporários, caíam facilmente no banditismo e na miséria.

As Cruzadas pretendiam combater tal situação ao abrir uma válvula de escape que aliviasse as tensões sociais.

Tentavam promover o reenquadramento da sociedade no modelo clerical. Buscavam, coroando a Reforma Gregoriana, colocar toda a sociedade cristã sob controle do papado. Revelaram-se, porém, apenas outra idealização. Elas aceleraram a dinâmica social e trouxeram à tona (ou facilitaram) novos problemas.

Em primeiro lugar, os que afetaram a Igreja, que jogara todo seu prestígio na justificação ideológica e na organização do movimento. O fracasso das Cruzadas ofuscou muito da

autoridade moral do clero. Seu poder de intermediação com a Divindade começou a ser colocado em xeque: por que Deus permitira a derrota cristã? As heresias*, expressões da crescente oposição à sociedade feudo-clerical, ganharam terreno e proliferaram nos séculos XII-XIII. A Igreja perdia o controle sobre o próprio movimento cruzadístico, como mostram os episódios de 1202-1204. Naquela ocasião, os cruzados só aceitaram na expedição um representante papal que não tivesse poderes decisórios e

además, contrariando o próprio pontífice, conquistaram por interesses particulares duas cidades cristãs (Zara e Constantinopla), esquecendo-se dos inimigos muçulmanos.

Em segundo lugar, a aristocracia laica também foi, é claro, tocada pelo movimento cruzadístico, que por quase dois séculos (1096-1270) levou dezenas de milhares de seus membros para o Oriente Médio ou para a Península Ibérica. Excetuada a glória que isso proporcionava, a maioria de seus participantes nada ganhou com as

Cruzadas. Um exemplo famoso temos em Dante, que em princípios do século XIV ainda celebrava o fato de seu trisavô, cerca de 160 anos antes, ter sido cruzado, o que não evitava a frágil situação da família Alighieri, cada vez mais enfraquecida política e economicamente na época do poeta.

Esse não foi um caso isolado: muitas famílias nobres dilapidaram seu patrimônio para participar das Cruzadas, na esperança de por meio delas obter senhorios maiores do que os que possuíam. Muitas outras linhagens

simplesmente desapareceram, em virtude da morte de seus representantes masculinos. A decadência aristocrática teve como contrapartida a emergência de novos grupos sociais. Saídos todos eles da crise feudo-clerical, foram elementos dissolventes daquela sociedade, cuja crise então se acelerava.

Foi esse o caso de um campesinato livre, que, se nunca tinha desaparecido, fora bastante reduzido pelo processo de feudo-senhorialização, mas que desde o século

XII crescia com as dificuldades da aristocracia, obrigada a aceitar a quebra dos laços de servidão. Aquele grupo também cresceu pela compra da liberdade, pois todo senhor precisava de mais recursos para sustentar uma família maior devido ao crescimento demográfico e para partir em Cruzada. Cresceu igualmente pela fuga, com os servos se aproveitando da ausência do senhor que se fizera cruzado.

Ao lado das alforrias individuais, ocorriam movimentos coletivos, com cartas de franquia libertando

comunidades rurais inteiras ou ao menos obtendo do senhor a isenção de certas exações e a fixação de obrigações antes arbitrárias. Tal processo se deu em quase toda a França, na Espanha e na Itália central e setentrional. Em outros locais a situação camponesa não se alterou, ou até piorou, devido às crescentes exigências senhoriais resultantes das dificuldades daquela camada. Daí a eclosão de revoltas camponesas, algumas exigindo respeito aos velhos costumes, outras objetivando maiores direitos sobre as terras

comunais. O rigor das leis inglesas, que reservavam ao rei a caça maior e aos nobres a menor, explica o sonho social com comunidades rurais livres e a popularidade das narrativas sobre personagens como Robin Hood.

O feudo-aburguesamento dos séculos XII-XIII

O fator que melhor refletiu e acelerou as transformações sociais foi, porém, o aparecimento de um segmento burguês. O crescimento demográfico e econômico, as cidades da Idade Média

Central revigoraram, pois para aqueles que fugiam dos laços compulsórios da servidão a vida urbana oferecia muitos atrativos. Como dizia um célebre provérbio alemão da época, “o ar da cidade dá liberdade”. Isto é, depois de morar certo tempo numa cidade (o que podia variar de um a dez anos, conforme o local), o camponês tornava-se homem livre.

Mais do que isso, tornava-se burguês (habitante do burgo, ou seja, da cidade), o que significava uma situação jurídica própria, bem definida, com

obrigações limitadas e direitos de participação política, administrativa e econômica na vida da cidade. É verdade que desde fins do século XII os imigrantes não encontravam nas cidades as oportunidades com que sonhavam, formando um proletariado que frequentemente acabou por se chocar com a burguesia dona das lojas e oficinas. Mas, utopicamente, os centros urbanos continuaram a seduzir os homens do campo.

Apesar disso, não se deve exagerar o caráter antifeudal da

burguesia, pelo menos nos primeiros tempos. Ela não chegava a representar um novo *ordo*, mas apenas uma mobilidade horizontal no interior do grupo dos *laboratores*. Dentro dela, os laços sociais entre os indivíduos eram estabelecidos por um juramento, como ocorria na aristocracia. Os mais ricos procuravam imitar vários hábitos nobiliárquicos. A comunidade juramentada burguesa, conhecida por comuna — cidade que obtivera do senhor (por compra ou por luta) o direito à própria justiça, administração

e força militar —, inseria-se nas relações feudo-clericais. A comuna era vista como uma pessoa jurídica com capacidade de se enfeudar. Ela detinha prerrogativas senhoriais, exercendo o poder de *ban**. Mesmo na Itália, região mais urbanizada do Ocidente, as cidades estabeleciam vínculos feudo-vassálicos com suas zonas rurais circunvizinhas e mesmo entre elas.

Não se pode negar, porém, que com o tempo as cidades desempenharam um papel contrário à sociedade feudo-clerical*. Foi com razão que José Luís

Romero ralou em “revolução burguesa no mundo feudal” (82). Entrava-se, em meados do século XII, na fase feudo-burguesa da sociedade ocidental. Na Itália, as comunas tentaram ciosamente manter sua autonomia tanto contra a nobreza rural (que acabaria se fundindo com o patriciado urbano, isto é, a alta burguesia local) quanto contra o papa ou o imperador. Na França, de maneira geral, apoiaram o processo de centralização política monárquica. O mesmo ocorreu, apesar de serem fracas, na Península Ibérica. Na Inglaterra e na

Alemanha seu jogo político oscilava conforme as circunstâncias, ora apoiando, ora enfrentando a realeza.

Acima de tudo, era em função de sua antifeudalidade e seu anticlericalismo que nas cidades se concentravam todas as formas de marginalidade social. Significativamente, aliás, elas estavam quase sempre entrecruzadas, pois a negação de qualquer um dos aspectos da sociedade punha automaticamente em risco toda sua estrutura. Era o caso da exclusividade eclesiástica do sagrado

(que os feiticeiros ameaçavam), do regionalismo e imobilismo dos costumes (que os estrangeiros rompiam), do controle cristão sobre a nova economia de mercado (que via nos judeus concorrentes), dos valores sexuais tradicionais (que os homossexuais desafiavam), da desigual distribuição social das riquezas (que a presença dos pobres delatava).

A mais contundente crítica partia dos hereges, ao atacarem o elemento-chave do feudo-clericalismo, o elemento que articulava todos os outros, o

catolicismo romano. As heresias dos séculos XII-XIII foram essencialmente movimentos sociais contestadores, que assumiam forma religiosa por ser, é óbvio, produto de seu tempo. Noutros termos, o discurso ideológico dominante, clerical, só poderia ser negado por um discurso que partisse dele. Só poderia ser quebrado por dentro. Eis o sentido das heresias.



Fig. 7. *O nascimento de Eva.* O relato bíblico de Eva nascendo a partir de uma costela de Adão serviu por muito tempo de argumento a

favor de uma pretensa inferioridade feminina, justificadora de sua submissão. Na imagem em questão (tapeçaria de Gerona, Catalunha, início do século XII), essa ideia ficava reforçada pelo fato de Eva, ainda presa ao flanco de seu pai-marido, já estender os braços em direção a uma árvore, antecipando seu futuro pecado, causa da perdição de todo o gênero humano.

A grande síntese disso tudo talvez tenha sido o desenvolvimento do individualismo, com a conseqüente passagem da família patriarcal para a família conjugal e a correspondente valorização da mulher e da criança. Foi nas cidades que despontaram novos valores sociais, opostos aos coletivistas

(interdependência das ordens) e machistas (predominância do clero celibatário e dos guerreiros). Na realidade, esse fenômeno social era reflexo e origem de um conjunto mais amplo de transformações, de uma revalorização do ser humano. Sua melhor expressão — ou ponto de partida?, esta importante questão continua insolúvel — era uma crescente humanização da imagem de Cristo. A própria popularidade que Deus Filho ganhava em relação ao Deus Pai era significativa nesse sentido: a ela

correspondia um recuo dos poderes tradicionais, uma ampliação dos direitos dos vassallos frente ao senhor feudal. Na filosofia, a redescoberta de Aristóteles recuperava o racionalismo. A retomada do Direito Romano, mais favorável à pessoa que ao grupo, fazia parte do mesmo contexto psicossocial.

No que diz respeito à revalorização da mulher, o fenômeno central (causa ou efeito?, novamente a dúvida) foi o acentuado progresso do culto à Virgem desde o século XII. Na literatura desenvolvia-se a lírica

cortesã, na qual o trovador reverenciava uma dama, tornada sua “senhora” pelo amor que ele lhe dedicava. Portanto, adoção do vocabulário feudal, ampliando seu sentido primitivo. Nas instituições urbanas, e logo nas aristocráticas, passava-se a reconhecer à mulher o direito a uma parte substancial dos bens do marido. No sul europeu, aceitava-se mesmo sua participação na vida política. O desempenho social das mulheres ganhava peso crescente: na Paris de fins do século XIII, havia cinco ofícios

exercidos exclusivamente por elas, que ainda estavam presentes em quase todos os outros. Detalhe revelador: no aristocrático jogo de xadrez, substituía-se em fins do século XIII uma peça masculina chamada *fierce* (espécie de senescal) pela figura da rainha. Peça de limitada atuação no tabuleiro até ganhar em meados do século XV um papel central. Era o jogo de salão imitando o jogo social.

A instabilidade dos séculos XIV-XVI

Na Baixa Idade Média, a passagem da sociedade de ordens para uma sociedade estamental, produto da própria dinâmica feudal, acelerou-se naquele contexto de crise generalizada. Com a quebra da rígida estratificação anterior, baseada num ordenamento divino da sociedade, o organismo social tornou-se determinável pelos próprios indivíduos. Dito de outra forma, a tendência ao imobilismo social foi sendo substituída pela aceitação da possibilidade de mudanças — na sociedade de ordens cada indivíduo é

de determinada camada, na sociedade estamental (o termo “estado” surge por volta de 1200) ele *está* numa certa camada. A partir disso, foram se desenvolvendo relações de classe no interior do terceiro estado, ocorrendo então convulsões sociais de um novo tipo, já “modernas”.

A aristocracia, naturalmente, foi a mais atingida pelas transformações da época. As dificuldades da economia senhorial arruinavam muitas famílias nobres, que perdiam suas terras e se deslocavam para as cidades ou para as

cortes principescas ou monárquicas. Dessa forma, a nobreza sofria certa descaracterização ou ao menos perdia alguns dos traços que tinham feito parte de seu poder e prestígio até então. Essa situação nova e pouco compreensível para os nobres provocou mudanças gerais no seu comportamento psicológico, dentre elas uma limitação (consciente ou não, é difícil saber) da natalidade. Em razão disso, naquele período, a cada seis gerações, em média, extinguia-se uma linhagem aristocrática. Desfalcada demográfica e

economicamente, ela precisava abrir-se a elementos provenientes da burguesia e mesmo de um campesinato rico que se formara com a crise.

Por meio desse frequente expediente da nobreza de tentar recuperar-se graças a casamentos convenientes, ocorreu o enobrecimento de algumas famílias burguesas (França) e o aburguesamento de muitas famílias nobres (Itália). De certa forma, portanto, a própria nobreza contribuiu para a mobilidade social do período. Outro aspecto importantíssimo desse fenômeno

foi ter-se completado a quebra da identidade clero-nobreza. Sabemos que desde o século XI ocorriam atritos no interior da aristocracia, com leigos e clérigos disputando a posse dos excedentes produtivos gerados pelo crescimento econômico. Contudo, em relação ao restante da sociedade, a aristocracia continuava, de forma geral, a agir em bloco. Desde o século XIII, porém, e acentuadamente com a crise do século XIV, o clero ia deixando de ser recrutado exclusivamente na nobreza e formava-se um “proletariado clerical”

(51: 227).

A burguesia, cujo aparecimento na Idade Média Central tinha expressado as transformações sociais então em gestação, consolidou-se com a crise aristocrática. Foi assim que se deu a penetração burguesa no campo, com a compra de terras, que ocorria pelo menos desde o século XIII acelerando-se na Baixa Idade Média. O fenômeno foi especialmente intenso na Itália, onde o domínio da cidade sobre a zona rural circunvizinha não era apenas uma especulação interessante ou uma fonte de prestígio, mas também uma questão

de segurança: Gênova, por exemplo, produzia cereais para apenas quatro meses do ano. Diante das limitações da agricultura italiana, cada cidade buscava estender seu poder sobre um amplo raio de 25 a 30 quilômetros, o que levou muitas vezes duas cidades a disputar a mesma área. As guerras interurbanas italianas (e, em menor escala, alemãs) eram produto da crise e também contribuía para agravá-la.

No interior de cada cidade, o patriciado urbano (10% ou 15% da população total) dominava o governo e formava verdadeiras dinastias. Um

exemplo famoso é fornecido pelos Médici, donos de uma companhia de comércio e banca: Giovanni conseguiu uma importante magistratura em 1421, seu filho Cosme foi senhor de Florença por mais de três décadas, o filho deste sucedeu a ele como por direito hereditário, e depois Lourenço, filho do anterior, aliou-se a uma antiga família nobre, fazendo de um de seus filhos um duque, de outro um papa (Leão X), além do que sua bisneta iria casar-se com o rei da França. Nos casos menos espetaculares e mais comuns, os

burgueses procuravam ofícios que enobreciam, como altos cargos judiciários e administrativos. Na Inglaterra, por volta de 1350, os representantes das cidades, junto com a pequena nobreza (*gentry*), passaram a constituir uma seção especial do Parlamento, a Câmara dos Comuns.

Em relação aos trabalhadores rurais, a crise social manifestou-se de dupla forma. De um lado, o retrocesso demográfico e econômico acelerou o processo de recuo da servidão, o ressurgimento de um campesinato livre,

e permitiu até a formação de uma elite camponesa. Esta era constituída por indivíduos que, aproveitando o desaparecimento de famílias nobres e o despovoamento de regiões inteiras pela peste negra, conseguiram obter terras próprias. Nelas, a pecuária era a principal atividade, em virtude da falta de mão-de-obra e da relativa manutenção do preço da lã, um dos poucos produtos não afetados pela crise econômica. De outro lado, em certas regiões, sobretudo na Inglaterra, o campesinato viu-se diante da chamada

“reação senhorial”, isto é, do revigoreamento dos laços de dependência, com os senhores, especialmente os eclesiásticos, tentando reimpor antigas obrigações, que desde o século XII ou XIII tinham caído em desuso. Na Itália, essa “reação senhorial” foi mais acentuada nas terras de propriedade de mercadores.



Fig. 8. *Banquete* (miniatura francesa do século XV, de uma cópia da *Histoire d'Olivier de Castille et d'Artus d'Algarbe*, hoje na Biblioteca Nacional de Paris). Uma das formas de a nobreza decadente reafirmar seus valores tradicionais era a ostentação, como nesse banquete em que os servidores e os músicos são mais numerosos que os convidados. A sala é decorada por grandes tapeçarias, o príncipe, seus familiares e convidados vestem-se luxuosamente, estão presentes dois cães, símbolos aristocráticos.

Quanto à mão-de-obra urbana, a situação era mais homogênea e mais difícil. A crise não criou uma elite trabalhadora, como fizera no campo, apenas reforçou o poder da alta burguesia. A relativa alta de preços

industriais, enquanto os preços agrícolas caíam, atraía muitos camponeses para as cidades. Dessa forma, aumentava a oferta de mão-de-obra urbana, o que permitia ao patriciado burguês pressionar os salários para baixo, rompendo a tendência altista gerada pela peste negra. As corporações de ofício fecharam-se ainda mais, zelosas de seus privilégios: a condição de mestre tendeu a se tornar hereditária, dificultou-se a abertura de novas oficinas, em Flandres recorreu-se à violência contra a indústria artesanal

rural que se formava como escapatória ao oligopólio corporativo.

O resultado daquele estado de coisas, tanto no campo quanto nas cidades, foi uma série de sublevações populares. Algumas eram contra a miséria, em regiões mais pobres, caso do movimento dos Tuchins (1366-1384), camponeses e artesãos arruinados do Auvergne e do Languedoc. As revoltas camponesas mais importantes, porém, mobilizaram trabalhadores em boa situação, que enfrentavam a reação senhorial. Tais movimentos não eram

revolucionários, mas reacionários, buscando a volta a um passado recente, considerado menos duro. Eram mais contra a conjuntura do que contra a estrutura. Foi o caso da revolta de Flandres marítima (1323-1328), iniciada com a recusa ao aumento dos impostos e ao dízimo eclesiástico, que atingiam sobretudo os camponeses médios, logo seguidos pelos artesãos de Bruges e de Ypres. Pouco depois, a liderança do movimento foi assumida por proprietários rurais ricos. Por fim, o rei francês esmagou os revoltosos, que

tiveram seus bens confiscados.

O mesmo se aplica à Jacquerie (maio-junho de 1358), começada na região parisiense e propagada por outros territórios franceses. O movimento não foi contra a miséria, como se pensou por muito tempo, mas resultou de uma conjuntura difícil, advinda da peste negra, da legislação salarial de 1351 e 1354, do crescente peso dos impostos, dos problemas gerados pela Guerra dos Cem Anos. Na rebelião campesina inglesa de 1381, a questão fiscal também teve peso

decisivo. Apesar da célebre frase de um de seus líderes — “quando Adão arava e Eva fiava, quem era o nobre?” —, o movimento não era antinobiliárquico. Resultava da depressão econômica, do alto custo da mão-de-obra que prejudicava os pequenos proprietários, das dificuldades causadas pela guerra na França. Por isso mesmo, nobres participaram dela, contra um Estado que pedia novas tropas e impostos.

As revoltas urbanas, por sua vez, eram pelo controle do Estado, em processo de afirmação, fosse ele

comunal, senhorial ou nacional. Do primeiro tipo foi o movimento dos Ciompi (1378), em Florença, cidade dirigida desde fins do século XIII pela alta burguesia (*popolo grasso*). Quando, diante do descontentamento do *popolo minuto*, se começou a discutir um projeto para aumentar a participação dele no poder, os ânimos ficaram exaltados e o palácio do governo foi tomado. Os *ciompi*, isto é, cardadores de lã, passaram a ocupar a maioria das magistraturas, mas logo veio a reação dos homens de negócios, dos chefes de

oficina e dos artesãos médios, restabelecendo a ordem anterior. Do segundo tipo foi a sublevação de Bruges e Gand (1379-1382), que se levantaram contra o poder do conde de Flandres, pretendendo autonomia no tratamento das questões político-comerciais que então envolviam Flandres, colocada entre os interesses da França e da Inglaterra. Do último tipo foi a revolta de Étienne Marcel (1356-1358), membro da alta burguesia que, afastado da corte monárquica por razões familiares, armou o povo de Paris,

tomou o palácio real e pretendeu tutelar a realeza.

Bibliografia básica: 25, 30, 50, 51, 54, 63, 72, 74, 80, 82. Bibliografia complementar: R. ANDERSON, *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*, Lisboa, Afrontamento, 1980; G. FOURQUIN, *Les soulèvements populaires au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1972; H. FRANCO JÚNIOR, *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval*, São Paulo, Hucitec, 1990; A. GUERREAU, *O feudalismo, um horizonte teórico*, Lisboa, Edições 70, s.d. (ed. orig.

1980); V. D. SILVA, *A legislação econômica e social consecutiva à peste negra de 1348 e sua significação no contexto da depressão do fim da Idade Média*, São Paulo, Coleção da Revista de História, 1976.

Capítulo 6

As estruturas culturais

A História da Cultura esteve por séculos marcada pelo mesmo caráter elitista da História Social e Política. Cultura era entendida como uma criação intelectual realizada por “grandes homens”, mais ou menos desvinculados do contexto histórico. E também como uma criação letrada, pois mesmo as artes, essencialmente visuais, pressuporiam certo conhecimento para ser “compreendidas”. No entanto, as

transformações do último meio século nos veículos de divulgação cultural (rádio, televisão, cinema, jornais, revistas), e mais recentemente o diálogo da História com a Antropologia, romperam aquela visão estreita. Surgiram desde então muitos trabalhos interessantes, mas geralmente específicos, sobre vários tipos de manifestação cultural medieval, com poucas análises de conjunto como a que somos obrigados a tentar aqui.

Para tanto, entenderemos cultura como tudo aquilo que o homem encontra

fora da natureza ao nascer. Tudo que foi criado, consciente e inconscientemente, para se relacionar com outros homens (idiomas, instituições, normas), com o meio físico (vestes, moradias, ferramentas), com o mundo extra-humano (orações, rituais, símbolos). Esse relacionamento tem caráter variado, podendo ser de expressão de sentimentos (literatura, arte), de domínio social (ideologias*), de controle sobre a natureza (técnicas), de busca de compreensão do universo (filosofia, teologia). Obviamente, todas essas

formas se imbricam, se explicam, se reproduzem, se alteram. Constituem um todo, uma globalidade, cada uma delas só ganhando sentido em função das outras, em função do conjunto. Cultura, portanto, é exatamente esse complexo, e não uma ou outra de suas manifestações isoladamente. Mas esse conjunto não é monolítico. No caso da Idade Média, para entendê-lo devemos considerar três áreas culturais e suas inter-relações.

As áreas culturais

De um lado, a cultura erudita, de

elite, cultura letrada que pelo menos até o século XIII foi eclesiástica do ponto de vista social e latina do ponto de vista lingüístico. Conscientemente elaborada (mas sem deixar, é claro, de ser tributária da mentalidade*), era formalmente transmitida (escolas monásticas, escolas catedralícias, universidades). Por isso, tendia a ser conservadora, a se fundamentar em autoridades*. Na célebre frase atribuída a Bernardo de Chartres, no começo do século XII, “somos anões sobre ombros de gigantes. Desse modo, vemos melhor

e mais longe que eles, não porque nossa vista seja mais aguda ou nossa estatura maior, mas porque eles nos erguem à sua gigantesca altura”. A melhor denominação dessa cultura é “clerical”, por esta palavra abarcar o sentido de “eclesiástica” (grupo que monopolizou a cultura escrita até o século XII) e ao mesmo tempo de “letrada” (novo significado desde fins do século XIII, com o crescimento do segmento laico alfabetizado).

De outro lado, estava a cultura que já foi chamada de popular, laica ou

folclórica, e que preferimos denominar “vulgar”, pois para os medievais esta palavra rotulava sem ambigüidade tudo que não fosse clerical. A cultura vulgar era oral, transmitida informalmente (nas casas, ruas, praças, tavernas etc.) por meio de idiomas e dialetos vernáculos. Espontaneamente elaborada, ela expressava a mentalidade de forma mais direta, com menos intermediações, com menos regras preestabelecidas. Ideologicamente, ela se inclinava a recusar os valores e práticas oficiais. Ainda que muito presa às suas próprias

tradições — que a Igreja tendia a tachar de superstições* —, a cultura vulgar não estava fechada a outras influências. Ainda que respeitadora do passado, não deixava de olhar para o futuro, daí a crítica feita na primeira metade do século XII pelo cronista eclesiástico autor da *Historia compostelana*: “Esse é o costume do povo, amar sempre o que está por vir”.

Esses dois pólos culturais opostos em tantos aspectos não eram impermeáveis um ao outro. O *ordo* eclesiástico, por não se auto-reproduzir

devido ao celibato obrigatório, era constituído por indivíduos de origem forçosamente laica, que viviam seus primeiros anos no âmbito da cultura vulgar e tornavam-se adultos impregnados dela. Os leigos, de seu lado, não desconheciam a cultura clerical, que de certa forma fazia parte de suas vidas através da liturgia cristã, dos sermões, das modalidades de comportamento impostas pela Igreja. Essas intensas trocas eram alimentadas e alimentavam a cultura intermediária, “aquela praticada, em maior ou menor

medida, por quase todos os membros de uma dada sociedade, independentemente de sua condição social. [Ela é] o denominador comum, o conjunto de crenças, costumes, técnicas, normas e instituições conhecido e aceito pela grande maioria dos indivíduos da sociedade estudada” (53: 34).

Nesse campo é que estavam os idiomas vernáculos. Na Europa dos romanos, o latim fora usado segundo as normas cultas (o latim clássico, falado e escrito em situações formais) ou de maneira popular (o latim vulgar). Com o

desaparecimento do Império, a degradação da cultura erudita e a chegada dos germanos, o caráter dinâmico do latim vulgar foi acelerado e modificou-se tanto que por volta de 600 ele deixou de ser falado. Ou melhor, transformou-se no século VIII em novos idiomas, chamados de românicos por terem partido da fala romana. O latim sobreviveu apenas como língua eclesiástica. Mas não como língua materna, pois os eclesiásticos falavam o mesmo idioma de todas as pessoas de sua região, aprendendo o latim apenas

com o ingresso na camada clerical. Por toda a vida os *oratores* eram bilíngües, falando um idioma vulgar nos seus contatos com a sociedade laica e o latim na relação com seus pares e na atuação profissional. As línguas vulgares eram de todos.

Também pertencia à cultura intermediária a manifestação cultural mais significativa para a Idade Média — o cristianismo. Sendo uma religião, *religio*, sua função era, segundo a etimologia que vinha da Antiguidade, de *re-legere*, “reunir”, ou de *re-ligare*,

“religar”, nas duas hipóteses tendo, portanto, o sentido de reaproximar as instâncias divina e humana. A primeira conhecida através de mitos*, a segunda buscando comunicação com ela através de ritos. Se no caso do cristianismo medieval os mitos são na origem, quase sempre, produto da cultura vulgar (53: 4567) e os ritos da cultura clerical, com o tempo as influências interculturais apagaram tais fronteiras.

A cultura erudita procurou apossar-se dos relatos míticos, promovendo e legitimando o registro

escrito de alguns deles e controlando sua interpretação. Os textos considerados “inspirados”, ou seja, escritos por Deus por intermédio de autores humanos (profetas e apóstolos), tornaram-se canônicos, isto é, reconhecidos pela Igreja como representando a Palavra de Deus. O conjunto desses 73 textos (46 do Antigo Testamento, 27 do Novo), conhecido por *Bíblia*, foi estabelecido lentamente até se firmar no sínodo de Roma, em 382. Da mesma forma que a Igreja se atribuía o poder de identificar os livros

sagrados, considerava-se a única a poder fazer a exegese (“explicação”) deles. A teologia medieval foi exatamente a busca de certa racionalização daqueles relatos, a tentativa de desmitologizar a mitologia cristã.

A cultura vulgar, por sua vez, pressionou ao longo da Idade Média para que certos ritos fossem criados ou modificados. Um exemplo do primeiro caso é o reconhecimento clerical do culto aos mortos, com a inclusão no calendário litúrgico da festa de Todos

os Santos no século IX e, em princípios do século X, da festa de Finados na data seguinte, 2 de novembro. Um exemplo do segundo tipo é o gesto ritual da elevação da hóstia. Como desde o século VIII o padre se virava de costas para o público na hora do sacrifício eucarístico, estabelecendo uma relação apenas entre ele, em nome dos fiéis, e a Divindade, os leigos pressionavam por maior participação no evento. Foi então introduzida, em fins do século XII, a prática de o sacerdote elevar a hóstia após a consagração, para que os fiéis a

vissem naquele momento-chave da espiritualidade* cristã. Enfim, o cristianismo medieval tal qual sentido e vivido pela quase totalidade da população, clérigos e leigos, era um componente — o componente central — da cultura intermediária daquela sociedade.

A bipolarização da Primeira Idade Média

Na Primeira Idade Média, as dificuldades da época estabeleceram caracteres culturais que se manteriam,

com variações de intensidade, nos séculos seguintes. Primeiro, alargamento do fosso entre a elite culta e a massa inculta. Segundo, este corte cultural não coincidia com a estratificação social: a linha de separação era entre clérigos e leigos, realidade sociocultural que ficou registrada no francês moderno *clerc* (“letrado”), no inglês *clerk* (“escrevente”) e no português “leigo” (ignorante). Terceiro, a cultura clerical era uma sistematização e simplificação da herança greco-romana, adaptada à situação de uma época convulsionada

politicamente, enrijecida socialmente, empobrecida economicamente e, síntese disso tudo, limitada pelo seu “absolutismo religioso” (40: 79). Quarto, a cultura vulgar regredira com as dificuldades materiais, a insegurança espiritual e a fusão com elementos bárbaros, daí a ressurgência de técnicas, crenças e mentalidades tradicionais, pré-romanas (67: 211-212).

A relação entre aquelas culturas dava-se nos dois sentidos. De um lado, a cultura clerical acolhia elementos folclóricos, pois havia certas estruturas

mentais comuns, sobretudo uma certa confusão entre o material e o espiritual, como mostram a crença nos milagres e o culto de relíquias*. Depois, o clero precisava realizar certa adaptação cultural para ter sua tarefa evangelizadora facilitada. De outro lado, sua postura predominante era de recusa à cultura vulgar, destruindo templos, eliminando temas, sobrepondo práticas, monumentos e personagens cristãos aos correspondentes pagãos, desfigurando manifestações folclóricas ao mudar seu significado. Enfim, o fosso

cultural estava especialmente na oposição entre o caráter ambíguo da cultura folclórica (que via forças simultaneamente boas e más) e o caráter racional da cultura aristocrática greco-romana, absorvido pelo cristianismo, com um dualismo separador do bem e do mal, do verdadeiro e do falso (67: 215).

Havia um monopólio da cultura intelectual por parte da Igreja. A educação era feita de clérigos para clérigos, devido às necessidades do culto. Nas escolas catedralícias e

sobretudo monásticas, praticamente as únicas existentes, ensinavam-se as chamadas sete artes liberais, as únicas dignas de homens livres, por oposição às artes mecânicas, isto é, manuais, próprias de escravos. Na primeira parte, ou *trivium*, estudava-se Gramática (ou seja, latim e literatura), Retórica (estilística, textos históricos) e Dialética (iniciação filosófica). Na segunda, ou *quadrivium*, passava-se para Aritmética, Geometria (que incluía a geografia), Astronomia (astrologia, física) e Música. Cumpridas essas duas

etapas, de duração variável conforme as condições pessoais e locais, passava-se para o estudo da Teologia, o saber essencial da Idade Média, ao qual os clérigos se dedicariam por toda a vida.

Em virtude desse clima cultural e da finalidade que se atribuía ao conhecimento, as ciências viam-se limitadas no seu desenvolvimento. Predominava a concepção de que a meta do homem era o Reino de Deus e de que a Revelação estava contida nas Sagradas Escrituras. Dessa forma, não se observava a natureza para deduzir

explicações ou levantar hipóteses, mas para ver os símbolos dos desígnios divinos. Diante disso, a Matemática parecia abstrata, a preocupação quantitativa quase não existia e os números valiam mais pelo seu simbolismo* do que pelo seu eventual caráter prático, utilitário. A Botânica e a Mineralogia reduziam-se a tratados descrevendo plantas e pedras, quase sempre vistas como dotadas de aspectos mágicos. A Medicina estava limitada pela ideia de que o doente é um pecador cuja cura residia na atuação da Igreja

(orações, sacramentos*, exorcismos* etc).

A Literatura também foi influenciada por aquela tendência a preservar e cristianizar obras antigas, mais do que a criar. Não havia preocupação com originalidade, apenas com a conservação da literatura clássica por meio de cópias realizadas nos *scriptoria* monásticos. Utilizava-se somente o latim — pois o idioma germânico não tinha tradição literária —, porém empobrecido como toda a cultura da época. Se na tradução do

Antigo Testamento São Jerônimo utilizara o latim clássico, na do Novo preferiu um latim de tonalidades populares mais adequado à época. Santo Agostinho (354-430) concordava com essa opção, reconhecendo que é melhor “ser repreendido pelos gramáticos do que não ser compreendido pelo povo”.

Três gêneros destacavam-se, um romano, outro cristão e outro já tipicamente medieval. No primeiro, obras de caráter histórico, sobressaíram Gregório de Tours (538-594) e Beda, o Venerável (675-735). O segundo tipo, as

hagiografias*, de grande sucesso em toda a Idade Média, reunia elementos da literatura biográfica romana, dos relatos folclóricos e das tradições cristãs, como as escritas por Sulpício Severo (ca. 363-ca. 420) e Gregório Magno (540-604). Por fim, dentre as obras enciclopédicas, as sumas do conhecimento da época, que serviriam de modelo para inúmeras outras nos séculos seguintes, lembremos das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha (570-636) e *De natura rerum* de Beda.

A arte ocidental dos séculos IV-

VIII realizou uma síntese de elementos de origens diversas. Da arte romana clássica conservou-se algo das técnicas e das características arquitetônicas. Da arte oriental, com a qual se manteve contato mesmo após as invasões germânicas, através de mercadores e missionários, veio certa estilização e hieratismo das formas. Da arte germânica, típica de povos nômades, aproveitou-se o caráter não figurativo e o geometrismo estilizado. Da arte céltica, através das iluminuras dos monges irlandeses, absorveu-se o uso de

linhas abstratas, apenas ornamentais. Da arte cristã primitiva veio o essencial, isto é, a temática e o simbolismo. No todo, elementos que se completavam mais do que se negavam, tendo cada um deles peso variável conforme o gênero artístico (arquitetura, escultura, pintura, miniatura, mosaico etc.) e as condições locais (composição étnica, meio físico, época).

Mas o campo cultural em que melhor se expressou a tentativa de harmonização do passado clássico com o cristianismo foi o da Filosofia. Na

verdade, tal pretensão não foi apenas a dos primeiros tempos medievais, mas de toda a Idade Média, como veremos mais adiante. Na fase que ora examinamos, isso transparece na corrente conhecida por Patrística. Na essência, ela procurava provar que a doutrina cristã não conflitava com a razão, demonstrando assim a falsidade do paganismo. Para tanto, ela recorreu à filosofia grega, sobretudo ao platonismo, que se adequava melhor à mensagem cristã. O aristotelismo foi se tornando pouco conhecido, a não ser por

umas poucas obras daquele filósofo, traduzidas por Boécio em princípios do século V. Somente mais de 700 anos depois o pensamento de Aristóteles passaria a predominar no Ocidente medieval.

O grande nome da Patrística, e uma das figuras que, sem dúvida, maior influência exerceram por toda a Idade Média, foi Santo Agostinho. Para acompanhar seu pensamento, é preciso lembrar que para ele as verdades da fé não podem ser demonstráveis pela razão, mas esta pode confirmar aquelas: “compreender para crer, crer para

compreender”. Essa premissa alicerçava suas quatro ideias de maior alcance histórico, duas destruindo objeções da filosofia pagã ao cristianismo e duas outras que seriam muito importantes para os medievos. Primeira delas, a refutação do ceticismo. Mesmo que o homem possa errar nos julgamentos dos dados fornecidos pelos seus sentidos, diz ele, algo é certo: “Quem não existe não pode se enganar, por isso, se me engano, existo”. Desmontava assim a afirmação dos filósofos céticos de que “nada é verdadeiro” e antecipava Descartes

(“penso, logo existo”) em 1.200 anos.

Segunda, a negação do mal. Sendo Deus a causa de todas as coisas, elas são naturalmente boas. É verdade que elas podem se corromper, mas só se corrompem porque são boas. Isto é, a corrupção pressupõe certo grau de bondade, já que as coisas não são absolutamente boas, caso em que seriam incorruptíveis, o que só ocorre com Deus, o único ser absoluto, pois tudo o mais é relativo. Ora, se tudo é bom, o que não é bom — o mal — não existe. Noutros termos, ele é uma ausência, uma

privação. Se o bem presente nas coisas fosse eliminado, elas deixariam de existir e voltariam ao nada. Em suma, o mal é um não-ser.

Terceira, a teoria da graça. Questão fundamental para os homens medievais, ela desempenharia mesmo importante função ideológica, de justificativa de uma sociedade aristocrática. Do ponto de vista agostiniano, existe o livre-arbítrio (isto é, a liberdade de o homem fazer seu destino), porém precedido pela graça divina. Os tocados pela graça usam o

livrearbítrio para o bem, os outros, sem ela, empregam sua liberdade para o mal. De fato, “não é por sua liberdade que a vontade humana adquire a graça, mas é antes pela graça que ela adquire sua liberdade”. Além de sua forte influência sobre a Idade Média, esta ideia antecipava em onze séculos um ponto-chave do Protestantismo de Calvino.

Quarta, a concepção da Cidade de Deus, título de sua principal obra, escrita entre 413 e 427. Nela, temos a completa simbiose platonismo-cristianismo, pois a existência de uma

Jerusalém Celeste e de uma Jerusalém Terrena significava a definitiva aceitação cristã do “mundo das ideias” de Platão: a realidade concreta vista como cópia imperfeita da realidade transcendente. O alcance desta concepção foi enorme, pois alicerçava o dualismo já presente no cristianismo primitivo entre mundo material/mundo espiritual, Cidade do Diabo/Cidade de Deus. Da relação entre estas duas esferas decorria a teologia da História que rompia a circularidade do tempo concebida pelos pagãos e professava a

linearidade, pontuada pela Criação, Redenção e Apocalipse. O período de 1.000 anos de que fala o texto bíblico, durante o qual Cristo e os justos reinariam na terra antes do Juízo Final, foi interpretado por Agostinho como algo que já se vivia em sua própria época.

A clericalização da Alta Idade Média

Entre as últimas décadas do século VIII e as primeiras do século IX, com a estreita relação entre Estado e

Igreja que levou à constituição do Império Carolíngio, as manifestações da cultura vulgar foram de forma geral abafadas. A cultura clerical, mais do que nunca tornada oficial, foi produzida no âmbito do movimento que se convencionou chamar de Renascimento Carolíngio. Segundo o próprio Carlos Magno, seu objetivo era fazer com que “a sabedoria necessária à compreensão das Sagradas Escrituras não seja muito inferior à que deveria ser”. Melhorar o nível dos clérigos significava para a Igreja oferecer serviços religiosos mais

elevados e para o Império servidores administrativos mais eficientes. Daí o alcance daquele movimento ter-se limitado a algumas centenas de pessoas, concentradas nas escolas monásticas e, novidade, numa escola criada no próprio palácio imperial. Diante de seus objetivos, a tônica não era criar, mas redescobrir, adaptar, copiar, por isso já se disse que “a Renascença Carolíngia, ao invés de semear, entesoura” (65:23).

Mas exatamente a isso ela deve sua importância. Graças a ela, foram conservadas algumas obras literárias

clássicas (por exemplo, de César, Tito Lívio e Virgílio) que, do contrário, hoje estariam perdidas. Cada mosteiro, preocupado em ter um exemplar de determinadas obras consideradas básicas, mantinha copistas para que, apesar de lenta e custosamente, fosse formada sua biblioteca. Quase toda igreja de importância média tinha uns 200 ou 300 livros, enquanto o mosteiro de Fulda, na Alemanha, devia parte de seu prestígio ao fato de possuir cerca de 1.000 volumes. Formaram-se dessa maneira diversos reservatórios de

cultura intelectual, nos quais os séculos seguintes iriam frequentemente beber.

Para acelerar essa atividade copista e minimizar os erros de transcrição, buscava-se já havia algum tempo desenvolver uma caligrafia menos desenhada, que apresentasse maior regularidade. Uma caligrafia mais prática, cursiva, que implicasse menor número de movimentos com a mão. Esta grafia, conhecida por minúscula carolíngia, foi finalmente criada no mosteiro de Saint-Martin de Tours. Associando rapidez, clareza e

regularidade, ela é utilizada até hoje, nos seus traços essenciais, nos caracteres de imprensa, Sem dúvida, aquele novo ripo de letra foi uma condição importante para que no Ocidente* se desenvolvesse futuramente uma civilização baseada na palavra escrita. Naturalmente, o idioma manejado pelos copistas era o latim. Aliás, na sua tarefa de preservação do passado clássico (ao menos da parte dele que interessava aos Carolíngios) os eruditos da época preocuparam-se em devolver ao latim sua pureza.

O futuro era, no entanto, das falas vulgares. Em 813, o concílio* de Tours recomendava ao clero pregar em língua românica ou germânica. Nas palavras de um lingüista, tal fato foi “a certidão de nascimento das línguas nacionais”. É claro, porém, que aquele documento apenas reconhecia uma realidade sociocultural já existente anteriormente. Mas se os vulgares eram falados por todos, demorariam para ser idiomas literários. O primeiro registro escrito do francês e do alemão surgiria em 842, nos chamados *Juramentos de*

Estrasburgo, assinados entre netos de Carlos Magno. O do italiano, no *Processo de Monte Cassino*, em 960-963. O do castelhano, nas *Glosas Emilianenses y Silensis*, no século X. O do catalão, no *Homiliei d'Organya*, em fins do século XII. O do português, no *Auto de partilhas*, em 1192.

Todos esses era textos práticos, jurídicos. Para o surgimento de textos ficcionais, as línguas neolatinas precisaram esperar o começo do século XI. Os idiomas germânicos, falados há muito mais tempo e tendo tido mesmo no

período pré-invasão um tipo próprio de escrita (chamada de rúnica), estavam mais bem preparados para isso. Sobretudo fora da área carolíngia e sua valorização da cultura clerical. Foi assim que no reino anglo-saxão da Nortúmbria, no norte da Inglaterra, surgiu por volta de 700 a narrativa das aventuras de um herói pagão, *Boewulf*, a primeira obra literária em vernáculo. Mais tarde, no reino vizinho do Wessex, o rei Alfredo, o Grande (871-899), mandou traduzir diversas obras do latim para o inglês e ordenou que outras

(algumas crônicas e um código legal) fossem redigidas diretamente naquele idioma.

Por fim, devemos ao Renascimento Carolíngio, fato fundamental para a cultura medieval, o estabelecimento de um texto bíblico único. Até então, circulavam versões incompletas da *Bíblia*, com traduções discordantes e um ordenamento dos livros muito variável. Aquela tarefa uniformizadora foi empreendida pelo maior nome da época, o inglês Alcuíno (735-804). Ele baseou-se para tanto na

versão latina feita por São Jerônimo na passagem do século IV ao V, dela eliminando interpolações, revendo a tradução, corrigindo passagens. Surgiu assim o texto bíblico que desde então se tornou o mais usado no Ocidente*, ficando por isso conhecido no século XIII por *Vulgata* (“usual”). Também a pedido de Carlos Magno, Alcuíno reviu várias obras litúrgicas, preparando o fim da diversidade de ritos existente na Cristandade* latina.

O reequilíbrio da Idade Média

Central

Com as acentuadas transformações sociais, políticas e econômicas ocorridas a partir do século XI, foi quebrada a clara predominância desfrutada pela cultura clerical na fase anterior. A cultura vulgar ressurgia com força. Em consequência, a cultura intermediária passou a marcar presença em quase todos os campos. A cultura erudita viu, assim, reduzidas suas áreas de exclusividade, mas com isso pôde concentrar forças e em certos setores atingir seu apogeu. O movimento

conhecido por Renascimento do século XII ilustra bem esse fenômeno: ele significou a recuperação e revalorização da cultura greco-latina, mas também, ao mesmo tempo, a reemergência de uma cultura folclórica muitas vezes préromana. Quer dizer, ao contrário do que esse rótulo historiográfico parece insinuar e do que indica o estudo pioneiro a respeito (61), o Renascimento do século XII não é globalmente expressão da cultura erudita, e sim da cultura intermediária.

A Reação Folclórica

Com efeito, assistiu-se no século XI a um reequilíbrio de forças entre os dois pólos culturais. Tal fenômeno foi chamado por Jacques Le Goff de Reação Folclórica (67: 216), pois naquele momento, como mostrou Erich Köhler, para forjar sua identidade coletiva a recém-formada camada dos cavaleiros recorreu às tradições folclóricas. Aquela pequena nobreza procurava dessa forma fazer frente às antigas linhagens, que desde a época carolíngia tinham adotado a cultura clerical. No entanto, “a necessidade

histórica de neutralizar por um ideal de classe comum” as divergências aproximou aqueles dois segmentos nobiliárquicos, permitindo a superação da oposição entre eles (20:1964,28). Ora, como os progressos econômicos da época estavam colocando as aristocracias eclesiástica e laica numa disputa pela apropriação dos excedentes agrícolas então gerados, aquela “necessidade histórica” tornava o folclore um instrumento de afirmação psíquica e material da elite laica.

Assim como na Alta Idade Média

ocorrera a clericalização de muitos elementos folclóricos, agora se dava a folclorização de elementos cristãos. O cristianismo, ao dessacralizar a natureza (que não se identificava mais com as divindades pagãs), tinha marcado nova etapa no pensamento racionalista, e nesse sentido a oposição folclórica representou a resistência de outro sistema mental, de outra lógica, a do “pensamento selvagem” (67: 215). Claro que a emergência de material folclórico não se dava apenas no interior da elite laica, mas também do

campesinato, que, aliás, sempre se mantivera mais próximo das fontes de cultura tradicional. Dessa forma, processos de folclorização ocorriam não só como linha divisória entre eclesiásticos e leigos, mas também — conforme a intensidade e as modalidades — entre estes.

É o que se percebe pelo surgimento do culto a um cão, ocorrido na diocese de Lyon e magnificamente estudado por Jean-Claude Schmitt. Pelo relato de um frade dominicano em 1257, o cão pertencia a um nobre que o matou

julgando erradamente ter o animal devorado uma criança, quando na realidade a defendera de uma serpente. Descoberta a verdade dos fatos, o cão foi enterrado num poço diante do castelo e ali se plantaram árvores em lembrança do acontecido. Mais tarde o castelo foi destruído “pela vontade divina” e a região tornou-se desabitada, mas os camponeses continuaram a ver o cão como mártir e em torno do local onde ele fora atirado desenvolveu-se um culto, pedindo-se sua intercessão sobretudo quando se tratava de crianças

doentes.

O dominicano que narra esses fatos pregou contra tal culto, fez queimar o corpo do animal e as árvores “sagradas” próximas ao túmulo, ameaçando punir quem fosse venerar aquele local. Mas o culto ao cachorro santo persistiu até fins do século XIX, devido “à vontade da comunidade camponesa de se inscrever na História” (pp. 237-238). Como o nobre matara um inocente, o cão, e sofrerá por isso o castigo divino, outros inocentes oprimidos, os camponeses,

transformaram aquele local deserto em lugar sagrado. A repressão desse culto por parte da Igreja, a tentativa de destruí-lo, a identificação do animal com o demônio, a ameaça de confiscar os bens de quem reverenciasse aquele local mostram a camada clerical defendendo sua posição hegemônica naquela sociedade e lembrando aos camponeses que apenas ela podia “fazer História”.

A cultura intermediária e a arte

Durante muito tempo se discutiu se

a arte é expressão do “mundo das formas” ou manifestação de um certo conteúdo ideológico*. Hoje, concordase que não é possível dissociar forma e conteúdo, e que ambos sintetizam a visão de mundo de uma sociedade ou de um segmento social. Na terminologia usada neste capítulo, a arte talvez seja o campo mais propício para observar de perto as relações entre cultura clerical e cultura vulgar e, portanto, o caráter da cultura intermediária. Destinada na pouco letrada sociedade medieval a um público bem mais vasto que o da

literatura, a arte era o melhor veículo para a transmissão de ideias, dogmas, valores éticos, mitos* e sentimentos coletivos. Mas a emissão e a recepção da mensagem iconográfica não era, obviamente, sempre a mesma. As iluminuras de textos bíblicos e teológicos, consumidas apenas por clérigos, recebiam tratamento mais erudito. As esculturas, as pinturas murais, os mosaicos, os vitrais, colocados em igrejas, mosteiros e catedrais em locais visíveis a todos, transmitiam mensagens ao alcance desse

público mais amplo.

Opostas em vários aspectos, tanto a arte românica dos séculos XI-XII quanto a gótica dos séculos XII-XV (Apêndice 3) tentavam elaborar imagens que harmonizassem as intenções dos produtores eclesiásticos com as dos consumidores laicos. Cenas da história bíblica ou de narrativas hagiográficas* incluíam frequentemente elementos míticos celtas, grecoromanos ou mesmo orientais (como a da figura 16). Outras vezes apareciam lado a lado imagens de ortodoxia rigorosa (como a figura 17) e

figuras da mitologia clássica (caso da figura 9). Ou imagens da vida rural (figura 12) e urbana, sem nenhuma conotação religiosa.

No românico, as igrejas quase sempre rurais — reflexo de uma sociedade essencialmente agrária — incorporaram, especialmente na escultura e na pintura, motivos caros aos camponeses. Elas eram verdadeiros “bestiários em pedra”, com inúmeros animais, reais e imaginários, retratados nas colunas e paredes. Eram comuns, por exemplo, os lobisomens sempre

presentes na psicologia coletiva* camponesa. As figuras monstruosas, semi-humanas — como centauros e sereias vindos da mitologia clássica — funcionavam como protesto contra a ideia do homem feito à imagem de Deus, isto é, expressavam um forte antihumanismo que foi “em última análise uma forma de resistência à ideologia oficial do cristianismo [...] uma certa forma de resistência cultural” (66: 27).

É importante lembrar que para os medievos não havia arte pela arte,

imagens feitas apenas pelo seu valor estético. A finalidade didática delas era essencial. No românico essa característica era muito acentuada, daí, por exemplo, as frequentes cenas do Juízo Final colocadas logo na entrada, lembrando que somente dentro da igreja (edifício religioso) e da Igreja (instituição) era possível a salvação. A arquitetura sólida, de largas paredes, grossos pilares e poucas janelas não era apenas resultado das limitações técnicas da época, mas sobretudo da necessidade de fazer das igrejas “fortalezas de

Deus”. Na mesma linha, o românico não tinha preocupação de retratar a realidade visível, pouco importante, e sim de revelar a essência das coisas, daí o forte simbolismo* daquela arte.

No gótico, arte urbana sem deixar de ser religiosa — as referências medievais sempre permaneceram ligadas ao sagrado —, o espaço da cultura vulgar era maior. O fundamental continuava a ser a arquitetura religiosa, mas as catedrais góticas contavam, para ser erguidas, com a indispensável colaboração da burguesia local e da

monarquia. Atendiam, portanto, a necessidades espirituais e práticas diferentes das do românico. Expressão de uma nova sociedade em formação, o gótico estava ligado à cultura que se desenvolvia nas escolas urbanas, ao pensamento que procurava harmonizar Fé e Razão. Concebia-se Deus como luz (daí os vitrais) e valorizava-se seu lado humano (daí o culto à Virgem). A natureza passava a ser vista como parte essencial da Criação, por isso se procurava retratá-la com realismo. Essa postura revelava tanto uma nova

sensibilidade (cuja melhor expressão é São Francisco) quanto uma nova preocupação intelectual, cuja melhor expressão é a retomada de Aristóteles. O gótico estava exatamente nesse equilíbrio entre coisas tão diferentes como as representadas pelo santo e pelo filósofo.

Justamente por isso, não se pode, como já foi feito, reduzir o gótico à simples materialização da teologia da época. Jurgis Baltrusaitis mostrou, num interessante estudo, que a arte gótica incorporou monstros de diferentes tipos:

seres acéfalos e multicéfalos da Antiguidade; plantas zoomórficas e animais com corpos de partes trocadas presentes no Islã; dragões e demônios com seios ou tromba de elefante existentes no imaginário* do Extremo Oriente. Percebe-se com isso a “permanente dualidade da Idade Média, que mesmo nas suas buscas da realidade escapa continuamente para regiões longínquas e quiméricas e conserva até o fim sua universalidade” (p. 8). Bem entendido, se tais influências externas ocorreram, foi porque a psicologia

coletiva ocidental podia reconhecer-se naqueles elementos provenientes de outras culturas.

Fig. 9. *Sereias*. Estes seres da mitologia clássica, considerados demoníacos pelos relatos clericais da Idade Média, recuperaram seu caráter ambivalente com a Reação Folclórica. Assim aparecem na literatura (*Mélusine*) e na arte (como nesse exemplo do século XII, de um capitel do claustro de Elne, no Languedoc, sul francês).

A cultura intermediária e a literatura

Na literatura, por outro lado, à primeira vista a fronteira entre os dois pólos culturais estava colocada no idioma utilizado, o latino na cultura

clerical e o vernáculo na vulgar. De fato, segundo Bruce Rosenberg, a literatura medieval em língua vulgar está mais impregnada de elementos folclóricos do que a de qualquer outra época (19:1979, 943). No entanto, a questão é mais complexa. Na literatura latina, ao lado de uma produção nitidamente clerical (crônicas, poesias de cunho clássico), havia uma de espírito popular (hagiografia) e outra erudita, mas antieclesiástica (goliárdica). Na literatura vernácula, havia gêneros com forte coloração

clerical (canção de gesta, ciclo do Graal) e outros acentuadamente laicos (*lais, fabliaux*). Em termos culturais, portanto, e não apenas lingüísticos, boa parte da literatura da Idade Média Central estava na zona da cultura intermediária.

Exemplifiquemos com os goliardos. Socialmente eram clérigos, ainda que não saibamos se eram todos estudantes pobres e errantes, ou se entre eles havia elementos bem colocados na hierarquia do clero, das cortes e das universidades. De qualquer forma — e,

se verdadeira, a segunda hipótese torna mais significativo o fato —, produziam uma poesia erudita na língua (latim) e popular na versificação (rítmica e rimada), na temática (amor, vinho, jogo) e nas fontes (mitos, folclore). Suas ironias pouco sutis contra a Igreja levaram o concílio* de Salzburgo, em fins do século XIII, a considerá-los “blasfemos que se proclamam clérigos para escárnio do clero”. Na verdade, eles também reservavam suas farpas contra os cavaleiros e os camponeses. Por isso já foi dito, não sem certo

exagero, que, “mais que revolucionários, os goliardos são antes anarquistas” (65: 35). Eles representavam, à sua maneira, o sentimento nostálgico de uma Idade de Ouro, sentimento que se desenvolvia à medida que avançavam as transformações econômicas e políticas da época. Um dos temas caros a eles era o da Roda da Fortuna, cíclica, oposta ao conceito temporal linear e progressista típico da visão histórica cristã.

Também com fortes raízes na cultura erudita, mas escritas em

vernáculo e adaptando os personagens, os ambientes, os costumes e os valores sociais ao seu presente medieval, estavam as obras da chamada “matéria antiga”. Tratava-se de longos poemas — a palavra “romance” de seus títulos indicava a utilização de uma língua românica — inspirados na Antiguidade. Por volta de 1160, apareceu o *Roman de Thèbes* (claramente influenciado pela *Tebaida* de Estácio), pouco depois o *Roman d'Eneas* (que segue de perto a *Eneida* de Virgílio) e o *Roman de Troie* (tradução/adaptação de resumos latinos

que a Primeira Idade Média fizera da *Iliada* de Homero). Mas o tema preferido era Alexandre Magno, objeto de diversos textos, o principal deles um *Roman d'Alexandre* composto entre 1170 e 1180, no qual o imperador grego aparece como a grande síntese das virtudes cavaleirescas.

Mais profundamente inseridas na cultura intermediária estavam as canções de gesta, narrativas épicas em verso. No entanto suas origens são controversas: compilação de canções populares?, lendas nascidas em torno de

santuários de peregrinação*?,
prolongamento de tradição latina?,
literalização de fatos históricos? A
tendência historiográfica atual é para
uma resposta sincrética, porém o que
nos importa mais é sua caracterização. E
esta se revela com clareza: feudal e
cristã, isto é, laica e eclesiástica. De
fato, no momento em que aparecia o
primeiro exemplar do gênero, *A canção
de Rolando*, por volta de 1100,
completava-se a cristianização do
cavaleiro feudal. A cerimônia de sua
armação era clericalizada e ganhava

peso de sacramento. Ele colocava-se a serviço de Deus, na luta contra o infiel e o injusto. A literatura criava um tipo ideal que a Igreja esperava ver concretizado nas Cruzadas: o herói tornava-se o correspondente laico do santo.

Noutro ponto da cultura intermediária, mais próximo à vulgar, estava a literatura baseada na “matéria da Bretanha”, ou seja, em lendas e contos folclóricos célticos. Deixando de lado uma série de problemas sobre as fontes e as modalidades da transmissão

e literalização da tradição oral celta, citeamos apenas seus três grandes ciclos. O primeiro desenvolveu-se em torno da figura (histórica?, lendária?) do rei Artur e seus cavaleiros da Távola Redonda, nos romances de Chrétien de Troyes (1135-1183). Mais tarde, no século XIII, ocorreu certa clericalização desse tema, deslocandose o eixo da narrativa do rei para o Graal, vaso mágico da mitologia celta transformado no cálice que recolhera o sangue de Cristo na cruz. O segundo ciclo tratava do amor — adúltero para a Igreja, puro

para os leigos — de Tristão e Isolda. O terceiro reunia, através de Maria de França, em 1175, vários *lais* bretões, quer dizer, pequenas narrativas rimadas, musicadas, de origem folclórica.

A lírica trovadoresca, nascida em princípios do século XII, talvez seja o melhor exemplo de produto da cultura intermediária. De um lado, exaltava o amor no seu aspecto espiritual, introvertendo o erotismo. Tal impossibilidade de concretização física do amor funcionava como uma penitência. A submissão do poeta à sua

“senhora” transferia para o campo amoroso a relação vassálica e tinha claro paralelismo com o culto a “Nossa Senhora”, quer dizer, a Virgem, que então se desenvolvia. De outro lado, o trovador era um nobre feudal (que compunha música e letra para a interpretação do jogral), daí conceber o amor como variante da vassalagem*, sem com isso chegar à espiritualização completa do amor. Pelo contrário, o caráter sensual, às vezes declaradamente erótico, aparece com freqüência naquela poesia. Sua faceta

antimatrimonial colocava-se na perspectiva de oposição à Igreja, que instituía o sacramento do matrimônio objetivando reforçar sua capacidade de controle sobre a sociedade laica.

Bem mais à “esquerda” estavam os *fabliaux*., uma espécie de correspondente em língua vulgar da poesia goliárdica. De grande sucesso no século XIII, particularmente na sociedade urbana do norte francês, eles eram pequenos contos em verso, formalmente simples e de comicidade grosseira e mesmo obscena. De origem

discutida, provavelmente ligada à comédia romana e com muitos traços de tradição oral, aqueles contos expressavam uma forte crítica social. Vários voltavam-se contra os eclesiásticos, outros contra os nobres, alguns contra os burgueses. A maioria revelava um acentuado antifeminismo, contrastante com os fenômenos contemporâneos do culto à Virgem e da lírica trovadoresca, que refletiam uma certa recuperação da imagem social da mulher.

Fig. 10. *O amor cortês.* Esta iluminura alemã, hoje na Universidade de Heidelberg,

mostra um cavaleiro em atitude vassálica e religiosa (ajoelhado e de mãos juntas) diante de sua dama. A proximidade física, mas sem contato, e a estudada indiferença da dama, casada e socialmente superior ao seu cavaleiro, criavam um estado de tensão erótica típico das cortes feudais dos séculos XII-XIII.

Difícil de classificar quanto ao gênero literário, mas sem dúvida próximo aos *fabliaux*, estava o *Roman de Renart*. Inspirado nas fábulas greco-romanas e em relatos folclóricos, o texto francês não é uma obra homogênea, e sim um conjunto de contos escritos por diversos autores, a maioria anônimos, entre 1175 e 1225. Ele já foi definido

como uma epopéia heróico cômica, uma paródia das canções de gesta e dos romances corteses. De fato, seus personagens são animais — o principal deles a Raposa, que desrespeita todos os interditos e todas as prescrições legais e engana sobretudo o Leão, o rei daquela sociedade — em situações que ironizam a sociedade feudo-clerical* e os homens de maneira geral. Partes desse romance trabalham com o tema do mundo ao revés, outras são realistas nas suas descrições satíricas. Tudo não faz de Renart um “herói de Carnaval?”

(77:145).

Por fim, desenvolveu-se no século XIII uma literatura que se pode chamar de enciclopédica, cuja intenção era reunir a essência do conhecimento da época. Assim como o século anterior se revelara bastante criativo em vários campos — o Renascimento do século XII, como dissemos —, o século XIII caracterizou-se por um brilho menor e uma capacidade de sistematização maior. Nesse contexto, ao lado de sumas teológicas (como a de Tomás de Aquino), científicas (como a *Speculum*

majus de Vicente de Beauvais) e hagiográficas (como a *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze), surgiram verdadeiras sumas literárias em vernáculo. Todavia essas sínteses podiam seguir fórmulas muito diferentes. Algumas estavam muito próximas à cultura vulgar, outras à cultura clerical.

Do primeiro tipo é o *romance da rosa*, escrito em 1225-1228 por Guilherme de Lorris e continuada em 1269-1278 por João de Meun. Enquanto a primeira parte dessa obra é uma

espécie de codificação do conceito de amor na visão trovadoresca, a segunda, a partir da ideia de que o universo é uma construção lógica e inteligível, trata de diversas questões sobre o homem, a sociedade, o mundo e a Divindade. Do segundo tipo é a *Comédia* de Dante Alighieri, escrita entre 1307 e 1321, mas de espírito pertencente ao século XIII. Nela, descreve-se a viagem que Dante empreende pelo Inferno, Purgatório e Paraíso, pretexto para encontrar inúmeros personagens (políticos, burgueses, filósofos, poetas,

santos, teólogos) e a partir deles tecer comentários sobre praticamente tudo. Sua intenção divulgadora transparece quando afirma ter escrito a *Comédia* em “linguagem vulgar que as mulheres utilizam em suas conversações diárias”, para ser entendido por maior número de pessoas. Era um grande manifesto da laicização da cultura.

A cultura clerical e o ensino

Um setor cultural que a Igreja monopolizava desde princípios da Idade Média continuou nos séculos XI-XIII sob seu controle, apresentando, todavia,

características novas, que tendiam a escapar de sua alçada — o ensino. De qualquer forma, mesmo com uma certa laicização o ensino não deixava de estar na área da cultura clerical, entendida cada vez mais, como já dissemos, como cultura de letrados, e não apenas cultura de eclesiásticos. Nesse processo, surgiram no século XI as escolas urbanas, que se transformariam em universidades no século XIII. Ambas eram produto do crescimento demográfico-econômico-urbano, que tornava a sociedade mais complexa e

mais necessitada de atividades intelectuais. De fato, eram necessários sacerdotes em maior número e mais bem preparados para guiar fiéis mais numerosos e com novos problemas; juristas para uma maior quantidade de tribunais e às voltas com questões novas e mais difíceis; burocratas para os reis e grandes senhores feudais, cujos rendimentos, despesas e interesses se ampliavam; mercadores para atender à crescente procura de bens e que precisavam elaborar contratos, escrever cartas, controlar lucros e estoques.

Contudo, ainda em meados do século XI as escolas urbanas mantinham-se muito presas às influências eclesiásticas, o que limitava seu papel. Quando, naquele momento, um incêndio destruiu a escola episcopal de Gand e os burgueses aproveitaram para abrir suas próprias escolas, o clero protestou contra essa “insolência dos leigos”. Percebendo que apenas nos quadros urbanos se podia desenvolver aquele novo tipo de profissional que é o intelectual, o clero renovava suas críticas às cidades: para o abade

Ruperto de Deutz, em princípios do século XII, as cidades são ímpias — a primeira delas não foi construída por Caim? (*Gênesis* 4,17) — e cheias de vãs discussões entre mestres e alunos. Realmente, o intelectual é aquele que pensa e ensina seu pensamento, “as escolas são as oficinas de onde se exportam as ideias como mercadorias” (65: 57).

A Igreja sentia a inevitabilidade dos novos rumos. O Terceiro Concílio Ecumênico de Latrão, de 1179, revelava isso ao determinar que se concedesse

gratuitamente a licença docente a todos que provassem aptidão para exercê-la. Reconhecia-se que as escolas clericais não eram suficientes e aceitava-se a existência de escolas privadas. Por outro lado, é claro, a Igreja reafirmava assim que o monopólio do ensino era seu: se concedia a *licentia docendi* era porque ela lhe pertencia. De qualquer forma, as escolas urbanas do século XII, eclesiásticas ou não, viviam muito dependentes do renome de um ou outro mestre, que atraía estudantes de toda a redondeza. Foi o que ocorreu, para

ficarmos com o caso mais célebre, com Pedro Abelardo (1079-1142), em Paris. Nas palavras de Charles Haskins, “em 1100 a escola seguia o mestre, em 1200 é o mestre que segue a escola” (61: 307).

De fato, no século XIII as escolas se fixam, se organizam, se corporativizam, dando origem às universidades. Na verdade, *universitas* designava qualquer comunidade ou associação, com o termo passando a ser usado exclusivamente para uma corporação de professores e alunos

apenas a partir de fins do século XIV. Até então, falava-se em *studium generale*. De toda maneira, a associação visava fazer frente às interferências dos poderes locais, eclesiásticos (bispado) ou laicos (monarquia, comuna*). Para tanto, conseguiu o importante apoio do papado e sua política universalista, que precisava da produção intelectual dela para enfrentar as heresias*. Aparecia assim a grande contradição da universidade: mesmo tendo em seus quadros leigos e clérigos que não tinham ainda recebido as ordens sacerdotais,

ela permanecia uma “corporação eclesiástica” que, sem poder cortar seus laços nacionais ou comunais, passava a ser vista com reserva por todos os poderes e segmentos sociais.

Quanto às suas origens, fala-se em universidades “espontâneas”, em “nascidas por secessão” e em “criadas” (93: 41-45). As do primeiro tipo resultaram da reunião de escolas já existentes no local, casos de Bolonha (1158) e Paris (1200). As do segundo surgiram de problemas que levavam grupos de mestres e alunos a abandonar

a universidade que freqüentavam e a fundar outra em lugar diferente, casos de Cambridge, surgida de Oxford, em 1209, e Pádua, derivada de Bolonha, em 1222. As do terceiro tipo organizaram-se a partir de bulas imperiais (caso de Nápoles, em 1224) ou papais (como Toulouse, em 1229). Todas estavam subdivididas em faculdades, que abrangiam quatro ramos do saber: a preparatória, herdeira das escolas carolíngias, na qual o estudante ficava dos 14 aos 20 anos examinando as tradicionais Sete Artes liberais, e por

isso chamada de faculdade de Artes; a seguir ele optava por uma das três grandes áreas, Direito (Canônico* ou Romano), Medicina, cujos estudos se estendiam por cerca de cinco anos cada, ou Teologia, que exigia um aprendizado de uns 15 anos.

Quanto ao método de estudo, aplicava-se a Escolástica, assim chamada devido ao local em que nascera, a escola urbana. Tratava-se de um conjunto de leis sobre como pensar determinado assunto. Inicialmente, leis da linguagem, buscando-se o exato

sentido das palavras, já que por meio delas é que se desenvolve o raciocínio, são elas o instrumental que constrói o pensamento. Depois, leis da demonstração, por meio da dialética, isto é, forma de provar certa posição recorrendo-se a argumentos contrários. A seguir, leis da autoridade*, ou seja, o recurso às fontes cristãs [*Bíblia*, Pais da Igreja*) e do pensamento clássico (Platão, Aristóteles) para fundamentar as ideias defendidas. Por fim, leis da razão, utilizáveis para uma compreensão mais profunda de tudo, mesmo de

assuntos da fé. A aplicação do método escolástico ao ensino fazia com que este se desenrolasse em dois momentos básicos, a *lectio* ou leitura, comentário e análise de texto, e a *disputatio* ou debate sobre tudo aquilo.

Nas faculdades de Direito os dois ramos estudados refletiam bem a dualidade cultura eclesiástica/cultura vulgar. Formando uma sociedade à parte, com suas próprias regras, a Igreja desde o século VI procurara organizar e classificar as normas estabelecidas por concílios gerais, sínodos locais e bulas

papais. Contudo, o volume de material e suas inúmeras contradições dificultavam sua consulta e aplicação. Daí a elaboração de coleções que selecionassem e sistematizassem as leis da Igreja. Para tanto, recorreu-se aos métodos que se desenvolviam nas escolas, e assim foi se tornando necessária a formação de especialistas e, portanto, de faculdades de Direito Canônico. Paralelamente, naquele contexto de complexização da sociedade, as regras jurídicas estabelecidas pelo costume (Direito

consuetudinário de origem germânica) não mais atendiam às necessidades do momento. A revalorização da cultura antiga que então ocorria fornecia o material desejado pelas monarquias nascentes e pela população urbana. O Direito Romano tornou-se objeto de estudo em vários locais, sendo Bolonha o principal deles.

Nas faculdades de Medicina, tínhamos outro exemplo importante das transformações culturais da época. Vista nos séculos anteriores como uma “arte mecânica”, quer dizer, manual, havia

vido socialmente desvalorizada. Vista como conjunto de práticas mágicas, fora muitas vezes rejeitada pela Igreja. Até fins do século XIII não se praticava a dissecação de cadáveres, pois, sendo o homem feito à imagem e semelhança de Deus, abrir seu corpo seria de alguma forma uma violência para com a Divindade. No entanto, a visão naturalista do mundo que se desenvolvia desde o século XII alterava aos poucos aquela postura. Os intelectuais da escola de Chartres dessacralizavam a natureza, que tendo sido criada por Deus era um

todo organizado e racional. O universo não deveria ser interpretado como um conjunto de símbolos, e sim visto na sua racionalidade. Estavam criadas condições favoráveis para o estudo da Medicina, o que na verdade ocorria em Salerno desde mais ou menos 1030 e se desenvolveu nas universidades do século XIII, a mais famosa delas a de Montpellier. Um fator decisivo naquela revalorização, que atingiu, aliás, todas as ciências, foi a retomada da herança antiga, cujo caráter pagão, que havia limitado sua utilização nos séculos

anteriores, era sobrepujado agora pela consideração de seu caráter científico. Não importava mais a origem do conhecimento, pois, lembrava Honório de Autun (ca. 1075-ca. 1156), “o exílio do homem é a ignorância, sua pátria, a ciência”. Em boa parte, o Ocidente* tomou contato com a herança científica clássica graças às culturas bizantina e muçulmana. A partir do século XII foram feitas inúmeras traduções do grego e do árabe para o latim, um pouco em Veneza (por seus contatos com Bizâncio), um pouco na Sicília

(anteriormente ocupada por bizantinos e islamitas) e sobretudo na Espanha. Dessa forma, até fins daquele século a Cristandade ocidental passou a dispor de quase toda a obra de Aristóteles (o restante seria fornecido pelo século XIII), muito de Euclides, Arquimedes, Ptolomeu, Hipócrates e Galeno. Sem contar a importante contribuição islâmica dos livros de Al-Khwarizmi (matemática), Rhazes (química e medicina), Alhazen (ótica), Avicena (medicina), Alpetragius (astronomia) e Averróis (filosofia).

A cultura clerical e a teologia/filosofia

O curso universitário que gozava de maior prestígio, apesar de toda a laicização da sociedade e da cultura que ocorria no século XIII, era sem dúvida o de Teologia, especialmente o de Paris. O conhecimento nessa área mantinha-se virtualmente o mesmo dos séculos anteriores, com o termo então utilizado (*sacra doctrina*) indicando que ela abarcava apenas o que tinha sido revelado direta ou indiretamente por Deus: *Bíblia*, decisões de concílios,

comentários há muito aceitos pela Igreja. Na expressão de Santo Anselmo, era “a fé em busca da inteligência”. Com Pedro Abelardo essa busca pôde avançar, e a própria palavra teologia ganhou com ele, em 1123, um sentido mais amplo, de estudo, reflexão e debate de questões religiosas a partir dos textos sagrados. A Teologia reaproximava-se da Filosofia.

Tal preocupação já havia sido a de Santo Anselmo, monge beneditino e depois arcebispo de Canterbury (1093-1109), muito preso a Santo Agostinho, e

que se interessara pelas relações entre Fé e Razão. Em vista disso, já foi considerado o pai da filosofia escolástica. Para ele, há prioridade da fé sobre o conhecimento, pois ela é o ponto de partida da investigação filosófica. Em última análise, nada se pode compreender sem a fé, mas esta deve ser demonstrada. Nessa linha é que elaborou seu famoso “argumento ontológico da existência de Deus”. Aquele que diz “Deus não existe” pensa no conceito de Deus, pois não se pode negar a realidade de algo que nem se

pensa. Ora, como o conceito de Deus é o de um Ser do qual não é possível pensar nada maior, Ele não poderia existir apenas no intelecto, pois nesse caso não se poderia pensar nele como existindo na realidade, e assim seria maior do que se pensou, o que é impossível. Logo, Ele existe nos dois planos.

Devido ao peso que tinham na Escolástica as leis da linguagem, a chamada Questão dos Universais ganhou enorme projeção naquela época. De um lado colocava-se a corrente do

realismo, de base platônica, que acreditava terem os chamados universais (isto é, ideias gerais ou entidades abstratas) uma existência real. Noutros termos, eles precedem as coisas, já que de outra forma seria impossível a existência de coisas particulares, que estão fundadas nos universais. Logo, *universalia sunt realia ante rem*: os universais são realidade antes das coisas. De outro lado ficava o nominalismo, para o qual *universalia sunt nomina post rem*, ou seja, os universais não são reais, são

apenas nomes, abstrações da inteligência criadas depois das coisas, para designá-las.

Por fim, outra solução foi apresentada por Pedro Abelardo. Seu conceptualismo rejeita todas as formas de universalidade nas coisas, atribuindo-a às palavras. Estas, porém, não são vistas como simples sons (na linha nominalista), já que a própria voz é uma coisa, uma realidade particular. Assim, os conceitos universais não são coisas nem ideias, sua realidade está no “significado dos nomes”. Por

consequente, os universais existem apenas no intelecto, e não nos sentidos. Os nomes são corpóreos (através da voz), mas sua significação é incorpórea. Em suma, não é necessário haver coisas correspondentes aos universais, pois então estes deixariam de existir enquanto nomes designativos, mas sua significação continuaria. Se não existisse nenhuma rosa, poder-se-ia dizer: a rosa não existe. Portanto, mais do que Anselmo, Abelardo recorria ao racional para elucidar a fé, daí sua importância ter sido fazer “da lógica um

instrumento útil à teologia” (31: 295).

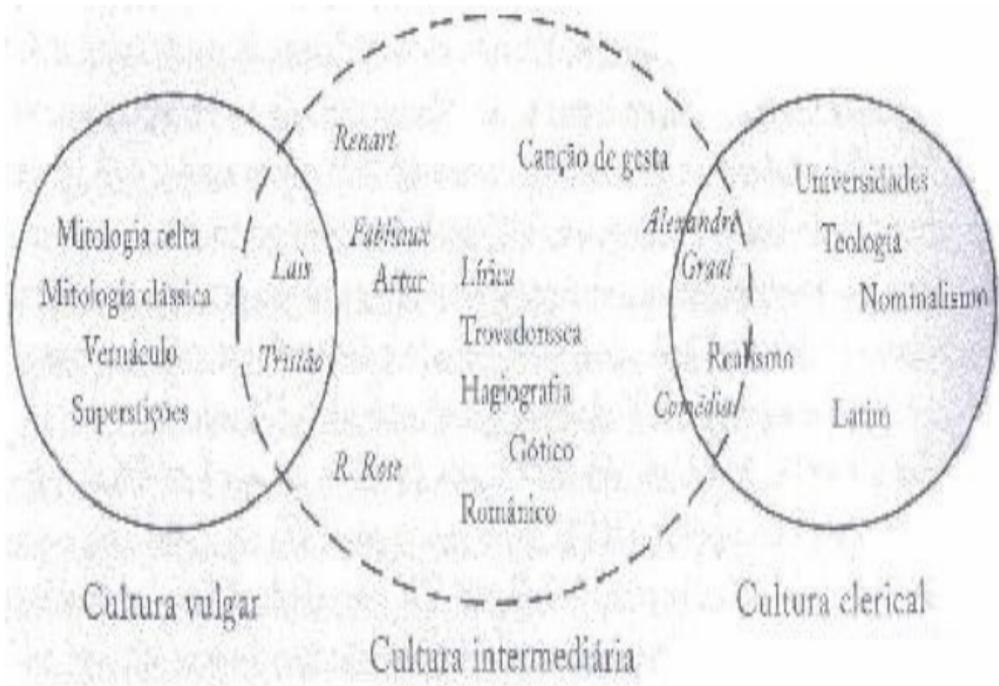


Fig. 11. As áreas culturais na Idade Média Central.

Como em outras áreas do conhecimento, também na teologia/filosofia o século XII criou

para o século XIII sistematizar. E nisso o grande nome foi São Tomás de Aquino (1224-1274), que se não é do mesmo porte de alguns predecessores, “supera a todos pela arte de seu estilo didático e pela clareza luminosa de sua clássica síntese” (31: 482). Seu maior mérito histórico foi, provavelmente, em relação ao aristotelismo: alguns pensadores do século XIII haviam tirado dele proposições contrárias à fé. Tomás de Aquino reinsertiu o aristotelismo numa linha cristã, adequando melhor o pensamento da Igreja às novas

condições socioculturais da época. Foi, por isso, canonizado em 1323, apesar de lhe terem sido atribuídos pouquíssimos milagres: o papa teria então justificado dizendo que cada artigo da sua *Suma Teológica* é um milagre. Poucos anos antes, no seu grande poema, Dante Alighieri colocara São Tomás no Paraíso exercendo certa liderança sobre os demais teólogos que lá se encontravam, numa homenagem à concretização realizada por ele da antiga pretensão da cultura cristã de harmonizar Fé e Razão.

O redirecionamento da Baixa Idade Média

O frágil equilíbrio entre cultura clerical e cultura vulgar rompeu-se com a crise do século XIV. A razão disso está ligada ao fato de que na Baixa Idade Média “existia uma falta geral de equilíbrio no temperamento religioso, o que tornava tanto as massas como os indivíduos suscetíveis de violentas contradições e de mudanças súbitas” (62: 163). As manifestações culturais oscilavam então do mais estrito racionalismo ao mais fervoroso

misticismo. A cultura clerical não tinha mais a coerência da Alta Idade Média e a cultura vulgar não possuía o mesmo vigor que na Idade Média Central. Buscava-se uma nova composição, da qual sairia a cultura renascentista dos séculos XV-XVI.

Na arquitetura, o gótico chamado de flamejante, por causa da sua decoração de linhas carregadas e de ritmo irregular, rompia com a harmonia das formas e com o equilíbrio entre o espaço e o volume arquitetônicos, típicos do gótico clássico. A escultura

também se “barroquizou”, apresentando um forte ornamentalismo. A pintura, que completava sua autonomia em relação à arquitetura, manteve-se mais próxima às fontes populares: “o essencial das obsessões dos homens da Idade Média se encontra em dois grandes artistas cronologicamente posteriores, Bosch (ca. 1450-1516) e Brueghel (ca. 1525-1569), [cujas] obras são o resumo da mitologia e do folclore medievais” (64:1, 210).

A literatura também perdeu o vigor da fase anterior, despertando de

forma geral uma sensação de artificialismo, de convencionalismo. Por exemplo, a crônica histórica — com exceção talvez do português Fernão Lopes e do francês Filipe de Commines — recorria com muita frequência a estereótipos, a frases feitas. Destacaram-se apenas dois gêneros literários. O primeiro, expressando um novo sentimento dominante no século XIV, produto da peste negra e das guerras, tratava da morte, da fragilidade do ser humano, enfim de temas (para usar o termo surgido na época)

macabros. O segundo desenvolvia e colocava em prosa pequenos contos na linha dos *lais* e dos *fabliaux*, casos do famoso *Decameron* (1350-1355) de Giovanni Boccaccio e dos *Contos de Canterbury* (1386) de Geoffrey Chaucer.

As universidades também sentiram a crise geral da época, deixando de ser centros de criação intelectual para se tornarem fortemente conservadoras e, assim, apenas reprodutoras culturais. Causa e expressão disso foi sua profunda elitização. Os estudantes

pobres perderam o acesso a elas. A função de mestre tendeu à hereditariedade. Buscava-se na universidade um meio de ascensão social: no século XIV, *magister* torna-se equivalente a *dominus*, e em 1533, na França, a cavalaria era concedida aos doutores da universidade. Tudo isso redundou numa crise filosófica, com a Escolástica se quebrando em várias correntes. A do ceticismo, com Guilherme de Ockham, excluía o racionalismo de assuntos da fé, argumentando que a onipotência de Deus

escapa à razão humana. A do empirismo, com Nicolau Oresme, rompia o equilíbrio razão-experiência ao insistir sobre os limites da primeira sem a segunda. A do antiintelectualismo, com João Gerson, atacava o aristotelismo. A do averroísmo político, com Marsilio de Pádua, defendia a existência de Estados nacionais autônomos, donos de todos os direitos na vida social e tendo mesmo uma missão espiritual a cumprir. Antecipava-se Lutero, Maquiavel e Hobbes. Caminhava-se para a Modernidade.

Bibliografía básica: 26, 31, 36, 37. 49, 53, 62, 65, 77, 97,

Bibliografía complementar: J. BALTRUSAITIS, *Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Flammarion, 1981; H, FRANCO JÚNIOR, *Cocanha. A história de um país imaginário*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998; E. KOHLER, *L'aventure chevaleresque, idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard, 1974; P. PICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI-VIII siècles*, Paris, Seuil, 1962; J. -C. SCHMITT, *Le saint lévrier*, Paris, Flammarion, 1979.

Capítulo 7

As estruturas cotidianas

O caráter factual e descritivo que marcou de forma geral a historiografia até princípios deste século levava à desconsideração dos “pequenos fatos”, dos eventos do dia-a-dia, repetitivos, sem uma influência clara e direta sobre os “grandes fatos” (batalhas, sacração de reis, criação de instituições, surgimento de importantes obras literárias e artísticas etc). No entanto, a crescente compreensão de que o tecido

da História é formado por fios dos mais variados tamanhos e cores permitiu o aparecimento de estudos sobre a vida cotidiana e privada das populações do passado. Ou seja, dos aspectos mais duradouros e presentes no desenrolar da História.

De fato, o cotidiano é, por assim dizer, a manifestação mais lenta da cultura, a materialização da mentalidade*, o agir mais mecânico e mais automático do ser humano. E a imobilidade do fazer histórico. E a repetição multissecular de gestos,

atividades, comportamentos. De certa forma, o cotidiano coloca seus protagonistas fora do tempo e do espaço: nascer, comer, trabalhar, vestir, habitar, festejar, morrer foram — no essencial — invariantes na longuíssima duração, talvez desde os primeiros momentos da História até o século XVII ou XVIII. Isso, é claro, no quadro étnicocultural que nos interessa, o da Europa ocidental. Noutros palcos (China, Índia, África, América pré-colombiana) tais limites cronológicos podem ser encurtados ou ampliados.

É preciso não exagerar a permanência e a universalidade das características da vida cotidiana medieval, pois a dinâmica histórica provocava inevitáveis alterações no dia-a-dia da população. Para lembrar apenas um exemplo bem conhecido, o progresso econômico e urbano ocorrido a partir do século XI modificou os hábitos alimentares de praticamente todos os segmentos sociais, a habitação pelo menos da aristocracia, o Vestuário nobiliárquico e burguês. Por outro lado, certos grupos, marginalizados, tinham

um cotidiano razoavelmente diferenciado do conjunto da população, caso dos judeus, hereges e leprosos. Mas eles eram colocados à parte por terem um cotidiano próprio ou tinham essa especificidade cotidiana por serem marginais na sociedade cristã?

Apesar das inegáveis diferenças locais, temporais e sociais ao se considerar o conjunto dos vários séculos medievais em todo o Ocidente*, pode-se falar em estruturas cotidianas. Ao menos nas de caráter psicobiológico. Estruturas muito

semelhantes as de outras épocas e locais, mas que ganham todo seu sentido apenas se conectadas com as demais estruturas do contexto medieval. Consideraremos aqui sete delas — a percepção do tempo, o sexo, a alimentação, a moradia, o vestuário, o lazer, a morte.

O tempo

Os medievais tinham uma experiência da passagem do tempo bastante diferente da nossa. A Idade Média não se interessava por uma clara

e uniforme quantificação do tempo. Como na Antiguidade, o dia estava dividido em 12 horas e a noite também, independentemente da época do ano. Os intervalos muito pequenos (segundos) eram simplesmente ignorados, os pequenos (minutos) pouco considerados, os médios (horas) contabilizados grosseiramente por velas, ampulhetas, relógios d'água, observação do Sol.

Apenas o clero, por necessidades litúrgicas, estabeleceu um controle maior sobre as horas, contando-as precariamente de três em três a partir da

meia-noite (matinas, laudes, primas, terça, sexta, nona, vésperas, completas). Maior precisão apareceu somente no século XIV, com o relógio mecânico, que, porém tinha apenas o ponteiro das horas. Essa forma de relação com o tempo não decorria, como já se pensou, de deficiências técnicas. Calculava-se imprecisamente o tempo porque não havia necessidade de fazer de outro modo.

A contagem dos dias agrupava-os em semanas de sete, adotadas no Ocidente por volta do século IV. Como a

cristianização se manteve superficial ainda por alguns séculos, o calendário conservou os nomes de deuses romanos nas regiões mais latinizadas e de deuses germânicos nas outras. Curiosamente, a língua portuguesa não seguiu esse processo, baseando-se no hábito cristão dos primeiros tempos de comemorar a semana inteira de Páscoa. Como todos aqueles dias eram feriados (*feriae*), precisou-se ordená-los (segunda, terça etc), mantendo-se nomes para apenas o sábado (o “repouso” do Antigo Testamento) e o domingo (o “dia do

Senhor”). Este dia manteve sua conotação cristã também em outros idiomas neolatinos (*domingo, dimanche, domenica*), mas não nos dos povos convertidos tardiamente: nesses casos ele é o “dia do sol”, *Sunday* (inglês), *Sonntag* (alemão), *Zondag* (holandês), *Sonndag* (sueco), *Sondag* (dinamarquês).

Latim	Italiano	Francês	Castelhano I
Dies dominica	Domenica	Dimanche	Domingo
Lunae dies	Lunedì	Lundi	Lunes
Martis dies	Martedì	Mardi	Martes
Mercurii dies	Mercoledì	Mercredi	Miércoles
Jovis dies	Giovedì	Jeudi	Jueves
Veneris dies	Venerdì	Vendredi	Viernes

Tabela 3. *Os dias da semana*

O agrupamento dos dias em meses, por sua vez, de origem muito antiga, passou para a Europa medieval latina e germânica com nomes romanos: *Maius* (mês da deusa Maia), por exemplo, deu *Maggio*, *Mai*, *Mayo*, *Maio*, *May*. Nos territórios alemães, que jamais haviam feito parte do Império Romano, os nomes dos meses revelam a força do cotidiano agrário. Na sua *Vita Karoli Magni imperatoris*, escrita entre 829 e 836, Eginhardo conta que Carlos

Magno uniformizou o calendário atribuindo nomes germânicos às doze partes do ano, denominações que em apenas dois casos têm caráter religioso (*Ostarmanoth* = “mês da Páscoa”; *Heilagmanoth* = “mês santo”), e nos demais caráter agrário (por exemplo, *Wintarmanoth* = “mês do inverno”; *Heuuimanoth* = “mês do feno”).

Fig. 12. *O calendário* (afresco do Panteão Real de Santo Isidoro, em Leão, segunda metade do século XII). Eram comuns em toda a Europa representações dos meses do ano conforme as atividades típicas de cada um deles. Nos aqui reproduzidos, julho é a ceifa do trigo, agosto, a debulha com mangual, setembro, a vindima, outubro, a engorda dos

porcos, novembro, o abate deles, dezembro, descanso invernal e natalino diante da lareira.

Mais problemático era o cômputo dos anos. O conceito de Era Cristã — cuja datação parte *do Anno Domini*, “o ano do Senhor”, o suposto ano do nascimento de Cristo — foi proposto pelo monge Dioniso, o Pequeno, em 525. Adotado nas Ilhas Britânicas pelo Concílio* de Whitby, em 664, difundiu-se muito lentamente pela Europa continental: no século VIII nos territórios da futura França, no século IX na Alemanha, no século XII na

Catalunha. A própria chancelaria papal passou a usar esse cômputo apenas a partir do pontificado de João XIII (965-972), mas não se tornou oficial antes do século XV. O conceito de Era Hispânica foi utilizado desde o século V pelos reinos ibéricos, que contavam os anos a partir de 38 a.C., data da conquista da região pelos romanos. Esse sistema foi substituído pelo da Era Cristã somente em 1349 em Aragão, 1383 em Castela, 1422 em Portugal.

Agravando a situação, o dia inicial do ano civil variava de região

para região. Na França do norte e Países Baixos, o ano começava na Páscoa, que por ser festa móvel fazia alguns anos terem 13 meses e outros apenas 11. Na França do sul e parte da Itália, utilizou-se na Idade Média Central a festa da Anunciação (25 de março), que, introduzida em partes da Inglaterra no século XI, foi o marco inicial do ano até meados do século XVIII. Em outras partes da Inglaterra (entre os séculos VIII e XVII) e da França (entre fins do século IX e do XII), o ano civil coincidia com o litúrgico, começando no

Natal. As mudanças de sistema não eram raras e acentuavam a confusão. Nos territórios do Império e do Estado Pontifício, nos séculos X-XII o ano começava no Natal, no XIII na Anunciação, depois novamente no Natal até o século XVII. Apenas com o calendário gregoriano de 1582 uniformizou-se o início do ano para 1º de janeiro, velha prática romana.

Sexo

Em uma sociedade tão fortemente penetrada pelos valores da Igreja, quer

dizer, da comunidade cristã, muitas atividades anteriormente consideradas de foro pessoal passaram, pelo menos até o século XIII, a ser vistas como de interesse comunitário. Nesse processo de levar para a esfera pública as coisas privadas, o sexo foi talvez o mais atingido. Essa mudança de comportamento começara na verdade antes do cristianismo, com certas correntes filosóficas pagãs defendendo uma vida mais regrada, mais afastada dos prazeres materiais considerados animalizadores do ser humano. Como

em vários outros aspectos, o surgimento do cristianismo respondia a essa demanda psicológica e comportamental da sociedade romana, daí seu sucesso. Tornou religião oficial em 392 e cada vez mais institucionalizado pela Igreja, já na Primeira Idade Média o cristianismo pôde impor seus valores.

A vida sexual ideal passou a ser a inexistente. A virgindade tornou-se um grande valor, seguindo os modelos de Cristo e sua mãe. Vinha depois a castidade: quem já havia pecado podia em parte compensar essa falta abstendo-

se de sexo pelo restante da vida. Os relatos hagiográficos* de toda a Idade Média, sobretudo de suas duas primeiras fases, abundam em exemplos de santas que morreram para defender sua virgindade e de santos e santas que ao se converter ao cristianismo abandonaram a vida conjugal. No entanto, esse desprendimento não podia ser adotado pela maioria das pessoas. Era mesmo perigoso que gente sem o suficiente autocontrole tentasse levar uma vida de abstinência sexual. São Paulo já definira a questão no século I:

“E melhor casar do que abrasar” (1 *Coríntios* 7,9). A vida sexual era possível para o cristão médio, desde que ocorresse nos quadros de uma relação definida e supervisionada pela Igreja, o matrimônio.

Contudo essa interferência eclesiástica na vida íntima dos fiéis não foi aceita com facilidade. Quanto mais recuados no tempo e mais afastados dos grandes centros clericais (sedes de bispado, mosteiros), mais os medievos puderam viver de forma “pagã”, no dizer da Igreja. Os camponeses, em

especial, superficialmente cristianizados até fins da Idade Média em várias regiões, quase sempre escapavam àquele controle. Os aristocratas, interessados em casamentos que garantissem bons dotes e grande prole para dar continuidade à linhagem e herdar o patrimônio fundiário da família, resistiram por muito tempo ao modelo de união sexual que a Igreja determinava. Mesmo os clérigos, como já comentamos no Capítulo 4, não aderiram de bom gosto ao celibato obrigatório imposto pela Reforma

Gregoriana.

Assim, apenas ao longo do século XII a Igreja pôde, com dificuldade, completar a definição da única modalidade aceitável de vida sexual cristã — o matrimônio, tornado um dos sacramentos*. Ou seja, em primeiro lugar, uma relação heterossexual. Combatia-se, assim, a prática da bestialidade (sexo entre humano e animal), frequente no mundo antigo e no campesinato medieval. Uma tradição mítica interpretava o versículo bíblico no qual Adão, ao ver Eva, diz “desta

vez é osso dos meus ossos e carne da minha carne” (*Gênesis* 2,23) como prova de que ele anteriormente fazia sexo com animais, as únicas companhias que tivera até então no Éden. O casamento cristão combatia especialmente a homossexualidade, o pior pecado sexual possível, por visar apenas ao prazer e não à procriação, como Deus determinara ao primeiro casal: “Sejam fecundos e multipliquem-se” (*Gênesis* 1,28). Outra passagem bíblica, muito citada pelo clero medieval, comprovava o horror ao

homossexualismo, difundido em Sodoma e Gomorra, cidades por essa razão destruídas por Deus com enxofre e fogo (*Gênesis* 18, 20-21; 19, 1-29).

Em segundo lugar, o matrimônio é uma relação monogâmica. Por um lado, isso atendia a um dado da mentalidade* medieval, fascinada pela Unidade cosmológica, talvez como forma compensatória à grande diversidade da realidade concreta do Ocidente, dividido em vários reinos, milhares de feudos, dezenas de línguas e dialetos, diferentes liturgias (apenas com a

Reforma Gregoriana tentou-se impor o rito galicano-romano a todas as regiões, o que demoraria a se concretizar). Assim, idealmente, ao Deus único deveria corresponder uma só Igreja, uma só fé, um só governante secular. Por outro lado, a monogamia respondia a uma lenta, mas inegável transformação na sensibilidade coletiva — que a Igreja soube reconhecer e tornar lei — pela qual se passava a ver a essência do casamento no consentimento mútuo dos noivos. Isto é, a união deveria ser construída a partir do afeto recíproco, e

não apenas de interesses políticos ou patrimoniais. Ora, com base no afeto conjugal, que é único (como o dirigido aos pais e a Deus), concluiu-se pela exigência de um único parceiro.

Em terceiro lugar, trata-se de união indissolúvel. Ao contrário dos vários tipos de aliança conjugal na Roma antiga, onde a separação do casal podia ocorrer sem maiores formalidades, o casamento cristão em tese só se desfaz com a morte de uma das partes (“não separe o homem o que Deus uniu”, *Mateus* 19, 6). A Igreja

medieval aceitava, no entanto, a anulação do casamento quando ele não era fisicamente consumado por incapacidade de um dos cônjuges. Ou quando ele unira pessoas aparentadas (por sangue ou por afinidade, como padrinhos e madrinhas), o que feria o grande tabu do incesto, já presente no Antigo Testamento e que ganharia peso ainda maior na Idade Média. A literatura expressou esse forte sentimento contrário ao incesto, por exemplo, no relato de Filipe de Beaumanoir, por volta de 1230, *La manekine*, cuja

heroína amputa a própria mão para afastar o desejo proibido de seu pai. Um casamento podia ainda ser desfeito por outros motivos (bigamia, traição feminina etc), dependendo da influência da parte interessada nisso.

Em quarto lugar, o casamento é exogâmico. Na tentativa de dificultar o incesto e de estimular a circulação das riquezas, impedindo sua excessiva concentração em poucas famílias, a Igreja determinou que os noivos não tivessem parentesco abaixo do sétimo grau. De fato, na aristocracia o

casamento era um importante negócio, que afetava não apenas as pessoas diretamente envolvidas, mas todo o clã. Se a mulher era a herdeira dos bens patrimoniais de sua família, precisava de um marido para administrar o senhorio* e ser responsável pelas relações feudo-vassálicas relativas àquela terra. Se ela não era a herdeira principal, ao se casar (geralmente aos 13 ou 14 anos) entrava para a família do marido e levava um dote que era uma antecipação de sua parte na herança. Na burguesia, muitos empreendimentos

comerciais ou artesanais eram ampliados por meio de alianças matrimoniais entre duas famílias. No campesinato, um servo que se casava com mulher de outro senhorio devia determinada taxa por tirar mão-de-obra de seu senhor.

Qualquer que fosse a categoria social das pessoas, desde fins do século XI ou princípios do XII surgiu o ritual eclesiástico do casamento. Ele tornou-se obrigatório apenas no século XVI, com o Concílio* de Trento, porém difundia-se cada vez mais desde a Idade Média

Central. Seus componentes já então estavam bastante uniformizados. Sob o pórtico da igreja ocorriam os esponsais, uma troca de juramentos assistida pelo padre. Vinha a seguir o período dos banhos (geralmente de 40 dias), isto é, da publicação da intenção de casamento para que se verificassem eventuais impedimentos.

A cerimônia que selava o casamento dava-se no pórtico da igreja, com os noivos quase sempre vestidos de vermelho, coroados de flores, a moça com os cabelos soltos em sinal de

virgindade ou com um véu ligeiro. Novamente se trocavam juramentos — prática presente em todos os aspectos da vida social medieval —, seguia-se a bênção do casal e a troca de anéis. Entrava-se depois na igreja para a bênção nupcial e a missa, a que os esposos assistiam cobertos por um mesmo véu. Iam depois até o altar da Virgem, ao qual ofereciam uma vela e onde, em algumas regiões, a noiva fiava por alguns instantes. Tudo era acompanhado por muitos padrinhos e madrinhas, testemunhos indispensáveis

para uma época pouco ou nada acostumada ao registro escrito e oficial de atos importantes da vida social.

Saindo da igreja, os recém-casados e seus parentes iam até o cemitério rezar sobre os túmulos dos antepassados, que não podiam ficar excluídos de uma cerimônia central para a solidariedade familiar e o espírito de clã. Finalmente, os novos esposos iam para casa, onde os amigos jogavam sobre eles punhados de trigo, rito propiciatório que deveria estimular a fertilidade material e física do casal.

Começava então a festa. No caso dos nobres, ela era suntuosa, mesmo porque o casamento da filha mais velha de um senhor feudal era um dos quatro momentos em que os vassallos deviam ajudá-lo financeiramente. No caso dos burgueses, sempre desejosos de imitar o padrão de vida nobiliárquico, a festa também tendia a ser farta, dependendo, é claro, dos recursos das famílias. No caso dos camponeses, toda a aldeia, inclusive o senhor, participava das bodas.



Fig.13. *Núpcias* (afresco do século XII, pintado por Nicolau de Segna, atualmente no Museu Cívico de San Gimignano, na Toscana). Nus, como era hábito dormir, a esposa já está

deitada, o marido vai segui-la, enquanto uma empregada doméstica prepara-se para descer o cortinado que resguardará um pouco a intimidade do novo casal.

O reconhecimento social de que aquelas duas pessoas formavam um casal e poderiam manter relações sexuais não lhes dava, porém, liberdade total para tanto. Determinados dias da semana (em especial o sagrado domingo) e certos períodos do ano (festas religiosas, sobretudo a Quaresma) estavam interditados ao sexo. Jean-Louis Flandrin calculou que na Alta Idade Média cerca de 180 dias

por ano eram liturgicamente proibidos para relações sexuais, sem contar os dias de menstruação, gravidez e amamentação, igualmente de abstinência. A transgressão era punida de forma variável conforme os locais e as épocas, mas a média girava em torno de 20 a 40 dias de penitência, jejum alimentar e/ou continência sexual. Ademais, o sexo deveria ser apenas vaginal, visando à procriação, a mulher colocada debaixo do homem e no escuro, para se evitar a visão da nudez. O sexo oral e sodomita, a magia para

atrair o desejo de alguém, as práticas anticonceptivas e abortivas, as relações incestuosas e adúlteras eram pecados duramente castigados: de seis a 15 anos de jejum e de excomunhão*, geralmente acompanhados de interdição perpétua de qualquer relação sexual e de casamento.

Alimentação

Apesar das variações regionais de solo e clima, a Europa medieval consumia por toda parte praticamente os mesmos alimentos e bebidas, preparados quase que da mesma

maneira. Diferenças houve, isso sim, entre os períodos. Como lembramos no Capítulo 1, as leguminosas entraram com peso na mesa medieval apenas a partir do século XI. Desde então, como resultado das mesmas transformações na produção agrícola, o gado, melhor alimentado, fornecia mais leite e o consumo de queijo da Idade Média Central e na Baixa Idade Média foi bem maior que nas fases anteriores. As mudanças climáticas ocorridas entre 750 e 1215 provocaram um aumento médio de 2 graus na temperatura,

suficientes para que a fronteira da viticultura se ampliasse, permitindo que a produção de vinho crescesse.

Diferenças houve, acima de tudo, entre as categorias sociais. O aristocrata, eclesiástico ou leigo, recebia de seus camponeses, pelo uso da terra, prestações em serviço e produtos agrícolas. Podia, assim, consumir de tudo. Detentor de vários senhorios*, um aristocrata não se fixava numa certa terra, morando cada parte do ano numa região, onde consumia a parcela da produção local que lhe cabia.

Podia, então, ter alimentos todo o ano, independentemente das vicissitudes agrícolas de cada senhorio. Apesar disso, por razões culturais, o cardápio não era muito variado. Os legumes e verduras não estavam muito presentes, porque, sendo considerados produtos pouco nobres e de digestão difícil, ficavam reservados para dias de jejum. Os queijos, com exceção das regiões montanhosas, também eram desprezados pelas camadas dirigentes, que viam neles aumentos de camponeses, pela literatura, que os associava aos loucos,

e pela medicina, que até o século XVI os considerava pouco saudáveis.

A base da alimentação aristocrática era, portanto, carnívora. Carne de animais domésticos, vaca, vitela, carneiro e sobretudo porco. Carne de caça, especialmente cervo, javali e lebre. Carne de aves, galinha, pato, ganso, cisne, pombo. Carne de peixe de água doce onde possível, pescados em rios e lagos ou criados em tanques (carpa, sável, esturjão). Carne de peixe de mar, consumido fresco nas regiões litorâneas (salmão, linguado,

pescado) ou seco nas regiões continentais (arenque, bacalhau). Todos esses tipos eram geralmente assados, modo de preparação considerado nobre, ao contrário do cozido, reputado hábito popular por aproveitar o suco da própria carne. Na cozinha aristocrática, os pratos de carne e peixe eram recheados ou cobertos por diferentes molhos, confeccionados com temperos europeus (cebola, alho, salsa, hortelã, manjerona, alecrim etc.) e/ou especiarias orientais (pimenta-do-reino, cravo, canela, noz-moscada etc).

A bebida para acompanhar essas

refeições era o vinho. Como as técnicas de estocagem eram precárias, ele devia ser consumido de preferência no mesmo ano de sua produção. A impossibilidade de adiar o consumo, sob pena de perder o vinho, a necessidade de um estimulante, em particular no inverno e nas regiões setentrionais, levava à ingestão de grandes quantidades da bebida: estimativamente, entre 2 e 3 litros por dia por pessoa nas camadas dirigentes. Todo senhorio procurava ter uma produção de qualidade para uso da nobreza local, mas os grandes vinhos, exportados para cortes monárquicas e papal, eram os produzidos na Borgonha e, desde as primeiras décadas do século XIII, no Bordelais. Os aristocratas

preferiram os vinhos brancos suaves até meados do século XIII, a partir de quando, talvez por influência da burguesia, passaram a optar pelo tinto de Beaune e pelos licorosos do Languedoc, da Catalunha e do Oriente (PASTOUREAU: 80-81).

A sobremesa nas mesas aristocráticas podia ser alguma fruta fresca (geralmente consumida no início das refeições ou nos intervalos entre elas) ou, mais comumente, frutas secas (figos, passas, amêndoas, nozes etc.) ou, preferencialmente, uma torta ou bolo doce. Até o século XII, eles eram adoçados com mel ou vinho licoroso,

depois daquela data cada vez mais com açúcar de cana, importado do Oriente. No entanto o alto preço dificultava o uso culinário do produto. Por muito tempo o açúcar continuou sendo um medicamento. Talvez por esses dois motivos, até o século XV a aristocracia francesa não foi uma grande consumidora de açúcar, ao contrário da italiana, que estava mais próxima das fontes de abastecimento e podia comprá-lo a preços melhores.

A dieta burguesa procurava em linhas gerais imitar a aristocrática,

sobretudo no seu fundamento carnívoro. Qualquer cidade, pequena ou grande, tinha uma corporação de açougueiros para abastecer a população urbana de variados tipos de carne. Sabemos que em Paris, em fins do século XIV, num ano comum abateram-se mais de 188.000 carneiros, 30.000 bois, 19.000 vitelas, 30.000 porcos. É claro que o consumo de toda essa carne se deu de forma desigual, com os membros da corte real e da corte episcopal, os grandes comerciantes e os mestres das corporações ficando com a maior e

melhor parte. De qualquer forma, quase nenhuma mesa citadina ficava sem um pouco de carne. O consumo de pão, vegetais, vinho e doces também tendia a seguir os padrões nobiliárquicos, pelo menos até o século XIV, quando começou a surgir uma culinária propriamente burguesa, que terá características locais mais claras que a aristocrática e a campesina e que estará na base das futuras culinárias nacionais.

A alimentação camponesa estava baseada nos cereais, que forneciam as calorias necessárias para o esforço

físico nas tarefas rurais. Cereais preparados sob a forma de papas e mingaus e especialmente de pão. Na verdade, o pão era essencial desde a Antiguidade, e fora ainda mais valorizado pelo cristianismo, que o tornara símbolo do próprio Deus encarnado, o qual ensinou a oração que fala no “pão nosso de cada dia” (*Lucas* 11,3). Se para a aristocracia o pão era guarnição para os pratos de carne (junto com um pouco de salada ou frutas cozidas), para os camponeses era a base da alimentação. Na média, cada um

deles comia meio quilo de pão por dia. Entende-se assim que no século IX tenha surgido a palavra *companagium*, “o que acompanha o pão”, para designar a comida secundária, que apenas reforçava e variava um pouco aquela dieta tão dependente do pão.

Este acompanhamento da comida camponesa era quase sempre vegetal, de legumes e verduras cultivados no lote que cabia a cada família nas terras do senhor. A carne era rara, pois não havia pasto suficiente para animais de grande porte, e quando uma família camponesa

tinha um ou dois bois era para ajudá-la nos trabalhos agrícolas, puxando o arado, destocando novas áreas, arrancando pedras e troncos. Mas era possível criar uma ou duas ovelhas e obter assim um pouco de leite e fabricar algum queijo. Também se criavam algumas galinhas e patos, consumidos em ocasiões especiais. O principal fornecedor de carne era o porco, animal fácil de criar, o que permitia a todo camponês ter alguns desses animais. Abatidos em dezembro, sua carne era salgada, defumada, embutida, podendo

assim ser conservada e consumida ao longo do inverno, quando aumentava a necessidade de alimentos calóricos para enfrentar o frio.

A bebida camponesa também era o vinho, diferente, porém, do das mesas aristocráticas por sua qualidade inferior. Como frequentemente a água dos poços, rios e lagos não escapava aos dejetos animais, ela representava um constante risco, daí se preferir beber um vinho ruim a água. Ou melhor, diluía-se o vinho forte, e nem sempre muito saboroso, com água. Assim, o vinho

rendia mais e a água não oferecia perigo. Os poucos licores, invenção e fabricação de monges, bebidas pouco acessíveis mesmo aos leigos poderosos, naturalmente não estavam ao alcance dos camponeses. A cerveja, invenção flamenga da Alta Idade Média, barata e produzida em muitos locais, era, porém, apreciada apenas no norte europeu, não gozando de grande prestígio na maior parte das regiões.

Moradia

Ao contrário da alimentação, a

moradia apresentava grandes variedades regionais, resultantes das necessidades impostas pelo clima e das possibilidades permitidas pelos materiais de construção de cada local. O norte úmido, frio e florestal definiu um estilo obviamente diferente do sul mediterrâneo seco, quente e pedregoso. As regiões montanhosas do norte ibérico, da zona pirenaica, do centro francês e da região alpina buscaram soluções próprias, diferenciadas das áreas planas. As cidades apresentavam, naturalmente, condições específicas,

com uma grande população concentrada numa superfície pequena, enquanto o campo tinha uma densidade demográfica baixa. Mas, assim como os campos se diferenciavam pelo seu contexto geográfico, as cidades não eram iguais entre si. Uma grande sede feudal (como Troyes), a capital de um reino (caso de Londres), uma importante sé episcopal (Burgos, por exemplo), uma cidade dedicada ao comércio internacional (como Veneza ou Lübeck), uma cidade artesanal (como Ypres), um pequeno burgo rural (os mais comuns) não

poderiam, por razões geográficas e profissionais, construir habitações e edifícios públicos da mesma forma.

Nos sete primeiros séculos medievais, toda moradia, de nobres ou de camponeses, era feita de madeira. Apenas os palácios monárquicos e as igrejas, e nem todos, podiam ser erguidos em pedra. O plano interno era simples, geralmente com um único cômodo — maior ou menor conforme a categoria social do proprietário e o número de moradores — no qual se desenrolava toda a vida familiar. Ali se

nascia, ali se cozinhava, ali se comia, ali se amava, ali se dormia, ali se morria. No máximo, uma espécie de cortinado separava precária e provisoriamente os espaços. Com a feudalização da sociedade a partir do ano 1000 e a necessidade de regionalizar a defesa, muitos castelos foram levantados por toda parte. Sua função militar levava-os a ser construídos sobre uma elevação, natural ou artificial, e a estar cercados de muralhas ou fossos. Destacavam-se, portanto, dos demais edifícios locais.

Mas continuaram, até o século XII, às vezes mais tarde ainda, a ser feitos em madeira. Os grandes castelos de pedra que podemos visitar ainda hoje ou são posteriores ou pertenciam a grandes personagens, reis, duques, condes. Ainda assim, o espaço interno era multifuncional. Apenas na Baixa Idade Média os diferentes aposentos foram clara e definitivamente separados, materialização arquitetônica do espírito individualista que se desenvolvia desde o século XII. A ocupação daqueles espaços era pobre: arcas para guardar

diferentes objetos e que serviam também de bancos, cavaletes e tábuas que eram montados quando se precisava de mesa, uma cadeira de espaldar alto colocada sobre um estrado no caso de castelo de um senhor importante. O piso de terra batida ou pedra e as janelas estreitas por motivo de segurança tornavam o interior dos castelos frio e escuro. Contra o primeiro inconveniente, forrava-se o chão com palha e as paredes com tapeçarias, acendia-se a lareira. Contra o segundo, mantinham-se tochas acesas colocadas em suportes

pregados nas paredes.

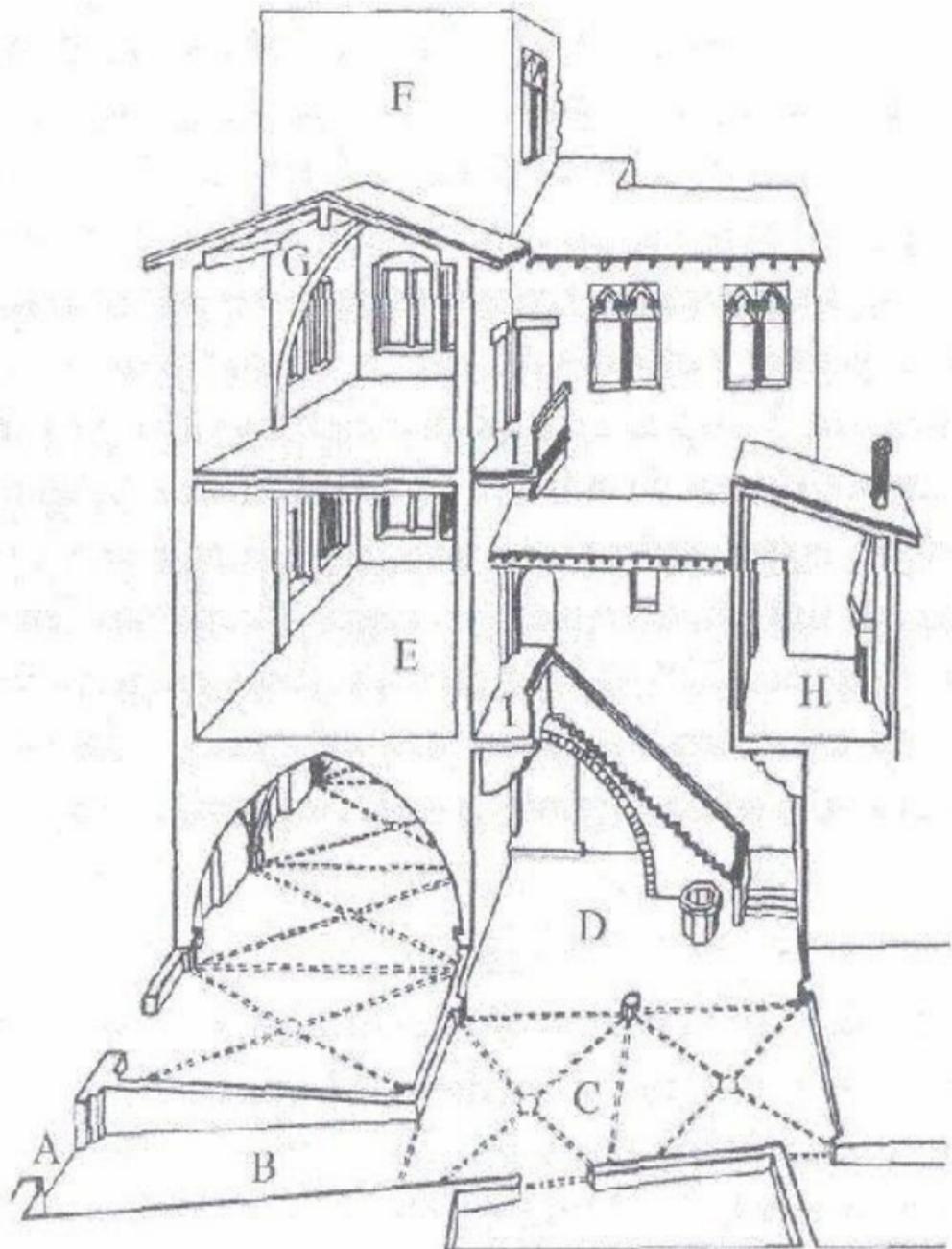


Fig. 14. *Casa burguesa do século XIV, em Montpellier* (planta axiométrica reproduzida de P. G. GRANDCHAMP, *Demeures médiévales. Coeur de la cité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 33.) O acesso a partir da rua (A) dá-se por um corredor (B) que leva até o vestíbulo coberto (C). Do pátio (D) uma escadaria leva ao salão (E) e dali a um quarto (G) com terraço (I) e ao quarto principal na torre (F). O espaço abobadado sob o salão servia para atividades profissionais.

Nas cabanas dos camponeses, as finas paredes de barro e gravetos impediam menos ainda a entrada do frio, que não podia ser combatido com tapeçarias ou lareiras, muito caras. O fogão colocado no centro da casa ficava

aceso o dia todo, cumprindo também essa função. Ainda para enfrentar o frio, era comum que as pessoas dormissem muito próximas umas às outras e que naquele mesmo cômodo, separados ou não por um tapume, fossem colocados os animais da família, cujo calor corporal aquecia as pessoas. O mobiliário era ainda mais pobre e os utensílios domésticos (panelas, bacias, facas, barris etc.) poucos e grosseiros.

A casa de um burguês de boas condições tinha vários cômodos — o conceito de individualidade e

privacidade nasceu com ele, nas cidades de fins da Idade Média. Vários desses cômodos estavam reservados às atividades profissionais, salas para trabalho dos artesãos, quartos para estes dormirem, depósitos de matérias-primas, loja com abertura para a rua. A disposição e o tamanho desses espaços naturalmente variavam conforme as características da cidade e das atividades do burguês. Geralmente as moradias urbanas tinham seu andar térreo mais recuado, enquanto os superiores avançavam sobre a rua, que

tinha traçado irregular e sem calçamento. Foi um grande evento quando Filipe Augusto (1180-1223) mandou pavimentar as ruas de Paris. Nas cidades maiores e mais importantes, de terreno mais caro, todos os espaços urbanos eram construídos, mesmo sobre as pontes, como em Paris, Londres e Florença.

Vestuário

Da mesma forma que a respeito da moradia, não é possível resumir a evolução e as características do

vestuário medieval, devido à sua grande variedade no tempo, no espaço e nas categorias sociais. Ademais, nesse campo novo da medievalística, a documentação é muito pobre, em especial sobre a Primeira e a Alta Idade Média. Por fim, como observam Françoise Piponnier e Perrine Mane, “apesar de responder a uma das necessidades vitais do ser humano, proteger seu corpo contra as agressões exteriores, o vestuário a custo foi admitido no mundo dos historiadores como um objeto tão digno de interesse

quanto a alimentação ou ainda as formas de habitação”. (p. 5)

Apesar dessas dificuldades, um dado parece inegável: por toda Idade Média a base do vestuário foi a túnica de mangas. Seu comprimento mudou várias vezes, mas geralmente ia até os tornozelos para as mulheres e até os joelhos para os homens. Debaixo dessa túnica usava-se uma camisa, longa no caso feminino, curta no masculino, pois os homens portavam ainda calções, uma espécie de ceroula que ia até os tornozelos. No inverno, quem tinha

condições colocava diretamente no corpo, sob a camisa, uma peliça, espécie de colete de pele, sem mangas. Por cima de tudo vinha uma capa, às vezes com capuz, de pele no caso dos mais ricos, de lã no dos mais simples. O calçado podia ser bota de couro de cano alto para os ricos ou simples sapatilha de tecido para os mais pobres. O uso de luvas era difundido em todas as categorias sociais. O guarda-roupa era muito limitado, geralmente apenas um conjunto de peças de reposição. As peças superiores (túnica, capa) eram

duráveis, as íntimas eram tiradas para dormir e usadas cerca de duas semanas antes de ser lavadas, de forma que não se desgastassem muito.

Lazer

De maneira geral, os medievais levavam uma vida material dura, os clérigos passando muitas horas por dia em orações, estudo e tarefas cotidianas de sua diocese ou mosteiro, os senhores laicos em exercícios militares e administração de seu senhorio*, os burgueses em difíceis negociações e

perigosas viagens, os camponeses num trabalho pesado e de retorno nem sempre compensador. O trabalho era visto como penitência devida pelo Pecado Original, após o qual Deus decretara que o homem comerá “com o suor do rosto” (*Gênesis* 3,19). A palavra “trabalho”, e seus correspondentes em todas as línguas latinas, derivou de *tripalium*, um instrumento romano de tortura. Mas, como em todos os locais e épocas, a Europa medieval tinha variadas formas e momentos de lazer que procuravam

compensar o trabalho no restante do tempo.

Formas e momentos que dependiam muito das tradições locais, mas especialmente da condição social da pessoa. Na teoria, os clérigos procuravam evitar a ociosidade, mãe do pecado, e deviam limitar-se a cantar, a ler, a conversar entre si ou a passear pelo claustro*. Na prática, visitavam parentes e amigos leigos, faziam pequenos jogos de adivinhação e mímica, viajavam em peregrinação* e para ir a sínodos e concílios*. Os de comportamento menos rigoroso, como

os goliardos*, não dispensavam a taverna, o jogo de dados e mesmo, às vezes, o bordel.

Os senhores laicos apreciavam especialmente a caça (que servia sobretudo de preparação para a guerra), os banquetes em que se recebiam vassallos e forasteiros importantes, os torneios em que se podia ganhar fama e riqueza, os jogos aristocráticos, como o xadrez, introduzido na Espanha muçulmana talvez no século X e que se difundiria no Ocidente a partir do século XII. Os cidadãos apreciavam diferentes jogos de azar, em particular de dados,

praticados em praças públicas ou em tavernas, e que muitas vezes provocavam desordens, levando monarcas como Luís IX da França (1226-1270) a proibi-los. Em meados do século XIV surgiram no sul da Alemanha os primeiros jogos de baralho. Os camponeses, por fim, dedicavam-se sobretudo a jogos ao ar livre, espécies de disputas esportivas que testavam a força e a habilidade físicas.

O lazer medieval por excelência estava nas muitas festas do calendário,

que reservava (contando os domingos, dia semanal de festa) cerca de um quarto do ano a elas. Festas que, da mesma forma que em todas as sociedades agrárias, não eram apenas rupturas com o cotidiano e momentos de descanso, e sim atividades de forte caráter mágico, propiciatório, que pelo desperdício, pela abundância de comida e bebida buscavam atrair os favores dos poderes supra-humanos. Por isso mesmo as festas do calendário litúrgico medieval, comemorações cristãs de eventos importantes da história santa, sempre

guardaram muito de seu caráter pagão.

Era o caso, para citar um primeiro exemplo, da Páscoa, a principal data do calendário cristão, na qual se rememora a Ressurreição do Senhor. Ora, esse momento do ano havia milênios era objeto de reverência, marcando o início da primavera no Hemisfério Norte e, assim, o renascimento de toda a natureza após o inverno. A semana pascal formava um conjunto de festas agrícolas muito mais antigas que os eventos que comemora no calendário religioso judaico (Êxodo) e no cristão

(Ressurreição de Cristo). Sentido enraizado na psicologia coletiva* e que não desapareceu na Europa medieval com a cristianização da data. Os jejuns e orações da semana terminavam, como nas sociedades pré-cristãs, com uma farta refeição, na qual mesmo os mais pobres comiam carne e ovos, que tinham sido interditados durante a Quaresma.

Em junho havia muitas datas festivas, que funcionavam como uma espécie de compensação antecipada ao verão, ponto alto dos trabalhos agrícolas e, portanto, estação de poucas

festas. Dentre as comemorações juninas, a principal era a de São João Batista, no dia 24, o dia do ano de maior número de horas de sol no Hemisfério Norte. Mas outros santos também eram reverenciados naquele mês, e dessas festas nasceu o teatro medieval, que até o século XI representava no pórtico das igrejas dramas religiosos em latim e depois enredos em língua vulgar, chamados “jogos” nos séculos XII-XIII, “milagres” no XIV e “mistérios” no XV. Desde o século XIII, paralelamente a esse teatro ainda de fundo religioso,

desenvolvia-se um puramente laico, que se utilizava de temas do teatro antigo e de tradições folclóricas locais.

Já no outono, a 29 de setembro, na festa de São Miguel, os camponeses pagavam suas obrigações anuais ao senhor da terra e, com a participação deste, celebravam o fim da etapa mais dura dos trabalhos no campo. Aquela era uma ocasião de o senhor desempenhar seu papel de provedor, de propiciador de fartura, oferecendo uma refeição simples, porém farta a toda a comunidade. Em outubro ocorria a

vindima (colheita da uva), fato importante naquela sociedade para a qual o vinho era praticamente a única bebida tônica, essencial no inverno que se aproximava e também na liturgia. Essa atividade era de tanta significação que deu nome ao mês no calendário carolíngio: *Windumemanoth*, “mês das vindimas”. Entende-se assim que ela fosse festejada com grandes festas locais, plenas de cantigas camponesas e vinho.

No inverno, a data central era 25 de dezembro, antiga festa pagã do solstício de inverno, isto é, do dia mais

curto do ano, após o qual o sol começa a reaparecer com maior força e duração. Depois de longas discussões sobre a data do nascimento do Salvador, no século IV ela foi colocada naquele dia, a partir da identificação mítica entre Cristo e o Sol. O antigo costume de trocar presentes naquele momento para estimular a fertilidade foi prolongado pelo cristianismo, que o justifica como comemoração do nascimento do Deus encarnado e como imitação do gesto dos magos que o presentearam. No fecho do inverno, o Carnaval e seus excessos alcoólicos,

alimentares e sexuais festejavam o fim da morte temporária da natureza que ocorre naquela estação.

Morte

Vivendo num mundo agrícola, em que se percebe cotidianamente como alguns seres precisam morrer para que outros possam viver, convivendo com a constante ameaça da fome, das epidemias e das guerras, os medievais sentiam a onipresença da morte, mas isso não os incomodava. Eles tinham dela uma visão natural, tranqüila,

diferente da de seus descendentes dos séculos seguintes. Como o cristianismo ensina que a morte é o começo da vida eterna, e não o fim definitivo, chegado o momento as pessoas procuravam se preparar. A grande tragédia não era morrer, mas morrer inesperadamente, sem ter confessado, recebido os sacramentos*, feito doações e esmolas, estabelecido o testamento. Tinha-se consciência e resignação pelo fato de que o destino das espécies vivas é morrer. A morte nivela os homens e mostra o despropósito de seu orgulho e

suas riquezas.

Esse é o sentido da advertência de Deus ao ser humano, ainda no Paraíso: “Você é pó e ao pó voltará” (*Gênesis* 3,19). Esse é o sentido do texto que o monge Cisterciense Hélinand de Froidmont escreveu entre 1194 e 1197: “A morte libera o escravo/a morte submete rei e papa/e paga a cada um seu salário/e devolve ao pobre o que ele perde/e toma do rico o que ele abocanha”. Mas no século XII, com os progressos materiais da sociedade cristã ocidental e com o desenvolvimento do

individualismo, foi mudando a postura a respeito da morte. O homem passara a viver melhor e queria viver mais. A morte foi deixando de ser uma amiga que o encaminhava para a eternidade para se transformar numa inimiga que o afastava de tudo que conseguira ou pensava vir a conseguir neste mundo. O naturalismo franciscano que saudava afetivamente a morte como “nossa irmã, da qual homem algum pode escapar”, foi apenas um intervalo naquela tendência. No século XIV, com a peste negra, completou-se o ciclo e surgiu o conceito

Bibliografia básica: 16, 30, 41, 43, 45, 51, 57, da morte macabra, morbida, destrutiva: 59, 64, 66.

A morte não era mais uma presença Bibliografia complementar: J. -L. FLANDRIN,

Cotidiano e o fim do cotidiano. Aspectos de ia morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle), Paris, Seuil, 1983; B. LAURIOUX, *Le Moyen Âge à table*, Paris, Adam Biro, 1989; M. PASTOUREAU, *A vida cotidiana no tempo dos cavaleiros da Távola Redonda*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989; F. PIPONNIER e R MANE, *Se vêtir au Moyen Âge*, Paris, Adam Biro, 1995; A. H. de OLIVEIRA MARQUES, *A sociedade medieval Portuguesa Aspectos de vida quotidiana*, Lisboa, Sá da Costa, 2ª ed. 1971.

Capítulo 8

As estruturas mentais

Apenas há pouco tempo foi tornado objeto de estudo o fato óbvio de que o homem, e, portanto, a História, é formado tanto por seus sonhos, fantasias, angústias e esperanças quanto por seu trabalho, leis e guerras. Desta forma, é fundamental a compreensão do primeiro conjunto de elementos para que o segundo ganhe sentido. Bem entendido, não se trata de adotar uma postura determinista, atribuindo tudo à mentalidade (ou à economia, ou à política etc.)- Mas é preciso considerar o pano de fundo mental, “o nível mais

estável, mais imóvel das sociedades” (LE GOFF: 69), para se ver em profundidade as motivações e os moldes da história econômica, política, social e cultural. Enfim, apreender a globalidade histórica requer a análise das relações entre os níveis mais dinâmicos e os mais lentos da realidade humana.

Essa História das Mentalidades “situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intelectual, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral. [Seu] nível é aquele do cotidiano e do automático, é o que escapa aos sujeitos particulares da História, porque revelador do conteúdo impessoal de seu

pensamento, é o que César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm em comum” (LE GOFF: 71). Como a palavra “mentalidades” tem outros sentidos, talvez história psicossocial fosse uma expressão menos ambígua, indicando o primado psicológico nos seus aspectos mais profundos e permanentes, mas sempre manifestados historicamente, dentro e em razão de um determinado contexto social, que por sua vez passa a agir a longo prazo sobre aquele conjunto de elementos psíquicos coletivos.

De qualquer forma, sendo um termo já consagrado, pode ser utilizado,

desde que no singular — mentalidade* —, para indicar com isso que se trata da camada estratigráfica mais profunda da vida humana. Que se trata de um terreno único, sobre o qual foram edificadas as diversas sociedades, cada uma delas com sua arquitetura própria, mas todas dependentes das condições de relevo daquele terreno. O homem é plural na cultura e singular na mentalidade. Claro que, na longa duração histórica, o ritmo mais acelerado da primeira provoca transformações lentas na segunda, o que por sua vez gera novas mudanças

culturais. No entanto, as movimentações superficiais (mesmo que para nós, observadores, pareçam muito intensas) da História não alteraram significativamente aquela base mental vinda da Pré-História. Tendemos a esquecer que aquilo que chamamos de História representa menos de 1% do tempo de existência da espécie humana. Tempo que, por mais rico e acelerado que tenha sido, não pode alterar tudo. As ondas da História, mesmo violentas, pouco mexem com o fundo do oceano, centenas de metros abaixo.

Como captar aqueles conteúdos, se mesmo seus portadores não percebem sua presença e seu significado? Os historiadores tentam fazê-lo por meio da análise dos imaginários* da sociedade estudada, os quais trazem à tona dados da mentalidade através de significantes (palavras, símbolos, representações) que refletem e alteram, lentissimamente, os significados (conteúdos essenciais) da mentalidade, daí a dinâmica desta. Como essa história é de muito longa duração, não podemos, como foi feito nos assuntos dos capítulos anteriores,

examiná-la em cada uma das suas fases medievais. Veremos seus componentes, presentes em todas as fases, ainda que por abundância documental exemplifiquemos mais com a Idade Média Central. O primeiro deles a ser analisado é a visão sobrenatural que se tinha do universo. Depois o simbolismo, a única linguagem possível para aquela leitura do universo. A seguir, o belicismo, o sentimento de que tudo e todos participam da luta cosmológica entre as forças do Bem e do Mal. Por fim, o contratualismo, as formas de

relação com um ou outro daqueles partidos do mundo extra-humano.

A visão hierofânica de mundo

Para o homem medieval, o referencial de todas as coisas era sagrado, fenômeno psicossocial típico de sociedades agrárias, muito dependentes da natureza e, portanto, à mercê de forças desconhecidas e não controláveis. Isso gerava, compreensivelmente, um sentimento generalizado de insegurança. Temia-se pelo resultado, quase sempre pobre, das

colheitas. Temia-se a presença frequente das epidemias, que não se sabia combater. Temia-se sobretudo pela vida futura: no século XIII um pregador franciscano estimava a probabilidade de salvação em 1 por 100.000 (64: II, 87). Desamparado diante de uma natureza frequentemente hostil, o homem encontrava as origens disso, e as possíveis escapatórias, num mundo do Além. Sem dúvida, aquela era uma “sociedade habituada a viver sob o signo do sobrenatural” (30: 348).

Esbarramos aqui em dificuldades

terminológicas importantes. Falar em sagrado desperta hoje a ideia de oposição com o profano, quando na verdade esta palavra quer dizer mais “diante do templo” (*pro fanum*) do que “fora do templo”. Ou seja, não se trata de conceitos opostos (como pensava a sociologia das religiões do século XIX), e sim complementares. Falar em sobrenatural implica pensar na natureza de forma restrita, enquanto para os medievais e sua cosmologia, pela qual todas as partes do universo estão estreita e indissolúvelmente ligadas

entre si, a natureza tinha um sentido muito amplo. Não havia propriamente aquilo que chamamos sobrenatural: a própria palavra surgiu apenas no século XIII, no contexto do desenvolvimento de uma nova concepção de natureza.

Podemos então falar na sociedade medieval vivendo sob o signo da — para usar a expressão consagrada por Mircea Eliade — hierofania, ou “manifestação do sagrado”. Mas para isso devemos considerar que “sagrado”, do ponto de vista medieval, engloba o “profano”. De fato, na Idade Média

ocorriam hierofanias em setores da vida que hoje consideramos profanos, diferenciados do campo “religioso”, como a política ou a economia. Por exemplo, quando o sobrinho de Carlos Magno, Rolando, é morto pelos inimigos na Espanha, em toda a França chove, venta, troveja, escurece, a terra treme, fenômenos que continuam a ser considerados naturais, porém revelando algo mais naquele contexto, a dor pela morte do herói. Ou seja, era o “sobrenatural” se mostrando no “natural”, fenômeno de todas as

religiões, mas especialmente importante no cristianismo, centrado na maior hierofania possível — Deus se fez homem.

Podemos, alternativamente, falar em teofania ou “manifestação de Deus”, desde que pensemos nessa divindade abarcando tudo. Na sua onipotência e presciência, Deus está presente nos mais diferentes eventos e locais, mesmo naqueles que os puristas não associam normalmente a Ele. Nas batalhas medievais, Deus, ou algum representante seu (anjo, santo), sempre participa e define o resultado. Ele não

resolve a pendência sem a batalha, para dar chance aos homens de melhor expressarem seu envolvimento com Ele. Os demônios, dizia São Francisco, são “carrascos de Deus”. O Purgatório, afirmavam teólogos e hagiógrafos, é “a prisão de Deus”. Não havia, como dissemos, oposição sagrado/profano, e sim uma gradação do sagrado que cobria tudo: Deus, anjos, homens, astros, animais, plantas, Diabo. Este, que pela revolta se tornara o último da escala, tinha sido o primeiro, depois de Deus, a mais bela obra divina, Lúcifer, “anjo da luz”.

A concretude da religiosidade medieval (peregrinações*, Cruzadas, culto a relíquias* etc.) decorria dessa interpretação de mundo que via o sagrado, divino ou demoníaco por toda parte. Eram onipresentes anjos e demônios, a quem se procurava atrair ou exorcizar. Essa sensibilidade coletiva tornara-se mais intensa desde o século III e ajudou a própria vitória da Igreja, pois “os missionários triunfaram principalmente devido à derrota dos demônios, conseguida por meio de exorcismos* e curas milagrosas” (33:

58). A comunicação entre os mundos humano e divino estava sempre aberta. Era mesmo possível passar de um a outro, pois a geografia simbólica de então os colocava muito próximos.

A literatura medieval abunda em relatos de viagens ao Outro Mundo, sinal de que não se tratava apenas da fantasia de alguns poetas, mas da expressão de um elemento sempre presente na psicologia coletiva* da época. Tais viagens eram empreendidas das mais diversas formas (a pé, a cavalo, de barco), quase sempre

havendo um guia (anjo, animal, alma) dirigindo o personagem ao objetivo (o Inferno, geralmente no mundo subterrâneo, ou o Paraíso, numa ilha ou montanha). Como no Ocidente medieval as coisas ocorriam “assim na Terra como no Céu”, segundo a principal oração cristã, as transformações da sociedade deram origem, na segunda metade do século XII, a um terceiro espaço não terreno, o Purgatório. Com este, amenizava-se o dualismo, adequava-se o imaginário às transformações sociais do período e

completava-se a geografia do Além.

A interpretação hierofânica do universo se expressava especialmente através de práticas mágicas, isto é, de alterações da realidade visível graças a intervenções da realidade invisível. Tais intervenções eram conseguidas por meio de um conjunto de fórmulas, ritos e gestos que tornariam operacionalizáveis poderes pouco conhecidos e pouco acessíveis ao homem comum. Quer dizer, a magia era entendida como uma hierofania de outras hierofanias. Na Idade Média, a magia tinha três tipos de

manifestação: o milagre, o maravilhoso, a feitiçaria. Traçar os limites entre esses fenômenos — como muitos estudiosos tentaram — é extremamente problemático. Jacques Le Goff, por exemplo, diferencia o milagre ou maravilhoso cristão, realizado apenas por Deus, do maravilhoso de origens pré-cristãs, produzido por uma multiplicidade de forças (66: 24-25).

Contudo, o mesmo historiador lembra mais adiante que “o maravilhoso perturba o menos possível a regularidade cotidiana; e provavelmente

é exatamente este o dado mais inquietante do maravilhoso medieval, ou seja, o fato de ninguém se interrogar sobre a sua presença, que não tem ligação com o cotidiano e está, no entanto, totalmente inserida nele” (66: 28). Ora, isso parece significar que para o homem medieval a distinção entre aqueles conceitos era pouco importante. Igualmente discutíveis são as tentativas feitas por alguns de aplicar à Idade Média a separação antropológica entre feitiçaria (técnicas dominadas conscientemente por alguém) e bruxaria

(poderes inconscientes, inerentes ao indivíduo). Para a visão popular medieval, hierofanias ocorrem com freqüência, mas dificilmente se pode saber de que tipo de poder elas provêm. É verdade que para a visão clerical há uma fronteira, porém ela não era de conteúdo, e sim ideológica: à magia natural opunha-se uma magia maléfica.

Mesmo essa diferenciação é tardia, decorrente da dogmatização e monarquização da Igreja, completadas apenas no século XIII. Santo Agostinho, por exemplo, no começo da Idade

Média, dizia que “pelas artes mágicas se fazem milagres semelhantes aos feitos pelos escravos de Deus”. No século XII, João de Salisbury reconhecia que “magos são aqueles que, por permissão de Deus, subvertem os elementos da natureza”. No século seguinte, corria uma história, de origem sem dúvida bem anterior, pela qual numa certa cidade dois indivíduos caminhavam sobre a água e eram imunes ao fogo. Diante disso, o bispo chamou um sacerdote versado em magia para saber a origem daqueles “milagres, pois é impossível

que o façam por força divina, uma vez que seus ensinamentos são inteiramente heréticos”. O padre invocou então o Diabo e soube que ele é que dava poderes àqueles sujeitos. Na mesma época, Tomás de Aquino repetia que os demônios podem fazer milagres”.

Por outro lado, havia malefícios de origem divina, como mostra a crença de fins da Idade Média, de acordo com a qual certos santos eram vistos às vezes como autores de doenças (62: 159). Em razão disso, já nos primeiros séculos medievais, chamar um médico, um mago

ou um sacerdote durante uma enfermidade era indiferente” (GIORDANO: 147). Acreditava-se que toda doença fosse causada por um agente externo ao organismo, daí a necessidade de amuletos, filtros ou exorcismos para obtenção da cura. Noutros termos, a magia que causa a doença deve ser combatida por outra magia. Os milagres terapêuticos, os mais frequentemente pedidos, eram uma espécie de contramagia.

Nessa linha de indiferenciação entre magia divina (milagre) e magia

diabólica (feitiçaria), esteve a questão em torno do ordálio. Este se baseava na ideia de que Deus se manifestaria quando lhe fosse pedido um julgamento. As autoridades civis deixavam então o veredicto a Ele: o réu deveria, por exemplo, segurar um ferro em brasa, que só o feriria em caso de culpabilidade, pois Deus não permitiria que um inocente sofresse. Contudo, sempre se temia que o acusado recorresse a outra magia, que não a divina, para escapar à condenação. Sendo difícil saber a origem daquela hierofania (um homem

segurar um ferro em brasa sem se queimar), passou-se a questionar a validade do ordálio. Revelando o desenvolvimento de uma religiosidade menos externa e ironizando o ordálio, o poeta alemão Gottfried von Strassburg, no começo do século XIII, mostrou no seu *Tristão e Isolda* a heroína burlando o “julgamento de Deus” com um truque. Por fim, em 1215, a Igreja aboliu a prática do ordálio como prova jurídica.

Aquilo que a Idade Média chamava de maravilhoso (*mirabilia*) também não tinha origens claras. Para

exemplificar, lembremos do *Lai de Guigemar*. O herói, que dá nome ao conto, durante uma caçada atingiu uma cerva, mas a seta voltou sozinha e feriu o caçador. O animal então lhe disse que nada o curaria, a não ser uma mulher que ele amasse muito. Saindo ferido do bosque, Guigemar encontrou um navio todo equipado e que, sem mais ninguém a bordo, o levou a uma terra que não conhecia, onde foi recolhido por uma dama por quem sente logo um grande e correspondido amor. Tempos depois, porém, descoberto pelo marido dela» o

herói teve de regressar a seu país. Um dia, contudo, a dama encontrou a mesma nave, que, ainda sem tripulação, a levou até a região onde estava Guigemar. Os amantes logo se reconheceram pelo nó que ela dera na camisa dele quando da despedida, e que apenas ela conseguiria desmanchar, e pelo cinturão usado pela dama, cujo fecho apenas Guigemar poderia abrir. Sem dúvida, eram fatos que escapavam à vontade humana, mas de proveniência discutível, divina ou demoníaca? No fundo, a não ser aos clérigos, não importava saber.

Insistamos, para fechar esse item — a visão hierofânica ou teofânica do universo significava uma visão na aparência dualista, na essência unitarista. Mesmo onde a unidade parecia ameaçada sabia-se que, pelo menos com o Fim dos Tempos, ela seria restaurada. O Diabo não tinha existência autônoma, própria, em última análise era redutível a Deus, era a outra face Dele. Eram complementares. Havia, bem percebeu André Vauchez, uma “sacralidade indiferenciada [...] o profano não se distinguia mais de um

sagrado cuja definição precisa os próprios clérigos eram incapazes de dar” (92:27). Na bela e expressiva definição de São Bernardo em meados do século XII, “onde está a unidade, está a perfeição”.

O simbolismo

Naquele mundo no qual todas as coisas eram passíveis de ser vistas como hierofanias, isto é, como algo a mais do que pareciam à primeira vista, uma cosmologia simbólica impunha-se com naturalidade. O universo era

interpretado como um imenso conjunto de símbolos. Sabe-se que na origem o termo grego *sumbolon* designava cada uma das metades de um objeto que fora dividido, para que sua junção funcionasse como uma senha, daí o sentido literal de “sinal que faz reconhecer”. Logo, não pode ser confundido com o signo, que é apenas um substituto ou representação de algo, sem ter semelhança estrutural com a coisa que representa. Da mesma forma que o signo, a alegoria também é convenção. O símbolo, pelo contrário, é

um produto psíquico espontâneo, que exprime algo que não poderia ser formulado com precisão nem compreendido de outra maneira.

Portanto, “a função do símbolo é religar o alto e o baixo, criar entre o divino e o humano uma comunicação tal que eles se unam um ao outro” (39: 98). E encontro de duas realidades numa só, ou melhor, expressão da única realidade sob outra forma. O símbolo é inferior à realidade simbolizada, mas por intermédio daquele o homem se aproxima desta, restabelecendo a

unidade primordial. Por isso ele está presente em todas as religiões, cujo sentido é exatamente esse de religar mundo humano e mundo divino. Entende-se, dessa forma, que a relação do símbolo com a coisa simbolizada seja profunda, de essencialidade. Em razão disso, o símbolo não é para ser compreendido: afetivamente, intuitivamente, ele estabelece uma relação secreta com a realidade transcendente. O significado (essência) é nele sempre mais rico que o significante (imagem). Daí ele ser

polissêmico, com cada significante podendo apresentar vários significados. Por exemplo, para o Ocidente medieval o leão como símbolo de poder era Cristo, como símbolo de sabedoria o evangelista São Marcos, como símbolo de orgulho o Anticristo, como símbolo de justiça ornamentava o trono dos reis da França e dos bispos.

O significado preciso é dado pelo contexto, pela relação com os demais símbolos. Há uma lógica simbólica que fornece a chave para o entendimento da mensagem, sem anular o significado

potencialmente diverso de cada símbolo: a mentalidade simbólica persegue a unidade do múltiplo. O papel do símbolo é projetar o indivíduo no Além, romper os limites de tempo e lugar, fundir microcosmo (homem) e macrocosmo (universo). Daí o símbolo ser uma hierofania, revelar uma realidade sagrada para quem tiver sensibilidade para decodificá-lo. Não se requer para tanto uma operação consciente, intelectual, mas automática, inconsciente. Nas palavras do pseudo Dioniso Areopagita (quer dizer,

atribuídas a este discípulo de São Paulo, mas na verdade escritas na Síria por volta do ano 500), cuja obra exerceu grande influência ao longo de Idade Média, “o sensível é reflexo do inteligível”.

Logo, o símbolo é um véu que encobre a realidade transcendente. Mas um véu que o homem pode e deve levantar, pois, como diz o texto bíblico, “nada há de oculto que não venha a ser revelado” (*Mateus* 10, 26). Para São Bernardo esse sentido oculto das coisas deve ser inicialmente procurado na

própria palavra de Deus, pois o sentido literal é “indigno de ser recebido na Escritura tão santa e tão autêntica”. O símbolo é, então, uma verdade que esconde outra verdade. E elas se comunicam: num universo concebido como integral, uno, todas as suas partes estão ligadas por analogias simbólicas. Daí o princípio do silogismo tipológico, do paralelismo entre as partes da *Bíblia*, segundo a velha ideia que Santo Agostinho resumiu afirmando que “no Antigo Testamento está escondido o Novo, no Novo está revelado o Antigo”.

Por exemplo, Cristo carregando sua cruz até o local do suplício fora prefigurado por Isaac levando lenha para seu próprio sacrifício, a ser feito por seu pai (Fig.17).

De acordo com essa visão simbólica do universo, o próprio homem é um símbolo. A relação do homem com a natureza não é de sujeito e objeto, porque ele se encontra integrado no mundo exterior; para a Idade Média “não existiam fronteiras nítidas entre o indivíduo e o mundo” (59: 74). Segundo a concepção vinda da Antiguidade e

aceita por quase toda a Idade Média, o homem é um microcosmo, não apenas um fragmento do Todo, mas uma réplica dele em ponto menor: sua carne é feita de terra, seu sangue de água, seu fôlego de ar, seu calor de fogo, ou seja, nele se encontram os quatro elementos constitutivos do mundo.

Fig. 15. *Simbolismo* (iluminura dos *Comentários ao Apocalipse* do Beato de Liébana, catedral de Gerona, século XII). Na luta entre o Galo e a Serpente, isto é, o Bem e o Mal, o primeiro fere o adversário. Além de muitos outros símbolos animais (águia, pelicano, cervo, cordeiro etc), Cristo também é o galo, que desperta os homens antes mesmo de o Sol (isto é, o próprio Cristo) despontar. E a presciência da Divindade. A serpente, animal

rastejante, subterrâneo, da escuridão e da traição, c, por analogia, o Anjo Caído.

Mais ainda, cada parte de seu corpo corresponde a uma parte do universo: a cabeça ao céu, o peito ao ar, o ventre ao mar, as pernas à terra, os ossos às pedras, as veias aos galhos de árvores, os cabelos às ervas, os sentidos aos animais. As etapas de sua vida são seis, como os dias da Criação: infância, adolescência, juventude, maturidade, velhice, decrepitude. Em suma, pela mentalidade simbólica, “o homem não se sente um fragmento impermeável, mas um cosmos vivo aberto a todos os outros cosmos vivos que o rodeiam, [por isso] não se reduz à existência fragmentada e

alienada do homem civilizado do nosso tempo” (ELIADE.: 535).

Todos os elementos da natureza, animais, plantas, pedras, são símbolos, respondendo à necessidade de exprimir o invisível e o imaterial por meio do visível e do material. Por essa razão, o templo cristão não poderia deixar de ter forte carga simbólica, especialmente no período românico. A planta em cruz terminando numa cabeceira com várias capelas expressava a concepção de que a igreja era o próprio corpo de Cristo, daí o portal ser um arco do triunfo para se entrar no Reino de Deus. A entrada

ficava quase sempre do lado ocidental, de forma que ao caminhar em direção à cabeceira o fiel dirigia-se para Oriente, local onde nasce o Sol (isto é, Cristo) e se encontra o Paraíso terreno. A área quadrangular do cruzeiro (resultante do cruzamento dos dois braços da cruz) representava o mundo humano, encimada pela abóbada, cuja forma lembra o céu, e cuja circularidade é a imagem da perfeição celeste.

A interpretação simbólica também atingia as formas e os números. Para um autor anônimo do século XII, retomado

mais tarde por Dante, “Deus é uma esfera, cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma”. O número 1 simbolizava a unidade essencial do universo; o 2 expressava, pelo contrário, a divisão, o conflito; o 3 lembrava a Trindade e, portanto, tudo que é espiritual; o 4 representava o mundo material, em função da quantidade de pontos cardeais e dos elementos constitutivos da matéria; o 5 era o homem, ser material que possui alma (ou seja, $4 + 1$); o 6, número da criação, tendia, por isso, à perfeição,

mas podia tornar-se manifestação do mal (o Anticristo é o 666); o 7, ao unir o espiritual e o material ($3 + 4$), indicava o homem plenamente realizado, completo; o 8 designava a eternidade, por ser posterior aos sete dias da Criação, daí o signo matemático de infinito vir a ser um 8 deitado; o 9 era a mais completa espiritualização, já que resulta do 3 multiplicado por ele mesmo.

Os nomes eram igualmente vistos como símbolos. Adotar o nome de um santo era buscar a identificação

profunda com ele, era receber suas características essenciais, suas virtudes, reveladas exatamente pelo nome. A maior coletânea hagiográfica* medieval — a *Legenda Aurea*, composta em 1261-1266 — abre boa parte de seus capítulos com uma etimologia simbólica do nome do santo cuja história será narrada a seguir. O simbolismo estava presente não apenas nos nomes de pessoas, mas também de locais, animais, pedras, plantas e instituições. Por exemplo, os frades dominicanos eram assim chamados não só por causa do

fundador de sua Ordem (São Domingos) mas também para indicar a obediência e fidelidade deles: *domini cani*, “cães do Senhor”.

Em suma, o simbolismo era a forma de expressão do homem medieval padrão, o caminho para a exteriorização de seus sentimentos mais profundos. A concretude do seu estilo de vida dificultava a teorização, limitava a possibilidade de filtrar a realidade sensível, extraindo princípios gerais. Assim, ele buscava na própria materialidade da natureza elementos

para compreender o lado transcendente dela. Como Aaron Gurevitch percebeu, “o homem da Idade Média era inclinado a confundir o plano espiritual e o plano físico e a explicar o ideal nos mesmos termos que o material. Ele não concebia a abstração enquanto tal, quer dizer, fora de sua encarnação concreta visível” (59: 106).

O belicismo

Esta característica da mentalidade medieval decorria da presença constante daquelas manifestações sagradas nas

suas duas modalidades, vistas do ponto de vista humano, benéficas e maléficas. Elas prolongavam no palco terreno a luta que envolvia temporariamente todo o universo. Os poderes negativos constituíam-se numa realidade palpável para aquela sociedade de tempo rigidamente dividido entre dia e noite, sem luz artificial eficiente, na qual as trevas eram fortemente sentidas. Sua presença cotidiana era indisfarçável e esmagadora. As atividades humanas ficavam limitadas às horas diurnas. A noite era o momento do desconhecido,

portanto do assustador. Significativamente, ela era circunstância agravante para a justiça medieval (64: I, 222).

Frente às trevas, ausência da Divindade, estava a presença Dela, que se definira como “a luz do mundo”, daí para o homem medieval a luz não ter sido somente um fator de conforto material, mas especialmente de segurança psicológica. O gosto pelas cores acentuadas — nas iluminuras dos manuscritos, nas jóias e armas dos poderosos, nas esculturas, pinturas e

vitrais admirados por todos — estava relacionado com aquele significado atribuído à luz. Os artistas representavam Cristo como sol, filósofos como Guilherme de Auxerre (ca. 1150-1231) identificavam o belo com a luz, poetas como Dante Alighieri imaginavam Deus como “luz que vive de seu próprio ardor”. Os santos e os heróis eram geralmente descritos como seres “luminosos”, por isso muitas vezes loiros, como Tristão.

Colocado no centro da luta entre o Bem e o Mal, com sua alma disputada

por anjos e demônios, o homem podia contar com preciosos apoios, hierofânicos. Em primeiro lugar, indispensáveis para a salvação, os sacramentos* ministrados pela Igreja: a comunhão, por exemplo, era vista como contato mais mágico que espiritual com Deus, daí, ainda no século XI, camponeses enterrarem pedaços de hóstias consagradas para aumentar a fertilidade da terra (92: 18). De forma geral, toda a liturgia era “aos olhos dos fiéis uma coleção de ritos dos quais eles esperavam tirar proveito” (92: 14).

Depois, os santos e as relíquias* também fortaleciam o homem, dando-lhe melhores condições de enfrentar as forças demoníacas. Por último, como dissemos no Capítulo 3, prolongando antigas tradições pré-cristãs, os reis eram vistos como dotados de poderes sobre-humanos.

Sabedor da unidade cosmológica, mas assistindo no cotidiano à presença do dualismo (vida/morte, saúde/doença, amor/traição, dia/noite, etc), o homem medieval devia posicionar-se de um ou outro lado dos grupos que ele imaginava em luta. Para aquela concepção de

mundo, “não existiam forças e elementos éticos neutros: todos tinham uma relação com o conflito cósmico do Bem e do Mal e participavam da história universal da Redenção” (59: 337-338). A multiplicidade de formas que as forças negativas podiam assumir tornava a vida uma grande luta, que cada camada social enfrentava com diferentes armas. Os leigos recorriam em particular a três tipos.

Amuletos de diferentes espécies, anéis, correntes, crucifixos, saquinhos com fragmentos de relíquias, filactérios (pequenos pedaços de papel com

versículos bíblicos, escritos de preferência em hebraico por causa do caráter mágico daquelas estranhas letras). Sinal-da-cruz, gesto protetor que na *Legenda Aurea* aparece dezenas de vezes, afugentando demônios, curando doenças, fornecendo comida etc. Orações não oficiais, que funcionavam como encantamentos, fórmulas mágicas cheias de nomes de valor cabalístico, como uma *Oração contra a tempestade* do século XIV, que afirma em certo trecho: “Eu te conjuro, tempestade, por estes cinco nomes, Barbatha,

Labrathalin, Hael, Fyel, Kyndiel [...]”.

O clero, naturalmente, desempenhava nessas batalhas simbólicas o papel central, pois, sendo o grande intermediador entre a humanidade e a Divindade, atribuía a si mesmo o poder de indicar os elementos a ser combatidos. Era comum o fenômeno de demonização dos opositores da Igreja, justificando-se assim a destruição dos hereges ou mesmo a luta contra o imperador (Frederico II, por exemplo, foi visto como Anticristo). Contudo isso não

significa, ao contrário de análises simplistas, que se tratasse de mera manipulação das crenças populares por parte da Igreja para a defesa de seus interesses. Integrado, é claro, no contexto mental da época, o clero sinceramente via naqueles adversários manifestações do Mal a serem aniquiladas. Considerar o cristianismo guerreiro da Idade Média “contraditório” é uma interpretação anacrônica.

Realmente, se Cristo pregara o pacifismo e a não-violência, esses

princípios apenas poderiam tornar-se vitoriosos — segundo a interpretação medieval — com a implantação da unidade cristã. Logo, se alguém está contra ela (hereges, infiéis, cismáticos, pagãos), está também contra a harmonia universal, justificando-se assim o emprego da força para sua eliminação. A guerra é pré-condição para a paz. Todo cristão deve estar preparado para a primeira se quiser alcançar a segunda. Uma oração composta por Florus de Lyon, em meados do século IX, revela bem esse sentimento. Afirma-se ali que

o próprio Cristo está envolvido em “selvagens combates”. O fiel deve proteger-se “atrás das muralhas de Cristo” e assim esperar o Senhor benévolo com coração perseverante”. Quem resistir “com coragem às armas dos adversários [...] ganhará os bens resplandecentes do reino eterno”.

Diante disso, a atitude de Carlos Magno mandando executar num único dia 4.500 saxões revoltosos foi, na ótica medieval, um ato profundamente cristão. Mas não havia nisso interesse em consolidar a conquista daquele

território? Sem dúvida, porém esse objetivo não era “político” ou “econômico” (conceitos sem sentido para o período), mas de expansão da Cristandade*, o que significava acima de tudo uma questão relacionada à fé. No mesmo espírito, em 1140 um dos mais importantes juristas da Igreja, o monge Graciano, afirmava que “os hereges devem ser obrigados a aceitar a salvação mesmo contra sua vontade”.

Entende-se assim a concepção de Guerra Santa, tipicamente medieval, inexistente no cristianismo primitivo e

incompreensível para o contemporâneo cristianismo bizantino. Na sua religiosidade profunda e exigente, o cristão da Idade Média levava às últimas instâncias as palavras de Cristo, “quem não é por mim é contra mim” (*Mateus* 12,30), e associava-se à Sua recomendação de que “toda árvore que não produzir bons frutos será cortada e lançada ao fogo” (*Mateus* 7,19). Os próprios clérigos, ainda que em teoria proibidos, pegavam em armas com satisfação, como o bispo que pede a El Cid o privilégio de poder dar os

primeiros golpes na batalha contra os infiéis. Quando a Igreja pregou a Paz de Deus, como vimos no Capítulo 4, não pretendia negar a validade da atividade bélica, mas apenas colocar os cavaleiros sob seu controle. Tanto que o sermão papal de 1095, que deu origem à Cruzada, nada mais foi que um reforço à Paz de Deus na Europa cristã e uma conclamação à Guerra Santa fora dela, para aqueles que “outrora combateram contra seus irmãos”.



Fig. 16. *Psicastasia ou pesagem da alma,* pintada num retábulo de meados do século

XIII, hoje no Museu de Arte da Catalunha (Barcelona). Exemplo típico de uma manifestação de longuíssima duração, o tema aparece no Egito mais de 3.000 anos antes de Cristo. Na figura acima, São Miguel aponta para o Diabo o resultado do julgamento: a alma do morto pesou mais que seus pecados, colocados no outro prato da balança. E isso apesar de um pequeno demônio ter tentado trapacear, puxando o prato dos pecados para baixo.

O clero não apenas justificava a guerra contra os inimigos terrenos do cristianismo, e às vezes participava diretamente dela, como sobretudo era o encarregado de defender a sociedade contra os inimigos invisíveis. Para tanto,

ele usava uma armadura simbólica, a batina, e diferentes armas, como os sacramentos*, os exorcismos*, o crucifixo, a água benta. A missa era considerada um combate com o Diabo ou um tribunal no qual Deus julgava os pecadores, tendo o Diabo como acusador e o padre como defensor. A importância e o prestígio que teve a Ordem de Cluny deveram-se à sua liturgia, uma forma de combate contra as forças demoníacas, enfrentadas por grupos de monges constantemente orando e cantando pelas almas dos

mortos. A atração exercida pelos dois tipos de atividade guerreira, a espiritual praticada pelos *oratores* e a corporal pelos *bellatores*, levou no contexto das Cruzadas ao surgimento das Ordens Militares Religiosas, ou seja, constituídas por leigos que viviam segundo os ideais monásticos, verdadeiros cavaleiros-monges, como os hospitalários e os templários.

Acima de tudo, fosse clérigo ou leigo, a melhor maneira de enfrentar as forças negativas era se colocando contra a matéria. Especialmente contra o

corpo, aquilo que em fins do século VI Gregório Magno chamara de “abominável roupagem da alma”. Essa postura gerou atitudes restritivas e repressivas em relação à vida sexual, como vimos no capítulo anterior. Mesmo no casamento, uma vida sexual muito ativa era pecaminosa; o homem ardente prostituía sua esposa, segundo São Jerônimo. Num exercício de controle do desejo, os recém-casados conviviam em abstinência nos dois ou três primeiros dias após a cerimônia. Depois o casamento podia ser

consumado, desde que não intendesse nenhuma força maligna. De fato, a impotência masculina ou a frigidez feminina eram vistas como resultado de malefícios, e para anulá-los os sacerdotes faziam exorcismos e bênçãos.

Mais comumente se recorria a feiticeiros, como no caso narrado em 1114-1117 pelo cronista Guibert de Nogent, segundo o qual sua mãe permaneceu virgem por sete anos depois do casamento devido a um malefício feito por sua sogra. Mas, graças a uma

mulher versada nas artes mágicas, foi feito um contra-encantamento e o matrimônio pôde ser consumado. Fugir aos apelos da carne por meio da magia era escapar de um pecado para cair noutro. O importante para os casados era a prática da continência periódica, que distinguia o matrimônio da fornicação. O desrespeito aos interditos gerava deformações de corpo que revelavam a presença do pecado: os leprosos, por exemplo, seriam produto de amores dominicais.

Na sua luta contra a matéria, os

monges, pelas práticas ascéticas (meditação, oração, mortificação), procuravam libertar-se das coisas corpóreas como instrumento de retorno a Deus, acreditando que o sofrimento voluntário restauraria a inocência perdida pelo pecado. Os leigos de origem modesta, não podendo tornar-se monges, aderiam à vida eremítica com uma severidade que caracterizou a espiritualidade popular medieval: “Era como se os leigos quisessem compensar sua incapacidade de ler ou meditar a Palavra de Deus por um excesso de

violência contra o seu próprio corpo” (92: 52). Se até o século XII a santidade era resultado da predestinação — existiam verdadeiras dinastias de santos —, depois ela passou a estar ligada ao ascetismo e à caridade.

Para a maioria dos homens medievais, que não se tornavam monges ou eremitas, a forma privilegiada de luta contra si próprio era a peregrinação. Ao deixar a segurança de sua casa em busca de um santuário distante, o peregrino sofria todas as dificuldades do caminho, realizando assim um exercício ascético

e uma forma de penitência. Noutros termos, numa peregrinação importava mais a rota do que o objetivo: o sofrimento do caminho é que permitia depois receber a sacralidade emanada do corpo santo ou do local visitado. Vistas assim, entende-se por que as Cruzadas mobilizaram tantos indivíduos por quase dois séculos e mesmo depois continuaram a ser sonhadas. Que elas tenham tido fortes motivações econômicas, sociais e políticas é inegável, como já vimos, porém nos moldes em que ocorreram revelam

sobretudo a mentalidade da época. O belicismo das Cruzadas é primeiramente mental, depois corporal.

Esse quadro de combate a si mesmo como forma de combate às forças malignas atingiu seu auge na Baixa Idade Média, com o movimento dos flagelantes. Enquanto no século XII a autoflagelação era aceita em termos, apenas como uma forma de penitência, na segunda metade do século XIII passou a ser praticada pelo seu valor escatológico*. Desde então ela foi vista como asseguradora da salvação não só

do flagelado como também de toda a humanidade. Não por acaso, sua primeira manifestação se deu em Perugia em 1260, ano inicial do último período da História, segundo as profecias do monge Joaquim de Fiore. As dificuldades do século XIV difundiram as práticas flagelantes, principalmente na Europa central e do noroeste e logo após a peste negra.

Os flagelantes, encapuzados e levando a cruz, mortificavam-se com chicotes de três correias e pontas de ferro, acreditando assim se purificarem

e, portanto, se imunizarem à peste. Em razão disso eles foram muitas vezes considerados mártires que expiavam os pecados do mundo. Levavam-se até eles doentes para curar, endemoninhados para exorcizar, mortos para ressuscitar. No clima de fanatismo purgador e escatológico que eles expressavam e alimentavam, ocorreram vários massacres de judeus. Por assumir aspectos anticlericais e incentivar a violência, o movimento flagelante foi condenado em 1349 pelo papa, mas no contexto do Cisma do Ocidente, em

princípios do século XV, estendeu-se pela Espanha, França e Itália setentrional. Apesar de novamente condenado, sobreviveu até fins do século XV na Itália e na Alemanha e mesmo durante os séculos XVI e XVII no âmbito da Contra-Reforma.

O contratualismo

Por fim, do belicismo derivava o contratualismo, estrutura mental que via o homem ligado, com os correspondentes direitos e deveres, a uma ou outra daquelas forças universais

em luta. A opção pelo Mal dava origem ao chamado pacto demoníaco, como na conhecida história de Teófilo. Querendo ser nomeado vigário, ele recorreu aos serviços de um judeu que o levou até a presença do Diabo, de quem se tornou “bom vassalo” após renegar Cristo e Maria. Numa carta entregue ao “rei coroado” do Inferno, ele formalizava o acordo, e obteve então as glórias e vantagens que desejava. Depois, arrependido, pediu ajuda à Virgem, “porta do Paraíso”, para recuperar aquela carta, pois “isto foi o pior”, e

sem reavê-la não poderia romper seu trato com Satanás. A Virgem o ajudou, o contrato demoníaco foi queimado e ele pôde ter sua alma salva.

E interessante que nessa lenda, existente desde os primeiros tempos da Idade Média — inicialmente em grego, depois em latim e por fim em várias línguas vernáculas —, o contrato escrito tenha sido visto como essencial. O mesmo ocorre noutra história, esta contada por Cesário de Heisterbach no século XIII, segundo a qual dois indivíduos realizavam façanhas

incríveis por sua ligação com o Diabo. Este próprio explicou que eles “debaixo das axilas, entre a pele e a carne, trazem costurado o contrato em que se prometeram a mim; por força dele conseguem realizar tais obras, e são indestrutíveis”. Sabendo disso, o bispo local mandou abrir as cicatrizes existentes nas axilas daqueles indivíduos, retirou dali os pequenos manuscritos do pacto e pôde então mandar queimar os “escravos do Diabo”.

Também a relação com Deus era

vista pelo homem medieval como de direitos e obrigações recíprocos. Essa interpretação ganhou contornos claros com o feudalismo, mas isso não significa que a religiosidade estivesse refletindo a nova realidade das instituições sociais, políticas e econômicas. Ao contrário, estas é que se adequavam ao contratualismo mental. Havia milênios o homem se imaginava trocando com suas divindades poder, riqueza e saúde por reverências, orações e sacrifícios. Naturalmente, o cristianismo não poderia negar aquelas

realidades psíquicas profundas, ainda que reinterpretando algumas delas. Por exemplo, enquanto anteriormente os homens sacrificavam animais (e de início mesmo seres humanos) aos seus deuses, com o cristianismo o próprio Deus se auto-sacrificou pelos homens. Ou seja, foi invertida a forma, mas preservado o essencial — a troca (no caso, o sacrifício) entre mundo humano e mundo divino.

O contratualismo medieval foi, de maneira geral, coletivista até o século XII e depois individualista. Havia

naquela primeira fase uma concepção solidária do pecado e da virtude, de forma que uma ou outra daquelas atitudes praticadas por um indivíduo recaía sobre toda sua comunidade. Os penitenciais da Alta Idade Média, ao regulamentar minuciosamente os castigos a serem trocados pelos pecados cometidos, visavam não só salvar a alma atingida, mas sobretudo purificar a sociedade. O perigo representado pelas heresias* não era tanto o da perda de algumas almas, mas o do contágio que poderia comprometer a totalidade do

rebanho de Cristo. Justificava-se, portanto, destruir uma parte para salvar o todo. Mas também se imaginava possível uma parcela da sociedade trabalhar para a salvação das demais. O papel dos monges de Cluny, com sua enorme carga de orações e cânticos, era exatamente o de trocar sua dedicação e esforço físico pela salvação dos mortos.

Acreditava-se que todas as boas ações praticadas pelos homens formavam uma espécie de reserva de virtudes, ou tesouro, como se chamou desde fins do século XII ou princípios

do século XIII. Esse tesouro, pertencente à comunidade cristã, era administrado pela Igreja, que distribuía partes dele aos merecedores ou aos necessitados. Apesar de presente há muito tempo na religiosidade popular, tal ideia era teologicamente discutível, tendo sido oficialmente reconhecida apenas em 1343. De qualquer forma, a crença naquele tesouro é que tornava tão importantes os monges, os peregrinos e os santos.

Os primeiros eram considerados importantes acumuladores de virtudes,

devido à sua vida isolada, pura e dedicada apenas às tarefas religiosas. Quando a Igreja medieval passava por fases de baixo padrão moral, era o segmento monástico que tomava a direção da instituição. Foi assim, como vimos, com a Reforma Gregoriana. Em razão disso, desenvolveu-se o hábito de doar aos monges todo tipo de bens para que eles intercedessem por meio de suas orações pela salvação do doador. Foi dessa forma que Cluny se destacou, desenvolvendo toda uma liturgia fúnebre, cristianizando a festa pagã dos

mortos, afirmando que as almas penalizadas teriam seu castigo abreviado por orações em sua intenção. As inúmeras doações recebidas pela Ordem explicam-se por este seu caráter de “exército dos mortos” (47: 226).

Os peregrinos medievais, por sua vez, ao trocar esforço físico por benefícios divinos, repetiam gestos milenares. De forma geral, o cristianismo limitou-se a revestir os velhos locais de peregrinação de outra roupagem e de outra justificação. Por exemplo, desde a época céltica

realizava-se em Chartres um culto à deusa-mãe em torno de um poço d'água. No processo de cristianização ali foi construída uma igreja, ficando o poço na sua cripta. Mais tarde, em fins do século IX, a igreja recebeu do rei a doação do manto da Virgem, fato significativo, pois ela é a correspondente cristã das antiqüíssimas mães-terra encontráveis praticamente em todas as épocas e em todos os locais. Por isso, o culto primitivo ainda hoje é ali conhecido, mas sob o novo rótulo de Notre Dame de Sous-Terre. Assim, o homem

medieval que para lá se dirigia respondia a um impulso profundo, antigo, enraizado na mentalidade. Este sentido da História deu origem à ideia, sempre presente na Idade Média, de que o homem é um peregrino neste mundo a caminho do Reino Celeste.

Fig. 17. O *sacrifício de Isaac* (relevo em bronze da porta da igreja de São Zeno, Verona, meados do século XII). Um dos grandes modelos do contratualismo medieval era essa passagem bíblica (*Gênesis* 22, 1-13), na qual, apesar da dor que isso causaria, Abraão não discute a ordem divina de sacrificar seu único filho, Isaac. Recompensando essa fidelidade sem limites, Deus envia um anjo que no último instante detém a espada de Abraão, e é um cordeiro que acaba por ser oferecido à

Divindade.

A cristianização desse impulso deu-se quase sempre, pelo menos até o século XII, pela presença de corpos santos, ou partes deles, nos locais de peregrinação. De fato, as relíquias* existentes nesses lugares completavam a purificação almejada pelo peregrino. Tal se devia ao fato de os santos, mais do que os monges ou os peregrinos, serem os abastecedores por excelência do tesouro de boas ações. Eram, por isso, os intercessores privilegiados diante de Deus. Socialmente sua

procedência foi se alargando à medida que o cristianismo deixava de ser uma religião de elite. Nos primeiros séculos medievais eles provinham quase exclusivamente da aristocracia clerical, depois também da aristocracia laica, desde fins do século XII também da burguesia e somente mais tarde do campesinato. Eles eram sempre tratados com familiaridade pelos fiéis, daí o interessante processo de “humilhação dos santos”: aqueles que não intercedessem eficazmente diante de Deus eram punidos pelos devotos, que

os ofendiam e batiam nas suas estátuas. Esta familiaridade com os santos gerou o costume popular, praticado até o século XVI, de vesti-los com roupas da moda.

Os santos forneciam acima de tudo as preciosas relíquias, partes de seus corpos ou objetos que estiveram em contato com eles e que, portanto, transmitiam algo de sua sacralidade. Pela sua carga sagrada e poder miraculoso, as relíquias eram extremamente importantes: sobre elas faziam-se juramentos, mosteiros e

igrejas gozavam de prestígio proporcional ao das relíquias possuídas, objetos ganhavam uma carga mágica com a sua presença, como a espada de Rolando, que tinha algumas delas embutidas no cabo. Em razão disso, elas eram procuradas, compradas, roubadas. Por volta do ano 1000, os camponeses da Itália central pensaram em matar São Romualdo para se apoderar de seus ossos santos. No começo do século XIII, enquanto Santa Isabel da Hungria não era enterrada, a multidão cortou seu cabelo, unhas e partes do corpo e da

roupa, para obter assim as sempre desejadas relíquias.

Além de poder contar com esses intermediários, o homem medieval relacionava-se diretamente com Deus. Com o feudalismo desenvolveu-se a ideia de que Ele é o Senhor e os cristãos seus vassallos, portanto seus fiéis. Ora, o Diabo não era visto popularmente como orgulhoso, segundo a concepção teológica, mas como traidor, como aquele que desrespeitara as regras da relação com o Senhor. O homem, vassallo fiel, deveria enfrentar todos os seguidores do Traidor. Rezar

ajoelhado, a cabeça descoberta, as mãos juntas, era, ao reproduzir a postura do vassalo diante de seu senhor, a maneira de o cristão reconhecer-se fiel de seu Deus. Nesse quadro, enfrentar nas Cruzadas os muçulmanos “infiéis” era bem cumprir o serviço vassálico. Somente assim se poderia recuperar um dia o feudo perdido no começo dos tempos pelo primeiro homem: o Paraíso.

Com as transformações da sociedade feudo-clerical*, desde meados do século XII, ocorria uma valorização do indivíduo, o que por si

só não poderia alterar a mentalidade, mas modificava as formas de que ela se revestia. Em outras palavras, o contratualismo mental se mantinha — embora o institucional perdesse força — mais no plano pessoal que no social. Ligado a isso, o Deus Pai, que prevalecera até então, cedia lugar na espiritualidade popular à figura do Deus Filho. A arte e a teologia procuravam demonstrar e explicar o mistério do Deus feito homem. Como Georges Duby bem percebeu, “o que foi a Cruzada senão a descoberta concreta da

humanidade de Deus”, procurado nos locais em que nasceu, viveu, morreu? (46: 110-111). A redescoberta de sua humanidade implicou naturalmente a redescoberta de Maria. E assim a coletividade dos santos foi superada pela individualidade da Mãe, a maior intercessora diante de seu Filho.

Mais ainda, isso se refletiu na visão da vida pós-morte, sempre fundamental para o homem da Idade Média. Na fase de contratualismo coletivista, foram comuns as cenas do Juízo Final, no qual os homens eram

julgados em bloco e após o qual a humanidade estaria eternamente dividida em dois grupos, definitivos, o dos condenados e o dos salvos. Na fase individualista, importavam cada vez mais as ações e sobretudo — significativa interiorização, portanto individualização do comportamento — as intenções da pessoa, não da comunidade. O julgamento divino passava a considerar a atuação e a motivação particulares de cada alma. De qualquer forma, em última análise a existência humana, coletiva ou

Bibliografia básica: 34, 39, 53, 54, 59, 62, 64, individual, continuava a ser vista como 86, 90, 92.

um grande contrato.

Bibliografia complementar: M. ELIADE, *Tratado de história das religiões*, Lisboa, Cosmos, 1977; O. GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983; A. J. GUREVICH, *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*, Cambridge-Paris, CUP-MSH, 1988; J. LE GOFF, J., “As mentalidades, uma história ambígua”, em J. LE GOFF e R NORA (dir), *História: novos objetos*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, pp. 68-83; WAA, *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

Capítulo 9

O significado da Idade Média

Após os exageros denegridores dos séculos XVI-XVII e os exaltadores do século XIX, hoje temos uma visão mais equilibrada sobre a Idade Média. É verdade que a divulgação que ela conheceu em fins do século XX fora dos meios acadêmicos — inúmeras publicações científicas e ficcionais, filmes, discos, exposições, turismo etc. — nem sempre implicou uma melhor compreensão daquele período. Mas

reflete um dado essencial: a percepção que se tem da Idade Média como matriz da civilização ocidental cristã. Diante da crise atual dessa civilização, cresce a necessidade de se voltar às origens, de refazer o caminho, de identificar os problemas. Enfim, de conhecer a Idade Média para conhecer melhor os séculos XX-XXI.

Ora, para tanto é preciso acompanhar a presença medieval ao longo dos tempos. E, portanto, recolocar a velha questão: continuidade ou ruptura? Sobre a passagem da

Antiguidade para a Idade Média, boa parte da historiografia prefere enfatizar os pontos comuns, os prolongamentos. Mas entre Idade Média e Idade Moderna por muito tempo não se hesitou em aceitar quase unanimemente a segunda resposta. Isso esteve ligado, como vimos na Introdução, ao próprio conceito de Idade Média. Só mais recentemente se passou a negar a pretensa oposição Medievalidade/Modernidade. No entanto, isso ainda é feito de forma tímida, mais em relação ao

Renascimento do que aos outros movimentos históricos ditos “modernos”. Hesita-se ainda em admitir que as estruturas modernas são, no fundamental, medievais.

A longa Idade Média

Assim, é importante reequacionar a questão no seu todo, ainda que aqui só possamos indicar alguns pontos. De início, notemos que na verdade as especificidades “modernas” são apenas quantitativamente diferentes das “medievais”. Contudo, como no período

1450-1550 as mudanças sucederam com uma rapidez espantosa para seus contemporâneos, essa impressão acabaria por marcar a historiografia por muitos séculos. Foi o caso de um observador da época, falando que “a arte da guerra é agora tal que é preciso aprendê-la de novo de dois em dois anos”. Ou, ainda, de outro testemunho do século XV, incitando os homens de então a “exaltar a Deus por permitir-lhes ter nascido nessa nova era, tão cheia de esperança e promessa”. Não se percebia que, apesar de o ritmo

histórico ter-se acelerado, a essência era a mesma.

Se não, vejamos. Os quatro movimentos que se convencionou considerar inauguradores da Modernidade — Renascimento, Protestantismo, Descobrimentos, Centralização — são em grande parte medievais. O primeiro deles, o Renascimento dos séculos XV-XVI, recorreu a modelos culturais clássicos, que a Idade Média também conhecera e amara. Aliás, foi em grande parte por meio dela que os renascentistas tomaram

contato com a Antiguidade. As características básicas do movimento (individualismo, racionalismo, empirismo, neoplatonismo, humanismo) estavam presentes na cultura ocidental pelo menos desde princípios do século XII. Ou seja, como já se disse muito bem, “embora o Renascimento só invoque a Antiguidade, é, realmente, o filho ingrato da Idade Média” (28: 163).

O Protestantismo, do seu lado, foi em última análise apenas uma heresia* que deu certo. Isto é, foi o resultado de

um processo bem anterior, que na Idade Média tinha gerado diversas heresias, várias práticas religiosas laicas, algumas críticas a um certo formalismo católico. Nesse clima, a crise religiosa do século XIV comprovou ser inviável para a Igreja satisfazer aquela espiritualidade* mais ardente, mais angustiada, mais interiorizada. Foi exatamente nesse espaço que se colocaria o Protestantismo. E sem possibilidade de ser sufocado pela ortodoxia católica (ao contrário do que ocorrera com as heresias medievais),

por ele atender às necessidades profundas decorrentes das transformações socioculturais verificadas desde os últimos tempos da Idade Média.

Os Descobrimentos, por sua vez, também se assentavam em bases medievais nas técnicas náuticas (construção naval, bússola, astrolábio, mapas), na motivação (trigo, ouro, evangelização) e nas metas (Índias, Império de Preste João). Também existiam antecedentes medievais nas viagens normandas ao Oriente e à

América (esta comprovadamente atingida pelos noruegueses por volta, do ano 1000), italianas à China (Marco Polo, por exemplo) e ibéricas à África. Colombo, para nos limitarmos ao navegador-descobridor mais famoso, era em todos os sentidos um homem muito mais “medieval” que “moderno”: objetivava mais a difusão do cristianismo do que o ouro; desejava este apenas para realizar uma Cruzada a Jerusalém; atraía-o ao Oriente acima de tudo a crença de que lá se localizava o Paraíso Terrestre.

A Centralização Política, por fim, era a conclusão lógica de um objetivo perseguido por inúmeros monarcas medievais. O Estado moderno, unificado, caracterizava-se pelo fato de o soberano ter jurisdição sobre todo o país, poder de tributação sobre todos os seus habitantes, monopólio da força (exército, marinha, polícia). Esta tinha sido a tripla meta de reis como Henrique II da Inglaterra (1154-1189) ou Luís IX da França (1226-1270). O sentimento nacionalista, que fornecia o substrato psicológico necessário à

concretização do poder monárquico centralizado, também era, como já vimos, de origem medieval. Na contraprova, temos os casos da Alemanha e da Itália, que só nasceriam como Estados nacionais centralizados no século XIX devido ao fracasso de suas tentativas no período medieval.

De maneira bastante ampla, perigosamente generalizadora, talvez possamos dizer que aquilo que não se fez na Idade Média não se poderia fazer na Idade Moderna. Aquela gerava, esta desenvolvia. Tanto que, superado o

momento da transição e já dentro da Idade Moderna clássica (séculos XVII-XVIII) — o chamado Antigo Regime —, é ainda essencialmente a Idade Média que encontramos. Os três elementos que constituem o Antigo Regime (monarquia absolutista, sociedade estamental, capitalismo comercial) tinham fundas raízes nos séculos anteriores. Mais uma vez, a essência é medieval, a roupagem moderna.

O rei vinha, desde a Idade Média, tendo seu caráter de soberano superando o de suserano, o aspecto propriamente

monárquico (“poder único”) sobrepujando o feudal, contratual, os vassallos tornando-se súditos. A crise geral do século XIV reforçara essa tendência ao desestabilizar a sociedade, ao transferir para o Estado a responsabilidade pelo restabelecimento da ordem. O rei ganhava poderes totais, “absolutos”. De outro lado, a sociedade estamental moderna prolongava a medieval, diferenciando-se dela apenas pelo maior peso relativo do Terceiro Estado. Por fim, o assim chamado capitalismo comercial representava

apenas uma intensificação das atividades mercantis medievais, ampliadas no espaço (América, África), na diversidade de bens (produtos tropicais, escravos negros) e na parcela da população envolvida (crescimento da burguesia). Nos demais setores econômicos, o quadro permaneceu ainda mais medieval: tanto a agricultura (técnicas, métodos, produtividade) quanto o artesanato (produtores independentes, corporações de ofício) não conheceram alterações expressivas em relação aos séculos anteriores.

Mesmo a articulação entre aqueles

três elementos, que caracteriza o todo histórico conhecido por Antigo Regime, não era nova. Cada vez mais, a partir do século XIII, tínhamos a realeza intervindo na economia: o mercantilismo, ainda que incompleto, é produto do século XIV (52: 308). Assim, compensava-se em parte o bloqueio que a sociedade estamental (aristocrática, suntuária, pouco produtiva) representava ao pleno desenvolvimento das atividades econômicas. Para poder desempenhar esse papel, a monarquia aproximava-se da burguesia, mas taxando-a e redistribuindo parte dessas riquezas à nobreza decadente: como fiel da balança, a realeza mantinha o equilíbrio

entre os estamentos. Em suma, a mecânica do Antigo Regime já se encontrava esboçada em fins da Idade Média. Como pensa Jacques Le Goff, não seria absurdo estender os séculos “medievais” até as transformações, estas sim novas, “modernas”, provocadas pela Revolução Francesa e pela Revolução Industrial (LE GOFF: 7-13).

A herança medieval no século XX

Se olharmos para o esqueleto e não apenas para a nova face e as novas roupagens do Ocidente* no século XX, outra vez encontraremos muito da Idade

Média. Ainda que popularmente pouco entendida e percebida, ela está presente no cotidiano dos povos ocidentais, mesmo daqueles que como nós, na América, não tiveram um “período medieval”. É verdade que há tendência a se creditar muitas dessas características a outros momentos históricos (Grécia clássica, Modernidade), mas isso se deve ao enraizamento do preconceito em relação à Idade Média. Ainda agora, na passagem do século XX ao XXI, vivemos no Ocidente muito ligados à

herança medieval.

O patrimônio lingüístico ocidental é quase todo medieval, já que, com exceção do basco, idioma cujas origens continuam desconhecidas para os especialistas, as demais línguas formaram-se na Idade Média. Uma terça parte da população mundial atual, isto é, 2 bilhões de pessoas, pensa e se exprime com instrumentos lingüísticos forjados na Idade Média. De fato, ao lado do latim legado pela Antiguidade — e durante a Idade Média empregado nos ofícios religiosos, nas atividades

intelectuais e na administração, mas língua morta no sentido de não ser mais língua materna de ninguém —, no século VIII nasceram os idiomas chamados de vulgares, falados cotidianamente por todos, mesmo pelos clérigos. Correndo o risco de simplificar em demasia um processo longo e complexo, podemos dizer que aqueles idiomas se formaram da interpenetração — em proporção diferente a cada caso — do celta, do latim e do germânico.

Nesse processo plurissecular, o substrato celta tendeu, ao longo dos

séculos III a.C. e II d.C, a ser substituído pelo latim, língua dos conquistadores romanos, e sobretudo língua mais apropriada a manifestações mais sofisticadas do pensamento. No entanto, traços celtas participaram na formação do latim popular falado na época romana nos territórios das atuais Espanha, França e Inglaterra. Em regiões não ocupadas por Roma, o celta permanece dominante: Irlanda (irlandês), Escócia (gaélico) e Gales (galês). A chegada dos bárbaros germânicos não destituiu o latim da sua

posição, mas acelerou e redirecionou sua transformação naquilo que seriam os idiomas neolatinos, francês, provençal, italiano, castelhano, catalão, galego, português. A intensidade dessa influência dependeu do enraizamento anterior do latim em cada local.

De forma geral, pode-se dizer que quanto mais ao norte dos territórios romanos maior seria o peso relativo exercido pelos dialetos germânicos. Nas regiões de onde os germanos eram originários, as línguas seguiram sua evolução natural, pouco sentindo a ação

do latim, como se vê no alemão, flamengo, sueco, dinamarquês, norueguês. Ainda assim, mesmo antes de as tribos bárbaras germânicas terem penetrado em território romano adotaram termos latinos que designavam coisas desconhecidas ou pouco importantes em sua sociedade. Por exemplo, *Kaufmann*, “mercador” no moderno alemão, deriva de *Kanfo* no alemão medieval, vindo do latim *caupo*, “taverneiro”. Um pouco mais ao sul, a tribo dos francos, por exemplo, deu 520 palavras à futura língua francesa,

especialmente no campo da administração, da guerra e da vida agrária. Mais ainda ao sul, os lombardos deram 280 palavras ao italiano então em formação.

Bem mais ao sul, pegando o exemplo que mais diretamente nos concerne, os visigodos deram à língua portuguesa 90 léxicos, dentre eles “agasalhar”, “aleive”, “bando”, “banir”, “bradar”, “escanção”, “escaramuça”, “esgrimir”, “espeto”, “espia”, “espora”, “franco”, “galope”, “gastar”, “luva”, “orgulho”, “roca”, “roubar”, “ufano”

etc. Outra tribo germânica, dos suevos, forneceu muito poucos vocábulos, caso de “britar” (quebrar, aparentado ao inglês *to break*). Mas, além do substrato latino e das contribuições celta (por exemplo “bizarro”, “cama”, “esquerdo”, “modorra”) e germânica, deve-se lembrar da importante participação vocabular árabe na constituição do português, com cerca de 4.000 palavras, como “alcaide”, “aldeia”, “algarismo”, “almoxarife”, “alqueire”, “armazém”, “arroba”, “azeite”, “azul”, “cetim”, “chafariz”, “cifra”, “fardo”, “fatia”,

“garrafa”, “marfim”, “mesquinho”, “recife”, “sofá”, “xarope” e outras.

O caso do inglês é interessante por sua posição intermediária. O latim pouco penetrara nas ilhas britânicas, pois Irlanda e Escócia jamais foram integradas ao império, e a Inglaterra foi conquistada tardiamente (meados do século I a.C), ocupada apenas 100 anos depois e jamais de forma total. Nesse contexto, é fácil entender que a chegada dos anglo-saxões tenha significado um aporte lingüístico germânico importante e que provocou grande recuo do latim e

mesmo do celta. A invasão dos *vikings* dinamarqueses reforçou essa situação, fornecendo cerca de 900 palavras, como *to die* (morrer), *knife* (faca), *law* (lei), *to take* (pegar). Assim, nos séculos VIII-IX o inglês era uma língua puramente germânica, que lembrava em diversos aspectos o alemão.

Uma reintrodução indireta do latim ocorreria no século XI, quando a Inglaterra foi conquistada por um senhor feudal francês, Guilherme da Normandia, cujos homens falavam um dialeto neolatino, aparentado ao francês

que estava em pleno processo de formação. Aliás, até 1413 o francês foi o idioma oficial da corte inglesa. Apesar desse trilingüismo (latim na Igreja, francês na corte, anglo-saxão nos campos e ruas), a estrutura da língua inglesa continuou germânica, mas o vocabulário recebeu muitas contribuições de fundo latino. Surgiram dualidades vocabulares curiosas, expressão da situação político-social. O boi vivo, única forma conhecida pelos camponeses, continuou a ser designado em anglo-saxão — *ox* —, enquanto o

boi como carne, consumida pelos conquistadores, recebeu uma palavra de origem francesa — *beef*, vindo de *boeuf*, “boi”, por sua vez derivada do latim *bos*. O mesmo se deu com *sheep* (carneiro vivo) e *mutton* (carne de carneiro, vindo do francês *mouton*, formado por sua vez do gaulês, isto é, celta local, *multo*). Os dominadores forneceram compreensivelmente muitos termos militares, caso de *castle* (de *château*, do latim *castellum*) e *tower* (de *tour*, do latim *turris*).

Em vários casos, há no

vocabulário inglês moderno duas palavras, uma de origem latina e outra de origem germânica, ambas com a mesma significação, ainda que com o tempo a primeira viesse a ganhar um tom mais erudito, mais literário, e a segunda mais popular, mais cotidiano. E o caso, a título de exemplo, de *liberty* (de *liberté*, e esta de *libertas*) *freedom*. Esse processo fez com que a língua inglesa tenha cerca da metade de seu vocabulário proveniente do latim, o que um conhecedor mais desavisado não percebe, já que o inglês atual, falado,

popular, privilegia, pelas razões históricas de sua formação, as raízes germânicas. Entretanto, quanto mais formal, mais erudito e mais tradicional for o inglês lido ou falado, mais ele recorrerá ao seu amplo léxico de procedência latina. Por isso a língua inglesa acabou por ter um vocabulário bem maior que o dos idiomas neolatinos.

O patrimônio político do Ocidente atual também é em boa parte medieval. Diferentemente do que quase sempre se pensa, a democracia ocidental com muito

mais medieval que grega. Esta era produto de pequenas cidades-Estado, de reduzida população no exercício da cidadania, o que permitia uma participação direta no processo político decisório. Os Estados nacionais contemporâneos, de área e população cidadã muito maiores, baseiam-se no esquema contratual e representativo nascido nas monarquias feudais. Sabemos que o rei feudal tinha duplo caráter, de soberano e de suserano. O primeiro, de origens antiqüíssimas, atribuía-lhe poderes sagrados, imensos.

O segundo, de origem germânica, implicava uma relação bilateral, com o rei estando subordinado ao direito consuetudinário do seu povo e com os vassalos tendo o “direito de resistência” no caso de ele desrespeitar aquela relação.

Um dos aspectos mais importantes das limitações contratuais dos poderes do rei feudal dizia respeito à cobrança de impostos. Nenhuma taxa, além das estabelecidas pela tradição, poderia ser cobrada sem concordância dos vassalos. Quando o contexto de fins do século

XIII e de todo o século XIV gerou forte necessidade de recursos, o rei viu-se obrigado a criar assembleias representativas para nelas tentar obter consentimento para cobrar novos tributos. E assim reforçou-se o contratualismo político. Se de forma geral os séculos XV-XVII com suas constantes guerras nacionais reforçaram o poder real, resgatando seu caráter soberano, passadas aquelas circunstâncias o contratualismo político ressurgiu com toda a força. A resistência ao poder monárquico absolutista

centralizou-se nas assembleias representativas: assim foi na Revolução Inglesa de 1688 e na Revolução Francesa de 1789.

Desde então, o poder do monarca (e, por extensão, de seus substitutos nos regimes republicanos) viu-se limitado, prevalecendo a ideia de que ele governa em nome do povo. Portanto, como é fácil identificar, trata-se da concepção dos bárbaros germânicos. Influenciados por ela, os juristas medievais, ao recuperar e interpretar o Direito Romano a partir do século XII,

destacaram dele o princípio (da época republicana de Roma) segundo o qual “o povo é a fonte da autoridade pública”. Em razão desse quadro, João de Salisbury (1115-1180), depois de exaltar a figura do rei, lembrava que “matar um tirano é não só lícito como também um direito e um dever”. Por tudo isso, países de fortes raízes germânicas puderam manter-se monárquicos, e altamente democráticos, até hoje. Dos 15 países que formam atualmente a União Europeia, quase a metade, mais precisamente sete, ainda

são monarquias (Inglaterra, Holanda, Bélgica, Suécia, Dinamarca, Noruega, Espanha). Dos demais, sete deixaram de ser monarquias apenas no século XX.

Como contraprova do caráter monárquico e democrático dos países germânicos, temos os países de acentuada formação latina e menos intensa feudalização, cuja interpretação medieval do Direito Romano baseava-se no princípio (da época imperial de Roma) de “o desejo do príncipe tem força de lei”. Entende-se, assim, o terreno por longo tempo favorável ao

autoritarismo, e que no século XX desembocou no fascismo, no salazarismo e no franquismo. Um caso oriental esclarece mais a questão: o Japão dos séculos XIV-XV apresentava diversas semelhanças com o Ocidente feudal, mas ali a monarquia não entrou no jogo das relações feudo-vassálicas. Ou seja, não se submeteu a uma política contratualista, bilateral. Assim, “o isolamento do imperador exclui a possibilidade do gênero de legado constitucionalista que o feudalismo europeu transmitiu ao Ocidente” (76:

149). E só após a derrota na Segunda Guerra Mundial o imperador japonês foi obrigado a negar seu caráter divino.

É interessante observar como a União Europeia, atualmente em processo de constituição, baseia-se, conscientemente ou não, no modelo da Cristandade* medieval. Isto é, no reconhecimento de uma identidade europeia profunda, apesar das especificidades locais. Tanto no século X quanto no século XX, busca-se uma harmonia entre o nacionalismo e o europeísmo. Percebe-se que a unidade

supranacional permitida por uma história e por valores culturais comuns pode fortalecer a Europa diante de outras sociedades, sejam elas Bizâncio e o Islã na Idade Média, os Estados Unidos e o Japão atualmente. Significativamente, a Comunidade Europeia vê nas peregrinações* medievais a Santiago de Compostela um primeiro ensaio daquilo que ela própria hoje deseja: todos os europeus, de diferentes idiomas e categorias sociais, dirigindo-se a um mesmo objetivo.

O patrimônio de valores sociais

também tem muito de medieval, como podemos ver por dois exemplos, propositadamente extremados. O primeiro, elemento central no Ocidente de hoje, é o individualismo, a valorização da pessoa em si, independentemente de sua colocação nas hierarquias social, política, econômica e cultural. Indivíduo que, apesar de obviamente fazer parte de diversas coletividades (família, empresa, clube, Estado etc), não se reduz a esses papéis, mesmo neles mantém sua personalidade, conserva os direitos pessoais

reconhecidos pela sociedade. O segundo exemplo, de uma prática cotidiana, é o cumprimento feito com a mão direita (mesmo para os canhotos) estendida, apertando outra mão direita, gesto tão mecânico, tão automático, que poucos percebem estar repetindo o gesto de paz social da época feudal, quando ele demonstrava ao interlocutor a ausência de armas e assim a boa vontade no estabelecimento de uma relação sociável.

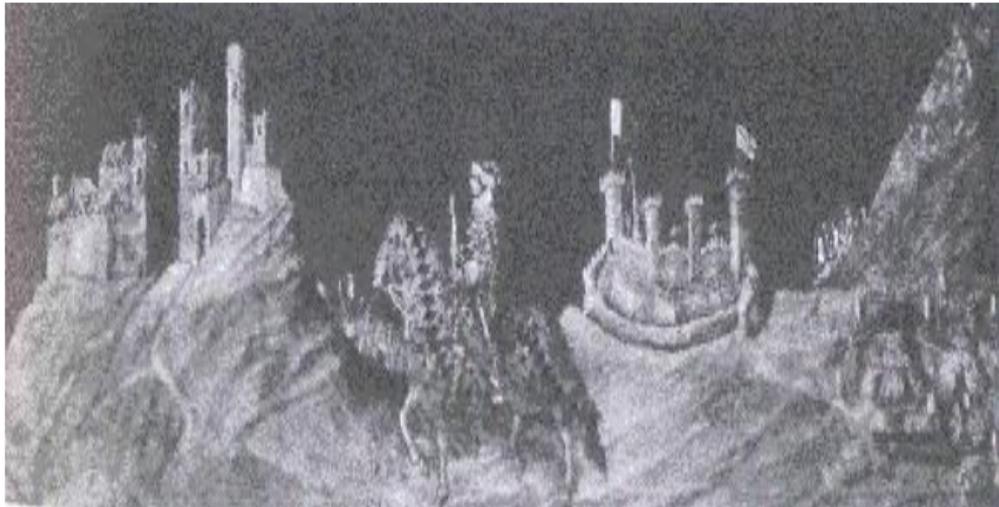


Fig. 18. *O individualismo* (Guidoriccio de Fogliano, afresco pintado por Simone Martini em 1328 no Palazzo Pubblico de Siena). A figura desse chefe militar sienês, cavalcando sozinho, em primeiro plano, com cidades ao fundo, talvez seja a primeira representação artística do individualismo, indício da valorização daquele sentimento social.

Mapa 8. *A Europa atual, monárquica e republicana*

O patrimônio das práticas econômicas deriva muito dos fatores anteriores. O crescente domínio sobre a natureza e a colocação dela a serviço do homem gerou uma postura de busca de riqueza que a partir do século XI foi caracterizando cada vez mais a civilização ocidental. Tal visão materialista, ao desvirtuar os princípios da sociedade cristã, deu origem a reações tão diversas quanto a exaltação da pobreza (São Francisco) e da igualdade (Marx). De qualquer forma, para uma ou outra dessas opções de

vida, o pressuposto é a existência de um livre-arbítrio. E este, aliás, que viabiliza a democracia, vista como o único regime no qual se pode dar o exercício social da razão. É significativo que a negação da democracia implique a negação da razão e a exaltação dos sentimentos e da violência, para grandeza da pátria, do chefe ou de um grupo social. Para os fascistas italianos, a solução dos problemas nacionais estava na aplicação do lema “crer, obedecer, combater”. Para Hitler, “não é a

inteligência que tirou a Alemanha da situação angustiosa em que se encontrava, mas nossa fé”. Para Stalin, “a ditadura do proletariado é um poder revolucionário que se apóia na violência contra a burguesia”.

Foi a mentalidade materialista, justificada religiosamente, que desde fins da Idade Média levou o Ocidente à conquista do mundo. Tanto as Cruzadas contra os muçulmanos quanto a conquista da América aos indígenas tiveram caráter de guerra santa e de obtenção de riquezas. No século XIX, a

colonização da África e da Ásia era considerada “o fardo do homem branco”, ou seja, o dever dos ocidentais de levar a civilização para povos inferiores. Era o homem ocidental cumprindo seu destino histórico. Para tanto ele sempre contou com a força das máquinas, desde a Idade Média Central utilizadas mais do que em qualquer outra civilização: este “é um dos fatores determinantes da preponderância do hemisfério ocidental sobre o resto do mundo” (57: 9).

O patrimônio intelectual de

origem medieval é impressionante. Dele fazem parte as universidades, que até hoje preservam de suas origens no século XII a pedagogia (aulas expositivas e debate de textos), a concessão de título (tese submetida a uma banca examinadora), a concessão do direito de exercício profissional (*licentia docendi*), a estrutura administrativa (reitor, divisão em faculdades), o auxílio aos membros necessitados (concessão de bolsas aos estudantes carentes). Também fazem parte desse patrimônio inúmeras

técnicas intelectuais. É o caso da minúscula carolina (século VIII), base da caligrafia moderna e dos caracteres de imprensa. Dos algarismos arábicos (século X), condição para a matemática moderna e, assim, para as demais “ciências exatas”. Do livro, bem mais manejável que os rolos de pergaminho da Antiguidade, e provido de melhores meios de utilização, como os índices (século XII), possibilitadores dos dicionários e enciclopédias. Da contabilidade de partida dobrada, isto é, de débito e crédito, criada em Gênova

cm 1340 e difundida em 1494 com a obra de Luca Pacioli.

O patrimônio científico, estreitamente associado ao anterior, explica a superioridade tecnológica e econômica que o mundo ocidental ostenta crescentemente desde o século XII. Na base, está a visão racionalista do universo, produto da concepção cristã de Deus. Aceitando a existência de uma Unidade cosmológica, o homem medieval via todas as coisas ligadas entre si. Essa conexão, que era percebida por meio de símbolos por

todos os indivíduos, independentemente de nível cultural, passou desde o século XIII a ser estabelecida intelectualmente, ao menos nos restritos círculos cultos. Nestes, procurava-se harmonizar fontes à primeira vista antagônicas. Foi o que ocorreu na literatura, por exemplo, com a cristianização de temas folclóricos como o do Graal. Ou no Direito Canônico*, com a importante compilação de Graciano, de meados do século XII, como transparece no próprio nome da obra: *Concordantia Discordantium Canonum*. Ou na

filosofia e teologia escolásticas, em especial com Tomás de Aquino (1228-1274).

Mais precisamente, a visão racional de mundo vinha desde a Antiguidade, com as tentativas de harmonização entre a filosofia grega e o cristianismo. A religião cristã, ao dessacralizar a natureza, não mais vista como um conjunto de divindades, traz em si certa atitude racionalista. A regularidade dos fenômenos naturais (estações, cheias/vazantes, dia/noite, ciclos de gestação etc.) faz deles janelas

de acesso ao divino. O homem, feito à imagem e semelhança de Deus, identifica-se com a natureza, também ela imagem do Criador. Daí porque São Francisco dizia ser irmão dos animais, das plantas, dos astros. O texto bíblico, ao falar que a realidade invisível de Deus “tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas” (*Romanos 1,20*), permite o exercício da razão filosófica como uma revelação natural da Divindade. Divindade essa que é participante, criadora, ao contrário do Demiurgo de

Platão, que apenas modela o mundo com a matéria preexistente, e ao contrário do Princípio Primeiro de Aristóteles, transcendente, mas também imanente ao universo, que é eterno. Assim, o Deus cristão é racional e cognoscível.

Entende-se, dessa forma, por que o mundo muçulmano medieval, apesar de ter conhecido profundamente a filosofia e a ciência gregas, não desenvolveu uma postura racionalista e cientificista como o Ocidente cristão. Francis Oakley chamou a atenção, com razão, para o fato de que no islamismo

há uma imensa carga religiosa, com o *Corão* comparativamente ocupando nele “quase o lugar que a figura de Cristo ocupa no cristianismo”. Daí o texto sagrado muçulmano não ser submetível a uma análise filosófica. Caso o Novo Testamento tivesse para a sociedade cristã o mesmo significado que o *Corão* para a sociedade islâmica, é pouco provável, por exemplo, que o Direito Romano viesse a ter no mundo ocidental o papel que teve. Mais ainda, é pouco provável que tivesse podido “se produzir o encontro decisivo entre o

pensamento filosófico grego e o ensinamento bíblico, que tanto contribuiu para dar forma à tradição do Ocidente” (76: 182-183).

Foi graças a esse encontro que Tomás de Aquino pôde aceitar em Deus a primazia da razão sobre a vontade, vendo na Criação não apenas uma manifestação da liberdade e da onipotência divinas, mas sobretudo um ato racional. Por isso, todas as coisas criadas participam da ordem inteligível do universo. Por isso, o homem tem livre-arbítrio, capacidade para forjar

seu destino de acordo com o valor possuído, o esforço despendido e o respeito dedicado às leis universais. Enquanto as civilizações asiáticas, tão desenvolvidas em vários aspectos, concebem Deus como um ser arbitrário e irracional, de cuja conduta não se podem extrair princípios gerais, o Ocidente aceita a possibilidade de encontrar Deus através da sua Criação. Observar e questionar a natureza é um exercício religioso e intelectual, gerador de um racionalismo medieval anterior mesmo à redescoberta de Aristóteles no

século XII.

Fig. 19. O *Criador geômetra* (iluminura da chamada *Bíblia de São Luís*, atualmente na catedral de Toledo). É muito significativo que no século XIII tenham surgido representações da Criação nas quais Deus trabalha cientificamente, com um compasso nas mãos, demonstrando que Nele prevalece a Razão sobre a Vontade ou o Poder. Por este motivo a natureza é mãe da geometria, fabricante de círculos, esferas, hexágonos, espirais perfeitos em astros, flores, colméias. Por isso a natureza, diríamos hoje, segue as leis da busca pela máxima eficiência, isto é, busca os melhores resultados com o menor dispêndio possível de energia.

Em razão disso, a partir da Idade Média Central não se praticou um

racionalismo apenas teórico como também se começou a perceber a necessidade da experimentação. Em fins do século XIII o franciscano Roger Bacon, professor nas universidades de Paris e Oxford, criticava a excessiva subserviência de alguns contemporâneos seus a Aristóteles e propunha enriquecer o racionalismo com o empirismo: “Ah, se os homens procurassem estudar o mundo ao seu redor, em vez de mergulhar nos trabalhos da Antiguidade, a ciência ultrapassaria as maravilhas da arte mágica. Poderiam ser construídas

máquinas por meio das quais os maiores navios, com um único homem a dirigi-los, vogariam mais rápido do que se estivessem cheios de remadores; poderiam ser construídos carros capazes de correr com incrível velocidade e sem auxílio de animais; máquinas voadoras poderiam ser fabricadas [...]; máquinas tornariam possível ir ao fundo dos rios e dos mares [...]”.

Em suma, a cientificidade (observação, matematização, experimentação, conceituação) resulta, segundo Alexandre Kojève, do único

dogma cristão que é exclusivo dessa religião — a Encarnação. Especificidade reconhecida por Santo Agostinho, uma das maiores autoridades* medievais, ao ver na obra de Platão toda a doutrina cristã, menos a Encarnação. A riqueza científica dessa ideia está no fato de representar o ponto de encontro homem/Deus, particular/geral, empírico/abstrato, histórico/eterno. A essa constatação fundamental de Kojève, poder-se-ia acrescentar que a modalidade ocidental de cristianismo deve ser levada em

conta: os cristãos bizantinos, mais inclinados ao misticismo e à contemplação da Encarnação do que à observação objetiva dela, não tiraram desse conceito todas as suas implicações científicas.

O patrimônio psicológico ocidental também deve muito à Idade Média. E do século V, com Santo Agostinho, o conceito de um tempo pessoal, íntimo, de ritmo variável conforme as emoções sentidas pelo indivíduo em determinadas circunstâncias da vida. E do século VI o conceito de tempo irreversível,

contabilizado pelo número de anos que se seguem ao nascimento de Cristo. É do século XII o conceito de amor enquanto relação igualitária, física e espiritual, entre duas pessoas. É do século XIII — com a confissão individual e renovável, corolário de uma longa formação anterior — o estabelecimento da prática cotidiana da interiorização, da auto-análise, verdadeira pré-história da psicanálise. Não há contradição no fato de esta técnica ter sido formulada por um judeu, Sigmund Freud (1856-1939), pois se tratava de um grande conhecedor da

Bíblia (inclusive do Novo Testamento) e, enquanto cientista do mundo ocidental, de alguém inconscientemente embebido naquele comportamento introspectivo vindo da Idade Média.

O patrimônio imaginário também é tributário da Idade Média, com a memória coletiva adaptando os dados medievais aos momentos de sua manifestação. No século XIII, as cores do esquema trifuncional dos indoeuropeus (branco, preto, vermelho) foram substituídas na preferência ocidental pelo azul, a mais usada até hoje e a cor oficial da União Europeia.

Em diversas manifestações culturais encontramos elementos medievais tão incorporados à nossa cultura atual que nem sequer lembramos que são de inspiração medieval. No entanto, em certos momentos e certas obras essa influência é fácil de ser percebida.

Tal é o caso na literatura de *Argila e cinzas* (Oldenbourg, 1946), *O senhor dos anéis* (Tolkien, 1954-1956), *Os reis malditos* (Druon, 1955-1957), *A obra em negro* (Yourcenar, 1968), *A pedra do reino* (Suassuna, 1971), *O quarto das senhoras* (Bourin, 1979), *O nome da rosa* (Eco, 1980), *As brumas de Avalon*

(Bradley, 1982). Tal é o caso no cinema de *O sétimo selo* (Bergman, 1956), *Vikings, os conquistadores* (Cardiff, 1958), *Camelot* (Logan, 1967), *Perceval, o galês* (Rohmer, 1978), *Excalibur* (Boorman, 1981), *O incrível exército de Brancaleone* (Monicelli, 1985), *Feitiço de Aquila* (Donner, 1985), *Em nome de Deus* (Donner, 1988), *Rob Roy, a saga de uma paixão* (Caton, 1994), *Coração valente* (Gibson, 1995). Tal é o caso nas histórias em quadrinhos de *Hagar, o horrível* (Browne, 1973 ss).

Outras vezes, a influência

medieval é menos evidente, mas não menos verdadeira. E o que vemos na escultura de Auguste Rodin (1840-1917), na pintura impressionista de Paul Cézanne (1839-1906) e Paul Gauguin (1848-1903), na expressionista de Max Beckmann (1884-1950) e James Ensor (1860-1949). Na literatura, é o que mostra *O Golem* (Meyrink, 1915), *Viagem a São Saruê* (Santos, 1947), *Crônicas marcianas* (Bradbury, 1951), *Grande sertão: veredas* (Guimarães Rosa, 1956). No cinema, *A ameaça veio do espaço* (Arnold, 1953), *A noite do*

lobisomem (Fisher, 1961), *2001, uma odisséia no espaço* (Kubrick, 1968), *O fantasma do Paraíso* (DePalma, 1974), *Guerra nas estrelas* (Lucas, 1977), *Os caçadores da arca perdida* (Spielberg, 1981), *O padre* (Bird, 1994), *Highlander3. O feiticeiro* (Morahan, 1994).

O patrimônio mítico-utópico do Ocidente está igualmente ancorado na Idade Média. Ontem e hoje, sonhamos e lutamos pelas mesmas coisas, apesar de elas terem assumido formas historicamente diferentes. A abundância

está presente nas quimeras das Cruzadas, do Graal, do colonialismo medieval e moderno, do dirigismo estatal, do mercado livre. A justiça social legitima as esperanças depositadas no Milênio, no Império de Preste João, na democracia, no socialismo, no anarquismo, em chefes messiânicos de “direita” (Frederico II ou Hitler) ou de “esquerda” (Tanchelm de Antuérpia ou Lênin). A liberdade gera uma forte tradição revolucionária, presente na revolta dos servos de Orly em 1250-1251, na Jacquerie de 1358, na

rebelião dos camponeses ingleses de 1381, na Revolução Francesa, na Revolução Bolchevista, no movimento estudantil de maio de 1968. A juventude é sempre tão desejada que se imagina encontrá-la em fontes sagradas, em ritos mágicos, em elixires alquímicos, em pomadas e pílulas milagrosas, em cirurgias plásticas. A ociosidade é procurada nos saques, no trabalho compulsório dos outros, na mecanização, no descanso remunerado, na redução da jornada de trabalho. Sob roupagens cristãs ou agnósticas, o

Paraíso continua a grande matriz utópica ocidental (54: 113139).

A herança medieval no Brasil

Mesmo no Brasil, que vivia na Pré-História enquanto a Europa estava na chamada Idade Média, muitos elementos medievais continuam presentes. A colonização portuguesa introduziu práticas que, apesar de já então superadas na metrópole, foram aqui aplicadas com vigor, inaugurando o clima de arcaísmo que marca muitos séculos e muitos aspectos da história brasileira. Luís Weckmann detectou com

pertinência a existência de uma herança medieval no Brasil, porém limitou sua presença apenas até o século XVII. E, na realidade, ela continua viva ainda hoje nos nossos traços essenciais.

Os dois elementos culturais que enquadram a consciência de nacionalidade são de origem medieval. O nome de nosso país vem da “ilha afortunada” *O’Brazil*, identificada nos séculos XIV-XV com as Canárias, antes de sê-lo com a América. A tradicional associação da terra descoberta por Cabral com a madeira tintorial aí

encontrada (o pau-brasil) desconsidera que a própria madeira tirara seu nome da mítica ilha medieval. O idioma, obviamente, c aquele introduzido e imposto pelos colonizadores, idioma que, como todos os do mundo ocidental, nascera na Idade Média.

Na vida política, a duplicidade de um poder central teoricamente forte e a realidade dos poderes locais atuantes permanece. O ponto de partida, que deixou fundas raízes, foi o sistema de capitanias. Isto é, o sistema usado pelas comunas* italianas medievais nas suas

colônias do Oriente Médio e das ilhas mediterrâneas, mais especificamente por Gênova, que nos séculos XIV-XV mantinha estreitas relações com Portugal. As primeiras capitâneas portuguesas, nas Ilhas Canárias, foram entregues em 1370 a um “capitão” genovês. O funcionamento do sistema foi o mesmo na Idade Média e nos séculos XVI-XVII: cada donatário tinha o usufruto das terras e nelas poderes regalianos como arrecadar impostos, aplicar justiça, convocar milícias. Intermediária privilegiada entre o poder

monárquico e os colonos, a figura do donatário gerou no Brasil o personalismo típico das relações medievais, responsável pela fraqueza das instituições políticas brasileiras dos séculos seguintes.

Na vida social, por muito tempo, e ainda hoje em certas regiões, prevaleceu a família patriarcal, que dificulta a transformação do indivíduo em cidadão, dos interesses particulares em interesses gerais e, por conseqüência, a consolidação do Estado. O patriarca — termo correspondente lingüística e

funcionalmente ao *senior* (“o mais velho”) feudal — constituía em suas amplas terras uma espécie de micro-Estado que produzia quase todo o necessário para a vida de sua população. O patriarca detinha ali poder de vida e morte sobre seus familiares. Dependentes das riquezas e da proteção fornecidas pelo patriarca, os demais habitantes daquela terra também estavam submetidos ao seu poder. Essa organização colonial e imperial transferiu-se para a República, por longo tempo dominada por aquelas

aristocracias regionais. Mesmo a democratização recente do país não eliminou ainda o clientelismo e seu pressuposto, a prática do “dando é que se recebe”.

No plano jurídico, as normas formalmente derivadas do Direito Romano não escondem a força de um direito consuetudinário informal, paralelo, de um conjunto de ilegalidades socialmente aceitas. Estas quase sempre são praticadas em detrimento do Estado, cotidianamente assaltado nas suas prerrogativas, muitas vezes por dentro,

por parte de altos funcionários e dos próprios governantes. Como na época feudal, o Estado brasileiro não é uma “coisa pública” (*res publica*), é propriedade dos mais fortes e espertos. Ao longo de nossa história pouco se distinguiram as noções de público e privado, da mesma forma que ocorria na sociedade feudal, na qual tudo é privado e ao mesmo tempo tudo se torna público (45: 19-25).

No plano econômico, a situação brasileira, fundamentalmente agrária até meados do século XX, denuncia o

passado medieval transplantado pelos portugueses e prolongado pelo sistema colonial mercantilista e pelo neocolonialismo industrial. Da mesma forma que o sistema de valores medieval exaltava a aventura do cavaleiro andante, o destemor religioso do cruzado, o espírito de risco do mercador que partia para locais distantes, por muito se desprezou no Brasil o trabalho cotidiano e rotineiro. A ocupação do solo e a exploração das riquezas naturais deram-se, no Brasil “moderno” e “contemporâneo”, de

forma predatória semelhante à praticada na Europa “medieval”. Associada ao caráter agrário da sociedade, a urbanização europeia fora fraca até o século XI, a brasileira até fins do século XIX.

No plano cultural, apesar da globalização neste início de milênio, alguns elementos medievais ainda são visíveis. Artur e Carlos Magno estão presentes com frequência na literatura nordestina de cordel, cujo espírito, temática, transmissão e recepção essencialmente orais prolongam a

poesia europeia da Idade Média no Brasil do século XX. Mesmo certas criações eruditas do Nordeste, como os textos de Ariano Suassuna e as músicas de Elomar, bebem fundamentalmente de fontes medievais. O calendário brasileiro atual tem 14 feriados oficiais, dos quais 11 são de origem medieval. Festas como o Carnaval, no Rio de Janeiro e no Nordeste, o Bumba-meu-boi, em São Luís do Maranhão, a Procissão do Círio, em Belém do Pará, têm inegáveis raízes medievais.

A religiosidade nacional,

sincrética, exacerbada, informal, traz em si diversos traços medievais: as irmandades, o culto a santos não canonizados (caso de Padinho, o padre Cícero), a visão mágica de sacramentos (roubar hóstias consagradas para fazer amuletos foi comum na Europa medieval e no Brasil colonial), o sentimento messiânico milenarista (como mostram o sebastianismo, Canudos, certos eventos políticos recentes), várias superstições (espelho quebrado, saliva cura e mata, pé direito etc). O processo de formação do catolicismo brasileiro também

lembra o fenômeno na Idade Média. Nesta ocorreu uma cristianização do paganismo e uma paganização do cristianismo, no Brasil uma cristianização do culto africano e uma africanização do cristianismo. A sensibilidade coletiva brasileira é de forte instabilidade emocional, oscilando do pessimismo mais negro ao otimismo mais eufórico, semelhante ao constatado por Marc Bloch na Europa feudal (30: 94-97).

Bibliografia básica: 36, 40, 54, 59, 64, 65, 70, 74, 89, 97. Bibliografia complementar: M. -D. CHENU, *Lèveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montreal-Paris,

Institui d'études médiévales - Vrin, 1969; C. G. CRUMP e E. F. JACOB, *El legado de la Edad Media*, Madri, Pégaso, 1944; J. LE GOFF, "Pour un long Moyen Âge", em IDEM, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 7-13; A. KOJÈVE, "L'origine chrétienne de la science moderne", em *Mélanges offerts à Alexandre Koyré*, Paris, Hermann, 1964, vol. II. pp. 295-306; L. WECKMANN, *La herencia medieval del Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

O nascimento do Ocidente

Se aceitarmos a afirmação de um historiador do século XIX de que “o que há de mais vivo no presente é o passado”, no caso da civilização ocidental não é difícil identificar tal passado com a Idade Média. Contudo, o homem atual se reconhece mais nas coisas superficiais, de origem recente, do que nas essenciais, que vêm daquela época. Como muito bem percebeu um conhecido escritor de hoje, o checo Milan Kundera, “a atualidade é um

acontecimento destinado a ser esquecido rapidamente. Um mundo obcecado pela atualidade é um mundo obcecado pelo esquecimento”. Este é um grave problema do mundo atual, no qual os meios de comunicação de massa uniformizam, apagam e constroem fatos incessantemente. Desta forma, há um afastamento da cultura, baseada no indivíduo, na inquietação, na interrogação, não em respostas prontas e rápidas.

Ora, esse distanciamento do homem atual em relação às suas raízes

gera uma crise profunda, um mal-estar social que redesperta a necessidade de se voltar os olhos para a História. E em significativa porção para a Idade Média. Por quê? Entende-se hoje que a civilização medieval, apesar de limitada materialmente segundo os padrões atuais, dava ao homem um sentido de vida. Ele se via desempenhando um papel, por menor que fosse, de alcance amplo, importante para o equilíbrio do universo. Não sofria, portanto, com o sentimento de substituibilidade que atormenta o homem contemporâneo. O

medieval se sentia impotente diante da natureza, mas convivia bem com ela. O ocidental de hoje se sente a ponto de dominar a natureza, por isso se exclui dela.

A fraqueza do homem medieval era sua força, pois gerava desejos, motivações. A força do homem atual é sua fraqueza, pois gera desilusões. Na verdade, foi conseguindo ao longo dos séculos satisfazer aqueles desejos que o homem chegou à situação atual. Satisfação de desejos que se deu mais no plano material do que no espiritual,

daí certa sensação de vazio, de falta de sentido das coisas, que a arte e a literatura contemporâneas expressam fartamente. De certa forma, a crise da civilização ocidental deve-se ao descompasso entre o externo (contemporâneo) e o interno (medieval). É uma excessiva valorização do primeiro em detrimento do segundo. É uma espécie de esquizofrenia coletiva e social. Em razão disso, os crescentes prestígio e popularidade dos estudos sobre a Idade Média têm algo, inconscientemente, de busca de

reintegração dos dois planos. De
necessidade de entremear o concreto e o
irreal, como Walter von der Vogelweide
em princípios do século XIII: “Sonhei
minha vida ou foi verdadeira?”

Orientaçã para pesquisa

A pretensão destas poucas páginas é indicar alguns instrumentos básicos para aqueles que se iniciam no estudo da História Medieval. Estas rápidas informações levam em conta, naturalmente, as condições existentes em nosso país para as pesquisas medievalísticas: bibliotecas de acervo pobre, inexistência de arquivos, falta de tradição nesse campo do conhecimento histórico. Em razão disso, procuramos

citar sempre que possível traduções em português ou mesmo espanhol, preferindo às vezes indicar um livro por estar num desses idiomas, ainda que não tão interessante quanto outro em língua menos acessível ao estudante brasileiro médio. Para os que já se encontram num estágio mais avançado nos estudos sobre a Idade Média, existem livros que fornecem, com riqueza, essa orientação que aqui apenas esboçamos:

- (1) OLIVEIRA MARQUES, A. H., *Guia do estudante de História Medieval portuguesa*, Lisboa, Estampa, 1979.

- (2) PACAUT, M., *Guide de l'étudiant en Histoire Médiévale*, Paris, PUF, 2a ed. 1973.
- (3) SAITTA, A., *Guida critica alla Storia Medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- (4) VAN CAENRGRM, R. C, *Guide to the sources of Medieval History*, Amsterdã, North Holland, 1978.

A ausência de manuscritos medievais entre nós não é, de forma geral, um obstáculo impossibilitador de estudos avançados no setor, pois grande

parte da documentação escrita está hoje em dia publicada, seja ela literária, hagiográfica, cronística, diplomática, jurídica, teológica, econômica e de outros tipos. As características das variadíssimas fontes medievais são descritas e discutidas por uma coleção que se revela excelente instrumento de trabalho para a pesquisa:

(5) GENICOT, L. (dir.), *Typologie des sources médiévales*, Turnhout, Brepols, 1972 ss, 72 vols. (em curso).

Para localizar a fonte pretendida

para a elaboração de um determinado trabalho, deve-se consultar o

(6) *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1962 ss, 7 vols. (em curso).

Dentre as diversas coleções documentais que permitem contato direto com a Idade Média, destacam-se as grandes publicações do século XIX:

(7) *Monumenta Germaniae Historica*, ed. G. H. Pertz, G. Waitz et alii, Hanover, Hahniani,

1826 ss, 300 vols. (em curso)
subdivididos em várias seções.

- (8) *Patrologiae Cursus Completas. Series Latina*, ed. J. -P. Migne, Paris, Garnier, 1844-1864, 222 vols., mais 4 de índice (reed. Turnhout, Brepols, 1956 ss, com *Supplementum*, ed. A. Hamman, 18 vols.). Uma espécie de nova Patrologia, preferível já que feita com edições críticas e bem mais rigorosas, é o *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, Turnhout, Brepols,

1966 ss, 130 vols. (em curso).

(9) *Rerum Britannicorum Medii Aevi Scriptores*, ed. J. Romilly. J. S.

Brewer et alii, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1858-1911, 244 vols. (reimpr. Nendeln, Kraus, 1964).

Alguns excertos documentais traduzidos para o português encontramos na coletânea reunida por

(10) ESPINOSA, F, *Antologia de textos históricos medievais*, Lisboa, Sá da Costa, 1972.

Como grande parte das fontes medievais, inclusive as publicadas, foi escrita em latim, para ter acesso direto à documentação e fundamental o conhecimento dessa língua. Para nela se iniciar, pode-se recorrer a, por exemplo:

(11) KINCHIM Smith, F., *Aprenda sozinho latim*, São Paulo, Pioneira, 1972.

(12) NORBERG, D., *Manuel pratique de latin médiéval*, Paris, Picard, 1968.

Dentre os indispensáveis

dicionários de latim medieval, destacam-se um clássico do século XVII e um recente, mais acessível:

(13) Du CANGE, C. F., *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (ed. Original 1678), ed. L. Favre, Paris, Librairie des Sciences et des Arts, reed.1938, 8 vols. (ou Graz, Akademische Druckverlagsanstalt, 1954, 5 vols.).

(14) NIERMEYER, J. F., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, Brill, 1976.

As obras de referência também são de grande valia quando se busca de forma rápida e segura uma informação ou uma definição:

(15) Loyn, H. R. (org.), *Dicionário da Idade Média*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

(16) ROMANINI, A. M. (dir.), *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991 ss, 9 vols. (em curso).

(17) STRAYER, J. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*,

Nova York, Charles Scribners and Sons, 1989, 12 vols.

Como os mapas são sempre importantes para os estudos históricos, no contato com a Idade Média não se pode esquecer de um atlas, por exemplo, apesar de excessivamente simples:

(18) McEVEDY, C, *Atlas de história medieval*, Lisboa, Ulisséia, 1973.

Um instrumento imprescindível de trabalho são as revistas especializadas, que trazem à luz, de forma muito mais ágil que os livros, as pesquisas em

andamento, as novas propostas metodológicas, a publicação de documentos recentemente descobertos, além de comentários críticos sobre os lançamentos de obras mais significativas. Em suma, são as revistas que permitem ao historiador se manter atualizado quanto aos progressos feitos na sua área de especialização. No que diz respeito à Idade Média, tais revistas são numerosas, destacando-se por sua Antiguidade e por seu prestígio acadêmico:

(19) *Annales*, Paris, 1929 ss

(este periódico, que teve vários subtítulos ao longo de sua história, dedica-se ao estudo de todas as épocas, mas sempre reservou um lugar importante para a Idade Média, e com freqüência com trabalhos metodologicamente inovadores).

(20) *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Poitiers, 1958 ss.

(21) *Le Moyen Age*, Bruxelas, 1888 ss.

(22) *Speculum*, Cambridge (Mass.), 1926 ss.

(23) *Studi Medievali*, Turim,

1904 ss.

Como anualmente são publicados milhares de artigos sobre História Medieval, devem-se consultar regularmente os repertórios bibliográficos feitos por algumas revistas (caso de 20 e 23), sobretudo uma dedicada apenas a isso:

(24) *International Medieval Bibliography*, Leeds, 1968 ss.

Quanto às obras que nos parecem adequadas (critério que considera clareza de linguagem, rigor de

tratamento e acessibilidade em bibliotecas ou livrarias brasileiras) a quem começa a estudar História Medieval, pelo menos como a tratamos neste livro, indicamos:

(25) ALPHANDÉRY, P. e A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, Paris, Albin Michel, 1954, 2 vols. Ao contrário de (83), preocupe-se mais com a história “interna” das Cruzadas, deixando o desenrolar político em segundo plano.

(26) BANNIARD, M., *Genèse culturelle de l'Europe V-VIII siècles*, Paris, Seuil, 1988.

Trabalho de pequeno porte, mas de grande qualidade.

(27) BARRACLOUGH, G., *Os papas na Idade Média*, Lisboa, Verbo, 1972. Uma história da Igreja vista a partir da instituição do papado desde seus primeiros tempos.

(28) BEAUJOUAN, G., “A ciência no Ocidente medieval cristão”, em *História geral das ciências*, São Paulo, Difel, 1959, vol. 3, pp. 102164. Balanço rápido, mas completo, dos conhecimentos científicos da época.

(29) BIHLMEYER, K. e H. TUECHLE, *História da Igreja*.

Idade Média, São Paulo, Paulinas, 1964. Mais descritiva que analítica, dá grande atenção às instituições eclesásticas, à liturgia, às ordens religiosas.

(30) BLOCH, M., *A sociedade feudal*, Lisboa, Edições 70, 1979. A mais importante obra sobre o tema, que apesar de ultrapassada em vários aspectos não pode deixar de ser conhecida. Clássico.

(31) BOEHNER, P. e E. GILSON, *História da filosofia cristã*, Petrópolis, Vozes, 1970. Na imensa bibliografia sobre filosofia medieval, esta é uma boa

síntese, que alia ao rigor a clareza nem sempre alcançável neste assunto.

(32) BOLTON, B., *A Reforma na Idade Média*, Lisboa, Edições 70, 1986. Preocupa-se com as tentativas da Igreja, no século XII, de por meio de reformas internas superar momentos de crise.

(33) BROWN, P., *O fim do mundo clássico*, Lisboa, Verbo, 1972. Denso e ao mesmo tempo acessível. Boa introdução aos séculos de transição da Antiguidade para a Idade Média.

(34) CARDINI, R., *Magia*,

stregoneria, superstizioni
nell'Occidente medievale,

Florença, La Nuova Itália, 1979.
Trabalho de qualidade, que reúne
na introdução um estudo do autor,
depois uma interessante antologia
documental, além de uma rica
bibliografia.

(35) CHENU, M. -D., *La*
théologie au douzième siècle,
Paris, Vrin, 3^a ed. 1976.
Coletânea de dezenove artigos do
autor, grande autoridade no
assunto.

(36) CROMBIE, A. C,

História de la ciência, Madri, Alianza, 1974, 2 vols. Quase dois terços da obra são dedicados à ciência medieval, estudada exaustivamente. Para os não especialistas, melhor ler antes (28).

(37) CURTIUS, E. R., *Literatura europeia e Idade Média latina*, São Paulo, Hucitec-Edusp, 1996. Obra clássica, produto de uma vasta erudição.

(38) CUVILLIER, J. P., *L'Allemagne médiévale*, Paris, Payot, 1979, 2 vols. Boa síntese da complexa história alemã até o

século XIII, ainda que mais voltada para os fatos políticos.

(39) DAVY, M. -M., *Initiation à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1977. A autora examina neste livro o significado c as manifestações de um dos traços mentais básicos para a compreensão do homem medieval.

(40) DAWSON, C, *A formação da Europa*, Braga, Cruz, 1972. Nem sempre fácil para os iniciantes, apresenta vários pontos de vista muito sugestivos. Belo livro.

(41) DELORT, R., *La vie au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1982.

Interessante painel da vida cotidiana medieval, examinada em seus principais aspectos.

(42) DOEHAERD, R., *Le Haut Moyen Âge occidental. Economies et sociétés*, Paris, PUF, 1971. Síntese de qualidade sobre o assunto, com algumas interpretações novas e extensa bibliografia.

(43) DUBY, G., *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1962, 2 vols. A melhor obra para uma visão geral do principal setor econômico medieval. Farta bibliografia.

(44) DUBY, G., *Guerreiros e*

camponeses, Lisboa, Estampa, 1980. Uma original história econômica dos séculos VII-XII, baseada mais na antropologia que nos dados quantitativos, pobres para aquele período.

(45) DUBY, G. (org.), *História da vida privada. Da Europa feudal à Renascença*, São Paulo, Cia. das Letras, 1995. Obra coletiva em que seis medievalistas franceses examinam diferentes aspectos de um novo objeto de estudo. Rica iconografia.

(46) DUBY, G., *O tempo das*

catedrais, Lisboa, Estampa, 1979. Interessante estudo sobre as profundas relações entre arte e sociedade no período 980-1420.

(47) DUBY, G., *As três Ordens ou o imaginário do feudalismo*, Lisboa, Estampa, 1982. Um dos maiores mestres do medievalismo atual examina arguta mente as origens e transformações da ideologia* feudal.

(48) FÉDOU, R., *L'État au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1971. Estuda com competência os principais aspectos do Estado na Idade Média, mas pressupõe alguns conhecimentos por parte do leitor.

(49) FOCILLON, H., *Arte do Ocidente. A Idade Média românica e gótica*, Lisboa, Estampa, 1980. Na vastíssima bibliografia sobre arte medieval, este livro de mais de meio século (ed. original 1938) ainda é uma das sínteses mais acessíveis.

(50) FOSSIER, R., *Enfance de l'Europe. Aspects économiques et sociaux*, Paris, PUF, 1982, 2 vols. Trabalho que alia solidez e originalidade, oferecendo ainda uma bibliografia de mais de 1.000

títulos.

(51) FOSSIER, R., *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin, 1970. Manual universitário feito com rigor e clareza por um destacado medievalista.

(52) FOURQUIN, G., *História econômica do Ocidente medieval*, Lisboa, Edições 70, 1981. Síntese convencional, bem-feita e bastante informativa.

(53) FRANCO JÚNIOR, H., *A Eva barbada. Ensaios de mitologia medieval*, São Paulo,

Edusp, 1996. Coletânea de doze artigos voltados a um objeto de estudo novo e importante para a compreensão da cultura e da mentalidade de medievais.

(54) FRANCO JÚNIOR, H., *As utopias medievais*, São Paulo, Brasiliense, 1992. Estudo sobre algumas manifestações do sonho coletivo de perfeição social.

(55) GARCIA DE CORTAZAR, J. A., *Historia de Espana. La época medieval*, Madri, Alianza, 1973. Sem dúvida, ainda é o melhor manual sobre a matéria, moderno na concepção e atualizado.

(56) GENICOT, L., *Europa en el siglo XIII*, Barcelona, Labor, 1970. O rico século XIII, apogeu da Idade Média, é examinado sob vários ângulos. Ampla bibliografia.

(57) GIMPEL, J., *A Revolução Industrial da Idade Média*, Lisboa, Publ. Europa-América, 1976. Obra discutível em várias passagens, mas por isso mesmo estimulante.

(58) GUENÉE, B., *O Ocidente nos séculos XIV e XV. Os Estados*, São Paulo, Pioneira, 1981. Seguindo as características

da coleção em que se inclui (a mesma dos números 42, 50, 56, 75, 78), este livro numa parte resume os conhecimentos sobre o assunto, noutra debate os pontos polémicos, noutra fornece abundante bibliografia.

(59) GUREVITCH, A. J., *As categorias da cultura medieval*, Lisboa, Caminho, 1990. O grande medievalista nisto tenta penetrar nas camadas mais profundas da sociedade medieval e

compreender sua percepção de mundo. Instigante.

(60) HALPHEN, L., *Carlos Magno e o Império Carolíngio*, Lisboa, Início, 1971. O grande clássico sobre o assunto, livro de concepção antiga, mas ainda não superado.

(61) HASKINS, C. H., *The Renaissance of the 12th Century*, Harvard, Harvard University Press, 1927. Obra antiga, porém, ainda muito útil sobre o caráter e as realizações

culturais do século XII, apesar de examinar apenas as contribuições em latim.

(62) ULIZINGA, J., O declínio da Idade Média, São Paulo, VerboEdusp, 1978. Grande clássico, precursor da abordagem do que se chamaria depois de História das Mentalidades. Examina os séculos XIV-XV.

(63) Le Goff, J., *O apogeu da cidade medieval*, São Paulo, Martins Fontes, 1992. Apesar

de voltado apenas para o caso francês, trata-se de um livro útil para compreender as origens e características do movimento urbano medieval como um todo.

- (64) Le Goff, J., *A civilização do Ocidente medieval*, Lisboa, Estampa, 1983, 2 vols. Trabalho importante, voltado sobretudo para as estruturas materiais e mentais. Pioneiro.
- (65) Le Goff, J., *Os intelectuais da Idade Média*, São Paulo,

Brasiliense, 1988. Livro pequeno e claro, que examina o essencial da cultura elitizada, sobretudo dos séculos XII e XIII.

(66) Le Goff, J., *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*, Lisboa, Edições 70, 1985. Atraentes ensaios do grande medievalista, mais uma vez voltado para a história sociomental.

(67) Le Goff, J., *Para um novo conceito de Idade Média*,

Lisboa, Estampa, 1980. Livro no qual o autor reúne 18 artigos, alguns brilhantes, sobre a sociedade, a cultura e a mentalidade medievais.

(68) LEMARIGNIER, J.-K, *La France médiévale. Institutions et sociétés*, Paris, Armand Colin, 1970. Dentro dos limites impostos pelo subtítulo, obra completa e clara.

(69) LOPEZ, R. S., *A Revolução Comercial da Idade Média*, 9501350, Lisboa, Presença,

1980. Estudo sobre aquilo que o autor considera o grande ponto de inflexão da economia medieval.

(70) LOPES, R. S., Nascimento da Europa, Lisboa, Cosmos, 1965. Uma das melhores obras de conjunto sobre a Idade Média, livro inteligente, com rico material para reflexão. Indispensável.

(71) MATTOSO, J., Portugal, a identificação de um país (10961325), Lisboa, Estampa,

1985, 2 vols. A síntese bem-feita, moderna e interpretativa, que faltava sobre a história medieval portuguesa.

(72) MOLLAT M., Os pobres na Idade Média, Rio de Janeiro, Campus, 1989. Balanço das longas pesquisas de um grande medievalista sobre uma faceta essencial da sociedade medieval, mas até então esquecida pela historiografia.

(73) MOGELLI, L. M. (coord.), *Mudanças e rumos: o*

Ocidente medieval (séculos XI-XIII), Cotia, Ibis, 1997. Cada um dos seis estudiosos (cinco deles) brasileiros que colaboram nesta obra examina a história de um país naquele momento-chave da Idade Média.

(74) MORRIS, C, *The discovery of the individual, 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press, 1995 (1ª ed. 1972). Este historiador foi um dos primeiros a se debruçar sobre a emergência do indivíduo

numa sociedade em que prevaleciam os interesses de grupos, as coletividades. Importante.

(75) Musset, L., *Las invasiones*, Barcelona, Labor, 1967-1968, 2 vols. Resumo de qualidade sobre as invasões germânicas, eslavas, magiares, vikings, analisadas sob vários aspectos. Rica bibliografia.

(76) OAKLEY, E, *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*, Madri, Alianza,

1980. Interpretação global clara e de bom nível, insistindo sobre as contribuições medievais para os séculos seguintes.

- (77) PAYEN, J. -C, *Histoire de la littérature française au Moyen Âge*, Paris, Arthaud, 1990. Manual simples, mas completo, obra de um grande estudioso do assunto.
- (78) POLY, J. -P. e E. BOURNAZEL, *La mutation féodale, X-XII siècles*, Paris,

PUF, 1980. Trabalho de grandes méritos, que analisa articuladamente diferentes ângulos do processo de feudalização da Europa ocidental.

(79) Rashdall, H., *The universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, OUP, 1936, 3 vols. Obra antiquada, porém, sempre útil para o conhecimento dos fatos sobre as universidades medievais.

(80) RICHARDS, J., *Sexo*,

desvio e danação. As minorias na Idade Média, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993. Apesar de algumas colocações nem sempre defensáveis, obra interessante sobre os valores sociais contestadores.

(81) RICHÉ, P. e G. LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984. Obra coletiva na qual diversos especialistas examinam o papel que a Bíblia desempenhava na sociedade e na

cultura medievais.

(82) ROMERO, J. L., *La revolución burguesa en el mundo feudal*, México, Siglo XXI, 1979.

Examina com competência o significado do surgimento da burguesia no contexto feudal.

(83) RUNCIMAN, S., *Historia de las Cruzadas*, Madri, Alianza, 1973, 3 vols. Trabalho exaustivo, que recorre a fontes ocidentais e orientais, farto em informações, deficiente nas análises.

(84) RUSSELL, J. C, *Late*

ancient and medieval population,
Filadélfia, American
Philosophical Society, 1958. Se
alguns critérios de análise
documental e as estimativas
populacionais resultantes foram
várias vezes contestados, não se
pode negar a este livro seu
pioneirismo na demografia
medievalística.

(85) SAYLES, G. O., *The
medieval foundations of England*,
Londres, Methuen, 1970. Síntese
muito bem-feita da história
inglesa até o século XIII.

(86) SCHMITT, J.C, *História das superstições*, Lisboa, Publ. EuropaAmérica, 1997. Interessante estudo das práticas religiosas folclóricas, rotuladas negativamente pela Igreja como “superstições”. A tradução portuguesa infelizmente desprezou a rica iconografia da edição francesa (capítulo da obra coletiva dirigida por J. Le Goff, *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1988, vol. I, pp. 419-551).

(87) SOUTHERN, R. W., A

Igreja medieval, Lisboa, Ulisséia, s.d. (ed. orig. 1970). Excelente análise das articulações entre a sociedade e a Igreja.

(88) SOUTHERN, R. W., *The making of the Middle Ages*, Londres,

Hutchinson, 10^a ed., 1973. Ensaio inteligente sobre os séculos XI-XII.

(89) STRAYER, J., *As origens medievais do Estado moderno*, Lisboa, Gradiva, s.d. Rompendo com uma ideia até então arraigada na historiografia, este livro mostra como o Estado moderno foi um prolongamento e desenvolvimento

de seu antecessor medieval.

(90) SUMPTION, J.,
*Pilgrimage. An image of
medieval religion*, Londres,
Faber, 1975. Bem escrita, é uma
obra sólida sobre um dos aspectos
fundamentais da sensibilidade
medieval.

(91) ULLMANN, W.,
*Princípios de gobierno y política
en la Edad Media*, Madri, Revista
de Occidente, 1971. O autor
examina o que chama de
concepções ascendentes e
descendentes do poder,
protagonizadas pelo papa, pelo
rei e pelo povo.

(92) VAUCHEZ, A., A

espiritualidade na Idade Média ocidental, séculos VIII a XIII, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995. O autor, reputado especialista, procura mostrar as diferentes manifestações da espiritualidade* do período, e não apenas da elite eclesiástica, como por muito tempo se fez.

(93) VERGER, J., *Les universités au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1973. Obra menos rica, de porte bem menor que a (79), porém mais acessível e atualizada.

(94) VOLPE, G., *Movimenti*

religiosi e sette ereticali nella società medievale, Florença, Sansoni, 1961. Interessante trabalho sobre as heresias como reflexos sociopolíticos da crise religiosa.

(95) WALEY, D., *Las ciudades-república italianas*, Madri, Guadarrama, 1969. Bom estudo do principal fenômeno medieval italiano.

(96) WHITE JR., L., *Medieval technology and social change*, Oxford, Clarendon, 1962. Atraente estudo, que procura mostrar a influência das inovações tecnológicas sobre as transformações sociais.

(97) WOLF, Ph., *Origen de las lenguas occidentales, 100-1500 d.C*, Madri, Guadarrama, 1971. O autor demonstra enorme erudição no tratamento desse tema complexo e controverso, e ao mesmo tempo consegue elaborar um texto de leitura agradável.

(98) WOLF, Ph., *Outono da Idade Média ou primavera dos novos tempos?*, Lisboa, Edições 70, 1988. Retomada inteligente, ainda que sempre discutível, do permanente debate sobre a

passagem da Idade Média para a Idade Moderna.

Este nosso livro, como o próprio título indica, estuda apenas a Europa Ocidental, mas em alguns momentos faz referência ao mundo bizantino e ao mundo muçulmano que com ela mantinham relações — variáveis ao longo do tempo — políticas, econômicas e culturais. O ideal, naturalmente, seria conhecer a história daquelas civilizações para melhor compreender o caráter de seus contatos com o Ocidente. Para tanto, como

introdução, mas também oferecendo indicações bibliográficas de obras mais desenvolvidas e profundas, pode-se recorrer a:

(99) VRYONIS, S., *Bizâncio e Europa*, Lisboa, Verbo, s/d (edição inglesa 1967).

(100) MIGUEL, A., *O Islame e a sua civilização*, Lisboa, Cosmos, 1971.

Adubamento: cerimônia que se difunde a partir de meados do século XI, pela qual um indivíduo era armado cavaleiro. Rito de iniciação destinado a dar acesso à ordem dos *bellatores*, ele tinha pontos de contato com a entrada na ordem dos *oratores*. Nos dois casos, o caráter algo mágico da função era transmitido por um gesto ritualizado, um tapa (o termo francês *adoubement* deriva do antigo germânico “bater”). A cerimônia implicava ainda a bênção da espada e, mais raramente, um banho

purificador e uma noite de velada das armas.

Auréola: círculo (forma geométrica representativa do mundo celeste) que envolve a cabeça de um personagem cujo caráter sagrado se pretende indicar: Cristo, santo, imperador. Sob uma forma atenuada, a tonsura que se fazia no cabelo dos sacerdotes e dos monges tinha o mesmo sentido.

Autoridades: *auctoritas* indica na linguagem medieval os grandes pensadores cristãos, cujas ideias

deviam ser aceitas sem contestação. As principais autoridades morais e intelectuais eram os Pais da Igreja*.

Ban: no começo da Idade Média, este termo designava o poder de comando do chefe militar. Depois, o conjunto de poderes regalianos (de rei) que a partir do século X foi confiscado e explorado por grandes latifundiários: julgar, punir, tributar.

Claustro: literalmente “fechado”, esta palavra indica o espaço central — geográfica e/ou simbolicamente — de um mosteiro. Trata-se de um jardim

quadrado, imagem do Paraíso terreno, cercado por galerias cobertas. Ao caminhar por estas, os monges realizam uma peregrinação* simbólica e uma reflexão estimulada pelas cenas frequentemente esculpidas nas colunas que sustentam tais galerias.

Comuna: associação juramentada dos habitantes de uma cidade para fazer frente ao senhor local, laico ou eclesiástico. Expressão das transformações econômicas (comércio em expansão) e sociais (fortalecimento da burguesia) que ocorriam desde o

século XI, as comunas de um lado negavam o mundo feudo-clerical*, mas de outro estavam perfeitamente inseridas nele.

Concilio: literalmente “assembleia”, especificamente assembleia de clérigos para legislar sobre doutrina religiosa e disciplina eclesiástica. Suas decisões são os cânones, fundamento do Direito Canônico*. Há três tipos de concilio: o ecumênico, ao qual comparecem todos os bispos convocados pelo papa; o provincial, que dirigido pelo arcebispo

congrega os bispos de sua província eclesiástica; o sínodo, pelo qual o bispo reúne todo o clero de sua diocese.

Cristandade: inicialmente sinônimo de cristianismo, passou depois, com o papa João VIII (872-882), a designar o conjunto dos territórios cristãos do Ocidente europeu. O termo tornou-se usual desde fins do século XI. Os medievais falavam indiferentemente em *Christianitas* ou *Respublica Christiana*, conceitos civilizacionais que não se confundiam com o de Europa*. Essa tomada de

consciência da identidade coletiva ocidental veio a partir dos contatos crescentemente tensos com referenciais externos, o mundo muçulmano desde princípios do século VIII, o mundo bizantino sobretudo desde o século IX.

Cultura intermediária: nível cultural comum a clérigos e leigos, por reunir elementos provenientes tanto da cultura erudita quanto da cultura vulgar.

Decretais: preceitos e decisões papais que desde o século IV ganharam força de lei eclesiástica, sendo mais tarde incorporadas ao Direito

Canônico*.

Direito Canônico: direito particular da Igreja, formado pelas decisões dos concílios* e pelas Decretais*. Esse vasto material foi compilado pela primeira vez, por volta de 1140, pelo monge toscano Graciano na *Concordantia Discordantium Canonum*, que permaneceu como base do Direito Canônico até 1918.

Escatologia: doutrina relativa ao destino último do homem e do universo. Para a mentalidade* medieval, o tempo escatológico era o da Parusia*, que

poria fim às coisas terrenas e, portanto, à História. As expectativas e especulações sobre esse fato explicam a imensa atenção medieval dada ao livro bíblico do *Apocalipse* (literalmente “revelação”), que profeticamente descreve aquele momento.

Espiritualidade: “unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens historicamente determinados” (92: 8).

Europa: já na Antiguidade este nome passara da mitologia (na qual

designava a filha do rei Agenor raptada por Zeus) para a geografia (sua etimologia parece estar ligada ao fenício *ereb*, “ocidente”), porém quase não foi utilizado até o século VIII. Nessa época o cronista Isidoro de Beja chamou os cristãos que tinham vencido os infiéis na batalha de Poitiers, em 732, de *europensis*. No século IX, o poeta Angiberto chamou Carlos Magno de *rex pater Europae*. Em meados do século X, o poeta de *Waltharius* definia a Europa como a terceira parte do mundo (ao lado de Ásia e África), habitada por povos

diferentes entre si “no nome, na língua, nos costumes e na religião”. Mas até meados do século XV os cristãos ocidentais viram-se mais como membros da Cristandade* do que da Europa, termo que ainda continuou de uso erudito por mais 100 anos.

Excomunhão: sentença eclesiástica que afasta o cristão tanto de relações sagradas (impedimento de receber os sacramentos*) quanto terrenas (ninguém pode se socializar com um indivíduo nessa situação). Algumas vezes essa palavra — vinda do

latim *ex*, “fora”, e *communicare*, “ter em comum” — era substituída por outra de origem grega, anátema, “objeto maldito”.

Exorcismo: prática religiosa que por meio de palavras e gestos tenta expulsar demônios que se teriam apossado de uma pessoa, animal ou coisa.

Feudo: a palavra deriva do germânico *fehu*, “gado”, com o sentido de “um bem dado em troca de algo”. Inicialmente, fins do século IX, o feudo era cedido pelo poder público (rei,

conde) em troca de serviços públicos (guerra, administração). A partir de fins do século XI, ligado estreitamente à vassalagem*, o feudo tornou-se um bem privado concedido em troca de serviços privados. Essa concessão (terra, dinheiro, direitos diversos) era feita por um nobre, intitulado “senhor”, a outro nobre, chamado “vassalo”, em troca essencialmente de serviço militar.

Feudo-burguesa: adjectivação dada por José Luis Romero (82) à fase, entre 1150 e 1300, de grandes transformações globais que iriam aos

poucos descaracterizar a sociedade feudal clássica ou feudo-clerical*, com a lenta, mas firme difusão dos valores sociais burgueses.

Feudo-clerical: por contraponto ao conceito de sociedade feudoburguesa*, pensamos que a fase anterior, entre 1000 e 1150, deva ser chamada de feudo-clerical para indicar a complementaridade ideológica, política e social entre as duas primeiras ordens, a dos *oratores* e a dos *bellatores*.

Goliardos: termo derivado de um líder fictício, Golias (na etimologia simbólica ligado à “gula” e ao Diabo),

para designar estudantes pobres e clérigos errantes que na Idade Média Central criticavam a sociedade estabelecida.

Hagiografia: narrativa da vida de um santo. Tipo de literatura muito difundido na Idade Média e uma das principais fontes para se conhecer a mentalidade* da época. Ela era um dos mais importantes pontos de encontro da cultura erudita com a cultura vulgar, como se vê na mais célebre coletânea hagiográfica medieval, a *Legenda Aurea*, de meados do século XIII.

Heresia: literalmente “escolha”, quer dizer, interpretações e práticas religiosas contrárias àquelas oficialmente adotadas pela Igreja Católica. Devido ao grande poder e riqueza do segmento eclesiástico naquela época, as heresias medievais funcionaram muitas vezes como uma transferência de aspirações socioeconômicas para o plano espiritual.

Ideologia: “elaboração consciente e segmentada socialmente, que expressa certas necessidades e expectativas

daqueles que criam, adotam e propagam. E um sistema de representações que constrói uma imagem da sociedade com cores carregadas, negativas e positivas, sobre certos aspectos e períodos dela. Assim, a ideologia apresenta forte conteúdo de crítica enquanto sua própria imagem da sociedade não é hegemônica, e torna-se estabilizadora quando aquilo ocorre”. (54:12)

Imaginário: conjunto de imagens, verbais e visuais, que uma sociedade ou um segmento social constrói com o material cultural disponível para

expressar sua psicologia coletiva*. Logo, todo imaginário é histórico, coletivo, plural, simbólico e catártico. Não pode ser confundido com imaginação, atividade psíquica pessoal que ocorre, ela própria, de acordo com as possibilidades oferecidas pelo imaginário.

Imunidade: de origem anterior, difunde-se nos séculos VIII-XII. Esta instituição significava o privilégio de um determinado território, senhorio* ou condado, ficar isento dos agentes monárquicos tanto no plano fiscal

quanto no jurídico, de forma que seu detentor possa ali exercer os chamados direitos de *ban**.

Indulgência: perdão concedido pelo papa não aos pecados cometidos, mas à penitência que se devia por eles. A indulgência podia ser plena, isso é, isentar de toda penitência, ou parcial, quando a expiação era minorada. Em fins da Idade Média, a excessiva concessão de indulgências, e mesmo sua venda, ofendia os puristas e contribuiu para a eclosão da Reforma Protestante.

Interdito: interrupção da liturgia

(sobretudo dos batismos, casamentos e sepultamentos) por um tempo indeterminado em certo território, como forma de pressão ou de castigo das autoridades eclesiásticas sobre as autoridades laicas locais, fossem elas simples senhores feudais ou reis.

Jubileu: como expressão do milenarismo* e para estimular a peregrinação* a Roma, o papado passou a conceder indulgência* plena a quem ali se dirigisse em ano jubilar. Isto é, ano considerado santo, de acordo com a prática judaica de a cada 50 anos

reservar um à consagração de Deus. O papa Bonifácio VIII, que criou o jubileu cristão em 1300, estabeleceu que ele ocorreria a cada 100 anos, mas depois Clemente VI, em 1350, reduziu o intervalo a meio século e Paulo III, em 1475, a um quarto de século.

Liberdades: “as fontes falam raramente de liberdade, no singular, para acentuar antes as 'liberdades' específicas, que não são direitos naturais, mas privilégios, imunidades*, exceções à regra. Quanto mais liberdades se tem, tanto mais alto se está

colocado na escala social. Mas ninguém sonha com a liberdade absoluta (considerá-la-iam sequer possível neste mundo?), e a diferença entre o homem livre e o servo não marca um contraste entre a luz e as trevas. E antes uma sucessão de matizes enquadrando uma vasta zona de penumbra, de quase-liberdades ou de quase-servidões”. (70: 174)

Mentalidade: plano mais profundo da psicologia coletiva*, no qual estão os anseios, esperanças, medos, angústias e desejos assimilados

e transmitidos inconscientemente, e exteriorizados de forma automática e espontânea pela linguagem cultural de cada momento histórico em que se dá essa manifestação.

Milenarismo: crença no início iminente de um longo período (“mil anos” é número simbólico) de paz e fartura, antecipação terrena do Paraíso, fase a ser inaugurada com a Segunda Vinda de Cristo e precedendo o Juízo Final. Por este aspecto de fuga do presente, de utopia, o milenarismo trazia em si certa crítica social e estava

frequentemente presente nas heresias*.

Mito: forma narrativa que procura explicar metaforicamente fenômenos naturais e sociais importantes para um dado grupo humano. Essa tentativa de explicação, mais intuitiva que racional, ganha todo seu alcance apenas no seio de um conjunto, de uma mitologia, que funciona como um sistema de interpretação do mundo e de comunicação afetiva com ele. O cristianismo era a mais importante mitologia da sociedade medieval (53:45-67), apesar de esse caráter ter

sido negado pelas autoridades* eclesiásticas.

Ocidente: na época carolíngia, era sinônimo de Império e Europa. Nos séculos XI-XIII, em virtude do contato mais próximo com bizantinos e muçulmanos e o conseqüente despertar de uma consciência ocidental, designa a área de língua e cristianismo latinos. Por volta de 1500 ganhou também sentido político, oposto ao Oriente de déspotas de poder ilimitado e arbitrário.

Pais da Igreja: em sentido estrito, designa os teólogos dos primeiros

séculos cristãos, caracterizados pela defesa da ortodoxia, pela santidade de vida, pela aprovação que suas ideias receberam da Igreja. Foi o caso, no Ocidente, de Tertuliano (150-222), Ambrósio (ca. 330-397), Jerônimo (ca. 347-420), Agostinho (354-430), Gregório Magno (540-604) e Isidoro de Sevilha (ca. 570-636).

Parusia: do grego “presença”, “chegada”, designa a Segunda Vinda de Cristo, que abre o Milênio, período de felicidade terrena durante o qual Satanás fica preso. A Parusia implica a derrota

do Anticristo e a instalação do Reino de Deus na Terra.

Peregrinação: viagem feita com objetivos religiosos, tendo como meta um santuário cheio de relíquias* que transmitem parte de sua sacralidade ao viajante. Era, assim, para o homem medieval, um importante instrumento de penitência e de salvação. Os principais centros peregrinatórios foram Roma na Alta Idade Média, Jerusalém nos séculos XI-XII, Compostela nos séculos XI-XIII.

Pousio: prática agrícola que na

divisão da terra cultivável em partes (duas no sistema bienal, três no trienal) deixava uma delas todo ano, alternadamente, sem cultivo, para que a terra se refertilizasse naturalmente. No período em que essa parcela de terra ficava inculta, os restos do plantio anterior serviam de pasto secundário para os animais do senhorio*, cuja adubação também contribuía para a recuperação do solo.

Príncipes eleitores: grandes senhores laicos e eclesiásticos encarregados de eleger o imperador do

Santo Império. A lista definitiva deles foi estabelecida apenas em 1365: os arcebispos de Trêves, Colônia e Mogúncia, o duque da Saxônia, o margrave (*Markgraf*, “chefe fronteiro”) de Brandenburgo, o conde do Reno, o rei da Boêmia.

Psicologia coletiva: expressão incorporada ao vocabulário do historiador desde 1924 por Marc Bloch, que, porém não a definiu claramente. No presente livro, ela indica os sentimentos, motivações e valores do conjunto de uma dada sociedade. Assim,

esse conceito é mais abrangente que o de “consciência coletiva”, caro aos sociólogos, pois engloba também a “inconsciência coletiva” (que os historiadores chamam de mentalidade*).

Reconquista Cristã: expressão que designa o fenômeno militarcolonizador empreendido pelos cristãos ibéricos, auxiliados sobretudo por franceses, alemães e ingleses, para recuperação das terras peninsulares ocupadas pelos muçulmanos em 711 e completa e definitivamente reincorporadas à Cristandade* ocidental

em 1492.

Relíquia: significando literalmente “restos”, indica partes de um corpo santo ou objetos que estiveram em contato com ele. Representa, portanto, a principal espécie de amuleto cristão. Sendo fragmentos materiais do mundo divino, as relíquias protegem seus possuidores, sacralizam o local em que se encontram, atraem conforme sua importância multidões que vão venerá-las (peregrinação*).

Sacramento: nos primeiros séculos medievais a palavra designava

qualquer coisa com caráter de mistério (isto é, conhecido por poucos: do grego *mustérion*, “iniciado”). A partir do século XI indicava ritos cristãos destinados à santificação interior dos homens. A lista deles variou até se estabilizar em sete no século XII, fato confirmado definitivamente pelo IV Concílio de Latrão, em 1215: batismo, crisma, eucaristia, confissão, ordem, matrimônio, extrema-unção.

Senhorio: “esta palavra resume todos os meios de que dispõe um senhor (*dominus* ou *senior*) para se apropriar

do rendimento do trabalho realizado pelos homens sob o seu domínio. Esses meios são complexos; uns têm origem na posse do solo, outros no exercício de um poder coercivo (*ban**). Daí deriva a dupla natureza do senhorio: fundiário e banal”
(BONNASSIE: 184).

Servo: tipo de trabalhador difícil de ser definido com precisão, pois variava muito de local para local o elemento que o caracterizava (51:160). Dependendo da região considerada, pode-se falar em servidão real, que

pesava sobre a terra, e em servidão pessoal, sobre o indivíduo, ainda que ambas tenham quase sempre se confundido após o século XI. De qualquer forma, ser servo implicava não gozar de muitas liberdades*, ter incapacidades jurídicas. Ele podia ser vendido, trocado ou dado pelo senhor, não podia testemunhar contra homem livre, não podia se tornar clérigo, devia diversos encargos. Contudo, ao contrário do escravo clássico, tinha reconhecida sua condição humana, podia ficar com parte do que produzia e

recebia proteção do seu senhor.

Simbolismo: forma de interpretação do universo segundo a qual tudo é símbolo, ou seja, realidade apreendida pelos sentidos e que não tem valor em si, mas como revelação de uma verdade superior, transcendente. Logo, a linguagem simbólica se vê como a única que pode desvendar o todo, graças às analogias que suas partes (os símbolos) têm com ele.

Superstição: procedimento que a Igreja considerava resquício de paganismo no seio do cristianismo. A

palavra indica, portanto, sempre, um referencial da cultura erudita (ontem eclesiástica, hoje racional) frente à cultura vulgar, cuja lógica é reprovada e reprimida.

Vassalagem: laço contratual que unia dois homens livres, o senhor (*dominus*, recebedor de fidelidade e serviços nobres, isto é, não produtivos, não servis) e o vassalo (*vassalus*, termo derivado do céltico *gwas*, “homem”, aquele que recebe sustento de outro). Nos séculos VIII-IX prevalecia o vínculo pessoal: alguém recebia uma

terra porque era vassalo. A partir do século XI prevaleceu o elemento real: alguém se fazia vassalo para receber um feudo².

2. A formação das estruturas medievais³

<i>Aspecto</i>	<i>A crise do século III Manifestação</i>	<i>As estruturas pré medievais Resultante</i>
Demográfico	Recrudescimento de epidemias Migrações internas	Fixação da população no campo – colonato
Econômico	Recuo da mão de obra escrava Queda na produção	Colonato; tendência à auto-suficiência Intervenção estatal; corporações
Monetário	Inflação	Dirigismo estatal = Edito do Máximo (301)
Político	Militarização do poder	Divisão do Império = Tetrarquia (284)
Institucional	Anarquia militar Crescente autonomia das províncias	Cristianização do poder – imperador convoca o primeiro Concílio Ecumênico (325) Nova capital = Constantinopla (330)
Militar	Pressão germânica	Contratação de tribos bárbaras = germanização do exército romano
Social	Êxodo urbano Hereditariedade das funções Fim do assistencialismo (pão e circo)	Ruralização Enrijecimento das hierarquias sociais Aumento das distâncias sociais
Cultural	Esterilidade	Respeito excessivo às autoridades Simplificação dos padrões culturais
Religioso	Aumento da descrença Sucesso dos cultos	Cristianismo = Permitido (313) / Oficializado (392)
Psicológico	Fatalismo, desânimo	Cristianismo = esperança em outra vida

3. Quadro comparativo: Românico e Gótico⁴

<i>Características</i>	<i>Românico</i>	<i>Gótico</i>
Época	Séculos XI-XIII; até o XIII na Itália e Espanha	Meados do século XII a fins do século XV
Local	Sul europeu; abundância de pedra; forte luminosidade natural	Norte europeu; rocha calcária; pouca luz mas muita madeira para fundir vitrais
Planta	Cruciforme	Cruciforme, com valorização do transepto, quase sempre também com três naveas
Fachada	Horizontalidade; compactidade; "fortaleza de Deus"	Verticalidade; leveza; "relicário"
Estrutura	Abóbada de berço; grossos pilares; paredes largas	Abóbada ogival; arcbotante; contraforte externo
Decoração interna	Elementos arquitetónicos (colunas, arcos, nervuras etc.) e pintura mural	Vitrais
Escultura	Integrada na arquitetura; figuras estilizadas	Arte autónoma; certo humanismo
Pintura	Bidimensional, hierática, geométrica, ritmada	Até o século XIII presa ao românico; depois, início do naturalismo na Itália (Giotto)
Fundamentação sociológica	Feudo-clericalismo	Desenvolvimento de segmentos urbanos
Fundamentação filosófica	Neoplatonismo agostiniano	Aristotelismo escolástico
Fundamentação religiosa	Simbolismo	Naturalismo

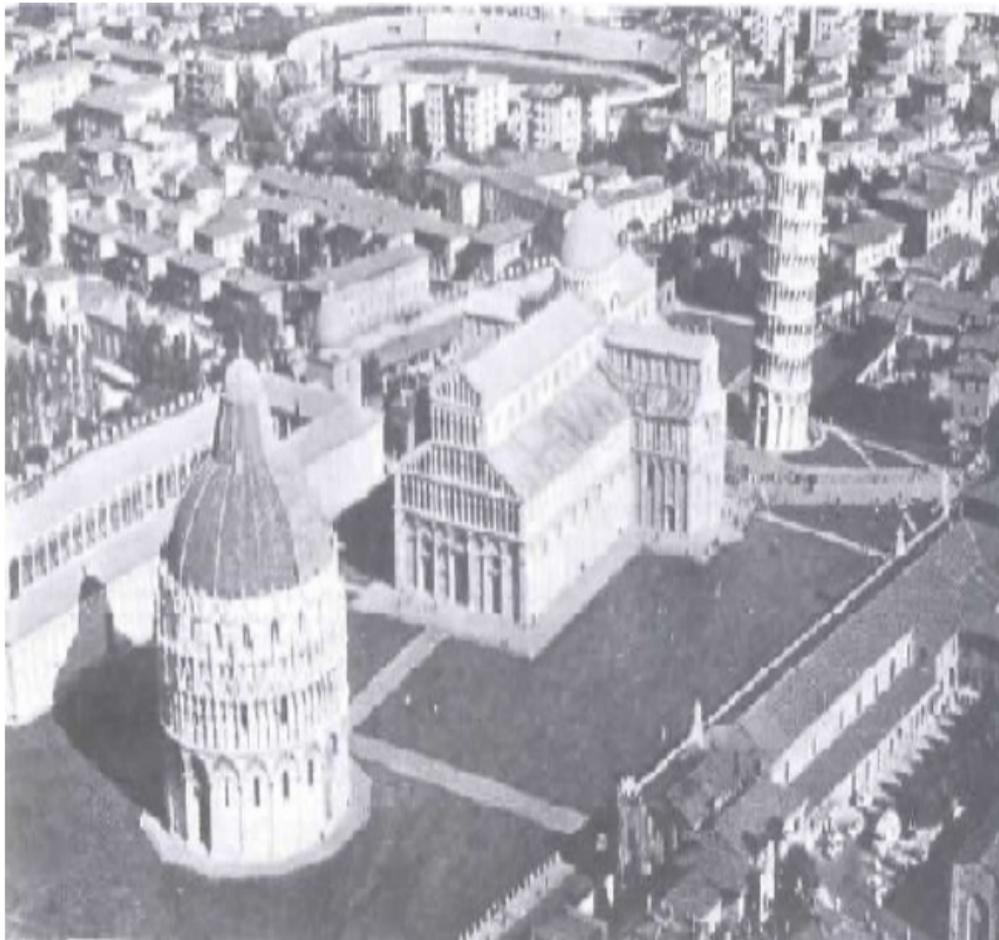


Fig. 20. *Catedral de Pisa*, uma das mais importantes expressões do românico italiano. Começada em 1063, ela foi consagrada em 1119. Segundo o costume medieval italiano, o prédio da igreja ficava separado do batistério (iniciado

em 1153) e do campanário (a famosa torre inclinada começada em 1174). Influenciada pela herança clássica, a fachada da catedral caracteriza-se pela presença de frontão, galerias de arcadas cegas e mosaicos. Num interessante jogo visual, as linhas não são retas, foram encurvadas para correção dos efeitos de perspectiva.

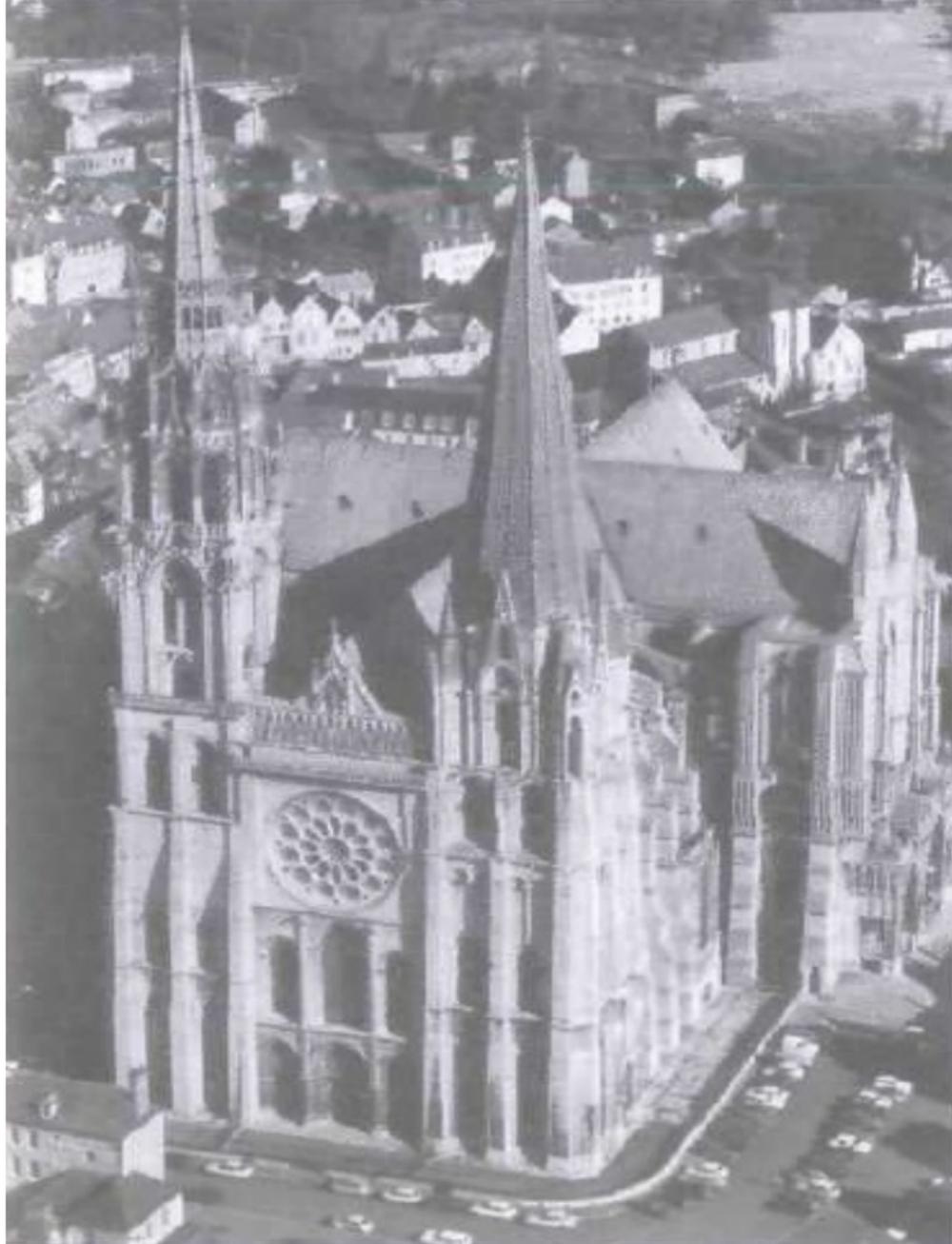


Fig. 21. *Catedral de Chartres*, um dos mais representativos exemplos do gótico, surgiu da reconstrução da igreja românica local incendiada em fins do século XII. Consagrada em 1260, com a presença do rei São Luís, a nova catedral logo impressionou pelo naturalismo de suas esculturas e pela beleza de seus vitrais, que cobrem mais de 2.000 metros quadrados. Aliás, expressando o dinamismo da época e a riqueza do reino francês, Chartres chama a atenção também pelas dimensões: 137 metros de comprimento, 36,55 metros de altura da nave, 64,30 metros de extensão do transepto.

4. São Francisco: uma nova espiritualidade⁵

<i>Características</i>	<i>Críticas</i>	<i>Proposições</i>
Economia	Ambição e avaréza	Prodigalidade e desprendimento
Caridade	Valor da esmola formal	Pobreza evangélica
Política	Feudalismo	Reino de Deus
Legislação	Humana e social	Evangelismo
Sociedade	Hierarquia	Fraternidade
Comunidade	Clericalismo	Laicismo
Sexualidade	Misoginia	Valorização da mulher
Cultura	Valor da ciência	Simplicidade, humildade
Universo	Interpretação simbólica	Interpretação naturalista
Catequização	Cruzada	Missionarismo
Monasticismo	Fuga do mundo	Ação dentro do mundo
Misticismo	Tradicional (auto-renúncia e amor a Deus)	União e identificação com Deus (daí receber os estigmas)



Fig. 22. *Francisco de Assis*, retratado pelo florentino Cenni di Pepi, conhecido por Cimabue (1240- ca. 1302), na nave transversal da basílica inferior de São Francisco, em Assis. Este afresco pintado por volta de 1278, isto é, mais de meio século depois da morte do santo, obviamente não reproduz suas feições. No entanto, o desenvolvimento do naturalismo e mesmo de certo realismo nas artes visuais da época levou o artista a imaginar o personagem com traços que correspondem psicologicamente ao modelo: humildade, bondade, pobreza.

5. Cronologia essencial

<i>Datas</i>	<i>Eventos sócio-político-econômicos</i>	<i>Eventos eclesiais</i>	<i>Eventos culturais</i>
313	Edito de Milão concede liberdade de culto ao cristianismo		
330	Fundação de Constantinopla		
385		Prisciliano é o primeiro herege cristão a ser executado	
392		Proibição dos cultos pagãos	
401			<i>Vulgata</i> , tradução latina da Bíblia
ca. 426			<i>Cidade de Deus</i> , de Santo Agostinho
476	Fim do Império Romano no Ocidente		
494		Teoria dos Dois Gládios do papa	
496	Conversão de Clóvis		
534		Regra Beneditina	
711	Os muçulmanos conquistam a Espanha		
732	Carlos Martel vence os muçulmanos na batalha de Poitiers		
742-743	Última grande peste até o século XIV		
754	Papa Estêvão II obriga Pepino, o Breve, rei dos francos		
754-756		Formação do Estado Pontifício	
765		Dízimo recebe sanção estatal	
789	Carlos Magno regulamenta o		
790			Alcuino encabeça O Renascimento Carolíngio
800	Coroação de Carlos Magno como imperador		<i>Beowulf</i>
842			Juramentos de Estrasburgo; primeiro texto em francês e alemão
843	Tratado de Verdun		

<i>Datas</i>	<i>Eventos sociais-políticos-econômicos</i>	<i>Eventos substanciais</i>	<i>Exatidão cultural</i>
ca. 860			Primeiras miniaturas dos <i>Comentários do Besta de Liébana</i>
873-874	Grande fome no Ocidente		
881	Primeiro registro da palavra "feudo"		
909		Ordem do Cluny	
941-942	Grande fome no Ocidente		
ca. 960			Estátua reliquiária de Santa Foy, em Comques
962	Coroação de Oto, o Grande, como imperador		
966			Primeiro relógio com mecanismo de pesos, atribuído a Gerbert d'Aurillac
989		Sínodo de Charroux: Paz de Deus	
1000		Cristianização da Romênia	
1005-1006	Grande fome no Ocidente		
1010			Início da Escola de Medicina em Salerno
1012		Decretum, coleção canônica de Burchard	
1020			Guido d'Arezzo inventa uma nova notação musical
1022		Hereges queimados em Orléans	
1025		Concílio de Arras recomenda que sejam pintados afrescos nas igrejas para instruir iludidos	
1027-1054		Difusão da Trégua de Deus	
ca. 1000	Princípios do movimento comunal na Itália		
1030-1080	Românico: abacial de Comques		
1043-1045	Grande fome no Ocidente		
1042-1099	El Cid		
1054		Cisma definitivo entre as Igrejas Ocidental e Oriental	

Datas	Eventos sócio-político-econômicos	Eventos eclesiais	Eventos culturais
1059		Princípio da eleição do papa pelos cardeais	
1060-1119			Românico: catedral de Pisa
1066	Conquista da Inglaterra pelos normandos		
1074		Ordem de Grammont	
1075		Géraldo Florimonte: afirmação da Teocracia Papal	
1075-1122			Românico: catedral de Santiago de Compostela
1084		Ordem do Grande Cartão	
1085	Os cristãos reconquistam Toledo aos muçulmanos		
1088-1130			Termino reconstrução da igreja de Cluny, a maior do Ocidente por séculos
1093			A primeira igreja: catedral de Durham
1094			Sagração de São Marcos, de Veneza Cur Deus homo, de Santo Anselmo
1094-1098			
1095	Papa Urbano II propõe a Primeira Cruzada		
1096		Ordem de Fontevrault	
1096-1097	Primeira massacre de judeus no Ocidente		
1096-1132			Românico: igreja de Vézelay
1097	Constituição do Condado Portucalense		
1098		Ordem de Cister	
1099	Cruzados conquistam Jerusalém		
1100		Lutação das doutrinas cátaras no norte da Itália e no sul da França	A concepção de Rolando
ca. 1100			Início do uso do zero no Ocidente
1100-1110			Elaclariano, de Honório Augustodunense; Remigius de Moissac
1119		Ordem dos Templários	

<i>Datas</i>	<i>Eventos sócio-político-econômicos</i>	<i>Eventos eclesiásticos</i>	<i>Eventos culturais</i>
1120		Ordem Premonstratense	Autobiografia de Guibert de Nogent
1123		I Concílio de Latrão	
1124-1126	Grande fome no Ocidente		
1125-1153			Tradução em Toledo de textos árabes para o latim.
1132-1144			Início do gótico: reconstrução de Saint- Denis por Suger
1139	Nasce o Reino de Portugal	II Concílio de Latrão	
ca. 1140			Guia do peregrino a Compostela
1141			Tradução latina do Canto
1144-1146	Grande fome no Ocidente		
1147-1149	Segunda Cruzada		
1158			Universidade de Bolonha
1160-1207			Gótico: catedral de Lyon
1162	Grande fome no Ocidente		
1163-1260			Gótico: Notre Dame de Paris
ca. 1165			<i>Tristão e Isolda</i> , de Bénoit; <i>Leis</i> , de Marie de França
1170		Assassinio de Thomas Becket	
1170-1175			<i>Tristão e Isolda</i> , de Thomas
1173		Nasce o Movimento Valdense	
1175			Gótico: catedral de Canterbury
1176	Frederico Barba Ruiva derrotado pelas comunas italianas		
1179		III Concílio de Latrão	
1182			O conto de Guicciardini, de Chrétien de Troyes
1184-1229		Organização da Inquisição	
1189-1192	Terceira Cruzada		Adoção da bússola no Ocidente
1190-1274			Gótico: catedral de Bamberg

<i>Datas</i>	<i>Eventos sócio-político - condomínio</i>	<i>Eventos eclesásticos</i>	<i>Eventos culturais</i>
1194			Gótico: catedral de Chartres
1196-1197	Grande fome no Ocidente		
1200			Universidade de Paris
1201-1207			<i>Fezina de Mio Cal</i>
1202-1204	Cruzada de Constantinopla		
1209		Ordem Franciscana	
1209-1229	Cruzada dos Albigenses		
1212	Vitória dos cristãos da Espanha em Navas de Tolosa		Gótico: catedral de Reims
1215	Magna Carta	IV Concílio de Latrão	
1216		Ordem Dominicana	
1217-1219	Quinta Cruzada		
1221-1230			Córcico: catedral de Burges
1224			Frederico II funda em Nápoles a primeira universidade de Estado
1224-1226	Grande fome no Ocidente		
1225			<i>Leuzelot da Luz</i>
1225-1278			<i>O romance do rei, de de Guilhaume de Lorris e João de Meun</i>
1226			Córcico das crianças, de São Francisco
1228-1231	Sexta Cruzada		
1229		Fundação da Universidade de Toulouse para lutar contra a heresia cátora	
1229-1231 ca. 1230	Crise da Universidade de Paris		Mosaicos de São Marcos, Veneza
1231		Inquisição entregue aos dominicanos	
1240			Tradução da <i>Ética</i> de Aristóteles
1240-1248			Gótico: Sainte-Chapelle construída por São Luis
1244	Os cristãos perdem definitivamente Jerusalém		
1245		I Concílio de Lyon	

<i>Datas</i>	<i>Eventos sócio-políticos ocidentais</i>	<i>Eventos colossais</i>	<i>Eventos culturais</i>
1216	Luca ganha primeira moeda de ouro medieval		
1247-1272			Gótico: catedral de Beauvais
1248-1250 1250	Sétima Cruzada		<i>Speculum majus</i> , de Vicente de Beauvais; uso dos algarismos arábicos e do zero na Itália
1252		Inocência IV autoriza a Inquisição a usar a tortura	
1260	São Luís proíbe duelos judiciais e porte de armas; difunde se o uso do moinho de vento		
1261-1266			<i>Legenda Aurea</i> , de Jacopo de Voragine
1266-1274			<i>Sermo Teologorum</i> , de São Tomás de Aquino
1270	Oitava Cruzada		
1274		II Concílio de Lyon	
ca. 1280			<i>Carmina Burana</i> , antologia de poemas goliárdicos ⁴
1290	Os judeus são expulsos da Inglaterra (em 1306, da França)		Aparição da besteira de roda
1291	Cristãos perdem último território		
1291-1311 1298-1301			Gótico: catedral de York O livro das maravilhas, de Marco Polo
ca. 1300	Difusão do uso da letra de cãmbio na Itália		Primeira menção segura aos óculos
1300		Jubileu ⁵	
1304-1305			Atracões de Ginto na Capela Berovegna, em Fátua
1307-1321			<i>Divina comédia</i> , de Dante
1309-1377		Papado em Avignon	
1311-1312		Concílio de Vienne	
1314			Primeiro relógio público na França, em Colen
1315-1317	Grande fome no Ocidente		

<i>Datas</i>	<i>Faenhas sócio-político-</i>	<i>Poemas eclesiásticas</i>	<i>Faenhas culturais</i>
1337-1353	Guerra dos Cem Anos		
1343-1346	Falência dos grandes bancos florentinos		
1348-1350	Peste negra		
1350-1355			Docameron, de Boccaccio
1378-1417		Crusna do Ocidente: existência simultânea de dois e até três reinos	
1380			Surgimento da xilografia
1386			Contos de Canterbury, de Chaucer
1114-1117		Concílio de Constança	
1431-1439		Concílio de Basília Ferrara-Florença	
1426			Invenção da imprensa
1469			A Teologia platônica, de Marsilio Ficino A morte de Artur, de Thomas Malory
1470			
1492	Descoberta da América		
1512-1514		V Concílio de Latrão	
1517		Reforma luterana	
1545-1563		Concílio de Trento	

Bibliografia básica: 16, 17, 61, 70, 77

Bibliografia complementar: J. DELORME, *Les grandes dates du Moyen Âge*, Paris, PUF, 8ª. ed. 1991; A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1997, 2 vols.

6. Sinopse da civilização medieval

Fase	Primeira Idade Média	Alta Idade Média	Idade Média Central	Baixa Idade Média
Data	início séc. IV - meados VIII	meados séc. VIII - fins X	início séc. XI - fins XIII	início séc. XIV - meados XVI
Demografia	retração	relativa recuperação	acentuado incremento	crise: fome, peste negra
Economia	"crasez endêmica"	agrícola, com tendência à auto-suficiência	crescimento agrícola, artesanal e	depressão generalizada
Sociedade	enrijecimento da hierarquia	polarização: detentores de terra; despossuídos	ordens: <i>antones</i> , <i>beneditinos</i> , <i>laburafres</i>	passagem para uma sociedade estamental
Política	pluralidade dos reinos germânicos	reunificação carolíngia	universalismos, particularismos e nacionalismos	afirmação das monarquias nacionais
Igreja	formação da hierarquia eclesiástica	relativa dependência ao poder laico	ensao de uma teocracia papal	dupla crise: nacionalismo e conciliarismo
Religiosidade	permanência de modalidades pagãs	crecetes ritualismo, clericalismo e moralismo	interiorização, laicização e evangelismo; humanização da Divindade	insatisfação com as fórmulas anteriores; angústia coletiva
Arte	síntese de elementos clássicos, cristãos, germânicos, celticos e orientais	completa-se a síntese anterior	românico e gótico	gótico <i>flamboyant</i>
Literatura	preservação e cristianização de obras da Antigüidade	rede coberta e conservação de obras clássicas	canções de gesta; romances artúricos, lírica trovadoresca	temas macabros; contos profanos
Filosofia	Patrística; neoplatonismo cristão	mesmas temas e reflexões anteriores	Escolástica; harmonização de Fé e Razão	rombo ao equilíbrio, com crescetes críticas ao aristotelismo
Educação	escolas eclesiásticas; as Sete Artes liberais e Teologia	prossegue o monopólio clerical	nascimento das universidades	elitização e esclerosamento das universidades
Ciência	limitada pela visão simbólica do mundo	bloqueada pelas condições sociais e culturais da época	desenvolvida a partir de uma visão naturalista do mundo	continua a utilizar a herança clássica, bizantina e muçulmana

Sobre o autor

Hilário Franco Júnior

Professor de História Medieval na USP, fez seu doutorado nessa universidade e o pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, com Jacques Le Goff. Atualmente prossegue suas pesquisas nessa instituição com o apoio de Jean-Claude Schmitt. Além de vários artigos publicados em revistas especializadas nacionais e estrangeiras, é autor de

diversos livros sobre a Idade Média. Os mais recentes: *As utopias medievais*, São Paulo, Brasiliense, 1992; *A Eva barbada. Ensaio de mitologia medieval*, São Paulo, Edusp, 1996 (Prêmio Jabuti); *Cocanha. A história de um país imaginário*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998 (Prêmio Jabuti); *Ano 1000: tempo de medo ou de esperança?*, São Paulo, Cia. das Letras, 1999.

Notas

[← 1]

Bibliografía básica: 2, 4, 17, 67, 98.

Bibliografía complementar: M. CARRUTHERS, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge. CUP, 1990; B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident Médiéval*, Paris, Aubier, 1980; E. MITRE. *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa medieval*, Madrid, Universidad Complutense, 1982.

[← 2]

Bibliografia básica: 13, 14, 17, 64, 70.
Bibliografia complementar: P.
BONNASSIE, *Dicionário de história medieval*, Lisboa, Dom Quixote, 1985; R. FÉDOU (coord.), *Lexique historique du Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1980; J. LE GOFF e J. -C. SCHMITT, (dir.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999.

[← 3]

Bibliografia básica: 26, 33, 75, 84, 97.

Bibliografia complementar: F. G. MAIER, *las transformaciones del mundo mediterrâneo, siglos III-VIII*, Madri, Siglo XXI, 1972; H. -I. MARROU, *Decadência romana ou Antigüidade tardia?* Lisboa, Aster, 1979; S. MAZZARINO, *O fim do mundo antigo*, São Paulo, Martins Fontes, 1991.

[← 4]

Bibliografia básica: 16, 39, 46, 49, 64.

Bibliografia complementar: M. AUBERT, *O gótico no seu apogeu*, Lisboa, Verbo, 1983; M. DURLIAT, *L'art roman*, Paris, Mazenod, 1982; A. HAUSER, *História social da literatura e da arte*, São Paulo, Martins Fontes, 1994.

[← 5]

Bibliografia básica; 54, 74, 87, 92, 94.

Bibliografia complementar: F. CARDINI, *São Francisco de Assis*, Lisboa, Presença, 1993; “Francisco de Assis além do tempo e do espaço*”, número temático da revista *Concilium*,. 169, 1981, pp. 1151-1254; R. MANSELLI, *São Francisco*, Petrópolis, Vozes-FFB, 1997.