

Direcção de
JACQUES LE GOFF

O HOMEM MEDIIEVAL



N.Cham.

Título: O homem medieval .

F. CARDINI, E. CASTELNUOVO, G. CHERUBINI,
M. FUMAGALLI, BEONIO BROCCIERI, B. GEREMEK
J. LE GOFF, A. JA. GUREVIĆ, CH. KLAPISCH-ZYBER
G. MICCOLI, J. ROSSIAUD, A. VAUCHEZ

O HOMEM MEDIEVAL

Direcção de Jacques Le Goff

FICHA TÉCNICA

Titulo original: *L'Uomo Medievale*

Autores: *F. Cardini, E. Castelnuovo, G. Cherubini, M. Fumagalli, Beonio Brocchieri, B. Geremek, J. Le Goff, A. Ja. Gurevič, Ch. Klapisch-Zuber, G. Miccoli, J. Rossiaud, A. Vauchez*

Direcção de: *Jacques Le Goff*

© 1987 Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Tradução © *Editorial Presença, Lisboa, 1989*

Tradução de: *Maria Jorge Vilar de Figueiredo*

Capa: *Irmãos de Limbourg. Outubro, iluminura em pergaminho*

de *Les Très Riches Heures du Duc de Berry. 1413-16. Musée Condé. Chantilly, França*

Composição: *Nova Força*

Impressão e acabamento: *Imprensa Portuguesa — Porto*

1.ª edição, Lisboa, 1989

Depósito Legal n.º 36 235/90

Reservados todos os direitos

para a língua portuguesa à

EDITORIAL PRESENÇA

Rua Augusto Gil, 35-A 1000 Lisboa

Nos últimos anos, o conhecimento da Idade Média foi-se, a pouco e pouco, renovando totalmente. Surgiu o quadro de uma época — em que nasce a ideia de Europa — cheia de interesse para os historiadores, os filósofos, os psicólogos e os romancistas e fascinante para todos aqueles que se interrogam acerca do final do século XX, encontrando-lhe assonâncias curiosas.

As descobertas, as novas interpretações e as análises são tão variadas que é difícil pensar-se num livro de um único autor que forneça uma síntese panorâmica que vá de Florença a Paris, de Sevilha a Varsóvia.

Só o trabalho orgânico de um grupo de credenciados estudiosos europeus podia criar um mosaico articulado e exaustivo. Foi esse o motivo porque solicitámos a Jacques le Goff que coordenasse este trabalho com a autoridade que lhe é universalmente reconhecida e com a sua especial generosidade.

A Le Goff e a todos os autores que com ele colaboraram para esboçar a imagem que hoje se pode dar do homem medieval, endereçamos, em nosso nome e em nome dos leitores, os mais sinceros agradecimentos por este precioso livro.

Editores Laterza

O HOMEM MEDIEVAL

por Jacques Le Goff

Esta obra mostra-nos o homem medieval através de dez perfis escritos por dez dos mais cotados medievalistas da actualidade. Mas terá esse homem existido realmente? Não será antes uma abstracção, afastada da realidade histórica?

A definição de uma história «humana» — a única digna desse nome — foi dada, há meio século, por Marc Bloch e Lucien Febvre e é uma conquista indiscutível. Mas será essa história a história do *homem* ou a história dos *homens*? A esta pergunta respondeu Lucien Febvre o seguinte: «O homem, medida da história, sua única medida. Mais ainda, a sua razão de ser.» Mas também afirmou: «Os homens, únicos objectos da história — de uma história que não se interessa por um qualquer homem abstracto; eterno, imutável e perpetuamente idêntico a si próprio — os homens, analisados sempre no quadro das sociedades de que são membros. Os homens, membros dessas sociedades, numa época bem determinada do seu desenvolvimento — os homens, dotados de múltiplas funções, de actividades diversas, com preocupações e atitudes diferentes, que se misturam, se chocam, se contradizem, acabando por firmar uma paz de compromisso, um *modus vivendi* a que se chama Vida.»¹

O homem e os homens, os homens na sociedade do Ocidente cristão, nas suas principais funções (isto é, nos seus traços essenciais, mas também no concreto do seu *status* social, do seu mister, da sua profissão), na época de um díptico medieval que, na primeira face, mostra a prodigiosa evolução da cristandade entre o ano mil e o século XII e, na segunda, representa os tempos conturbados, a chamada baixa Idade Média, em que giram vertiginosamente um mundo do passado em crise e o mundo de uma nova Idade Média, o Renascimento, em suma, *uomini viventi* (nas suas condições de vida, com as suas crenças, as suas práticas). É esse o assunto deste livro.

O homem ou os homens?

Na sua maioria, os autores dos perfis que mencionámos insistem na diversidade de tipos de homens da Idade Média que apresentam. Giovanni Miccoli preferiu até falar dos *monges* e não do *monge*. Que diferença entre os monges provençais (Lérins, S. Vitor de Marselha) dos séculos IV e V, que se inspiram no modelo oriental dos padres do deserto, e os monges de Cluny, a partir do século X; entre os monges irlandeses dos séculos VII e VIII e os Cistercienses do século XII, entre S. Bento e Joaquim de Fiore! Quantas opções diversas: solidão ou apostolado, trabalho manual ou trabalho intelectual, serviço de Deus pela oração ou serviço da cristandade nas ordens militares dos monges soldados, nascidos das Cruzadas, vida eremítica ou vida conventual! Todavia, os homens da Idade Média tiveram consciência de que existia

¹ L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, p. 103 e pp. 20-21.

um tipo particular, uma personagem colectiva: o monge. O homem que, individual ou colectivamente, se separa da massa social para viver uma relação privilegiada com Deus. Ou, segundo uma das inúmeras definições medievais do monge, *Is qui luget*, «aquele que chora», que chora os seus próprios pecados e os pecados dos homens e que, com uma vida de oração, meditação e penitência, procura conseguir a sua salvação e a salvação dos homens.

Jacques Rossiaud, analisando a questão do «habitante das cidades», pergunta: «O que haverá de comum entre um mendigo e um burguês, entre um cônego e uma prostituta, todos eles cidadãos? E entre o habitante de Florença e o de Montbrison? E entre o neocidadão do desenvolvimento inicial e o seu descendente do século XV?» E logo esboça uma resposta: «Nem uns nem outros podem ser ignorados e integram-se num mesmo pequeno universo de densa população que impõe formas de convivência desconhecidas nas aldeias, um modo de viver específico, o uso quotidiano do dinheiro e, para alguns, uma abertura obrigatória ao mundo.» O habitante das cidades medievais existe porque se contrapõe ao camponês, seu duplo, de uma forma que hoje se encontra muito atenuada e reveste aspectos muito diferentes.

Christiane Klapisch-Zuber, perante a diversidade da condição feminina na Idade Média, optou por uma via, um ponto de vista: a mulher concretamente definida pela sua posição, pelas suas funções no seio da família. E, por detrás da multiplicidade dos níveis sociais das famílias e da evolução lenta e contrariada do estatuto da mulher, durante os cinco séculos de que se ocupa este livro, acabou sempre por chocar com a ideologia medieval subjacente que faz da mulher um ser falso e tentador, o melhor aliado do demónio, uma eterna Eva mal resgatada por Maria, um ser escabroso para quem o vigia, um mal necessário para a existência e o funcionamento da família, para a procriação e para o controlo da sexualidade, que é o principal perigo para o homem cristão.

E, para citar um último exemplo, Enrico Castelnuovo pergunta como se pode descobrir, do ourives romano ao arquitecto, ao escultor e ao pintor de vitrais góticos, do miniaturista a Giotto, a expressão, o emergir de uma tomada de consciência por parte de quem cria e da sociedade para a qual e na qual cria, de uma personagem que, mais tarde, em francês, será definida como *artista*.

O homem medieval

Mas voltemos ao homem. Os homens da Idade Média reconheceriam uma realidade a que era preciso chamar *o homem*? Encontrariam, na sociedade heterogénea em que viviam, um modelo que se adaptasse ao rei e ao mendigo, ao monge e ao jogral, ao mercador e ao camponês e, para falar em termos de sexo, à mulher e ao homem, um modelo que seria *o homem*?

A resposta é, sem dúvida, afirmativa e até se deve sublinhar que poucas épocas tiveram, como a Idade Média cristã ocidental dos séculos XI-XV, a convicção da existência universal e eterna de um modelo humano. Numa época dominada e impregnada até às suas fibras mais íntimas pela religião, esse modelo era, evidentemente, definido pela religião e, acima de tudo, pela mais alta expressão da ciência religiosa: a teologia. Se havia um tipo humano a excluir do panorama do homem medieval era precisamente o do homem que não crê, o tipo a que, mais tarde, se chamará libertino, livre pensador, ateu. Pelo menos até ao século XIII e mesmo até finais do período que analisamos, não se encontra nos textos senão um número insignificante de pessoas que negam a existência de Deus. E, na maior parte desses casos, pode perguntar-se se não se tratará de uma má leitura dos textos ou de extrapolações devidas a quem citou as palavras dos originais isolados, extrapolações nascidas de excessos verbais, fruto de um momento de raiva ou — para alguns intelectuais — de embriaguez conceptual. Se os homens da Idade Média repetiam frequentemente o verso do saltério — o livro onde aprendiam a ler — que diz «No seu íntimo, o louco diz: Deus não existe» (S. 13,1), essa citação só deveria ser entendida como uma daquelas expressões misteriosas e incompreensíveis próprias de um

livro sagrado. Para os clérigos, era um cómodo ponto de partida — na medida em que é extraída das Escrituras — para enunciar as provas da existência de Deus. Mas o não crente, que se encontra entre os «outros» (o judeu, o infiel, o pagão) é tão raro e tão dúbio na Idade Média que nem sequer faz parte da galeria de marginais apresentada por Bronislaw Geremek.

Para a antropologia cristã medieval o que é, então, o homem? É a criatura de Deus. A natureza, a história e o destino do homem conhecem-se, em primeiro lugar, no livro do Génesis, no início do Velho Testamento. No sexto dia da criação, Deus fez o homem e conferiu-lhe, explicitamente, o poder de dominar a natureza, flora e fauna, que lhe forneceriam o alimento. Por isso, o homem medieval está vocacionado para ser senhor de uma natureza dessacralizada, da terra e dos animais. Mas Adão, instigado por Eva que, por sua vez, tinha sido corrompida pela serpente, isto é, pelo mal, pecou. A partir daí, dois seres habitam nele: o que foi feito «à imagem e semelhança de Deus» e o que, tendo cometido o pecado original, foi expulso do paraíso terrestre e condenado ao sofrimento — que, para os homens, se concretiza no trabalho manual e, para as mulheres, nas dores do parto —, à vergonha, simbolizada pelo tabu da nudez dos órgãos sexuais, e à morte.

Conforme a época, a cristandade medieval insistia ou na imagem positiva do homem, ser divino, criado por Deus à sua semelhança, associado à sua criação (já que Adão deu nome a todos os animais), chamado a encontrar de novo o paraíso perdido por sua culpa, ou na sua imagem negativa, a do pecador, sempre pronto a sucumbir à tentação, a renegar Deus e, por conseguinte, a perder o paraíso para sempre, a mergulhar na morte eterna.

Esta visão pessimista do homem, fraco, vicioso, humilhado perante Deus, está presente em toda a Idade Média, mas é mais acentuada durante a alta Idade Média, desde o século IV ao século X — e ainda nos séculos XI e XII —, ao passo que, a partir dos séculos XII e XIII, tende a dominar a imagem optimista do homem, reflexo da imagem divina, capaz de continuar a criação na terra e de se salvar.

A interpretação da condenação ao trabalho, do Génesis, domina a antropologia da Idade Média. É a luta entre duas concepções do trabalho/canseira e do homem no trabalho. De um lado, insiste-se no carácter de maldição e de penitência do trabalho, do outro, insiste-se nas suas potencialidades como instrumento de resgate e de salvação. Chiara Frugoni demonstrou bem, pela análise das esculturas de Wilielmo na fachada da catedral de Modena (por volta de 1100), o momento em que o humanismo pessimista da alta Idade Média parece prestes a tender para um humanismo optimista: vê-se prevalecer a imagem de um Adão capaz de um trabalho criativo sobre a imagem de um Adão esmagado sob o peso de um trabalho que é castigo e maldição².

Na alta Idade Média, Job é sem dúvida o modelo bíblico em que a imagem do homem melhor se encarnou. O fascínio da personagem do Velho Testamento foi tanto maior quanto o comentário ao *Livro de Job*, os *Moralia in Job* do papa Gregório Magno (590-604), foi um dos livros mais lidos, mais utilizados e mais valorizados pelos clérigos da época. Job é o homem que tem de aceitar a vontade de Deus sem procurar outra justificação que não seja o arbítrio divino. De facto, é menos pecador do que qualquer outro homem: «era um homem simples e recto, temente a Deus, que fugia do mal» (*Job*, 1, 1). Durante muito tempo, esmagado pelas provações que lhe eram infligidas por Deus, não compreende, constata que o homem «consome sem esperança os seus dias», que a sua vida é apenas «vento». Finalmente, renuncia a todo o orgulho e a todas as reivindicações: poderá o homem, chamado por Deus, comparecer perante Ele para se justificar? Poderá aparecer puro quem nasceu de uma mulher? Sob o seu olhar, até a Lua e as estrelas são impuras. Quanto mais não é podridão, a seus olhos, o homem e verme o filho do homem! (*Job*, 25, 4-6).

Da história de Job, a iconografia medieval, tão reveladora e formadora no domínio do imaginário, só conhece, em geral, os episódios da sua humilhação perante

²Ch. Frugoni, *Le lustre veterotestamentaire e il programma della facciata in Lanfranco e Wilielmo. Il Duomo di Modena*, Modena, 1984, pp. 422-451.

Deus e a imagem que privilegia é a de um Job devorado pelas feridas no meio da imundície; a pintura medieval faz de Job o farrapo humano que é o leproso.

A partir de finais do século XIII, porém, a arte propõe-nos o retrato do homem nos traços «realistas» dos poderosos da Terra: o papa, o imperador, o rei, o prelado, o grande senhor, o rico burguês, seguros de si, orgulhosos, no auge do seu sucesso, belos — se possível — e, quando não é possível, impondo a admiração pelos seus traços individuais; portanto, ainda mais imponentes, quando são feios.

Em contrapartida, o homem símbolo do sofrimento deixa de ser Job e passa a ser o próprio Deus, Jesus. Na época carolíngia, o cristianismo latino optou pelas imagens, recusando a arte não figurativa dos judeus e dos muçulmanos e a iconoclastia do cristianismo grego e bizantino. Opção essencial que inaugurou o antropomorfismo cristão medieval³. As relações entre o homem e um Deus que lhe aparece, que ele pode representar com um aspecto humano, são profundamente marcadas por esse facto. Um Deus que, para mais, além de uno, é trino. Se o Espírito Santo, representado pelo simbolismo animal da pomba, escapa ao antropomorfismo, as duas primeiras pessoas movem-se dentro do contraste fundamental entre a velhice e a juventude, e a majestade e a paixão, a divindade e a humanidade. Ora, como Giovanni Miccoli e André Vauchez demonstram, a partir dos séculos XII e XIII, Jesus é cada vez mais o Cristo da paixão, do ultraje, da crucifixão, da piedade. Por uma perturbante inversão das imagens, o homem que sofre é agora o Deus da encarnação, Cristo. É a imagem que prevalece, no século XV, é a de Jesus com o manto de púrpura e a coroa de espinhos do escárnio, tal como Pilatos o mostra à multidão, dizendo, segundo o Evangelho de S. João, *Ecce homo*, «eis o homem». Este homem de um período excepcional da história humana é agora a figura simbólica do homem que sofre, do homem humilhado, mas divino. E o grande mistério da história que, durante toda a Idade Média, os teólogos se esforçaram por explicar, é o motivo por que Deus aceitou, decidiu tornar-se humano, humilhar-se em Cristo. *Cur Deus homo* (Porque Deus se fez homem) é o título de um dos mais belos tratados de St.^o Anselmo de Cantuária.

Mas o homem da teologia medieval (ou, numa determinada perspectiva, da mitologia cristã)⁴ não se limita a uma relação que o coloca frente a frente com Deus. Está envolvido numa luta que, muitas vezes, ultrapassa o seu poder, a luta que Satanás, o espírito do Mal, trava contra Deus, contra o Bem. É certo que o cristianismo recusou e condenou o maniqueísmo, mas para certos heréticos, como os Cátaros, não há um Deus do Bem e um Deus do Mal, um Deus do espírito e um Deus da matéria; há um único Deus, um Deus bom (que pode ser também um Deus de cólera), que é superior ao chefe dos anjos rebeldes e derrotados, Satanás, mas que deixou a este um grande poder sobre os homens. Aceitar ou recusar a graça que o salvaria, ceder ou resistir ao pecado que o condenaria, compete ao homem, que age segundo o seu livre arbitrio. Sem a participação das ajudas espirituais de que voltarei a falar (a Virgem, os santos), o homem é o local da batalha em que se empenham, para a sua salvação ou para a sua condenação, os dois exércitos sobrenaturais, prontos, a cada momento, para o agredir ou socorrer: os demónios e os anjos. O local da batalha é a sua alma, que certos autores medievais descrevem como o palco de um renhido jogo de futebol entre uma equipa diabólica e uma equipa angélica. O homem medieval é também a imagem da sua alma sob a forma de um pequeno homem que S. Miguel pesa na sua balança, sob o olhar atento de Satanás, sempre pronto a fazer inclinar o prato para o lado desfavorável, e de um S. Pedro, sempre pronto a fazer inclinar o prato favorável.

Desta antropologia cristã nasceram duas concepções do homem que, no decorrer de toda a Idade Média, revelaram uma tendência para se transformarem numa concepção do homem propriamente dita.

³F. Boespflug, N. Losky, ed. *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987.

⁴J. Cl. Schmitt, *Christianisme et Mythologie. Occident médiéval et «pensée mythique»*, in *Dictionnaire des Mythologies*, ed. Yves Bonnefoy, Paris, 1981, t.I, pp. 181-185.

A primeira é a do *homo viator*, do homem em marcha, em viagem permanente nesta terra e na sua vida, que são o espaço/tempo efêmeros do seu destino e onde ele caminha, segundo as suas opções, para a vida ou para a morte — para a eternidade. Assim, paradoxalmente, o monge, ligado por vocação a um lugar de clausura, peregrina frequentemente pelas estradas. No século XIII, os frades das ordens mendicantes, com S. Francisco de Assis à cabeça, estarão ora *in via*, ou seja, pelos caminhos, ora nos seus conventos. O homem da Idade Média é, por essência, por vocação, um peregrino e, nos séculos XII e XIII, sob a forma terrena mais elevada e perigosa da peregrinação, um cruzado. No entanto, nos tipos de homem medieval apresentados, não incluímos nem o peregrino nem o cruzado. Primeiro porque, apesar de nem todos os cristãos terem feito uma das três grandes peregrinações medievais — a Jerusalém, a Roma e a Santiago de Compostela (e quantas outras, a localidades mais ou menos pequenas!) todos os homens da Idade Média eram peregrinos potenciais ou simbólicos. Por sua vez, os cruzados, apesar dos sonhos de cruzada constantes até finais da Idade Média, foram apenas uma minoria, embora muito significativa, e apenas durante dois dos séculos que tivemos em consideração.

Mas esse apelo da estrada pode desviar o homem da Idade Média porque pode arrancá-lo à estabilidade que é também uma condição de moralidade e de salvação. A peregrinação pode transformar-se em vagabundagem e, na Idade Média, aí do homem que não tiver família nem residência, sobretudo se não é um clérigo. Clérigos errantes, monges ambulantes são das piores encarnações do homem medieval. Giovanni Miccoli individualizou-os e Bronislaw Geremek encontrou, entre os seus marginais, bandos de vagabundos⁵.

A outra concepção é a do homem penitente. Mesmo que não seja monge — o penitente por excelência —, mesmo que não seja atormentado pela ideia de que o trabalho é uma penitência, o homem da Idade Média, condicionado pela concepção do pecado que lhe foi inculcada, procura na penitência o meio de assegurar a sua salvação. Mesmo que não adira às formas extremas de penitência representadas pela autoflagelação, privada (como no caso de S. Luís, rei de França) ou pública (grupos de flagelados foram o motivo principal das crônicas, tanto em 1260 como em 1349-1350, depois da primeira vaga de peste negra), o homem da Idade Média está sempre pronto a responder com uma penitência excepcional a uma calamidade ou a um acontecimento perturbador. A partir do IV Concílio de Latrão (1215), era obrigação de todos os cristãos irem, pelo menos uma vez por ano, à confissão e fazerem depois a penitência que daí derivava e que institucionaliza e torna regular a prática da penitência.

Esse homem, que o dogma e a prática do cristianismo medieval tendem a transformar em tipo universal, reconhecível seja qual for a sua condição, é um ser complexo. Em primeiro lugar, é constituído pela união contrastante entre a alma e o corpo. Qualquer que tenha sido o desprezo que o cristianismo medieval nutrisse pelo corpo, «esse abominável revestimento da alma», segundo Gregório Magno, o homem medieval vê-se obrigado — e não apenas pela sua própria experiência de vida, mas também pelos ensinamentos da Igreja — a viver na dualidade corpo/alma. Cada parte do corpo, cada sintoma carnal é um sinal simbólico que remete para a alma. É através do corpo que se concretiza a salvação ou a condenação, ou melhor, a alma atinge o seu destino através do corpo. Como recentemente foi recordado por Piero Camporesi⁶, «o dogma da ressurreição da carne, 'o mais extraordinário tipo de dogma' (Chesterton) levava até às mais insuportáveis tensões as sensações materiais de dor e de terror». O corpo dos santos, como recorda André Vauchez, cadáver onde a ressurreição dos corpos se inicia, exala o célebre «odor de santidade».

Mas o homem medieval não se limita à dualidade corpo/alma (*corpus/anima*). Também existe o espírito (*spiritus*), esse poder misterioso que anima e inspira e que

⁵G. B. Ladner, *Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order*, in «Speculum», vol. XLIII, 1967, pp. 235 segs.

⁶P. Camporesi, *La Casa dell'eternità*, Milão, 1987, p. 84.

abrange um vasto leque de significados, desde os da mais elevada filosofia antiga e cristã até aos significados mais materiais que assume nas línguas vulgares, mas que associa o elemento mental do homem com a terceira pessoa da Santíssima Trindade⁷. E depois, o *cor*, o coração, que se insinua entre a alma e o espírito e cada vez mais se apodera da interioridade dos sentimentos, associando-se ao amor e a uma gama cada vez mais extensa de sentimentos. Para além disso, opõe-se à *cabeça* e o seu prestígio aumenta à medida que se vai ampliando o simbolismo do *sangue*, de que é o motor.

Pela sua constituição física, pelo seu organismo corpóreo, o homem torna-se, por sua vez, ponto de referência simbólico. A partir do humanista de Chartres, João de Salisbúria, que assim o apresenta no seu *Policraticus* (1159), o corpo humano passa a ser a imagem metafórica da sociedade, uma sociedade de que o rei (ou o papa) é a cabeça e os artífices e os camponeses são os pés. Mas isso é afirmar a unicidade do organismo humano e a solidariedade do corpo social. Para certas escolas teológicas e filosóficas, o homem é um *microcosmos*. Nas perspectivas naturalistas que se desenvolvem a partir da filosofia de Chartres do século XII, o homem assume assim uma nova imagem positiva, a de uma natureza miniaturizada, uma natureza criada, é certo, por Deus e obediente às leis que Deus lhe deu, mas através da qual o homem reencontra, no plano «científico», uma centralidade e uma plenitude de que parecia ter ficado privado na alta Idade Média.

Finalmente, todas as concepções medievais do homem o integravam, de uma maneira ou de outra, na sociedade. Manifestam assim, *mutatis mutandis*, um ponto de convergência com os historiadores modernos e, em especial, com os autores dos estudos que constituem este livro. Nenhum deles concebeu e apresentou o seu perfil do homem da Idade Média fora da sociedade em que vivia. Assim, Aron Gurevič, ao analisar a concepção do homem no pregador franciscano Bertoldo de Ratisbona, no século XIII, encontra nele uma concepção de pessoa que integra o seu carácter social: «a pessoa não se reduz à unidade da alma e do corpo, dado que encerra em si a função social do homem».

Todos os historiadores que contribuíram para esta obra quiseram, tal como eu, descrever e explicar o homem medieval com a ajuda das realidades económicas, sociais, mentais e imaginárias, cuja união estruturada representa a forma como a maioria dos historiadores de hoje compreende a história. Eles próprios são os herdeiros e os artífices das duas grandes problemáticas que, no nosso século, renovaram a história. Em primeiro lugar, a história económica e social, que é sempre a base social para a explicação do passado e, depois, a história das representações cuja função, também fundamental, para a evolução histórica, os historiadores compreenderam. Neste livro, apresenta-se o homem medieval em todas as suas dimensões, inclusive a imaginativa, que permite finalmente falar-se de uma forma racional, se não científica, da tipologia social e mental dos homens do passado. O que torna possível esta evocação documentada e reflectida do homem da Idade Média através de dez perfis é o cruzamento fecundo que se verifica na historiografia contemporânea entre as tipologias medievais e as tipologias modernas. Só combinando essas tipologias é que o historiador pode apresentar uma imagem e uma explicação dos homens do passado que escapem ao anacronismo e respondam às perguntas da nossa época e aos progressos da ciência histórica.

Os tipos humanos — dos pares ao esquema trifuncional: o monge, o cavaleiro, o camponês

As sociedades esforçam-se por descrever as suas estruturas com a ajuda de esquemas que satisfaçam duas condições: corresponder às realidades sociais concretas e oferecer àqueles que queiram reflectir sobre essas sociedades e/ou governá-las, meios intelectuais apropriados.

⁷*Spiritus*, IV Colloquio Internazionale del Lessico Intelletuale Europeo. Atti a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, 1984

A sociedade medieval foi, mais do que muitas outras, uma sociedade de oposições e, se recusou o maniqueísmo doutrinário, praticou um maniqueísmo de facto através de oposições de tipo bons/maus, ou então, de tipo superior/inferior.

A cristandade foi, assim, representada muitas vezes por esquemas binários, por pares antitéticos, sendo o mais geral, e o mais importante, a oposição clérigos/leigos⁸, normal numa sociedade dominada por uma religião gerida pelo clero. Mas o poder também foi uma importante linha divisória. Na alta Idade Média, isso traduziu-se na oposição *potens/pauper*, *poderoso/pobre*, substituída, a partir do século XIII, pela oposição *rico/pobre*, que reflectia a evolução da economia monetária e a promoção da riqueza como fonte ou consequência do poder.

Todavia, o facto de terem tomado consciência de que a sociedade se ia tornando mais complexa, levou os homens da Idade Média a preferirem esquemas mais articulados do que o simplista esquema binário. Assim podiam explicar melhor um jogo social mais complexo. Um dos primeiros esquemas desse tipo foi o que introduziu, simplesmente, uma classe intermédia, a classe de quem se situava entre as classes extremas dos grandes e dos pequenos: *majores*, *mediocres*, *minores*. Este esquema foi particularmente válido no início do século XII, quando os burgueses das cidades se apresentavam como *mediocres* entre a aristocracia dos grandes, leigos e eclesiásticos, e a massa dos camponeses e dos cidadãos.

Mas o esquema que mais sucesso teve entre os clérigos e o que mais sucesso tem, actualmente, entre os historiadores, é o trifuncional que Georges Dumézil distinguiu como uma das estruturas fundamentais da cultura indo-europeia. Esse esquema reconhece a existência, no espírito e nas instituições das sociedades que são herdeiras dessa cultura, de três funções necessárias ao seu bom funcionamento: uma primeira função, de soberania mágica e jurídica, uma segunda, de força física, e uma terceira, de fecundidade⁹. Ausente na Bíblia, surge no Ocidente cristão nos séculos IX-X e impõe-se a partir de um texto do bispo Adalberon de Laon no seu *Poème au Roi Robert (le Pieux)*, por volta de 1030. Adalberon distingue três componentes na sociedade cristã: *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, ou seja, os que rezam, os que combatem e os que trabalham, o que corresponde ao panorama social a seguir ao ano mil. Em primeiro lugar, estão os clérigos e, mais em especial, os monges (o bispo Adalberon reconhece, com azedume, o seu poder), cuja função é a oração, que os põe em ligação com o mundo divino e lhes dá um enorme poder espiritual na terra; depois, os guerreiros e, nomeadamente, o novo estrato social dos que combatem a cavalo e que virá a transformar-se numa nova nobreza, a *cavalaria*, que protege pelas armas as outras duas classes; finalmente, o mundo do trabalho, representado essencialmente pelos camponeses, cujas condições jurídico-sociais tendem a unificar-se e que, com o produto do seu trabalho, possibilitam a vida das outras duas classes. Sociedade aparentemente harmónica, complementar, onde os trabalhadores gozam de uma promoção, se não social, pelo menos ideológica. De facto, o esquema ideológico não tardará a juntar-se à realidade social, reforçando-a: a aplicação do esquema bíblico dos três filhos de Noé ao esquema trifuncional, permite subordinar a terceira classe às outras duas; tal como Caim, o mais irreverente nas suas relações com o pai, se tornou escravo dos dois irmãos, Sem e Iafet. O esquema, aparentemente igualitário, reforça a desigualdade social existente entre as três classes.

Este esquema fundamental serviu de ponto de partida para os três primeiros perfis deste livro, o do *monge* (dos monges), de Giovanni Miccoli, o do *cavaleiro*, de Franco Cardini, e o do *camponês* (e do seu trabalho), de Giovanni Cherubini.

Giovanni Miccoli expõe a pretensão dos monges ocidentais da Idade Média à hegemonia social e a sua mentalidade elitista. Apresentam-se como os únicos herdeiros autênticos da Igreja primitiva e descrevem as condições de vida dos homens

⁸J. Le Goff, *Chierico/laico*, in *Enciclopedia Einaudi*, Turim, 1977, t.2, pp. 1066-86.

⁹De uma vasta bibliografia: G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, colecção Lato-mus, 1958. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1974, e a última perspectiva de G. Dumézil sobre a trifuncionalidade no Ocidente medieval, *A propos des trois ordres* (ensaios 21-25) in *Apollon sonore et autres essais*, Paris 1982, pp. 205-53.

segundo uma hierarquia de moralidade e de mérito no vértice da qual se colocam a eles próprios. Vivendo mais sujeito a uma regra do que como eremita, isolado e independente, o monge encarna os ideais de obediência e disciplina. Se procura Deus na oração e na solidão, também procura a tranquilidade e a paz. Reza pela salvação dos outros homens, mas pretende adquirir acima de tudo a perfeição e a sua salvação pessoal. O mosteiro surge-nos como uma ilha, um oásis e, simultaneamente, uma cidade, uma cidade santa. O monge tem uma relação tanto com Deus como com o Diabo, de quem é a presa privilegiada. Perito nas agressões de Satanás, protege os outros homens do «antigo inimigo». É igualmente um especialista da morte, através das necrologias que existem nos mosteiros e que constituem cadeias de oração pelos defuntos. É um conselheiro e um mediador, sobretudo dos grandes. É também é um homem de cultura, um conservador da cultura clássica, um perito na leitura e na escrita, graças ao *scriptorium* dos mosteiros, à biblioteca e oficina de cópia e decoração dos manuscritos. Reúne em si «o vigor intelectual e a exuberância emotiva» e «uma sabedoria da escrita que sabe exprimir e matizar sensações, desvios, subtis atenções e segredos». O mosteiro é a antecâmara do paraíso e o monge é o mais habilitado para se tornar um santo.

Segundo Franco Cardini, o cavaleiro vive entre a violência e a paz, o sangue e Deus, a rapina e a protecção dos pobres. Desde que aparece, pela primeira vez, na biografia de S. Gerardo d'Aurillac, do abade Odon de Cluny, no século X, tende a transformar-se no *miles Christi*, no cavaleiro de Cristo. A «Reconquista» espanhola e as cruzadas abrem um vasto campo ao seu espírito de aventura, à sua devoção e ao seu lugar no mundo da fantasia. É ele o herói dos primeiros grandes textos literários em língua vulgar, desde a *Chanson de Roland* ao *Mio Cid*. Cria — e cria-lhe — uma ética cavaleiresca que oscila entre a coragem guerreira e a sagesa: «Rolando é bravo, mas Olivier é sage». O cavaleiro desempenha um papel essencial na descoberta do amor moderno e o seu comportamento sexual oscila entre a violência obscena e o requinte da «gioia» de amor, do amor longínquo. É também o protagonista da promoção dos «jovens». Animado de um furor guerreiro e de um impulso místico, é, como Vivien, simultaneamente «santo e carneiro». A cristianização dos antigos ritos bárbaros da entrega das armas cria um rito de passagem essencial para o jovem guerreiro: a investidura. No século XII, S. Bernardo abençoou o nascimento de uma nova cavalaria: a dos monges guerreiros das ordens militares. Como o monge, o cavaleiro é um herói da *pugna spiritualis*, da luta contra o demónio. Como Parsifal, o cavaleiro torna-se um místico e a aventura cavaleiresca transforma-se na busca religiosa do Graal. O imaginário cavaleiresco, que perdurará até Cristóvão Colombo, conquistador místico, apoia-se num fundo «mítico-folclórico» e nas miragens do Oriente. O imaginário cavaleiresco exprime-se na caça, na heráldica, nos bestiários e, nos torneios, contra os quais a Igreja acaba por se revelar sobretudo impotente, após uma proibição de um século (1215-1316). As instituições e a cultura cavaleirescas foram um dos principais motores do «processo de civilização» descrito por Norbert Elias¹⁰.

Giovanni Cherubini situa o camponês medieval em duas grandes vertentes da demografia que, no início do século XIV, vê duplicar a população do Ocidente do ano mil, reduzida depois, até meados do século XV, pela peste, pela carestia e pela guerra. Essas duas vertentes são a diversidade das paisagens agrárias e dos tipos de *habitat*, densos ou disseminados, e a luta contra a natureza, que se manifestou pelos arroteamentos e pela criação dos *polders*. Apresenta-o angustiado, à procura da estabilidade alimentar e preocupado com a sua auto-suficiência, mais inclinado, portanto, para a multiplicidade das culturas e privilegiando o cultivo dos cereais. O camponês é, acima de tudo, um produtor de pão, numa sociedade onde a primeira hierarquia é a da cor, mais ou menos branca, e da qualidade do pão que cada um come. É um trabalhador ameaçado pela fragilidade da agricultura em relação à natu-

¹⁰N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 2 vols., Basileia, 1936

reza e pela escassez dos rendimentos. Pode também ser o homem das culturas especializadas, ricas ou pobres, da vinha, da oliveira, da castanha, ou alguém que se dedica à exploração de recursos marginais: pastores transumantes, trabalhadores dos bosques. A camponesa é, sobretudo, uma trabalhadora têxtil, uma fiandeira. Mal descrito nos textos, o camponês destacou-se nas espantosas representações artísticas dos trabalhos dos meses¹¹. Homem que vive de preferência ao ar livre, no Inverno mata o porco e come-o, lentamente, à volta da lareira.

Socialmente, o camponês evolui entre o senhor e a comunidade rural. Como afirma Cherubini, por um lado, é o habitante de uma aldeia desde os tempos antigos e mesmo pré-históricos; outros, porém, situam apenas no século IX a generalização do reagrupamento em aldeias¹². O senhor sobrecarrega-o com as *corvées*, depois com as dívidas em dinheiro, com as cobranças feitas no âmbito da *senhoria banal* e, em especial, com a sujeição ao monopólio senhorial do moinho. Oprimido, o camponês é alguém que se empenha na luta social, que, na maioria dos casos, exerce uma resistência passiva, mas que, por vezes, explode em revoltas violentas. Entre os homens da Idade Média, o camponês está na primeira linha da luta contra os animais selvagens: o lobo, o urso, a raposa. É, sobretudo, através de fontes judiciais, como a que foi explorada por Emmanuel Le Roy no seu *Montaillou, village occitan* (1975), que conhecemos a sua mentalidade. As fontes literárias manifestam desprezo e até ódio em relação ao camponês, analfabeto que, como alguém sugere, se situa entre o homem e o animal. É ele o principal praticante dessa religiosidade chamada «popular» e que a Igreja denominava «superstição». Não há qualquer dúvida de que era um adepto das crenças e dos ritos a que chamamos «mágicos». Por isso, esta personagem predominante numa sociedade agarrada à terra é, para a cultura e para a ideologia dominantes, um elemento marginal, apesar de ser um frequentador assíduo da Igreja da aldeia, o que inspirou a certos clérigos uma etimologia fantasiosa para o vocábulo *campanae* (sinos) que, segundo eles, teriam adoptado o nome do homem do campo. Mas, o desprezo que a sociedade lhe manifesta é retribuído. Em certos documentos e a partir de algumas das suas atitudes, transparece a sua aversão pelos senhores, pelos burgueses e pelos habitantes das cidades. As *jacqueries* são a explosão de rancores antigos.

Os esquecidos

Ao apresentarmos dez tipos característicos do homem medieval, vimo-nos obrigados a fazer opções, a limitar-nos aos mais significativos para não dissolvermos esse homem numa poeira tipológica.

Já falei da rejeição do peregrino e do cruzado. O trio monge/cavaleiro/camponês não representa de uma forma completa as categorias do esquema trifuncional. Entre os *oratores*, deixámos de parte o *bispo*, figura importante, mas de quem André Vauchez fala a propósito da santidade, o *padre secular* e, sobretudo, o *frade* das ordens mendicantes surgidas no século XIII, os Pregadores ou Dominicanos, os Menores ou Franciscanos, os Agostinhos, os Carmelitas. Personagens de primeiro plano, mas apenas nos últimos séculos do período que examinamos, encontrá-los-emos frequentemente junto dos leigos, durante esses três séculos. No mundo dos *bellatores*, omitimos o mercenário, o que combate por dinheiro, o *soldado de profissão* que só aparece mais tarde e de quem falaremos quando ele se transforma em ladrão indisciplinado, em bandido, em saltador de estrada, lado a lado com os marginais de Geremek. Finalmente, os *laboratores* limitam-se aos mais importantes, qualitativa ou quantitativamente, ou seja, aos camponeses, alvos do esquema tripartido nos

¹¹C. Frugoni, *Chiesa e lavoro agricolo nei testi e nelle immagini dall'età tardo-antica all'età romanica, in Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bolonha, 1980, pp. 321-41; P. Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, 1983.

¹²J. Chapelot e R. Fossier, *Le village et la maison au Moyen Age*, Paris, 1980.

séculos XI e XII. Os *artesãos* e os *operários*¹³ fazem parte dos cidadãos de Jacques Rossiaud. O caso mais flagrante de omissão voluntária talvez seja o do *senhor*. Mas como falar dele sem tratar desse tema vastíssimo que é o feudalismo? Tarefa demasiado grande, que nos fez recuar e contentarmo-nos em evocá-lo nas suas relações com o camponês ou, parcialmente, através da sua função de guerreiro representada pela cavalaria. Também não nos referimos aos especialistas do corpo, os *médicos* e os *cirurgiões*. Não nos escudaremos no pretexto de que, por um lado, nos meios urbanos, muitos dos médicos eram judeus e de que, no meio rural, a medicina era exercida sobretudo por diletantes a quem era atribuída uma competência tradicional e de quem se dizia que possuíam dons especiais: velhas e curandeiros, conhecedores de *simples* (ervas benéficas) e parteiras, que tinham ganho experiência com a prática. Poder-se-ão ler os doutos e inteligentes esboços de Jole Agrimi e de Chiara Crisciani sobre a posição do médico na sociedade e na ideologia medievais e o imaginário das relações entre o corpo e a alma¹⁴. Marie Christine Pouchelle, a propósito do cirurgião do rei Filipe o Belo, no início do século XIV, evocou judiciosamente a ambiguidade do estatuto do médico, que se situava entre o homem de ciência e o trabalhador manual¹⁵.

Entre aqueles que vivem à margem, há sem dúvida dois tipos que mereceriam um tratamento mais amplo do que aqueles que lhes pôde dedicar Bronislaw Geremek: o *pobre* e o *herético*. Mas também neste caso, como aconteceu com o senhor e o feudalismo, a vastidão e a complexidade dos problemas respeitantes à pobreza e à heresia na Idade Média, levar-nos-iam demasiado longe. O leitor saberá, com certeza, que a pobreza é uma das realidades sociais e ideológicas mais agudas da Idade Média. Existe toda uma tipologia dos pobres e a pobreza voluntária constituiu, na Idade Média, assunto de azedas discussões.

Finalmente, durante o período que analisamos — desde o ano mil até finais do século XV —, a heresia sob diferentes formas, mais ou menos disseminadas e violentas, existiu em estado endémico. O herético é o homem que a Igreja mais detesta porque se encontra, simultaneamente, dentro e fora e ameaça os alicerces ideológicos, institucionais e sociais da religião dominante, a fé, o monopólio religioso e a autoridade da Igreja.

A *criança* também estaria ausente desta obra, se Christiane Klapisch-Zuber, ao tratar da mulher no seu papel familiar, não tivesse também evocado a criança e o comportamento dos pais em relação a ela. Comportamento que deve ser avaliado com as nuances devidas, sem dúvida, embora eu continue a pensar que Philippe Ariès tinha razão ao afirmar que a criança, no Ocidente medieval, não era um objecto de valorização, o que não impedia os pais de amarem os seus filhos, mas tendo sobretudo em vista os adultos que eles viriam a ser e o mais depressa possível¹⁶.

Também não se encontrará o *marinheiro*, figura que permaneceu durante muito tempo à margem de uma sociedade que, à excepção de alguns celtas e dos vikings, tem medo do mar e que levará tempo a dominar esse medo, a partir das invenções essenciais dos séculos XIII e XIV: o leme, a bússola, os portulanos e, mais tarde, os mapas. No navio que o leva para a cruzada, S. Luís trava conhecimento com esses homens que lhe parecem pouco cortesês e religiosos. No entanto, não muito antes, Jacques de Vitry dedicara, nos seus modelos de sermões destinados aos vários «estados» do mundo, duas homilias aos homens do mar¹⁷.

¹³ B. Geremek, *Le salariat dans l'artisanat parisien aux XIII^e-XIV^e siècles. Étude sur le marché de la main d'oeuvre au Moyen Age*. Tradução francesa do texto polaco, Paris-La Haye, 1968.

¹⁴ J. Agrimi e C. Crisciani, *Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII*, Milão, 1978; Malato, *medico e medicina nel Medioevo*, Turim, 1980.

¹⁵ M. Ch. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, 1983.

¹⁶ Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960 (tradução italiana, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Roma-Bari, 1983²).

¹⁷ M. Mollat, *La vie quotidienne des gens de mer en Atlantique (IX^e-XVI^e siècles)*, Paris, 1983.

O nascimento dos Estados, no final do período por nós analisado, desenvolvendo a burocracia e a especialização das práticas da justiça e das finanças, fez surgir novos tipos de homens: os *juizes* e os homens de justiça, os *oficiais* senhoriais, reais e municipais. Mas, nessa altura, já se está no limiar de uma outra Idade Média a que, habitualmente, se chama Renascimento ou Era Moderna¹⁸.

Novos tipos ligados à cidade: o cidadão, o intelectual, o mercador

Um dos aspectos essenciais do grande progresso do Ocidente após o ano mil, é o desenvolvimento urbano, que atinge o seu apogeu no século XIII. A cidade modifica o homem medieval. Restringe o seu círculo familiar, mas alarga a rede de comunidades em que ele participa; no centro das suas preocupações materiais, coloca o dinheiro, alarga os seus horizontes, propõe-lhe meios de se instruir e de se cultivar, proporciona-lhe um novo universo lúdico.

Por isso, para Jacques Rossiaud, o *cidadão* existe. Mas está encerrado num espaço, num lugar que pode ser o melhor ou o pior do mundo, de acordo com a sua ocupação e a sua mentalidade. Para o monge, que procura a solidão, esse espaço é a Babilónia, mãe de todos os vícios, trono da impiedade. Para o clérigo ávido de saber e de discussões, para o cristão que ama a Igreja e os ofícios religiosos, é Jerusalém. Na maior parte dos casos, o cidadão é um imigrado recente, um antigo camponês. Tem de se inserir na cidade, tem de conseguir aculturar-se. Como refere o provérbio alemão, é raro que o ar da cidade liberte, mas oferece-lhe toda uma série de privilégios. O alojamento é um problema de difícil resolução que implica, frequentemente, a coabitação. Para além do espaço da casa, existe um outro espaço, bem delimitado, cercado pelas muralhas. O cidadão é um homem que vive entre muros. A cidade é um pulular constante que provoca em alguns dos seus habitantes — como foi o caso do milanês Bonvesin de la Riva, no século XIII — a paixão pelo número. Bonvesin conta, maravilhado, todos os elementos, todas as maravilhas da cidade. Mas a cidade é também aglomeração. É, sobretudo, um centro económico. O seu coração é o mercado. A população urbana é um conjunto de células restritas, de núcleos familiares de fraca densidade. O cidadão aprende o que é a fragilidade da família.

Apercebe-se sobretudo da diversidade e da mudança. Na cidade, há grandes, médios e pequenos, há gordos e magros, graúdos e miúdos. Na cidade, o dinheiro é rei. A mentalidade dominante é a mentalidade mercantil, a mentalidade do lucro. Se, no meio senhorial, o pecado por excelência é o orgulho, a *superbia*, vício feudal, na cidade é a *avaritia*, a cupidez, vício burguês. Na cidade, aprende-se a conhecer o valor do trabalho e do tempo, mas, em especial, as mudanças permanentes: o movimento incessante dos preços, as contínuas transformações de estado e de condição. Na cidade, o homem está permanentemente sujeito aos movimentos da roda da fortuna, que gira sem parar. Os «casos de consciência» multiplicam-se. As pessoas têm de estar constantemente precavidas contra a violência porque «a cidade leva ao crime». As violências cívicas — exposições no pelourinho, flagelações, execuções de condenados — são, inclusivamente, oferecidas como espectáculo aos habitantes.

Na cidade, está-se sobretudo entre amigos e vizinhos. O cidadão está inserido na vida do bairro, do quarteirão, da rua. Os locais de convívio são numerosos: a taberna, o cemitério, a praceta e, para as mulheres, os poços, o forno, o lavadouro. O cidadão é igualmente atraído pela paróquia. Vive num «privado alargado».

Mas, por vezes, a vizinhança aflige-o. Tem então a possibilidade de mudar para outro local na cidade, de mudar para perto da cidade.

O cidadão é igualmente membro de uma ou mais confrarias, pacificadoras, pro-

¹⁸Dois estudos exemplares da França da baixa Idade Média: B. Guenée, *Tribunaux et gens de justice de Senlis à la fin du Moyen Age* (v. 1360 — v. 1550), Paris, 1963; F. Autrand, *Naissance d'un grand corps de l'État, les gens du parlement de Paris, 1345 — 1454*, Paris, 1981.

tectoras que, em especial, atenuam a morte, tornando-se mais fácil de suportar. É ao cidadão que se dirige especificamente o apostolado eficaz das ordens mendicantes, que se encarregam da sua consciência e da sua salvação e que, por vezes, se intrometem até, sem demasiada discrição, nos assuntos da sua casa, nos seus negócios, no seu foro íntimo.

No entanto, o cidadão beneficia, em geral, de todos os recursos de integração que a cidade possui.

O cidadão pode então desfrutar plenamente do facto de ser um «cidadão bem educado». Desfruta desse requinte urbano a que, a partir de 1350, se chama urbanidade ou civilidade, porque existe «um estilo de vida próprio do mundo cidadão». Se tem meios, pode usufruir de alguns prazeres alimentares, pode ser plenamente o homem carnívoro característico da Idade Média. Se não pode resistir aos impulsos da carne, a prostituição, cada vez mais tolerada, permite-lhe satisfazê-los. Se consegue vencer na vida, não se envergonha porque, na cidade, o trabalho é apreciado e, se a usura é desacreditada, a riqueza obtida por processos honestos é louvada. Mas a cidade também é difícil para o trabalhador que está sujeito à dureza implacável dos «empregadores». Graças às escolas, o cidadão pode garantir um bom futuro para os seus filhos. E, para todos eles, a cidade é uma escola de atitudes, de «savoir vivre», que ensina moderação, ordem, cortesia. Na cidade, tudo está mais organizado do que em qualquer outro local, sobretudo o tempo, o que impõe aos poucos o uso do relógio mecânico. O cidadão participa como espectador ou como actor nos cortejos e nas festas, nas procissões, nos «festejos cidadãos». Para o doente e para o pobre, existem os hospitais. Para os outros, há a alegria e a contestação dos carnavais e das assuadas. Na maioria das vezes, para o cidadão, a cidade medieval é uma festa. É este o perfil, talvez demasiado optimista, do habitante das cidades medievais, segundo Jacques Rossiaud. No entanto, é certo que a ideologia medieval, à parte alguns meios monásticos, é favorável à cidade.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri ocupou-se do tipo que é talvez o mais difícil desta galeria de retratos solidários entre si. De facto, na Idade Média, o *intellectual* não existe. Ninguém fala dele. Todavia, existe um tipo que é caracterizado como trabalhando «com a palavra e a mente» e não «com as mãos». Pode ter vários nomes: *magister* (mestre), *doctor* (doutor), *philosophus* (filósofo), *litteratus* (litterato), sobretudo que sabe latim.

É um clérigo e usufrui dos privilégios referentes à sua classe até porque, se não for além das ordens menores, aproveita-se do facto de pertencer ao clero sem ter os encargos respectivos. É um homem de escola e de escola cidadina. Assim, entre o século XII e o século XIII, passa da escola da catedral em declínio e da escola cidadina, que não confere privilégios, para as universidades. A universidade é uma corporação e o universitário é um profissional. Tendo-se libertado do jugo ideológico, que considerava que a ciência devia ser gratuita dado ser uma dádiva de Deus, faz-se pagar pelos estudantes, pela cidade ou pela Igreja sob a forma de prebendas.

É um homem dos livros (que não gosta de emprestar) e da palavra e insiste no que o distingue do trabalhador manual, o separa dele e o coloca a um nível superior. É realmente um «professor».

Nesse mundo dos intelectuais, as figuras de excepção são — permitam-nos o paradoxo — a regra. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri evoca algumas das mais célebres: Santo Anselmo, Abelardo, Arnaldo de Brescia, os grandes professores universitários do século XIII, em particular Roger Bacon e os problemas da ciência medieval e depois a entrada do novo Aristóteles.

A vida do intelectual nem sempre é fácil. O ingresso dos mestres das ordens mendicantes na universidade de Paris provoca uma grave crise: esses mestres são os introdutores de novidades intelectuais e, por isso mesmo, são muito apreciados pelos estudantes mas, na sua qualidade de membros de uma ordem religiosa, recusam-se a entrar no jogo corporativo e, por exemplo, a fazer greve. A introdução das ideias do filósofo árabe Averrois provoca uma grave crise ideológica. Poderá admitir-se, como Averrois, a doutrina da dupla verdade, a existência de verdades científicas

contrárias à verdade religiosa? Em 1270 e em 1277, a pastoral do pouco iluminado bispo de Paris, Etienne Tempier, abate-se sobre os intelectuais parisienses. Aí se publica uma verdadeira lista de proposições condenadas, lista essa que circula e se impõe. O mestre Suger de Brabante é preso por suspeita de averroísmo.

E, aqui, surge uma pergunta. Dante terá sido um intelectual? Como eu, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri acha que sim porque, apesar de tudo, apresentou algumas das suas características: estava «deslocado», inscreveu-se numa corporação — a dos médicos e farmacêuticos — e participou na política. Porque, na viragem do século XIII para o século XIV, o intelectual medieval empenha-se na política, o que significa optar pelo papa ou pelo imperador. Como esses clérigos se sentem pouco satisfeitos com a Igreja, optam pelo imperador e atacam o poder temporal dos papas, como é o caso de Ockham ou de Marsílio de Pádua.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri põe em destaque três características do intelectual da Idade Média central. É um internacional que, graças ao seu conhecimento do latim, viaja frequentemente de uma escola ou de uma universidade para outra. É um homem solteiro e, por isso, isento dos deveres conjugais e familiares, como já Heloisa dizia a Abelardo. Finalmente, é um homem de «autoridades», de textos imperativos, a começar pela Bíblia, mas não os segue cegamente, sabe contrapô-los, criticá-los e combiná-los com a «pesquisa racional» que, muitas vezes, prefere.

O intelectual cidadão teve de se libertar da acusação de vender a ciência, «que pertence apenas a Deus»; o *mercador*, ainda mais ligado à cidade, teve de se libertar da acusação de vender o tempo, que também «pertence apenas a Deus».

A situação do mercador é mais ambígua do que a do intelectual. A velha desconfiança, que ele suscita desde a Antiguidade e que se reforça com o cristianismo (Jesus expulsou os vendilhões do templo), acompanha-o, embora o seu estatuto económico, social e ideológico melhore. Desde o início do grande desenvolvimento do Ocidente, a utilidade do mercador é reconhecida, por exemplo, pelo anglo-saxão Aelfric no seu *Colloquium*, no início do século XI. Aos serviços que ele presta à comunidade, vem acrescentar-se a tomada de consciência dos riscos que corre, como realça o *Speculum regale* norueguês do século XI. Mas o mercador continua a ser um pária. Os frades das ordens mendicantes procuram justificá-lo, apoiando-se no Purgatório, mas o dominicano S. Tomás de Aquino permanece ambíguo a seu respeito: «o comércio tem em si algo de vergonhoso», escreve. A linha de demarcação entre mercador e usurário é vaga. Se o mercador é rei em algumas cidades italianas («genovês, portanto, mercador», diz um provérbio), fora de Itália, o mercador italiano, o lombardo, é mal visto e, em toda a cristandade, a imagem do judeu detestado reflecte-se na sua.

Um poeta inglês anónimo de inícios do século XIV realça bem o que separa a nova ética, não aceite, do «acumulador», da ética, tradicionalmente louvada, do «perdulário» ou «gastador». O mercador baseia-se na nova ética do trabalho e da propriedade. Ao nascimento opõe o talento. É um *self made man*. E há mesmo santos mercadores, como Santo Omobono de Cremona, nos finais do século XII. Homem instruído, o mercador contribui para a difusão das línguas modernas. O mais antigo texto em língua italiana que se conhece é um fragmento de uma conta de um mercador de Siena de 1211. O mercador é um pioneiro da aprendizagem das línguas estrangeiras, do aperfeiçoamento das medidas, da manipulação das moedas. É um homem da escrita: no arquivo do mercador de Prato, Francesco di Marco Datini, foram encontradas cento e cinquenta mil cartas de negócios. O mercador contribui para a afirmação do indivíduo e da pessoa e, às componentes fundamentais da pessoa humana — a alma e o corpo —, acrescenta duas novidades: a vocação e o tempo, transformado em objecto de apropriação individual.

À margem das categorias medievais: a mulher, o artista e o marginal

No esquema da sociedade trifuncional, a mulher não tinha qualquer lugar. Se, para os homens da Idade Média, existe uma categoria «mulher», durante muito tempo

a mulher não é definida por distinções profissionais, mas pelo seu corpo, pelo seu sexo, pelas suas relações com determinados grupos. A mulher define-se como «esposa, viúva ou virgem». Foi a vítima das coacções que o parentesco e a família foram impondo à afirmação das mulheres como indivíduos dotados de uma personalidade jurídica, moral e económica. Na documentação da Idade Média, fruto de uma sociedade dominada pelos homens, a voz das mulheres raramente se faz ouvir e, na maior parte dos casos, provém das camadas mais altas da classe mais alta. No entanto, graças aos recentes contributos da antropologia social, Christiane Klapisch-Zuber faz reviver a mulher no seio da família. A mulher é uma personagem fundamental das alianças que se contraem no interior da aristocracia feudal. Oportunidade de ascensão social para o marido, vê-se, em geral, relegada para uma condição inferior à que possuía em virtude dos casamentos resultantes dessa estratégia. A transferência física e de riqueza que se verifica por seu intermédio, tem como resultado a sua espoliação e a espiral inflacionista dos dotes leva a uma diminuição do valor da mulher no decorrer de toda a Idade Média. Todavia, a obrigação crescente da existência do consentimento dos dois cônjuges para que um casamento se concluísse, obrigação essa que fica a ser devida à Igreja, é uma revolução que eleva o estatuto da mulher. Por outro lado, a pressão dos jovens contribui, ainda que timidamente, para a afirmação do casamento por amor.

No entanto, a «ordem familiar» leva a um atraso na idade com que os homens contraem matrimónio. A mulher, muito jovem, casa com um homem que se aproxima dos trinta anos e o casal é separado por uma dezena de anos. A mulher é um ventre, vítima de uma elevada fecundidade que a faz passar grávida metade da sua vida, antes dos quarenta anos. O poder que lhe é concedido manter sobre a casa, em cujo centro se situa o quarto do casal, é uma fraca compensação. Senhora do espaço doméstico é a ecónoma da família. Sujeita aos seus deveres de esposa, obrigada a ser fiel ao marido e à sua autoridade, só encontra compensações — limitadas — no amor pelos filhos, que, na maioria dos casos, são entregues a amas, logo nos primeiros anos, e sucumbem vítimas da terrível mortalidade infantil. Na alta Idade Média, à morte natural vinha ainda acrescentar-se o infanticídio, que foi depois substituído pelo abandono dos recém-nascidos. Os «enjeitados» pululam na cristandade da baixa Idade Média e as mulheres «continuaram a ser uma engrenagem subordinada à reprodução familiar».

Enrico Castelnuovo parte de um paradoxo: a grandeza da arte medieval e o anonimato que nos oculta a maior parte dos seus criadores. Para o Romantismo, esse facto representa a desaparecimento do indivíduo no seio da criação colectiva, mas trata-se de uma perspectiva intelectualista. Convém, sobretudo, constatar que — como, de resto, na Antiguidade — o artista da alta Idade Média vive entre o desprezo da sociedade em relação a uma personagem que está próxima do conjunto dos trabalhadores manuais e o seu desejo de afirmar o seu orgulho, a sua glória, a sua notoriedade, pelo menos dentro de um círculo restrito de comanditários e de amadores, o que o leva a apor uma assinatura nas suas obras. Esses nomes, que se encontravam na Antiguidade, tinham desaparecido no início da Idade Média. Em Itália, reaparecem no século VIII. A primeira biografia de um artista é a vida de Santo Elói, escrita pelo seu discípulo Saint Ouen, no século VII. Aí se elogia o ourives, artista por excelência devido ao valor do material que utiliza. Mas Santo Elói é também um prelado, um bispo, conselheiro do rei Dagoberto. A sua arte seria suficiente para incitar um biógrafo? Por outro lado, se é certo que o ourives tem um prestígio próprio, Marc Bloch fez notar que as igrejas mandavam muitas vezes fundir os seus tesouros e as suas peças de ourivesaria, não atribuindo qualquer valor ao trabalho do artista.

Antes do século XIV, não há nenhum termo para designar o *artista*, como para o intelectual. Compartilha com o artesão o termo *artifex*, mas a palavra latina *ars* refere-se mais ao domínio da técnica e do ofício do que à ciência ou ao campo não individualizado a que, mais tarde, o Ocidente chamará arte. Na Idade Média, há toda uma hierarquia desses artistas sem nome. No topo dessa hierarquia, ao lado

do ourives, aparece cada vez mais o arquitecto. Foi em França e no período gótico, no século XIII, que o arquitecto assumiu a atitude de *maître* (mestre) e de intelectual, de «*maître ès-pierres*» (mestre em pedras). Mas ainda no século XV, nas obras da catedral de Milão, se opõe «a arte sem ciência» dos pedreiros lombardos à «ciência sem arte» dos arquitectos franceses.

Frequentes no século XII, as assinaturas e inscrições de artistas (como é o caso dos artistas de Modena, Lanfranco e Wiligelmo, e de Parma, Benedetto Antelami), que beneficiam, provavelmente, da promoção das *artes mecânicas* a par das *artes liberais*, tornam-se curiosamente raras no século XIII, época em que, com o retorno à Antiguidade, o prestígio do artista aumenta, sobretudo em Itália, onde as estruturas comunais favorecem a ascensão dos artistas, que as cidades disputam entre si, dado que os monumentos e as obras de arte estimulam o amor dos cidadãos pelo prestígio e pela beleza.

Efectivamente, o que retardou o emergir do artista na sociedade medieval foi apenas a ambiguidade do seu estatuto. E também a lentidão do processo que das noções e impressões de grandeza, de ordem, de riqueza, extrai a ideia e a sensação de beleza.

Nos extremos: o marginal e o santo

Finalmente, duas encarnações opostas do homem medieval: o marginal e o santo.

Na Idade Média não há diversidade maior do que a que existe no universo daqueles que vivem à margem. O que os agrupa sob um mesmo perfil é a sua exclusão da sociedade reconhecida, o processo que levou a que fossem colocados à margem dessa sociedade ou fora dela.

O primeiro *marginal* é o *exilado*. Bronislaw Geremek recorda que, na alta Idade Média, o exílio foi considerado um castigo substitutivo da pena de morte. Exclusão do meio onde se vive habitualmente, o exílio pode ser uma espécie de desterro interior, como o que deriva da interdição e da excomunhão, exclusão de um homem, ou de uma região, do benefício dos sacramentos, privação dos meios quotidianos de salvação, afastamento do local onde o sagrado e a igreja já não funcionem. É um caso extremo de marginalização espacial, exílio no campo, em bairros mal afamados e, em finais da Idade Média, nos «ghettos» das cidades. A partir do século XIII, surgem os «arquivos de repressão» onde se registam os ecos da violência citadina, enquanto que em França, nos séculos XIV e XV, o perdão concedido aos criminosos justificado pelas «cartas de remissão», faz reviver o mundo dos marginalizados a quem é proporcionada uma reinserção social. No entanto, a fronteira entre o mundo do crime e o mundo do trabalho é vaga. A marginalização é, muitas vezes, «o produto secundário das peregrinações e da procura errante de trabalho». Esboçam-se destinos de homens marginais: os «que merecem a forca». Nos séculos XIV e XV, muitos marginais organizam-se em bandos de vagabundos, de ladrões, de salteadores e de assassinos.

Além do crime, a má reputação (*infâmia*) também gera marginais. Embora seja, normalmente, individual, a infâmia pode ser também colectiva, como é o caso das profissões «ilícitas» ou «desonestas», cuja lista vai diminuindo a partir do século XIII. Continuam, no entanto, a ser infames, excluídas, as pessoas do mundo do espectáculo, como os jograis (apesar da provocação de S. Francisco de Assis que se apresentava como «jogral de Deus»), as prostitutas (apesar da sua consciência profissional) e os usurários (apesar do purgatório).

Nesta sociedade em que a ambiguidade física é tão forte, o doente e o inválido têm vocação para ser marginais. A exclusão é manifesta no que diz respeito ao mais perigoso, ao mais escandaloso, ao mais miserável de todos eles, o leproso, apesar de S. Luís, imitando Jesus, o servir e o beijar.

Casos extremos de marginalização, o herético e o judeu, são apenas recordados por Bronislaw Geremek, que se refere aos sinais de infâmia que assinalam alguns deles, à sua presença no carnaval e aos importantes pontos de referência que se

opõem às características do marginal medieval: a estabilidade, o trabalho e um estatuto reconhecido.

Há um homem que encarna a mais elevada realização do homem na Idade Média: o santo.

O santo estabelece o contacto entre o céu e a terra. É, acima de tudo, um morto excepcional, testemunho da «carne impassível», segundo Piero Camporesi, e cujo culto se desenvolve em torno do seu corpo, do seu túmulo e das suas relíquias. É também o homem das mediações bem sucedidas, um apoio para a Igreja e um exemplo para os fiéis. É patrono de profissões, de cidades, de todas as comunidades em que o homem da Idade Média está inserido e, graças ao seu nome, que é atribuído a uns e a outros, é o patrono individual dos homens e das mulheres medievais.

Mas a santidade do santo medieval não é nem intemporal nem absorvida pela continuidade, como pretendia o etnólogo Saintyves, que via no santo apenas o continuador dos deuses pagãos da Antiguidade. Pelo contrário, o santo foi, primeiro, o mártir; depois, na alta Idade Média, foi influenciado pelo asceta oriental e, em seguida, na maior parte das vezes, encarnou nos poderosos: bispos, monges, reis, nobres. Foi expressão da preponderância masculina, adulta, aristocrática, no ideal do homem da Idade Média. Depois, a partir dos séculos XII e XIII, foi-se passando cada vez mais da santidade de funções para a santidade por imitação de Cristo. «Profissional», a dado momento, o santo impôs-se depois entre os homens «comuns». Bastava-lhe, nos limites do possível, concretizar o ideal da vida apostólica e da perfeição evangélica, «seguir nu a Cristo nu». A santidade espiritualizou-se e associou-se mais ao estilo de vida do que à condição social, à moralidade mais do que aos milagres. Nos finais da Idade Média, houve um número crescente de santos que se impôs pela palavra inspirada e pela visão. Os santos, homens e mulheres, foram frequentemente místicos, profetas, pregadores, visionários.

Embora a partir de finais do século XII, a Igreja tenha controlado a criação de santos, o povo permaneceu durante toda a Idade Média um «criador de santos».

Cronologia: longevidade e modificações do homem medieval

Assim, mesmo o santo, que parece ser uma figura fixa do cristianismo, sofre uma mudança, como demonstra convincentemente André Vauchez. O período da Antiguidade tardia e da alta Idade Média foi essencial para o nascimento do homem medieval. Por isso, Giovanni Miccoli remontou aos primeiros séculos cristãos para ver aparecer o monge. Franco Cardini descobriu o cavaleiro por intermédio dos cavaleiros do mundo romano-bárbaro. O império carolíngio já tomava medidas contra os vagabundos, protótipo do marginal. Velha herança transformada pelo cristianismo, o homem medieval já vem de longe.

Transforma-se, porém, no ano mil, quando se assiste a uma especialização de funções, a uma valorização dos leigos e, sobretudo, no século XIII, altura em que a sociedade se torna mais complexa, em que os diversos «estados» se multiplicam, os perfis se diferenciam mais e os valores, no seio de uma religiosidade que aceita cada vez mais as coisas do mundo, vão descendo do céu à terra, sem que o homem medieval deixe de ser profundamente religioso e de se preocupar com a sua salvação que, agora, se baseia menos no desprezo pelo mundo do que na sua transformação.

Finalmente, passando por provações terríveis, o homem medieval modifica-se, nos séculos XIV e XV, em virtude da crise profunda do sistema feudal, mas também se renova, se moderniza, graças a um novo mundo de estruturas e de valores.

Giovanni Miccoli não acompanhou o monge para além do século XIII, época em que cede o primeiro lugar do universo do clero regular aos frades das ordens mendicantes. Franco Cardini descreve o cavaleiro da Idade Média clássica, colhido nos séculos XIV e XV pelos exageros da cavalaria-espectáculo, pela moda das ordens cavaleirescas e a alteração das técnicas militares. O século XIV é «o século da derrota dos cavaleiros».

Para Jacques Rossiaud, o cidadão, no século XV, identifica-se cada vez mais com o «citoyen cérémoniel», arrastado no turbilhão das festas, dos cortejos, do carnaval.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri vê o intelectual cada vez mais embrenhado na política (Wycliff, Huss, Gerson), abandonando o latim e exprimindo-se em outros meios para além da universidade: nos círculos, nas academias, nas bibliotecas, nas cortes. Petrarca abandona a cidade. O intelectual medieval, atingido de «melancolia», cede o seu lugar ao intelectual humanista e ao intelectual da corte.

O mercador de Aron Gurevič deixa-se arrastar pela «fortuna», considera, cada vez mais, o tempo como dinheiro, deixa-se também dominar pelo «pessimismo mercantil» do Renascimento e passa do feudalismo desenvolvido para o capitalismo nascente.

Enrico Castelnuovo assiste à afirmação e ao reconhecimento do artista no *Purgatório* de Dante, onde se encontram dois miniaturistas, Oderisi da Gubbio e Franco Bologna, e dois pintores, Cimabue e Giotto. A glória de Giotto reflecte-se em toda a corporação.

Bronislaw Geremek vê os bandos de vagabundos, de pedintes e de malfeteiros alastrarem para a cristandade do Renascimento e dos tempos modernos

Algumas obsessões do homem medieval

O que legitima a evocação de um homem medieval é o facto de o sistema ideológico e cultural em que está inserido, o elemento imaginário que traz em si, imporem à maioria dos homens (e das mulheres) desses cinco séculos — clérigos ou leigos, ricos ou pobres, poderosos ou fracos — estruturas mentais comuns, objectos de crença, de fantasia e de obsessão análogos. É certo que o estatuto social, o nível de instrução, as heranças culturais e as zonas geográfico-históricas introduzem diferenças na forma e no conteúdo dessas atitudes culturais e psicológicas. Mas o mais surpreendente é o que possuem e exprimem de comum. O homem ocidental dos nossos dias manteve, mais ou menos atenuados, alguns desses hábitos de mentalidade ou de comportamento. Mas, se é normal que tenhamos mantido certas características do nosso antepassado, a evocação dessas obsessões revela-nos, sobretudo, as nossas diferenças. Para nós, o homem medieval é exótico. Para nos restituir a sua imagem, o historiador tem de apelar para o seu sentido da mudança e tornar-se etno-historiador para poder apreciar devidamente a sua originalidade.

Os vícios

O homem da Idade Média vive obcecado pelo pecado, que ele comete quando se entrega ao Demónio, quando se declara vencido perante os portadores do pecado, os *vícios*. Para ele, esses vícios têm a forma de animais simbólicos, de alegorias ameaçadoras, encarnação dos pecados capitais que, no século XX, se constituíram em septenário: o orgulho, a avareza, a gula, a luxúria, a ira, a inveja e a preguiça. Ou então, adoptam a forma falsamente sedutora das filhas do Diabo, casadas com os «estados» da sociedade.

O Diabo tem nove filhas que ele casou da seguinte forma:

- a simonia desposou os clérigos seculares
- a hipocrisia desposou os monges
- a rapina desposou os cavaleiros
- o sacrilégio desposou os camponeses
- o fingimento desposou os oficiais de justiça
- a usura desposou os burgueses
- o luxo mundano desposou as matronas.

Tem ainda uma nona filha — a luxúria — que ele não quis casar, mas que oferece a todas as pessoas como amante comum¹⁹.

¹⁹ Texto — que omite uma filha — anotado na guarda de um manuscrito florentino do século XIII.

O visível e o invisível

O homem de hoje, mesmo aquele que consulta videntes e cartomantes, convoca os espíritos em mesas «de pé de galo» ou participa em missas negras, reconhece que existe uma fronteira entre o visível e o invisível, entre o natural e o sobrenatural. Com o homem medieval não se passa o mesmo. Para ele, o visível é apenas um rasto do invisível e o sobrenatural irrompe a cada instante na vida de todos os dias: o homem medieval vive rodeado de «aparições» constantes. Não existe qualquer linha divisória, não existem quaisquer barreiras entre este mundo e o outro. Há aparições que provam a existência do purgatório, onde se chega através de cavidades terrestres: crateras sicilianas ou grutas irlandesas. Mesmo os mortos não salvos, os fantasmas do paganismo e do folclore, impelidos por Satanás, aparecem. A aparição aterroriza, mas não surpreende.

O Além

Para o homem da Idade Média, a eternidade está a dois passos. Embora acredite cada vez menos na proximidade do Juízo Final, trata-se de uma eventualidade que ele não exclui. O inferno ou o paraíso podem ser o amanhã. E os santos estão no paraíso e os indubitavelmente condenados (inumeráveis) estão no inferno. Nos séculos XII e XIII, o sistema espacial do Além racionaliza-se e transforma-se num sistema de três e de cinco lugares. Existem três lugares essenciais: o Inferno, o Paraíso e, entre eles, um Além intermédio e temporário onde os mortos que foram manchados apenas por pecados veniais ou que se encontram em estados de penitência ainda não cumprida, passam um lapso de tempo mais ou menos prolongado: o Purgatório, que assume uma forma definitiva no século XII. Aquando da Ressurreição e do Juízo Final, o Purgatório desaparecerá, dado os seus últimos ocupantes terem ascendido ao Paraíso, de que o Purgatório é a antecâmara. O Além comporta dois lugares auxiliares: o limbo dos Patriarcas, que Jesus deixou sem ocupantes ao descer aos infernos, durante a sua «morte» terrestre. Justos do Antigo Testamento, mas não baptizados por terem vivido antes da Encarnação, ascenderam ao Paraíso e o seu Limbo, desabitado, foi encerrado para sempre. Pelo contrário, o Limbo das crianças acolherá, por toda a eternidade, as crianças que morreram sem ser baptizadas, que não sofrerão castigos pesados, mas que ficarão para sempre privadas da alegria suprema da visão celestial, da contemplação de Deus.

O milagre e o juízo de Deus

A intervenção frequente, directa ou indirecta, de Deus contra a ordem da natureza, é reconhecida por todos. Existe uma hierarquia de intercessores: a Virgem Maria, que é o mais poderoso de todos, pode obter de Deus qualquer milagre, mas os santos principais têm igualmente um grande poder de intervenção junto de Deus. Alguns santos, nomeadamente os santos locais, são especializados de uma forma mais ou menos restrita. Os milagres são particularmente numerosos nos domínios em que a fragilidade do homem medieval é maior: no que diz respeito ao corpo, com numerosas curas; no que respeita às parturientes e às crianças, vítimas privilegiadas da miséria da Idade Média em termos fisiológicos e da medicina. Para evitar a acção duvidosa de pretensos taumaturgos, a Igreja, a partir do século XIII, manifesta uma tendência para limitar o poder de certos santos ao período posterior à sua morte, o que teve como consequência o relançamento do culto das relíquias, que, ao serem tocadas, podiam realizar um milagre.

Deus também pode permitir infracções circunstanciais às leis da natureza, no caso de julgamentos para que é chamado a intervir directamente, nomeadamente provas pela água, em que o acusado — que não sabe nadar — prova a sua inocência não se afogando onde seria normal que isso acontecesse e, sobretudo, provas de fogo, em que o acusado inocente é capaz de conservar nas mãos um pedaço de metal

incandescente ou passar através das chamas sem se queimar. O juízo de Deus pode manifestar-se igualmente no resultado de um duelo em que um dos combatentes é o acusado ou alguém que o substitui gratuitamente ou mediante o pagamento de um salário. A Igreja proibiu os juízos de Deus no IV Concílio de Latrão, em 1215, introduzindo uma revolução no regime das provas, ao estabelecer que os testemunhos orais ou escritos substituiriam o veredicto das armas ou das provas físicas. Desta forma, o cristianismo afastou um pouco mais o homem medieval das crenças e das práticas mágicas.

A memória

Muitos dos homens da Idade Média são analfabetos, como é o caso da grande maioria dos leigos até ao século XIII. Nesse mundo de iletrados, a palavra tem uma força especial. Das pregações o homem medieval extrai noções, anedotas, instrução moral e religiosa. É certo que o texto escrito tem um grande prestígio baseado no prestígio das «Sagradas Escrituras» e dos clérigos, homens de escrita, a começar pelos monges, como o *scriptorium* — o lugar da escrita, o aposento essencial de todos os mosteiros — comprova. No entanto, o grande veículo de comunicação é a palavra. Isso pressupõe que a palavra seja bem conservada. O homem medieval é um homem de memória, de boa memória. Exerce-a naturalmente ou por formação especial. Nos processos, nos conflitos, o testemunho dos anciãos, homens de grande memória numa sociedade onde a esperança de vida é breve, é privilegiado. Os intelectuais, os homens de leis e os mercadores aprendem mnemotecnica. As «artes da memória» têm um papel importante na formação do homem medieval²⁰. Numa sociedade em que o juramento — muito vigiado pela Igreja — é tão importante, um homem que «mantém a sua palavra», cuja fidelidade é comprovada por uma longa memória, instrumento de boa reputação (*bona fama*), é um homem de peso. O cristianismo do homem medieval é um cristianismo de tradição, de memória. Jesus, na noite de Quinta-Feira Santa, ao instituir a Eucaristia no fim da Ceia, não disse aos apóstolos: «Fazei isso *em memória de mim*»?

A mentalidade simbólica

Tal como o poeta Baudelaire, o homem medieval vive numa «floresta de símbolos». Foi Santo Agostinho que o afirmou: o mundo é constituído por *signa* e por *res*, ou seja, por sinais, símbolos, e por coisas. As *res*, que são a verdadeira realidade, permanecem ocultas; o homem apercebe apenas sinais. O livro essencial, a Bíblia, tem uma estrutura simbólica. A cada personagem, a cada acontecimento do Velho Testamento, corresponde uma personagem e um acontecimento do Novo Testamento. O homem medieval é um «descodificador» contínuo, o que reforça a sua dependência em relação aos clérigos, peritos em simbologia. A simbologia comanda a arte e, em especial, a arquitectura, para a qual a Igreja é, acima de tudo, uma estrutura simbólica. Impõe-se na política, onde o peso das cerimónias simbólicas, como a sagração dos reis, é considerável e onde as bandeiras, os brasões e as insígnias desempenham um papel fundamental. Reina na literatura, onde assume frequentemente a forma de alegoria.

O número

O homem medieval vive fascinado pelo número. Até ao século XIII, o número simbólico é o que exerce maior fascínio. O Três, número da Trindade; o Quatro, número dos Evangelistas, dos rios do Paraíso, das virtudes cardeais e dos pontos cardeais; o Sete, número dos septenários religiosos (os sete dons de Deus, os sete

²⁰ F. Yates, *The Arts of Memory*, Londres 1966, tradução italiana, *L'arte della memoria*, Turim, 1972.

sacramentos, os sete pecados mortais, etc.); o Dez, número do Decálogo, dos Mandamentos de Deus e da Igreja; o Doze, número dos apóstolos e dos meses do ano, etc. E o Apocalipse revela um universo de números simbólicos onde se inscrevem o sentido e o destino ocultos da humanidade, incluindo o *Millenium*, essa época mítica de «mil» (isto é, muitos) anos, temidos ou esperados, em que às provações do anticristo se seguirá um longo reino de justiça e de paz sobre a terra.

Depois, sob a pressão das novas necessidades da sociedade (contabilidade dos mercadores, do senhor, dos Estados nascentes), da difusão da matemática (em especial, das traduções latinas dos *Elementos* de Euclides e de manuais como o *Livro do Abaco* do pisano Leonardo Fibonacci, em 1202), o número exacto, cientificamente manipulável pelo cálculo, pelas operações aritméticas, vai ocupando cada vez mais essa posição de objecto de fascínio. O homem da Idade Média é um apaixonado pela moda, pela mania da aritmética²¹. Chega mesmo a introduzir na religião essa loucura pela aritmética: nos testamentos, pedem-se centenas, milhares, dezenas de milhares de missas; a aritmética das indulgências e o cálculo laborioso dos anos de purgatório que provocarão a cólera de Lutero criam aquilo a que Jacques Chiffolleau chamou «a contabilidade do Além»²².

As imagens e as cores

O analfabetismo, que restringe a acção do texto escrito, confere às imagens um poder muito maior sobre os sentidos e sobre o espírito do homem medieval. A Igreja, conscientemente, serve-se da imagem para o informar e para o formar. A carga didáctica e ideológica da imagem — pintada ou esculpida — prevalece durante muito tempo sobre o valor propriamente estético. Em francês arcaico, o escultor é denominado «*imagier*» (criador de imagens). Um sistema simbólico, que deforma as formas para lhes realçar o sentido, impõe-se até ao século XIII, época em que um novo sistema simbólico baseado na imitação da natureza e no uso da perspectiva — a que chamamos «realismo» — o substitui. O homem medieval transferiu do céu para a terra a visão do universo que lhe é dada pela representação artística.

Mas, no decorrer de todos estes séculos e, no final, com um certo exagero, o homem medieval — homem visionário no sentido psicológico e sobrenatural do termo — é impelido a ver e a pensar, a cores, o universo e a sociedade. As cores são simbólicas e constituem um sistema de valores que muda continuamente. A primazia do vermelho, cor imperial, cede o lugar ao azul, cor da Virgem e do rei de França. O sistema branco/preto é quase imediatamente ideológico. O homem medieval habitua-se a hesitar perante o verde, cor ambígua, imagem da juventude sedutora e perigosa, a reconhecer o mal nas personagens e nas superfícies amarelas, cor da falsidade. O listrado, o pintalgado designam, sobretudo, um perigo mortal. O ouro, valor supremo, que é e não é uma cor, domina²³.

O sonho

Homem de visão, de pensamento simbólico, que vive num universo onde se misturam, sem soluções de continuidade, o visível e o invisível, o natural e o sobrenatural, o homem medieval estava vocacionado para ser um grande sonhador, mas o cristianismo controlou estreitamente a sua actividade onírica. Na Antiguidade, o homem greco-romano espiava e interpretava constantemente os seus sonhos e tinha à sua disposição oniromantes, eruditos ou populares. A partir do século IV, a Igreja, ao adoptar uma nova teoria sobre a origem dos sonhos, que complicava a distinção

²¹ A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978.

²² J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*, Roma, 1980.

²³ M. Pastoreau, *Figures et couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, éd. Léopard d'or, Paris, 1986.

entre sonhos «verdadeiros» e sonhos «falsos» e ao atribuir aos sonhos uma origem tripla: Deus, fonte de sonhos benéficos, o corpo humano, criador de sonhos suspeitos e, sobretudo, o Demónio, o grande artífice de sonhos tentadores e perniciosos, pedia ao cristão para rejeitar o sonho, para se recusar a procurar o seu significado, para evitar essa ocasião de pecar. Só sonhadores privilegiados — o rei, os chefes e, acima de todos, os monges — podiam tirar partidos dos sonhos, quer para neles encontrar as mensagens de Deus quer para triunfar dessas provações do Demónio. O caminho dos sonhos foi assim vedado ao homem da alta Idade Média, que acabou por se tornar um sonhador recalcado. Só na literatura monástica abundavam os sonhos em que a alma atormentada de um monge se revelava em visões estranhas e fantásticas. Depois, por volta dos séculos XI e XII, a pressão dos sonhos venceu as reticências e os receios da Igreja, que veio a admitir que os sonhos bons ou neutros prevaleciam sobre os sonhos demoníacos e o homem medieval transformou-se, então, num sonhador habitual, fascinado pelos seus sonhos e vivamente desejoso de os interpretar ou de os fazer interpretar. Foi a ele que Freud se dirigiu e interrogou quando escreveu a sua *Traumdeutung*²⁴.

Obsessões sociais e políticas: hierarquia, autoridade(s), liberdade(s)

Fora dos esquemas medievais que guiaram os editores e os autores deste livro na escolha dos perfis do homem medieval, os homens da Idade Média pensaram, agiram e viveram no quadro de determinados valores fundamentais que correspondiam à vontade de Deus e às aspirações dos homens.

Hierarquia

O dever do homem medieval era permanecer onde Deus o tinha colocado. Elevar-se era sinal de orgulho, baixar era um pecado vergonhoso. Era necessário respeitar a organização da sociedade pretendida por Deus e essa organização estava de acordo com o princípio da hierarquia. Edificada sobre o modelo da sociedade celestial, devia reproduzir a hierarquia minuciosa dos anjos e dos arcanjos que o monge oriental do século VI — traduzido posteriormente para o latim — conhecido pelo nome de Dionísio, o Aeropagita (Pseudo-Dionísio, para os historiadores modernos), descrevera nas suas obras. De acordo com o seu grau de cultura, sob uma forma erudita ou popular, o homem da Idade Média foi dionisiano, adoptando uma concepção hierárquica da estrutura do mundo²⁵. Todavia, a partir dos séculos XII e XIII, dá-se uma importante evolução nesse domínio e, ao lado de uma hierarquia vertical, aparece uma hierarquia horizontal, a dos «estados» do mundo que terá como consequência, no final da Idade Média, a «dança macabra».

Autoridade(s)

No plano social e político, o homem medieval tem de obedecer aos seus superiores, aos prelados, se se tratar de um elemento do clero, ou ao rei, ao senhor, aos chefes comunais, se se tratar de um leigo. No plano intelectual e mental, tem ainda de ser fiel às autoridades: à Bíblia, que é a autoridade principal, e às que o cristianismo histórico lhe impôs — os Padres da Igreja da Antiguidade e os *magistri*, os *mestres*, no período universitário, a partir do século XIII. O valor, abstracto e superior, da *autoritas*, autoridade herdada da Antiguidade, impunha-se-lhe sob as formas de múltiplas *autoridades* encarnadas. A grande virtude intelectual e social que

²⁴ De uma vasta bibliografia nas actas do colóquio internacional organizado por Tullio Gregory e pelo Lessico Intellettuale Europeo, *I sogni nel Medioevo*, Roma, 1985.

²⁵ R. Roques. *L'univers dionisien. Structure hiérarchique du selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954, 1983².

era exigida ao homem medieval, foi, em bases religiosas, a *obediência*.

O revoltado

No entanto, a partir do ano mil e, depois, a partir do século XIII, um número cada vez maior de homens não admitia sem discussão o domínio dos superiores hierárquicos e das autoridades. Durante muito tempo, a principal forma de constestação e de rebelião foi religiosa, isto é, a heresia. Depois, dentro do esquema feudal, surgia a revolta do vassalo contra o senhor culpado de abuso ou de negligência e, dentro do sistema universitário, a contestação intelectual. Finalmente, explodiu a revolta social, na cidade e no campo: greves, motins, revoltas de operários e de camponeses. O grande século da revolta foi o século XIV, da Inglaterra e da Flandres à Toscana e a Roma. O homem medieval tinha aprendido a revoltar-se em caso de necessidade.

Liberdade(s)

A liberdade é um velho valor do homem medieval. É a liberdade que anima as suas principais revoltas. E, paradoxalmente, é a Igreja que dá o sinal. Foi sob o estandarte reivindicativo da *Libertas Ecclesiae* que, com o papa à cabeça, a Igreja reivindicou a sua independência em relação ao mundo leigo que, com a «feudalização» a tinha submetido. A partir de meados do século XI, a liberdade foi a palavra de ordem do grande movimento da reforma gregoriana.

Depois, conscientes da sua força, preocupados em fazer desaparecer os obstáculos ao grande impulso surgido com o ano mil, camponeses e neocidadinos reclamam e conquistam a liberdade ou, como aconteceu na maioria dos casos, reclamam e conquistam *liberdades*. À libertação dos servos corresponde a obtenção das isenções ou das liberdades pelos burgueses das cidades. Mas trata-se sobretudo, de liberdade no plural, que são outros tantos *privilégios*.

Todavia, no plano religioso, intelectual, social e político surge, confusamente, timidamente, uma nova ideia de liberdade no singular, a liberdade moderna.

No entanto, o homem medieval ficará no limiar dessa liberdade entrevista como uma terra prometida, segundo um processo de luta, de reforma e de progresso sempre inacabado.

CAPÍTULO I

OS MONGES

por Giovanni Miccoli

Há muito tempo que os monges e os mosteiros deixaram de fazer parte da vivência comum dos habitantes da Europa. Não desapareceram, mas já não figuram entre os encontros normais e recorrentes da sua paisagem histórica. Apenas restam, aqui e ali, imponentes vestígios da sua existência, dissimulados nas cidades, onde as velhas abadias foram ocupadas e deformadas por outros celebrantes e os enormes conventos foram destinados a outros fins em consequência das abolições revolucionárias, abandonados e, muitas vezes, em ruínas, na solidão antiga dos campos, pálido e nem sempre visível testemunho de uma presença e de uma grandiosidade de que, na maior parte dos casos, se perderam razões e memória.

O desprezo do visconde de Montalembert que, há mais de cem anos, recordava ter visto pela primeira vez um hábito de monge no palco de um teatro — «dans une de ces ignobles parodies qui tiennent trop souvent lieu aux peuples modernes des pompes et des solennités de la religion» —, não devia ter razão de ser. Mas a sátira profanadora continuava a ser indício da vitalidade de uma recordação, continuava a afirmar uma capacidade de evocar imagens e sentimentos que, hoje, se nos afiguram irremediavelmente embaciados e longínquos. Os mosteiros e os priorados — cluniacenses, cistercienses, cartuxos, camaldulenses, valombrosinos — que, no século XII, no apogeu da expansão monástica, povoam aos milhares as regiões da Europa, estão reduzidos a poucas centenas em todo o mundo. E os seus escassos habitantes são uma presença silenciosa e rara, que passa frequentemente despercebida mesmo ao povo cristão. Desapareceram quase completamente as multidões de solitários — os «eremitas», constantemente recordados, durante séculos, por lendas hagiográficas e crónicas — que, à margem do mundo monástico institucionalizado, perda a lembrança das raízes comuns, iam sepultar-se nos ermos campestres e nos bosques para reaparecerem, periodicamente, entre os homens, evocando com as suas figuras selvagens a ameaça da morte e a urgência da conversão.

Não se tratou de uma catástrofe inesperada, mas de um lento declínio que se manifestou logo após os séculos de ouro do monaquismo. Os violentos golpes desferidos do exterior — a reforma luterana, com o consequente desaparecimento da presença monástica em vastas regiões da Europa Central e Setentrional, as minuciosas supressões que precederam, acompanharam e seguiram as violências da «grande revolução» — aceleraram e tornaram aparentemente artificial um processo que já vinha de longe e para o qual contribuíram também as profundas transformações da sociedade e as mudanças radicais da maneira de viver e de pensar a presença cristã na história, bem como as exigências da política eclesiástica de Roma, que soube apostar, face às novas circunstâncias, em instrumentos de intervenção diferentes e mais maleáveis. Tal facto, complexo e tortuoso, não destruiu o monaquismo, mas redimensionou drasticamente o seu papel na vida da Igreja, assinalando uma diferente aproximação à sociedade e à história.

Alteração social e alteração religiosa constituem, pois, a trama em que se foi consumindo o papel fundamental de uma experiência que, durante séculos, na variedade exuberante das suas articulações, caracterizara a face da Europa, uma Europa que se pretendia cristã, que se reconhecia cristã sobretudo graças a essa experiência e às instituições a que dera vida. A primeira dificuldade histórica de fundo reside precisamente no facto de se ter considerado o convento como garantia, decisiva e exclusiva, da continuidade de uma autêntica presença cristã na história. Na autoconfiança que emerge gradualmente da cultura monástica, antiga e medieval, e que vai sendo cada vez mais reforçada por um largo consenso político e social, os únicos cristãos verdadeiros são os monges. Assistiu-se a uma maturação lenta e complexa de experiências, de tentativas, de elaborações culturais e ideológicas, de propostas institucionais. Todo esse conjunto de materiais, diversamente repensado e readaptado às difíceis realidades políticas e sociais da Europa pós-carolíngia, serviu de base e de ponto de referência para a poderosa recuperação monástica que caracterizou os séculos centrais da Idade Média no Ocidente. Entre os séculos X e XI, o processo de redução do cristianismo autêntico à vida monástica atinge a sua expressão máxima e, até certo ponto, definitiva. Como foi possível verificar-se uma operação tão redutora, numa sociedade que se orgulhava do seu título de *respublica christiana*? E quem eram esses monges, protagonistas e, ao mesmo tempo, beneficiários dessa operação? Que vida era a sua? Que cristianismo, ou seja, que tipo de humanidade cristianizada encarnaram e representaram? E, por fim, quais foram os múltiplos e complexos ingredientes desse singular conjunto, apenas parcialmente unitário, constituído pelo monaquismo nos séculos da sua máxima expansão?

Não é fácil responder. A memória desses tempos chega-nos, sobretudo, através das vozes de monges — ou de sacerdotes profundamente influenciados pelos monges — e as acções e as obras dos outros protagonistas da história são dadas, predominantemente, segundo o ponto de vista e os critérios de avaliação formados pela cultura monástica. A deformação não é de pouca monta, já que a autoconfiança do monaquismo proporciona os esquemas que o representem e transforma-se em pedra de toque para se avaliar o mundo: uma espécie de levitação espiritualizante subtrai o mosteiro à medida comum das obras e das acções humanas. Esse processo intelectual e emotivo não é apenas fruto de uma experiência religiosa e mística vital: reduzindo à sua própria imagem e aos seus esquemas religiosos e culturais todas as outras realidades, para que pudessem de certa forma justificar e exaltar a opção e a vivência monásticas, põe a descoberto as raízes ideológicas, políticas e sociais que também presidem à sua génese e proporcionam estímulo e matéria para a sua afirmação histórica.

Essa maneira de ser do monaquismo incidiu de uma forma especial na moderna historiografia. O que constitui o ponto de chegada de uma espiritualidade, de uma cultura e de uma ideologia, que são reconstituídas e compreendidas nas suas raízes e nas suas componentes, transforma-se demasiadas vezes no ponto de partida indiscutível de reconstituições históricas que se reduzem a uma prosopopeia triunfalista ou à reevocação estática e contemplativa de um dever ser. Apesar da inesgotável pesquisa levada a efeito por historiadores e eruditos, o longo percurso da humanidade monástica só nos últimos decénios pôde obter uma historicização mais adequada e real. Nessa historicização está, em grande parte, a chave que nos permite entender o redimensionamento posterior e o declínio do monaquismo, mas talvez também o seu sentido e as condições que fazem perdurar a sua presença, embora marginal e oculta, em contextos religiosos e sociais tão profundamente alterados.

1. Os materiais da Antiguidade tardia e da alta Idade Média

A maneira de viver dos cenobitas tem as suas origens na época da pregação apostólica. Com efeito, nos *Actos dos Apóstolos*, a multidão de crentes que aparecia em Jerusalém era descrita da seguinte forma: «A multidão dos crentes tinha apenas um coração e uma alma; nenhum chamava seu ao que possuía, pois todas as coisas

eram comuns. Vendiam as suas terras e os seus bens e dividiam por todos o que ganhavam, segundo as necessidades de cada um.» E ainda: «Entre eles, ninguém era pobre. Os proprietários de terras ou de casas vendiam-nas e depositavam o que ganhavam aos pés dos apóstolos. Depois, essa quantia era distribuída de acordo com as necessidades de cada um.» Nessa época, repito, toda a Igreja era como hoje são aqueles — poucos — que não é fácil encontrar nem mesmo entre os cenobitas.

No entanto, depois da morte dos apóstolos, o fervor da multidão dos crentes, sobretudo daqueles que afluíam à fé de Cristo vindo de povos estranhos e diferentes, começou a esfriar. A esses, os apóstolos, tendo em conta a rudeza da sua fé e os seus costumes pagãos bem enraizados, pediam apenas que se abstivessem «das ofertas aos ídolos, das fornicções, da carne sufocada e do sangue». Mas essa liberdade que era concedida aos gentios, devido à fragilidade da sua fé nascente, começou, pouco a pouco, a contamar a perfeição da Igreja de Jerusalém e, enquanto ia aumentando, de dia para dia, o número dos recém-chegados, [...] a austeridade antiga ia-se relaxando, não só entre a multidão dos novos prosélitos, mas também entre os próprios chefes da Igreja. Na realidade, alguns, considerando que também seriam legítimas para si próprios as concessões feitas à fraqueza dos gentios, acharam que não haveria prejuízo nenhum em conservarem o seu património e os seus bens, confessando ao mesmo tempo a sua fé em Cristo.

Mas aqueles em quem o fervor apostólico se mantinha ainda vivo, memórias da antiga perfeição, abandonaram as cidades e a companhia de quantos consideravam legítima, para si próprios e para a Igreja de Deus, a negligência de uma vida mais desregrada e fixaram-se nos subúrbios e em locais mais isolados, começando a praticar, particularmente, as regras que tinham sido estabelecidas pelos apóstolos para todo o corpo da Igreja. Assim, por parte dos discípulos que se tinham afastado do convívio dos outros, se deu início à observância de que falámos. A pouco e pouco, separados da multidão dos crentes, pelo facto de se absterem do matrimónio e de se manterem afastados dos parentes e da vida deste mundo, foram chamados *monachi* ou μοναζοντες pela austeridade da sua vida solitária e sem família. As comunidades que formaram valeram-lhes depois o nome de cenobitas e as suas celas e os seus aposentos foram denominados cenóbios. Foi este o único e o mais antigo tipo de monges, o primeiro não só por ordem cronológica, mas também por ordem de graça.

No início do século V, Giovanni Cassiano sintetizava assim, para uso dos monges que ele pretendia organizar e instruir na Gália meridional, a memória das origens das comunidades monásticas, tal como a tinha recolhido da tradição dos antigos padres, ao longo da sua longa experiência oriental. Sistematiza um esquema historiográfico coerente que constitui, ao mesmo tempo, um mito didáctico eficaz, ideias e crenças já largamente difundidas que configuravam a experiência monástica como a tentativa e o desejo de continuar a propor os modos de ser e o fervor de renúncia dos primeiros cristãos, a única forma de vida que podia garantir, pela sua estrutura organizativa separada do resto da sociedade, uma continuidade a esse modelo de perfeição que, de outra forma, se veria irremediavelmente contaminado e disperso pelo próprio sucesso histórico do cristianismo. A opção do celibato, a ascese, a renúncia a todas as formas de propriedade privada, com a consequente comunização dos bens, são as principais características que, para Cassiano, atestam e asseguram essa continuidade.

Será inútil salientar que, nessa reconstituição, o exagero simplificante, em relação ao desenrolar real dos factos, parece muito forte: o monaquismo oriental do século IV, tal como a impetuosa e caótica expansão monástica no Ocidente entre os séculos IV e V, apresentam raízes, estímulos e características muito diversamente articulados e complexos. O discurso de Cassiano corresponde à obra — então largamente em curso e destinada a afirmar-se vitoriosamente — de contenção e reabsorção em quadros eclesiasticamente disciplinados, das desordenadas e convulsas formas de ascetismo individualista que, no Egipto, na Síria e na Mesopotâmia, tinham caracterizado o primeiro florescimento anacorético. Simultaneamente, regista uma fase de

elaboração teológica e de proposta ética em que temas e lugares da reflexão estoíca e neoplatónica tinham vindo, sabiamente, a combinar-se com os elementos místicos e ascéticos da tradição cristã, para criarem uma síntese intelectual e socialmente aristotélica, uma forma de vida separada das preocupações e das angústias do mundo e das «fraquezas» e «misérias» do comum dos mortais, para se dedicar inteiramente à procura de Deus, na quietude da contemplação.

Ao tornar-se veículo de tais temas e experiências no Ocidente, Cassiano não apresenta elementos que possam ser imediatamente percebidos como particulares e específicos em relação aos padres gregos do século IV, que, através das numerosas traduções latinas dos seus textos, continuaram a proporcionar instrumentos conceptuais e expressivos à cultura monástica da Idade Média ocidental. Decisiva, porém, para a experiência monástica posterior, virá a ser, dentro do esquema historiográfico construído por Cassiano, a ideia de uma posse exclusiva do cristianismo autêntico por parte do monaquismo e o conseqüente protesto potencial em relação à realidade eclesiástica circunstante, que constituem duas componentes fundamentais, embora diversamente reemergentes em combinação com outros elementos, do extraordinário florescimento monástico dos séculos XI e XII.

Mas há outros dois aspectos da exposição de Cassiano que merecem ser sublinhados por apontarem para opções e comportamentos que estarão na essência do desenvolvimento monástico e do modo de estar dos monges em relação à sua própria época. Por um lado, a individuação nítida, na vida comunitária, no celibato, da forma originária e privilegiada do monaquismo, o que implicava a constituição de estruturas organizadas, tendencialmente dispostas segundo uma *regula* — e Gregório de Tours dá-nos, de facto, testemunho da existência de *regulae* que ele próprio escreveu para as suas fundações marselesas —, de acordo com tudo o que estava a acontecer no Oriente e que Santo Agostinho vinha realizando para a sua Igreja de Hipona, ultrapassando, por conseguinte, as formas espontâneas, de livre iniciativa ascética, que tinham animado — e, em parte, continuaram a animar — a fuga para o «deserto». Mas essas regras e essa organização comportavam também uma modificação radical das orientações mentais de base, na própria forma de constituição e de desenvolvimento da experiência monástica, já que o critério da obediência e da disciplina passava a participar como elemento essencial.

A vivência livre de Deus, que constitui a aspiração e o auge da opção solitária, dispunha-se assim segundo as linhas sapientes de um método, colocado sob a direcção e a vigilância de um superior hierárquico, ao passo que a renúncia ao mundo e a luta contra as suas seduções e contra as tendências pessoais, passavam necessariamente pela renúncia e pelo abandono da vontade própria. «A prática de uma vida recta — observará prudentemente Gregório Magno quase dois séculos depois, embora registando, quase como abertura dos seus *Diálogos*, a existência de excepções especiais a essa norma fundamental da educação ascética — exige que não ouse ser chefe quem não aprendeu a ser súbdito, que não ordene obediência aos seus súbditos quem não aprendeu a praticá-la com os seus superiores». «A iniciativa ascética dá lugar à imitação ascética» (Courtois) e a opção monástica, enquanto actuação individual da vida cristã e, por isso, confirmação e concretização das promessas do baptismo — um «segundo baptismo», como alguns a definirão — transforma-se, em certa medida, num ponto de chegada, no estádio em que a maioria dos monges deverá e poderá fixar-se, em relação à escala ininterrupta de árdua e solitária ascese em direcção ao divino, que será privilégio de poucas experiências de excepção.

Assim se abria para o monaquismo uma possibilidade mais ampla de expansão e de recrutamento, pontualmente confirmada pelo florescimento de novas fundações monásticas, entre os séculos V e VI, que as condições cada vez mais precárias da vida civil favoreciam. Creio que será difícil negar que o monge não é, então, apenas uma alma em busca de Deus na oração e na solidão, mas também um homem que necessita de tranquilidade e de paz, num mundo cada vez mais hostil e difícil. Os impulsos que dão vida às primeiras comunidades femininas — numa condição, aliás, de acentuada e persistente subalternização ao modelo masculino, que perdurará

por muito tempo — são, em grande parte, análogos. A proposta e a elaboração de códigos de comportamento precisos — as regras — são também impostas por essa realidade e pela consequente proliferação de novos centros e de novos pólos de associação. Entre os séculos V e VI, existem cerca de trinta textos, num jogo de «reprises», de adaptações, de arranjos e novas elaborações nada fáceis de deslindar. A variedade das orientações ascéticas e das tradições de espiritualidade de que se reclamam, a própria diversidade das condições em que se criam as várias fundações monásticas não nos devem impedir de notar a existência de alguns aspectos de fundo que se configuram como amplamente comuns. De facto, a tendência é fazer do mosteiro um mundo à parte, auto-suficiente e perfeitamente organizado em todos os seus aspectos: um centro de oração, de trabalho e também de cultura.

É todavia necessário resistir às mitificações e às generalizações. O ambicioso projecto de Cassiodoro, o antigo e autorizado ministro do reino godo em Itália, que pretendia fazer da comunidade monástica de Vivarium um centro de conservação e de transmissão da cultura clássica, ainda que em função da sua recuperação e da sua integração na tradição cristã, não resistiu à desagregação e à ruína das estruturas civis posteriores à invasão lombarda. O projecto beneditino, de resto, não contemplava, pelo menos originariamente, nada de semelhante e pode considerar-se que a cultura monástica posterior só parcialmente concretizou essa ideia. Mas o facto de as regras previrem geralmente, para todos os monges, a obrigação de aprenderem a ler — pelo menos até aos cinquenta anos, como precisa significativamente a *Regula magistri*, confirmando assim que a opção monástica abrangia também homens maduros, ainda analfabetos — colocava o monge num nível de instrução que já não correspondia ao nível comum. Essa obrigação está, de facto, estreitamente ligada à vida religiosa do monge — as regras da tradição ocidental consagram, geralmente, duas a três horas às leituras espirituais — e é a premissa necessária para a *meditatio*, isto é, para a repetição oral de textos bíblicos aprendidos de cor. Mas tal facto exigia que o mosteiro se dotasse de instrumentos — biblioteca, escola, *scriptorium* — que o transformavam, naturalmente, num local único e culturalmente privilegiado.

O mosteiro aparece-nos, assim, mais como uma ilha, no interior de uma sociedade que se prefere ignorar, a não ser naquilo em que é necessário para o bem-estar espiritual e material dos monges e apenas na medida em que o é; daí, a tradicional obrigação da hospitalidade e a assistência concedida aos pobres e, sobretudo, os bens, mais ou menos consideráveis, que garantam a vida quotidiana e satisfaçam as necessidades dos monges. Ainda segundo Gregório de Tours, S. Lupicino quis aceitar de Quilperico, rei dos burgúndios, apenas os frutos da terra, por considerar que os monges não deviam possuir nem campos, nem vinhas, mas as regras monásticas mais ou menos contemporâneas limitam-se, geralmente, a recomendar ao monge que renuncie a qualquer forma de propriedade privada, sem que isso implique a exclusão da posse colectiva.

Florescimento de centros e florescimento de regras, umas vezes colocadas sob a autoridade de um qualquer padre antigo — como a regra de Macário, obra, de facto, do abade de Lérins, Porcário, que viveu no século V —, outras vezes, recorrendo a mais misteriosas, mas não menos autorizadas, referências, como acontece com a *Regula quatuor Patrum* ou com a *Regula magistri*. Em meados do século VI, ressurge a *Regula S. Benedicti*, texto que, no espaço de alguns séculos e graças ao apoio sistemático de Roma e à iniciativa dos carolíngios, se transformará na carta normativa da grande maioria das famílias monásticas. Contudo, as razões do seu êxito residem igualmente na sua capacidade de organizar sinteticamente todo o conjunto da vida cenobítica, de acordo com disposições precisas e com os amplos poderes discricionários concedidos ao abade para ter em devida conta a diversidade dos indivíduos e dos locais. A *Vita S. Benedicti*, inserida no livro II dos *Diálogos* de Gregório Magno, forneceu um suporte posterior à sua difusão, oferecendo a possibilidade de a associar à vivência concreta de um homem e de um ambiente.

O último aspecto do discurso de Cassiano que creio dever ser realçado, por ser

indício de um comportamento que constitui um problema fundamental — periodicamente reafirmado, reproposto e discutido — da experiência monástica tal como veio a definir-se nos séculos seguintes, é constituído pela concentração exclusiva dos primeiros «monges» na questão da sua perfeição e da sua salvação. É o que ressalta claramente do desenrolar da sua exposição. A decadência e a corrupção da Igreja de Jerusalém suscitam como única reacção a fuga e o único problema que anima os primeiros «monges» é conservarem incólume o rigor antigo, é preservarem-se do «contágio». Numa outra página, Cassiano definirá como «ilusão diabólica» a solitudine em converter os outros, que leva ao abandono do cenóbio. O que importa é a «correção» de cada um, irrealizável entre os problemas quotidianos e nas actividades da vida mundana que a acção de converter exige.

A posição de Cassiano é rigorosamente coerente com a sua lógica, impregnada, através de Orígenes e de Evágrio, de componentes neoplatónicas: não se pode pôr em risco a conquista de Deus que o cenóbio proporciona, em troca de vantagens e de lucros de menor importância porque respeitantes a criaturas. Não se tratava apenas de uma doutrina eclesiológica, que restringe à opção monástica as possibilidades da perfeição cristã; tratava-se também de uma ética e de uma antropologia porque, nessa óptica, as condições de vida dos homens dispunham-se, irremediavelmente, segundo uma hierarquia de moralidade e de méritos que não eram susceptíveis de desvios ou de modificações. E todos os que viviam nos níveis inferiores da condição comum não mereciam, no fundo, as preocupações e o interesse daqueles que tinham atingido o nível mais elevado. Nessa elaboração, tão aristocraticamente elitista, haveria ainda uma consciencialização da realidade existente, das dificuldades da cristianização, da crise crescente que atingia as estruturas eclesiásticas e civis? É possível e mesmo provável. Mas isso acontecia à custa de uma clausura, mais do que de uma separação, em relação aos homens e à época e, ao mesmo tempo, concluía com a proclamação de uma superioridade de graça que se erigia em superioridade de estado.

As orientações de Cassiano visam uma realidade ainda em fase de lenta e incerta construção e pretendem apoiar e corroborar um conhecimento da condição de vida ainda dividido entre estímulos e motivações diversos. Ao tornarem-se parte integrante da ideologia do monaquismo nos séculos centrais da Idade Média — um monaquismo, por outro lado, muito solidamente constituído e socialmente reconhecido, o que não tinha acontecido nos seus inícios —, tornaram-se igualmente motivo e via de uma altiva reivindicação de hegemonia social, mas também de uma relação, contraditória e cruel, com a sociedade e com a história.

Estes não são decerto os únicos aspectos do legado que o monaquismo ocidental fica a dever às experiências religiosas amadurecidas na sociedade de finais da Antiguidade. De facto, é ainda nos séculos IV e V, com o nascimento das primeiras e tumultuosas experiências anacoréticas e com a constituição dos primeiros «modelos» de biografias monásticas largamente exportados (sobretudo, a *Vita S. Antonii*, de Atanásio), que veio a esboçar-se a relação entre a figura do monge, a «santidade» pessoal e a fruição de poderes carismáticos e sobrenaturais, que virá a ser um elemento fundamental da religião medieval e da relação entre o mosteiro e a sociedade. A veneração, as formas de culto, a carga de expectativas e de esperanças concentradas em torno dos túmulos e dos sacrários dos mártires e dos confessores da fé, alargam-se até envolverem novos e mais recentes testemunhos e «amigos de Deus», novos e diversos «atletas da fé».

Como se sabe, o processo de alargamento e de difusão do culto dos santos não diz apenas respeito aos anacoretas e aos monges; engloba também outras personalidades, sobretudo eclesiásticas — e, em primeiro lugar, os bispos —, diversamente consideradas como personagens carismáticas e benfazejas em vida, que, pela sua reconhecida santidade, podem prolongar e incrementar os seus poderes mesmo depois da morte. No entanto, com o envolvimento específico da realidade monástica e graças ao conjunto de motivações e de estímulos que fundamentavam a sua presença na época, tudo isso sofreu uma viragem radical. De fenómeno religioso e social con-

centrado em figuras e vivências que pertencem a um passado mais ou menos longínquo e que só através das «reliquias», dos locais e da memória do culto ofereciam uma relação e prometiam uma intervenção auxiliadora, estende-se a personagens e a realidades que prolongam, por assim dizer, a sua presença física no presente, não só através dos grupos de discípulos e das comunidades que conservam a recordação dos seus santos mestres, mas também porque eles próprios são homens, homens vivos, que, apesar da sua opção, tão estranha para o homem comum, são palpáveis e podem manifestar-se com todo o seu poder regenerador e salvador.

Na criação do culto dos santos, há um conjunto complexo de temas, impulsos e sugestões, muito diferentes quanto a proveniência e raízes: a história da santidade e do seu culto é uma história que se desenrola a vários níveis, embora as instâncias e as expectativas que reclamam a sua actualidade e a sua existência sejam profundamente unitárias e comuns. Mas o processo que interessa para se compreender os termos em que se criou a ideologia monástica medieval é proporcionado pela relação, se não exclusiva, pelo menos privilegiada, que se vinha estabelecendo entre vida monástica e santidade. Se o santo é um homem que se distinguiu pela plenitude da sua fé, pela excelência da sua vida cristã, pela abundância de graças e pela vastidão dos poderes com que Deus o premiou, a leitura e a interpretação que se fazia da vida monástica — única forma autêntica e plena de vida cristã — sugeriam que, só por seu intermédio, as manifestações da santidade poderiam ainda existir e ser actua-ntes na vida dos homens.

A perpetuação dos cultos antigos, dos lugares tornados sagrados devido a túmulos e a sinais, símbolos e objectos carismáticos, cruza-se, assim, e enriquece-se com cultos e lugares novos, prolongando-se na realidade viva dos cenóbios, que não só guardam os túmulos, as «reliquias» e as memórias dos santos fundadores, como são igualmente centros de vida santa e, por conseguinte, ensejo de benefícios, graças e esperança de alívio e de salvação, para quem estiver em contacto com eles. Os *Diálogos* de Gregório Magno são, em grande parte, uma exposição de *signa* e de *virtutes* de ascetas, de fundadores de comunidades e de monges: assim se manifesta neles o operante poder de Deus na história e, por sua vez, esses sinais confirmam, para instrução e ensinamento de todos, a bondade e a excelência da sua vida. Os mosteiros tornam-se lugares de veneração, que se revelam terríveis para os seus profanadores, mas que são garantia e promessa de orações e de graças para os seus benfeitores. O antigo apelo de S. Paulo para que se socorresse materialmente a comunidade dos «santos» de Jerusalém (Rom. 15, 25-27) traduz-se, em termos actuais, no empenho de manter, com ofertas e doações de bens, as comunidades monásticas, como meio de partilhar, em certa medida, dos seus méritos e de lucrar com as suas graças. Assim se estabelece — por esta via, que faz do mosteiro, como centro de oração e ascese, espécie de lugar de compensação das orações e das penitências que os homens comuns não podem levar a cabo — uma relação privilegiada entre soberanos, nobres e fundações monásticas, relação essa que será um factor decisivo na expansão do monaquismo ocidental.

O aspecto religioso e de salvação defende e justifica, de facto, o excepcional impulso dado pelos reis e poderosos da Europa às fundações monásticas, a partir dos séculos VI e VII. Mas as finalidades e os interesses que caracterizavam essas iniciativas eram bastante mais articulados e completos, não só devido ao conhecimento de alguns inteligentes testemunhos contemporâneos, mas também, provavelmente, devido ao calculismo dos seus protagonistas. Na sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, Beda aponta, como consequência e confirmação de que um longo período de serenidade e de paz está próximo, o facto de muitos poderosos, juntamente com pessoas de todas as condições, terem abandonado as armas e se terem submetido, eles e os filhos, à disciplina monástica. «A época futura verá o resultado de tudo isso.» Com estas palavras um tanto misteriosas, Beda concluía a sua longa narração. O tom, porém, permanece nitidamente optimista, numa perspectiva global de afirmação da fé cristã e de envolvimento da terra no júbilo do reino de Cristo. Mas, nesses mesmos anos, numa longa carta a Egberto, arcebispo de York, Beda formulava um juízo

que parece ser radicalmente diferente, sobre a realidade e as consequências dessa expansão monástica. Para ele, não passava de uma grande especulação favorecida pelos reis e pelos bispos do passado, já que, sob o pretexto das fundações monásticas, os grandes da terra tinham obtido da Coroa enormes extensões de terras, que administravam depois por conta própria e tornavam hereditárias, juntamente com os mosteiros, que se encontravam repletos devido a um recrutamento indiscriminado e, por isso mesmo, de nível muito baixo. Beda apresenta as suas soluções, exigindo, entre outras coisas, que o controlo da vida dos mosteiros passe a ser um dever dos bispos, uma questão que, na época, era totalmente óbvia e pacífica, se não fossem as interferências dos grandes, e que só muito mais tarde virá a revelar-se delicada para o equilíbrio interno da instituição monástica.

O que é, sobretudo, notável é a lucidez com que Beda analisa o processo geral de difusão do monaquismo inglês, enfatizado por interesses políticos e sociais bem individualizados e precisos. Porém, apenas põe em discussão alguns resultados distorcidos desse mecanismo, resultados esses em que considera necessário intervir. A aparente contradição em relação à *Historia* desfaz-se, se se tiver em conta a perspectiva diferente dos dois textos: um, destinado à acção imediata e detendo-se nessa acção e o outro, destinado aos tempos vindouros, optimisticamente julgados numa visão de conjunto (Vinay). E essa diferença de opinião é indício, pelos seus próprios limites, de um comportamento que perdurará na cultura monástica. Beda — ele próprio monge desde a idade de sete anos — participou com profunda satisfação dos benefícios religiosos, culturais e sociais que o mosteiro lhe oferecia e de que a maior parte dos homens se vêem privados; por isso, não sabe, não pode ver que são exactamente essas características das fundações monásticas que incentivam os mecanismos perversos cujos resultados condena. Insiste na opção de pobreza dos monges, mas parece ignorar os dados de facto — dir-se-ia originários — que, naquele contexto, fazem do mosteiro um centro privilegiado de riqueza e de poder.

Falar de uma cultura de intenções seria talvez demasiado. Mas permanece o facto de a opinião sobre os nossos próprios actos mudar de sinal de acordo com os fins que os animam e, na óptica monástica, a pureza dessa opinião se medir em função do respeito concedido aos «homens de Deus». Não se trata de fazer moralismo historiográfico fácil; trata-se de nos apercebermos dos processos lógicos e estruturais que criam e justificam o carácter paradoxal da situação que faz do mosteiro um bem privado dos potentados leigos. W. Kurze insistiu justamente — para explicar o apoio crescente que os reis e os duques lombardos concederam à expansão monástica depois da sua conversão ao cristianismo, no decorrer do século VII — na complexa trama de considerações políticas e económicas que favoreceram essa opção, mas considera que o seu elemento unificador foi o «carácter elementar» da religião da época. A possibilidade de conferir ao território, por intermédio das fundações monásticas, uma forma de organização económica e administrativa menos precária liga-se às vantagens espirituais que, dessa forma, os reis e os senhores esperam vir a obter.

Trata-se de um mecanismo que, embora em épocas diferentes, opera um pouco por toda a Europa bárbara. As «missões» de monges irlandeses e anglo-saxónicos que, entre os finais do século VI e o século VIII invadem o continente, encontram um notável suporte local por parte dos soberanos — francos, sobretudo — e de Roma. Em pouco mais de século e meio, desde Columbano a Bonifácio, as fundações sofrem um incremento excepcional. Luxeuil (590), Bóbio (613), Saint-Denis (650), Jumièges (654), S. Vicente de Voltorno (703-708), Reichenau (724), Fulda (741), Saint Gall (750) são nomes famosos que não devem, porém, fazer esquecer o facto de os mosteiros se contarem já por centenas.

Essa primeira grande vaga monástica atingiu o seu auge nos anos da hegemonia carolíngia. Com Carlos Magno e os seus sucessores imediatos, a fundação e a posse de um mosteiro tornaram-se prerrogativa especificamente real e, nas grandes abadias régias ou imperiais, multidões de monges rezam a Deus pelos seus benfeitores e garantem para as suas obras a protecção divina. O esforço para conferir uma base

cultural ao seu domínio incrementou posteriormente as fundações monásticas; o empenho em dotá-las de uma disciplina mais sólida e comum generalizou a adopção da regra de S. Bento. Foi esse o último grande legado dos séculos da alta Idade Média ao florescimento monástico posterior: o monaquismo ocidental é, na época carolíngia, na sua quase totalidade, um monaquismo beneditino — embora na variedade persistente das suas aplicações e traduções — que obedece a uma lógica precisa de organização e de instalação.

O principal artífice dessa acção de enquadramento e de doutrinação foi Bento de Aniane, que entrara já adulto para o mosteiro de Saint-Seine, perto de Dijon, depois de ter servido na corte e no exército de Carlos Magno. Por essa sua obra, e não sem uma certa ênfase, foi definido como o segundo fundador do monaquismo ocidental. Numa realidade ainda articulada de uma forma muito liberal, ele legisla, precisa, organiza, amplia e assinala com enorme pontualidade os rituais diários, impõe de certo modo uma uniformidade (Leclercq). Como escreveu o seu biógrafo, Ardon Smaragdo, o seu propósito constante foi constituir, no seio da profissão comum, uma prática quotidiana de vida comum (*consuetudo*), na observância de uma regra única e comum. Mas o seu êxito seria impensável sem o apoio político e o imponente suporte financeiro que sobretudo Carlos Magno e Ludovico, o Pio, concederam às fundações monásticas, sem a *iussio imperialis* que impôs aos mosteiros de França e da Alemanha a adopção das normas por ele propostas no sínodo de Aquitânia, em 817 (Schmitz).

Surgem, então, verdadeiras «cidades santas» que vêm nascer junto ao mosteiro enormes aglomerados de tipo urbano, organizados em bairros e defendidos pelo seu pequeno exército de *milites*. Saint-Riquier, no Ponthieu, cuja construção ficou concluída em 788, acolhe no seu *claustrum* triangular, assinalado nos vértices por três igrejas, pelo menos trezentos monges; em seu redor, existe um burgo de sete mil habitantes, dispostos, segundo as profissões e as consequentes prestações devidas ao mosteiro, em diversos *vici*: existe o *vicus militum*, que aloja uma centena de habitantes, e o dos ferreiros, dos tecelões, dos curtidores, dos sapateiros, dos seleiros, dos padeiros, dos taberneiros, dos vinhateiros, dos mercadores e também não faltam os *servientes per omnia*, homens para todo o serviço (Hubert).

Não se trata, certamente, de um caso isolado. Alguns números, pelo seu próprio carácter exclamativo, exprimem bem essa excepcional expansão: Lorsch dispõe de mil e duzentos *milites* para sua defesa; Anselmo, durante os longos anos em que foi abade de Nonantola, reúne à sua volta mais de mil monges; Lobber tem jurisdição sobre setenta e duas paróquias. As próprias fórmulas pomposas que evocando modelos prestigiosos — «nova Roma», «novo Aegyptus» — pretendem definir essa nova realidade monástica confirmam a enorme solidez adquirida por alguns mosteiros.

Esse importante florescimento será, em breve, interrompido. Graças aos impulsos e às razões que o determinam, no seu ponto culminante, no acentuado ritualismo introduzido por Bento, esboça-se claramente uma modificação do próprio modo de ser da vocação monástica. O mosteiro não deixa de ser o lugar da ascese e da penitência individual, do refúgio e da protecção contra os ferozes costumes de uma sociedade militar, mas passa a ser, sobretudo, a sede da oração colectiva e pública de que os homens e as sociedades necessitam para a sua própria sobrevivência. Verdadeira cidadela da oração, cumpre assim a função que é considerada fundamental para o interesse colectivo: adorar Deus, obter as suas graças e os seus favores, combater a perene presença do «velho inimigo» entre os homens.

A crise que atingiu e subverteu a constituição política dos carolíngios, as destruições levadas a efeito nos mosteiros por Sarracenos, Húngaros e Normandos, romperam e destruíram, em muitos casos, a continuidade das fundações e obrigaram as gerações posteriores a recomeçarem, em certa medida, do zero, num quadro de desolação e de ruína, mas não interromperam a continuidade da memória e da lógica que favoreciam, apoiavam e orientavam as fundações monásticas. Na lenta obra de reconstrução da autoridade que, entre os séculos X e XI, conferiu à Europa um novo rosto, o mosteiro, impulsionado por um bispo, um senhor ou um rei, ocupa

um lugar decisivo, que a extrema fragilidade das estruturas de enquadramento civil realça e amplia. Na ausência das autoridades centrais, com o papel dos bispos, em geral, muito enfraquecido — bispos que se encontravam presos às lutas dos potentados locais de que eles próprios faziam parte —, com as escolas-catedrais, que tinham sido o melhor fruto da reforma carolíngia, em ruínas, o mosteiro contém o fascínio de um modelo alternativo à desordem reinante e conserva, apesar de tudo, uma capacidade de formação cultural e de organização económica e civil do território que fazem dele o ponto de partida por excelência para uma lenta recuperação. Mas o monaquismo que daí resultará será em muitos aspectos um monaquismo de homens diferentes, não só bastante mais organizado e sólido, mas também com uma atitude existencial, uma consciência e uma capacidade de hegemonia e de intervenção que o diferenciaram profundamente do monaquismo de que era, em grande parte, herdeiro.

2. Os «aurea saecula»

A partir do século X, a recuperação monástica — das antigas e das novas fundações — vai-se realizando, primeiro lentamente, depois de uma forma cada vez mais acelerada, de acordo com o esquema já experimentado. Reis e grandes senhores, sobretudo — embora não falte a iniciativa ou o apoio de bispos e de papas —, apostam nos mosteiros como centros religiosos de oração, herdades agrícolas e locais de expansão e de reforço político no território. Ao retomarem e prosseguirem, por conta própria, a obra de fundação de mosteiros que, no período carolíngio, se tornara prerrogativa real, os titulares dos grandes principados territoriais que se constituem sobre as ruínas do império, atestam a superioridade da sua classe e o poder e a autonomia alcançados. No entanto, a função complexa das fundações monásticas — num contexto de autoridade e de relações que se cruzam, se intersectam e se justapõem, procurando novos espaços e novos processos de afirmação — provoca comportamentos e situações, totalmente opostos, de senhores, bispos e *milites* que atacam, pilham e dilapidam os mosteiros e os seus bens.

É um movimento pendular, ligado aos muitos interesses que se concentram em torno das fundações e à falta de poderes centrais sólidos, e que provoca constantes tensões e conflitos, que são descritos, com grande abundância de pormenores, em crónicas e biografias, durante pelo menos dois séculos. A linha de recuperação permanece, porém, irresistivelmente ascendente, ao longo de um percurso não privado de contradições, mas capaz de percorrer novos caminhos, diferentes dos do passado. Revela-se a consciência de uma progressiva decadência da disciplina monástica provocada pela subordinação do mosteiro aos poderes e interesses que o rodeiam. São esses mesmos poderes e interesses que muitas vezes os fazem existir, mas nem por isso deixam de ser uma ameaça à sua autonomia e à normalidade da sua vida. Dai o amadurecimento de exigências de reforma e o impulso crescente para a afirmação de uma superioridade originária do monaquismo e, correlativamente, a exigência de uma autonomia plena do mosteiro em relação ao contexto político e institucional em que se encontra inserido. As duas grandes forças de referência da «liberdade monástica» passam a ser o poder régio ou imperial, por um lado (ligando-se, por isso, à tradição carolíngia), e o poder papal, por outro.

No decorrer do século X, esses poderes encontram-se numa fase de profunda obscuridade e de fragilidade intrínseca; sob este ponto de vista, o facto de os primeiros centros de monaquismo reformado se referirem especialmente a eles, não deixa de ter incidência na sua progressiva recuperação. As primeiras teorizações explícitas da Igreja como única grande diocese de Roma provêm de monges cluniacenses.

Mas o monaquismo reformado não se limita a isso. A necessidade de se defender das intromissões e da ambição dos poderes locais provoca um movimento de concentração e de associação. A pouco e pouco, os mosteiros deixam de ser centros isolados, submetidos à jurisdição do respectivo bispo diocesano e às prepotências senhoriais, quer eclesiásticas quer leigas. Tendem a congregar-se em torno de um

único centro, organizando-se em grandes congregações que ambicionam obter de Roma a isenção da jurisdição do prelado local. Cria-se assim um movimento centrípeto: a congregação atrai novos mosteiros, o seu reforço acentua a atenção e o interesse colectivos em relação a ela, conferindo-lhe um peso nas questões e nos acontecimentos religiosos e políticos futuros.

Um exemplo famoso é o caso de Cluny, fundado em 910 pelo abade Bernon com o apoio de Guilherme de Aquitânia e que, no espaço de pouco mais de um século, se transformará na *ordo*, na *ecclesia cluniacensis*, agrupando centenas de mosteiros em todo o Ocidente, desde a Inglaterra à Itália, e tornando-se, entre os séculos XI e XII, a congregação religiosa mais importante e autorizada da cristandade. Mas Cluny não foi um caso isolado: de S. Vítor de Marselha a Vallombreuse, de S. Benigno de Dijon a Hirsau e a Gorze, de Camaldoli a Cister, os grandes séculos da expansão monástica assistem a uma proliferação de congregações sólidas, agrupadas em volta de um único centro, que espalha a sua influência e impõe os seus costumes a regiões longínquas.

Essa presença maciça tem incidência no seio da sociedade eclesiástica e civil, não apenas com os seus modelos e os seus estilos de comportamento, mas também introduzindo, de uma forma crescente, uma parte do pessoal monástico nas fileiras da hierarquia: dos seis papas que se sucedem nos cinquenta anos decisivos da luta pela reforma, desde Gregório VII a Calisto II, só este não se pode orgulhar de uma origem monástica; «*episcopari monachos nostros nec novum nec admirabile nobis est*», afirma, não sem uma certa altivez, Pedro o Venerável, ao defender, em 1138, a eleição de um monge de Cluny para o bispado de Langres, que era alvo de críticas por parte de Bernardo de Claraval. A tudo isso corresponde um poderoso esforço cultural, no sentido de reassumir e organizar, de acordo com esquemas próprios, todo o conjunto da vida associativa. A herança dos Padres da Igreja e da alta Idade Média é relida e reformulada em termos de hegemonia monástica: teologia, cosmologia, antropologia, moral e direito são remodelados de forma a possibilitar e justificar a proeminência dos monges no interior dos rígidos quadros sociais que subdividem e disciplinam a sociedade. A um «mundo» inimigo e desprezível, a uma história irracionalmente disposta numa sequência de violências, misérias, catástrofes, opõe-se a cidadela monástica, única realmente capaz de dar um sentido e uma perspectiva a esse mundo e a essa história, porque única resposta completa ao apelo de Cristo e já projectada para a realização escatológica representada pelo objectivo ultraterreno.

O esquema hierárquico das três *ordines* em que a sociedade se subdivide — os homens da oração (*oratores*) os homens da guerra (*bellatores*) e os homens do trabalho nos campos (*laboratores*) —, proposto pela cultura eclesiástica de tradição carolíngia, é reelaborado e readaptado ao meio monástico, de acordo com uma classificação dos méritos que coloca os monges no topo: «Sabemos que entre os cristãos dos dois sexos existem três ordens e, digamos assim, três níveis. O primeiro é o dos leigos, o segundo é o dos clérigos e o terceiro é o dos monges. Embora nenhuma delas esteja livre do pecado, a primeira é boa, a segunda é melhor e a terceira é óptima.» (PL, 139, c.463). A propósito da parábola do sementeiro e da diferença de rendimento da semente de que Cristo falara (Mateus, 13, 8), Abbon de Fleury, abade de Saint-Benoît-sur-Loire nos finais do século X, enuncia assim a ideia de que uma remuneração diferente e muito concreta aguarda, no Além, os cristãos, em função da sua condição: aos monges caberá 100, aos clérigos, 60 e aos leigos, 30.

Reflexões e subdivisões do passado que tinham sido aplicadas de diferentes formas, encontram, neste período, a cultura monástica unanimemente de acordo com essa escala de valores. Não se trata apenas de uma profunda subvalorização das realidades profanas, de um desprezo real por todo o empenhamento que não tenha no claustro a sua rede principal e constitutiva, de uma superioridade esmagadora do espírito em relação à matéria, da alma em relação ao corpo e, por conseguinte, de uma opinião tendencialmente negativa em relação a qualquer condição humana que não tenha a castidade ou, pelo menos, o celibato, como característica principal; aliás, não é por acaso que, nas biografias e nas crónicas, a mulher, quando não é a mãe

amorosa e cuidadosa de um santo ou não se tornou monja, é, na maior parte dos casos, uma figura falsa e cruel, presa constante dos sentidos e de uma emotividade desregrada, destinada a corromper os homens, atraindo-os para os prazeres da carne — reflexo de comportamentos e de opções que remetem para a psicanálise. Os homens, a sociedade e a história são analisados e repensados em função exclusiva do seu destino celestial e a vida na terra é remodelada e reproposta de acordo com a organização e o modelo rigidamente hierárquico que se imagina serem próprios do céu. Mas o abismo entre o céu e a terra permanecia incolmável sem o preâmbulo do paraíso que o cenóbio oferece à vivência histórica dos homens: a quem lá entra, para o iniciar, nesta vida, no gozo das alegrias da vida futura e a quem fica de fora, para lhe dar a possibilidade — graças à relação concreta que pode estabelecer com os que tiveram a graça e o mérito de optar pela vida monástica — de ter, apesar de tudo, esperança na salvação futura. O mosteiro é o lugar privilegiado onde a vida terrena e a vida celestial se associam quase sem solução de continuidade, assegurando aos seus habitantes a passagem de uma para a outra que, de outra forma, seria perigosa e incerta, mas é igualmente o local onde as orações de quem nele habita podem garantir ajuda e apoio a todos os que fizeram algo para os merecerem, embora vivam no mundo.

Na realidade, as fronteiras não são assim tão nítidas. Em torno do mosteiro, como em círculos concêntricos, acolhem-se, em condições e a níveis diferentes, todos aqueles que têm uma determinada relação com ele. Para as pessoas de condição humilde ou que se encontram em dificuldades devido a situações de autonomia e de subsistência precárias, quando não se limitam a pedir, mais ou menos irregularmente, assistência ou asilo, a solução é «dar-se» ao mosteiro, muitas vezes oferecendo-se a si próprios, a sua roupa ou a sua pequena terra, em troca de protecção, ajuda e orações. Esse afluxo, onde a saliência dos estímulos materiais não pode fazer esquecer o conjunto de expectativas e de imagens que associa ao claustro vastas camadas da sociedade, incidirá em certa medida na própria família monástica quando algumas congregações — Vallombreuse, cisterciense — instituíram a figura dos *conversi*. Originariamente, esse termo, usado em geral como adjectivo, applicava-se a todo aquele que se tornara monge em idade adulta — casos que se vão tornando cada vez menos frequentes, entre os séculos X e XI, enquanto se vai acentuando um recrutamento monástico entre os nobres — e que se opunha ao *nutritus*, que fora educado no mosteiro desde a infância. A nova instituição dos *conversi* designa, pelo contrário, os leigos iletrados, que eram aceites como monges, mas não eram admitidos no coro e a quem eram atribuídos os serviços mais humildes, juntamente com intervenções no culto muito reduzidas. Trata-se de figuras que substituem de facto os *servi* do mosteiro da congregação cluniacense, mas que corresponde também a um recrutamento monástico mais amplo e socialmente diferenciado. A procura persistente de protecção e segurança no âmbito do mosteiro entrecruza-se com uma nova procura religiosa que atinge várias camadas da sociedade. É difícil determinar a consistência de fenómenos, como os que foram confirmados por Bertoldo de Constança, em finais do século XI, de famílias inteiras que, desejosas de uma vida religiosa mais rigorosa, se organizam em *fraternitates* ligadas ao mundo monástico. A novidade de certas formas de organização e de vida reassume e exprime tendências de fundo persistentes e difundidas. É uma área ampla e ambigualmente definida que gira à volta dos mosteiros e se configura em termos e com características mais nítidas e precisas, à medida que vão subindo os degraus sociais. As formas e os processos de reis e grandes senhores poderem estabelecer um laço estreito com o claustro, são extremamente claros. O seu costume de envergarem o hábito monástico ao aproximarem-se da morte, revela com toda a nitidez a procura de uma dupla garantia em relação ao seu destino ultraterreno: a que lhe é proporcionada pelo hábito e pela sepultura monástica e a que deriva das orações dos monges. A prática das doações de rendas e de bens, que recomendam os doadores às orações dos monges, corresponde a preocupações semelhantes: honra os servos de Deus com palavras e com obras; venera e ajuda, tanto quanto te seja possível, os monges, ministros desta igreja, senhores e

irmãos nossos; em caso de necessidade, socorre-os com a tua ajuda e com o teu conselho; concede-lhes de bom grado os bens que o meu pai e eu lhes concedemos para nossa salvação e que eles os possuam em paz e tranquilidade; nunca tentes diminuir-los nem toleres que, por obra dos teus súbditos, lhes seja feita qualquer violência; se te esforçares por ser o seu fiel apoio, pedirão sem cessar a Deus por ti (PL, 188, c. 442 segs.).

É assim que, à beira da morte, o nobre Ansoldo, senhor de Maule, depois de uma vida aventurosa de viagens e batalhas, recomenda a seu filho os monges de St.-Evroult, antes de envergar o hábito e «poder acabar a vida junto deles, para obter a promessa que Deus faz aos seus» (*ibid.*). Trata-se apenas de um dos muitos episódios análogos recolhidos cuidadosamente pelo cronista cluniacense Oderico Vitale e que, segundo numerosas fontes diplomáticas e numerosas crônicas, era costume muito difundido entre a boa sociedade da época. Afonso, rei de Castela, ajudou muito a congregação cluniacense — «ut neminem regum vel principum sive priscis seu modernis temporibus ei comparare possimus». É imponente a série de prestações monásticas que, dessa forma, conseguiu obter, prestações essas que são, simultaneamente, feitas em seu favor e em seu lugar: a recitação integral de um salmo — «Exaudiat te Dominus» — à hora terça; a recitação da colecta na missa «maior»; na Quinta-Feira Santa, trinta pobres serão chamados a lavar os pés «pro eo» e, no dia de Páscoa, serão cem os pobres a quem, ainda «pro eo», o *camerarius* está encarregado de matar a fome; além disso, todos os dias lhe será reservada uma refeição — «quasi si nobiscum epulaturus sederet» — e com ela, para salvação da sua alma, «tam in vita quam in morte», será alimentado um monge. Na igreja consagrada a S. Pedro e S. Paulo, que foi construída com o seu contributo, é-lhe atribuído um altar dos mais importantes, onde todos os dias onde será rezada uma missa pela sua salvação eterna. Essas prestações, em que participará igualmente sua mulher, multiplicar-se-ão depois da sua morte, com missas de sufrágio, orações em coro, múltiplas refeições aos pobres e com a concessão de uma refeição mais abundante aos monges, no dia do seu aniversário (PL, 159, c. 945 segs.).

Trata-se, sem dúvida, de um quadro excepcional que, pela sua amplitude, não encontra muitos pontos de comparação. O que não é excepcional é o tipo de ligações e de relações entre os monges e os seus benfeitores que esse quadro revela: algumas das acções levadas a cabo em favor ou por conta de Afonso, são repropostas e repetidas, de tempos a tempos, por um ou outro dos grandes — e menos grandes — senhores leigos que beneficiaram, ajudaram ou protegeram um dado mosteiro. *Libri vitae*, *libri memoriales*, necrologias, obituários, *libri confraternitatum*, *libri sepulcrorum*, comprovam largamente a associação entre os benefícios e a oração e a caridade monásticas que envolve e liga entre si os monges de diversos cenóbios e os seus benfeitores.

Assim, a vida interna do mosteiro e o seu papel assumem, em relação à sociedade, uma dimensão eminentemente de culto e de assistência e a parte reservada à liturgia no dia-a-dia monástico dilata-se, sobretudo na congregação cluniacense, de uma forma particularmente acentuada. O próprio recrutamento monástico, que agora se realiza predominantemente — generalizando um costume já instaurado na alta Idade Média — entre rapazes muito novos, encontra nos ofícios a sua motivação especificamente religiosa, porque a oferenda de um filho a um Deus, muitas vezes acompanhada de um certo número de bens que vão permitir a sua educação e a sua manutenção, garante aos pais, de uma forma muito especial, uma presença amiga no «santo colégio» dos monges e, por conseguinte, uma relação privilegiada de oração e de sufrágios.

As garantias referentes ao Além ligam-se estreitamente às vantagens concretas fruíveis desde logo. As orações associam-se as capacidades, os apoios, as ajudas concretas que o poder e a cultura dos monges, com o seu prestígio e a sua autoridade, são capazes de fornecer aos seus benfeitores. Guilherme da Normandia, depois da conquista da Inglaterra, serve-se das comunidades dos mosteiros por ele fundados e beneficiados para renovar o episcopado do reino, mas recorre também a pessoal

monástico para organizar uma mais avisada e cautelosa administração dos bens da coroa (Cfr. PL, 159, c.817D-818A). O conde Teobaldo, um dos senhores mais poderosos de França, é conhecido pelos grandes benefícios que concedeu à incipiente congregação cisterciense e pela amizade que o liga a S. Bernardo. No entanto, quando as armas do rei se voltam contra ele e se encontra em dificuldades, não falta quem ironize acerca das suas liberalidades passadas, que não serviram para armar um exército: em vez de cavaleiros e besteiros, tinha monges e conversos! Nem as orações pareciam servir de muito e um bispo observou, zombando, que, para poder salvá-lo, Deus teria de se tornar visível, empunhar uma clava e não poupar os golpes, «mas até agora não fez nada disso». No relato apologético e edificante do biógrafo, S. Bernardo resolve a situação não apenas com orações, mas com uma intervenção activa, que apazigua os contendores e salva Teobaldo do perigo (PL, 185, c.328 segs.). Para além de todas as enfatizações piedosas, os sinais das suas intervenções decisivas nas disputas políticas são demasiado frequentes e as afirmações são demasiado concordantes para poderem ser minimizadas.

S. Bernardo é, indubitavelmente, uma figura de excepção, mas o papel de abades e de mosteiros na solução de conflitos aparece constantemente, ao longo de um período de, pelo menos, dois séculos. Não é certamente por acaso que Hugo, o célebre abade de Cluny, exerceu funções em Canossa junto de Gregório VII como activo protagonista da absolvição/reconciliação de Henrique IV e também não é por acaso que o velho imperador, em fuga e perseguido pelo filho, se dirige a ele para obter conforto e apoio. São factos conhecidos, como é conhecida a função de conselheiros, mediadores, pacificadores e activos — embora fora da linha de tiro — protagonistas das grandes questões da época, de homens como Romualdo, Guilherme de Volpiano ou Desidério de Montecassino, como Guilherme de Hirsau, Suger de Saint-Denis ou Pedro o Venerável, grandes e proeminentes figuras de um monaquismo que conta, na realidade, com uma multidão de actores, por vezes só aparentemente menores, que se movem na mesma direcção e com os mesmos objectivos.

São figuras de um prestígio, de uma autoridade e de uma força de decisão que não poderíamos compreender sem ter em conta o fascínio que conseguiram inspirar. Não creio que se trate apenas da auréola de santidade, da fama de rigor desinteressado que os rodeava. A impressão que nos fica é a de uma personalidade, de um saber de introspecção e de análise, de uma capacidade de distanciado realismo na leitura dos estado de alma, que tornam, em certa medida, esses monges superiores aos outros, que confirmam neles a presença de uma massa humana, de um amadurecimento que não existiam nos outros. Não é um terreno que se pesquise e se percorra facilmente. Também não podemos limitar-nos, evidentemente, a referir o grande conhecimento de si própria que anima a cultura monástica. A falta de uma documentação que não tenha origem nessa cultura, complica indubitavelmente a análise. No entanto, há muitos indícios marginais que apoiam e sugerem essa impressão, se se seguir a pista fornecida por esse incontestado domínio da palavra que é seu apanágio exclusivo. Existem muitos textos, talvez irrelevantes em si, mas que, no seu conjunto, proporcionam um quadro eloquente da agilidade mental, da subtilidade de interpretação, da agudeza de ponto de vista que podem configurar a grandeza real do seu modo de ser e de actuar. É a imaginosa declaração com que Hugo de Cluny se justifica perante o concílio de Reims, em 1049, das suspeitas de ter manobrado para conseguir ser promovido à dignidade de abade — «A carne desejou-o, é certo, mas a mente e a razão recusaram-no» (PL, 159, c.865D); ou a ironia mordaz com que Suger, em poucos traços realistas, retrata os membros da altiva embaixada imperial que fora a França negociar com Pascoal II: a corpulência vociferante do duque Guelfo, incrivelmente alto e largo, a insinuante afabilidade do bispo de Treviri, perito em discursos solenes e todos «tão excitados que pareciam enviados mais para meter medo do que para raciocinar pacatamente» (*Vita Ludovici Grossi regis*, IX). É a dolorida e desencantada consciência com que o mesmo Suger comenta as traições que abundam nas famílias feudais do seu tempo: «A raridade da fé faz com que seja mais frequente fazer mal por bem do que bem por mal: isto é divino;

aquilo não é nem divino nem humano e, no entanto, faz-se» (*ibid.*, XVII); é a subtil distinção das zonas obscuras da alma que permaneçam desconhecidas até para os amigos mais queridos, feita numa carta de Pedro o Venerável (Ep. 54), ou a equilibrada sagesa de Bruno, o fundador da Chartreuse, que sabe como é importante uma natureza amena para o descanso do espírito fatigado por meditações e vigílias. A força intelectual e a exuberância emotiva são acompanhadas por uma sabedoria da escrita que consegue exprimir e matizar sensações, desvios, advertências subtis e secretas. É um aspecto do universo monástico que merecia ser investigado sistematicamente por ser uma componente essencial — como tudo leva a crer — da hegemonia que esse universo soube exercer sobre os seus contemporâneos.

Obra de mediação, de pacificação, de orientação, são portanto características fundamentais da presença monástica em relação aos poderes seculares, como a tentar exprimir, mesmo para além da ilha do claustro, essa realidade de paz e comunhão fraterna e ordenada que continua a ser um dos seus valores mais tenazmente ambicionados. Isso não quer dizer, porém, que esses monges e esses mosteiros sejam *neutrais* e que o seu envolvimento nos acontecimentos da história se limite a um papel de árbitros suprapartidários. A realidade monástica constitui uma presença demasiado consistente e articulada para não se tornar uma pedra importante e muitas vezes decisiva nas lutas pela redistribuição do poder, e a autoconfiança e a consciência do significado existencial e simbólico do seu próprio estatuto são, entre os monges, demasiado elevadas para não reivindicarem o direito de exercer um juízo profético e resolutório sobre as acções dos homens. As agressões e as violações perpetradas contra a vida e os bens dos monges por *milites* indisciplinados em busca de fortuna ou por senhores sem escrúpulos e ambiciosos, são, inevitavelmente, julgados pela cultura monástica como fruto de violência cega e de malvadez diabólica. Nas crónicas monásticas, a consequência habitual de tais façanhas implica, para o réu, desgraças e castigos por parte de Deus ou por obra dos homens que, neste caso, são o braço armado da justiça divina. Pedra de toque da religião, da honestidade e da justiça alheias, o mosteiro deseja permanecer isolado e superior ao emaranhado de interesses opostos e de ambições que dividem e dilaceram a caótica e agitada sociedade feudal da época. No entanto, continua a ser verdadeiramente pedra e instrumento essencial de estratégias familiares, da organização de camarilhas e de potentes e da preparação de grupos e de frentes opostas, nas lutas políticas e religiosas da época, confirmando assim a força e o prestígio alcançados, mas também todos os condicionamentos que acompanham e favorecem a sua expansão e o seu desenvolvimento e pesam sobre eles.

Não basta, todavia, determo-nos em tais observações e em tais constatações para compreendermos a posição ocupada pelo mosteiro no contexto político e religioso do seu tempo, bem como para entendermos e penetrarmos na complexa realidade humana que, também por esse motivo, encontrou nele expressão e espaço. Não há deformação maior do que uma leitura unívoca e unimotivacional dos grandes fenómenos sociais, como foi, sobretudo entre os séculos X e XII, o universo monástico. Um universo que, desde o recrutamento, todo ou predominantemente feito entre rapazes muito jovens — as vocações adultas, na maior parte deste período, parecem ser excepção, pelo menos para os quadros monásticos de origem nobre — se coloca em termos de percursos existenciais separados, como que constituindo uma realidade que pretende, em certa medida, permanecer fechada e impermeável à memória e às experiências normais do homem comum. A justificação da sua vocação faz-se em termos de opção de perfeição, que sabe e quer avaliar com perfeito conhecimento todo o abismo que o separa do resto da humanidade: é a criação de uma elite, consciente de si, que julga cumprir uma missão decisiva e insubstituível para o destino ultraterreno de todos e que, por isso, não pode deixar de reivindicar, em constante tensão com a perspectiva originária de fuga e de abandono do mundo, uma posição de proeminência, de julgamento, de orientação, se não de direcção, no seu próprio presente histórico.

Mas o universo monástico não é formado apenas por homens que, pela sua opção,

pelo seu percurso, pela sua própria memória individual, se caracterizam pela diversidade e pela oposição em relação ao mundo que os rodeia, porque essa diversidade e essa oposição traduzem-se e exprimem-se num quotidiano de acções e de ritmos que se subtraem aos tempos e à medida comum e criam um estilo e gestos, atitudes, gostos e sensações que se caracterizam como um conjunto maciço e coerente que é oferecido à veneração e à contemplação dos outros, mas que não é susceptível — pelo menos, no seu dever ser — de comunicação e de intercâmbio reais com a sociedade circundante. A decomposição de tais elementos, a individuação dos equilíbrios cada vez mais atormentados e difíceis que os ligam, proporcionam uma outra via para se penetrar mais profundamente nessa realidade, para se compreender os seus processos de crescimento e de evolução, bem como as raízes das suas crises e as razões do seu lento, mas irresistível, redimensionamento, em suma, para se tentar uma melhor aproximação daquilo que, utilizando uma expressão muito feliz, foi definido, historicamente, como «o mistério monástico», se com a palavra «mistério» não se pretender realçar as limitações de conhecimento e de julgamento contra os quais o estudioso da história choca, inevitavelmente, durante o seu trabalho.

3. O sistema monástico e a sua crise

Desejo de Deus, desejo de cheirar e saborear antecipadamente as coisas eternas, a opção monástica reclama uma relação privilegiada com o absoluto. A divisa é a renúncia ao mundo, a tudo o que é transitório, é a eleição da «pobreza voluntária» como expressão da *sequela Christi*. O tema da dádiva real de si próprio, a única que pode ser feita a Cristo e que continua, porém, a ser totalmente inadequada em comparação com a grandeza incomensurável do seu sacrifício, constitui uma constante da reflexão ascética e justifica as mais elevadas expressões da vida cristã, mas a sua configuração concreta efectua-se nos termos que, de tempos a tempos, os critérios e as experiências da cultura e da história são capazes de sugerir: «“E eis que deixámos tudo e seguimos-te”... Estas são as palavras persuasivas da pobreza voluntária, que criaram os mosteiros, que encheram de monges os claustros e que povoaram as florestas de anacoretas» (PL, 144, c.549). É uma declaração de Nicolau de Claraval, secretário de S. Bernardo, que resume em termos mais tradicionais a motivação do monaquismo e da sua vocação. Mas essas fórmulas não bastam para exprimir e explicar o seu percurso concreto, porque ignoram os condicionamentos sociológicos e culturais que o fazem subsistir dessa forma e não de outra e também não esclarecem quais os processos de aculturação que determinavam que a vontade da *sequela* se concretizasse assim e segundo aqueles critérios, já que essa concretização se dava num contexto e segundo uma acepção que extraía do quadro da tradição regular e no seio de hierarquias sociais rigidamente constituídas, as suas férreas modalidades de aplicação. E, por isso, aquela «pobreza» nada tem em comum com a situação dos pobres da época, privados de meios e de bens, com escassas garantias e destituídos de todos os poderes. É, antes, abandono da sociedade profana e dos seus centros habituais, recusa do seu dia-a-dia e das suas perspectivas, opção por uma disciplina individual de ascese e obediência, um privilegiar da procura de Deus na oração e na contemplação, o restabelecimento de uma ordem e de uma escala de valores que fora perturbada e violada pelo pecado e pelas constantes insídias de Satanás: «Longe do tumulto das disputas, evitam pacientemente as seduções enganadoras dos demónios. Aplicados na Escritura, primeiros em obediência, fervorosos na caridade, contemplam da antecâmara os prazeres da cidade santa.» (PL, 144, c.901). Segundo esta perspectiva, a questão é renunciar aos instrumentos e aos meios fornecidos pela história e pelo trabalho dos homens, mas saber utilizá-los em função exclusivamente da afirmação e da consecução do objectivo último de cada um. O poder e a riqueza dos mosteiros, a grandiosidade das suas igrejas e o esplendor do seu culto e a amplidão das suas hospedarias — convenientemente dispostas e distintas nas suas várias partes, para receberem os peregrinos pobres, mas também para poderem acolher condignamente os grandes da terra —, as centenas de homens que culti-

vam os seus campos, depois de o apelo ao trabalho feito por S. Bento se ter traduzido em outras actividades mais nobres, as próprias intervenções dos monges nos acontecimentos e nas lutas da sociedade eclesiástica e leiga, correspondem a essa lógica e, ao mesmo tempo, pretendem não prejudicar a renúncia e a recusa de fundo que estão na base da sua vocação. Sob este ponto de vista, o mosteiro, com toda a sólida e maciça realidade das suas igrejas e dos seus claustros, com os grupos de monges recolhidos em oração ou percorrendo incessantemente os mistérios da palavra de Deus, torna visível e concreta a realidade de uma natureza humana que escapa às desordens e às violências do pecado, criando ilhas de ordem e de «racionalidade», numa sociedade que, sem essas ilhas, seria presa da subversão provocada pelas intromissões constantes do demónio.

Entre as «analogias» de Anselmo de Bec, reunidas cuidadosamente pelo seu discípulo Eadmero, existe uma que é extraordinariamente expressiva dessa procura de segurança e protecção que se condensa e se concentra no recinto do mosteiro. É a história de um rei que é proprietário de um burgo onde há um castelo, munido de um forte torreão, que é capaz de resistir a qualquer assalto; em volta, há muitas casas, umas mais sólidas, outras menos. Esse rei tem um inimigo poderoso e as suas frequentes incursões encontram presa fácil em tudo o que existe fora do burgo. Por vezes, porém, consegue penetrar no interior e ocupa as casas menos sólidas e captura os seus habitantes. Só o castelo, fechado a qualquer relação com o exterior, indiferente aos pedidos de ajuda, permanece inacessível a todos os ataques, oferecendo total segurança a quantos nele encontraram refúgio. A moral do apólogo é evidente:

O rei é Deus, que está em guerra permanente com o demónio. No seu reino, existe o cristianismo e, no cristianismo, a instituição monástica; acima da instituição monástica há apenas a vida dos anjos. No cristianismo, são poucos os de virtude forte e muitos os fracos. Mas é tanta a força e a segurança do monarca que se alguém, refugiando-se nele, se tiver feito monge e persistir na sua opção sem retroceder, nunca poderá sofrer qualquer dano por parte do demónio [...]. Todas as coisas estão sob o poder de Deus. Mas o seu inimigo, o demónio, tem tanto poder que pode capturar, sem qualquer resistência, todos os judeus e pagãos que encontra fora do cristianismo, mergulhando-os no inferno. Muitas vezes, penetra no seio do cristianismo, corrompe com as suas tentações os que são fracos e aprisiona as almas que encontra nos seus corpos. Às vezes, desiste, embora de má vontade, por não conseguir vencer aqueles que são fortes e estão bem defendidos. Contra o monacato, não é possível qualquer assalto, assim como não é possível fazer mal àqueles que se fizeram monges, a não ser que regressem ao mundo secular com o corpo ou com o espírito ou por qualquer afecto em relação aos seus parentes (PL, 159, c.647 segs.).

Seria fácil encontrar, na hagiografia e na literatura monástica, uma quantidade enorme de exemplos, aparentemente opostos ao sentido destas imagens, de monges assaltados ou oprimidos pelas tentações do demónio. Mas o problema não é esse. Anselmo — como, de resto, os hagiógrafos e os escritores — pretende, acima de tudo, sugerir a ideia de uma invencibilidade que é própria da condição monástica e, ao mesmo tempo, insinuar, recorrendo a figuras e a situações normais na vida da época, a consciência da sua força e do seu estatuto privilegiado em relação aos outros mortais. A vocação monástica concretiza, individualmente, e da forma mais completa, o apelo e a perspectiva que se dirigem a todos os homens, mas também pretende encarnar, salvaguardando o destino ultraterreno de quem a eles responde, o que há de mais profundo e originário, mesmo que muitas vezes obliterado e esquecido, nas suas aspirações secretas.

É certo que a vocação monástica é um caso de eleição e de graça que depende da vontade misteriosa de Deus — e a pregação monástica insiste muito neste aspecto —, mas também é uma oportunidade especial de eleição, única via para a formação de homens superiores, dotados de meios e de possibilidades intelectuais e de evolução humana que escapam aos outros homens. Não é por acaso que dos sete dons

do Espírito Santo, o intelecto e a sabedoria — que se situam no topo — são considerados apanágio exclusivo da vida contemplativa, característica, precisamente, da condição monástica: o intelecto, que permite perceber o porquê dos preceitos divinos e da gratuidade que se exige às nossas boas acções, e a sabedoria, que torna agradável e docíssimo aquilo que a razão percebeu e que faz com que apenas por amor à rectidão se siga aquilo que o intelecto permitiu compreender que deve ser seguido (PL, 159, c.681). Trata-se de uma superioridade intelectual e moral que é honrada e reconhecida e que apenas no mosteiro tem possibilidades de ser plenamente concretizada. Gerberto, no decorrer do século X, é disputado por reis, imperadores e papas, mas a sua cultura é fruto de um laborioso tirocínio pelos grandes e decadentes mosteiros do Ocidente, à procura de novos livros e de novos mestres. Quando Lanfranco, arcebispo de Cantuária, depois de ter sido abade de Bec e de S. Estêvão de Caen, se deslocou a Roma, o papa Alexandre II, ao recebê-lo, levantou-se, o que muito admirou os que conheciam as regras romanas de comportamento: «É uma homenagem que prestamos, não ao arcebispo, mas ao mestre dos nossos estudos.» (PL, 159, c.352 segs.).

A opção monástica é também uma opção de cultura e de conhecimentos; para os filhos da nobreza, representa a única alternativa real à profissão das armas e não é por acaso que todas, ou quase todas, as biografias monásticas destes séculos revelam a repugnância do próprio herói pelos exercícios e pelas violências cavaleirescas e a sua irresistível vocação pela literatura, a meditação e a oração. A vocação para a santidade acompanha a par e passo a vocação para a cultura. Columbano ainda pode retirar-se do mundo para assim defender uma cultura já adquirida, mas, quatro ou cinco séculos depois, só retirando-se do mundo se pode esperar adquirir uma cultura.

Não devemos, porém, iludir-nos acerca do conceito de «vocação»: aquilo que, para alguns, é uma opção consciente e individualmente amadurecida já na idade adulta, para a maior parte é o início de um caminho que se vai percorrer por obra e decisão de outrem. É, por assim dizer, o produto de uma vocação colectiva que os grupos dirigentes impõem a um determinado número dos seus membros, para responderem a necessidades religiosas e sociais que são colectivas, embora permaneçam fora do alcance da maioria. O costume que, então, predominava entre os nobres e os cavaleiros de confiar a um mosteiro os filhos ainda crianças corresponde igualmente à necessidade de um longo tirocínio educativo que só no mosteiro encontra tradições e meios para poder ser levado a bom termo. Mas também é fruto, como já foi referido, da ideia de uma solidariedade profunda que liga e congrega toda a humanidade, tanto em função da vida terrena como do seu destino futuro, o que exige funções e missões diversas que por todos devem ser desempenhadas. Quem vive no cenóbio sabe que necessita dos homens que vivem no exterior e que lhe fornecem alimentos, vestuário, habitação e o defendem; e sabe também que a sua vida espiritual («spiritualis conversatio») não é governada só por si, mas que se refere a quantos lhe asseguram esses «suplementa». Do mesmo modo, aqueles que «se dedicam aos negócios mundanos» devem estar conscientes de que têm necessidade da oração dos «homens espirituais», «para não correrem o risco, oprimidos como estão entre as delícias, as angústias e os inumeráveis perigos da vida presente, de ficar privados da glória da salvação eterna» (PL, 146, c.121B-C).

Esse equilíbrio entre a religião e a sociedade é pacífico e encontra-se estabilizado apenas na aparência. As tensões e as contradições, inerentes ao próprio sistema, surgem no interior do mosteiro e entre o mosteiro e a sociedade circundante. Têm as suas raízes no sistema de recrutamento, nos métodos de formação, na consciência que o mosteiro tem de que, isolando-se do mundo, é o caminho da salvação por excelência; mas remetem também para a sua pretensão de encarnar a perfeita vida cristã, seguindo as vias, e de acordo com um modelo de comportamento e de relações, preparados por uma longa e complexa evolução, que tinha concentrado progressivamente no mosteiro expectativas e apelos provocados por outras necessidades e outras exigências.

Como já foi referido, para muitos o mosteiro não é o ponto de chegada de uma opção pessoal inicial: tendo entrado para o mosteiro por vontade dos pais, têm de tornar-se monges a pouco e pouco, têm de aceitar formar-se e inserir-se num tipo de vida que tem como única razão de ser a conquista do absoluto; têm de experimentar em si próprios, superando-a, a dilacerante e dolorosa situação, que já Columbano enunciava, com todo o seu carácter paradoxal, do homem preocupado com o seu destino eterno: isto é, deve odiar aquilo que vê e deve não poder experimentar concretamente aquilo que lhe é necessário amar (*Instructio* III, 3). É também por isso que a pedagogia monástica se constrói, em grande parte, sobre o tema da fidelidade e da irreversibilidade; fidelidade ao seu estado e irreversibilidade do caminho da perfeição, uma vez iniciado. Essa fidelidade e essa irreversibilidade exigem, como é óbvio, um consenso e uma participação da vontade individual, mas subsistem, em certa medida, para além dela. Operam, por assim dizer, no facto objectivo de se permanecer no interior do mosteiro que, nessa perspectiva, se confirma como lugar e oportunidade de salvação.

A esse respeito, são significativas algumas considerações que Pedro o Venerável, último grande abade de Cluny, opõe à censura feita pelos cistercienses de aceitar os noviços sem ter em conta o período de prova previsto pela regra. A essa censura responde Pedro o Venerável que o caminho da salvação não deve ser recusado ou retardado a quem o reclamar, pela adopção de uma atitude rígida que poderia levar a permanecer no mundo entre os seguidores de Satanás. Não atrasar a aceitação dos noviços é fruto dessa convicção de que o bem é concedido mesmo àqueles que o não querem. Com efeito, aconteceria muitas vezes que, passado um certo tempo, alguns, embora submetidos ao jugo monástico, oprimidos por tentações ou por desgostos, voltariam à imundície do mundo que tinham deixado, se não soubessem que não podiam voltar atrás sem se condenarem a si próprios por toda a eternidade: «e se por vezes entendem fazê-lo, logo em seguida, porém, empurrados por esse temor, regressam ao seu redil e, sabendo que não podem salvar-se de outro modo, mantêm o que prometeram, quer queiram quer não.» (Ep. 28).

Os cistercienses criticavam essa posição, bem como outros aspectos da vida cluniacense: promovendo as vocações adultas, visavam também recuperar as componentes da penitência e de trabalho da opção monástica. No entanto, persuadidos também de que o mosteiro é a via principal de salvação, não resistem à tentação de acolher e aceitar, não poupando solicitações e pressões, o maior número possível de recrutas. A ânsia da salvação dos outros traduz-se num forte impulso monástico.

Bernardo de Claraval é, sob muitos aspectos, uma personagem fora do vulgar, extrema nos seus arrebatamentos e no seu rigor, constante e consequente como poucos no seu exclusivismo monástico e na sua proposta de vida angélica, que só a longa experiência de governação conseguirá, em parte, atenuar com o passar do tempo. Mas a história da sua «conversão» e a da sua família continua a ser significativa e emblemática de comportamentos muito difundidos na cultura monástica, mesmo se levados, em certa medida, a um extremo. Bernardo não se contenta com a sua opção pessoal que, aos vinte e poucos anos, o impele para Cister: manobra, pressiona e teima para ser seguido por todos os seus, pai, tios, irmãos, e mesmo as irmãs; o claustro é a perspectiva que lhes aponta. A única irmã, já casada, que lhe resiste, chama-lhe aliciadora diabólica, até a fazer vergar à sua vontade, convencendo-a a fazer tudo para conseguir que o marido lhe consinta tomar hábito (PL, 185, c.244 segs.). Não há intervenção, oração ou ameaça a que não recorra e todas as ocasiões são boas para conseguir o que pretende. O seu biógrafo exagera um pouco os factos, mas dá bem a ideia desse zelo irresistível: «as mães escondiam os filhos, as mulheres fechavam os maridos em casa, os amigos afastavam os amigos: porque o Espírito Santo dava tal virtude à sua voz que os laços afectivos só a custo podiam resistir-lhe» (PL, 185, c.235C-D). Do mesmo modo, Romualdo, mais de um século antes, na sua ânsia de salvar os outros, aspirava, segundo o relato de Pier Damiani, «a converter todo o mundo num ermitério».

A excepcional expansão monástica desses séculos possui, indubitavelmente —

como por várias vezes foi revelado —, outros estímulos e motivações. Alguns observadores atentos e instruídos não hesitaram, entre os séculos XI e XII, em associá-la à necessidade de conter um crescimento demográfico demasiado rápido em relação aos recursos disponíveis. Não creio, porém, que se possa subvalorizar essa recorrente forma de pressão e de coacção psicológica que faz do claustro a autêntica via cristã de penitência e de resgate das fraquezas e culpas de cada um e que vê nele a única alternativa real para a irracionalidade de uma sociedade violenta e feroz, que faz de quem o abandona um ser desesperado destinado à condenação eterna.

As consequências existenciais e psicológicas de tais critérios não são fáceis de avaliar. Não poderemos decidir até que ponto a longa crise de Othlon de S. Emmeram — que chega a duvidar da existência de Deus e sente que a sua vida, encerrada desde a juventude entre as quatro paredes do convento, não tem qualquer sentido — é fruto de um percurso muito pessoal ou se constitui, antes, um dos raros casos em que os factos e problemas bastante mais disseminados e comuns, se traduziram num relato dramático exemplar, como a sua decisão de o escrever, para ensinamento e ajuda dos seus confrades, pode fazer acreditar.

Mas existem outros indícios que assinalam a presença de elementos de inquietação e mal-estar ligados à própria realidade do monaquismo. O seu sistema educativo destina-se exclusivamente à contemplação de Deus, à profunda assimilação da sua palavra, através da constante e repetida leitura (*meditatio* e *ruminatio*) das Escrituras. Nesse contexto, a presença dos autores da Antiguidade pagã justifica-se apenas em função da formação linguística e literária dos monges, não apresentando qualquer autonomia ou consistência próprias. Mas o que vale como linha de princípio nem sempre vale de facto. A concentração no mosteiro de todas as possibilidades de vida cultural e, ao mesmo tempo, a pretensa subalternidade de todos os valores e experiências humanos ao sistema teológico e espiritual provocam desvios e contradições ocultos cujo rasto aparece, esporadicamente, à superfície. Há indícios mais ou menos dissimulados ou explícitos que confirmam o desvio emotivo, a procura de uma alternativa fantástica e humana que podia exprimir-se nas leituras destinadas à aprendizagem escolástica, criando uma ruptura, mesmo que a nível meramente individual, no sólido sistema a que esse mundo se referia e no qual pretendia basear-se.

Trata-se, aliás, de uma realidade de que os reformadores monásticos não deixam de se mostrar conscientes. Não foi decerto por acaso que o capítulo cisterciense de 1199 considerou seu dever determinar que os monges que tivessem escrito versos, fossem transferidos para outra casa e não pudessem ser readmitidos no seu mosteiro de origem a não ser por decisão de um capítulo geral. O responsável pela decadência da disciplina monástica em S. Marcel de Chalon-sur-Saône foi um códice de Virgílio, mais de um século anterior à narração do biógrafo de Hugo de Cluny (PL, 159, c.871 segs.). Othlon, que parece ser um bom observador, ao entrar no mosteiro, repara que uma grande parte dos monges se dedica exclusivamente à leitura de autores pagãos (PL, 146, c.29A) e ele próprio — que, no entanto, se propõe dedicar-se apenas à leitura da Bíblia — confessa que a sua preocupação, ao escolher o local onde ia exercer o seu cargo, fora certificar-se de que estava dotado de bons livros (PL, 146, c.35A). O catálogo da biblioteca de Pomposa, em finais do século X, que o seu compilador, num acesso de entusiasmo, considera mais rica do que a de Roma, regista com desdenhosa pontualidade as críticas de que o abade Jerónimo fora alvo por parte dos seus confrades, por ter despendido bens do mosteiro na aquisição de livros de autores pagãos. A sua defesa, embora não totalmente convincente e exaustiva, foi a prevista: em casa de um poderoso, não devem existir apenas vasos de ouro e prata, mas também de barro. Jerónimo procedeu assim para que todos pudessem deleitar-se a exercitar o seu talento, de acordo com as suas tendências e os seus méritos. Os livros dos pagãos, de resto, se forem lidos com intenções puras, são edificantes: não demonstram, por acaso, que a pompa secular não tem qualquer valor? (Mercati). Apesar de todo o alegorismo proposto como critério de leitura e apesar do optimismo assimilador da cultura monástica, não é fácil acreditar que o

horizonte em que um Ovídio era lido e apreciado, se mantivesse dentro dos limites correspondentes à opinião que era formulada por um anónimo *accessus ad auctores* do século XII: «bonorum morum est instructor, malorum vero extirpator», nem que os critérios nele sugeridos fossem os únicos que presidiam à sua leitura.

A impossibilidade de se vislumbrar, em todo o seu alcance, a incidência de todas essas dificuldades e aporias inerentes à vida monástica, não pode impedir-nos de revelar que estavam ligadas, antes de tudo, ao monopólio cultural exercido pelo mosteiro. Sob este ponto de vista, a articulação ideológica e institucional das realidades e das necessidades da vida religiosa e civil, segundo perspectivas várias e complexas de piedade, de cultura, de instrução e de gosto, travou a expansão e o recrutamento monástico e retirou-lhes um dos factores que lhes tinha garantido o sucesso. Mas as fendas mais profundas que se abriram no sistema monástico, já no decorrer dos seus «séculos de ouro», derivaram da sua pretensão de encarnar, naqueles termos e com aquela maneira de ser, a perfeição cristã, de simbolizar a actuação da *sequela Christi* na história. A magnificência de certos mosteiros provoca um impulso de reforma monástica, uma acentuação dos aspectos ascéticos e penitenciais, um esforço de renovada fidelidade à letra e ao espírito da regra. No entanto, não falta o contraditório exclusivismo que tinha acompanhado a sua expansão e o seu sucesso, nem a pretensão de hegemonia cultural e social que tinha sido um dos seus aspectos mais salientes. A ideia e a *praxis* da «pobreza voluntária», tal como tinham sido elaboradas e realizadas pela experiência monástica beneditina, continuam activas dentro do esquema das hierarquias sociais dominantes, reclamando para os *pauperes Christi* a mesma veneração, o mesmo prestígio e o mesmo reconhecimento que são pedra de toque para a avaliação da piedade alheia. Há nisso uma lógica interna da instituição que impõe, por assim dizer, uma certa linha de ampliação e de desenvolvimento: a congregação cisterciense, meio século depois da sua constituição, tende já a organizar-se segundo modos de vida e com uma abundância de bens que tinha censurado asperamente a Cluny, na altura do seu nascimento.

São precisamente esses os aspectos que já não são aceitáveis ou suficientes para as novas realidades e para as novas exigências religiosas e sociais que, naqueles séculos, se vão revelando. O sistema monástico explode e esboroa-se — quebrando os limites de um processo que foi lento e gradual — graças a um estímulo duplo: um, já existente no mosteiro, que, a partir da própria tradição de pensamento e de textos que alimentaram a espiritualidade monástica, põe em causa a sua vida e os seus resultados e contesta, à luz de uma nova exigência de cristianização da sociedade, o recolhimento aristocrático e o isolamento elitista, sentindo toda a ambiguidade e insuficiência da equação vida apostólica = vida monástica, que constituía um ponto assente na sua ideologia. Pedro o Venerável, em carta a Bernardo de Claraval, que sabia estar de acordo consigo, interrogava-se retoricamente: «Quid est aliud dicere, “omnia quae habes da pauperibus et veni sequere me”, nisi es monachus?» (Ep. 28). Mas aquilo que para estes homens continuava a ser um axioma indiscutível para muitos outros deixara de o ser. Já os decénios de luta pela reforma, entre os séculos XI e XII, tinham solicitado e imposto, em muitas zonas, a saída do monge do claustro, o exercício activo da pregação, um empenho directo na *cura animarum*, que estavam em contradição e eram incompatíveis com a tradição monástica.

Tal movimento, que provém dos mosteiros, encontra-se e entrecruza-se com exigências e forças que emergem do corpo de uma sociedade em fase de progressiva articulação e de crescimento. Os párocos tendem a organizar-se e a disciplinar-se em termos que não se esgotam no esquema monástico da perfeição: uma necessidade renovada de autenticidade evangélica leva à descoberta da missão e da comunicação como componentes fundamentais da *vita apostolica*. A reivindicação, por parte de grupos de leigos, de uma presença mais activa na Igreja não encontra expressão e espaço no contexto que lhes é proporcionado pelo modelo monástico. A realidade do pauperismo, que o próprio desenvolvimento económico diversifica e acentua, deixa de se impor apenas em termos de assistência e de beneficência e passa também a impor-se em termos de redenção e de resgate religioso e humano. A *conversatio inter*

pauperes, a vida de pobre no meio dos pobres, apresenta-se como uma via mais fiel e autêntica de testemunho evangélico. O ponto de chegada desse processo será a extraordinária experiência de S. Francisco e dos seus primeiros companheiros, de grande incidência e relevo também nos seus posteriores desenvolvimentos, embora disciplinados e reorganizados em normas mais de acordo com a tradição eclesiástica consolidada.

Mas, o facto de, nas diversas formas da vida religiosa, permanecer a exigência de uma organização segundo uma «regra», construída a partir de um modelo de obediência, angelismo, estabilidade conventual, nítida separação em relação aos outros homens, comunhão de bens e ascetismo disciplinado revela claramente a profunda influência que a tradição monástica continuou a exercer sobre as formas e os termos da presença cristã nas sociedades de cultura ocidental. Se os monges e os mosteiros acabaram por ser progressivamente redimensionados e convertidos a um papel eclesiástico cada vez menos central e dominante, a espiritualidade por eles criada e que se afirmou nos séculos da sua hegemonia legou algo que foi decisivo para distinguir a vida cristã da vida secular: uma vaga que parece não ter ainda esgotado toda a sua intensidade. Seria arriscado e presunçoso pretender avaliar em termos sumários a sua importância e o seu significado para a evolução histórica da experiência cristã. É um facto que, nos últimos decénios, a necessidade de superar esse tenaz e subtil condicionamento, parece ter-se acentuado. E talvez não seja por acaso que a essas tentativas correspondem, sob um outro ponto de vista, tendências e iniciativas de renovação monástica destinadas a conferir de novo ao mosteiro o valor de sinal profético e escatológico circunscrito, desprovido, porém, de todas as pretensões totalizantes ou exemplares, segundo uma inspiração que também pode reclamar-se de uma tendência profunda da tradição antiga.

CAPÍTULO II

O GUERREIRO E O CAVALEIRO

por Franco Cardini

Foi grande, sem dúvida, a revolução que, durante o século X, eliminou praticamente a velha divisão da sociedade em *liberi* e *servi*, para substituir essa antiga dicotomia — bem mais antiga, como se sabe, do que as civilizações judaica, românica e germânica onde o Ocidente ia buscar a sua origem cultural — pela distinção, mais prática e significativa, em *milites* e *rustici*, que implicava a criação de um limite preciso, não já no domínio normativo-institucional, mas no domínio das funções sociais e dos tipos de vida, entre aqueles (poucos, no fundo) que tinham o privilégio de utilizar as armas e combater e que, por esse motivo, estavam normalmente isentos da carga das imposições banais e aqueles (a enorme maioria dos leigos) que tinham por missão empenhar-se no mundo da produção, de modo a satisfazerem as suas próprias necessidades, aliás limitadas, e as necessidades, um pouco mais avultadas e sofisticadas, de todos os que tinham o privilégio de poder viver dos frutos do trabalho de outrem.

O mundo do século X (e, já antes, o da segunda metade do século IX) é duro e perigoso; sobreviver constitui, por si só, uma preocupação constante e um desejo obsessivo. As incursões dos vikings, dos magiares e dos sarracenos arrasam as costas e fustigam o interior da Europa mediterrânica oriental; a essas incursões há ainda a acrescentar as lutas contínuas no seio de aristocracias rapaces e violentas, cristianizadas apenas superficialmente, mas orgulhosas das fundações monásticas por elas promovidas e do rico espólio de relíquias, acumuladas um pouco por toda a parte e ostentadas, veneradas e respeitadas como objectos possuidores de um poder mágico. A Europa da época enche-se de castelos (algumas regiões, como Castela, extraíram o seu nome desse facto), construções fortificadas onde as pessoas se refugiam enquanto, no exterior, se desencadeia a fúria dos bárbaros e dos «tiranos». No entanto, são em grande parte as incómodas e precárias condições de vida, no interior do castelo que ensinam às pessoas da Europa a prática da autodefesa e do auto-governo.

A dureza da época provocou, aliás, o ressurgir de constantes e profundas necessidades; por exemplo, a divisão da sociedade em três níveis fundamentais: os *oratores*, os *bellatores* e os *laboratores*. A oração, os combates e o trabalho nos campos eram considerados, embora a um nível diferente de dignidade, como os três aspectos fundamentais da vida civil, os três pilares do mundo cristão. Os estudos de Georges Dumézil confirmaram, de uma forma magnífica e definitiva, que essa tripartição funcional tem origens na cultura indo-europeia, mas o que nos interessa agora não é procurar constantes, é individualizar o que há de especificamente medieval num processo secular, ou melhor, milenário, de avaliação da guerra e do guerreiro que, numa longa fase de insegurança, permitiu que a sociedade cristã — cujos ideais mais elevados continuam, apesar de tudo, a ser ideais de paz — elaborasse, entre os séculos X e XI, um conjunto ético-teológico que tendia para a sacralização da prática militar.

Esse fenómeno pode ter resultado do período tenebroso das invasões bárbaras e da chamada «anarquia feudal», situado entre os finais do século X e o século XI, e da palavra *miles* que, a pouco e pouco, foi substituindo todos os outros termos designativos de guerreiro (*sicarius*, *buccellarius*, *gladiator*) até então utilizados para denominar os soldados agrupados em companhias restritas em torno de um *dominus*, de um príncipe. Já o velho Tácito descrevera o *comitatus* germânico que, na alta Idade Média, conhece múltiplas variantes, desde a *trustis* dos francos à *druzina* russa: no seu interior, criara-se uma ética feita de coragem, de fidelidade na amizade, de afecto ao príncipe, que é considerado mais como o *senior*, o chefe de grupo, o «velho» de quem se espera dádivas e protecção, do que como o *dominus*. Foi no âmbito desses *Männerdünde*, dessas «sociedades de homens», que se conservaram os rituais iniciáticos de admissão no círculo daqueles que eram julgados dignos de usar armas: duras provas de força e de indiferença perante a dor, feridas rituais e provas de destreza, dentro dos limites daquilo que a Igreja cristã podia considerar legítimos. Houve uma época — e, mais uma vez, é Tácito quem no-lo recorda — em que todos os jovens guerreiros das florestas e das estepes tinham sido obrigados a prestar provas daquele género, mas, a partir do século VIII, a tendência para a especialização da profissão das armas e, em seguida, para a desmilitarização geral das sociedades romano-bárbaras (que a crescente utilização do cavalo na guerra e o aumento dos custos do equipamento ofensivo e defensivo do guerreiro tornaram necessária, como demonstram os *Capitularia* carolíngios) fez com que as tradições antigas se mantivessem apenas nos grupos de elite que eram as companhias de soldados agrupadas em torno de príncipes; e a entrega solene das armas tornara-se mesmo património dos rituais que assinalavam o acesso dos jovens príncipes ao mundo do poder. São estas as bases da cerimónia que nos habituámos a definir como «revestir de armadura» e que, juntamente com o combate a cavalo e os sinais exteriores da sua condição e do seu tipo de vida, teriam contribuído precisamente para a definição do cavaleiro.

Entre os séculos X e XI, o profissional da guerra é, portanto, e em geral, o membro de uma comitiva comandada por um grande senhor ou chamada a defender a sua morada; por esse motivo, pode, ou não, receber bens do seu *senior*, a título de vassalagem, ou armas, cavalos e roupas que poderão considerar-se uma espécie de salário; pode viver, habitualmente, junto do *senior* ou fazer a sua vida em terras próprias ou que lhe foram concedidas; pode, ainda, ser de condição livre ou servil, isto é, no segundo caso, pode pertencer ao grupo dos chamados *ministeriales*.

Sob o aspecto propriamente militar, a crítica já abandonou os limites quer do evolucionismo quer do determinismo. Já ninguém acredita na tese de uma cavalaria nascida «naturalmente», no decorrer do século VIII, da necessidade de oposição às rápidas incursões dos árabes em Espanha; e já quase ninguém se obstina em defender que a cavalaria é o produto inevitável da invenção de um objecto, o estribo que teria permitido uma maior estabilidade na sela e, por conseguinte, maior possibilidade de ataque por parte do cavaleiro que, lançado a galope e com a lança apertada sob a axila, derrubaria qualquer obstáculo. Actualmente, a nossa atenção centra-se sobretudo no prestígio crescente do combatente a cavalo, comprovado pela permanência de um certo aspecto sagrado associado àquele animal nas culturas das estepes, e no aprofundamento da relação existente entre os custos cada vez mais elevados da guerra e do equipamento militar (cavalo, armas de ferro, veste marchetada e reforçada chamada *bruina*), por um lado, e, por outro, a definição da hierarquia dos laços de vassalagem e, simultaneamente, o alargamento da distância socioeconómica e sociojurídica que separa armados e desarmados.

Os recontros entre os grandes detentores de domínios feudais, cada um deles dotado de escoltas armadas, torna-se o elemento característico da vida dos séculos X e XI, ou seja, do período correspondente à pulverização dos poderes públicos e à chamada «anarquia feudal». É a época em que os soldados são, acima de tudo, *tyranni*, *praedones*, e em que as suas violências contra pessoas indefesas e, em geral, contra todos aqueles que a Igreja define como *pauperes* (os próprios clérigos, as

viúvas, os órfãos e, em geral, os incapazes de se defenderem e os que não dispõem de nenhuma forma de tutela) são denunciadas cada vez com mais frequência, especialmente pelas fontes episcopais.

Foram, precisamente, os chefes de certas dioceses, em breve apoiados por aristocratas e por *milites* que tinham conseguido converter ao seu projecto e por leigos de condição subalterna preocupados com o carácter endémico de um estado de violência que impedia que se iniciasse ou retomasse o comércio e a vida económica que deram início ao movimento da *pax* e da *tregua Dei*: santuários, hospícios, baixios e estradas foram colocados sob uma tutela especial (a *pax*) e quem quer que cometesse qualquer acto de violência nesses locais era passível de excomunhão; a mesma disposição foi aprovada para salvaguarda de todas as categorias de pessoas que, devido à sua fragilidade, eram consideradas *pauperes* (uma palavra que não tinha um sentido exclusivamente económico). Conseguiu-se, por fim, estabelecer que os actos de guerra, já proibidos pela *pax* em determinados locais e em relação a certas categorias de pessoas, fossem igualmente proibidos em determinados dias da semana. Se matar alguém continuava a ser um pecado mortal, a *tregua Dei* fazia com que o assassínio cometido entre a tarde de quinta-feira e a de domingo, implicasse excomunhão. Assim, embora sem proibir *tout court* a guerra (o que seria impensável, numa sociedade em que se verificava uma supremacia de guerreiros), limitava-se a guerra o mais possível, submetendo-se às exigências de recuperação da vida social e económica e da reforma da Igreja que, nessa época, vinha sendo realizada no contexto de um vasto movimento iniciado pela congregação monástica, tendo à cabeça a abadia de Cluny, na Borgonha, reforma que visava a chamada *libertas Ecclesiae*, ou seja, a abolição dos pesados encargos que os poderes leigos faziam pesar sobre as instituições eclesásticas.

Por outro lado, o programa do movimento da *pax* e *tregua Dei*, que se produzia mediante uma série de concílios locais em que participavam o clero e os leigos de cada zona interessada, não teria tido a possibilidade de se expandir e de se afirmar (como acontecia, aliás, por exemplo, em Itália com os movimentos que apoiavam, recorrendo às armas, o programa do clero reformador, na chamada «questão das investidas»), se não tivesse conseguido mobilizar guerreiros dispostos a impor pela força o projecto de pacificação aos *tyranni*, que continuavam, obstinadamente, a ensanguentar a cristandade com as suas lutas privadas, e àqueles aristocratas que, depois de terem jurado cumprir os pactos de paz e de tréguas, se tinham entregue de novo à violência e que, por esse motivo, eram chamados *infractores pacis*. Se os grupos de *milites* obedeciam já a uma ética fundada na coragem, na fidelidade ao seu chefe e na amizade pelos seus companheiros de armas, a ética mais propriamente «cavaleiresca» nasce, porém, dos cânones eclesiásticos dos concílios de paz e baseia-se no serviço devido à Igreja e na defesa dos *pauperes* — dos mais fracos — levada até ao sacrifício da própria vida. Entre os anos 70 e os anos 80 do século XI, o papa Gregório VII, assumindo, como modelo, figuras como a do *miles* Erlembaldo Cotta, que fora o chefe militar da «pataria» milanesa, elaborava o novo conceito de *miles sancti Petri*, consequência, é certo, mas também modificação substancial, do conceito de *miles Christi*. Como se sabe, esta expressão tinha designado, durante muito tempo, o mártir; em seguida, passou a qualificar o monge, o asceta, em suma, todo aquele que se dedicasse à oração e às coisas do espírito, enfrentando, no silêncio do seu coração, a *pugna spiritualis* contra o pecado. Neste sentido, *militia Dei* e *militia huius saeculi*, empenho religioso e empenho mundano, foram, durante muito tempo, considerados antitéticos. No entanto, a Igreja, empenhada na luta pela reforma e pela libertação da tutela dos príncipes leigos, sentia que tinha necessidade de todas as forças que poderiam desempenhar um papel no seu novo projecto, inclusive as militares, e o papa Gregório não hesitava, por isso, em censurar severamente qualquer nobre que decidisse abandonar o mundo e encerrar-se numa abadia. Aquilo que, até pouco tempo antes, teria parecido uma opção não apenas santa, mas também heroica, era agora considerada como abandono de uma trincheira na linha da frente. Nascia um novo tipo de *miles Christi*, ou melhor, um *miles*

sancti Petri, disposto a utilizar a sua espada ao serviço do sacerdócio. E talvez o revestir da armadura que, até então, fora uma cerimónia leiga realizada no grupo de profissionais das armas que, deliberadamente, tivessem decidido cooptar um novo companheiro, tenha começado a comportar um reconhecimento religioso por parte de uma Igreja que já há algum tempo (e disso nos certifica o pontifical romano-germânico de Mogúncia, no século X) costumava benzer as armas, à semelhança do que fazia com os instrumentos de trabalho e de uso diário.

Dura para com os *tyranni* e os *praedones*, a nova Igreja saída da reforma revelava-se, pelo contrário, extraordinariamente benévola para com os leigos que aceitassem colocar as suas capacidades militares e a sua coragem ao seu serviço. O modelo dessa nova atitude pode, em parte, ter sido um texto hagiográfico, a *Vita* de S. Gerardo d'Aurillac, escrito por Odon, abade de Cluny: antes de entrar para o mosteiro, Gerardo tinha levado uma vida de guerreiro e fora como guerreiro que, segundo o seu biógrafo, tinha servido a Deus. O abandono das armas como sinal de *conversio*, de acordo com o esquema edificante formulado na *Vita Martini* de Sulpício Severo, parecia, pois, ultrapassado. Agora, podia ser-se santo, mesmo servindo a Igreja por meio das armas.

Não se pense, porém, que essa diferente atitude era apenas devida às necessidades emergentes do movimento da *pax Dei* ou durante a questão das investiduras. O facto é que a cristandade ocidental do século XI atravessa uma fase de vigorosa expansão expressa igualmente nas empresas militares levadas a efeito por grupos de cavaleiros ou de marinheiros das cidades marítimas — nomeadamente do mar Tirreno — contra um Islão que, depois da extraordinária explosão, entre os séculos VII e X, atravessa agora uma fase de estagnação no seu movimento de conquista e de crise na sua estrutura interna. Parece, portanto, chegada a vez da contra-ofensiva cristã, que, na Espanha islamizada a partir do século VIII, se manifesta na chamada *Reconquista*, e que se fundamenta na propaganda — em certa medida, promovida por Cluny — da peregrinação ao santuário de Santiago de Compostela, na Galiza, e na sede de aventuras e de saque de certos grupos de cavaleiros, sobretudo franceses, que não hesitam em colocar-se, como mercenários, ao serviço dos nobres cristãos de Leão, Castela e Aragão. No plano da tradição cultural, a consequência dessa tensão e desses recontros não é simplesmente a epopeia cristã-nacional do *Cantar de mio Cid*, mas também a profusão de poemas épicos e de lendas em que a fé cristã e o sentido do milagre, apoiado no relato de frequentes aparições e no culto das relíquias e de santuários, se traduzem num «cristianismo de guerra» muito original, que faz coincidir a exaltação da espiritualidade cristã com a glória militar e mostra, com frequência, a Virgem e S. Tiago, juntamente com os «santos militares» S. Jorge, S. Teodoro, Mercúrio, Demétrio, Martinho e outros, em plena batalha, entre estandartes brancos, incitando os cristãos e atemorizando e afugentando os infiéis. Em certos relatos referentes à conquista normanda da Sicília, nos textos que narram a gesta dos marinheiros pisanos no assalto de Al-Mahdiad, em 1087, ou, vinte e cinco anos mais tarde, das Baleares, ou no texto mais famoso da poesia épica ocidental da época, a *Chanson de Roland*, respira-se um clima análogo.

O herói cristão Roland, sobrinho de Carlos Magno, não é desprovido de uma certa veracidade histórica que, no entanto, só muito escassamente é comprovada. O que nos importa, porém, não é saber se existiu verdadeiramente um personagem com esse nome na corte de Carlos Magno e se a sua fama foi ou não justificada pelos seus feitos. O facto é que a sua morte, no século VIII, durante uma emboscada no desfiladeiro de Roncesvales, nos Pirenéus, deu, mais ou menos imediatamente, origem a uma tradição épica que, no século XI, é assumida como paradigma do martírio pela fé. O seu fim, narrado nos versos comovidos da *Chanson*, é o de um vassalo de um Deus guerreiro; antes de fechar os olhos, o paladino entoa uma autêntica canção de amor à sua espada Durandal, em cujo punho estão encerradas relíquias preciosas, e depois, num acto supremo de *fidelitas*, oferece a sua luva a Deus, erguendo-a para o céu, que imediatamente se abre para que uma legião de anjos desça e leve o herói até às portas do paraíso.

Há dezenas de anos que se discute a originalidade da *Chanson de Roland*, o papel da poesia épica e a sua relação com uma tradição guerreira anterior, que poderia remontar à própria antiguidade germânica pagã. Mas o que é certo é que esses anjos que descem para acolher o conde Roland e o escoltam até ao céu, não são valquírias disfarçadas, são anjos cristãos, revividos, porém, num conjunto de valores conceptuais e de sensibilidade que deve muito à tradição guerreira ancestral, mas que deve muito mais a uma eclesiologia inspirada mais no Velho Testamento do que no Novo Testamento. O S. Miguel guerreiro da tradição épica é o bíblico «Príncipe dos exércitos do Senhor» e o Deus cristão de Roland, embora seja muitas vezes evocado como «Filho de Maria», é, na realidade, e acima de tudo, o terrível Deus de Israel, o *Dominus Deus Sabaoth*, senhor da guerra e da vingança.

Há, no entanto, uma pergunta que se impõe: terá sido realmente a Igreja gregoriana, hierárquica e hierocrática, tal como resultado da reforma do século XI, que «inventou» os ideais cavaleirescos, modificando substancialmente a antiga ética feudo-militar e, mais, opondo-se originariamente a ela e elaborando um sistema de virtudes guerreiras baseado no ideal da defesa dos fracos e do martírio pela fé, que se opunha ao mundo dos velhos valores, baseado na coragem e na coesão profissional do grupo? A constatação de que as *chansons de geste* ficavam muito a dever, conceptual e estilisticamente, às fórmulas litúrgicas e aos textos hagiográficos e que, por esse motivo, podiam ser, na realidade, instrumentos de uma propaganda gerida por meios eclesiásticos, desempenhou no passado um papel importante na imposição dessa tese. Actualmente, porém, há muitos estudiosos que pensam exactamente o contrário, ou seja, que as *chansons* são a voz antiga, talvez revista e aperfeiçoada entre o século XI e o século XII — e, se quisermos, adequada a um novo sentir, poderosamente marcado pelo *leitmotiv* do heroísmo religioso —, de uma cultura leiga com uma larga autonomia; e são, possivelmente, as fórmulas litúrgicas e a literatura hagiográfica que se adaptam a elas de modo a adquirirem, jogando com a sua popularidade, uma maior capacidade de implantação sólida nas consciências e no imaginário colectivos. Por isso, não há bem uma cristianização da cultura cavaleiresca, mas, se se quiser, uma militarização e heroicização de alguns modelos de testemunho cristão considerados particularmente capazes de conquistar, de comer, de servir, em suma, como instrumentos de propaganda.

A *Chanson de Roland* oferece um primeiro e importante modelo de codificação do *ritterliches Tugendsystem*, do «sistema ético cavaleiresco». Os dois pólos em redor dos quais gira, são a *prouesse*, a coragem, e a *sagesse*, «a sagesa», ou seja, uma sagacidade especial, refinada pela experiência, que costuma traduzir-se por prudência. Termos que são complementares e de cuja presença simultânea e harmónica resulta a *mesure*, o equilíbrio. O valente que não é prudente é um louco e o prudente que não sabe ser valente é um covarde. Na realidade, porém, é raro que o cavaleiro possua, de uma forma harmónica, as duas virtudes fundamentais: essa harmonia nasce sobretudo da irmandade de armas entre cavaleiros cujos temperamentos se completem, da camaradagem existente entre um que seja predominantemente forte e outro que seja predominantemente prudente. Em suma, o perfeito cavaleiro — e nesse aspecto insistirá também a tratadística, desde o reformador gregoriano Bonifácio de Sutri até Raimundo Lullo, teórico do fim místico da cavalaria —, mais do que um indivíduo, é o resultado daquilo que tanto Cícero como S. Bernardo e Aelredo de Rievaulx definem como *amor socialis* e que coincide com a *notitia contubernii*, o espírito de grupo e de corpo. Talvez seja esse o sentido mais secreto, mas também mais evidente, da imagem representada no selo da Ordem dos Templários, que mostra dois cavaleiros montando um único cavalo; e é em nome desse sentido de amizade fraterna e solidariedade que um autor do século XIV, ao exaltar precisamente os valores cavaleirescos, exclamará — sem qualquer sombra daquele esteticismo que, entre o século XIX e o século XX, fez dizer tantas frases análogas —: «Que coisa doce é a guerra.»

Convém acrescentar, porém — e, precisamente, para se comprovar quão profundamente «leigo» e, no íntimo, pouco cristão era o mundo de Rolando —, que

«a guerra jovem e fresca», a «bela guerra», que tanto chocavam um Marc Bloch, não é, de facto, invenção de um certo histerismo decadente em voga há uns decénios atrás. Encontra-se, sem qualquer dúvida, na tradição épica muito antiga e, de uma certa forma, está também presente no mundo cavaleiresco medieval, onde se tem a sensação de que o prudente adágio de Erasmo, *bellum dulce inexpertis*, não tem grande valor.

Um dos elementos mais característicos da poesia cavaleiresca, que será retomado no *fin'amor* trovadoresco, é a *joie*, que costuma associar-se à juventude. Uma interpretação unicamente sexualista ou mesmo erótica destes valores, visando realçar os laços existentes entre a juventude e o prazer da vida, seria, porém, mal entendida: na realidade, a juventude relaciona-se directamente com os *iuvenes*, os cavaleiros recém-sagrados, que vagueiam em grupos um tanto ou quanto turbulentos, à cata de uma aventura que, muitas vezes, se identifica com violência e abuso; a «alegria», tal como a encontramos em certas *chansons de geste*, mais do que um estado de euforia e optimismo, corresponde a uma exaltação ferina, não muito diferente do *wut* da tradição germânica pagã, o *furor*, o *transe* guerreiro cujos valores xamanistas foram postos em relevo. Não ficaremos, decerto, surpreendidos ao deparar com estes elementos num texto como o *Raoul de Cambrai*, uma história repleta de vitórias atrozes, mas um clima análogo anima igualmente as *chansons*, em tantos aspectos edificantes, do ciclo de Guilherme de Orange, que é, pelo contrário, um guerreiro convertido à vida do mosteiro; e mesmo um poema como o *Aliscans*, onde se narra o martírio do jovem e puro herói Vivien, quase um santo na lógica da narração e, apesar disso, um terrível sanguinário na realidade dos episódios narrados.

Em suma, se as *chansons* são uma enorme janela aberta para a mentalidade das cortes e dos mercados, dos cavaleiros e dos leigos de classe inferior que se deliciavam com a narração das gestas cavaleirescas, convirá não interpretar mal o seu espírito cristão, apesar de ardente e sincero, entendendo-o como resultado de uma teologização do espírito militar por parte da Igreja. Não só em muitíssimos episódios — como, por exemplo, nas cenas de baptismo forçado dos sarracenos —, mas, mais em geral, no espírito que anima essa literatura, o tipo de cristianismo proposto é, explicitamente, leigo e muitas vezes folclórico, isento de preocupações doutrinárias e não raramente evadido de um certo teor anticlerical, muitas vezes irreverente e outras vezes reivindicativo de uma sacralidade específica da profissão de cavaleiro, diferente e, talvez, melhor e mais grata ao Senhor do que a exercida pelos padres. Parece ser esse o clima que anima, por exemplo, cenas como aquelas — bastante frequentes — em que os cavaleiros, à hora da morte, se confessam e se absolvem uns aos outros, utilizando como partícula consagrada uma erva colhida no campo de batalha.

A esta lógica não escapam igualmente as *chansons* do ciclo dedicado à primeira Cruzada, que narram os feitos heróicos levados a cabo no âmbito dessa mesma Cruzada, entre 1096 e 1099, que, para alguns — e não sem razão, nem ilegitimamente — foi tida como consequência directa e imediata da cristianização da cavalaria. Sabemos hoje que, na primeira Cruzada (como, aliás, em França, nas disputas surgidas em torno da *pax Dei*, em Itália, na questão das investiduras e na Espanha da Reconquista), actuavam grupos de «cavaleiros pobres», também evocados nas *chansons* mas em relação aos quais o adjectivo «pobres» não deve ser interpretado genericamente. De facto, não se tratava de pessoas necessariamente indigentes ou de membros da pequena aristocracia, embora combatentes dessa classe — mesmo privados de séquito, ainda que modesto, e possuindo apenas o seu cavalo e as armas que trazem consigo — se encontrem efectivamente, tanto na poesia como na realidade, documentalmentemente comprovada, da época. Esses cavaleiros eram denominados «pobres» porque, ao aceitarem o projecto de austeridade da Igreja reformada, tinham abdicado da sua sede de glória, de riquezas e de aventura para se dedicarem a esse projecto, embora permanecendo leigos e guerreiros; por outras palavras, a sua vocação é a vocação de muitas confrarias de leigos da época. Há, portanto, motivos fundados para se pensar que o novo clima que se respirava na cristandade, a seguir ao

trunfo do, já por si heterogéneo, grupo dos reformadores (e chamar «gregoriana» à reforma do século XI, em bloco, é inaceitavelmente redutor) envolveu muitos membros do mundo cavaleiresco. Todavia, o produto mais interessante da Cruzada, do ponto de vista da poesia épica, a *Conquête de Jérusalem*, não se revela nada imbuído do sentido mais profundo da reforma: o cenário que aí nos é apresentado é o dos habituais prodígios (anjos e santos em pleno campo de batalha, ao lado dos cristãos) e da emotividade estilizada e formalizada, mas também violenta, típica dos heróis épicos — que se comovem, desmaiam de emoção, soluçam — e mesmo da crueldade feroz (sabemos, aliás, que a conquista da Cidade Santa foi, de facto, acompanhada por massacres terríveis em que pereceram, indiscriminadamente, muçulmanos, judeus e cristãos orientais, que os cruzados não distinguiam uns dos outros). O herói da *Conquête de Jérusalem*, ao lado de Godofredo de Bulhão, é Thomas de Marle, que foi o primeiro a escalar as muralhas da cidade, quase voando sobre as lanças dos seus homens, e que não hesitou sequer em massacrar as mulheres. Animado de um fervor piedoso, comove-se até às lágrimas perante o Santo Sepulcro, mas isso não o impede que tenha na sua posse um talismã mágico que lhe garante a invulnerabilidade na batalha. Na realidade, não sabemos se Thomas de Marle foi, ou não, o primeiro a escalar as muralhas de Jerusalém, mérito que, mais tarde, lhe seria disputado por legiões de heróis, verdadeiros ou falsos; mas o que sabemos dele (e Guibert, abade de Nogent, cronista da Cruzada e autobiógrafo, fala abundantemente a esse respeito), isto é, da sua figura histórica, é de arrepiar. Thomas de Marle é um feudatário cujas façanhas ultrapassam, em ferocidade e barbaridade, as de Raoul de Cambrai. O seu pranto diante do Santo Sepulcro (que pode muito bem ter sido um episódio verdadeiramente histórico de cuja sinceridade não há motivos para duvidar) nada tem de contraditório, se se tiver presente que, na reconstituição da vida mental, afectiva e emotiva dos séculos XI e XII, não se deve cometer anacronismos e que aquela gente pensava de uma forma diferente de nós e não partilhava, de facto, do nosso conceito de coerência.

No entanto, embora possa ter sido um valente cruzado, Thomas de Marle não era decerto um «cavaleiro pobre» do tipo do Gualtieri, alcunhado de «Sem Have-res», que na primeira Cruzada comandava um grupo de *populares*, ou mesmo, provavelmente, de patifes, e que, mais do que um aventureiro sem meios, parece ter sido um exemplo daqueles membros da aristocracia militar verdadeiramente ganhos para a causa da reforma eclesiástica e decididos a passar o resto das suas vidas ao serviço do novo ideal. Do mesmo tipo devia ser aquele punhado de guerreiros e pequenos aristocratas, oriundos sobretudo da Borgonha e de Champagne, que, por volta de finais do segundo decénio do século XII, se agruparam em torno de uma personagem da mesma classe, um tal Hughes de Payns. Eram ex-cruzados ou recém-chegados da Terra Santa, após uma das muitas peregrinações que se tinham sucedido depois de a notícia da conquista de 1099 se ter espalhado pelo continente europeu. Na Palestina não tinham encontrado entusiasmo, mas desordem, desolação e abandono. Os massacres indiscriminados dos habitantes, aliados ao êxodo de alguns sobreviventes aterrorizados, tinham reduzido à miséria aquelas terras outrora florescentes; por outro lado, esgotado o efeito de surpresa, a que, em grande parte, se ficou a dever o êxito da Cruzada, o Islão estava a reorganizar-se, preparando-se para a reconquista. Os peregrinos, desobrigados da promessa feita ao Sepulcro, regressavam à pátria. Quem poderia garantir a defesa das conquistas de 1099?

Da necessidade de se defender os territórios conquistados, de defender os peregrinos, assistir aos fracos e aos doentes, tornar, por assim dizer, «permanente» a mobilização que possibilitara a Cruzada, nasceram as ordens monástico-militares (ou religiosas-militares, religiosas-cavaleirescas), que, em muitos aspectos, se podem considerar como o produto mais característico da ética elaborada nas «ligas de paz» e do desejo dos reformadores eclesiásticos de subordinação da cavalaria aos seus programas, mas que, sob um outro ponto de vista, vão, inclusivamente nas suas consequências imediatas, muito além desses limites, na medida em que exprimem a *conversio* à vocação eclesial de, pelo menos, uma parte do mundo cavaleiresco

uropeu. Deixa, portanto, de haver subordinação e funcionalização para passar a haver identificação. A diferença é grande e Gregório VII, embora tivesse falado de uma *militia sancti Petri*, não teria talvez apreciado uma solução tão extrema e, a seu modo, tão extremista.

Os laços existentes entre as livres e talvez espontâneas confrarias de «cavaleiros pobres» da época das «ligas da paz» e da questão das investidas e as ordens religiosas-militares, são evidentes a partir da confraria criada por Hughes de Payns, que, originariamente, parece ter assumido a denominação de *pauperes milites Christi*, consagrando-se à defesa do Santo Sepulcro. No entanto, aquando da aceitação formal da regra da confraria pelo concílio de Troyes de 1128, passou de *fraternitas* a autêntica *religio*, a Ordem. Como, entretanto, Balduino II, rei de Jerusalém, tinha permitido que esses cavaleiros se alojassem no recinto do *Haram esh-Sharif*, junto das duas mesquitas da Cúpula do Rochedo e de Al-Aqsa (que, para os cruzados eram, respectivamente, o *Templum Domini* e o Templo de Salomão), a Ordem adoptou o nome de «Templária», que conservaria até 1312, ano da sua dissolução por vontade do papa Clemente V, em consequência de uma série de escândalos em que essa Ordem esteve envolvida, sobretudo devido às enormes riquezas que acumulara e que eram objecto da cobiça do rei Filipe IV de França.

A Ordem do Templo é apenas uma das muitas ordens religiosas-militares fundadas, durante o século XII, na Terra Santa e na Península Ibérica e, mais tarde, também no Nordeste europeu (onde teriam tido a missão de conquistar e colonizar o mundo eslavo e báltico), mas que acabaram por se implantar um pouco por toda a Europa, não só graças às conversões de membros da aristocracia militar que, atraídos pela sua fama de austeridade e de ascética coragem, acorreram às suas fileiras, mas também devido ao seu sucesso inicial e às doações em dinheiro e em terras que lhes eram concedidas. A fama de avidez, de violência e de corrupção que algumas delas adquiriram e em que nem sempre é fácil distinguir a relação com a realidade histórica da propaganda interessada de forças contrárias, nada retira ao significado original da sua experiência.

De entre essas ordens, referimos a dos Hospitalários (dedicada sobretudo ao acolhimento e à assistência dos peregrinos) de S. João de Jerusalém (que, a partir do século XIV, se denominaria «de Rodes» e, a partir do século XVI, «de Malta», devido às deslocções da sua sede, e que viria a ser famosa pela sua Marinha), e de Santa Maria, denominada «Teutónica», visto dela poderem fazer parte apenas cavaleiros de origem alemã. Ambas foram fundadas na Terra Santa, mas, em Espanha, surgiram as ordens de Santiago, de Calatrava e de Alcântara, que tinham por objectivo principal hospedar e defender os peregrinos que se dirigiam a Santiago de Compostela; em Portugal, as ordens de Montesa e de Avis; no Nordeste europeu, onde, em breve, se instalaram os «Teutónicos», a *militia Christi* da Livónia, denominada dos «Porta-espada», devido ao emblema que adoptaram: uma espada vermelha em forma de cruz em campo de prata.

Acerca das ordens militares religiosas, existem bibliotecas inteiras, mas nem todos os textos são igualmente credivéis. Quanto à origem principal da sua vocação, falou-se de uma possível derivação do *Ribat* muçulmano, as fortalezas de guerreiros místicos, frequentes sobretudo na fronteira cristã-muçulmana da Península Ibérica. Não há dúvida de que existiram contactos e influências recíprocas entre cristãos e muçulmanos, na época das Cruzadas e da *Reconquista*, embora se discuta ainda acaloradamente acerca da sua natureza e intensidade. Todavia, à parte uma certa semelhança tipológica que, para ser explicada, não exige o recurso à tese da influência recíproca (até porque o cristianismo não tem um *jihad*, uma «guerra santa»), há o facto de a experiência do associativismo entre os leigos, que existe desde o século XI e as necessidades práticas de defesa, quer na Terra Santa quer em Espanha, terem concorrido para explicar, com suficiente convicção, o nascimento dessas novas associações solidamente implantadas no tronco da tradição monástica, mas, ao mesmo tempo, dotadas de uma carga revolucionária própria. Com efeito, a característica de qualquer ordem religiosa da área cristã é a recusa de compromisso, seja a que

título for, com a guerra; pelo contrário, com base em eventuais necessidade, as ordens militares religiosas — nas quais são admitidos clérigos e leigos, estes divididos em cavaleiros e *servientes* — prescrevem para os leigos que a elas têm acesso o voto de combate juntamente com os votos de castidade, obediência e pobreza pessoal, característicos de toda a tradição monástica. Devido a uma norma especial, os Templários também admitiam cavaleiros casados. Além disso, as ordens, e entre elas os Templários e os Hospitalários rejuvenescidos, que tinham uma estrutura supranacional não partilhada pelas outras, dependiam directamente da Santa Sé, o que as transformava em outros tantos «estados dentro do estado» e, com o tempo, viria a criar grandes problemas.

O que é facto é que, pelo menos à primeira vista, as ordens pareceram encarnar o ideal da «cavalaria divina», a *militia Christi* oposta à *militia saeculi*, cuja violência gratuita, o culto mundano da glória e a procura do prazer, os ascetas e os rigoristas da Igreja não perdiam a oportunidade de condenar — mesmo polemizando com os seguidores mais fiéis de Gregório VII, acusado justamente de se ter preocupado sobretudo com a utilização da cavalaria na sua luta política e não com o objectivo de uma cristianização profunda.

Non militia, sed militia. O cruel jogo de palavras, que reflecte o implacável virtuosismo estilístico dos ascetas, reaparece, poucos anos depois do concílio de Troyes que tinha legitimado a Ordem do Templo, pela mão daquele que foi o protector e o inspirador dos Templários: Bernardo de Claraval, sobrinho de um dos principais colaboradores de Hughes de Payns. Num tratado não desprovido de força política — especialmente, na evocação dos Lugares Santos que Bernardo nunca tinha visitado, mas que amava e conhecia através das Escrituras —, intitulado *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, Bernardo esboça o perfil de uma nova cavalaria constituída por monges-guerreiros, totalmente esquecida do mundo e inteiramente dedicada à causa da guerra contra os infiéis e à defesa dos cristãos. A *militia saeculi*, segundo Bernardo, não é só sacrilega pelo seu mundanismo e por se entregar desvairadamente às lutas fratricidas entre cristãos; também lhe falta aquela virilidade que se exige de um guerreiro e o que a distingue, de facto, é o cuidado posto no penteado e no vestuário. As páginas dedicadas à sátira do belo cavaleiro leigo e, conseqüentemente, à condenação da cultura que vinha a afirmar-se nas cortes da época são muito violentas: com as mãos macias ocultas por luvas de ferro, os belos cabelos, bem penteados, cobertos pelo elmo cinzelado, com a cota de malha, que começava a cobrir o tornozelo (hábito que fora, provavelmente, adquirido no Oriente), com luxuosas sobrevestes de seda colorida ou bordada e o grande escudo amendoado bem pintado, o cavaleiro profano galopa por prados em flor em direcção à condenação eterna. A ele se opõe, em tudo, o Templário: não cuida dos cabelos, que usa rapados em sinal de penitência e para melhor colocar o elmo; não tem o rosto macio e liso, mas ostenta uma barba desgrenhada (segundo um costume oriental, mas não seguido pelos ocidentais); não enverga roupas coloridas nem armas cinzeladas, visto a regra o proibir de usar dourados e ornamentos; caça apenas animais ferozes, na medida em que esse exercício — para além de ser símbolo da *pugna spiritualis*, dado que, na ciência alegórica da época, as feras são frequentemente símbolo e figura do demónio — lhe é também útil para a guerra; é temível como um leão, para os inimigos, mas é doce como um cordeiro, para os cristãos. O Templário é um monge e, no entanto, mata, o que é bem triste, como admite (um tanto embaraçado?) o abade de Claraval, muito longe, naturalmente, de negar aos infiéis o direito à vida; mas, prossegue ele, a aniquilação dos pagãos por meio das armas é necessária para defender os cristãos e para impedir a injustiça. Mais do que aniquilar o inimigo enquanto ser humano, o Templário deve destruir o mal, sob todas as suas formas, e o pagão é, sem dúvida, portador do mal: por isso, a sua morte é mais um «malicídio» do que um homicídio.

Se Bernardo justificou e até elogiou a instituição dos monges-cavaleiros, não justificou a cavalaria *tout court*, nem teve como objectivo a sua cristianização total. Pelo contrário, propondo a dissolução dos *bellatores* e projectando até a abolição,

embora difícil e paradoxal, da própria guerra em termos de oração e de experiência ascética, condenou totalmente a profissão de cavaleiro como facto existencial e como «modo de vida».

Isso não significa, porém, que o seu testemunho tenha sido acolhido nesse sentido ou que seja esse, objectivamente, o sentido histórico que se lhe deve atribuir. É certo que o estilo dos textos de Bernardo de Claraval e os seus ensinamentos místico-ascéticos, contribuíram muito para a edificação da cultura e da poesia «cortesês» e que a sua veneração à Virgem foi exemplar para o desenvolvimento do conceito cavaleiresco de serviço que deve ser prestado, desinteressadamente, à dama, considerada superior e inatingível. É certo que Eric Köhler e Georges Duby nos ensinaram a ir para além do painel das formas literárias e ver a realidade social que lhes está subjacente e de que essas formas constituíam uma metáfora; e não é menos certo que, na lógica não apenas da corte, mas também da própria poesia cortês, esse serviço à dama revelava-se, na prática, muito menos espiritual e desinteressado do que possa parecer e a descodificação das componentes poéticas e do sistema ideológico subjacente demonstrou quão intenso e mesmo violento era o seu erotismo. Isso não exclui, porém, que o magistério do grande místico cisterciense e o fascínio das suas imagens dominem o século XII e constituam — a par de outros factores, tais como, por exemplo, o paradigma que a poesia de Ovídio proporcionava — a estrutura intelectual do mundo cortês.

Assim se explica o aparente paradoxo que é o facto de a cavalaria secular, por mais que S. Bernardo a tivesse rejeitado, ter remetido, directa ou indirectamente, para a sua personalidade e para os seus textos, para aí procurar elementos que pudessem legitimar o sistema imaginário elaborado por tratadistas e romancistas a seu respeito.

A recuperação de temas de carácter místico-sagrado por parte de autores leigos ou em textos destinados a leigos é nítida, no decorrer do século XII e, depois, em parte do século XIII, enquanto as cerimónias do revestir da armadura — que, apesar de alguns esforços nesse sentido, nunca tinham assumido um carácter verdadeiramente sacramental e nunca tinham sido celebradas nem na Igreja, nem na presença de religiosos (apesar de, em finais do século XIII, o Pontifical de Guilherme Durand fornecer uma sistematização litúrgica desses ritos) — vão adquirindo formas cada vez mais análogas às dos sacramentos e, em especial, do baptismo. Num texto anónimo de inícios do século XIII, que pode ter sido produzido originariamente na Terra Santa dos cruzados, intitulado *Ordène de chevalerie* e de que é protagonista o cruzado Ugo, senhor de Tiberíades, o próprio Saladino revela o seu desejo de receber «a ordem de cavalaria». Ugo veste-lhe uma túnica branca e uma clâmide vermelha, calça-lhe uns sapatos castanhos, cinge-o com o cinto do ritual e orna-lhe os calcanhares de esporas douradas; inicia-o nos mistérios do banho purificador e do leito restaurador (o paraíso que aguarda os purificados) e apenas recusa dar-lhe a *colée*, a *alapa militaris*, a pancada dada com a mão direita no pescoço ou na nuca do iniciando e que é considerada o acto fundamental da concessão do grau cavaleiresco. Porquê esta omissão? Ugo de Tiberíades está prisioneiro por ordem de Salamina e não lhe é permitido bater naquele que, na altura, é o seu senhor, como o texto explica. Mas a realidade talvez seja diferente: Saladino, embora fosse o mais generoso, o mais nobre e o mais valente dos homens (e, como tal, possuidor de todos os requisitos para se tornar cavaleiro), não era cristão. Nesse novo baptismo que é a ordenação cavaleiresca, há, por consequência, um rito, decisivo e fundamental, que lhe está interdito. Não é a primeira vez que a cavalaria cristã lamenta o abismo religioso que a separa dos heróis muçulmanos: já na *Conquête de Jérusalem*, a propósito do valente guerreiro pagão Cornumarant, se afirmava: «Se acreditasse em Deus, não haveria outro que o igualasse em valentia.» Mas a verdade é que, no género alegórico que imediatamente predomina na tratadística cavaleiresca, cada arma, cada veste, cada gesto, transforma-se em símbolos de virtude e de requisitos cristãos. A espada será o gládio do espírito, o elmo será a fé e assim por diante. O modelo de toda essa simbologia são as *arma lucis* de uma célebre epístola de S. Paulo.

Esta interpretação ético-alegórica da cavalaria e das armas do cavaleiro perderá durante muito tempo: vamos encontrá-la num tratado de Raimundo Lullo, o *Libre de l'orde de cavayleria*, destinado a tornar-se um *llvre de chevet* de toda a nobreza europeia, mesmo moderna, depois de Caxton o ter imprimido, no século XV; e vamos também encontrá-la em Bernardino de Siena, em Catarina de Génova, em Inácio de Loyola, em Teresa de Ávila, em Bento de Canfeld e em Lourenço Scupoli. Trata-se de uma tradição ambígua: por um lado, convida a uma objectiva desvalorização da experiência guerreira, que é considerada como mera alegoria da *pugna spiritualis*, mas, por outro lado, reveste as armas e os combates de uma profunda dignidade espiritual.

O apelo à misticização da cavalaria secular surge-nos, também em inícios do século XIII, no texto de um autor ou, pelo menos inspirador, provavelmente cisterciense, *La queste del Graal*, onde os temas que apareciam no romance *Perceval* de Chrétien de Troyes, no último quartel do século anterior, baseados na lenda arturiana e num património mítico-folclórico de raiz celta (embora, como foi referido por Pierre Gallais, contendo também muitos elementos que fazem pensar em ascendências árabes-persas vindas da Espanha ou da Terra Santa dos cruzados), nos são apresentados em código ascético e onde a misteriosa presença do Graal — ora taça ou bacia dotada de virtudes mágicas, ora pedra munida de poderes ocultos — é descodificada de acordo com uma pontual simbologia eucarística.

Se o cavaleiro das *chansons* épicas era todo ardor guerreiro e fé cristã e nele se revia a cristandade da *Reconquista* e das Cruzadas, o dos romances do ciclo do rei Artur e o da poesia cortês provençal é bem mais complexo e não é por acaso que interessou não só a historiadores e a filólogos, mas também a antropólogos e a psicanalistas. Nessas narrações, a par dos recontros (mais duelos do que batalhas) e das caçadas, vibra a tensão erótica e espiritual da conquista da dama e, através dela, da afirmação de si próprio; o cavaleiro continua a ser um herói guerreiro, mas é também, e sobretudo, um tipo humano que busca uma identidade e uma autoconsciência que lhe escapam. A sua experiência exerce-se na *aventure* e na *queste*: inquieto, solitário, obrigado a ir de uma prova para outra, por entre paisagens oníricas de florestas e charnecas — e as provas têm, frequentemente, na sua base um claro preceito iniciático —, o «cavaleiro errante» foi, durante muito tempo, considerado uma figura totalmente literária, atemporal, improvável mesmo como modelo e absolutamente imprópria de ser apresentada como espelho de qualquer realidade vivida.

Ora, novas técnicas de interpretação dos textos literários e de inquirição do passado colocaram-nos perante uma realidade diferente. A psicanálise, a semiologia e a antropologia cultural, em conjunto, impeliram-nos a ler, segundo um ponto de vista diferente, os «improváveis» textos do ciclo do rei Artur. Um sociólogo da literatura como Eric Köhler e um historiador como Georges Duby ensinaram-nos a captar, para lá dos sonhos e das ficções literárias — sonhos e ficções que estão, porém, em ligação constante com a realidade efectiva —, aquilo que poderemos denominar de formas concretas da aventura.

É certo que a aventura cavaleiresca está repleta de fadas e de dragões, de monstros, castelos ou jardins encantados, anões e gigantes, mas trata-se mais de metáforas do que de fantasias.

A aventura era a sério. Georges Duby demonstrou que o elemento activo da pequena aristocracia europeia dos séculos XII e XIII — sobretudo francesa, mas também, imitando o modelo francês, anglo-normanda, alemã, espanhola e italiana — era constituído pelos *iuvenes*, ou seja, pelos cavaleiros recentemente «sagrados», que tinham acabado de receber as armas durante a cerimónia do revestir da armadura e que abandonam, agrupados em companhias mais ou menos numerosas, o seu ambiente normal, perseguindo talvez sonhos, mas sobretudo ideais, sempre muito concretos, mas nem sempre alcançados, de segurança e de prestígio social. O seu máximo objectivo é um bom casamento, se possível com uma dama de condição mais elevada e de maiores capacidades económicas. Por detrás do cenário requintado do *Fin'Amor*, tão doutamente tratado em texto como o famosíssimo *De Amore*,

escrito por Andrea Cappellano entre finais do século XII e inícios do século XIII, urge essa vontade de casamento e de afirmação social. Por outras palavras, a questão não é discutir se o amor cortês é, de facto, uma sublimação mística do eros ou se é a dissimulação de uma tensão sensual e sexual exasperada até aos limites da licenciosidade; a questão é que essa cultura se adequa a uma mentalidade esogâmica e a uma necessidade de afirmação sociocultural: a feudatária bela, fria e longínqua, é uma metáfora de uma herdeira muito menos inacessível que se pode conquistar com audácia e valentia.

Daí deriva, paradoxalmente, um estranho contraste entre a dimensão profissional e quase vocacional do cavaleiro, por um lado, e a instabilidade existencial da classe cavaleiresca (que se esgota no casamento), por outro lado. Os séculos XII e XIII, que, tradicionalmente, costumam ser apontados como o auge da época equestre na nossa Idade Média, assinalam, sem qualquer dúvida, uma espécie de vitória da cavalaria. Poetas, tratadistas e até teólogos e hagiógrafos parecem não falar de outra coisa; cronistas e pintores reflectem constantemente o esplendor das cerimónias do revestir da armadura; a alta aristocracia e mesmo o rei abandonam os seus títulos gloriosos para se ornarem simplesmente — e foi o caso de todos os grandes monarcas da época, desde Ricardo Coração de Leão a S. Luís — com o título de cavaleiro; aliás, é a isso que aspiram intensamente as classes ascendentes, os novos ricos das sociedades urbanas, a «gente nova». Veremos mais adiante como esse alastramento das insígnias e dos hábitos cavaleirescos — que não podia, com o decorrer dos tempos, deixar de ser acompanhado de uma depreciação e de uma vulgarização objectivas — era dificultado pelas monarquias feudais nascentes e como essas dificuldades eram, de uma forma ou de outra, torneadas por classes ávidas de distinções e mesmo capazes de criar instituições políticas e de fazer face a experiências económicas revolucionárias, mas, por outro lado, fortemente agarradas às tradições e largamente dependentes quando se tratava de elaborar uma cultura própria.

A aventura cavaleiresca — se não tivermos em conta as perspectivas matrimoniais — era, essencialmente, a procura de novas fontes de riqueza e de possibilidades de alistamento: o serviço militar mercenário — muito difundido, já a partir do século XII, mas, no fundo, mesmo antes: os cavaleiros normandos que, no século XI, partiam para a Apúlia e para Bizâncio, costumavam oferecer o seu braço armado a quem melhor lhes pudesse pagar, a começar pelo próprio *basileus* de Constantinopla —, as várias campanhas militares em Espanha ou, sobretudo entre o século XIII e o século XV, no Nordeste europeu, contra os eslavos pagãos, e, acima de tudo, a verdadeira Cruzada, aquela que, na opinião de Adolf Waas, permitiu a criação de uma verdadeira *Ritterfrömmigkeit*, uma *pietas* religiosa caracteristicamente cavaleiresca que se exprime, justamente, nas muitas canções da partida para a Cruzada escritas por poetas que foram igualmente senhores feudais e cavaleiros: Hartmann von Aue, Friedrich von Hausen, Walther von der Vogelweide, Tibaldo de Champagne, Conon de Béthune, etc. Identificação do serviço prestado ao Altíssimo com o que era prestado a um senhor feudal forte, generoso, magnífico; serviço prestado à Virgem Maria, entendido como serviço prestado à dama celestial; procura da pátria divina através da peregrinação a Jerusalém; disponibilidade para o martírio, mas também fidelidade aos companheiros de armas e leal admiração pelos próprios guerreiros inimigos que fossem dignos de elogios e homenagens (a fama que Saladino teve no Ocidente e que será mais tarde consagrada por Lessing, começa aí), são os ingredientes fundamentais do sentir cruzado-cavaleiresco típico da cavalaria «secular» e sobre o qual, aliás, a espiritualidade específica das ordens militares religiosas, que nasceram depois da experiência da Cruzada, não tiveram meio de influir. O desejo de aventuras em terras longínquas — e do *amors de terra londhana*, como dizia o trovador Jaufré Rudel, que a tradição aponta como apaixonado por uma feudatária franco-libanesa que ele nunca viu — traduzia-se numa atracção irresistível pelos mistérios e pelas maravilhas de um Oriente que ia já muito para além de Jerusalém e da Terra Santa. O renascimento cultural do século XII, juntamente com muitos textos gregos, árabes e hebraicos, que começavam a circular na Europa, embora em más

ou, pelo menos, infieis traduções (e de Espanha chegavam mesmo as primeiras tentativas de tradução do Alcorão), suscitavam interesse e fantasia em relação a um Oriente que era, sobretudo, um «horizonte onírico», mas que já começa a entrever-se nos seus traços de fábula, é certo, mas não privados de ligação com a realidade. A Ásia, com a qual se entra em contacto depois das Cruzadas, é a das especiarias que chegam da Índia através das pistas de caravanas da «Rota da Seda» e através das rotas do oceano Índico, ainda cortadas aos ocidentais; mas é também a dos ciclos lendários que, de resto, estão associados às especiarias que se dizia provirem do Paraíso Terrestre (de onde saíam, segundo a cosmografia da época, os grandes rios das *partes infidelium*: o Ganges, o Tigre, o Eufrates e o Nilo). Os intermináveis territórios habitados por monstros, mas regurgitando de tesouros, o próprio Paraíso Terrestre, isolado no Oriente mais longínquo: eis a geografia imaginária da Ásia, que aparecia nas várias versões do «romance de Alexandre» ou em certos textos curiosos, como a «carta do Prestes João» (um mítico soberano cristão de numerosos povos, atrás do qual se encobre a existência real das comunidades cristãs-nestorianas, que se estendiam desde a Pérsia até à China), endereçada ora ao papa, ora a um ou outro imperador, e onde são descritas as imensas riquezas e os mistérios de um reino que os viajantes dos séculos XIII e XIV, a seguir a Marco Polo, teriam percorrido durante muito tempo.

Os cantares e os romances cavaleirescos sofrem profundamente o fascínio dessa Ásia e propagam também, a nível popular, as lendas do Paraíso Terrestre, do reino do Prestes João, dos países das Amazonas, do império secreto e terrível do Velho da Montanha, chefe da Seita dos Assassinos. A atracção pelas terras longínquas e pelos seus costumes, que irá ter um peso tão decisivo na cultura europeia, entre o século XVIII e o século XIX, e que dará lugar ao exotismo que — como foi recentemente realçado — se adequa aliás às conquistas coloniais, tem as suas raízes, precisamente, na literatura cavaleiresca medieval, que vai buscar os seus conteúdos à literatura geográfica antiga e à espiritualidade cruzada (e que confina, por isso, com o espírito missionário que, sob outros aspectos, se afigura longínquo e estranho a essa espiritualidade), mas que, ao mesmo tempo, não fica indiferente às vozes provenientes dos inúmeros testemunhos dos viajantes e, até, dos missionários. Esse espírito de aventura cruzada e cavaleiresca será herdado, na época das grandes descobertas geográficas e das viagens transoceânicas, por Henrique, o Navegador, por Cristovão Colombo e pelos *conquistadores* e servir-lhes-á de alibi para as suas violências e espoliações, embora lhe permaneçam fiéis, à sua maneira.

No entanto, a aventura vivia-se também no dia-a-dia, sem haver necessidade de guerras ou de cruzadas. Era a aventura da caça, especialmente das grandes e nobres feras das florestas europeias — o veado, o javali e o urso com a sua simbologia, assumida pela própria heráldica, e o seu *background* mítico-folclórico, ambos recolhidos nas alegorias dos bestiários e das narrativas hagiográficas — e de que, muitas vezes, se encontram ecos nos romances, onde assume o carácter de experiência iniciática. Essa mesma aventura podia traduzir-se também numa característica actividade agonística, adequada ao adestramento militar, por um lado, mas que era, acima de tudo, significativa ao nível da teatralização das funções sociais e da auto-representação das aristocracias: o torneio.

É difícil dizer quando nasceu o encontro, em campo fechado, de dois grupos opostos, chamado *hastiludium* (recontro entre cavaleiros armados com pesadas lanças de madeira, que tinham como principal objectivo desmontar o adversário) ou *conflictus gallicus* (como o denominam as fontes anglo-normandas, dado essa prática ter sido importada de França). Também não é fácil dizer a partir de quando, a par do torneio propriamente dito, apareceu a justa, isto é, a série de recontros entre pares de cavaleiros mais organizados e menos cruéis do que a *mêlée*, que era, normalmente, o momento mais típico do torneio. Do ponto de vista meramente tipológico, é bastante fácil supor que nasceu muito cedo, como forma de adestramento para a guerra, e o facto de se disputar em campo fechado — e, no caso da justa, só entre «campeões» — fê-lo aproximar-se do «juízo de Deus», do duelo judicial.

O que é facto é que a moda do torneio, desconhecida até finais do século XI, princípios do século XII, surge repentinamente: desconhecido nas *chansons* mais antigas, o torneio abunda na literatura cavaleiresca posterior, com as nuvens de poeira levantadas pelos cascos dos cavalos, os gritos dos participantes, os incitamentos do público, os apelos dos arautos e o fragor das armas que se chocam e das lanças que voam em pedaços em direcção ao céu. A simbologia heráldica propaga-se rapidamente, a partir de então, sem dúvida para responder às necessidades de distinguir os vários campeões no meio da *mêlée*. E gerações inteiras de cavaleiros são dizimadas — concorrendo, assim, para evitar a pulverização das heranças e, por conseguinte, para conservar sólidas as linhagens e as suas fortunas — pela morte em torneio, talvez mais do que pela morte em combate. De facto, em combate, os cavaleiros não pretendiam matar-se uns aos outros, mas aprisionar o inimigo para depois o poderem resgatar; em compensação, os acidentes mortais, no decorrer de um torneio ou de uma justa, deviam ser extraordinariamente numerosos, bem como os graves efeitos das quedas desastrosas, quando o guerreiro desabava sob o peso das suas armas de ferro.

Os historiadores travaram longas polémicas a respeito desses jogos militares e do seu efectivo valor no plano do adestramento. Esta questão não deve descurar-se, na medida em que se insere numa outra questão mais vasta: os exércitos dos séculos X-XIII, em que a cavalaria era a tropa especializada e, por isso, o verdadeiro núcleo combatente (os outros, infantes, sapadores, encarregados das ordens de cerco ou das máquinas de artilharia de alavanca, eram sobretudo serventes), conheceriam o valor da tática e da estratégia? Ou essas técnicas teriam atingido o seu auge apenas em contacto com o Oriente bizantino e muçulmano (que, em troca, tinha conservado e actualizado a arte militar greco-romana) e, sobretudo, por volta dos séculos XII-XIII, quando voltou a circular na Europa, em traduções não desprovidas de valor literário, o *De re militari* de Vegézio (que, por exemplo, Jean de Meung e Christine de Pizan traduziram para francês com o título de *Art de chevalerie*)? É certo que a grande época da tratadística tático-estratégica — que surgia, muitas vezes, por ocasião de uma nova Cruzada em perspectiva, como aconteceu com os manuais de Benedetto Zaccaria, de Pierre Dubois, e de Marino Sanudo, o Velho — terão sido os séculos XIV e XV, mas isso não significa que os cavaleiros ignorassem as questões táticas e os problemas estratégicos e se limitassem a atacar de frente, nas formações elementares, «em sebe» ou «em cunha», reduzindo o combate a uma mera questão de força física e de destreza equestre. É verdade que, se prestarmos atenção às formulações teóricas, será fácil extrair de *chansons* e de romances um florilégio de máximas heróicas que equiparam todo o tipo de artifício a deslealdade e traição. Mais tarde, os cronistas — como, por exemplo, o grande Froissart, o cantor do «outono da cavalaria», na época da Guerra dos Cem Anos — deliciam-se a coleccionar episódios de valentia interpretada como mera e dura procura de confronto. Diz-se que, em 1396, em Nápoles, a flor da cavalaria europeia se deixou assim exterminar ou aprisionar pelos Turcos, que combatiam à sua maneira, ou seja, em rápidos *raids* de arqueiros a cavalo e frágeis formações que se abriam perante as cargas dos cristãos, cobertos de ferro da cabeça aos pés, para voltarem a fechar-se nas suas costas, fazendo-os cair na armadilha. Mas, no século XIV — e a isso nos referiremos de novo, mais adiante — a cavalaria está em vias de redefinição, enquanto distinção social, e em crise, enquanto força militar. Se olharmos para a realidade dos séculos em que se encontrava no auge, percebemos que os guerreiros a cavalo estavam muito longe de ignorar as *ruses de guerre* e, nesse sentido, o torneio, que, muitas vezes, se configurava como uma autêntica batalha (estávamos para dizer «simulada», mas, perante certas descrições, pergunta-se até que ponto o seria), podia constituir uma boa ocasião de adestramento. Com efeito, contrariamente a uma imagem que romanticamente prevaleceu, o torneio nem sempre era disputado por cavaleiros solitários; normalmente, podiam dispor de ajudantes a pé e em número relevante. Quanto ao «campo fechado», abrangia, por vezes, uma vasta região, com prados, bosques e clareiras e chegava até a confinar com um centro habitado.

Em suma, não era uma modesta disputa bem delimitada, mas um verdadeiro campo de batalha.

Os cavaleiros, os trovadores, os arautos e os jograis que giravam à volta dos torneios não se cansavam de os elogiar como escolas de coragem e de lealdade e chegavam mesmo a apresentá-los como espelho de valores cristãos, oportunidade de adestramento para a guerra e ocasião para se combinar expedições ao ultramar. De facto, era, por vezes, durante um torneio ou no seu final que muitos cavaleiros faziam voto de partir para a guerra contra os infiéis. Esses votos (de inspiração, por vezes, devota e, outras vezes, erótica ou mera ostentação de valentia) eram caros à tradição cavaleiresca. A Igreja, porém, revelou-se, durante muito tempo, pouco indulgente a respeito dos torneios. A condenação das «detestáveis feiras e mercados chamados, vulgarmente, torneios, em que os cavaleiros costumam reunir-se para exhibir a sua força e a sua impetuosa temeridade» é de Inocêncio II e data de 1130, quando a moda do torneio explodira em todo o Ocidente, na Terra Santa das Cruzadas e mesmo no mundo bizantino e islâmico que estava em contacto com os cruzados. Essa condenação foi reforçada no II Concílio de Latrão, em 1139, com a determinação de que seria negado o direito a ser sepultado em terra consagrada a quem fosse morto em torneio (mas as ordens militares religiosas, servindo-se da sua ampla autonomia enquanto directamente dependentes da Santa Fé, aceitavam desobedecer a essa norma e sepultavam os mortos em torneio nos seus cemitérios). Pregadores e autores de tratados teológico-morais ou de vidas de santos competiam entre si nas exortações contra os jogos militares e na divulgação de boatos terríveis: dizia-se que, num local onde se disputara um recontro particularmente sangrento, foram vistos demónios que disputavam, voando, um torneio, por entre gritos estridentes de alegria; outros demónios, agora sob a forma de corvos ou de abutres, pairavam sobre um outro local de disputa, à procura das almas, tal como as feras arrancam pedaços de carne dos cadáveres; outras vezes, é um nobre que, tendo regressado à vida por alguns instantes, se ergue do caixão e narra, em poucas, mas terríveis palavras, o destino que está reservado àqueles que se deliciam com esses atrozes desafios. Jacques de Vitry, no século XIII, demonstrou como, num torneio, se cometiam os sete pecados mortais: a soberba, na medida em que esse tipo de competição provinha do desejo desmedido de glória e de honras; a ira, porque o recontro, embora fosse ocasionado pelas regras do jogo, acabava fatalmente por gerar ódio e desejo de vingança; a preguiça, porque os que tinham sido derrotados num torneio se entregavam facilmente à prostração e ao desânimo; a avareza, na medida em que o desafio era feito na perspectiva do saque, que era constituído pelas armas e pelos cavalos dos adversários vencidos, e dos prémios postos em jogo para os vencedores; e, finalmente, a luxúria, na medida em que os que participavam nos torneios lutavam normalmente para agradarem às suas damas, cujas «cores» — ou outros penhores (os véus, as mangas) — usavam durante o combate, como timbre ou estandarte.

O prazer de amor ostentado em torneio é, juntamente com as armas pintadas no escudo, as sobrevestes e a gualdrapa do cavalo, o emblema característico do cavaleiro que participa nos jogos militares. A tensão erótica, que pode ir até ao espasmo, é uma característica essencial deste tipo de actividade cavaleiresca e permite-nos entender por que motivo a Igreja, opondo-se a ela, pretendia propor um discurso ético e social muito mais profundo e complexo do que poderíamos imaginar, se nos limitássemos a avaliar essas proibições sob o ponto de vista redutivo de uma política eclesiástica destinada a limitar a violência e o derramamento de sangue. As crónicas falam abundantemente de ódios provocados por um torneio e de torneios que constituíam um bom alibi para alguns se vingarem dos seus inimigos. A rivalidade amorosa devia ser um dos móbeis mais usuais e os caracterologistas demonstraram que, na base daqueles que se denominam — e não por acaso — «torneios de animais», está o desejo de ostentar a sua força na presença das fêmeas e de reforçar o direito do macho adulto à sua posse. Um episódio, que referiremos sucintamente, é suficiente para se demonstrar o nível de tensão erótica que se podia atingir. Uma dama obriga um cavaleiro — com base no «dom obrigante», tão caro à literatura cavalei-

resca e ao folclore; a dama pede ao seu herói para lhe fazer um «dom», sem especificar do que se trata; recebido o consentimento, a dama revela ao cavaleiro o conteúdo da promessa que ele lhe fizera e que, normalmente, é uma prova pesada — a comportar-se de determinada maneira durante um torneio. (Sabemos que um caso típico do género é aquele em redor do qual gira *Lancelot, ou le chevalier à la charrette*, de Chrétien de Troyes, em que Guinevere impõe a Lancelot, que se finge covarde no recontro.) No nosso caso, a dama impõe que o cavaleiro envergue a sua própria camisa, durante o torneio, em vez das pesadas armas defensivas; logo que vê atendido o seu pedido, manda-o embora e, na festa que se segue à luta, apresenta-se vestida apenas com a camisa manchada de sangue do seu paladino. Não será necessário recorrer a Freud para se captar o transparente e denso significado erótico-sexual de todo o episódio.

O que é facto é que o torneio entrara profundamente na cultura aristocrática — e também na cultura burguesa e popular, meios onde as imitações e as paródias das lutas cavaleirescas, são inumeráveis — e, na prática, no tipo de vida das classes dirigentes. Um poema do século XIII narra os feitos daquele que, graças a um excelente livro de Georges Duby, é hoje considerado o mais famoso «corredor de torneios» da Idade Média: Guilherme, por alcunha «o Marechal», que foi regente de Inglaterra no reinado do jovem rei Henrique III e que morreu com mais de setenta anos (segundo ele, com mais de oitenta), em 1219. O caso do «marechal» é sem dúvida excepcional, mas mostra bem como, de torneio em torneio, de corte em corte, de vitória em vitória, de prémio em prémio e de parentesco em parentesco, o *iuvenis* podia enriquecer e até casar-se. A condição de cavaleiro era paradoxal: uma vez sagrado, é cavaleiro para sempre, um pouco como os sacerdotes, ainda que a cerimónia da sagração não imponha nenhum *character* sacramental (mas, nos casos mais solenes, faz tudo para se aproximar, tipologicamente, de um rito sacramental e não faltaram os teóricos que defendiam que o cavaleiro é uma espécie de «sacerdote» leigo, dedicado a Deus, ao senhor feudal — e, mais tarde, com a consolidação do absolutismo, ao rei — e às damas) e já nos referimos ao facto de os próprios reis gostarem de ser considerados, acima de tudo, cavaleiros; mas, por outro lado, a carreira de cavaleiro é fugaz, coincidindo com o período em que o cavaleiro faz parte dos grupos de *iuvenes* e em que vive a aventura que tem, no torneio, a sua forma mais concreta e mais comum e, ao mesmo tempo, a sua representação mais eficaz. Depois, se o destino o leva a contrair um bom casamento, o bravo guerreiro pendura, satisfeito, o cinturão, a espada e as esporas douradas — que só volta a cingir, de vez em quando, nos dias solenes — e dedica-se à administração do património da sua linhagem e daquele que adquiriu através da esposa.

Juntamente com as duras condenações da Igreja, as ordenanças dos príncipes contribuíram, se não para fazer com que os torneios fossem abandonados, pelo menos para minorar a sua perigosidade e a sua agressividade. Talvez o armamento cavaleiresco mais pesado, que entrou em uso a partir do século XIII por motivos que em breve exporemos, tenha concorrido para isso, mas não se diz que um cavaleiro totalmente coberto de chapas de ferro (ou seja, a armadura aperfeiçoada no decorrer do século XV) se arriscava a ferir-se mais gravemente, ao cair do cavalo, do que um vestido apenas com a comprida loriga de malha de ferro, relativamente leve, usada entre os séculos XI e XIII. Em suma, as várias ordenanças faziam tudo para impedir o aparecimento ou a manifestação de inimizades ou de vanganças, durante os concursos de destreza cavaleiresca e a elas vinham associar-se as progressivas restrições ao uso das armas *à outrance* (as que eram utilizadas nas batalhas), que, no torneio, eram substituídas pelas armas *à plaisance*, «armas cortesias», ou seja, espadas com o fio embotado, lanças cuja ponta aguçada era substituída por uma coroa, uma esfera ou uma taça virada ao contrário ou era cuidadosamente enfaixada, de modo que pudesse golpear o escudo ao adversário e talvez derrubá-lo, mas não feri-lo gravemente. Todavia, foi sobretudo a substituição gradual — mas nunca total — da *mêlée* pela justa, em que pares de campeões se defrontavam, que reduziu a possibilidade de acidentes graves: na justa, era tudo mais ordenado, mais regulado e mais tranquilo do que na *mêlée*.

Como os torneios tinham acabado por desempenhar um papel muito importante nas relações sociais das aristocracias, a Igreja teve dificuldade em manter as suas proibições quando eles perderam, em parte, a sua perigosidade e manifestaram tendência para passaram de batalhas, mais ou menos simuladas, a jogos e espectáculos. Por sua vez, os cavaleiros realçavam aquilo que, na sua opinião, era um acordo total entre a fé e a prática do torneio: os jogos podiam servir, como se disse, para propaganda da cruz e começavam, normalmente, com ofícios religiosos, o que significa, entre outras coisas, que, por variadíssimas razões, o próprio clero não respeitava grandemente as proibições eclesásticas. Chegou mesmo a aparecer uma contrapropaganda às lendas dos demónios que acorriam ao torneio. É célebre uma comovente página daquele que é, possivelmente, o mais belo texto de lendas religiosas do século XIII, o *Dialogus miraculorum* de Cesário de Heisterbach. Um cavaleiro dirige-se, na companhia de uns amigos, para um torneio. Ao passarem diante de uma capela consagrada à Virgem, não resiste ao impulso de lhe ir prestar as suas homenagens; absorvido na oração, não se apercebe de que o tempo vai passando e chega muito atrasado ao torneio, onde encontra todo o campo em festa, celebrando a sua vitória. Enquanto ele rezava à Virgem, esta, assumindo a sua figura e servindo-se das suas armas, tinha lutado em seu lugar, vencendo.

Em 1316, quando o papa João XXII aboliu as proibições em relação aos torneios, a sua causa contra o rigorismo religioso estava há muito ganha; aliás, tinham-se transformado em algo muito diferente do que tinham sido no passado e mesmo a cavalaria do século XIV já não era, quanto a estruturas sociais e à sua incidência na vida europeia da época, o que tinha sido nos séculos anteriores. Disso, porém, falaremos a seu tempo.

Entretanto, o torneio tinha feito nascer uma literatura específica, dividida em vários géneros. Antes de tudo, verdadeiras narrativas em verso, em que se especializavam os «arautos», esses característicos poetas e juizes de torneio, peritos nas regras do jogo e na identificação das insígnias dos vários participantes. É famosa a composição *Le tournoi de Chavency*, escrita por Jacques Bretel para celebrar uma longa festa realizada em 1258 em Chauvency: dois dias inteiros de justas e, depois, um dia para o grande torneio. Textos como este são uma série interminável de descrições de recontros e de pormenorizadas enumerações de cores e figuras heráldicas: para o nosso gosto, acabam por ser fastidiosos, mas, no século XIII, o seu interesse era exaltante.

Outro género literário famoso é o que se baseia na «moralização» do torneio, do qual fornece uma versão alegórica. Já vimos como a *pugna spiritualis* estava na base da legitimação cristã da cavalaria e como Bernardo de Claraval não hesitava em definir como «malicídio» a aniquilação dos infiéis em combate; do mesmo modo, os portais e os capitéis da época românica estão repletos de figurações alegóricas da luta entre virtudes e vícios, representados como guerreiros que se opõem ou, respectivamente, como cavaleiros e monstros. Esta interpretação do torneio era muito atraente, na medida em que abria caminho a infinitas possibilidades de alegorizações: podiam representar-se, alegoricamente, os combatentes, as suas vestes, as cores, as insígnias e os golpes dados e recebidos. Veja-se o poema *Le tournoiement d'Antéchrist*, de Huon de Méry: Cristo tem, no escudo, uma cruz vermelha e ostenta um penhor que lhe fora dado pela Virgem; luta contra Satanás, cuja insígnia é um pedaço da túnica de Proserpina (num outro texto, o demónio é «o cavaleiro dragão» e tem por insígnia um dragão); ao lado do Senhor, combatem os arcanjos, as virtudes cardeais e teologais e as virtudes especificamente cavaleirescas — a *Prouesse*, a *Sagesse*, a *Courtoisie* e a *Debonnaireté* — e, ainda, os cavaleiros da Távola Redonda.

Representações alegóricas deste tipo, que estamos habituados a ver ou a ler, também deviam ser representadas. O torneio prestava-se às mil maravilhas para se transformar em espectáculo e, em parte, já o era, pela sua natureza. Filipe de Novara descreve um torneio em que participaram cavaleiros que personificavam as personagens do ciclo do rei Artur e que se realizou em 1223, em Chipre, durante a sagração

de um jovem da família dos Ibelin, barões cruzados de Beirute; o cavaleiro Ulrich von Lichtenstein tornou-se famoso por duas viagens que efectuou pela Europa, conhecidas, respectivamente, por *Venusfahrt* e *Arturfahrt*, durante as quais — em 1227 e, depois, em 1240 — primeiro, na qualidade de Vénus e, depois, na do rei Artur, percorria castelos e cidades, desafiando quem quisesse medir-se com ele em torneio. Mais tarde, chegar-se-ia mesmo a autênticas representações teatrais. Mencionamos não tanto o caso dos dois grupos de cavaleiros bolonheses que, em 1490, uns vestidos de azul em honra da Sapiência e os outros vestidos de verde, em honra da Fortuna, se defrontaram naquilo que se poderia definir como uma versão humanista da *pugna spirituales*, mas as verdadeiras sínteses de espectáculos teatrais e de torneios que, em Itália, eram denominados *tornei a soggetto*, em França, *pas d'armes* e, em Espanha, *pasos honrosos* e de que nos ficaram exemplos famosos, em França, na época da guerra dos Cem Anos, ou nas chamadas *cavallerie* de Ferrara, no início do século XVI. Inventava-se uma intriga, mesmo ténue, um castelo a assaltar ou a defender, uma torre ou uma ponte a proteger, uma donzela a salvar. Em torno desse leve esboço narrativo, desenrolavam-se os vários recontos entre cavaleiros vestidos de uma forma que correspondia àquilo que o cenário exigia. Com o decorrer do tempo, esses espectáculos foram-se realizando predominantemente nas cortes, mas, entre os séculos XIII e XV, realizavam-se nas cidades, na presença do povo, que demonstrava apreciá-los tanto como os torneios burlescos e parodísticos organizados por burgueses ou até por bandidos e marginais. Há outras composições poéticas que falam de torneios de pássaros entre clérigos e cavaleiros, entre frades e freiras, etc.; e, a nível folclórico, tornar-se-ia em breve famoso o torneio, realizado no fim do Inverno, entre o Carnaval e a Quaresma, que nos é narrado, de uma forma divertida, pelo novelista Sabadino degli Arienti. Também não faltam os «torneios de damas», que são, por sua vez, composições poético-musicais a partir das quais se organizavam as danças.

No século XV, a ligação entre alegoria, teatro e jogo militar aparece nitidamente em dois textos complementares de Renato de Anjou, duque de Lorena e rei nominal de Nápoles: o primeiro, o *Livre des Tournois* é talvez o mais vasto e completo tratado teórico-descritivo e normativo da ciência dos torneios que alguma vez foi escrito (são muito importantes as partes que tratam do vestuário, das insígnias e das armas «cortesias», que frequentemente, não eram metálicas mas em couro cozido, as defensivas, e em madeira, as ofensivas); o segundo, o *Livre de Coeur d'Amour épris*, narra, sob a forma de romance cavaleiresco, as complexas experiências ligadas ao enamoramento e descreve, em termos de viagens, duelos e provas iniciáticas, as fases de namoro e de relação erótica.

Mas, ao descrevermos uma experiência que parte dos campos de batalha ligeiramente disfarçados de campos de torneio e vai até aos jogos-espectáculo da corte, mostramos igualmente a parábola que foi a cultura cavaleiresca entre os séculos XII e XVI e, ao mesmo tempo, a perda de valores militares e sociais concretos a que os que estavam investidos da dignidade cavaleiresca se sujeitaram.

Que a cavalaria esteve na origem da nobreza da baixa Idade Média era uma tese célebre de Marc Bloch, depois refutada ou limitada por todo um sector do medievalismo, sobretudo alemão, e recentemente reexaminada e, em certa medida, revalorizada, como demonstra um magistral ensaio de Giovanni Tabacco. É certo que, mal a dignidade cavaleiresca — cujo ingresso era assinalado pela sagração — começou a delinear-se como social e culturalmente importante e a cavalaria, confraria livre de homens armados, reunidos em grupos em torno de um chefe, pareceu começar a transformar-se em instituição, os príncipes da Europa feudal intervieram para deter o mecanismo das sagrações provenientes de cooptação e para restringirem o acesso ao meio, embora heterogêneo, dos que estavam investidos do *cingulum militare*. As primeiras medidas restritivas que conhecemos com segurança (e que costumamos indicar com o seu nome alemão — *Abschliessung*, «fechar») vêm da Inglaterra, da Sicília normanda e da Germânia sueva; está-se em pleno século XII, mas há claros indícios de que essas medidas já antes tinham sido tomadas. Na prática, começou a

negar-se o direito de se ser distinguido com o cinto e as esporas a quem não tivesse já na família — e entre os ascendentes directos — um cavaleiro. Embora a dignidade de cavaleiro nunca fosse declarada hereditária, os requisitos para se ascender a ela eram declarados hereditários e o mesmo se passava com os privilégios e com os deveres ligados a essa condição. Com o tempo, os deveres passaram a ser mais pesados do que os privilégios, tanto mais que a cerimónia da sagração — quando não se aproveitava a ocasião proporcionada, por exemplo, pela véspera ou pelo dia a seguir a uma batalha ou pela passagem de um príncipe por um determinado local, circunstância em que se efectuavam sagrações sumárias —, com o banho, a vigília de armas, os dons (sobretudo, vestuário) e o banquete que o novel cavaleiro tinha de oferecer aos participantes, era muito onerosa. Isso explica o facto de muitos que, no século XIII, tinham direito a ascender à dignidade de cavaleiro, o evitarem e permanecerem — especialmente em Inglaterra — *squires*, *damoiseau*, «donzéis», em suma, escudeiros, ou seja, a classe imediatamente inferior à de cavaleiro e a que pertenciam aqueles que ambicionavam calçar, um dia, as esporas douradas mas que, tendo em consideração tudo o que isso implicava, preferiam permanecer «aspirantes» durante toda a vida. É sabido que o *squire* se transformou, em solo britânico, no representante característico de uma nobreza menor.

Entretanto, para lá do termo comum *miles*, que abrangia todos os membros daquilo que, idealmente, deveria ter sido uma confraria de armas supranacional e à qual estavam associadas as insígnias e as tradições do revestir da armadura, começava a diferenciar-se as características regionais e nacionais da cavalaria que, tendendo a transmitir-se por via hereditária, encontrava na heráldica a sua expressão ideológico-cultural específica. As necessidades de se assegurar uma compensação social, sobretudo em épocas de forte mobilidade socioeconómica como foram os séculos XIII e XIV, foram satisfeitas, em França, por *lettres d'anoblissement* que permitiam desobedecer às normas restritivas e proporcionavam a pessoas de origem humilde o acesso à dignidade de cavaleiro e à escolha de um brasão, elementos de base para o ingresso naquilo que começava a configurar-se como sendo a nobreza. Nas cidades da Itália setentrional e central, onde, por volta de finais do século XIII, a dignidade de cavaleiro foi considerada pelos vários governos «populares» — expressão dos empreendedores e dos mercadores — como um dos sinais característicos das classes dos «magnates» que se queriam esquivar ao exercício do poder, depressa essa dignidade se revelou como um ambicionado refúgio para a própria «gente nova», que aliás gostava de investir os seus capitais em terrenos e castelos e adoptar o tipo de vida da nobreza, imitando os aristocratas franceses e alemães ou a própria aristocracia feudo-senhorial da península. Em breve, seriam armados cavaleiros «do povo» e, em 1378, em Florença, os cardadores, trabalhadores subalternos, pretenderam, por sua vez, poder exercer o acto soberano que consistia em armar cavaleiros. A dignidade de cavaleiro era, aliás, exigida a quem ambicionasse determinados cargos, como, por exemplo, o de prefeito ou de juiz do povo de cidades que não aquela onde se tinha nascido.

Com o tempo, porém, o termo «cavaleiro» deixou de parecer suficiente para distinguir o detentor dessa dignidade. Os combates a cavalo eram uma prática que se exercia mesmo independentemente dessa dignidade e assim, a pouco e pouco, foi necessário distinguir, por exemplo, entre simples *militēs* e *militēs* «de armas» (que já tinham sido sagrados) ou, como mais tarde foram denominados, *equites aurati*, expressão que as fontes italianas vulgares traduzem por «cavaleiros de esporas de ouro». Tratava-se, no entanto, de uma distinção social e os que a possuíam, evitavam montar a cavalo. Normalmente, no interior das formações militares citadinas, senhoriais ou mercenárias, a posse legítima da dignidade de cavaleiro dava direito a um salário de alistamento um pouco mais elevado. E, como é natural, muitos deviam ser os abusos.

Na Idade Média tardia, a cavalaria ainda era considerada o nervo dos exércitos. Em função da sua classe, os cavaleiros consideravam-se «banderesi» (isto é, dignos de ostentarem uma bandeira, símbolo da sua jurisdição sobre as suas terras e, por

isso, comandando um séquito) ou «baccellieri», termo que, em francês era normalmente empregue como sinónimo e homófono de *bas chevalier*. Na realidade, a distância entre «alta» e «baixa» nobreza tinha aumentado e — à parte os de condição humilde ou não nobre que tinham sido promovidos por vontade régia à dignidade de cavaleiros — era já evidente que a cavalaria, nas suas inúmeras variantes, estava a transformar-se num estrato inferior, por vezes mesmo ínfimo, de uma aristocracia em crise, na medida em que os alicerces do seu poder e do seu prestígio — a terra e as armas — já não se mostravam à altura de um tempo dominado pelos planos cada vez mais centralizadores das monarquias feudais que se preparavam para se tornar absolutistas (ou, em Itália, para se transformarem em estados regionais) e pela economia monetária gerida por banqueiros, mercadores e empresários que gostavam da pompa cavaleiresca (e das prerrogativas civis correspondentes) e das insígnias heráldicas, mas que não sonhavam certamente fazer delas base de vida e, muito menos, combater.

No entanto, em França, os *bas chevaliers* detentores de feudos que, muitas vezes, mal chegavam para armar um único guerreiro (feudos «de escudo») tiveram na guerra dos Cem Anos uma actividade muito lucrativa. Na Germânia, tanto os cavaleiros de condição livre como os outros (os *ministeriales*), que tinham sido sempre rigorosamente segregados pela alta nobreza e que o sistema do *Heerschild* fixara ao seu papel de nobreza subalterna, encontravam sustento nas suas terras, muito pobres, por vezes, e contentavam-se em participar nos torneios que eram já uma autêntica instituição; mas, frequentemente sem meios e carregados de dívidas, acabavam, pela força das circunstâncias, por se tornar salteadores (*Raubritter*) com prejuízo, sobretudo, dos mercadores das cidades a quem chamavam, depreciativamente, «sacos de pimenta». Estes, por sua vez, reagiam, organizando expedições punitivas contra os castelos ou recrutando cavaleiros, tão necessitados como os confrades para se sujeitarem a traír a sua classe («mercadores de sangue», como lhes chamavam os outros) e transformarem-se em caçadores de foragidos, mesmo que usassem cinturões e esporas douradas. Daí a frequência com que nobres, ativos e desesperados, que apenas sabiam combater, se alistavam como mercenários em companhias de estrutura mercantil — como bem demonstrou Mario dal Treppo —, mas em que sobrevivia ainda, embora aviltado, um certo fulgor da antiga virtude cavaleiresca.

Análoga tragédia viviam os cavaleiros espanhóis, os orgulhosos *hidalgos*, que nunca se adaptariam — ao contrário do que aconteceu com muitos dos seus companheiros de outras zonas da Europa — a uma vida de agricultores mais ou menos florescentes e consideravam digno deles somente o viver da própria espada. Quando o casamento dos Reis Católicos, Fernando e Isabel, veio pôr termo ao longo período de tumultos e de guerras civis que se seguiu à estabilização da *Reconquista*, muitos desses *hidalgos* refugiaram-se nas milícias a pé, os gloriosos *tercios* de que tão legitimamente se orgulharia o imperador Carlos V, ou acabaram por ir tentar a aventura ultramarina, misturando o eco das lendas cosmográficas medievais referentes à Ásia (que, como se sabe, se teria tentado identificar com o Novo Mundo), que falavam do Paraíso Terrestre, da Fonte da Juventude e das Amazonas, com a realidade feita de massacres e de saques que aí consagraram a gesta dos *conquistadores*. Teria sido esta, também, uma das formas concretas da aventura, como mais tarde o foram as guerras indianas, para os jovens oficiais românticos de Sua Majestade britânica, que viviam o clima de *revival* novecentista da cavalaria.

Nesta história de contínuos mal-entendidos e contradições que é a história da cavalaria, registre-se, no entanto, também o facto de a cultura aristocrática medieval estar repleta de valores e de gérmens cavaleirescos (mas, significativamente, Thomas Malory podia escrever, no século XV inglês, aquilo que, antes das obras-primas de Ariosto e de Cervantes, seria o máximo produto da literatura cavaleiresca tardia, e dedicá-lo à morte de Artur e ao fim dos gloriosos costumes equestres) e de, no entanto, a cavalaria propriamente dita se ter transformado em algo bem insignificante, uma série de ouropéis que se podia vender e comprar, um instrumento de promoção social ou um montão desorganizado de guerreiros, orgulhosos da sua

classe, mas deprovidos de meios e vivendo na procura constante de processos que lhes permitissem manter-se à superfície. Entre os séculos XVI e XVII, houve uma pequena excepção: a baixa nobreza polaca, a *szlachta*, que se salvou, sob o ponto de vista social, quer pela situação, sempre instável, do país — que exigia guerreiros — quer pela «revolução dos preços» no Ocidente, que aumentara sensivelmente o valor da terra, a que sempre permanecera fiel, e dos seus produtos.

Os soberanos dos nascentes estados unidos europeus reagiram à crise da sociedade cavaleiresca a dois níveis distintos: conseguiram ir privando, progressivamente, a baixa nobreza (e, onde e quando puderam, também a alta nobreza) dos seus poderes e das suas prerrogativas jurídicas e sociopolíticas, num processo longo e não desprovido de períodos de estagnação e de ocasionais inversões de tendência (como a célebre «refeudalização» da época protomoderna), mas, essencialmente, bastante coerente; criaram para a nobreza, no sentido de melhor a ligarem a eles, uma série de «ordens de corte» copiadas das ordens militares religiosos e dos modelos propostos pela literatura cavaleiresca (o mais típico dos quais era, naturalmente, a Távola Redonda), das fantasiosas e imaginárias cerimónias, das faustosas insígnias, das vestes luxuosas, mas privadas de um significado que não estivesse ligado à corte. Essas ordens — de S. Jorge ou do Banho, em Inglaterra, da Estrela, em França, da Nave, no reino angevino de Nápoles, do Crescente, na Lorena, do Tosão de Ouro, na Borgonha e, depois, na Áustria e na Espanha dos Habsburgos, etc. — são os antepassados directos dos actuais cargos honoríficos da cavalaria e do seu sistema de condecorações; no seu seio, todavia, vigorava um código que associava a fé cristã e o serviço das damas (as constantes da mitologia cavaleiresca «laica») à fidelidade ao rei e, nesse sentido, desempenharam um papel que não é de desprezar na conversão à monarquia de uma parte da nobreza que, até finais do século XV, não está de modo algum monoliticamente unida em volta do trono e da dinastia reinante.

Na origem da «decadência» da cavalaria e da sua desmilitarização parcial, entre os séculos XIII e XVI, está também a mudança substancial das técnicas militares. A partir do século XII, com a introdução nos campos de batalha de uma arma que, na sua versão portátil, chegava das estepes da Ásia — a besta — e que a Igreja considerou, durante muito tempo, ilegal, dado o seu poder mortífero, já tinha havido alguns sinais dessa mudança. Apesar de a Igreja proibir a sua utilização nos conflitos entre cristãos, a besta afirmou-se e, juntamente com ela, o *long bow* inglês, dotado de um longo alcance e de grande velocidade de tiro (duas qualidades que o projectil disparado pela besta não possuía). Estas armas de arremesso tinham obrigado os cavaleiros a aumentar sensivelmente o peso do seu armamento, acrescentando à loriga de malha de ferro (que passara a ser uma espécie de fato aderente ao corpo, deixando de ser o camisote dos séculos XI e XII) chapas de ferro recortadas nos pontos críticos: o pescoço, o tórax, o dorso, os cotovelos, os pulsos e os joelhos. Esse reforço defensivo tornava menos necessário o escudo que, aliás, era um estorvo nos combates corpo a corpo, já que o cavaleiro tinha de segurar a pesada lança entre a axila e o braço direito e precisava de ter o braço esquerdo livre para manobrar o cavalo. Por conseguinte, o escudo foi desaparecendo, embora continuasse a ser importante como apoio de armas heráldicas; se, nos séculos XI e XII, era grande e «amendoadado», transformou-se, no século XIII, numa arma triangular mais pequena e foi depois mudando de forma até assumir formas fantásticas, esteticamente decorativas, mas não adequadas para o recontro em campo aberto ou em torneios, onde não era utilizado. Este lento processo conduziu, no século XV, à armadura totalmente «de chapa»: o cavaleiro, coberto de aço dos pés à cabeça, era um projectil imparável quando lançado na luta, mas bastava que o cercassem e desmontassem para se tornar um pobre crustáceo nas mãos da populaça. E foi o que aconteceu frequentes vezes, a partir da célebre «batalha das esporas» que foi o recontro de Courtray, em 1302, onde as infantarias burguesas deram uma dura e solene lição aos cavaleiros. O século XIV foi a época das derrotas da cavalaria, que se viu muitas vezes obrigada — como, por exemplo, em Crécy, a desmontar, despedaçar a parte inferior das lanças e resistir assim, na defensiva, como uma espécie de infantaria pesada, ao ataque

do inimigo. O aumento de peso do armamento defensivo (para além de um rápido e violento aumento do custo) impedia, de resto, que os cavaleiros se mantivessem durante muito tempo a cavalo e obrigava-os a escolher raças equinas cada vez mais fortes e resistentes, mas menos velozes, o que expunha o guerreiro a cavalo aos golpes do inimigo durante um período de tempo mais longo. Para obviar a isso, tinha de se encurtar os tempos de carga e as distâncias a percorrer antes de se entrar em contacto com o inimigo, mas, por outro lado, quando se deparava com arqueiros e besteiros bem alinhados e cobertos com grandes escudos rectangulares, chamados «paveses», o ataque não resultava e chegava, por vezes, a ser desastroso. O mesmo acontecia quando o cavaleiro, lançado a galope, era obrigado a parar diante da sebe de longas lanças das infantarias comunais ou, mais tarde, mercenárias (tanto os suíços, como os «lansquenets» do Sul da Germânia eram famosos como peritos em combater enquadrados em compactos destacamentos de lanceiros). À cavalaria restavam o aparato, os torneios e os desafios para «combate singular», mas a verdadeira guerra, entre os finais da Idade Média e o início da Idade Moderna, era outra coisa. A partir do século XIV, as armas de fogo deram um golpe mortal na funcionalidade militar e no prestígio moral do combatente a cavalo: Ariosto chamaria «maldito, máquina abominável» ao arcabuz, dando voz ao canto do cisne da cavalaria medieval; mas o protagonista da última época dessa cavalaria, o gentil e bravo Bayard, iria tombar, precisamente, com um golpe de falconete (uma peça de artilharia ligeira) e a sua morte é paradigmática.

A bela aventura cavaleiresca morreu entre as florestas de lanças e o fumo das bombardas, entre os bastiões fortificados e a tirania dos reis absolutistas do século XVI? Sim e não. É certo que o combatente a cavalo conheceu, a partir do século XVI, um longo eclipse, do qual sairia, porém, no século seguinte, como pistoleiro, lanceiro, dragão (para além de hussardos e ulanos, beneficiários das esteques). Curvetas, couraça e pistola introduziram de novo o combatente a cavalo nos campos de batalha da Europa. Quanto às distinções e às condecorações cavaleirescas, o seu fascínio e o seu prestígio perdurariam ainda por muito tempo, quase até aos nossos dias, e seriam alimentadas até por uma mitologia e uma literatura riquíssima, por vezes muito belas, e capazes, portanto, de constituir uma voz de relevo no panorama cultural europeu. Na época de Maria Antonieta ou na do marechal Radetzki lamentava-se, é certo, a morte da cavalaria e, em Eugénio de Saboia ou em Luís da Baviera, houve quem visse os últimos cavaleiros. Assim, de lenda em lenda, de condecoração em condecoração, de revivalismo em revivalismo, o fascínio da civilização cavaleiresca sobrevive no mundo contemporâneo e soube mesmo adaptar-se ao mito do *cowboy* ou ao mundo da banda desenhada e da ficção científica.

A cavalaria nasceu morta: logo que nasceu, chorou diante do corpo inanimado de Rolando, caído em Roncevaux. E chorou por um herói caído há muito tempo, se se pensar que o Rolando histórico viveu no século VIII e que as *chansons* datam do século XI. A «grande bondade» é sempre a dos «cavaleiros antigos». É uma das regras do jogo, porque a mitologia cavaleiresca faz parte de uma forma de interpretar a história que remete constantemente para o tema do *mundus senescens* e da corrupção do presente, contra a qual se invoca a vinda do herói sem mancha e sem medo. A espera do cavaleiro faz parte de uma exigência sotérica profunda e, de facto, não é por acaso que, entre os exegetas do mito de S. Jorge, se encontram psicanalistas. Ao mesmo tempo, porém — e em termos já não de psicanálise, mas de devir histórico concreto —, as instituições cavaleirescas e a cultura que, entre o século XI e o século XVIII (e talvez para além deles) lhes conferiu prestígio, revelaram-se um dos motores mais poderosos do processo de individualização e de conquista de uma autoconsciência do homem ocidental, aquilo a que Norbert Elias chamou processo de civilização. É um elemento importante, que não se pode desconhecer e ao qual nós, contemporâneos, não podemos de maneira nenhuma renunciar.

CAPÍTULO III

O CAMPONÊS E O TRABALHO NO CAMPO

por Giovanni Cherubini

Falar do camponês e do trabalho no campo em toda a Europa, nos dois ou três últimos séculos da Idade Média, é tarefa muito difícil e que não pode ser facilmente realizada no espaço deste curto ensaio. De facto, eram muitas as diferenças que existiam na vida agrícola e nas próprias condições ambientais de um lado ao outro do continente, de modo que, embora a grande maioria dos camponeses pertencesse a uma mesma classe de pequenos proprietários, de produtores «primários» (que podemos distinguir, por um lado, dos que procediam às colheitas tribais e dos pastores nómadas e, por outro lado, dos trabalhadores assalariados e dos agricultores capitalistas e colectivistas), o perfil do homem do campo mudava de uma região para outra. Há, no entanto, que referir, antes do mais, que a própria extensão geográfica da Europa latina, a que se limita a nossa análise, foi sofrendo alterações com o passar do tempo. No século XIII, alargou-se de novo à quase totalidade da Península Ibérica em virtude do recuo forçado do Islão (e a cristandade latina já antes tinha reconquistado a Sicília). No centro do continente e a sul do Báltico, a latinidade encontrava-se em contacto, segundo linhas ainda não totalmente definidas, com a cristandade ortodoxa grega ou com populações ainda pagãs cristianizadas à força, exactamente nos séculos por nós analisados, pelos cavaleiros Teutões. Da Europa, tal como a entendemos actualmente, permaneceram de fora a Rússia e os territórios do império bizantino que foram, por outro lado, ligados à latinidade pelo efémero império constituído pelos ocidentais, entre 1204 e 1261, a seguir à quarta Cruzada. Esclarece-mos, porém, que também se aludirá a essa Europa não latina no decorrer do presente ensaio.

Há outras dificuldades de identificação de certos traços comuns do camponês europeu, que derivam das enormes variedades de meios geográficos, de solos, de clima, de povoamento e de desenvolvimento agrário nas várias zonas do continente que, tendo em conta os baixos níveis das técnicas medievais, influíam mais do que hoje nas actividades agrícolas e na vida dos homens.

Sob o ponto de vista da exploração agrícola, a Europa pode ser, grosseiramente, dividida, quanto ao relevo, em duas partes, se se excluir, naturalmente, devido a condições climáticas proibitivas, a maior parte da Noruega, da Suécia, da Finlândia e da Rússia setentrional. A primeira das duas partes próprias para a agricultura, constituída pela maior parte da Espanha, pelo Sudeste da França, pela maior parte da Itália, pela Grécia e pela península balcânica abaixo dos Cárpatos, situa-se a mais de 500 metros acima do nível do mar e abrange vastas áreas de montanha (as únicas excepções são a planura de Pádua e a bacia do Danúbio); a segunda, situada a norte do anterior, começa no Sul da Inglaterra e nas costas ocidentais da França e estende-se até aos Urales e ao Cáucaso, abrangendo zonas raramente acima dos 200 metros. A precipitação distribui-se de uma forma muito variável ao longo do ano, mas é mais regular nas zonas orientais e centrais da grande planura europeia, apresentando-

-se muito irregular nas terras mediterrânicas onde se concentra, sobretudo, no Outono e na Primavera e, por vezes, sob a forma de aguaceiros violentos, em pleno Verão. No que se refere à altimetria, a produção agrícola revela-se impossível acima de um determinado nível, nas montanhas da primeira zona. Quanto aos solos, os dos planaltos da Europa central e ocidental e das «terras negras» da Rússia, são, naturalmente, mais ricos do que os solos mediterrânicos. Convém, no entanto, precisar que certos solos de planície, potencialmente muito produtivos, não eram ainda aproveitados para a agricultura por serem pantanosos, como acontecia, por exemplo, em Itália, nas zonas mais baixas da planície de Pádua, na Valdichiana e na Maremma.

Outras dificuldades ainda provêm da riqueza diferente ou, se se preferir, da diferente pobreza das fontes que permitam identificar as densidades demográficas e as formas de povoamento ou as tendências da população no decorrer dos séculos.

O papel da agricultura, a existência de florestas e de baldios, as actividades pastoris, sazonais, seminómadas ou transumantes, não formavam uma mesma miscelânea em todas as regiões. Em certos casos, a colonização agrícola era, exclusivamente ou acima de tudo, interna; em outros, pelo contrário, como no avanço alemão para as terras eslavas ou na reconquista cristã da parte meridional da Península Ibérica, essa colonização era acompanhada por uma penetração política; em outros, ainda, saía de regiões de implantação mais antiga, como as margens de certos fiordes noruegueses ou as planícies do Sul da Suécia, para penetrar em zonas mais altas, despoçadas e ainda cobertas de florestas. A produção agrícola e o trabalho do campo não tinham em toda a parte a mesma missão de sustentar uma sólida população urbana. E, finalmente, em certas regiões conviviam raças diferentes de camponeses, como na Sicília, em Espanha e nas terras eslavas germanizadas, com consequências nem sempre evidentes sobre o perfil do homem do campo.

Uma série de hipóteses e de deduções muitas vezes engenhosas, a partir de poucos dados disponíveis, induziram os estudiosos a concluir que, no seu conjunto, a Europa teria atingido o seu apogeu demográfico por volta dos primeiros decénios do século XIV, após alguns séculos de lento, mas contínuo, aumento populacional. Já anunciada por dificuldades anteriores, a grande epidemia de peste de 1347-1350, seguida de numerosas explosões populacionais, reduziria, por volta de meados do século XV, essa população a metade ou a dois terços da população existente no início do século XIV. Posteriormente, registar-se-ia uma lenta recuperação. Em absoluto, parece que, na época do seu máximo povoamento, a Europa não contaria mais de 73 milhões de habitantes, número que muitos consideraram, porém, excessivo, pelo menos em certas zonas, para as potencialidades produtivas da agricultura, e 50 milhões em meados do século XV. As provas indirectas do aumento da população europeia a partir dos séculos X e XI são, em primeiro lugar, o aumento da população urbana e do número de cidades, o recuo das florestas, dos pântanos e dos baldios, o alargamento dos terrenos cultivados e a deslocação de camponeses, de grupos de famílias ou de comunidades inteiras para novos solos, com a fundação de igrejas e aldeias e a crescente subdivisão de casas e de famílias. Sobretudo no que directamente diz respeito à história dos campos, isto é, a conquista de novos solos, os estudiosos conseguiram já provas abundantes, a partir de uma documentação geralmente muito clara quanto ao assunto. Dessa heróica batalha do camponês contra a natureza onipotente, em empreendimentos isolados ou coordenados pelos senhores — como foi o caso das cidades italianas da zona do Pó —, ficaram muitos vestígios no próprio nome de numerosas aldeias do continente: «vilas novas», *bourgs* das províncias francesas do Oeste, *abergements* das províncias orientais (sobretudo na Borgonha), *bastides* das províncias do Sudoeste, núcleos habitados que adoptaram o nome de um homem a que se acrescentou o sufixo *berg, feld, dorf, rode* ou *reuth*, nas regiões de língua alemã. O episódio mais importante da difícil luta contra as águas, o mar e os pântanos, foi o da construção dos *polders* da Flandres e da Zelândia, mas contra as águas do mar lutaram também com êxito os camponeses ingleses nos *Fens*, os bretões e os habitantes do Poitou e, contra o desvio das águas dos rios, lutaram os camponeses italianos de toda a zona do Pó e de outras zonas do interior.

A diminuição demográfica foi, pelo contrário, acompanhada de uma recuperação das actividades pastoris, do abandono de solos cultivados mais marginais e menos produtivos, do desaparecimento de aldeias inteiras, fenómenos que não tiveram, porém, a mesma intensidade em toda a parte, nem as mesmas consequências sobre a economia agrária e a habitação. Para além dessas grandes oscilações da população, o cenário comum da Europa da Idade Média tardia, que viu, no entanto, surgir pólos de intensa presença urbana como a Flandres, a Toscana do Centro-Norte e a bacia parisiense, continuou a ser o de um mundo profundamente rural onde talvez nove décimos da população viviam no campo e do trabalho rural. Essa população agrícola distribuía-se de modo diferente. As densidades populacionais variavam sensivelmente não apenas de um campo para outro — por exemplo, dos solos, densamente povoados, da ilha de França aos da Europa oriental, da Noruega ou da Islândia —, mas também no interior da mesma região ou de regiões contíguas, em consequência da modificação das condições ambientais em relação à possível exploração agrícola.

A população global apresentada por um dos maiores peritos em demografia histórica para os grandes sectores geográficos do continente, revela já essa profunda diversidade. A Europa do Sul (Grécia, Balcãs, Itália, Península Ibérica) contaria, segundo essa estimativa — inevitavelmente, muito aproximativa — 25 milhões de habitantes, em 1340, e 19 milhões, em 1450; a Europa ocidental e central (França, Países-Baixos, ilhas Britânicas, Alemanha e países Escandinavos), 35 milhões e meio, em 1340, e 22 milhões e meio, em 1450; toda a Europa oriental, 13 milhões, em 1340, e 9 milhões e meio, em 1450. Estes números revelam claramente a escassa população deste terceiro sector do continente, onde toda a Rússia não ultrapassaria os 6 milhões de habitantes e o extenso conjunto polaco-lituano, os 2 milhões. Mas, mesmo no interior da Europa centro-ocidental e meridional, as diferenças de população eram notáveis. Nas duas datas consideradas, os 10 e os 7 milhões e meio de habitantes da Itália representavam uma densidade populacional muito mais elevada do que os 9 e os 7 milhões de habitantes propostos para toda a Península Ibérica; os 19 e os 12 milhões de habitantes propostos para a França e para os Países-Baixos sugerem um povoamento muito mais denso do que os 11 milhões e meio e os 7 milhões e meio propostos para toda a região alemã-escandinava, no interior da qual, por outro lado, eram os Países-Baixos que apresentavam uma densidade baixa. A relação da população agrícola com as cidades também não era a mesma em toda a parte. Se todas as cidades albergavam, no interior das suas muralhas, uma quota mais ou menos alta de proprietários fundiários, nem todas albergavam trabalhadores agrícolas propriamente ditos. Esses existiam em grande número nas cidades menores e economicamente menos desenvolvidas, como, por exemplo, em certos centros do Sul de Itália, mas quase não apareciam nos grandes centros manufactores e mercantis como Florença, Pisa, Siena, Gand. A maioria da população agrícola vivia em aldeias desprovidas de fortificações ou, pelo contrário, protegidas por muralhas ou outras instalações defensivas, de onde saía de madrugada para ir trabalhar para os campos circundantes, para colher frutos nos bosques, conduzir o gado ao pasto, caçar ou pescar. No entanto, também não faltava um povoamento disperso, ainda que nem sempre colocado num mesmo contexto ambiental e económico-social, como as habitações isoladas nas frentes de colonização, provenientes, sobretudo, de iniciativas de arroteamento isoladas ou de iniciativas de reendeiros em certas zonas da Itália central. Ao contrário do que se pensou no passado, as famílias camponesas eram, na maior parte dos casos, famílias nucleares ou nucleares alargadas, ou seja, constituídas pelos pais, um, dois ou três filhos, o avô e/ou a avó, sendo bastante raras as famílias «grandes». Em todo o caso, a família camponesa revela-se, geralmente, tanto mais sólida quanto melhores são as condições materiais de vida, quanto mais extensa é a terra de que dispõe e mais abundante o gado, nomeadamente, o de trabalho.

Os camponeses europeus viviam em paisagens agrárias profundamente diferentes e, como veremos, os trabalhos a que tinham de dedicar-se durante o ano também

não eram idênticos. As zonas montanhosas, dos Pirenéus ao Maciço Central, dos Alpes aos Apeninos e aos Balcãs, eram geralmente caracterizadas por áreas proporcionalmente modestas de terras cultivadas com cereais, a par de grandes extensões de bosques e de prados. Outras zonas mais baixas, pouco povoadas, pantanosas e palustres, como a Maremma ou certos terrenos da Sardenha, apresentavam um aspecto que, até certo ponto, era idêntico ao da montanha. Outras zonas, como a Meseta, a Sicília do interior e muitos terrenos da Europa central, tinham trigo e outros cereais em abundância. Pelo contrário, em outros locais, como nas colinas toscanas e em outras zonas da Itália do centro e do Norte, consolidara-se, precisamente em finais da Idade Média, um policultura intensiva de cereais, videiras e árvores de fruto. Em outros distritos, especialmente mediterrânicos, tinha vindo a implantar-se monoculturas arbóreas ou, pelo menos, culturas predominantes e características, como a oliveira, na zona de Sevilha ou na Apúlia, nas margens dos lagos italianos e em alguma áreas da Ligúria, as videiras nos «jardins» da Concha de ouro (onde a presença dos citrinos ainda era modesta) e em torno de muitas aldeias calabresas e da Campânia. Certas paisagens, como a dos arredores de Valência, de Sevilha ou de Palermo, apresentavam vestígios da ciência agrícola árabe, sobretudo no que respeita aos sistemas de irrigação. Em outros locais, onde o clima impedia a cultura da oliveira, propagou-se a cultura da noz, que podia fornecer não só frutos preciosos e «armazenáveis» (que eram constituídos, mais geralmente, por figos secos), mas também óleo comestível e de iluminação. Finalmente, muitas paisagens agrárias, e não só nas montanhas, apresentavam vestígios importantes de um desequilíbrio em relação às actividades pastoris, como na Provença, na Meseta, na Apúlia e na Maremma entre a Toscânia e o Lácio.

O sistema de cultura ditava, naturalmente, os ritmos e as épocas do trabalho agrícola. Em toda a parte, porém, a preocupação fundamental do camponês era assegurar à sua família e aos que, eventualmente, tivessem direito à terra por ele cultivada ou aos seus produtos (senhor da terra, proprietário cidadão, igreja local) a produção de cereais, que constituíam, em toda a parte, o ingrediente principal da alimentação humana, sobretudo das classes mais baixas. Ingrediente principal, mas não uniforme, porque era precisamente a qualidade do pão (pão branco, de mistura ou de cereais inferiores como a espelta e o sorgo) que revelava a primeira, e elementar, hierarquia entre as classes sociais. Era essa procura laboriosa do pão, visível de um lado ao outro do continente, que provocava um desejo de autarcia e de auto-suficiência presente em todas as comunidades rurais e que também não era estranho aos proprietários cidadãos e às classes mais altas da sociedade (mas esse desejo dizia também, em certa medida, respeito a outras produções primárias, nomeadamente, ao vinho). A fragilidade da agricultura perante os caprichos da natureza e a ameaça constante da carestia, juntamente com as dificuldades de transporte dos produtos agrícolas, explicam esse comportamento. Isso não significa de modo algum que os produtos agrícolas não fossem transportados de uma região para outra. Mais adiante, aludiremos ao vinho, mas agora referiremos, a título de exemplo, que os cereais sicilianos eram uma importação regular das áreas da Itália central e setentrional mais intensamente urbanizadas. Convém, todavia, referir que, se os cereais, desde a época da lavra até à sementeira, à colheita e à debulha, exigiam muito trabalho e cuidados constantes, esse trabalho e esses cuidados não eram os mesmos em todo o lado, devido a, pelo menos, quatro factores: o sistema das rotações, os tipos de arados utilizados, os animais disponíveis e a produtividade do solo. A estes quatro factores pode acrescentar-se um outro, infelizmente não muito estudado para todos os campos europeus, e que se refere não só à qualidade dos solos, mas também ao nível das técnicas e dos hábitos agrários, isto é, ao número de lavras para preparação do terreno para a sementeira. A produtividade — muito reduzida em toda a parte, se comparada com a medida actual (a semente rendia talvez, na Europa, em média, não mais do que quatro para um, mas apresentando níveis mais elevados até sete-oito e mesmo dez para um e, mais baixos, até dois-três para um) — era mais baixa nos solos leves mediterrânicos do que nos solos profundos e pesados da Europa

central e ocidental e, ainda, nos terrenos altos em relação às planícies. Também nem todos os camponeses dispunham de juntas de animais para atrelar ao arado (embora não faltassem casos de utilização do cavalo, o animal que normalmente se encarregava desse trabalho era o boi, atrelado em parilha ou em várias parilhas, nos solos mais pesados) com a mesma facilidade ou nas mesmas condições. É significativo o facto de a posse, ou não, de uma parilha ou mais de animais de tiro, constituir, muitas vezes, nas comunidades rurais, um elemento decisivo de estratificação social. Os camponeses instalados nos solos compactos e profundos da Europa ocidental e central utilizavam um arado mais aperfeiçoado e pesado, com um jogo de rodas dianteiras, relha e aiveca, muito difundido durante a alta Idade Média. Pelo contrário, os camponeses italianos a sul dos Apeninos e os de todas as zonas secas do Mediterrâneo utilizavam ainda o antigo arado de relha simétrica, que apenas sulcava o solo, mas não revirava os torrões. Finalmente, em outras zonas, como no interior da Sicília ou na Sardenha, sobrevivia ainda o primitivo arado de prego, com a ponta possivelmente reforçada a ferro. O sistema das rotações também diferenciava a Europa a que poderemos chamar húmida e de solos profundos da Europa de solos leves. Esta apenas conhecia a alternância entre o pousio e os cereais de Inverno, ao passo que aquela alternava rotações entre cereais de Inverno, cereais de Primavera/leguminosas e pousio, reduzindo apenas a um terço o solo deixado em repouso.

De todos os trabalhos dedicados à colheita dos cereais, o da ceifa era executado, em todo o lado, com a foice, muitas vezes (e não sempre, como se pensou no passado) dentada («segar o trigo»). Como demonstram, entre outras coisas, as magníficas representações artísticas dos meses existentes em muitas igrejas do Ocidente europeu, os caules eram cortados por alto para se deixar no campo — que depois era percorrido pelos respigadores que colhiam as espigas dispersas — um modesto pasto para os animais e um adubo elementar para o solo. Quando os campos eram desprovidos de culturas arbóreas, no final da ceifa, o restolho era, muitas vezes, queimado juntamente com as ervas que se tinham misturado, obtendo-se assim cinza que fertilizava o solo. Os ciclos dos meses permitem igualmente realçar, como foi demonstrado, que para além das normas e das tradições, os artistas tiveram em conta as realidades ambientais e climáticas, fazendo coincidir a colheita com os dias mais avançados do ano, à medida que nos vamos afastando do Mediterrâneo. Esses ciclos, para além de outras representações artísticas, especialmente pictóricas, e de uma documentação específica, revelam que, para a debulha, os camponeses, trabalhando aos pares ou em grupos, recorriam ao sistema do mangual ou, nos países meridionais — onde o clima permitia que se trabalhasse ao ar livre —, ao pisar das espigas pelos bovinos ou equinos, em especial, mulas, em certas zonas mediterrânicas. Quanto à moagem, salvo algumas excepções, aliás ainda não suficientemente documentadas, em que se continuava a praticar a moagem à mão, em casa, o camponês entregava o cereal a um profissional, ou seja, ao moleiro, que aproveitava a energia hidráulica (em quase toda a Europa, nos finais da Idade Média, o moinho hidráulico era o tipo exclusivo, ou predominante, de moinho) ou a energia eólica, nas zonas pobres em água e/ou muito ventosas.

De todos os trabalhos que o cultivo arbóreo exigia, limitamo-nos a referir apenas os que dizem respeito à vinha, em primeiro lugar porque o cultivo da vinha tendia a expandir-se um pouco para todos os solos, ultrapassando as dificuldades provocadas pela altitude e pelo clima (sabe-se que a vinha transpôs, em certa altura, a Mancha, chegando também a Inglaterra, de onde só foi «expulsa», segundo parece, pelo agravamento climático, entre os séculos XIII e XIV); em segundo lugar, porque os trabalhos exigidos pelo cultivo da vinha e pela produção de vinho, se distribuíam substancialmente ao longo de todas as estações; em terceiro lugar, porque o vinho constituía, juntamente com o pão, um elemento primário da alimentação (no que era substituído, em certas regiões, pela cidra e pela cerveja) e, por conseguinte, era um produto universalmente conhecido, quanto mais não fosse por motivos litúrgicos; em quarto lugar, porque a procura de vinhos de preço (e o consequente impulso dado a uma viticultura específica) foi um dos elementos de distinção

das classes superiores, urbanas e não urbanas, durante os séculos aqui analisados. Conhece-se, a propósito, a procura por parte das cidades da Itália central e setentrional, e não apenas da Itália, dos vinhos licorosos da Itália do Sul e da Córsega e, igualmente, a procura dos vinhos da região de Bordéus por parte da Inglaterra e dos Países-Baixos. Também é conhecido o desenvolvimento que a procura externa e a facilidade dos transportes fluviais provocaram na viticultura dos vales do Ródano, do Saône, do Sena, do Mosela e do Reno. Independentemente dos trabalhos propriamente ditos de plantação e de alargamento dos vinhedos, que não eram de modo algum excepcionais, até em consequência das repetidas destruições de vinhas provocadas pelas guerras, a par dos incêndios de casas e de searas, a vinha exigia trabalhos de poda, cava, adubação, desbaste das vides e preparação do vasilhame, que empregavam sobretudo os homens, mas também as mulheres e os jovens, na época festiva das vindimas. Nada disto acontecia com outras plantações, como a da oliveira, que dava, porém, um aspecto inconfundível a certas regiões rurais ou a certos aglomerados urbanos, tais como Bari ou Salento, na época da colheita da azeitona e da feitura do azeite. Apenas nas regiões de cultura da castanha se verificava que a planta predominante na economia rural dava à vida das comunidades um tom diferente e talvez mesmo mais acentuado, particularmente nos dias e nos meses da colheita, da procura laboriosa dos frutos perdidos levada a cabo pelos pobres da aldeia, da pastagem dos porcos que se alimentavam dos últimos restos, da secagem das castanhas, da sua moagem e do armazenamento da farinha em caixotes, no interior das casas.

Antes de concluirmos esta parte relativa ao papel que o cultivo e a utilização dos produtos tinham na vida do camponês, convém precisar que, se a preocupação da auto-suficiência constituía, como já referimos, o principal estímulo para o trabalho, não faltavam — e até se foram tornando cada vez mais numerosos — condicionamentos e estímulos de tipo completamente diferente, tais como, em primeiro lugar, a procura de bens alimentares, por parte das regiões mais povoadas, ou de produtos «industriais», por parte das oficinas urbanas. Quanto ao primeiro aspecto, pôs-se a hipótese de o interesse da Coroa e das classes senhoriais ter, por exemplo, forçado até ao limite da rotura as potencialidades produtivas cerealíferas da Sicília, com uma incidência muito forte e negativa nas próprias condições de vida das populações rurais; quanto ao segundo aspecto, podemos recordar que a produção lanígera das cidades italianas e não italianas estimulou o cultivo de várias plantas tintureiras, como o pastel-dos-tintureiros e a ruiva-dos-tintureiros e concorreu, segundo parece, durante a recessão demográfica verificada entre meados do século XIV e meados do século XV, para um incremento da criação ovina transumante, tornada mais fácil, em muitas zonas, pela diminuição da tensão entre produções alimentares e número de homens. A participação das famílias camponesas no mercado parece, porém, ter sido, em geral, modesta. Mais do que fornecedores de produtos de primeira necessidade, tais como trigo e vinho, que eram, sobretudo, objecto de venda por parte dos senhores, das entidades eclesiásticas e dos maiores proprietários urbanos, os camponeses eram fornecedores, nos mercados da aldeia, ou da cidade, de animais de capoeira e de ovos, de fruta fresca e seca, de queijo e leite, de produtos da floresta e de pequenos trabalhos de artesanato.

O ano dos pastores transumantes era muito diferente do dos camponeses-pastores com morada fixa e dos camponeses. Refugiados no Verão, geralmente entre Maio e Setembro, em frágeis habitações nas montanhas, desciam no Outono, antes dos primeiros frios, até às planícies mais tépidas, com os seus rebanhos e os cavalos carregados de utensílios, ajudados, por vezes, por pastores mais jovens, eventualmente ainda rapazes. A confecção do queijo, a defesa dos rebanhos contra os lobos, o tratamento das ovelhas e, acima de tudo, dos cordeiros, a tosquia, o conhecimento dos rios e dos caminhos, a vigilância atenta para que o rebanho não penetrasse em terrenos cultivados, constituíam os elementos de fundo e essenciais da vida do pastor, na companhia dos seus colaboradores inevitáveis: os cães, com coleiras reforçadas a ferro. O seu nomadismo aproximava-o, mais do que aos camponeses sedentá-

rios, de realidades ambientais e sociais diversas, enriquecendo em muitos casos, na solidão dos campos abertos, a sua psicologia e os seus conhecimentos concretos. O número dos animais criados pelos camponeses sedentários era, de uma forma geral modesto, quer porque nas zonas mais desenvolvidas, como as que se situavam perto de muitas cidades da Toscana ou da Itália setentrional, os terrenos anteriormente incultos, de utilização colectiva, tinham sido privatizados e cultivados e, paralelamente, tinha sido reduzida a liberdade de pastagem nos terrenos privatizados, quer porque, em outros locais, a supremacia dos senhores sobre as comunidades camponesas incluía também a primazia do gado pertencente ao senhor na utilização das pastagens e dos baldios. Mais do que gado *vacum*, e camponês criava sobretudo ovelhas, porcos e cabras, como, aliás, parece demonstrar, pelo menos em muitas regiões meridionais, a composição dos pastos, como se conclui de muitas escavações arqueológicas. Por outro lado, esse substrato comum revelava polaridades locais e regionais: a cabra era o animal mais típico das zonas secas do Sul europeu e o porco era o mais característico da Europa central. Também não faltam os campos, como os de Parma, Reggio Emilia e Piacenza, em Itália, onde os húmidos e ricos pastos de planície já tinha dado vida, em finais da Idade Média, a uma verdadeira criação de vacas leiteiras e a uma produção de queijos famosa e muito apreciada.

A vida dos trabalhadores das florestas que, por outro lado, eram, muitas vezes, também pequenos proprietários ou pequenos criadores de gado, também era diferente. O seu trabalho, que consistia, sobretudo, no corte da madeira e na feitura do carvão (e pode supor-se que as duas actividades, como aconteceu mais tarde, constituíam duas especializações diferenciadas), estava condicionado a uma insuperável sazonalidade, que excluía os meses de Inverno. Por fim, deve acrescentar-se que todo o mundo camponês era marcado por um carácter manual que não se limitava apenas aos trabalhos propriamente agrícolas e que se estendia, sobretudo nos meses mortos de Inverno, a pequenas actividades artesanais, como a confecção de cestos e a construção e reparação de alfaias. As mulheres camponesas fiavam e teciam a lã, para satisfazer as necessidades da família e, em certas regiões mais marcadas pela economia mercantil, para os comerciantes de lã das cidades. De resto, todos os membros da família, e mesmo em idade muito precoce, contribuíam para o orçamento familiar. Os rapazes tinham, frequentemente, a tarefa de levarem o gado ao pasto, mas, quando a relação entre o rendimento da terra e a solidez do núcleo familiar era demasiado desequilibrada, procurava-se remediar tal facto de muitas maneiras, como, por exemplo, mandando as filhas servir como criadas em casas de famílias da cidade, pondo os filhos a aprender um ofício com um artesão e as mulheres como amas dos filhos de um cidadão abastado ou dos enjeitados abandonados junto de um hospício. Tudo isso são factos bem documentados e até bem estudados na rica e vasta documentação de algumas cidades italianas.

Numa grande parte do continente, o Inverno era a época particularmente excitante da matança do porco, também representada nos ciclos dos meses, que documentam a profunda fusão de espiritualidade cristã e de sabor agrícola da vida medieval. A monótona repetitividade da vida do camponês só era interrompida pelos momentos de convívio, que consistiam na participação na missa, na ida à taberna, aos domingos (uma espécie de contra-igreja ou de «igreja do diabo» condenada, repetida mas inutilmente, pelo sínodos e pelos pregadores), na frequência dos mercados, na ida ao moinho ou à loja do ferreiro, um artesão que já existia, pode dizer-se, neste final da Idade Média, em todas as zonas rurais, na medida em que a utilização do ferro, apesar de este metal continuar a ser «precioso» (o número das alfaias do camponês continua a ser escasso), se tinha difundido largamente nos campos. A esses momentos, que eram mais habituais, juntavam-se outros, mais excepcionais, e que se verificavam anualmente, como as grandes festas religiosas, a festa do patrono da igreja local ou outros ainda, difíceis de prever, como os casamentos. Todos esses momentos provocavam, antes do mais, uma ruptura ao nível primário da alimentação e do vestuário, dado que era nessas alturas que, sempre que possível, se exibia o luxo camponês e se realizavam grandes banquetes onde apareciam

bebidas especiais, o que constituía o inevitável contraponto da pobreza alimentar dos dias normais.

Indivíduo com uma vida própria que o diferenciava dos artesãos e dos cidadãos, elemento de uma família que era, para ele, a principal e natural célula social, membro de uma paróquia que, desde o nascimento, o inseria na cristandade, independentemente do aprofundamento da mensagem religiosa que conseguiria, ou não, em adulto, o camponês também era um componente da comunidade rural local. Este último aspecto, para além das diversidades existentes de uma região para outra e com o decorrer dos tempos, identificava os camponeses de toda a Europa, embora não faltassem, como já referimos, casos de homens do campo que viviam isolados (o que não significa, porém, necessariamente, que estivessem desligados da sua comunidade de origem), e embora se fossem tornando cada vez mais numerosos, em consequência do desenvolvimento económico, os vagabundos, os mendigos, os salteadores e os delinquentes de origem camponesa. A comunidade rural sobrepunha-se, em toda a Europa, o poder de um senhor, leigo ou eclesiástico, detentor de vastos territórios ou pequeno potentado local, senhor de grande poder ou de reduzido património. A maior parte da vida social e política do camponês reduzia-se às relações que mantinha com a comunidade ou com o senhor e à ligação ou ao conflito existentes entre o senhor e a comunidade. Com efeito, a monarquia ou os poderes mais altos pareciam demasiado longínquos, embora não privados de encanto e de força coerciva. Neste mundo tradicional, introduziram-se, contudo, em certas regiões da Europa, algumas novidades que fizeram sentir os seus efeitos na vida material e mental das classes rurais. Isso aconteceu, em especial, nas regiões comunais italianas que conheceram, justamente nos séculos finais da Idade Média, um profundo redimensionamento da senhoria rural ou, pelo menos, uma reorganização política, administrativa, judiciária, militar e económica dos territórios por parte dos governos cidadãos e uma penetração profunda dos proprietários urbanos nos campos, o que provocou não só a expropriação de muitos camponeses, mas também uma crise profunda em muitas comunidades rurais.

Independentemente desta situação especial vivida em Itália, não faltavam localidades que não estavam submetidas a nenhum senhor e, conseqüentemente, comunidades camponesas que gozavam de condições especiais. Era o que acontecia em todos os locais do Sul de Itália declarados «do Estado» pela monarquia, e que eram directamente dependentes da Coroa. Durante a época por nós analisada, o seu número foi oscilando e, embora se identificassem substancialmente com os centros urbanos e uma pequena faixa circundante, o carácter económico desses centros urbanos não excluía que fossem habitados por autênticos camponeses. Existiam, ainda, na Europa, regiões marginais e inteiramente especiais, como a Islândia, onde os habitantes faziam parte de fortes comunidades camponesas ainda não — ou ainda não completamente — submetidas a verdadeiros senhores. Convém, por fim, acrescentar que, no próprio seio da senhoria, nem todos os habitantes ocupavam a mesma posição em relação ao senhor. Sobretudo no que respeita às relações com a terra, podia acontecer que, ao contrário da situação mais geral de posse por parte dos camponeses, que iremos descrever, alguns habitantes possuísem terras totalmente livres de censos e de serviços. Na Europa, porém, a situação mais comum continuou a ser a da aldeia dominada por um senhor ou por vários. Nesses locais, as terras estão esquematicamente divididas em três grandes porções: a primeira, directamente explorada pelo senhor local, a segunda, fraccionada em concessões familiares, hereditárias formalmente ou de facto, e a terceira, constituída por florestas e baldios de utilização colectiva. O senhor procedia ao cultivo das suas terras (*pars dominica, dominico*), recorrendo ao trabalho dos seus servos ou de assalariados mais ou menos irregulares ou à prestação de dias de trabalho, pessoalmente ou com a ajuda de bois, por parte dos camponeses concessionários. Essas prestações de dias de trabalho foram, todavia, diminuindo, durante o século XII, e acabaram por ser abolidas em França, ao sul do Loire e da Borgonha, no Oeste armoricano, na Itália central e setentrional e, segundo parece, com um certo atraso, em Inglaterra, onde perduraram por muito

mais tempo. Os serviços prestados foram-se tornando mais leves no século seguinte, mas em várias zonas não desapareceram totalmente, como aconteceu, por exemplo, em certos domínios da Itália meridional. Para o resgate total ou a redução dos dias de trabalho, os camponeses tinham de dar ao senhor uma quantia em dinheiro e/ou aumentar os censos que pagavam pelas terras recebidas em concessão, aumento esse que podia ser em dinheiro ou em produtos. Mesmo a utilização dos terrenos incultos para o pasto dos animais, a colheita da lenha ou dos frutos espontâneos, constituíam motivo de conflito entre o senhor e o camponês e é frequente verificar-se a tendência, por parte do senhor, de «privatizar» em proveito próprio uma porção desses terrenos, para além de atribuir a si próprio a prioridade de os utilizar para pasto do seu gado. A própria regulamentação da caça implicou cada vez mais uma exclusão crescente dos camponeses do usufruto de uma parte dos bens da natureza, em proveito das classes senhoriais e dos soberanos. Dito isto, não se pode, porém, negar que os camponeses retiravam da caça e da pesca uma parte substancial da sua alimentação ou das suas possibilidades de lucro, mantendo de direito ou, pelo menos de facto, em seu proveito, uma actividade tradicional nos campos.

Os senhores tiravam outros rendimentos da terra, rendimentos que, precisamente nos séculos por nós considerados, foram aumentando, devido ao maior dinamismo e mobilidade da economia e da sociedade, que implicavam uma maior mobilidade da terra. Às somas que o senhor exigia aos camponeses para os «reinvestir» da terra ancestral, foram-se acrescentando as somas que lhes exigia pelo direito de comercializarem, pelo menos no interior da comunidade rural, mas, por vezes, fora dela, a totalidade ou parte dos seus produtos. No entanto, não era talvez dos direitos ligados às terras exploradas pelos camponeses que muitos senhores extraíam os rendimentos mais elevados. Em certas zonas onde a administração tinha sido mais avisada, os lucros que obtinham com a exploração dos seus domínios eram mais importantes, embora se verifique, de uma forma geral, e pelo menos antes da grande crise demográfica, uma tendência para a redução dos próprios domínios, mediante a concessão de partes cada vez mais vastas aos camponeses, igualmente em consequência directa da crescente pressão demográfica e da escassez de terras de que falámos: uma tendência que levou alguns senhores a transformarem-se em simples cobradores de impostos e de produtos.

Um dos rendimentos senhoriais mais ambicionados derivava do monopólio da utilização e exploração industrial das águas (a que se acrescentou, pelo menos em certas zonas, o monopólio do forno e da taberna da aldeia). Ao senhor cabia o direito de instalar moinhos hidráulicos ou pisões e por esse direito recebia uma quantia em dinheiro ou uma quota-parte do produto moído, quer explorasse directamente o moinho quer entregasse a outrem a sua gestão. Algumas crónicas europeias descrevem a luta travada pelos senhores contra as comunidades que lhes estavam subordinadas, no sentido de obrigarem os camponeses a perder o hábito de moer o trigo à mão com as mós domésticas e se servirem do moinho «banal» (de «bano» = direito geral de mandar, obrigar, punir). Para se tornar essa imposição mais didáctica, chegou-se mesmo — como foi o caso de uma abadia famosa dos arredores de Londres — a pavimentar com os restos das mós destruídas o parlatório do mosteiro, para que os camponeses, quando iam pagar os censos ou pedir audiência, pudessem refrescar a memória. As relações entre o camponês e o senhor baseavam-se, de facto, não num mero condicionamento económico por parte de um proprietário fundiário, a que fosse possível responder com o condicionamento da força de trabalho necessária para o cultivo da terra, por parte dos camponeses, mas num condicionamento de natureza política. Na verdade, o senhor era detentor de poderes, mais ou menos vastos, de carácter militar, territorial e jurisdicional. Cada senhor julgava, localmente, os habitantes da aldeia, pelo menos no que respeitava à baixa justiça, ficando para os grandes senhores ou para a Monarquia, o «direito do sangue» ou alta justiça. Mas, na Europa, não faltavam os casos de senhores locais que também podiam condenar à morte ou exercer castigos corporais, como aconteceu, por exemplo, com muitos senhores da Itália central e setentrional, devido à hominização do poder impe-

rial ou ao domínio, ainda não afirmado, das cidades sobre os seus territórios, ou, como se verificou na Itália meridional, durante o século XV, por ocasião do conflito entre a monarquia e a baronia, que desviou para esta porções crescentes de poder político. A administração da justiça significava, naturalmente, para além de poder sobre o povo da aldeia, recepção de lucros para o senhor; a sua função militar, de chefe local que podia dispor de um grupo de homens armados mais ou menos sólido, quer para os conflitos com os outros senhores quer para servir em exércitos maiores, em apoio de senhores mais importantes ou da monarquia, aumentava o seu poder. Falta analisar, caso por caso e lugar a lugar, como é que os camponeses colaboravam nessa função militar, em que medida financiavam as suas proezas guerreiras e, vice-versa, em que medida a profissão das armas era reservada, localmente, a um grupo especial de habitantes, possivelmente, ou alguns deles, investidos do título de «cavaleiros». Na verdade, a guerra, pelo afastamento — mesmo por poucos dias — dos homens adultos da comunidade e, mais ainda, pelos prejuízos e destruições que provocava quando a aldeia era atacada e, ainda, pela razia que se verificava no gado, não devia ser muito apreciada pelos camponeses. Por outro lado, isso não exclui, porém, que mesmo a sociedade camponesa, como o resto da sociedade, apresentasse um certo tom de violência, que não excluía o uso da faca, as rixas sangrentas entre os cidadãos e as vinganças em cadeia. Tudo isto é válido sobretudo para aquelas comunidades mais marginais, em contacto com uma natureza mais rude e, geralmente, situadas nos confins, como era o caso, por exemplo, das comunidades dos Apeninos setentrionais. Portanto, aversão à guerra, mas hábitos mentais e comportamentos não alheios à violência, o que demonstra a complexidade da relação do camponês com as armas, que não pode ser reduzida a uma mera análise dos factores político-institucionais. Por outro lado, o que os camponeses apreciavam, em primeiro lugar, na função militar dos senhores e no seu profissionalismo de homens de armas, era o seu aspecto defensivo e de protecção. O «encastelamento», ou seja, a fortificação de aldeias ou de aglomerados menores já existentes ou a constituição de novos aglomerados cercados por muralhas, tal como se verificou, por exemplo, em Itália, nos séculos XI e XII, com as hierarquias político-territoriais que esse facto criou, foi certamente entendido pelas pessoas do campo sobretudo como possibilidade de defesa e de refúgio contra os perigos externos que ameaçavam as suas pessoas, as suas famílias, as colheitas, os bens e os animais. Aliás, essa função de protecção foi também assegurada, localmente, pelas sólidas paredes das abadias e das fortalezas isoladas de alguns senhores e, ainda, para os camponeses que habitavam nos subúrbios ou aí trabalhavam, pelas muralhas das cidades.

A comunidade rural era, geralmente, mais antiga do que a senhoria; por vezes, datava de há muitos séculos, como é o caso de muitas regiões mediterrânicas, onde havia aldeias que provinham da época romana ou mesmo pré-histórica. Apenas no decorrer da Idade Média e, por vezes, não antes dos séculos intermédios ou finais da Idade Média, é que comunidades desta natureza foram sendo sujeitas a direitos e pretensões de potentados leigos ou eclesiásticos. Outras aldeias e comunidades tinham-se desenvolvido em redor das antigas «vilas» romanas, isto é, nos latifúndios de finais da época imperial que, depois, tinham passado para os invasores germânicos e para a aristocracia franca, com a correspondente modificação, lenta e progressiva, da condição dos antigos escravos, da gestão da terra, dos direitos dos titulares das «vilas» que, de direitos sobre a propriedade pura e simples, passavam cada vez mais a direitos sobre os homens. Havia ainda outras aldeias e comunidades que tinham surgido, sobretudo, na fase de incremento demográfico dos séculos XI e XII, em territórios despovoados, cobertos de bosques e incultos, oferecidos às abadias por grandes famílias. Finalmente, outras aldeias tinham-se identificado, desde o seu nascimento, com um qualquer poder senhorial, talvez menos opressor do que o das comunidades de origem, como foi o caso dos grupos de camponeses alemães que participaram na colonização das terras eslavas, para lá do Elba. Essas terras, que sofreram uma colonização interna e um recuo generalizado das vastas áreas florestais substituídas por terras aráveis, tinham registado, a partir do século XII, um

forte afluxo de colonos alemães que, instigados pelos príncipes, pelos bispos e pelas ordens militares religiosas, como os Cavaleiros Teutões, penetraram até à Transilvânia.

Quando afirmamos que a comunidade rural era, geralmente, mais antiga do que a senhoria, apoiamo-nos mais em avaliações lógicas da necessidade de organização da vida rural das aldeias por parte dos seus habitantes, em poucos testemunhos isolados da Idade Média e naquilo que sabemos da época antiga, do que em provas documentais concretas e abundantes. Com efeito, nos documentos escritos, a comunidade rural aparece nos séculos finais da Idade Média e, apenas em alguns casos, a partir do século XI, em muitas regiões da Europa, graças às centenas de «cartas de alforria», de «cartas de isenção», de *consuetudines*, de *Weistümer* e de «estatutos» que as comunidades conseguiram obter dos seus senhores, obrigando-os a passar a escrito os deveres dos camponeses e as suas funções, incluindo os pactos. Estes testemunhos escritos parecem provar mais o retorno à escrita para questões que diziam directamente respeito à comunidade, do que o nascimento dessa mesma comunidade. Sem nada retirar à importância política e não meramente formal de tal facto, dever-se-á ainda acrescentar que, já anteriormente, para a organização do pasto, quer nos baldios quer nas terras cultivadas, para a exploração das águas, para a organização das lavras, para as sementeiras e as colheitas, para uma vigilância mínima no sentido de evitar os prejuízos causados às plantações pelos homens e pelos animais, para a luta e defesa contra os animais ferozes, como o lobo, a raposa e o urso, os camponeses tinham sido obrigados a instituir, na aldeia, e mesmo entre várias aldeias, um mínimo de colaboração recíproca. Parece difícil imaginar, sobretudo nas condições administrativas elementares da época, que tudo pudesse ser confiado às relações entre camponeses (que, de qualquer modo, não poderiam ser sempre implicados como pessoas singulares, mas como colectividades locais) e funcionários do grande proprietário, da abadia, do senhor.

Todavia, mesmo nos séculos por nós analisados acontecia, por vezes, que, tal como havia casos em que um abade, um bispo ou um senhor eram detentores de várias aldeias, também se podia verificar o inverso, isto é, haver uma aldeia repartida por vários senhores, o que tornava mais complexa a relação que existia entre comunidades rurais e senhores.

Se, por todos os motivos expostos, a colaboração entre a comunidade rural e o senhor era, localmente, indispensável (e até se pode pensar que o exercício total da senhoria estimulou a vida da comunidade, contribuindo para uma tomada de consciência mais profunda, por parte dos camponeses, da sua própria identidade, como indivíduos e como colectividade), o conflito de interesses também era inevitável. Havia casos em que o camponês podia censurar o senhor por vários motivos: por uma excessiva predisposição para a guerra, pela ambição dos seus funcionários, por uma sentença injusta, por várias imposições, pessoais ou pecuniárias, desconhecidas até então: como tal foram entendidos o desejo de impor o monopólio da moagem no moinho hidráulico do senhor e a «talha» (comparável, a um nível mais alto da sociedade feudal, ao «auxílio» devido pelo vassalo), que consistia numa quantia em dinheiro, pelo menos de início fixada arbitrariamente pelo senhor, para o compensar da protecção por ele concedida. O conflito assumia, com mais frequência, formas de resistência silenciosa ou de acordo, mas, por vezes, explodia em revolta declarada, quando os interesses dos camponeses eram comuns e surgiam chefes mais capazes, podendo chegar mesmo a assumir formas de rebelião regional ou supra-regional. Na época por nós analisada, as expressões mais amplas, apesar de complexas e de forma alguma redutíveis apenas ao descontentamento da gente dos campos, dessa característica congénita da sociedade rural-senhorial (segundo Marc Bloch, a rebelião camponesa estava tão identificada com essa sociedade como a greve se identifica com a sociedade capitalista), foram, em França, a Jacquerie, em 1358, e, em Inglaterra, a grande revolta camponesa de 1381, durante a qual os revoltosos não só se apoderaram de Londres, como tiveram também nas mãos, ainda que por um curto espaço de tempo, a pessoa do jovem soberano.

Os pontos de conflito entre o senhor e os camponeses diziam respeito, em função do meio geográfico, do nível de desenvolvimento das instituições senhoriais, da maior ou menor presença de poderes superiores, à situação jurídica das pessoas e das terras, à exploração das terras incultas, à administração da justiça, aos monopólios senhoriais, à arbitrariedade ou regularidade dos vários direitos senhoriais. Estatutos, cartas de isenção e acordos escritos tratavam, sobretudo, desses temas, acrescentando, por vezes, tudo o que se relacionava com a ordeira e pacífica vida rural, como a vigilância das terras cultivadas, a protecção das sementeiras, a ceifa, a vigilância contra os incêndios. Apesar de, neste domínio, as diferenças serem enormes, de um lado ao outro do continente, a começar pela abundância e pela qualidade da documentação disponível, a certeza daquilo que era devido ao senhor e a luta contra o que era, ou parecia ser, uma nova imposição, eram realidades comuns. Estabilização da «talha» e tentativa, se não de anular, pelo menos de reduzir o monopólio dos senhores sobre o moinho, são dois aspectos salientes desse comportamento. Pelo menos quanto ao moinho isso é evidente, como revelam os pactos estabelecidos entre certas comunidades rurais da Itália central, revoltadas contra os seus senhores, e cidades vizinhas, pactos esses que determinavam não só a passagem da administração das terras incultas para a cidade, mas também o resgate dos censos e dos serviços e a transferência para a comunidade do monopólio do moinho.

Outra reivindicação comum era uma liberdade crescente da pessoa, através do resgate ou do cancelamento dos dias de trabalho obrigatório nas terras do senhor, a diminuição dos censos e das rendas, uma maior liberdade na escolha do cônjuge, etc. Essa pressão por uma maior liberdade individual foi acompanhada, e em certa medida complementada, pela exigência e pela conquista de uma maior liberdade da terra, ou seja, por um direito mais alargado de a vender, adquirir e deixar em herança. A pressão da comunidade para limitar ou, pelo menos, para controlar as prerrogativas senhoriais no plano judiciário ou, mais em geral, político, nem sempre estão bem documentadas e, também neste aspecto, é a Itália central e setentrional que proporciona a documentação mais abundante. Os êxitos dos camponeses no que respeitava a uma maior liberdade das pessoas e a uma disponibilidade mais vasta da terra, obtidos, entre outras coisas, porque o camponês de finais da Idade Média tinha, por vezes, possibilidade de fazer economias, graças à venda nas cidades — que tinham evoluído — e nos mercados rurais que tinham vindo a desenvolver-se, esses êxitos, dizíamos, introduziam nas comunidades uma possibilidade crescente de diferenciação social. Essa diferenciação, de que há documentos um pouco por toda a parte, embora não tivesse a mesma intensidade em todas as regiões, era fomentada por uma série de factores particulares, tais como o exercício, por parte do camponês, de certas funções que lhe eram atribuídas pelo senhor (caso muito documentado, que concedia possibilidades, legítimas ou não, de fazer fortuna) ou a prática da usura. Estes fenómenos eram mais marcantes nas regiões mais próximas dos centros urbanos e onde a política e os interesses citadinos eram mais evidentes. Os grupos da burguesia rural que sobressaíam, por vezes, dos outros habitantes da aldeia devido ao seu estilo de vida ou, melhor ainda, por terem encaminhado os filhos para a profissão de padre ou de notário, não assumiram em toda a parte o mesmo comportamento em relação à cidade. Em certos locais, preferiram fixar-se nas cidades e, em outros, permaneceram nos campos, dominando as aldeias natais.

O papel a atribuir à crise demográfica nas tendências de fundo do poder senhorial e da sociedade rural é um assunto ainda bastante discutido pelos estudiosos. Os efeitos dessa crise parecem ter sido diferentes de uma zona para outra, mas, em mais de um caso, as opções políticas e económicas concretas de soberanos, senhores e cidades aliam-se sem dúvida ao peso da demografia. A ocidente, o enfraquecimento do poder senhorial, a redução do «domínio», a progressiva libertação individual dos camponeses e a tendência para a estratificação da sociedade rural continuariam a verificar-se. Em França e em Inglaterra, muitos senhores, devido também à diminuição dos seus rendimentos, decidiram alugar em bloco as suas terras. Em Espanha e na Itália meridional, onde reis e senhores não tinham de fazer face a uma

burguesia sólida, surgiu, pelo contrário, o grande latifúndio. Na Alemanha oriental, a crise demográfica permitiu aos senhores apoderarem-se das terras abandonadas pelos camponeses e constituírem enormes propriedades, criando assim, graças à fraqueza da monarquia, uma espécie de novo direito de «bano» e obrigando os camponeses a novas prestações de trabalho nas terras senhoriais. Todavia, ao mesmo tempo que, em finais do século XV, se assistia a uma recuperação demográfica, assistia-se, também no Ocidente, a uma recuperação senhorial. E a Itália central e setentrional, que tinha representado, no século anterior, o pólo do máximo desenvolvimento económico e social do continente, foi também atingida. Em Inglaterra, essa recuperação caracterizou-se, sobretudo, pelo fenómeno das *enclosures*. Os senhores apoderaram-se dos campos da comunidade tradicionalmente cultivados com cereais e das terras de uso colectivo onde, durante séculos, tinha pastado o gado dos camponeses e alugaram-nos a mercadores de lã ou de gado para pasto dos ovinos. Se, em Inglaterra, como se dirá, «as ovelhas comeram os homens», também em outros locais, mas já antes e em estreita relação com a diminuição da população, se foi desenvolvendo a criação transumante de ovinos e foram criadas instituições apropriadas: a *Mesta* espanhola, a Alfândega das ovelhas na Apúlia, a Alfândega dos pastos da Comuna de Siena, na Toscânia meridional, e a Alfândega das ovelhas no Estado pontifício limítrofe.

Restaria examinar o que pensavam e quais eram os sentimentos e as aspirações dos homens do campo, mas não o podemos fazer devido à escassez e ao carácter tendencioso da documentação existente. De facto, salvo raríssimas excepções, os camponeses não deixaram testemunhos directos de si próprios e os testemunhos das outras classes sociais — clérigos, nobres, mercadores, artesãos — apresentam-nos, muitas vezes, de uma forma distorcida ou, pelo menos, indirecta. Todavia, recolhendo elementos em fontes diversas, especialmente quando, nos séculos finais da Idade Média, essas fontes se tornam mais abundantes e variadas, algo se consegue saber. A título de exemplo, podemos referir que encontramos frequentemente figuras de camponeses, por vezes caracterizadas por gestos e palavras, nas fontes judiciais mais variadas, leigas ou eclesiásticas. Entre estas, são particularmente eloquentes as actas de uma inquirição episcopal em que se descreve uma minúscula aldeia dos Pirenéus ainda invadida pela heresia cátara, no início do século XIV, o que demonstra que, apesar de ser excepcional e anormal na vida de todos os dias, o relatório de um tribunal pode revelar todo um universo mental e material. Dessa aldeia, dos seus habitantes, dos seus senhores, do seu pároco e dos seus pastores transumantes, puderam estudar-se não apenas as condições económicas, as convicções religiosas, a alimentação, a estrutura e a concepção da família, mas também outros factores que, de outra forma seriam transitórios e indocumentáveis, como o amor, as relações entre os sexos e a concepção geral do mundo.

Uma corrente da literatura europeia muito específica e ilustre é constituída pela sátira anticamponesa. Para lá das variações de cenário, de autores e de público (por exemplo, num âmbito francamente feudal, uma das acusações feitas ao camponês é de cobardia, enquanto, num meio francamente burguês, como o da Toscânia dos séculos XIV e XV, já marcado pelo conflito entre proprietários e rendeiros e pela polémica camponesa contra a iniquidade da divisão a meias das colheitas, a acusação que, reiteradamente, é feita ao camponês, é de ser um ladrão dos donos da terra), a sátira põe em destaque, a par da sujidade, a pobreza do vestuário, a rusticidade da alimentação e uma espécie de ferocidade do camponês que parece, por vezes, colocá-lo quase num nível intermédio entre os animais e os homens. As fontes de que falámos e uma leitura atenta e em contraluz dessa mesma sátira, mostram, pelo contrário, que o camponês europeu, para além dos vários níveis de civilização das diferentes regiões e do condicionamento efectivo e generalizado que as duras condições de vida, as carências alimentares, a monotonia do trabalho, a luta diária pela existência, os grandes flagelos da carestia e das epidemias recorrentes, as doenças e os perigos da guerra, provocavam nas suas capacidades e possibilidades de sentir e de pensar, não era, de facto, um brutamontes desprovido de ideias e de aspirações.

Deve, antes, dizer-se que o analfabetismo das camadas rurais, embora generalizado, comportava algumas excepções, especialmente nos territórios economicamente mais desenvolvidos e dominados pelas cidades, tais como certas zonas da Toscana, onde qualquer camponês mais rico, qualquer pequeno proprietário, instruído pelo pároco da aldeia, era capaz de escrever ou, pelo menos, de ler. Essa tarefa dos párocos não devia limitar-se a essas regiões e conhece-se, pelo menos na Itália central e setentrional, a decisão tomada por algumas comunidades, talvez maiores e habitadas por um pequeno núcleo de burgueses rurais, de utilizarem os serviços pagos de um mestre-escola, de cujos ensinamentos podiam também usufruir os camponeses. O hábito, sem dúvida existente, ou a obrigação de viverem encerrados no horizonte limitado da aldeia, não excluía, portanto, experiências e aberturas derivadas do contacto com a cidade vizinha, da participação em peregrinações, pelo menos aos locais de culto mais próximos, das deslocações em busca de trabalho (são conhecidos em todo o lado fenómenos de emprego temporário de camponeses, utilizados como mão-de-obra não qualificada na construção civil), ou de migrações sazonais, que não se limitavam apenas aos pastores das zonas de economia agrária mais pobre, como os Apeninos. Mas a questão mais geral do conhecimento da consciência e da mentalidade camponesas parece estreitamente ligada à questão do conhecimento da religiosidade popular e das relações do mundo camponês com as hierarquias eclesiásticas e com as próprias seitas heréticas. É sabido — e aplica-se a todo o continente — que muitas das crenças camponesas tinham as suas raízes na época pré-cristã ou em domínios não-cristãos. A Igreja teve de assimilar, sobretudo ao nível paroquial, muitos ritos propiciatórios, práticas animistas, formas de magia simpática. O próprio pároco não escapava, em certos casos, à prática das artes mágicas, o que não provocava nenhum escândalo nas almas simples dos seus paroquianos, que interpretavam tal facto como uma das manifestações da sua função sagrada. Para a mentalidade camponesa, muitas dessas actividades da Igreja relacionavam-se com a repetição dos ciclos da produção agrícola e a própria ligação que o camponês mantinha com os santos era francamente contratual, ou seja, de teor mágico, de *do ut des*, de ofertas que eram feitas para garantir uma boa colheita ou a clemência do céu ou a saúde dos homens e dos animais. A igreja da aldeia não era apenas o local da oração, era uma espécie de coração da comunidade, o que era realçado pela própria saliência física do edifício (partilhada, em certos casos, com as torres e os palácios senhoriais) sobre os casebres dos habitantes. Na igreja, no adro ou no cemitério, reunia-se a assembleia da comunidade, pelo menos até à construção de um edifício apropriado; era na igreja que o pároco fazia os mais variados avisos de interesse colectivo; era na igreja que, nos momentos de perigo, pessoas e bens encontravam refúgio; e era também na igreja que se efectuavam muitas festas nem sempre, ou não exclusivamente, de carácter sagrado. A igreja e o cemitério vizinho alimentavam a memória colectiva da comunidade. Os sinos, cujo nome uma fantasiosa etimologia de inícios do século XIII fazia derivar «a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant indicare horas nisi per campanas», não chamavam apenas à oração, davam também as horas visto que os camponeses não utilizavam ainda o novo «tempo do mercador» — e serviam igualmente para combater os temporais, para manter os lobos longe da aldeia, davam o sinal de incêndio e anunciavam os perigos da guerra. A participação na vida da paróquia, tal como a participação na vida civil da comunidade, constituía, por assim dizer, uma educação política do camponês. Preocupava-se em observar o comportamento do pároco, colaborava na manutenção do edifício sagrado e tratava das jarras e dos paramentos. A comunidade constituía organismos adequados para esse efeito, que assumiram os nomes mais variados («opera», «fabbrica», «luminaria», «maramma»); em certas localidades, em finais da Idade Média e, por vezes, por sugestões das ordens mercantis, os habitantes fundaram confrarias de oração, de penitência e de caridade.

Para dar forma aos ideais e às reivindicações políticas e sociais dos camponeses, os elementos pagãos da religiosidade não serviam; o que servia eram os elementos cristãos, ortodoxos ou heterodoxos. Os camponeses não só compreenderam bem o

conforto que os sacramentos pressupunham, mas também o exemplo histórico da Igreja primitiva, cujos chefes estavam muito mais próximos das classes subalternas do que os abades ou os bispos contemporâneos, que em nada, a não ser por vezes numa administração mais avisada, mas também mais exigente, se distinguiam dos senhores leigos. No entanto, a relação entre o descontentamento dos camponeses e as heresias evangélicas nem sempre é clara, até porque essas heresias se aliaram frequentemente ao dualismo oriental ou a aspirações milenárias, que solicitavam mais os pobres das cidades, desprovidos de tudo, do que os camponeses proprietários de terras, ainda que pequenas. Em todo o caso, deve acrescentar-se que, para as camadas camponesas, a idade do ouro era sempre mais procurada no imaginário de um passado do que num futuro vago e indeterminável; neste aspecto, a sensibilidade camponesa associava-se a uma convicção mais geral de que o mundo tinha vindo a piorar e a decair no decorrer dos séculos. O conflito, surdo ou manifesto, entre senhores e camponeses, assumia, para estes, sob uma roupagem cristã, o aspecto de uma luta pela liberdade. De entre as muitas frases semelhantes, podemos referir como típica a frase seguinte: «Exigimos que todos os servos sejam libertados porque Deus, ao derramar o seu precioso sangue, libertou todos os homens.» Como vimos, esse desejo de liberdade assumiu, concretamente, o aspecto de exigência de uma maior circulação da terra, de redução dos encargos que pesavam sobre as pessoas e as coisas, de acordos escritos entre os senhores e as comunidades camponesas.

Se o antagonismo dos camponeses para com os outros grupos sociais é, simultaneamente, gerador e demonstração de uma consciência política, ainda que elementar, à sua aversão aos senhores alia-se, a partir de certa altura e com uma intensidade variável de um extremo ao outro do continente, a aversão às camadas burguesas e aos cidadãos em geral.

Quanto a este segundo aspecto, os testemunhos mais abundantes vêm-nos, mais uma vez, da Itália central e setentrional, onde a existência de muitas cidades grandes, o florescimento de governos comunais — que redundaram, depois, em senhorias citadinas, em muitos aspectos herdeiras desses governos — e o nascimento e a consolidação de uma gama variada de camadas burguesas, tornaram muito especial a relação entre campo e cidade e criaram tensões entre camponeses e cidadãos. Se estes tiveram a consciência clara de que, sob o ar deferente e aparentemente calmo do camponês, havia muitas vezes raiva, inveja e ódio (e não faltaram sublevações colectivas ou acções individuais de rebelião, mais raras — sobretudo as primeiras — nas zonas de rendeiros, devido à crise da comunidade camponesa já mencionada), os camponeses censuravam a cidade pela sua fiscalidade, pela sua política anonária, que prejudicava o campo, pela atitude de desprezo dos seus habitantes para com as pessoas do campo, e censuravam, em especial, os proprietários da terra pela sua insensibilidade em relação à pobreza e às cansaças do camponês.

CAPÍTULO IV

O CIDADINO E A VIDA NA CIDADE

por Jacques Rossiaud

Em finais do século XII, Richard Devize, monge de Winchester, fala assim dos habitantes de Londres e da sua cidade: «Esta cidade não me agrada. Há pessoas de todos os géneros, vindas de todos os países possíveis; cada raça traz consigo os seus vícios e os seus costumes. Ninguém pode viver aqui sem se manchar com um qualquer delito. Os bairros estão repletos de obscenidades revoltantes [...]. Quanto mais velhaco é um homem, mais considerado é. Não se misturem com a gentinha das hospedarias [...]. Ai, os parasitas são infinitos. Actores, bobos, jovens efeminados, mouros, adutores, efebos, pederastas, bailarinas especializadas na dança do ventre, feiticeiros, charlatães, raparigas que cantam e dançam, extorsionários, noctívagos, magos, mimos, mendigos: eis o género de pessoas que enchem as casas. Por isso, se não quiserem conviver com malfeitores, não venham viver para Londres. Não digo nada contra as pessoas instruídas; contra os religiosos ou os judeus. Considero, todavia, que, vivendo no meio de patifes, serão também menos perfeitos do que em qualquer outro lugar...».

Guillaume Fitz Stephen, contemporâneo do monge Richard, tem uma opinião muito diferente: «de todas as nobres cidades do mundo, Londres, trono do reino de Inglaterra, espalhou por todo o universo a sua glória, a sua riqueza e as suas mercadorias e vive de cabeça erguida. É uma cidade abençoada pelos céus; o seu clima saudável, a sua religião, a vastidão das suas fortificações, a sua posição favorável, a fama de que gozam os seus cidadãos e o decoro dos seus senhores, tudo joga em seu favor [...]. Os habitantes de Londres são universalmente apreciados pela finura dos seus modos e dos seus costumes e pelas delícias da sua mesa. As outras cidades têm cidadãos; Londres tem senhores. Entre eles, basta um juramento para se decidir um litígio. As mulheres de Londres são como as Sabinas...» *

Eis, pois, o cidadão que, segundo um, habita a Babilónia e, segundo outro, Jerusalém. Velhas imagens, mas cristalizadas por dois séculos de deslocação selvagem para as cidades e que revelam claramente como as cidades se tornaram sedes de uma humanidade muito especial, condenada por uns e elogiada por outros. Não vamos deter-nos num facto evidente: por volta de 1250, a rede urbana da Europa pré-industrial, salvo alguns pormenores, está já traçada. Na nossa opinião, os resultados são ainda modestos: um monstro — Paris —, com mais de duzentos mil habitantes; uma boa meia dúzia de metrópoles — italianas, com excepção de Gand —, com mais de cinquenta mil almas; sessenta ou setenta cidades com mais de dez mil habitantes e uma centena com mais de mil, todas diferentemente distribuídas em nebulosas mais ou menos espessas. Nas zonas em vias de desenvolvimento, um homem em três ou quatro, habita na cidade; nas outras, apenas um em dez.

Mas o essencial não reside nisto, pelo menos por dois motivos: as cidades, vastas necrópoles do mundo rural, consumiram desmedidamente um material humano que

* Os dois textos são citados por M. Th. Lorcin, *Société et cadre de vie en France, Angleterre et Bourgogne (1050-1250)*, SEDES, Paris, 1975, p. 318.

foi rapidamente substituído. Em segundo lugar, a sua influência ultrapassa, estranhamente, a sua consistência demográfica: aí se criam escolas, se instalam os mendigos, os príncipes fazem delas as suas capitais, o artesanato diversifica-se e o seu mercado alarga cada vez mais os seus horizontes. A cidade é o centro do desenvolvimento de uma sociedade complexa que se adapta ao sistema senhorial e à sua ideologia, mas que cria as suas próprias hierarquias.

Há, pois, três questões inevitáveis que se colocam: o que há de comum entre o mendigo e o burguês, entre o clérigo e a prostituta, todos cidadãos? Entre o habitante de Florença e o de Montbrison? Entre o neocidadino do desenvolvimento primitivo e o seu descendente do século XV?

Embora as suas condições e a sua mentalidade sejam diferentes, o cônego, por força das circunstâncias, encontra-se com a prostituta, com o mendigo e com o burguês. Não se podem ignorar uns aos outros e integram-se num mesmo pequeno universo de densa população que impõe normas de convivência desconhecidas na aldeia e uma maneira de viver específica: o uso diário do dinheiro e, para alguns, uma abertura obrigatória ao mundo. O bispo de Paris, Guillaume d'Auvergne, já o notava em 1230. Não nos devemos, porém, deixar subjugar por uma mitologia tão velha como a história cidadina que exalta desproporcionadamente os valores da cidade em comparação com a inércia rural. Entre o camponês e o cidadão subsiste apenas uma diferença de cultura.

Mas a cultura cidadina será a mesma em Florença e em Montbrison, em Siena e em Saint-Flour? Trata-se de uma questão de gradação e não de natureza; os léxicos são diferentes (e, mesmo esses, nem sempre, como é o caso das famílias de Metz que têm as suas «brigade» festivas, exactamente como as de Siena e de Florença), mas a linguagem é a mesma; não existe uma fortaleza urbana, «a cidade não é considerada como algo isolado» (F. Braudel), está inserida numa teia de relações (religiosas, mercantis, artesanais, etc.) por intermédio da qual se propagam modelos vindos das metrópoles. Em suma, se não existe um «sistema urbano», desenvolve-se um Ocidente urbano cujos membros são todos mais ou menos parentes, fazem parte de uma espécie de clã que tem os seus ricos e os seus pobres, mas onde, na origem, existe comunhão de sangue.

Última questão: a cultura cidadina, essa boa consciência, muitas vezes pretensiosa das actividades e das maneiras de viver que levou dois séculos a desenvolver-se. Cada período da história tem o seu tipo de cidadão. Por outro lado, na maior parte dos casos, não se cresce na cidade, vai-se para a cidade no início da juventude. Por conseguinte, tentarei seguir, conjuntamente, esses dois períodos — um, curto e outro, longo — de aculturação, de aprendizagem difícil, insistindo nas formas essenciais de sociabilidade produtoras de ideologias e de mitos, porque, para citar um excelente especialista da vida cidadina, o franciscano Frei Paulino (1314); «aprende-se, vivendo com muitos».

Um olhar rápido sobre os mundos que se modificam

Por volta de 1150, quando um camponês transpunha as portas de uma cidade para tentar arranjar trabalho e, se possível, instalar-se, talvez tivesse consciência de que penetrava num «universo ao abrigo dos seus privilégios» (F. Braudel), como qualquer um dos seus pares, dois séculos depois. Não que o «ar da cidade liberte», como pretende o velho ditado alemão tornado, desde há pouco tempo, verdade universal. Em 1200, Lille não aceitava nem bastardos nem foragidos. Bolonha e Assis impunham taxas mais pesadas aos que não eram livres e, por toda a parte, o senhor dispunha de um ano para recuperar o seu homem e, num grande número de burgos rurais, as condições pessoais não diferiam muito das da cidade. Há ainda o facto de o célebre *Stadtgerichte* estar recheado de ilusões e de vantagens indubitavelmente concretas: a liberdade era, acima de tudo, um conjunto, progressivamente acumulado, de direitos e de costumes extorquidos, adquiridos, negociados, obtidos por consenso ou arrancados à força, muito mais do que o privilégio de um papel ou de

uma lei. Uma lei só valia pela força de uma comunidade que podia fazê-la respeitar. As cidades tinham por si o dinheiro, o número de homens e a sua temível solidariedade. O velho grito de «comuna» conservava, por volta de 1300, na Picardia ou na Flandres, uma enorme força emotiva. Por isso, as isenções cidadinas tinham um poder diferente das das aldeias.

Os cidadãos e, em primeiro lugar, os mercadores, tinham conquistado, em toda a parte, as liberdades necessárias às suas actividades. A partir de finais do século XII, os costumes opressivos ou humilhantes estavam, aqui e ali, reduzidos a vestígios; havia um direito cidadão que se sobrepunha às jurisdições que lhe faziam concorrência (os «banos», que dividiam entre si a cidade) e, mesmo nos casos em que o exercício da justiça permanecia inteiramente nas mãos dos senhores, a jurisprudência dos tribunais, constituídos pelos habitantes mais influentes, tendia para a unificação da condição de pessoas e bens. Os homens de negócios dispunham de um direito isento de formalismos paralisantes e podiam recrutar, sem qualquer impedimento, a mão de obra necessária para as suas oficinas, controlar pesos e medidas, mercados e feiras, regulamentar a admissão de pessoal e os ofícios e intervir eficazmente em favor dos seus concidadãos vítimas de roubo ou de sequestro arbitrário.

Para falar verdade, beneficiar dessa solidariedade colectiva pressupunha uma cidadania difícil de conquistar; implicava uma admissão, a existência de um padrinho, um período de residência muitas vezes superior a um ano, a inclusão num ofício ou a aquisição de um imóvel. Fazer parte do povo não era fácil e uma maioria de habitantes desprovidos de recursos revelava-se incapaz de transpor as muralhas erguidas no interior de uma minoria ciosa. Todavia, o simples facto de se residir durante muito tempo na cidade concretizava — mesmo para além dos sonhos de um trabalho seguro e de ascensão social — uma esperança fundamental: acima de tudo, viver com relativa segurança, ao abrigo das muralhas que sustinham as pessoas a cavalo e os salteadores; depois, não morrer de fome, dado que a cidade possuía reservas, capitais, uma força suficiente para levar a porto seguro os seus carregamentos de trigo; finalmente, a esperança de sobreviver nos períodos de desemprego e de miséria, graças à distribuição de rações, às migalhas da rapina, do poder e da caridade, as três irmãs que as muralhas cidadinas tornaram mais fortes.

Se a cidade começa «no limite da sua periferia, como uma casa começa à entrada do seu jardim» (A. Lombard Jourdan), as muralhas constituem a fronteira decisiva que separa dois espaços. No Ocidente — à excepção da Inglaterra — todas as cidades estão cercadas de muralhas; símbolo da unidade conseguida ou obra do príncipe, as muralhas identificam a cidade. E os cidadãos? São «camponeses encerrados entre muros», como afirmam os nobres alemães preocupados com a expansão das cidades. Por necessidades políticas e militares, todas as cidades são fechadas e, à medida que vão crescendo, vão reconstruindo um pouco mais longe as suas defesas — Gand, cinco vezes mais longe, entre 1150 e 1300; Florença, três vezes. Quando demoram a fazê-lo, a guerra vem chamá-las à ordem. Assim aconteceu no reino de França, por volta de 1350.

Capital considerável (de 100 a 150 000 libras para Reims, no século XIV), o anel de pedra, objecto de orgulho mas devorador de dinheiros, determina o conjunto da vida urbana: estrutura a população estável que divide, por sectores, a guarda dos muros e das portas, marca o tempo quotidiano — as portas fecham-se ao cair da noite —, confere um carácter sagrado ao que existe no seu interior, mas, acima de tudo, dá uma nova forma ao espaço e determina, em grande parte, a originalidade da paisagem.

Não que, ao transpor-se as suas portas, tudo mude radicalmente: o campo, muito próximo, é dominado pela propriedade e pelos capitais cidadãos e, aqui e ali, há residências de burgueses; os seus habitantes vêm regularmente ao mercado, cruzam-se no caminho com os agricultores, que são sempre em grande número nas metrópoles, atravessam, *intra muros*, jardins e vinhedos e, ao passar, afugentam aves e porcos iguais aos da sua aldeia, mas nascidos e criados à sombra das muralhas. Há, todavia, uma grande diferença: uma cidade agrícola é mais do que uma grande aldeia

e, no Ocidente, a cidade não se caracteriza pela sua produção agrícola; no século XII, em Milão, o terreno custa trinta e seis vezes mais do que nos campos limítrofes e a especulação fundiária está na base da fortuna de muitas famílias de Gand, Génova e Pisa. A insólita concentração de pessoas num território limitado cria em Bonvicino de la Riva uma espécie de lirismo numérico e é a multidão — em especial, nas cidades mediterrânicas — que determina a estrutura da paisagem e das construções: a aglomeração de campanários, as dimensões da catedral, a abundância de torres aristocráticas, casas contíguas e cada vez mais altas, sobretudo nos quarteirões centrais (em Paris, Florença, Génova e Siena não são raras as casas de quatro ou cinco andares).

Se se é pobre, habitar na cidade significa, em primeiro lugar, habitar com mais dois ou três um quarto no sótão, uma toca sem luz que dá para um pátio nas traseiras; se se tem algum dinheiro, há as hospedarias; se se tem família, pode dispor-se de um ou dois quartos, mas o poço e a cozinha têm de ser sempre partilhados com outros; o artesão, claro, mora em casa própria e aí tem o seu forno, a sua cave e o seu celeiro, mas os servos e os aprendizes também lá moram. À excepção de uma pequena minoria, é necessário habituar-se a viver rodeado de vizinhos de condições e ofícios muito diversos.

Para dois habitantes em cada três, ser cidadão é também depender do mercado, durante todo o ano ou uma parte do ano, comprar o vinho, o pão, o conduto. E, para todos, é sofrer os inconvenientes de se estar fechado entre muros; ter, por vezes, falta de água potável, quando os poços estão inquinados; viver no meio da imundície porque, durante os anos difíceis, muitas portas foram muradas e os lixos acumulados provocam infecções e doenças endémicas. A municipalidade relegou os leprosos para os hospícios fora das muralhas, publicou regulamentos sanitários, mas não foi capaz de lutar eficazmente contra a peste que, em condições climatéricas favoráveis, fulmina os bairros centrais e os subúrbios industriais.

Nesses espaços de encontro e de multidões, o contágio também pode ser mental: durante meses e anos, em situações de cerco, de guerra ou de peste, a cidade fecha-se sobre si própria e fica sujeita aos boatos, à angústia, que se propagam tão rapidamente como as doenças. «Terroros», «emoções», atrocidades colectivas provêm, muitas vezes, desse conjunto claustrofóbico, desse medo que atinge a multidão, tão pronta, por outro lado, a exprimir a sua alegria ou a sua dor ao ter conhecimento de uma paz ou da morte de um rei. A condição preliminar de toda a cultura urbana é começar a viver na promiscuidade e, em primeiro lugar, aceitar o confronto com gente estranha aos seus costumes e à sua língua.

Na realidade, foi o campo que fomentou a expansão. É provável que, no início, se dirigissem para a cidade — vindos dos arredores de Amiens, Macon, Toulouse, Florença, etc. — homens abastados que se sentiam atraídos pelas liberdades que aí podiam conseguir e pela possibilidade de ascensão social. Era o que se verificava no campo florentino, no início do século XIII, época em que as famílias ricas eram o exemplo do sucesso cidadão; minoria migratória que se encontra em toda a parte e em todos os tempos.

Mas também é certo que, a partir do século XI, os abastados eram precedidos, ou seguidos, pelos foragidos, os pobres, os maltrapilhos, que, à medida que a expansão prosseguia, se foram tornando cada vez mais numerosos; as oficinas da cidade absorviam o excedente da população aldeã, os filhos dos camponeses proprietários de parcelas de terreno ou mesmo (como foi o caso de Pisa, de Beaucaire e de Saint-Gilles) os agricultores arruinados pelo mercado urbano e pela extensão das pastagens e terrenos que produziam cereais. A área de atracção urbana, tanto mais extensa quanto mais activo era o centro, tendia, portanto, a atingir aldeias cada vez mais afastadas, mas que, no apogeu do mundo habitado, permaneciam inseridas na região. Por volta de 1300, Arles é uma cidade provençal, Amiens pertence à Picardia e Lyon é franco-provençal; só as metrópoles comerciais, políticas ou universitárias contam com um número elevado de forasteiros, mas, por toda a parte, o efectivo dos recém-chegados ultrapassa largamente o dos naturais do lugar (em certas paróquias de Pisa, por volta de 1260, os imigrados vão de 50 a 60%).

Estas duas características: ampliação da área migratória e desequilíbrio em favor dos recém-chegados, acentuaram-se ainda mais com as calamidades do século XIV. Por volta de 1450, em Florença e nas cidades do vale do Ródano, as pessoas provinham de terras cada vez mais afastadas, a percentagem dos forasteiros aumentava constantemente e a desvalorização relativa dos salários agrícolas fazia engrossar, em todo o lado, a multidão dos pobres — e das mulheres — que procuravam trabalho. Os imigrados nem sempre — bem longe disso! — colocavam graves problemas de integração, que dependia do seu número e da sua origem. As cidades pequenas, mesmo no período de maior expansão, eram sempre capazes de controlar, sem demasiada dificuldade, o seu crescimento, pois os que chegavam falavam a mesma língua e tinham hábitos semelhantes. Quando o afluxo anual era de milhares, o caso era diferente. Em 1450, em Florença, a maioria dos neocidadinos era constituída por piemonteses e ultramontanos; em Avignon, por volta de 1370, havia homens de todo o Ocidente que viviam lado a lado, nas mesmas paróquias; em Dijon, havia naturais do Franche-Comté, da Picardia, da Borgonha e da Lorena. Todos conservavam durante muito tempo as suas particularidades, os seus parentescos, as suas solidariedades e os seus contactos com as regiões de origem...

Para os magistrados e para a fracção mais estável e opulenta da sociedade citadina, os recém-chegados constituíam, ao mesmo tempo, uma necessidade e um perigo; para os empresários e para os vendedores de géneros alimentícios, eram um factor positivo; mas, no artesanato, a mínima recessão contribuía para fomentar velhos sentimentos de hostilidade ou para fazer aumentar a distância entre os neocidadinos e os outros. O dinheiro, é certo, facilitava a integração, mas não resolvia tudo. Com um nível financeiro idêntico, um imigrado não dispunha das redes de relações, das possibilidades de ascensão, de admissão num ofício e de participação política de que usufruíam os citadinos, que se esforçavam por manter as barreiras jurídicas ou factuais.

É o «fedor dos imigrantes rapaces», a «mistura de pessoas» que, segundo Dante, provoca a decadência moral de Florença. P. Villani troça dos citadinos que, mal abandonam o arado, reclamam cargos. Dois séculos mais tarde, o lionês Symphorien Champier não se exprime de modo diferente e declara o povo forasteiro, de escassa inteligência, como fonte de vícios e de desordens.

É esta a razão porque os mercadores pertencentes à *gente nova* inventavam antepassados fundadores de *domus* de uma antiguidade imaginária (como foi o caso de G. Morelli, apesar da sua aparente cautela), enquanto os cronistas justificavam os conflitos internos pela existência de raças incompatíveis entre si que habitavam a cidade. As perturbações causadas pelas partidas e pelas chegadas, a mistura constante e, por vezes, considerável de pessoas, marcavam profundamente o citadino, quer fosse membro de uma antiga família quer se tivesse instalado recentemente, embora este se ressentisse mais, dada a inexistência de parentes.

Não que as grandes famílias fossem desconhecidas na cidade ou que a consciência da linhagem tivesse desaparecido precocemente; a linhagem domina a vida social e política das cidades mediterrânicas pelo menos até ao século XIV e, nos séculos XI e XII, reforçou a sua consistência, reavivou a sua memória genealógica, aumentou o controlo do património, lutou pela transferência para o primogénito da *domus magna* e do comando do grupo. Em Florença, Metz, Reims, Valenciennes e Verdun, o poder identifica-se com a linhagem; «a família segrega o poder e o poder segrega a família» (H. Bresc). Ameaçadas ou enfraquecidas, as linhagens deram origem a vastos parentescos artificiais, reunidos sob um nome totémico.

Mesmo quando não vivem debaixo do mesmo tecto, as famílias aparentadas partilham de um conjunto de preocupações comuns (património, casamento, ajuda recíproca, diária ou sazonal); o estudo dos núcleos familiares não deve, por conseguinte, desligar-se dos laços que os unem e que podem, mesmo em núcleos de importância média, revelar-se bastante fortes. Há ainda o facto de as grandes casas serem raras e de a maioria dos humildes não possuir uma consciência de linhagem e de estirpe e não conhecer nunca as alegrias da coabitação alargada, tão cara aos moralistas. A tendência geral é para a dispersão.

A população, enquanto massa, é formada por células restritas, por núcleos familiares de fraca densidade; a família citadina é mais reduzida do que a família rural; a sua própria estrutura torna-a frágil, pelo menos nas camadas médias e inferiores. São raros os pais que podem casar as filhas entre os 12 e os 15 anos; a idade média situa-se entre os 16/18 anos (Florença e Siena, 1450) e entre os 20/21 (Dijon, 1450) e à inquietação de S. Bernardino de Siena (segundo ele, haveria em Milão, em 1425, 20 000 raparigas casadoiras), responde a inquietação dos cônsules de Rodez, em 1450 (em 265 famílias, 60 raparigas de mais de 20 anos ainda por casar devido a pobreza). Também sabemos que os homens se casam muito tarde: com mais de 30 anos, na Toscana, com cerca de 25 anos, em Tours e em Dijon, numa época em que o nível de vida e as esperanças de promoção social tornavam a instalação mais fácil do que um ou dois séculos antes [...]. O casamento, na cidade como nos campos, é uma «vitória social» (P. Toubert) que custa caro, no termo de uma juventude prolongada. Esse atraso no casamento preocupava os notáveis que viam nela o germe de pecados vergonhosos e fingiam ignorar que era o único meio que os humildes possuíam para não se afogarem na miséria. Este aspecto estrutural das famílias citadinas, já sensível em Génova, no século XII (os artesãos casavam-se depois de os pais morrerem), implica um outro: a frequente ruptura entre os cônjuges; a duração média de uma união, em Veneza, entre 1350 e 1400, nas camadas não nobres, é de apenas 12 anos (e de 16, entre os nobres). A idade madura e as rupturas, a par do decréscimo de fecundidade das mulheres, da mortalidade infantil, que atinge mais duramente os pobres, da frequência dos abortos (praticamente legal, até aos três meses, em Dijon) e das práticas contraceptivas, existentes sem dúvida nas cidades italianas (mas ignoradas ou raríssimas nas cidades francesas), explicam a escassez de filhos, ao passo que a diferença de idade entre marido e mulher faz da viúva uma figura muito mais familiar na cidade do que no campo.

Muitas vezes, porém, entre os artesãos modestos ou os operários, o casamento é fruto de uma escolha pessoal, por ausência de património ou de uma autoridade paterna. A família citadina parece, assim, mais flexível, mais frágil e também menos duradoura do que a família campesina. As «fraternas», mais raras do que nas aldeias e, na maioria dos casos, estipuladas temporariamente, são facilmente dissolvidas por vontade de um dos contraentes. A reorganização da linhagem, tão nítida nos campos, estilhaça-se diante das muralhas e a família artificial é, nas classes inferiores, contratual e de curta duração.

Os citadinos têm uma consciência muito clara da fragilidade familiar e lamentam as distâncias, sempre crescentes, entre parentes, separados pelas suas actividades, pelo tipo de vida e, por vezes, pelas residências e pelos litígios. O fascínio da nobreza deriva, em parte, desse factor; o modesto burguês sonha com uma solidariedade de linhagem, com parentes activos e generosos. Os autores dos *fabliaux* dizem: quando tens necessidade dos teus primos, eles põem-te na rua. Por conseguinte, a cidade, pela sua economia, pelo seu ambiente, pela sua ética, exerce uma função destruidora dos laços familiares; as epidemias abundam, a solidariedade enfraquece, os danos morais ameaçam toda a gente, a autoridade do chefe de família é posta em perigo. O citadino, frequentemente sem antepassados e desprovido de bens, não pode contar muito com os seus «amigos carnis». Essa fraqueza estrutural não é apenas devida ao número de homens «sem nome e sem família»; deve-se também à própria natureza da riqueza citadina que se baseia no dinheiro.

Seria ridículo e inútil descrever, em poucas linhas, a extraordinária diversidade de actividades e de sociedades citadinas. Todos sabemos que, no interior das muralhas, viviam lado a lado, e em proporções sempre diferentes, cônegos e estudantes, nobres e vinhateiros, aristocratas e proletários, armazenistas e adeiros, artesãos altamente qualificados e serventes de pedreiro que oscilavam, segundo o destino de cada um e as circunstâncias, entre o trabalho e a mendicância. Todos sabemos que os proletários era mais numerosos do que os empresários e que os aristocratas se contavam pelos dedos de uma mão. Um exemplo: em 1300, em Saint-Omer, recensearam-se de 5 a 10 cavaleiros, 300 ricos, 300 proprietários e 10 000 chefes de

família no total, entre os quais se contavam de 2500 a 3000 pobres (A. Derville). Para além disso, as diferenças de estatuto, de origem, de condição, em suma, de qualidade, provocavam divisões que se sobrepunham às de fortuna, o que não impede que o modelo social citadino seja o burguês e que o critério de diferenciação social seja o dinheiro. Em toda a parte, o homem da cidade subdivide a massa humana que o rodeia em *grandes e médios, gordos e magros, graúdos e miúdos* e estabelece a posição do indivíduo na hierarquia em função das suas receitas, do seu preço. Os peritos em fiscalidade citadina põem mais questões quanto ao produto do capital do que à sua natureza. O que significa que, salvo raras excepções (judeus ou estrangeiros), a condição acaba sempre por vencer o estatuto, a consideração acaba sempre por eliminar o desprezo e, apesar de contenções temporárias, o dinheiro permite que se passe da oficina artesanal para os negócios, que se force a entrada numa hansa, num mercado, num círculo de ricos, em suma, na «aristocracia».

As funções cidadinas podem ser múltiplas (e cada vez mais se diversificam), mas o que impera é a mentalidade mercantil, que molda as sensibilidades e os comportamentos. Como realçou R. Lopez, há muitos artesãos que são comerciantes em *part time*; o artesão assalariado vende as suas aptidões, o proprietário vende um quarto ou um terreno, o jurista vende os seus conhecimentos de direito, o professor vende a sua cultura, o operário vende a sua força física e a prostituta vende o seu corpo. A sua *ministeria*, os seus ofícios, são ordenados em função de um sistema de trocas recíprocas a que uns (os teólogos) chamam o bem comum e outros (os burgueses) chamam o mercado, segundo um preço justo estipulado diariamente em dinheiro, no mercado ou no local de recrutamento.

Porque o dinheiro é o sangue da cidade, o seu fluido vital (L. K. Little) e o seu princípio ordenador. Quando um burguês aparece numa *chanson de geste*, num *fabliau* ou em qualquer provérbio, é como representante natural do dinheiro sonante. Os clérigos, quando não o acusam de usura, censuram-no pelo seu apego ao dinheiro, pela sua *avaritia*.

As fortunas burguesas conservam quase sempre uma parte do seu carácter originário: a mobilidade. Facilmente dissimuladas ou patenteadas, feitas de lingotes, de baixelas preciosas e, depois, de títulos de crédito e de contratos — encomendas, empréstimos de guerra, depósitos bancários — essas fortunas são dinâmicas e vivas. Embora transformadas pelo sucesso, continuam a ser relativamente flexíveis; casas, oficinas, balcões de vendas e terras próximas da cidade são facilmente negociáveis. Quanto aos aristocratas, detentores de domínios e de brasões, não se transformam nunca em pessoas que vivem unicamente dos rendimentos; ainda no século XIV, muitos deles são cambistas, concessionários de portagens de direitos de entrada e de taxas, como os cavaleiros de Arles, de Marselha ou de Pisa que, no século XII, adquiriram o seu poder, monopolizando os direitos que pesavam sobre o sal, o trigo ou os tecidos.

A historiografia liberal, atraída pela abundância monetária, pela perfeição das técnicas comerciais e pelas enormes possibilidades oferecidas à iniciativa privada, via em cada habitante de uma metrópole italiana ou flamenga o artifice afortunado de um êxito comercial; não nos deixemos ludibriar por essa lenda dourada. Muitos homens não puderam e não quiseram arriscar as suas pequenas economias e a salvação da sua alma em empreendimentos marítimos ou na prática da usura. Todavia, todos os cidadãos, quer quisessem quer não, tinham cuidado em administrar bem o seu dinheiro e estavam atentos aos movimentos do capital e a todos os factos respeitantes aos mercados de abastecimento ou de vendas: os habitantes de Pisa e de Génova, porque dependiam do trigo da România, da Sicília ou do Ródano, os tecelões e pisoeiros flamengos, porque recebavam o desemprego quando a lã inglesa não chegava, os operários de Paris e de Lyon, em 1430, porque a paz com a Borgonha representava, para eles, uma vida melhor...

Por conseguinte, o camponês desenraizado, recém-instalado no interior das muralhas, descobria um mundo com horizontes longínquos e depressa se via obrigado a reflectir sobre o valor do trabalho e do tempo. No mercado ou no seu lugar de

recrutamento — centros da nova economia —, constatava que os preços mudam constantemente, como as modas e as condições.

Nas fachadas das catedrais do século XII, desenvolve-se o tema antiquíssimo da roda da fortuna que arrasta sociedades e indivíduos para o sucesso ou para a ruína. A imagem constitui uma denúncia; provoca angústia (nos ricos) ou tranquiliza (os pobres) e responde às mil maravilhas ao escândalo que, para os defensores da ideologia tradicional, representa essa perturbação tipicamente cidadina que é a mudança permanente de situação e de estatuto.

Crônicas, histórias e canções transbordam de *parvenus*, de homens que partiram do nada, e que, com a usura, o comércio e também o trabalho manual, ascenderam ao cúmulo do poder. *Exempla*. Mesmo na época mais feliz do crescimento das cidades, a primeira condição para se ter êxito era possuir, à partida, dinheiro e sabemos hoje que muitos dos mercadores-aristocratas do século XII eram filhos de ricos (funcionários públicos ou cavaleiros) e que muitos «novos ricos» não passavam de ricos vindos de outras cidades. As «histórias», porém, têm o seu fundo de verdade; em 1200, grandes mercadores genoveses quadruplicam o seu capital num espaço de cinco anos e, em Veneza, no século XV, os lucros do comércio com países longínquos ascendem a 40%; o enriquecimento pode, pois, ser rápido, mas a ruína também pode ser fulminante. Adam de la Halle, no seu *Jeu de la feuillée*, põe em cena os novos ricos de Arras, mas também lamenta a ruína de Thomas de Bourriane, que teve de abandonar o comércio dos tecidos para se tornar cervejeiro. As ruínas estrondosas são tão numerosas como os sucessos; «a sorte operava ao acaso», escreve, por volta de 1430, o *Bourgeois de Paris*, quando, no recentíssimo registo cadastral florentino pululam os grandes nomes de pessoas arruinadas...

Durante um longo período, «velhas casas», aristocratas, empresários, negociantes de víveres e juristas, vão-se sucedendo ou misturando no auge do poder ou nos conselhos, enquanto que o povo miúdo vai engrossando com os pobres envergonhados, pertencentes por vezes às camadas altas, mas provenientes, sobretudo, das fileiras de assalariados que o desemprego crónico torna permanentemente vulneráveis. A riqueza manifesta corresponde, por conseguinte, uma pobreza lancinante, evidente, escandalosa apenas quando as vítimas são pessoas da cidade. Quando se trata de outras, não há motivo para comoções. Uma multidão de mendigos não será o indício da riqueza cidadina? As distâncias entre ricos e pobres podem, por vezes, reduzir-se, como aconteceu entre 1350 e 1450; todavia, continuam a ser enormes, mesmo quando o motor que faz oscilar homens e condições abranda.

Mas a alteração social não é o único fenómeno a que o cidadão tem de fazer face. Como L. K. Little e J. Le Goff sublinharam, a especialização do trabalho cria, na cidade, problemas especiais, desconhecidos no campo; os indivíduos encarregam-se de tarefas altamente diferenciadas e vêem-se frequentemente perante problemas de opção — será necessário recordar as contínuas readaptações, industriais e comerciais, que as economias tiveram de suportar, entre 1200 e 1500? — e, por conseguinte, de moral. A actividade urbana multiplica os casos de consciência em relação ao valor do trabalho, do lucro, do empréstimo, da riqueza e da pobreza. Ao mesmo tempo, a obrigação de um celibato muito prolongado para os jovens, a proximidade de mulheres disponíveis e a presença de um grande número de clérigos, repõem em discussão uma moral sexual inadaptaada às novas condições de vida. Algumas gerações de intelectuais reflectem sobre estes problemas angustiantes, tentando dar-lhes resposta. De facto, a sociedade dispõe de instrumentos para proceder à sua autocrítica: dispõe da dialéctica e da escolástica, que obrigam o indivíduo a empenhar-se, que o habituam a pôr tudo em constante discussão, que familiarizam a sua inteligência com a prática da discussão, com a diversidade de opiniões e com a troca de ideias e de experiências que abrangem, simultaneamente, os clérigos, os mercadores e os trabalhadores manuais. Os principais centros de intelectuais vão-se, a pouco e pouco, transformando em universidades tradicionais; a situação durara o suficiente para alterar alguns comportamentos mentais. Subsistem, aliás, alguns locais de contestação, de confronto intelectual ou moral: diante do púlpito do pregador das ordens

mendicantes, que responsabiliza os seus ouvintes; no palco do teatro profano; nos grupos de adolescentes que se identificam e definem como opositores dos homens que alcançaram uma posição. O autor das *Enfances Vivien* põe em cena o filho de um burguês que deixa de compreender a mentalidade do pai e Christine de Pisan diz que, no seu tempo, em Paris, os jovens não podiam suportar os velhos e vice-versa.

Essas contestações exprimiam-se, por vezes, pelo riso, pelos rituais carnavalescos, pelas rupturas escandalosas — como Francisco de Assis que se despojou publicamente da sua capa — e juntavam-se às tensões provocadas pela desproporção das trocas e pelas rivalidades entre clãs e entre famílias, que faziam da cidade um mundo de conflitos constantes; tais conflitos contribuïam para a formação lenta de uma nova cultura, mas suscitava angústia e alimentava a violência.

A história das cidades ocidentais está repleta de episódios de violência, de pavores ou de revoluções, resultantes de um caso de honra familiar, da participação nos conselhos ou das condições de trabalho. Essas lutas põem em confronto «magnates» e «populares»; em Itália opõem verdadeiros partidos dominados por clãs e, nas cidades flamengas, transformam-se em verdadeiras lutas de classe, semeadas de massacres, exílios e destruições. Numerosas entre 1250 e 1330, provocaram em toda a parte a derrota dos antigos ricos e o alargamento das oligarquias. Uma segunda vaga de desordens, de coloração social muito mais nítida (cardadores, em Siena e em Florença, *Maillotins*, em Paris, etc.) abala o mundo citadino de finais do século XIV. A derrota do povo não põe fim às tensões que, aqui e ali, se transformam em efêmeros momentos de não, mas essas tensões exprimem-se constantemente em lutas «atomizadas», surdas, que se distinguem muito dificilmente da delinquência comum. Pedras arremessadas, de noite, contra a janela de um patrão, rixas entre dois grupos de trabalhadores concorrentes, são facilmente associadas pelos juizes à violência comum.

Por outras palavras, muitos citadinos, embora tivessem vivido longos e difíceis períodos de tensão, escaparam aos horrores da rebelião e da repressão, mas todos tiveram de enfrentar, quase quotidianamente, uma atmosfera de violência. De que servirá multiplicar os exemplos? Em Florença, em Veneza, em Paris, em Lille, em Dijon, Avignon, Tours ou Foix, os arquivos judiciários desvendam uma série impressionante de vinganças cometidas a sangue frio, de rixas violentas, individuais ou de grupo, resolvidas à facada ou com o pau ferrado, de estupros muitas vezes colectivos, que marcam de uma forma duradoira pobres raparigas que são sovadas e arrancadas, de noite, dos seus quartos.

Na maior parte dos casos, essas violências são cometidas por jovens ou adultos de condição modesta, mas que nada distingue dos bons cidadãos. «A cidade impele ao crime», diz — e muito bem — B. Chevalier; de facto, as cidades do Loire, em finais do século XIV, parecem duas vezes mais propensas ao crime do que os campos da região e, na planície e nos campos lioneses, as condenações por violência são muito menos numerosas do que em Lyon ou em Avignon.

O vinho — a embriaguês é uma desculpa frequente — não explica tudo, assim como não explica as armas que todos usam, apesar das ordens municipais. O exemplo vem de cima; em Reims, no início do século XIV, a justiça revela-se incapaz de impedir que as grandes famílias resolvam pelas armas os seus conflitos. Mas as violências cívicas (execuções capitais, torturas, corridas através da cidade, etc.) são oferecidas como espectáculo e a moral doméstica tem as sovas em devida conta. Aliás, não se dá muito crédito à justiça, que é mais temida do que apreciada e se revela ineficaz e cara. O indivíduo defraudado recorre, portanto, à violência imediata. Para salvaguardar a sua honra; e é em nome da honra que os jovens castigam as raparigas que, na sua opinião, os ofenderam. Nas sociedades urbanas, a honra — como a violência — é um factor largamente difundido (os poderosos são denominados «honoráveis»). Não há reputação sem honra e não há honra sem autoridade. O dinheiro e os amigos dos ricos fortalecem a sua honra e o operário, desprovido de meios, considera a sua reputação como um capital essencial. Eis porque, em Lille e em Avignon, a maior parte das rixas se dão entre iguais. As praças, as ruas, todos

os lugares públicos se transformam em cenários onde a honra pode ser conquistada ou perdida. Nas tabernas, situadas no cruzamento de alguns bairros, deve seguir-se o conselho das fiandeiras dos *Evangelos des quenouilles*: «quando dois amigos comem juntos, devem beber um depois do outro, para se poderem ajudar em caso de necessidade».

A violência provocava inquietação: os notáveis, por vezes, denunciavam-na, mas não procuravam verdadeiramente extirpá-la (em Veneza, tal como em Dijon). Para os humildes, esse medo ligava-se a outras obsessões, ao temor de se ser abandonado, como no caso da *Senhora Pobreza* que Jean de Meung descrevia coberta com um velho saco, «um pouco afastada dos outros [...], acorçada a um canto como um pobre cão», triste e envergonhada, sem ninguém que a ame.

Upicino de Canistris, autor de uma obra em louvor de Pavia (*Liber de laudibus civitatis ticinensis*, 1330), diz que, naquela cidade, que devia contar cerca de 50 000 habitantes, «todos se conhecem, de tal forma que se alguém pergunta uma morada, há logo alguém que a dá e isso porque os habitantes da cidade se reúnem duas vezes por dia, no pátio do município ou na praça da catedral...».

Desde modo, Upicino fazia de Pavia uma cidade prodigiosa porque é evidente que os habitantes já não se conheciam. Sonhava com uma cidade ideal, perdida na fuga para as cidades dos séculos XII e XIII. Só os velhos, os *majores*, eram capazes de vaguear pela praça duas vezes por dia; os outros tinham, em primeiro lugar, de reconstruir o seu universo, a sua aldeia, arranjar amigos e, talvez, parentes. Nos seus bairros e com os seus vizinhos.

Entre vizinhos e amigos

Quando os vizinhos fazem boa companhia, não se deve viver com estranhos, aconselha Paolo da Certaldo; e o lionês François Garin secunda-o: os vizinhos são amigos e como tal se devem comportar.

O urbanismo medieval exprimia e facilitava a vida de bairro. Na cidade, frequentemente plurinuclear, os antigos grupos conservavam a sua individualidade e, por vezes, também os seus costumes e os seus privilégios. Os aglomerados das famílias nobres dividiam o território em espaços mais ou menos fechados. Nos seus bairros, repletos de torres, concentravam-se as casas de uma mesma linhagem, em volta de um palácio, de uma arcada, de uma corte ou de uma igreja e aí viviam os parentes, os parentes por afinidade, os fregueses e os criados.

Quanto aos imigrantes, reagrupavam-se nas mesmas freguesias, por várias razões: porque era difícil encontrar casa e trabalho; porque a escolha de uma residência na cidade era, em larga medida, determinada por laços de amizade ou de parentesco; porque os novos cidadãos sentiam necessidade de falar, em casa ou na rua, com pessoas que tinham o mesmo sotaque. Por isso, os que eram vizinhos no campo eram, normalmente, vizinhos na cidade. Essas características étnicas dominantes verificam-se em Florença, em Lyon, em Paris e nas cidades de Castela (onde são particularmente fortes e, por vezes, impostas pelas autoridades) e explicam-se pelo reagrupamento profissional que, em certos ofícios (em especial, nos açougues, nos curtumes e na tinturaria) é visível.

No interior do bairro, a organização do *habitat* e as necessidades de defesa, primeiro, e, depois, de segurança pública, proporcionam o aspecto de uma ilhota (*quareel*, em Reims, *moulon*, no Languedoc, *gache*, na Provença), com uma rua e um aglomerado de casas concentradas em redor de um ou vários pátios. O aspecto da vizinhança é esse, com as suas fronteiras mais ou menos bem delimitadas, mas com um centro político, com as suas devoções tutelares, a sua paisagem e a sua tonalidade própria.

Para o cidadão que habita há pouco tempo na cidade, é um espaço familiar que controla facilmente e cujos pontos de referência são outros tantos locais de convívio informal; a taberna, onde os homens se reúnem, o cemitério, onde crianças e adolescentes brincam e dançam, os descampados, verdadeiras praças de aldeia, onde

se fala com bastante liberdade dos assuntos da cidade, os poços e o forno, onde se apinham as mulheres.

Com as pessoas do bairro, que se encontram frequentemente e de quem se conhece a voz ou a *silhouette*, cada qual se sente numa região conhecida. Perto de casa, pelo menos em França, controlam-se menos os gestos e as palavras do que em qualquer outro local, e na rua — que é mais dos habitantes do que do domínio público, indispensável apêndice da habitação ou da loja — passa-se grande parte do tempo. É na rua que as crianças brincam sem grande perigo, que as raparigas podem passear, mesmo em idade de casar (em Itália, têm de contemplar o espectáculo da janela dos seus quartos); em Dijon, quando o tempo está bom, as mulheres, de diferentes condições e idades, pegam na roca ou na dobadreira e, à porta de casa, comentam o que aconteceu na vizinhança e não lhes é proibido erguer os olhos e chamar os homens pelo nome. Estes, nos dias de calor, oferecem vinho aos amigos, à frente das suas portas, ou reúnem-se no lagar, junto das pipas (em Avignon ou na Toscana, onde a sala térrea é aberta a toda a gente), enquanto as mulheres — da vizinhança alargada — trabalham quase diariamente numa casa ou noutra, a ajudar a vestir uma noiva, uma viúva, uma parturiente, ou a velar um morto antes do funeral solene.

Em Dijon, na véspera das festas, Demoiselle Marie, esposa do burguês Pierre Damy, vai aos banhos da freguesia com as vizinhas que, por vezes, vão acompanhadas pelos maridos, um vinhateiro e o outro, pedreiro (1460); quanto aos ricos, fazem alegres patuscadas; os Berbissey almoçam, em Molesmes, com a alta sociedade da paróquia de Saint-Jean, enquanto em Florença, por volta de 1370, segundo Franco Sacchetti, os Bardi e os Rossi não desdenhavam a mesa do seu vizinho ourives. No Inverno, o povo reunia-se em serões que, desde a Borgonha à Bretanha, juntavam homens, mulheres, raparigas, bisbilhoteiros e trabalhadores, numa casa adaptada, numa cabana construída para o efeito ou, mais frequentemente, na igreja, onde os paroquianos estão como em sua casa. Os operários e os jovens vão mais à hospedaria, onde bebem, cantam e jogam antes de uma sortida nocturna, à caça das raparigas ou de bandos rivais, num outro bairro.

Se há um incidente, um conflito conjugal mais violento do que o normal ou um pedido de auxílio, os vizinhos aparecem para intervir, pacificar, socorrer. São estes os pequenos factos desse convívio, dessa «mutualidade quotidiana» que integram, a pouco e pouco, os jovens e os recém-chegados e dá novo ânimo aos velhos sentenciosos, imóveis nos seus bancos; pelo menos no meio de bons vizinhos, porque a vizinhança nem sempre tem o aspecto atraente que, com tanta frequência, é descrito por literatos e moralistas. Todavia, mesmo nos bairros menos favorecidos (já não falando das zonas de extrema miséria), a vizinhança desempenha algumas funções essenciais. Fomenta a identidade e, muitas vezes, cria-a, ao chamar pelos seus nomes de baptismo e, em breve, por uma alcunha — na maior parte dos casos, trazida da aldeia de origem — que vem depois a transformar-se em sobrenome, o aprendiz ou operário vindos de fora; enquadra o jovem num grupo formado nas pastucadas, no alarido e no jogo. E é também a vizinhança que legitima uma união, mesmo que não tenha sido consumada ritualmente na presença de um padre (no caso italiano), com as grandes e ruidosas manifestações que rodeiam o cortejo nupcional e a noite de núpcias; permite que se efectuem casamentos em segundas núpcias, mediante uma distribuição em dinheiro em favor das associações de viúvas e das confrarias de jovens, ou sanciona-se com uma algazarra cruel («alvorada»); colecta qualquer forasteiro que tenha raptado uma rapariga da paróquia; admite o concubinato, desde que não vá contra os bons costumes; tolera até uma espécie de bordéis privados, desde que não ponham em perigo, com rixas, a tranquilidade do bairro ou façam perigar a sua saúde com transgressões. Um único exemplo: em Avignon, onde, como revelou J. Chiffolleau, a estrutura judiciária era, todavia, muito rígida, os funcionários do tribunal tinham o direito de entrar nas casas da cidade, sob o pretexto de aí se praticarem fornicções, adultério e concubinato, o que motivou alguns «abusos». Em 1465, o papa Paulo II decidiu que essas intervenções só podiam efectuar-se mediante um pedido, formal e por escrito, dos amigos, parentes e vizinhos

dos supostos delinquentes. Tratou-se de uma concessão que não é nem aberrante, nem extraordinária; o soberano pontífice ratificava apenas uma situação que se sabia ser semelhante à de muitas outras cidades e a população masculina via assim ser-lhe reconhecido o direito de definir as suas práticas sociais.

São também os vizinhos que, até ao século XIV, guardam o corpo do defunto e têm a tarefa de o acompanhar ao cemitério paroquial. Os documentos existentes permitem raramente que se faça uma avaliação exacta dos vários laços sociais criados no seio do bairro ou da paróquia, mas, segundo se julga, eram excepcionalmente sólidos. Em Lyon, quatro barqueiros e assalariados do bairro Saint-Vincent, em cinco, desposavam raparigas da mesma paróquia. No século XV, em Florença, a maioria dos casamentos efectuava-se sob o mesmo «pendão» e mesmo homens que se tinham visto obrigados a «fugir» do bairro, devido à sua situação económica ou por ambições políticas, escolhiam os padrinhos dos filhos entre os vizinhos e amigos. Finalmente, a sepultura no cemitério paroquial vence o fascínio dos cemitérios das ordens mendicantes, sobretudo entre a gente do povo, e nas suas últimas vontades ninguém esquece a igreja (J. Chiffolleau, B. Chevalier).

Esta coesão é regularmente reforçada (apoteose do «privado alargado», para retomar a expressão de Ch. de la Roncière) por festas sobretudo familiares; quando se trata de poderosos, chamados Badouche ou Gournay, em Metz, ou Rucellai, em Florença, os baptizados, os casamentos e os funerais são grandiosos. Há centenas, milhares de convidados, mas os vizinhos são a parte privilegiada e têm uma mesa junto da varanda. Quando são pessoas do povo que oferecem o banquete, o número de convidados é mais restrito, mas operários e tocadores acompanham o herói do dia: a criança, o esposo ou o morto. Nas festividades do Carnaval ou do 1.º de Maio, os vizinhos fazem em conjunto os seus carros e as suas máscaras e, por ocasião da festa do patrono, depois de uma missa solene e de um belo sermão, as famílias reúnem-se, no bairro decorado com folhagem, para comerem em redor de um par real que participa com os seus filhos. Parentes, amigos e vizinhos, naquele dia, são um só e os reis da festa não são contestados.

A boa religião consiste em observar os ritos comunitários, profanos e religiosos; sob o manto comum das verdades, dos receios e das esperanças, há uma profusão de rituais próprios dos grandes grupos territoriais. O verdadeiro católico deve, acima de tudo, ser fiel aos costumes colectivos e o bom sacerdote deve ser um executante escrupuloso dos ritos paroquiais. As festas, essas grandes liturgias da fé de todos os vizinhos, recriam o espírito e boa vizinhança e tornam suportável uma norma que nem sempre — muito longe disso! — é democraticamente elaborada; o bairro tem os seus chefes, aristocratas ou pequenos burgueses, e, muitas vezes, uma confraria (comitiva, esmola, caridade, etc.) para ajuda mútua, mas também para vigiar e, por vezes, para excluir.

Acerca disso, J. Heers deu-nos um exemplo precioso: a *vicinia sancti Donati*, de Génova, reunia, em meados do século XV, os habitantes das cercanias da Porta Soprana. Só os vizinhos é que tinham direito a fazer parte da sociedade; quando um dos membros abandonava o bairro, era imediatamente excluído. Para ser admitido, qualquer recém-chegado tinha de obter o voto favorável de três quartos dos confrades. Pode, portanto, supor-se que a adesão à *vicinia* era obrigatória para os chefes de família, mas que as condições draconianas que regulamentavam a admissão constituíam um instrumento de normalização e de coacção muito poderoso; pode, igualmente, pensar-se que o vizinho recusado pela *vicinia* não tinha outro remédio senão abandonar, mais cedo ou mais tarde, o bairro e que, no melhor dos casos, acabava por se ver privado da ajuda colectiva, da caridade e dos benefícios espirituais da paróquia. Por isso, tinha de aderir a alguma irmandade paroquial ou ir bater a algumas portas. Os responsáveis da *vicinia* eram detentores de poderes que os tornavam temíveis, na medida em que eram mediadores: representavam os vizinhos nos conselhos citadinos e, simultaneamente, a autoridade municipal, no bairro; podiam comportar-se como amigos (reduzir os impostos, isentar da guarda, etc.) ou como opressores (denunciar os suspeitos), reforçar ou enfraquecer a coesão da

vizinhança. A própria existência das confrarias de bairro (à excepção das confrarias paroquiais, que derivam de outro tipo de obrigações) demonstra que a boa vizinhança não era um fenómeno natural; como todas as comunidades, a vizinhança conhecia períodos de tranquilidade e períodos de agitação, ou mesmo de tumulto, e as calamidades obrigavam a uma reconstrução incessante. Essa fragilidade não era apenas devida às epidemias de peste; era também interna. Nos subúrbios de Dijon, se havia uma agressão nocturna, a vizinhança, por medo, só intervinha uma vez em cinco casos e, em Veneza, a maior parte dos casos de adultério ou de estupro verificava-se no interior do bairro (R. Ruggiero).

Para alguns, «a satisfação de serem admitidos» (M. Marineau) tinha o seu aspecto negativo: o desejo de independência. O burguês do *Ménagier de Paris* deseja viver tranquilamente em sua casa, junto da mulher, alheio aos outros, mas se, segundo o ditado universalmente conhecido no século XIII, «cada homem é rei em sua casa», bem poucos usufruem dessa realza. Franco Sacchetti revela-nos as manobras de um homem que alimenta a discórdia de um casal de quem está separado apenas por uma fina parede: «os caminhos estreitos fazem aumentar os mirones [...] não há nada de importante que escape, durante muito tempo, à perspicácia indiscreta dos vizinhos» (Ch. de La Roncière).

Renard le Novel fala-nos de um rico burguês, «rico sob todos os aspectos», que possui um solar no campo, onde pode respirar um ar mais puro do que o da cidade. Poluição do ar citadino? O homem tinha, porém, meios para defender, na cidade, uma espécie de privacidade. A emigração sazonal dos cidadãos para os seus celeiros e as suas herdades, correspondia, sem dúvida, a múltiplas necessidades de ordem económica, sanitária e climatérica (em Itália), mas era também devida a uma necessidade de isolamento e de lazer. Era nas suas casas de campo que os homens da alta burguesia encontravam tempo para vaguear, meditar, ler. A partir do século XIII, o ar da cidade suporta-se mal. Já no início do século XIV, o *Bourgeois de Valenciennes* pragueja contra os ajuntamentos, que não se adequavam nem à sua mentalidade, nem aos seus hábitos: ninguém estava isento de participar no banquete e, quer fosse rico, quer fosse pobre, de tomar parte nas danças da população.

Em 1440, em Valence, os artesãos denunciaram aos tribunais os ritos a que os assalariados da Porta Tordéon os obrigavam quando casavam ou contraíam segundas núpcias, devido à sua brutalidade e inconveniência. As pessoas da classe média não apreciavam muito a endogamia e consideravam pesados os costumes comunitários; com efeito, a necessidade de se aparentarem com famílias da mesma condição, levava-as a procurar casamento fora do bairro e, por vezes, mesmo fora da cidade. Se o seu pai tinha escolhido vizinhos para maridos das filhas, nem por isso o florentino Lapo di Giovanni Niccolini deixa de manifestar a sua vontade de sair do bairro; nenhum homem da sua família se casa no bairro de Santa Croce; na maior parte dos casos, os casamentos fazem-se com membros das famílias de Santa Maria Novella, no outro extremo da cidade (Ch. Klapisch-Zuber). Mesmo no que respeita ao povo miúdo, a endogamia está menos difundida entre aqueles que possuem alguns bens do que entre os proletários propriamente ditos (S. K. Cohn).

A confusão, pretendida por literatos e moralistas, entre parentesco, amizade e vizinhança indica que, para muitos, isso era um ideal difícil de alcançar. É essa a razão porque os rituais carnavalescos faziam do vizinho mais próximo o responsável supremo pela paz das famílias e, se não desempenhava bem a sua missão, transformavam-no no infeliz herói de uma cavalgada em cima de um burro; queriam fazer da vizinhança um dever de amizade.

No entanto — e isto é fundamental —, o bairro não é tudo; é impossível passar a vida no meio dos vizinhos, mesmo que sejam amigos. As necessidades diárias obrigam o cidadão, por menos meios de que disponha, a frequentar as ruas do comércio de luxo, a comprar um belo pedaço de carne no açougue, a provar um vinho de preço numa taberna famosa. O parisiense passeia-se pela Grand Pont, o cidadão de Arras ou de Siena passeia na praça, onde o espectáculo é contínuo. Mesmo que não assistam regularmente aos officios do domingo, vão de tempos a tempos a uma

igreja das ordens mendicantes para meditar, ver o padre erguer a hóstia consagrada ou ouvir um sermão.

As obrigações profissionais são as que obrigam mais a circular constantemente pela cidade. O local de trabalho e a vida familiar não são inseparáveis, como uma certa imagem tradicional poderia fazer crer. Em Florença, a maioria dos artesãos alugou a sua oficina e vive noutra rua e, até, noutro bairro. Em Paris, os funcionários judiciais pobres e os procuradores em início de carreira não podem pagar um alojamento perto do *Châtelet* ou do *Palais* e sabe-se que os proletários «de unhas azuis» dos centros flamengos produtores de tecidos eram, por vezes, obrigados a viver nos subúrbios porque os donos da cidade não os queriam ver dentro das muralhas depois de terem terminado o seu dia de trabalho.

Mesmo instalados com a sua oficina, a poucos passos de casa, os mercadores e os artesãos têm de frequentar o mercado ou submeter o seu trabalho à apreciação dos inspectores municipais; havia outros que iam de oficina em oficina, com a sua equipa de operários e aprendizes. Por fim, os mais necessitados, iam quase todas as manhãs até à praça onde se efectuavam as contratações e viam-se condenados a andar de um emprego temporário para outro, sem nunca poderem conseguir uma posição estável. A instabilidade era, por conseguinte, uma espécie de destino comum de uma multidão de cidadãos modestos ou miseráveis (em Paris, Arles ou Pisa). A pobreza trabalhadora rompia as cadeias de solidariedade locais no momento em que teriam podido constituir-se; era estranha à boa vizinhança.

Fazer face, mas com amigos, aos perigos da cidade; defender o seu pão, a sua vida e a sua morte; são estes os principais motivos que levam a entrar nas confrarias. As crises e as calamidades de finais da Idade Média tornam ainda mais imperiosa essa necessidade e é por isso que, entre 1250 e 1500, o movimento das confrarias altera a estrutura das cidades do Ocidente.

Durante um certo tempo, só os poderosos tinham podido fazer reconhecer as suas profissões ou as suas guildas e gozar o conforto das responsabilidades partilhadas e da protecção recíproca, que recusavam aos outros; as confrarias populares eram por eles consideradas como perigosos focos de rebelião ou de desvio herético. As pessoas dos ofícios e das artes, uma vez instaladas no poder, adoptaram, durante muito tempo, essa atitude para com o povo e, ainda por volta de 1400, em Florença ou em Estrasburgo, as confrarias profissionais, estreitamente vigiadas, tinham de se integrar nas tribos e nas artes, quadro da organização sociopolítica.

Mas, mal conquistaram as cidades, as ordens mendicantes compreenderam o partido que podiam tirar desses pequenos núcleos de consenso e acolheram-nos ou fomentaram a sua formação. Também os municípios, embora com atraso, reconheceram a sua utilidade e, exceptuando os períodos de tensão social ou política, apoiaram-nos.

Ainda raras, por volta de 1300, as confrarias acabam, no entanto, por proliferar. Em dois séculos, contam-se mais de cem fundações em Avignon, cerca de sessenta em Bordéus, e setenta e cinco em Florença. No ano de 1500, em França, uma cidade média conta com cerca de trinta (Arles, Aix ou Vienne, por exemplo) e cada uma delas reúne dezenas ou centenas de membros. Uma parte importante da população adulta masculina — e os jovens tinham as suas abadias — está assim enquadrada.

É certo que não se trata de um movimento especificamente cidadão, mas, mesmo nos campos que sentem mais a influência da cidade (como é o caso da Toscana), as confrarias, tendo em conta as devidas proporções, nunca são tão numerosas. Por conseguinte, o camponês não pode dispor das enormes possibilidades de escolha que, a partir de 1450, são proporcionadas ao cidadão. Devotas ou penitenciais, profissionais ou cívicas, de lazer ou hospitaleiras, as confrarias cobrem o espaço cidadão com os seus círculos, que se cruzam, definindo uma estrutura. Um chefe de família pertence a dois, três, seis ou dez desses agrupamentos; nas classes abastadas e nas classes médias a filiação múltipla transformou-se em regra. O povo é mais económico — para se ser admitido, é preciso pagar —, mas o seu apego a um grupo de eleição, fonte de calor humano e (quem sabe?) de promoção social, é muito forte.

Como a confraria reúne homens de origens étnicas diversas, vindos de quase todos os bairros, proporciona aos seus membros um ambiente social mais vasto. As próprias confrarias profissionais têm uma terceira categoria (os patrões e os operários constituem as duas primeiras) de parentes e amigos, que pagam uma quota menor, mas que têm direito às orações e ao banquete comum.

O recém-admitido confraterniza, portanto, com forasteiros, sem fazer perigar a sua honra. Tal como ele, no momento da sua admissão solene, juraram pelos Evangelhos respeitar a paz, não proferir palavras ou cometer actos que pudessem provocar a discórdia e sujeitar o grupo à vingança divina ou humana. A tarefa principal dos chefes — bailios, priores, capitães, etc. — é manter a concórdia e o amor recíproco e, para isso, afastam os bêbados, os brigões e os desordeiros, arbitram os conflitos entre confrades e excluem os rebeldes. Ser admitido no círculo da confraria obriga, por conseguinte, a um comportamento ditado por regras livremente aceites; essa aprendizagem da vida em sociedade é essencial, sobretudo nas negociações juvenis — brigadas ou abadias, numerosas, em especial, no século XV —, que reúnem no seu seio jovens de idades e condições diversas e cujas estruturas hierárquicas, patriarcais ou ideológicas parecem pouco coercivas; um operário pode ser eleito lugar-tenente ou prior — e as demonstrações dessas associações juvenis, com a sua violência moderada, dão livre curso à alegria e à espontaneidade dos seus membros.

Pacificadoras, as confrarias são igualmente protectoras e de duas formas: materialmente, o cofre comum permite socorrer os confrades necessitados, conceder-lhes empréstimos — reembolsáveis, é certo, mas com uma taxa de juro mínima — e pode conseguir-lhes uma cama num hospital gerido, ou não, pela confraria. Numa sociedade onde as recomendações e as relações pessoais têm uma importância fundamental, a confraria oferece o apoio de novas cadeias de protecção; intermediária, intervem em apoio dos seus membros junto das autoridades e com muito mais eficiência, na medida em que a municipalização da assistência reserva os seus recursos essenciais para os pobres da cidade, tendendo para uma economia cidadina da caridade e transformando os hospitais em casas de internamento monopolizadas pelos cidadãos.

Cooperativas espirituais verticais, as confrarias têm na corte celeste os seus advogados naturais — os santos patronos — e, se as missas e as orações devidas aos confrades contribuem para salvar as almas dos membros já falecidos, estes operam no purgatório como intercessores. Tal sistema de seguro espiritual garante uma boa morte, com a ajuda dos bailios e dos confrades, que tornam mais segura a passagem para o outro mundo, visitam os doentes, exortam à confissão, acompanham os mortos — que vão cobertos com a preciosa mortalha da confraria — e, por vezes, recebem o corpo nas suas capelas.

Na maioria dos casos, essas capelas estão instaladas numa igreja das ordens mendicantes. Em Florença, no ano de 1329, as igrejas que acolhem as confrarias dos cantores de laudas nunca são estritamente paroquiais e, em Avignon, no século XV, cinquenta e cinco capelas, num total de noventa e cinco, encontram-se em igrejas das ordens mendicantes. Estes centros de oração e de reunião não se confundem com as confrarias de bairro, bem pelo contrário, são perfeitamente distintas. Ora, os religiosos consideram toda a cidade como a sua paróquia e, por isso, minimizam os laços tradicionais de vizinhança e de parentesco.

Especialistas da morte, solicitados por todos, nos séculos XIV e XV, os frades das ordens mendicantes dão ao cidadão, mas sobretudo ao confrade, uma visão mais alargada na cidade. Apoiam, portanto, e acompanham o desejo pancitadino das confrarias profissionais, que pretendem o monopólio e tomam, anualmente, posse do território urbano, por altura das suas procissões.

Por outro lado, a confraria não se limita a dar aos seus membros um novo sentido do território; abre-lhes as portas da cidade. Mas, entendamo-nos bem: o confrade modesto não pode esperar ter assento no conselho municipal; entre a cidade francesa e a cidade-estado italiana ou alemã, existe um denominador comum:

o governo designa o grupo restrito que o elege e, se for caso disso, não tem em conta o povo. Em toda a parte, um sofisticado sistema de cooptação assegura a manutenção de uma oligarquia baseada na idade, na fortuna ou na condição.

A confraria, porém, é um município em miniatura, e os seus ritos de eleição e de governo reproduzem ou inspiram os ritos municipais (como na região ocidental da França); o brasão da «república» aparece nos livros, nos círios e nos locais de reunião; a veneração cívica e a religiosa entrelaçam-se (em Itália ou no Império) ou completam-se (em França). Microcosmos da cidade, a confraria é, segundo a imagem que ilustra os estatutos da companhia florentina de S. Domingos (1478), «uma colina que sustenta uma montanha». A rápida renovação dos grupos dirigentes — alguns meses ou anualmente —, a colegialidade sistemática e, portanto, a vasta redistribuição dos poderes que implicam, proporcionam a uma maioria de confrades a ocasião de desempenharem uma função, de se sentirem responsáveis. Em suma, o cidadão que faz parte de uma confraria é, no seu grupo, um cidadão ou pode vir a sê-lo.

É claro que, nas confrarias, não se perde o sentido das hierarquias e da ordem; os responsáveis são pessoas de idade e, nos organismos profissionais, os operários não têm voz activa; mas, apesar de tudo, as confrarias do século XV difundem o sentido da igualdade; os seus ritos, tal como os das hansas, das guildas, das primeiras associações municipais e dos acordos mais ou menos clandestinos entre operários, conferem a primazia ao juramento mútuo que empenha homens iguais numa colectividade cujo princípio ordenador reduz as diferenças; fazem do banquete a principal liturgia anual: ser membro de uma confraria significa, em primeiro lugar, participar na refeição que se segue à missa e à procissão e à qual os confrades consagram, frequentemente, o essencial das receitas comuns. Nesse banquete, a comida não é servida aos convivas, como numa festa de aristocratas, mas dividida entre irmãos, que pagaram o seu direito a um lugar à mesa, que se sentam lado a lado e que trazem, muitas vezes, sobre a roupa, um lenço, um capuz ou mesmo um uniforme, expressão de um estatuto e símbolo de igualdade.

Por outras palavras, nas cidades socialmente hierarquizadas, o indivíduo é impedido, por várias vezes, a jurar amizade a indivíduos iguais a si ou a pessoas que pretendem sê-lo. Mesmo que as hierarquias não tardem a surgir, a dinâmica social reúne, periodicamente, voluntários que, provisoriamente, acreditam na igualdade. É essa a razão porque as sublevações cidadinas não foram sempre simples perturbações, longe disso; antes de se reencontrar as alegrias da comunidade primitiva, da idade do ouro, ou do ano mil, muitos (como a comuna de Damme, em 1280, os cardadores de lã de Siena ou Florença, em 1370, etc.) desejam viver numa cidade real mais justa. Mas é também, e sobretudo, a razão por que as sublevações foram tão raras. Os laços de convivência cidadinos inseriam o indivíduo num território e, simultaneamente, em cadeias de solidariedade entre pessoas que não eram iguais e em acordos entre iguais; esses laços dissimulavam as contradições primordiais, moderavam os choques, continham os impulsos, elaboravam ou defendiam uma série de valores e de modos de viver, em suma, uma cultura que tendia a tornar-se comum às classes média e baixa. Graças, sobretudo, às confrarias, os cidadãos começaram a viver bem antes de morrerem bem.

O cidadão e o cerimonial

Pouco depois de 1550, os termos *urbanidade* e *civilização* fizeram a sua aparição na língua; utilizados primeiro pelos eruditos, conheceram um sucesso muito rápido e passaram a designar bastante claramente uma arte de viver própria do mundo cidadão, um conjunto de comportamentos mentais que, há um par de séculos, se tinham lentamente libertado da «rusticidade» sem, todavia, vencerem os valores tradicionais; os próprios florentinos tinham de importar o seu *ethos*, como importavam a sua lã ou as suas sedas cruas. Os requintes da urbanidade não eram, claro, património comum; a cidade nunca conseguia atenuar a rudeza dos homens que transpu-

nam as suas portas, mas conseguia dar à maioria «uma visão do mundo unificada e unificante» (B. Chevalier). Ritos cívicos, teatro sagrado, sermões dirigidos às multidões, contribuíam para isso, tal como a vida em confraria, mas, para falar verdade, a urbanidade derivava do abandono dos modos de viver que os pregadores rigoristas denunciavam constantemente. Tenhamos, como eles, em atenção as expressões mais vistosas desse «amor ao mundo»; são fundamentais.

Todos os autores de *fabliaux* e de canções insistem numa paixão burguesa: encher bem a barriga; há apenas um certo exagero. A cidade é um local privilegiado para os consumos alimentares, tanto em quantidade, como em qualidade e variedade. O pão é bom; um pouco por toda a parte, os padeiros produzem três espécies, que diferem quanto ao tipo de farinha e ao sistema de peneiramento. O pobre come pão negro, uma mistura com farelo, o rico, pão de puro trigo e de farinha fina, mas, a partir de 1400, o pão branco deixa de ser inacessível ao trabalhador e o pão negro é utilizado para dar aos animais depois do pasto.

No entanto, a partir do século XIV, o pão só representa uma parte, cada vez mais reduzida (cerca de 30%) das despesas em alimentação. Entre a burguesia toscana, as pessoas troçam de quem o come a acompanhar o esparguete; já não se fala só do indispensável, mas de carne e de peixe. Porque os cidadãos são decisivamente carnívoros, tanto por necessidade como por gosto; as exigências da indústria têxtil pesaram muito sobre as tendências dietéticas. O habitante de Frankfurt consome, nos primeiros anos do século XIV, mais de 100 quilos de carne abatida por ano, e o habitante de Carpentras, no século XV, com os seus 20 quilos anuais, está em vantagem em relação aos seus descendentes do século XIX; se o gado vem, por vezes, de longe, engorda-se nos prados alugados pelos açougueiros, a dois passos da cidade; como os camponeses conservam para si os animais velhos, a qualidade da carne, no campo, é inferior; por outro lado, a existência de açougues no campo não é regular. Esta diversidade de tratamento nota-se nos 160 dias de abstinência, quando os peixes do mar e dos rios abundam em peixarias, que são desconhecidas nas aldeias.

De qualquer modo, os níveis socioalimentares continuam a ser múltiplos: o servente, quando não come no local de trabalho ou à mesa do patrão (como o operário ou o aprendiz), tem de se contentar com pão, cebola e queijo, ao meio-dia, e, à noite, com uma sopa onde flutua um pedaço de carne que esteve a cozer durante muito tempo; o conduto só aparece em dias de festa. Entre as classes abastadas, o cozido ou o assado aparecem duas vezes por dia, acompanhados de empadas e molhos, tanto mais picantes quanto as especiarias, devido ao seu preço elevado, estão fora do alcance das pessoas modestas. A qualidade do peixe — truta, enguia, lampreia ou esturjão — revela o nível de uma refeição da quaresma, tal como o capão ou o pernil assado revelam o nível de uma refeição à base de carne.

O burguês dedica um enorme cuidado à sua mesa; está em causa a honra da família. Como está em causa a honra dos profissionais — não há cidade que não tenha os seus pasteleiros, vendedores de assados, estalajeiros, cozinheiros — que, por vezes preparam as refeições, os banquetes de casamento e os das confrarias. Por outro lado, a boa cozinha pode vir a ser factor de fama para a cidade: em Amiens, efectuavam-se inspecções semanais para garantir que se procedia à venda de «boa carne, boa comida, bons pastéis» e que as tortas com creme do famoso Gilles Castel mantinham a mesma qualidade. Franco Sacchetti não se detém no sabor dos pratos, ao contrário de Sermini, mas o gosto pelas belas descrições surge-lhe, comendo. Os autores dos *fabliaux* tinham, por conseguinte, razão: o espírito cidadão, se for alimentado fora da taberna, expande-se à volta de uma boa mesa, em casa ou, por vezes, nos estabelecimentos balneares, na companhia das mulheres.

Na época de Franco Sacchetti, os padres da cidade consideravam as prostitutas duplamente necessárias: contribuíam para refrear a violência e protegiam a honra das virgens e das mulheres casadas e punham, igualmente, um travão — aspecto tão importante como o primeiro — às loucuras sentimentais. Segundo se pensava, a banalização das relações sexuais fazia diminuir os extravios sentimentais, princípio destruidor da autoridade familiar.

Mas as «meretrizes» tinham estado antes sujeitas a abusos e a fornicação era considerada uma falta grave. Nos *fabliaux*, à rapariga de costumes fáceis não era reconhecido o direito de fundar uma família (M. T. Lorcin); nos séculos XIII e XIV, os bordéis ainda permaneciam fechados durante a noite e durante toda a quaresma e eram raras as cidades que administravam a prostituição pública. A partir de 1350, as restrições atenuaram-se, a marca nas roupas tornou-se discreta ou desapareceu e os poderes municipais institucionalizaram a prostituição. Por volta de 1400, em Veneza, em Florença e, um pouco mais tarde, nas cidades francesas, as autoridades faziam da prostituição um elemento do conjunto dos valores cívicos, um instrumento de saúde pública. E isso, de acordo com o clero.

A partir de meados do século XIII, com efeito, os teólogos mais esclarecidos tinham atenuado consideravelmente a gravidade da fornicação e, a partir de 1300, os autores de tratados ou de manuais de confessores parecem situá-la nos limites do pecado venial. Ao porem em questão a validade do lucro, a qualidade do trabalho, em suma, os preços praticados pelas meretrizes, os clérigos introduziam um factor de medida e de racionalidade no amor venial. Na passagem do século XIV para o século XV, as ideias mais inovadoras venceram a ortodoxia dominante: os moralistas ensinavam que a sensualidade era natural, que era vivida no matrimónio, mas, como aconselhavam um casamento tardio, fruto de uma reflexão amadurecida e depois de ouvida a opinião dos pais, como denunciavam, cada vez mais vivamente, os pecados contra a natureza, acabavam por permitir que os solteiros fornicassem com as meretrizes, com a condição de mudarem de vida depois do casamento.

Na realidade, não há motivo para nos admirarmos pelo facto de S. Bernardino de Siena não dizer uma palavra acerca dos bordéis de Siena ou de Florença, recém-abertos ou ampliados; ou de Frère Richard, em Paris, não falar da prostituição; ou de os jovens, sós ou em grupo, seguirem os seus chefes, com grande alarido, até à *Bonne Carrière*... Os pais davam dinheiro aos filhos para gastarem com raparigas e na bebida.

Mas o florescimento de uma prostituição organizada, sobretudo, para os jovens não se justifica apenas pelo facto de eles serem clientes. Os pobres, casados, frequentam os bordéis e os mais abastados têm os banhos, que proporcionam, ao mesmo tempo, os prazeres do banho, da mesa e da cama. Uma mesma sexualidade impetuosa, despreocupada, revela-se nos hábitos dos officios, nas canções, no vestuário, nos jogos mimados e nas miniaturas.

J. Le Goff demonstrou recentemente que, entre o século XII e o século XIII, o purgatório triunfou, no plano doutrinal. Esse longo intervalo representava a esperança para certos pecadores que, pela gravidade das suas culpas ou pela sua condição, não tinham muitas esperanças de escapar ao inferno. Agora, a contrição final permite evitar a condenação e entrar nesse local de sofrimento, mas também de esperança. Morrer bem e, portanto, salvar-se através do purgatório, autoriza a que se viva bem. A passagem deste mundo para o outro necessita de dinheiro, mas a intensificação das redes de assistência espiritual e a «democratização» das missas tornam acessível uma boa morte.

As novas estruturas do Além e as da sociabilidade entre membros de uma mesma confraria reforçavam, por conseguinte, o apego dos cidadãos à sua maneira de viver. Essas estruturas eram a recompensa do trabalho, que as ordens mendicantes exaltavam, juntamente com a vida activa e a justa distribuição das riquezas. Um ou outro pregador apocalíptico bem podiam condenar as novas babilónias e erguer fogueiras onde se consumiam as vaidades. Extinto o fogo, as condenações eram esquecidas e mercadores e artesãos podiam, sem qualquer vergonha, regressar às suas actividades e aos seus prazeres.

Ainda em meados do século XII, um outro mercador, receando pela sua salvação, abandonava os seus bens e tentava resgatar-se, vivendo entre os pobres; a acusação de usura pesava sobre quem possuísse dinheiro, ou então, era a suspeita quanto à prática da lei ou ao ensino remunerado e o desprezo por certas actividades artesanais. Para os defensores de uma moral tradicional, a moeda era um objecto diabó-

lico, a cidade era filha de Caim e o trabalho não passava de penitência. Cinquenta anos mais tarde, essa moral desmoronava-se.

Omobono, mercador de Cremona, nunca deixara de ajudar os pobres, mas também nunca deixara de trabalhar e de acumular fortuna. Foi canonizado na sua condição de mercador, pouco depois de 1200, e a sua estátua foi erigida perto da estátua da Virgem, na entrada principal da catedral. Como afirmava o arcebispo de Pisa, em 1261, S. Francisco podia bem ser o patrono dos mercadores...

Cremona também teve um santo artesão — um ourives, mais precisamente —, que tinha cinzelado com as suas próprias mãos a grande cruz de prata existente na catedral. Outros trabalhadores menos ilustres ofereciam a Deus uma parte do seu trabalho, e representavam os seus santos patronos e os utensílios dos seus ofícios nos vitrais das igrejas e, depois, nos retábulos das capelas das suas confrarias. A partir do século XIII, a longa série iconográfica de ofícios citadinos amplia-se nos edifícios sagrados e nos edifícios cívicos: no portal da igreja de S. Marcos, na base do campanário florentino, no palácio comunal de Siena. O santo patrono da profissão é representado no cenário da oficina, as obras-primas do artesanato são, por vezes, expostas às portas das catedrais e os produtos do seu trabalho são vistos pelos que assistem às procissões, enquanto os mercadores, os carpinteiros e os pedreiros aparecem no teatro sagrado ou profano, falando a linguagem e repetindo os gestos do seu ofício.

Os teólogos (e, em especial, em Paris, no círculo de Pierre le Chantre) consideraram que os trabalhadores se mostraram sobretudo preocupados em justificar toda e qualquer profissão que tivesse por objectivo o bem comum; entra assim no espaço cívico toda uma série de artesãos cujas actividades eram consideradas degradantes, ao mesmo tempo que se elabora uma teologia moral adaptada às dificuldades e aos perigos de cada condição ou ofício. Mas a ética legitimadora é, antes de mais, a dos grupos dominantes e os homens das artes manuais, que trabalham materialmente, são desprezados pelos ricos e pelos intelectuais; «eu não trabalho com as mãos», exclama Rutebeuf. Todavia, o que é mais importante é que o trabalho já não é obstáculo à salvação e os artesãos e os mercadores já não duvidam nem da sua dignidade, nem da sua função social. Na cidade, a fronteira moral essencial separa os que trabalham para a *respublica* dos outros trabalhadores. O cardeal Robert de Courson propõe que se exclua os ociosos do governo cidadão; Dante reserva o lugar mais infimo no Além para aqueles que viveram sem infâmia e sem louvores e o lionês François Garin exalta a vida activa; segundo Paolo da Certaldo, é melhor trabalhar inutilmente do que ser ocioso inutilmente. Para quê conservar inactivos os capitais? Na cidade, nenhum tesouro dorme; mesmo as coisas sagradas são trabalhosas; os corpos santos, de quem as pessoas se aproximavam na sombra das criptas, saem das igrejas, nos momentos de perigo ou de festa, e participam tanto na defesa da cidade como as muralhas.

Daí as invectivas dos clérigos contra os usurários — ociosos —, que lucram ou engordam, dormindo; a hostilidade de toda a classe média para com as antigas classes sociais; a repugnância dos burgueses franceses do século XV em transformarem as filhas em virgens dedicadas à oração; a desconfiança cada vez mais notória em relação à mendicidade, sobretudo voluntária; a vontade e o prazer, em igualdade de condições económicas, de se distinguir do nobre, continuando a dedicar-se ao comércio e aos negócios bancários ou valorizando um cargo; por fim, a preocupação de não esbanjar uma riqueza que, agora, só os loucos ou os milenaristas condenam.

No ano de 1260, em Augusta, Alberto Magno faz o elogio da cidade sólida e poderosa graças aos ricos que, em tempo de crise, asseguram a sua guarda, fornecendo armas e víveres aos trabalhadores que, sem eles, não poderiam sobreviver. É certo que nem todos os processos de enriquecer são aceitáveis, mas os ricos e a riqueza são exaltados e, por vezes, transige-se quanto aos meios de aquisição; com a ajuda da casuística do risco e do prejuízo, muitos acabam por acreditar que a usura não passa de um pecado venial (como em Florença, por volta de 1340). Paolo da

Certaldo afirma que saber ganhar dinheiro é positivo e revela uma grande ciência; e é igualmente uma graça de Deus, como acrescenta o dominicano Giovanni Domini, pouco antes de 1400. A riqueza não só é legítima, como facilita a expansão e proporciona virtude e salvação. Os pregadores populares condenam apenas os seus excessos, mandam queimar os cabelos de mulher e denunciam o luxo das *toilettes*, ao mesmo tempo que evocam uma sociedade apostólica de artesãos honestos com um tipo de vida burguês e representam a Virgem como uma senhora que recebe os seus amigos numa mansão opulenta.

Portanto, o cidadão não tem de ocultar a sua riqueza, que pode ser representada minuciosamente no retábulo que oferece ao seu santo protector ou ostentada na fachada de sua casa, oferecida como espectáculo a toda a cidade. Destruída, por vezes, por pobres revoltados, expressa-se ritualmente em imagens, por ocasião das festas: durante a exposição da festa de S. João Baptista, em Florença, de Santa Maria Formosa, em Veneza, ou nos desfiles do Carnaval ou de Maio, em Metz. A riqueza é uma virtude cívica e pessoal; não pode, portanto, ser esbanjada e, se é bom ser-se generoso, deve mostrar-se moderação. Cada cidadão aprende a calcular as suas receitas e as suas despesas, o seu tempo, as suas palavras e os seus gestos. A isso o aconselha a educação e, muitas vezes, a instrução permite-lhe fazê-lo.

«Manda os teus filhos para um professor bem preparado», recomenda François Garin; não para lerem romances ou histórias que fazem sonhar e, pior ainda, amar, mas, simplesmente, para aprenderem a fazer bem as contas e para se entenderem com o ouro e as moedas. Por conseguinte, uma preocupação muito prática, que já existia nos mercadores do século XII, mas também revolucionária para a época porque dá origem — como H. Pirenne realçava, em 1929 — ao aparecimento das primeiras escolas leigas no Ocidente, depois da Antiguidade. Não que as escolas religiosas tivessem permanecido alheadas das necessidades da cidade — em Laon, conserva-se um manuscrito do século XII em que se propõem oitenta problemas muito concretos em matéria de moedas e de medidas —, mas a sua principal preocupação não era essa: cantava-se muito e falava-se latim.

Escolas elementares, fundações privadas ou municipais adequadas às necessidades dos filhos de mercadores e de artesãos, multiplicaram-se um pouco por todo o lado, mas, em primeiro lugar, na Flandres e em Itália, e foram completadas, pelo menos nas metrópoles, por escolas de ábaco, verdadeiros institutos técnicos. Todavia, durante toda a Idade Média, a organização escolar permaneceu, em muitos casos, insuficiente; revelava-se muito frágil perante as resistências eclesásticas, a concorrência dos professores particulares, a falta de estabilidade dos professores e a frequência muito irregular dos alunos — que vão e vêm da loja para a escola e da escola para a oficina, mesmo em Florença. Mas essas deficiências não devem ocultar um facto essencial: a possibilidade que os burgueses tinham de proporcionar aos filhos, quer em casa quer na escola ou junto de um notário, uma instrução suficiente para se ocuparem dos negócios particulares ou, se fosse caso disso, para participarem nos negócios públicos. Qual era a percentagem de cidadãos que tinha acesso ao mundo da escrita? Talvez nunca o venhamos a saber, mas a escolarização confere à sociedade cidadina os seus traços característicos, dá-lhe um imenso poder, marca todas as manifestações culturais ou festivas. Mais concretamente, as escolas cidadinas adoptam a língua vulgar, propõem leituras práticas, formam para um tipo de escrita que pouco se preocupa com a elegância e que pretende ser corrente e legível (a «*scriptura mercantese*»), difundida nas cidades toscanas em inícios do século XIV é testemunho disso, bem como as minutas notariais), propõem, por vezes, como em Bruges, em 1370, cursos de línguas modernas e ensinam, sobretudo, a fazer bem contas. Nas contabilidades privadas ou municipais e onde quer que se saiba trabalhar com os números — sem se chegar, no entanto, aos virtuosismos contabilísticos venezianos ou toscanos — os erros são raros.

A preocupação de contar, de contar tudo, revelada pelos cronistas cidadãos exprime esse hábito e a poética do número é lentamente substituída por uma preocupação de precisão, posteriormente aumentada em virtude das calamidades do

século XIV; essa preocupação manifesta-se tanto na avaliação do poderio de uma cidade como na crónica familiar (o florentino Lapo di Giovanni Niccolini fornece-nos a conta exacta — 67 anos, 2 meses e 26 dias — do tempo em que a mãe permaneceu na casa brasonada). Trata-se de uma preocupação que impregna as mentalidades citadinas e que transforma, pouco a pouco, os ritos do controlo social e da justiça, bem como a visão do Além e a prática da religião. Numa cidade mercantil, tudo é *ratio*; o cidadão deve agir de uma forma razoável, após contabilização e dedução lógica. Mas a *razão*, capacidade de se entender o passado, analisar o presente e prever o futuro, implica também uma ordem do universo e, por conseguinte, uma medida do tempo.

«Chamam-se sinos por causa dos camponeses, que vivem no campo e não sabem que horas são a não ser por intermédio dos sinos»; assim fala Jean de Garland, no início do século XIII. Não que os cidadãos estejam já habituados aos relógios mecânicos e aos autómatos, mas há, pelo menos, duas gerações que têm os seus sinos no topo de uma igreja ou num campanário; o seu som marca o tempo do trabalho, assinala a abertura ou o fecho das portas, ordena o recolher obrigatório ou convoca para o conselho; em suma, os sinos da cidade marcam o ritmo de um tempo leigo e municipal.

A partir de 1300, os sinos têm apenas uma função de reforço dos relógios cujo quadrante e, depois, os ponteiros móveis indicam as horas e fazem-nas ouvir por meio do seu carrilhão ou pelas pancadas dos seus autómatos. Quanto aos relógios astronómicos — esses instrumentos maravilhosos —, indicam o momento mais propício para se rezar aos santos, fazer uma viagem ou organizar uma procissão geral. Apesar das incertezas, das paragens e das negligências do funcionário encarregado da sua manutenção e apesar da especificidade de cada tempo urbano, o relógio é um elemento fundamental da vida colectiva. Graças às horas dadas mecanicamente, o empresário controla o tempo de trabalho — em breve contestado pelos operários — e os clérigos e os príncipes vêem neles um meio de disciplinar as multidões; «a máquina que, com tanta precisão, divide as doze horas do dia, ensina a observar a justiça e as leis», proclama, pouco depois de 1500, uma inscrição feita sobre o relógio da câmara de Paris; em 1481, os cônegos da igreja de Saint-Nizier, em Lyon, dizem aos cônsules que «se houvesse um relógio, mais mercadores viriam às feiras e os cidadãos tirariam disso grande proveito, alegria e felicidade e quereriam viver numa cidade mais ordenada». Permitindo regular melhor o tempo das refeições, da oração e do lazer e reviver, pontualmente, as horas da Paixão, o relógio constitui um elemento da *ratio* urbana e modera os gestos e os comportamentos.

A honestidade dos costumes, valor fundamental da urbanidade, revela-se imediatamente no comportamento e nos gestos; todos os autores de canções ou de elogios da cidade insistem na «civildade» dos seus concidadãos: em *Guillaume de Dole*, os habitantes de Mayence são de uma cortesia perfeita; segundo Bonvicino, as mulheres de Milão têm um porte de rainhas; e para Upicino os habitantes de Pádua são afáveis e familiares nas suas relações: sociáveis, educados, levantam-se quando alguém entra na sala. O código do decoro citadino apresenta-se como o reverso da imagem dos pedintes ou dos pobres, sempre desprovida de harmonia.

Sob este aspecto, a cidade é uma extraordinária escola de comportamento, mas os habitantes falam, muitas vezes, duas línguas; cada grupo socioprofissional dispõe do seu código próprio — o formalismo existe em todos os meios —, mas também adopta a linguagem comum; a «civildade» exemplar dos grandes, que resplandece e se adultera, mistura-se com as regras próprias de cada grupo ou justapõe-se a elas. A educação familiar é, evidentemente, fundamental; todos os autores de *memórias* insistem nesse facto. Mas nessa disciplina do corpo, intervêm os confrades, os pregadores, os actores de mistérios, os pintores e os munícipes. O controlo não provém apenas dos jogos ou das danças de roda aristocratas; provém igualmente das obrigações do povo, da polícia do mercado ou da praça pública.

A «civildade» não é um facto de mera imitação; não há nenhum local onde a aquisição de um código seja mais preciosa do que na cidade. Desse código depende

a honra e, muitas vezes, a vida. Era perigoso praticar actos indecorosos nas proximidades de um lugar sagrado, exprimir demasiado ruidosamente a sua dor em épocas de peste, atentar contra o bom nome dos confrades, numa procissão. Por outro lado, nada de sinceridade sem formalismo, nada de religião sem «civilidade». O *savoir-vivre* não diz apenas respeito às pessoas deste mundo, também rege o comportamento que se deve ter para com Deus e os santos. Assim, Deus está à mercê das atitudes dos fiéis, das suas maneiras de viver (Francesco da Barberino compara aqueles que não se comportam bem com os vizinhos de mesa com os que fazem o mesmo durante a comunhão), da sua forma de honrar os poderosos... (R. Trexler).

O cidadão aprende, portanto, a comer com moderação, sem fazer demasiado ruído, a servir-se, a entrar numa igreja, a aproximar-se do altar, a dirigir-se a um estranho de acordo com a sua condição, a dar o tom devido à voz quando reza, a não exteriorizar demasiado a sua dor e a não se comportar de uma forma inconveniente diante de uma imagem sagrada, no mercado ou na praça pública. Aprende, sobretudo, a manifestar amizade ou amor e a mostrar-se cortês, já que existem delicadezas cidadinas diferentes da delicadeza da corte. Entre os aristocratas, atinge-se o auge da «civilidade», mas os senhores de Metz sabem introduzir nas suas tenções episódios burlescos, dançar ao som da gaita-de-foles, dar lugar à truculência, tal como vem directamente da praça pública. Em outras camadas sociais, a cortesia é ainda mais necessária porque o matrimónio insere-se muitas vezes — voltamos a dizê-lo — numa política individual, numa escolha. As relações mantidas antes do casamento permitem avaliar das qualidades morais ou físicas de uma eventual companheira e as visitas, as serenatas e as danças são elementos essenciais desse conhecimento mútuo.

Confrarias de lazer e outros grupos contribuía para a actualização dessas relações, libertando-as de qualquer violência e traduzindo em termos teatrais modos e discursos; só o conseguiam em parte e a cortesia do operário da cidade misturava brutalidade e ternura, mas conduzia, por vezes, aos prazeres partilhados. Em finais do século XV, o amor torna-se um mal maior do que a varíola, uma doença propagada pelos «honestos cidadãos».

Moderação, ordem, cortesia; os cidadãos aderiam, lentamente e de uma forma desigual, a essa urbanidade, graças a ritos que os obrigavam a viver em paz, a dominar a sua violência ou o seu medo, a libertar-se da sua loucura, a exprimir a sua adesão ou a sua obediência.

O riso, a contestação e a gravidade dos cortejos cidadinos formavam um conjunto necessário. Em Dezembro, no Carnaval ou em Maio, a loucura e a seriedade andavam a par durante o período estabelecido para as festas aparentemente livres, onde a espontaneidade permanecia contida no quadro das confrarias. Mas o cidadão podia dar livre curso à sua alegria várias vezes por ano, atordoar-se, quando jovem, nas festas, gesticular sob o capuz na companhia dos amigos, tocadores de vários instrumentos e mulherengos da terra, rir com os loucos mais famosos que recitam dos seus estrados, com o bastão na mão, as melhores antístrofes e poesias satíricas ouvidas na praça, na escola ou na corte, tornar burlesca a justiça da época da viragem, à sombra do Carnaval, anular-se no fragor da contramúsica e usar do soberano poder de contestação satírica contra os poderosos ou os hipócritas.

Também chegava a haver combates entre bairros rivais, que disputavam uma das pontes de Veneza ou o Ródano, em Beaucaire, mas tudo se passava num clima de alegria e perante todos os cidadãos. Ou associava-se loucura e sonhos épicos e revestia-se a farda dos arqueiros, inventava-se um espaço selvagem e estranho sob as muralhas e eram os prazeres da caça e do tiro ao alvo (como aqueles jovens evocados por Galbert de Bruges, que seguiam o seu rei ou, mais tarde, os *yeomen/youngmen* das cidades e das aldeias inglesas, que seguiam Robin Hood, o monarca de Maio) e depois desfilava-se ordenadamente ou festejava-se as justas rapinas em companhia das vítimas, que eram obrigadas a beber o vinho que pagavam.

Sempre ritualmente, o cidadão — jovem ou não — podia emocionar-se até desfalecer diante de um santo taumaturgo que, durante horas, fazia rir ou chorar a

multidão (como os actores dos mistérios), associava histórias banais e evocações terríveis, denunciava os exploradores do povo, os clérigos dissolutos e a maldade feminina, mas também pregava a obediência devida ao pai, ao patrão e ao magistrado.

Esses ritos regeneradores ou pacificadores favoreciam as formas de consenso unânime e integravam-se numa religião cívica cujas liturgias essenciais se serviam das vias principais, que iam de uma porta reservada até às cerimónias na praça ou no palácio do município.

Os magistrados depressa compreenderam que uma política de prestígio constituía um excelente instrumento de poder. As guildas mais poderosas tinham construído, na Flandres ou em Artois, soberbos mercados ladeados por torres. Em Itália, após a vitória popular e na Alsácia, após a vitória dos ofícios, surgiram palácios destinados a albergar as novas instituições comunais, que se sobrepunham às torres nobres (em Itália) e proclamavam a glória da cidade, junto dos amplos espaços lentamente construídos. Só muito mais tarde se verificou a mesma coisa nas cidades francesas onde, muitas vezes, o campanário de uma colegiada servia de torre à cidade que não tinha torres e a igreja de uma ordem mendicante servia de local de reunião.

Os monumentos cívicos nem sempre se situavam no centro topográfico; ficavam no centro de um espaço social, histórico, ou sagrado que a prática teatral ou cerimonial contribuía para engrandecer. A rua, sinuosa, que ia desde a porta de casa até à catedral ou ao palácio, transformava-se, graças aos alargamentos aparatosos, numa artéria grandiosa e as varandas dos palácios eram cenários majestosos do poder colectivo.

É nesse centro que se formam ou terminam cortejos e procissões. Acessórios dramáticos, narrativos ou simbólicos podem bem inserir-se nele, mas a procissão constitui a estrutura fundamental da festa cidadina. Atrás das suas cruces, sob a égide dos santos, a comunidade masculina dos cidadãos mostra a sua força aos grupos que estão em frente; o cortejo, longa *silhouette* narrativa, formula, claramente, regras políticas que só muito mais tarde aparecem nos textos teóricos e torna imediatamente compreensível para a multidão de espectadores a ordem das dignidades. Se, por vezes, surgem conflitos de prioridade, é no interior do sistema cerimonial que se exprime e não fora dele. Nenhuma festa veneziana, nenhum S. João Baptista florentino, nenhum Swcoertag de Estrasburgo foi ocasião de desordens ou de revoltas. Os cidadãos sabem que as suas reuniões cerimoniais periódicas (treze procissões gerais, em Bruges, dezasseis procissões ducais anuais em Veneza; a mais pequena cidade organiza várias e, entre elas, a do *Corpus Christi*, que se transforma, em toda a parte, em procissão cívica) são indispensáveis para a conservação da comunidade. O contexto litúrgico em que as procissões se realizam santifica o ordenamento hierárquico e cada um ocupa o seu lugar atrás da sua insígnia, lugar que lhe é distribuído pelas leis municipais. O cortejo traduz ostensivamente a união dos poderes territoriais ou de confraria em redor dos magistrados, ultrapassa as velhas fronteiras intra-urbanas e nos quadros que o constituem ou vêm a marcar o itinerário festivo, o repertório das tradições populares mistura-se às invenções das elites cultas.

A procissão tem uma eficácia própria e os seus relicários e os seus triunfos bem o demonstram. Recorda que a união dos cidadãos em redor dos seus magistrados e com a ajuda da cruz pôs fim a um flagelo, fez desistir um inimigo ou tornou possível uma vitória. Por outras palavras, a procissão, com a sua ordem, com as suas épocas simbólicas, com os seus cânticos, ilustra a ideia-força da teologia cidadina; persuade os participantes de que a cidade é um bem, segundo a metáfora de Guillaume d'Auvergne, um edifício comum de cidadãos livres e unidos que vivem, graças à concórdia, num ambiente maravilhoso. A cidade, lugar de harmonia física e social, acaba por triunfar — como o ensina a história cívica — das desordens ou dos inimigos. Escorraça os monstros — segundo contam as lendas —, semeia a paz, como o demonstram os frescos dos palácios comunais. Mais antiga do que Roma, demolida por vezes, mas sempre reconstruída, a cidade renasce, indestrutível, graças aos seus poderes tutelares, à sua virtude e ao valor dos seus habitantes; bela, santa e cortês, assim aparece, viva, nos jogos mimados, ou imóvel, esculpida na pedra, em Pisa, e, dois séculos mais tarde, em Toulouse.

O INTELLECTUAL

por Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

1. Qualquer homem nascido em 1000 e 1400 compreenderia os termos mulher (*mulier*), cavaleiro (*miles*), cidadão (*urbanus*), mercador (*mercator*) e pobre (*pauper*), mas não compreenderia o significado da palavra «intelectual» (*intellectualis*) quando aplicada ao homem. Para quem frequentava a escola, o homem era sobretudo racional (*animal rationale* e, infelizmente, *mortale*), mas essa era a definição adequada a todo o género humano, uma definição que descendia de Aristóteles. O adjectivo «intelectual» era acompanhado por substantivos diversos, com algumas variantes de significado. A «substância intelectual» (que se opunha à «substância material») era o espírito ou a alma, o «conhecimento intelectual» (que se opunha ao «conhecimento sensível») era o tipo de conhecimento que ultrapassa os sentidos e se aventurava a captar as formas. Os aristotélicos também falavam de «prazer intelectual» (reservado aos eleitos e muito diferente do «prazer sensual») e de «virtude intelectual» (diferente da «virtude moral»), segundo a análise antiga da *Etica Nicomachea*.

Terá este preâmbulo alguma relação significativa com o tema «o intelectual na Idade Média»? Sem dúvida que sim. O moderno termo «intelectual», que designa não uma qualidade, mas uma classe de pessoas, aparece muito tarde, na França de finais do século XIX, com o *Manifeste des intellectuels* (em que um grupo de escritores se proclamava solidário com Zola a propósito do caso Dreyfus). No entanto, esse vocábulo tão recente presta-se às mil maravilhas ao nosso objectivo, que é caracterizar um tipo de homem que, nos séculos medievais, «trabalhava com a palavra e com a mente», não vivia de rendimentos da terra nem era obrigado a «trabalhar com as mãos» e, de uma forma ou de outra, tinha consciência da sua «diversidade» em relação às outras categorias humanas.

A razão da adaptabilidade do termo «intelectual» a um grupo de homens «medievais» reside também num cambiante preciso, ainda que subentendido, do significado do adjectivo «intelectual» usado naquela época e que tinha a ver com virtude, conhecimento e prazer. Com efeito, em todos os contextos citados, «intelectual» significa algo que se considera mais precioso e elevado do que o seu contrário e designa uma qualidade indiscutivelmente positiva. A consideração em que os intelectuais medievais se tinham a si próprios e a opinião que a seu próprio respeito formulavam, tem este denominador comum: a sua actividade ou profissão tem, a seus olhos, um valor especial (ainda que muitas vezes contestado pelos outros homens) relativamente às outras actividades ou profissões. Por conseguinte, segundo o nosso ponto de vista moderno, parece que é legítimo falar de «intelectual medieval» e a análise da tipologia fornecer-nos-á, segundo creio, outras confirmações.

É certo que o homem medieval utilizava outros termos para designar aqueles a quem chamamos intelectuais e será interessante recordá-los porque apontam já para vários tipos de intelectual. Mestre e professor eram termos análogos quanto ao significado da realidade designada: tratava-se de pessoas que, depois de terem

estudado, ensinavam; mas (é curioso), enquanto o termo *magister* exprime sempre uma qualidade de elevação moral e de dignidade indiscutível, o termo *professor* implica, muitas vezes, uma certa ironia em relação à presunção e à arrogância de certas personagens «que confiam demasiado no seu saber». É uma conotação negativa que encontramos, por exemplo, em Abelardo, quando fala dos «professores de dialéctica» e em João de Salisbury, que se revela perplexo e irónico perante a «verbosidade».

«Erudito» e «douto» são termos mais neutros e designam aqueles que estudaram e acumularam conhecimentos nos livros. O termo «filósofo» é, até certo ponto, menos significativo: uma leve suspeita de laicização relativamente a quem estuda, predominantemente, a *pagina sacra*, torna mais rara a sua utilização. Filósofos continuam a ser, sobretudo, os antigos, ainda que algumas personalidades de grandes conhecimentos reclamem a designação para si próprios: Abelardo, que se declara «filósofo do mundo» e, depois, «filósofo de Deus», Sigieri e os seus companheiros «averroístas», que se declaram filósofos com intenções bem precisas. Alguns destes eruditos sentem-se *virii scientifici* (Bradwardine, no século XIV); há muitos que se declaram *speculativi*, ou seja, dedicados à actividade humana mais elevada, segundo a visão platónica; todos se sentem *letrados* e assim são chamados.

Letrados é a categoria mais vasta e, necessariamente, a menos precisa: eram *letrados* todos os que sabiam ler e escrever e dominavam o universo das palavras (discurso oral e escrito, sermão, lição ou tratado) e que, naquela época, eram uma pequena minoria relativamente ao grande grupo dos iletrados (também denominados *idioti*, *simplices* ou *rudes*). «Iletrado» era também um termo de amplo significado: abrangia quem não sabia ler nem escrever (aqueles a quem chamamos analfabetos), mas também aqueles que não sabiam latim, a língua por excelência, ou não o sabiam escrever, embora compreendessem um pouco (como os *lords* ingleses do século XIV).

Uma coisa é certa: o letrado era quase sempre, sobretudo nos primeiros séculos após o ano mil, um clérigo e, por esse motivo, os dois termos coincidiram durante muito tempo. Isidoro de Sevilha (século VII) tinha sido muito preciso na definição, mas vago na indicação («clérigo é aquele que se dedica à vida religiosa e busca a perfeição moral»). No entanto, nos séculos posteriores ao ano mil, Giacomo de Viterbo (século XIII), declara: «por vezes impropriamente, chama-se clérigo a um letrado, só pelo facto de os clérigos deverem ser letrados». Um século depois, Conrado de Megenberg, ao descrever o ordenamento escolástico, chama «clérigo» a qualquer elemento do aparelho escolar, sem distinção de nível de estudo ou de faculdade. Apesar destas oscilações, ou melhor, apesar do singular processo de laicização da figura, os clérigos surgem como um grupo bem individualizável e como uma força que, na sociedade daqueles séculos, dirigia quer a organização quer as divergências.

Talvez seja útil distinguir um sentido forte de intelectual e um sentido fraco, dois tipos que desempenham uma gama variada de actividades a que, legitimamente, chamamos intelectuais. O intelectual forte será aquele que não desempenha apenas uma actividade intelectual, mas que também está empenhado em transmitir essa sua capacidade de investigação, dotada de instrumentos próprios, de um percurso de desenvolvimento próprio e de objectivos bem definidos; é natural que seja, acima de tudo, um docente, e um *magister*. Intelectuais fracos serão aqueles que se serviram da inteligência e da palavra, mas que também alteraram muitas vezes o papel e o contexto da sua actividade, de tal forma que revelaram uma certa indiferença em relação à finalidade do seu trabalho. Homens que foram diplomatas, advogados, bispos, escritores *free lance* ou preceptores, como João de Salisbury ou Vicente de Beauvais, e em que se distingue uma menor consciência da sua «diversidade», devido precisamente ao facto de não serem mestres interessados em transmitir, como os artesãos nas suas lojas, os instrumentos do seu trabalho aos seus discípulos.

Mas, como já encontramos o intelectual em sentido forte e pleno no início do nosso estudo e num contexto bem individualizável, a cidade e a escola, parece-nos útil iniciar a nossa história a partir da Europa, após o ano mil, e da sua grande transformação.

2. O despertar da vida das cidades, um movimento inverso daquele que caracterizara os tempos a partir do terceiro ano da era vulgar, é seguramente um fenómeno lento, que assume, porém, no século XII, um perfil tão nítido que não só os historiadores modernos, mas também os homens de então, puderam aperceber-se dele e saudá-lo com sentimentos talvez diversos (complacência, orgulho, horror), mas sempre como um facto inequívoco.

Na Europa do século XI, os centros urbanos eram ainda pouco numerosos e pouco poderosos e, por conseguinte, a iniciativa cultural estava nas mãos das abadias e das poucas catedrais capazes de organizar e ministrar o ensino. Dadas as carências ainda tão sensíveis deste século, as carreiras paralelas de Lanfranco de Pavia e do grande Anselmo de Aosta parecem exemplares. Lanfranco, nascido poucos anos após o ano mil, estudara direito e artes liberais em Bolonha e tinha fundado uma escola em Avranches, França. Entrou para o mosteiro de Bec, na Normandia, onde dirige a escola, que se torna cada vez mais célebre no mundo cultural da época (é lá que o grande canonista Yves de Chartres estuda Direito); em 1070, torna-se arcebispo de Cantuária, onde morre, vinte anos depois. É propositadamente que se menciona esta carreira tão tipicamente medieval e tão estranha para nós, pessoas de hoje, uma carreira internacional que se desenvolve em regiões bastante diferentes quanto à língua, numa época em que as comunicações ainda não eram fáceis nem estáveis; todavia, a língua latina e as instituições monásticas ofereciam, segundo se crê, o conforto de uma uniformidade de contexto que é essencial para um intelectual e, simultaneamente, um organizador.

Leiamos este excerto de Lanfranco: «... quando o assunto da discussão se pode explicar mais claramente por intermédio das regras da arte lógica, oculto, tanto quanto possível, as regras lógicas sob as fórmulas da fé, porque não quero que pensem que confio mais nessa arte do que na verdade e na autoridade dos Santos Padres...». Nesta atitude, que não seria generoso considerar apenas prudente, podemos detectar, a par das primeiras e tímidas tentativas de confiar substancialmente na lógica, o substrato profundo e vivo da vida monástica. Vida que se distingue da cultura da escola cidadina, que em breve fará a sua aparição, mesmo a nível teórico: enquanto que o problema desta escola será *certificare fidem*, os monges estão empenhados em *clarificare fidem*.

Mas não podemos deixar de sentir que a carreira interessante de Lanfranco prefigura a carreira mais famosa e prestigiosa de Anselmo de Aosta. Anselmo torna-se prior (em 1063) e abade (em 1078) do mesmo mosteiro de Bec, fundado pelo cavaleiro normando Herluino. Virá também a ser arcebispo de Cantuária, em 1093, em plena questão das investidas entre o rei inglês Henrique Beauclerc e o pontífice romano Pascoal II. Seria difícil definir Anselmo como um intelectual já que o ambiente sereno do claustro e a sua atmosfera de meditação prevalecem sobre a pesquisa. Mas quantos traços de «intelectual» possuía este santo, monge e arcebispo! Antes do mais, a necessidade de encontrar na fé «uma inteligência»; depois, a necessidade de comunicar aos monges, seus confrades e, simultaneamente, seus discípulos, um instrumento que era, sem dúvida, intelectual e cultural; e, finalmente, a forma de uma das suas obras mais ilustres, o *Monologion*, estruturada como uma *disputatio*, é ainda a honestidade intelectual com que procura um confronto cerrado e apaixonante como o que o opõe ao ignorante do *Proslogion*.

Mas a fé é um factor pessoal e intransmissível: ligada a esse carácter da meditação de Anselmo, está a qualidade essencial do seu ensino, que o distingue dos mestres das escolas cidadinas, que começam a surgir. Na tranquilidade do mosteiro, Anselmo ensina os discípulos, que são também seus confrades; entre mestres e alunos, não há aquela escassez de relações que existe fora do claustro, há uma relação «real» entre quem dá e quem recebe. A pesquisa de Anselmo ainda se assemelha muito a uma oração: é um exemplo de meditação tácita, feita para si e depois comunicada aos seus confrades.

Roscelin é um contemporâneo de Anselmo e mais jovem do que ele, mas a sua relação com os alunos (ensinou em Compiègne, Tours e Loches) devia ser bastante

diferente, a julgar pelo pouco que se sabe dele. Bispo de Soissons e depois arcebispo de Reims, professor da cidade, não mantém qualquer relação de familiaridade com o seu aluno mais dotado, Abelardo, como sabemos por uma carta bastante dura e estranha. Para ele, Abelardo foi um simples, e provavelmente pouco amado, aluno que pagava as suas lições.

A escola da catedral de Tours era uma das que, a partir de finais do século XI, testemunhavam positivamente o activismo do episcopado de França: em comparação com a Germânia quase vazia e com as regiões italianas ainda pouco desenvolvidas, as escolas de Laon, Reims, Chartres, Orléans, Tours e Paris ofereciam um quadro bem diferente, para o qual contribuíam a paz assegurada pelos Capetos e o extraordinário desenvolvimento económico da «doce região da Gália». Cada um desses centros era famoso pelo estudo de uma disciplina em especial: ia-se para Laon para estudar teologia (ainda que depois se ficasse desiludido, como aconteceu com Abelardo); em Chartres, aprendia-se a leitura *physica*, ou seja, a combinação da filosofia natural e da *pagina sacra*; em Orléans, estudava-se os poetas e, em Paris, retórica e teologia.

A estrutura e a vida das cidades eram, agora, regidas por um trabalho especializado e subdividido e o ensino era mais um desses trabalhos, como as actividades artesanais e comerciais. Tornava-se, portanto, necessária uma definição precisa do ensino, o que foi feito, mediante a indicação das tarefas, das vantagens e das áreas em que essa actividade podia ser exercida e dos tempos de trabalho do docente e do estudante. Um exemplo: Abelardo, numa das suas primeiras estadas em Paris, para evitar mais *querelles*, vai ensinar para o monte de Sainte Geneviève (onde regressará, posteriormente), ligeiramente fora da jurisdição do *scolasticum*, que estava encarregado pelo bispo de conceder a *licentia docendi* (gratuitamente, é certo, mas tendo em conta requisitos considerados indispensáveis).

É num contexto semelhante, que vai mudando com a ampliação dos novos centros, com as novas concessões de *status* social e jurídico aos mestres e aos estudantes, mas também com uma rigidez crescente das estruturas, que nascerá a universidade. A primeira fase disciplinadora desse crescimento é a determinação do Concílio de Latrão (1179) que estabelece que cada capítulo de catedral tem o dever de possuir uma escola, mas outras «cartas» virão a assinalar, nos diversos centros, a evolução dos novos centros: algumas delas revelam a vontade da Igreja em manter o monopólio sobre essa actividade, outras, a resistência de mestres e de alunos. Tal facto gerava tensões: em 1200, quando o papa e o rei concordaram em equiparar o estudante ao clérigo, os tumultos que tinham ensanguentado as ruas e as tabernas entre a igreja de Saint-Germain-des-Près e o rio, abrandaram. Como acontece muitas vezes, as «cartas» e as leis, regulando, extinguem o ímpeto vital de um fenómeno espontâneo e, mais tarde, ao aperceberem-se disso, alguns têm saudades dessa primeira fase tumultuosa e vital. Cinquenta anos depois, o chanceler Filipe de Grève escreverá: «outrora, quando cada mestre ensinava por sua conta e nem sequer se conhecia a palavra universidade [...], havia amor ao estudo. Agora [...], as lições tornaram-se raras, o ensino está reduzido a muito pouco e o tempo roubado às lições é gasto em discussões inúteis [...]».

Se olharmos para o contexto doutrinal em que trabalhava o nosso intelectual desde meados do século XII até ao século XIII, veremos que o ambiente é muito diferente de centro para centro, em virtude das relações que a escola devia manter com os vários poderes políticos (em Paris, o rei de França, em Bolonha, o imperador e, em todo o lado, o papado), ao passo que o percurso doutrinal tem um desenvolvimento mais homogéneo e revela uma tendência mais uniforme nas várias universidades. Isso interessa, de perto, à evolução da figura do mestre e das suas competências. As várias disciplinas estavam organizadas segundo a antiga estrutura das sete artes liberais: o Trívio (gramática, lógica e retórica) e o Quadrívio (aritmética, geometria, música e astronomia). Esta «via para o saber» era considerada um preâmbulo à expressão máxima do conhecimento humano, ou seja, à doutrina da salvação da alma, a teologia. Mas a relação com a teologia nunca foi tão linear como

nos é apresentada na relação clássica entre *domina* (a teologia) e *ancillae* (as outras disciplinas). Seja como for, se aprender e ensinar teologia era considerado o remate, o prémio da doutrina e da carreira do intelectual, de facto, e em alguns casos muito em breve, as disciplinas que pertenciam aos cursos preparatórios (as disciplinas das artes, a medicina e o direito), saíram do ensino propedêutico e tornaram-se autónomas. Dois fenómenos estão na base da ampliação e da «libertação» das disciplinas: por um lado, os conteúdos de cada ciência do Trívio e do Quadrívio multiplicam-se ao multiplicarem-se as fontes e, por outro lado, é a própria estrutura de sete disciplinas que explode e se estilhaça em novos campos de investigação.

• 3. No dealbar desta época, na primeira metade do século XII, há uma figura que possui todos os requisitos do intelectual «forte»: Abelardo. Uma declaração sua, contida na sua autobiografia, a *Historia calamitatum mearum* (e notemos, de passagem, que até o facto de ter escrito uma autobiografia é um fenómeno, se não único, pelo menos raro) é sintomática. Essa declaração é a seguinte: «foi a extrema pobreza em que vivia que me levou a abrir uma escola [...] e assim, recorrendo à única arte que conhecia, em vez de trabalhar com as mãos, pus a render o trabalho da palavra». Abelardo alude ao seu trabalho na escola do Paracleto, fundada nos arredores de Troyes, onde ensinou as duas disciplinas que lhe eram mais caras: a lógica e a teologia.

Este bretão teimoso tinha-se tornado famoso muito rapidamente: tendo prescindido do seu direito de progenitura e, com ele, da carreira de cavaleiro, lançara-se com uma paixão já polémica ao estudo da lógica, a que chamava, como Agostinho, a «ciência das ciências». Os primeiros passos da sua carreira, bem como o seu carácter obstinado e as suas tomadas de posição sempre originais, são exemplares para o estudo da figura do intelectual do século XII, época de «renascimento». Encontramo-nos, portanto, na situação afortunada de poder estudar, para além da personagem, um tipo. A linguagem da autobiografia é militar, como já alguém observou: quer «conquistar a cidadela dos estudos, Paris»; prepara-se para cercos contínuos a escolas e cátedras; estuda e põe em prática «estratégias diversas», como a aproximação gradual, a partir de Melun e de Corbeil, ao centro ambicionado, a nova Atenas. Mas se, na narração, a linguagem é muitas vezes de cavaleiro, o comportamento, como vimos na frase escrita a propósito do Paracleto, é mais de mercador: como um mercador vendia o seu tempo (são conhecidas as lutas que precederam o reconhecimento da ética do mercador), vendia o mestre o seu saber. Mas o tempo e a ciência eram dons de Deus e, por isso, pertenciam a Deus e o mestre cidadão teve de lutar para impor o prestígio de um ensino que suscitava desconfiança em relação a uma doutrina ministrada sem a protecção silenciosa e superior da instituição monástica.

Há muitos acontecimentos da vida dramática de Abelardo que podem servir para ilustrar as características que considerámos ligadas à figura do intelectual «a tempo inteiro». Vejamos algumas. Antes do mais, a atitude e a aptidão para a crítica, que ele exerceu em vários domínios, desde a famosa «questão dos universais» contra o velho mestre Guillaume de Champeaux, até à crítica textual, que, por vezes, o expôs a verdadeiras rixas (por exemplo, com os monges de Saint Denis, acerca da identificação do patrono), mas que, sobretudo, o conduziu à análise magistral, como a do prólogo do *Sic et non*, onde são enunciadas as regras da interpretação das «discordâncias». O mesmo método condu-lo ao subtil, mas não precário, acordo entre cristão e filósofo no *Diálogo*, a última das suas obras.

A par dessa aptidão, colocamos o apaixonado e contínuo empenho no ensino, na comunicação das suas ideias e leituras. Recordemos apenas um exemplo, o mais tocante: doente, cansado e desiludido, «continuava a ensinar, a escrever e a ditar» em Cluny, como refere o abade Pedro o Venerável. Assim fizera nos felizes anos da sua juventude, em Paris e nos anos tumultuosos e cansativos do Paracleto. Mas Abelardo possui outra qualidade característica do intelectual de raça: em todos os domínios e momentos do seu ensino, o que mais o seduz é o método da investigação

e não o assunto a investigar, é o percurso teórico da análise e não o tema. A sua enorme confiança no método de pesquisa (que é racional e, em teologia, analógico) distingue-o tanto como a consciência de não poder alcançar a verdade, «mas apenas a sua sombra, a verosimilhança»: «em tudo o que exponho, não pretendo revelar a verdade, mas apenas a minha opinião».

Existe algo que une Abelardo a João de Salisbury (que poderemos definir como intelectual «fraco» ou «incompleto»), mas também existe algo que os separa. Une-os a grande devoção que o discípulo João nutria pelo seu mestre e a influência íntima de ideias e de linguagem que reencontramos nas páginas desse inglês desencantado. Mas a segunda metade do século XII tinha assistido a uma grande modificação: a biblioteca do homem culto ampliara-se com o «regresso de Aristóteles» (por intermédio das traduções, primeiro, do árabe e, depois, do grego) e começavam a aparecer os textos da ciência e da filosofia muçulmanas. Já se podia entrever qual viria a ser o futuro quadro do saber (e os seus problemas), no final do grandioso processo de enriquecimento e transformação. Mesmo a cidade de Paris, que o aluno João, «verdadeiramente sedento de saber», visitou em 1136, já não era igual à dos vinte anos de Abelardo: as escolas tinham aumentado, no «claustro», na Île e na margem esquerda (aí ensinavam Adam de Petit Pont, Abelardo, no monte de Sainte Geneviève e Vittorini, na abadia). Na escola frequentada por João, havia nomes famosos: Otão de Frisinga, Arnaldo de Brescia, muitos futuros bispos e um futuro pontífice, Rolando Bandinelli. Mas a vida política aguardava o nosso inglês e o rápido e posterior regresso à Atenas do Norte desiludiu-o. As suas palavras são significativas: «tive o prazer de rever os velhos amigos e condiscípulos ainda entregues ao estudo da lógica [...] e de avaliar com eles os progressos recíprocos [...], mas logo ficou claro que não tinham progredido nada».

São as mesmas personagens que João menciona num outro texto, esses «professores que desprezam e retribuem mal a devoção de um amante de filosofia», um dileitante como ele? É evidente a ruptura entre o intelectual que ensina e aquele que, depois dos estudos, entra na vida real e no compromisso político. Apesar da sua «devoção», as palavras de João são duras e exprimem bem o mal-estar que lhe provoca uma cultura que lhe parece feita, predominantemente, de palavras, de análises sem verificação e de abstrações. Secretário de Thomas Becket e testemunha de acontecimentos dramáticos, João teve pouco tempo para cultivar as suas amadas *litterae*, um ideal de cultura inspirado no de Cícero e, embora contra a vontade, empenhou-se nos assuntos da corte e políticos. O objectivo superior e unificador das suas «duas vidas» encontra-se na ideia de «serviço», que confere um sentido à actividade diária do político (por vezes, degradante, segundo afirma João) e a eleva até à reflexão filosófica. O *otium* ciceroniano era, para este aluno tão dotado que não veio a ser mestre, o equivalente da paz que outros procuravam no claustro.

Antes de abandonarmos o século XII, uma palavra, ou antes, uma interrogação acerca de uma outra personagem de quem pouco sabemos: Arnaldo de Brescia, também ele aluno de Abelardo e sobre cuja honestidade intelectual João de Salisbury nos dá um testemunho claro. Seria Arnaldo um intelectual? Pouco se sabe sobre o seu ensino no monte de Sainte Geneviève e as fontes que existem permitem-nos apenas fazer suposições. É com certeza «um homem que fala de coisas muito apropriadas à vida cristã, mas que desagradam àqueles que levam uma vida cristã apenas de nome». A actividade de reformador dificilmente pode ser separada da sua actividade de mestre de alunos pobres «com quem mendigava para viver».

4. Os grandes mestres das universidades do século XII foram, muitas vezes, vistos como celebrantes da cultura, mais como ministros de culto do que como os intelectuais combativos e homens tenazes (não só de acção como de pensamento) que na realidade foram.

Acerca das universidades dos séculos XIII e XIV sabemos muito, mas não tanto como gostaríamos. Sabemos, porém, o suficiente para poder defini-las como centros de trabalho ambivalentes e repletos de contradições, aspecto que talvez não pre-

judicasse a actividade dos mestres. Vale a pena ter presente que as corporações universitárias, criadas segundo o modelo das corporações de artesãos, mas substancialmente diferentes, eram «a tempo definido», isto é, os estudantes só pertenciam temporariamente à corporação e provinham das regiões mais variadas da Europa (para se compreenderem, as várias *nationes* eram obrigadas a utilizar o latim).

Entre as figuras inseridas neste contexto está Boaventura de Bagnoregio, chefe da ala conservadora dos teólogos que se opõe aos mestres da faculdade das Artes e a S. Tomás e que foi um dos mais conscientes daquilo a que chamámos «diversidade intelectual». Apesar de filósofo significar ainda Aristóteles, o que Boaventura considerava perigoso para a cultura cristã, reconhecia que a pesquisa intelectual, filosófica e científica era legítima (na medida, bem entendido, em que se deixava «reduzir» à verdade teológica). Respondendo a algumas questões acerca do trabalho dos franciscanos, afirma:

«Se tivéssemos de viver do mero trabalho manual, estaríamos tão preocupados com o trabalho a executar que não poderíamos dedicar-nos aos assuntos dos outros nem celebrar condignamente os ofícios divinos ou dedicar-nos com igual liberdade à oração [...]. Na realidade, à excepção dos enfermos, todos trabalhamos: *alguns estudando para instruir os fiéis*, outros celebrando o ofício divino e erguendo louvores a Deus, outros recolhendo esmolas para o sustento comum e outros ainda executando com livre obediência os trabalhos domésticos...»

A sua atitude em relação a um problema espinhoso para os intelectuais de todos os tempos (deve, ou não, emprestar-se os livros?) é curiosa mas significativa. Com um pedantismo não isento de astúcia, observa:

«Como desconhecemos os segredos do coração humano, é sinal de leviandade interpretar da pior forma aquilo que, por vezes, pode ser feito com boa intenção e sem culpa [...]. Assim, não emprestar os nossos textos a outros pode ser um acto tão condenável como irreprensível [...]. É sinal de prudência não emprestar um texto de que se precisa constantemente, porque ninguém é obrigado a fornecer a outros coisas não necessárias, descurando os seus próprios interesses. Não emprestar livros não é condenável quando se tem necessidade frequentemente, ainda que não constantemente, de um livro e não se pode ficar sem ele durante muito tempo. Porque acontece que muitos são diligentíssimos a pedir, mas muito lentos a restituir [...]. Às vezes, quem pediu um livro emprestado, empresta-o a outro, sem pedir autorização ao proprietário, e este empresta-o a um terceiro, de modo que o proprietário acaba por não saber a quem o há-de pedir e a cadeia dos empréstimos vai-se alargando de tal maneira que ninguém responde já pessoalmente pelo livro que lhe foi emprestado.»

A oposição entre trabalho manual e trabalho intelectual é retomada nas páginas do grande contemporâneo de Boaventura, Tomás de Aquino, também ele mestre em Paris (por duas vezes). Para Tomás, «trabalhar com a inteligência», no interior da ordem dominicana a que pertence é, acima de tudo, «ensinar a pregar», mas há algumas observações sobre a diferença entre as duas actividades e sobre a hierarquia implícita que as separa que podem ser alargadas ao nosso tema do intelectual puro e das suas relações com a sociedade:

«Aqueles que arranjam com que viver de outra forma que não seja o trabalho manual *não são obrigados a trabalhar com as mãos*; se assim não fosse, todos os ricos, clérigos ou leigos, que não trabalham com as mãos, viveriam em estado de perdição: o que é um absurdo.»

Além disso, Tomás afirma que *às vezes, é melhor trabalhar com as mãos e outras, não*. De facto, quando o trabalho manual não desvia de um trabalho mais útil, é melhor trabalhar com as mãos [...]. *Mas, quando o trabalho manual impede a execução de alguma obra útil*, é melhor abstermo-nos desse trabalho, como ressalta da glosa de Lucas, IX, quando diz «não sepultar os mortos» [...] e do exemplo dos apóstolos, que deixavam de trabalhar quando tinham a oportunidade de pregar. O trabalho manual representa, é certo, um impedimento maior para os pregadores modernos do que para os apóstolos, a quem a ciência da pregação era dada por

inspirações: os pregadores modernos, pelo contrário, têm de se preparar para a pregação estudando constantemente [...]; para alguns, dedicar-se à leitura, ensinando ou aprendendo nas escolas, como fazem os mestres e os estudantes, religiosos e seculares, é uma tarefa pública [...]. Para outros, é uma tarefa pública dedicar-se à palavra de Deus, pregando publicamente ao povo [...]. Todos os que desempenham estas actividades espirituais como um ofício público, aceitam legitimamente a comida que recebem dos fiéis em troca do seu trabalho, porque servem o bem comum.

Embora as declarações de Boaventura e de Tomás sejam prudentes, nas suas páginas está implícito o sentido que separa as duas actividades humanas. Na realidade, sabemos que se tratava de dois grupos de homens: os que trabalhavam e os que estudavam. A separação era realçada pelos eruditos e a dificuldade está em escolher de toda uma vasta gama de atitudes. Vai-se da mais explícita e desdenhosa, como a de Guillaume Conches que, já no século XII, apelidava de «cozinheiro» todo aquele que não tivesse capacidade para o estudo, até Roger Bacon (até ele!), que falava de *ventosa plebs* e até à condescendência bonacheirona de Bartolomeu Anglico, que afirmava escrever igualmente para os *rudes ac simplices*. A convicção de fundo é a que é expressa com uma brutalidade folgazona pelos estudantes dos *Carmina Burana*: «O iletrado é um bruto e à arte é surdo e mudo». Teoricamente, essa atitude baseava-se no facto de o atributo «racional» estar presente na definição de homem aceite por todos, definição essa que, exprimindo a diferença que separa os homens das outras espécies animais, exigia que essa diferença fosse cultivada.

Fica a dever-se a S. Tomás uma operação intelectual de grande importância histórica, uma análise de mestre que, no entanto, vê claramente o quadro real do mundo exterior à escola. A sua fé na razão e no modelo aristotélico da ciência leva-o a tentar moldar, paradoxalmente, a teologia (que era *domina*, ou seja, a rainha das ciências) à estrutura que Aristóteles apontara como sendo típica da *ciência em si*. Este é um processo rigoroso, construído segundo normas inequívocas que, partindo de princípios evidentes, chega a conclusões que aumentam os conhecimentos. A operação que, à primeira vista, é teórica e escolástica, tem, pelo contrário, um projecto mais vasto e «real», que diz respeito a toda a sociedade. Afirmar que a teologia é uma ciência (ou uma quase-ciência) é afirmar a possibilidade de a ensinar mesmo a pessoas que não acreditavam nas *sacra pagina*: podia, portanto, ter esperança de converter os infiéis (e, em especial, os muçulmanos, rivais imediatos) por meio da razão.

O ambiente histórico e o contexto universitário em que S. Tomás vive é efervescente: as ordens mendicantes não tinham nascido na universidade, mas tinham-se introduzido nela com uma solidariedade bastante parcial para com a corporação já existente. Daí a sua oposição às greves, a recusa dos honorários e o respeito aos superiores da Ordem, que se sobrepunha ao respeito pelas decisões da universidade. Tudo isto se encontra numa carta que os mestres «seculares» (isto é, que não pertenciam às ordens dominicana e franciscana) escreveram, em 1254, lamentando os resultados perigosos da multiplicação dos mestres «regulares» (isto é, sujeitos a uma regra). As coisas pioraram até ao ponto de, apesar das tentativas de compromisso feitas, inclusivamente, pelo papa, os mestres «seculares» recusarem a obediência e serem excomungados, o que levou a que a universidade estivesse parada durante alguns anos.

Neste ambiente de conflito institucional e cultural, viveu Roger Bacon que, em muitos aspectos, era bastante diferente de S. Tomás. Para falar verdade, os seus objectivos polémicos são o franciscano Alexandre de Hales e Alberto Magno, confrade e mestre de S. Tomás. Critica-os asperamente pela sua «ignorância em filosofia natural e por os seus livros estarem cheios de falsidades e tolices». Não são acusações ditadas por um qualquer rancor académico. É difícil encontrar, na Idade Média, uma ideia mais clara e operante da função social da «sapiência cristã»: a «república dos fiéis» é, para Bacon, um todo orgânico e uma sociedade unitária que se expande também fisicamente, «até os gregos e os tártaros serem convertidos e os muçulmanos serem destruídos». Na utopia baconiana é assim retomada a ideia de uma direcção única do poder e da ciência, direcção assumida pelo pontífice que

concretiza os desígnios divinos. No entanto, nesta concessão tão tradicional, há forçosamente elementos novos: a primazia do conhecimento, que será capaz de instaurar uma nova realidade e modificar os tempos de corrupção; o conhecimento das línguas, que é necessário para voltar a percorrer o caminho da revelação divina do saber (primeiro, ao povo judaico e, depois, aos filósofos gregos e árabes); o papel fundamental da matemática, que se opõe à lógica (que se lhe afigura «frágil e equívoca»); a importância da *scientia experimentalis* que «torna certas as coisas, não com argumentos verbais, e sem a qual não se pode atingir nem sequer a perfeição filosófica». Este intelectual solitário e perseguido possuía, ao contrário dos seus contemporâneos, um vivo interesse pelo mundo das coisas e dos homens e considerava importante que «a comunidade dos fiéis fosse guiada nas coisas terrenas e úteis à pessoa humana [...] para conservar a saúde do corpo, uma vida mais longa e os bens materiais», imaginando processos mais rápidos de conservação dos alimentos e de aumento da produtividade agrícola muitas vezes com um sentido de antecipação impressionante.

Boaventura e Tomás, dois santos da Igreja, e Bacon, um frade perseguido, são três exemplos da *intelligentzia* do século XIII. Une-os a consciência de fazerem um trabalho diferente daquele que executa a maioria dos homens; distingue-os a variedade de projectos de transformação do real (religioso, político e cultural) que eles confiam, acima de tudo, à força do conhecimento e da palavra. Intelectuais «fortes», tiveram sempre em vista a transmissão das suas teorias: Bacon, com a sua enciclopédia (nunca concretizada) sonhava propagar as suas ideias para além do que lhe era permitido pelas aulas na universidade.

5. Em 1255, as obras de Aristóteles entraram oficialmente na faculdade das Artes de Paris. Pouco depois, o estudo dos comentários do árabe Averrois introduziu na temática da filosofia cristã um processo novo e, para a maioria, suspeito. Isso acontecia devido, principalmente, a dois motivos: a transformação das Artes, faculdade preparatória onde se ensinava o método dialéctico (necessário para os estudos superiores de filosofia e de direito), em faculdade realmente autónoma destinada à pesquisa filosófica, e, sobretudo, cada vez mais consciente da sua independência científica; e o carácter do sistema averroísta, que parecia estranho à tradição cristã de descendência agostiniana.

Foi precisamente no seio desse sistema que se encontraram os estímulos para a criação de uma nova figura de intelectual cujo perfil teórico e cuja função, na prática do ensino, contrastavam vivamente com a imagem tradicional do mestre (e mesmo com a das três personalidades que acabamos de referir).

Em que consiste a diferença mais saliente? Creio que se trata de uma questão de autoconsciência profissional: Siger de Brabante e Boécio de Dácia (os «averroístas», como também nós os denominaremos, utilizando um termo muito discutível) tentam, pela primeira vez, fazer coincidir o projecto ideal do filósofo com a profissão diária na faculdade das Artes. Siger escreve: «a missão do filósofo é expor os ensinamentos de Aristóteles e não corrigir ou ocultar o seu pensamento, mesmo quando é contrário à verdade (teológica)». Esta simples afirmação distingue claramente (e de uma forma moderna, ou seja, mais próxima do nosso ponto de vista) os diferentes campos profissionais e de pesquisa. Trata-se de uma concepção que não podia ser aceite por quem compartilhava da ideia tradicional da cultura cristã como uma unidade global.

A oposição tornar-se-á mais evidente em 1277, quando muitas teses saídas das Artes e inerentes ao ensinamento aristotélico-averroísta (por exemplo, a eternidade do mundo e a unidade do intelecto) foram censuradas pelo bispo Tempier. O que essas teses punham em causa era uma tendência que tinha convências na faculdade de Teologia e em que Tomás de Aquino também estava envolvido. Mas tudo isso pertenceria mais à história das ideias do que à história do intelectual se não encontrássemos, entre as teses condenadas, afirmações como estas: «não há vida mais maravilhosa do que a que é dedicada à filosofia» ou «neste mundo, só os filósofos são sábios».

Baseada na *Ética a Nicómaco*, nasce uma figura de homem: «o seu prazer consiste na especulação e esse prazer é tanto maior quão mais nobres são os objectos do intelecto. Por isso, o filósofo leva uma vida repleta de prazer». O filósofo é o verdadeiro nobre: «de acordo com a perfeição da natureza humana, os filósofos, que contemplam a verdade, são mais nobres do que reis e príncipes». A pressão dos tradicionalistas e da maioria contra este novo tipo de professor que «no conhecimento da verdade, encontrava uma verdadeira fonte de alegria», foi muito intensa. Homens assim pareciam estranhos e perigosos. Existe amargura nas palavras de Jacques de Douai: «Muitos crêem que os filósofos, que se dedicam ao estudo e à contemplação filosófica, são homens maus e incrédulos que não se submetem às leis e que, por isso, são legitimamente expulsos da comunidade; é esse o motivo porque todos os que se dedicam ao estudo e à contemplação filosófica são difamados e suspeitos.»

Em puro estilo «averroísta» e segundo o *Convívio* de Dante, o verdadeiro objectivo da filosofia é «Vera felicitate per contemplatione de la veritate s'acquista». Todavia, Dante estava muito longe de partilhar das teses metafísicas daquela tendência. Poderemos encontrar nele as características que considerámos essenciais para a definição de intelectual?

Sob muitos aspectos, a figura de Dante surge-nos como a do intelectual a que convencionámos chamar «fraco»: foi um homem que agiu com a inteligência e com a palavra, mas não num local próprio nem num contexto em que lhe teria sido possível transmitir não só as suas ideias, mas também os instrumentos do seu trabalho (como fazia o mestre, na escola, em relação ao seu aluno). A sua consciência de não estar na sua «sede natural», de estar noutra local, «deslocado», onde não lhe é permitido exprimir mais completamente o seu saber, é constante e dolorosa:

«Já que agradou aos cidadãos da bellissima e famosissima filha de Roma, Florença, expulsarem-me do seu seio [...], por quase todos os lugares onde esta língua se fala, peregrino, quase mendigando, andei [...]. Na verdade, fui nau sem vela e sem leme, arrastada para diversos portos e para a foz e o leito de diversos rios pelo vento seco que faz evaporar-se a dor da pobreza.»

A inscrição de Dante na corporação dos médicos e dos boticários confirma este aspecto da sua personalidade: a participação na vida política que, para o intelectual, passava, *naturaliter*, pela sua actividade como professor, era, para Dante, possível unicamente através de um acto convencional: a inscrição num livro que lhe era estranho.

Intelectuais e política: eis uma relação que se impõe à nossa observação. Antes do mais, devemos ter presente que «fazer política» significava, muitas vezes, para o intelectual medieval, optar entre as duas expressões máximas do poder: o papado e o império.

6. Um dos mais famosos intelectuais do século XIV, o inglês Guilherme de Ockham, nunca foi um *magister*. Estudara no convento franciscano de Oxford, onde obteve depois o grau de bacharel, primeiro passo da carreira. Como bacharel, elaborou um comentário — como era de regra — às *Sentenças* de Pedro Lombardo. Em 1324, quando foi convocado à sede pontifícia de Avignon para se desculpar de certas teses contidas nesse comentário, já era autor de grandes obras lógicas que consolidavam e ordenavam a doutrina nominalista surgida no século XIII. Mas o objecto das acusações não era, naturalmente, esse: a lógica era uma disciplina das Artes e, como tal, não dizia directamente respeito à posição que se tinha em matéria de fé e de disciplina religiosa. Todavia, é difícil não sentir que existe uma conexão interna entre os dois domínios do saber que Ockham cultivou amplamente durante toda a sua vida: de facto, o nominalismo conduziu à abolição das *res* universais, das estruturas gerais, que condicionavam até o plano divino da criação. Para Ockham, Deus volta a ser o criador Onnipotente, não segundo planos preestabelecidos, mas por força de uma vontade absoluta e livre. Esta inspiração, que tem as suas raízes no franciscanismo místico e individualista, percorre toda a obra do filósofo

inglês. Os textos políticos pertencem à segunda metade da sua vida, após a fuga de Avignon, no séquito do imperador Luís o Bávaro, primeiro para Itália e, depois, para a Baviera. Nesses textos, predomina a ideia da Igreja como «congregação de fiéis», privada de poder e de riqueza e preocupada apenas com os valores evangélicos; são páginas que podem, sem dúvida, ser interpretadas como uma reivindicação da autonomia do império.

Para Ockham, o poder secular pertence aos corpos e aos bens terrenos e o seu objectivo, em certa medida negativo, é manter uma situação de não conflitualidade entre os indivíduos: para isso, recorre a meios preventivos e repressivos de natureza política e física. Nesta visão, não há lugar para nenhum idealismo político: o acto de Ockham que nos dá a medida do seu empenho político é a fuga de Avignon, mais do que a sua dedicação à causa imperial. A utopia religiosa de uma igreja pobre, com um pontífice que não seja soberano, mas pai dos fiéis, é, pelo contrário, um tema dominante no pensamento deste grande franciscano que demonstra, partindo das Escrituras, que «o império não deriva do papado» e que «todo e qualquer argumento destinado a defender a dependência do poder civil em relação ao pontífice, é sofista».

Teologia e paixão política uniam-se numa tomada de posição nítida e consciente: «contra o pontífice [João XXII], “a minha face tornou-se dura como a pedra” (Isaías, 50.7), de forma que, até ter mãos, papel, pena e tinta, nada poderá desviar-me da crítica cerrada dos seus erros, nem a falsidade e a infâmia lançadas sobre mim, nem qualquer tipo de perseguição, que pode atingir o meu corpo, mas não a minha pessoa, nem o grande número dos defensores do pontífice...». E concluía assim a sua *Carta aos irmãos*: «penso que, nestes últimos anos, contribuí para alterar os costumes dos meus contemporâneos muito mais do que se tivesse conversado com eles sobre o mesmo assunto, durante anos e anos [...]. O nosso tempo é um tempo de experiência e os pensamentos de muitos tornam-se manifestos.» Podemos acrescentar que era um tempo de opção e o intelectual Ockham tinha consciência disso.

John Wycliff é um intelectual que, algumas dezenas de anos depois, optou, como Ockham, por um compromisso político dos mais incómodos. Vale a pena percorrer de novo a carreira deste professor de lógica e teologia em Oxford que, em 1372, entra ao serviço da Coroa de Inglaterra e muda de género literário, com as duas grandes obras sobre o poder (divino e civil) onde, defendendo a autonomia do poder civil em relação ao eclesiástico, toma efectivamente partido pelo seu soberano. Por conseguinte, é compreensível que o papa, ao condenar os dois textos por uma bule, se refira a uma semelhança «com as teses perversas de Marsílio de Pédua». Pouco tempo depois, Wycliff começa, na prática, a sua obra de reformador, organizando o grupo de «padres pobres» que divulgam, em língua inglesa, as teses (que o mestre escrevera em latim) sobre a «pobreza de Cristo e da sua Igreja». A revolta de 1381 tornou Wycliff suspeito até para os leigos ricos que antes o apoiavam contra o papado: o programa dos «padres pobres» não agradava aos *lords*, que o achavam demasiado semelhante às reivindicações dos revoltosos. Os últimos anos de Wycliff, suspeito e marginalizado, são solitários, mas a protecção tácita da universidade de Oxford afasta-o de perseguições activas.

A carreira de Wycliff é exemplar e a sua vida é uma das poucas vidas medievais de que parece possuir-se o código, já que os problemas teóricos da sua filosofia tornam-se rapidamente operantes. O realismo filosófico dita-lhe o conceito de «Igreja invisível» (oposta à Igreja visível e corrupta de Roma); a análise do poder divino (o único verdadeiramente total e «pleno») é utilizada como «medida» para a investigação dos vários tipos de poder humano. E, significativamente, com uma dedução lógica e, simultaneamente teológica, Wycliff declara que o único poder humano legítimo, na medida em que se assemelha ao divino, é o que se concretiza através da «distribuição dos bens», o estado comunitário. O corolário é a adesão do mestre de lógica à revolta dos camponeses que cantavam: «quando Adão cavava, quando Eva fiava, onde estavam os barões?».

Aliás, Wycliff está persuadido dessa passagem da teoria à prática política e da necessidade de fundamentar filosoficamente, e com instrumentos conceptuais rigorosos, cada análise, mesmo a do mundo seu contemporâneo: «a minha análise também é válida para os políticos rudes, porque os princípios do conhecimento do poder divino e da posse são também úteis para o mundo das criaturas». Todavia, e como raramente acontece nos textos da escolástica, Wycliff, preocupado com a eficácia do seu discurso, não descarta o aspecto retórico e persuasivo da palavra: «Que motivos existem para manter um gordo padre mundano no luxo e no orgulho, para lhe oferecer belos cavalos, elegantes selas, rédeas ornamentadas que soam ao longo dos caminhos e vestes vistosas, que motivo existe, repito, para os pobres passarem fome e frio?».

O ano da revolta dos camponeses é também o ano de um casamento real: Ricardo II de Inglaterra desposa Ana da Boémia e muitos checos, estudantes de Oxford, estão presentes às cerimónias. Quando regressaram à pátria, levaram com eles os textos e as ideias de Wycliff. Huss, no final do século, anotará pelo seu próprio punho, com entusiásticos comentários, o manuscrito do *De dominio* e Jerónimo de Praga declarará que o *Dialogus*, outra obra de Wycliff, é «a raiz do verdadeiro conhecimento».

O contexto social e cultural da Boémia do início do século XV, em que Huss e Jerónimo viveram, caracteriza-se por fortes tensões. A partir de 1378, o ano do cisma, tinham-se aberto graves brechas: o rei e a população checa mantinham-se neutrais na disputa entre os papas e apoiavam os cardeais autores de uma reforma da Igreja, enquanto o arcebispo e a população alemã estavam do lado do papa romano Gregório XII. A oposição também foi vivida intensamente na universidade, dividida em *nationes* entre as quais, já em minoria, mas ainda poderosa, estava a alemã. A esse facto vem acrescentar-se o *pathos* com que os cidadãos de Praga viviam a prática religiosa, percorrida por tendências de renovação radical: a «capela de Belém» será o centro desse movimento e será aí que Huss, agora reitor, pregará quase diariamente a partir de 1402.

Para Huss, como para Wycliff, um aspecto não marginal da actividade intelectual é a utilização da língua nacional (no seu caso, o checo), que se torna sinal de consciência de uma oposição social (contra os ricos), política (contra os alemães) e religiosa (contra a Igreja romana). Assim se conclui verdadeiramente o percurso do intelectual que, no clima turbulento de finais da Idade Média, optou pelo empenhamento político e alinou ao lado da divergência e da reforma contra a tradição: Wycliff e Huss decidem abandonar o latim, a língua que os definia e distinguia como intelectuais. Ambos desejam a tradução do texto bíblico e a pregação em língua vulgar, «para mudar as coisas» e não apenas para se fazerem compreender por um público mais vasto.

Os acontecimentos em Praga precipitam-se e a reforma explode, misturando a exigência de reforma religiosa à recusa da hierarquia no seio da Igreja (e, em especial, da distinção entre leigos e eclesiásticos) e à denúncia violenta do luxo como injustiça social. Neste contexto, Huss mantém os seus objectivos doutrinários e defende o direito de a universidade utilizar também os textos escritos por heréticos (como Wycliff tinha sido declarado, sendo queimados os seus livros). O arcebispo lança a interdição sobre a cidade de Praga, mas o rei Venceslau proíbe a sua aplicação. Huss defende, então, o direito do rei, baseando-se em argumentações que remontam ao mestre de Oxford. O rei — afirma ele — é ministro de Deus e, como tal, exerce o seu poder, que consiste em proteger os bons e em combater os maus, seja qual for a sua categoria, sejam leigos ou eclesiásticos. A intervenção do rei Venceslau é, pois, motivada pela finalidade e pelo carácter não político, mas «superior» da sua acção, ao passo que o arcebispo impede a missão apostólica dos sacerdotes. Para Huss, portanto, a reforma da Igreja passa pelo poder sagrado dos soberanos, baseado nas páginas bíblicas do livro dos Reis. Wycliff era da mesma opinião.

Na véspera de ser conduzido à fogueira, Huss escreve «a todos os checos fiéis»: «deveis saber que o concílio que me condena não ouviu nem leu os meus livros em

checo e, mesmo que os tivesse ouvido, não os teria compreendido, porque no concílio só havia italianos, ingleses, franceses, espanhóis e alemães...». Não se punha apenas termo ao estilo do intelectual medieval, a língua latina; o facto de se escrever e pregar na língua nacional tornava-se sinal de uma opção social e política.

Mas a Europa, mesmo nas tensões agora evidentes, era ainda um grande cenário comum: os ecos dos sermões da capela de Praga e dos discursos de Wycliff aos camponeses, tinham-se feito também ouvir na universidade de Paris. Ao chanceler Gerson coube a tarefa de recolher, examinar e julgar as várias opiniões e tomadas de posição, tarefa que não estava de acordo com o seu temperamento, místico e contemplativo, mas que desempenhou com zelo, movido pela ideia de «serviço».

O projecto político e cultural de Jean Gerson é de relançamento da universidade parisiense, à qual pretende restituir o esplendor e a superioridade do século XIII. Assim, escreve aos estudantes do colégio de Navarra: «sigamos o caminho já percorrido (*tritum iter*) que é mais conveniente, plano e afastado da fronteira que nos separa do erro e dos escândalos». Esta parece ser a sua preocupação dominante. Interrogando Jerónimo de Praga, observa: «Jerónimo, quando estavas em Paris, julguei-te um anjo, forte e poderoso com a tua eloquência, mas abalaste a universidade, defendendo teses erróneas...»

É compreensível que, numa época de grandes *querelles* culturais, tenha tido em vista, como reitor, mais do que a liberdade de investigação, a paz interna da universidade, que lhe parecia ameaçada pela ampliação polémica que as doutrinas científicas recebiam lá fora, no mundo, entre pessoas não cientificamente preparadas: «Se uma afirmação tem um sentido erróneo, escandaloso e ofensivo para os ouvidos devotos, pode ser justamente condenada, ainda que no plano gramatical ou lógico possuía um sentido que é considerado verdadeiro.»

Seria, todavia, injusto não revelar que este prudentíssimo administrador era igualmente um intelectual perspicaz e que as suas opções no domínio da filosofia e da teologia não eram decerto as tradicionais. Recomendava aos estudantes de teologia a leitura de Durando di San Porziano, um dominicano que se tinha oposto à «via» de S. Tomás, provocando ásperas críticas e censuras; via no realismo (a tradição filosófica mais «oficial») a raiz de todos os movimentos heréticos, cujos campeões — Wycliff e Huss — condenara; tomava como exemplo a *Ética* aristotélica para afirmar que a vida contemplativa era mais nobre do que o empenhamento na vida prática, mesmo a mais virtuosa.

Wycliff, Huss e Gerson são três exemplos claros de intelectuais empenhados em nortear (segundo o mais puro estilo «medieval») tanto a divergência e os projectos de reforma como a organização e a conservação da sociedade. Por força das circunstâncias e, antes do mais, pela coincidência da Igreja com a sociedade cristã, o intelectual da Idade Média tinha achado, muitas vezes, natural e obrigatório o empenhamento numa actividade de dimensão colectiva, mas a destruição de muitos ideais, a decadência do medievalismo e a crise de confiança na eficácia da razão como instrumento prático e político tinham, a pouco e pouco, alterado o clima.

É muito difícil traçar um perfil comum e uniforme do intelectual humanista e apontar uma característica predominante, existente na maioria: a passagem do intelectual «medieval» para o intelectual «novo» parece marcada pela destruição da tipologia do intelectual.

7. O ambiente histórico em que operam aqueles que vivem «trabalhando com a mente e com a língua», modificou-se. Do mundo universitário, chegam-nos vários sintomas: o envolvimento político-nacional de alguns centros (Praga, como vimos, ou Paris, que se aliou aos ingleses na Guerra dos Cem Anos e no processo de Joana d'Arc), a funcionalidade política das universidades italianas que forneciam às comunas conselheiros e administradores, mas também a sua dependência económica em relação à cidade, que quase sempre se reservava o direito de controlar o recrutamento dos professores que pagava. Vai-se formando uma categoria (quase uma casta hereditária) de grandes professores que, nos centros universitários mais prestigiados, acres-

centam ao salário pago pelas cidades o que recebem dos estudantes e os juros dos empréstimos feitos aos alunos necessitados, atingindo, em vários casos, uma óptima situação económica. Por outro lado, a população estudantil preparava-se para se transformar numa elite socioeconómica.

Desde o nascimento das universidades que a luta dos *magistri* tinha tido uma dupla orientação: para baixo, contra os *rustici*, a plebe e para cima, ou seja, para a classe dos proprietários de terras, ou melhor, os nobres. No primeiro caso, a arma fora o desprezo verbal; no segundo, a criação da identidade entre virtude e nobreza. Vejamos dois exemplos: «a plebe, devido ao elevado número das pessoas que a constituem e à sua falta de engenho, vive como os animais ferozes [...] é levada a cometer roubos e assassinios, exactamente como os lobos [...]. Os sábios dominam as suas paixões e servem-se virtuosamente do livre arbítrio». Em conclusão: a definição de «homem racional» adequa-se apenas à classe dos eruditos. Quanto à investida contra as classes mais altas, vai-se das pitorescas declarações de Jean de Meung («são mais nobres os eruditos do que os que passam a vida a caçar lebres ou a cuidar das propriedades e das estrumeiras que herdaram») até aos pormenorizados tratados de Dante ou Salutati.

Esta dupla polémica era compreensível quando os eruditos podiam ser identificados quase só como mestres, aqueles que transmitiam o saber; mas, a partir de finais do século XIV, a situação tornou-se mais agitada e problemática. O panorama da cidadela intelectual torna-se mais variado: começa a surgir uma nova classe de intelectuais, formada pelos juristas e notários italianos e por novas figuras de artistas. A evolução de Dürer que, depois das suas viagens a Itália — onde frequentou os debates dos humanistas —, se transforma em intelectual (ele, que era ourives e artesão), escrevendo tratados e ilustrando os livros dos escritores seus amigos (no que era censurado, significativamente, pela mulher, que o aconselhava a «voltar para a loja e a não se misturar com gente superior»), é exemplar.

Coluccio Salutati era um jurista que, antes, fora notário e, depois, chanceler em Todi e Florença. A sua própria vida dita-lhe o modelo teórico que transparece nos seus textos: «a especulação não é o fim último do homem» e «a vida activa deve antepor-se à vida especulativa que é tão exaltada [...]». Chamarás verdadeiramente sábio a quem conheceu as coisas celestes e divinas, tanto quanto é possível a uma mente humana, e não cuidou de si próprio nem pôde ser útil aos amigos, à família, aos vizinhos ou à pátria? Para falar verdade, confesso que, de boa vontade, sem inveja e sem discussão, deixo para ti e para quem se dedica à mera especulação, todas as outras verdades, desde que deixem para mim o conhecimento das coisas humanas».

A polémica contra o ideal aristotélico da felicidade especulativa leva-o a exclamar: «não creias [...] que fugir da multidão, evitar ver as coisas belas, encerrar-se num claustro ou segregar-se num ermo, é o caminho da perfeição».

Ao passar em revista a época anterior à sua, poucos dos intelectuais que referimos lhe parecem «bons»: entre estes, há Abelardo e, sobretudo, João de Salisbury, de quem conhecia a obra política, o *Policraticus*. É significativo que se trate de autores que viveram antes da universidade, amantes dos clássicos e empenhados na vida activa.

As universidades italianas da região do Pó transformam-se em centros de difusão da nova cultura humanística: o romano Lorenzo Valla, que viveu no meio florentino, realiza em Pisa e em Pavia as suas obras mais significativas. Há muitos aspectos do seu pensamento que se distinguem e se opõem à tradição intelectual predominante nos séculos e nas universidades medievais. Antes do mais, o renascimento epicurista que surge, precisamente, no *De voluptate*, escrito em Pavia, reivindicação dos desejos e das acções humanas contra uma moralidade ascética transformada em moralismo. A afirmação de uma felicidade terrena e de uma virtude entendida como ordenação equilibrada e justa dos prazeres dominam: «as artes, e não só as liberais, tendem a satisfazer as necessidades e visam enfeitar a vida e torná-la elegante; é o que a agricultura, a arquitectura, a tecelagem, a pintura, a tinturaria, a escultura e a arte de aparelhar navios fazem». Ligada a este tema, surge a aversão à «ciência

que estupidifica», esforçando-se, em vão, por penetrar no inacessível segredo divino, à metafísica, que provoca as discussões mais abstractas, e à lógica insensível dos últimos debates dos nominalistas, que lhe parece inútil, desligada, como está, do seu contexto vital e prático, separada do concretismo da gramática e da eficácia da retórica. Temas que só aparentemente parecem típicos de uma polémica filosófica ou erudita, mas que são úteis para o esboço do novo perfil do homem de cultura, do professor que visa, sobretudo, ligar a escola à actividade quotidiana dos homens.

A par dos intelectuais leigos, como Salutati e Valla, existe uma «área eclesiástica» de humanistas ilustres: Enea Silvio Piccolomini, secretário do papa Calisto III, bispo de Trieste e de Siena, cardeal e, posteriormente, papa; Marsílio Ficino, sacerdote aos quarenta anos; Angelo Poliziano, que Lourenço o Magnífico propôs para o cardinalato. Na realidade, a relação entre a Igreja e a cultura humanística é mais estreita e complexa do que se pode pensar à primeira vista: a instituição eclesiástica é considerada por muitos intelectuais como a organização mais poderosa e, paradoxalmente, como o protector mais tolerante (sobretudo no que dizia respeito à vida privada).

Falámos da destruição do contexto de intelectual nos finais do século XIV. Existem outros meios que se tornam centros de cultura, substituindo-se às universidades: o círculo, a academia, mais tarde, a biblioteca, mas, acima de tudo, a corte. Com a centralização do poder na corte, o intelectual perde a ligação com a vida política e com o meio social mais vasto e não é por acaso que o latim, já substituído pela língua vulgar, volta a ser a língua literária, bem diferenciada da língua utilizada diariamente.

O intelectual da corte é mais livre do que o professor universitário de Paris, que corria o risco de ver condenadas as suas teses (como Siger, Boécio de Dácia, Durando di San Porziano...), mas participava num debate muito semelhante a um recontro político sem vencedores predeterminados? Não creio. No século XV, a liberdade é definida como uma área cada vez mais privada e limitada pela família e pelo *otium*. As grandes opções (reforma ou manutenção, papa ou imperador, papa ou soberano) deixaram de estar ao alcance do intelectual, hóspede da corte dos grandes senhores, dos Gonzaga, dos Malatesta, dos Médicis, dos Rucellai... Em breve, tal facto dará origem a um desdobraimento do intelectual, característico da idade moderna, a uma «dupla figura», pública e privada. Aquela defende, debilmente muitas vezes, mas nunca apaixonadamente, as razões do poder; esta, céptica, refugia-se na reflexão íntima e na melancolia.

8. Uma longa tradição de estudo pesava sobre o tema da melancolia, elevada por Aristóteles a atitude «heróica» própria do homem de génio, mas apontada pelos padres cristãos como um dos piores inimigos da alma. A melancolia gerava a preguiça, um «espírito pequeno», isto é, uma visão míope das coisas, um inquieto e desordenado vaguear pelo reino da fantasia, o palavreado ou o mutismo. S. Tomás de Aquino resume bem a sua opinião acerca desse comportamento perigoso: lança o homem no «verdadeiro desespero» e convence-o de que a salvação da alma é inatingível ou, pior ainda, inútil.

Nas páginas de Petrarca, a melancolia tingem-se de algo mais. É uma atitude nova, que mistura «uma certa voluptuosidade na dor» com a procura da solidão e a depressão: é uma forma de sentir e de ser que retoma alguns traços do intelectual medieval, mas que antecipa outros que serão típicos do literato e do filósofo modernos:

«Levanto-me à meia-noite e saio de casa de madrugada; todavia, *no campo, estou como em casa, estudo, penso, leio, escrevo* [...]. Aquil, neste estreito vale, tenho à minha volta, vindos de todos os lugares e de todos os tempos, os amigos presentes e passados (não só aqueles que conheci pessoalmente, mas os que morreram alguns séculos antes de mim e que só conheci graças aos estudos literários) [...]: desejo muito mais falar com eles do que com os homens, que julgam viver apenas porque, respirando o ar frio, se apercebem de que o seu hálito deixa não sei que bafiento vestígio. Assim vou errando, livre e tranquilo...»

Cidade ou campo? Empenhamento na vida política e no trabalho ou estudo solitário, *otium* resguardado e sereno? Tal é a oposição nítida que, nos séculos medievais, distingue os intelectuais não tanto em relação aos contextos históricos e de actividade quanto aos modelos de cultura. Vejamos esta exaltada página de Petrarca:

«Abandonemos a cidade sem intenção de voltar [...]. É preciso destruir os motivos de preocupação e cortar as pontes [...] Apressemos-nos, deixemos a cidade para os mercadores e para os advogados, os intermediários, os usurários, os notários, os médicos, os perfumistas, os magarefes, os cozinheiros, os salsicheiros, os ferreiros, os tesoureiros [...], os músicos, os charlatães, os architectos, os rufias, os ladrões e os desempregados que, com o olfacto sempre alerta, captam o cheiro do mercado: a sua única finalidade é essa.»

E acrescenta, com altivez: «não são da nossa raça...».

Para Petrarca (como, dois séculos antes, para o monge S. Bernardo de Claraval), a cidade continua a ser uma Babilónia. Mas há mais: a sua atitude em relação a posições e juízos sobre a dignidade do trabalho manual afastam-no (dramaticamente!) dos ofícios e das actividades humanas da sua época. Parecem esquecidas as palavras de Hugo de S. Vitor, que define a arquitectura, a arte da navegação, a tecelagem e as outras «artes mecânicas» como «a quarta parte da filosofia» porque «estas actividades humanas, que atenuam as desvantagens da nossa condição mortal [...] possuem em si um saber regulador».

A opção urbana era, por sua vez, justificada por motivos religiosos mas coerentes com a evolução real, por S. Boaventura, no século XIII: «no campo, os habitantes estão tão dispersos que é difícil convocá-los a todos os sermões [...]. Nas cidades, porém, onde os géneros alimentícios abundam, vive e congrega-se um grande número de pessoas e é lícito esperar colher mais frutos».

O franciscano Eiximenis, que viveu em Valência, no século XIV, como conselheiro do rei, interpreta com vivacidade o comportamento na época: «quando se entra na cidade, encontra-se pessoas, o coração sossega e pode-se passear alegremente [...]. A cidade é um óptimo lugar onde o homem se pode libertar da ignorância. Na cidade, é difícil sentirmo-nos tristes e a tristeza seca os ossos e destrói a vida». E acrescenta: «nas cidades muito habitadas e bem governadas, o homem pode encontrar muitos motivos de tranquilidade: vive em segurança, satisfaz melhor as suas necessidades naturais, vê outros homens e fala com eles...».

Na atitude do intelectual a propósito de um outro tema bastante vivo e discutido, o casamento e a família, constatamos, pelo contrário, uma continuidade na tradição. No século XII, é divulgado um verdadeiro *dossier* antimatrimonial, que retoma os argumentos de S. Jerónimo (*Contra Gioviniano*): sobre esse *dossier*, possuímos uma interessante documentação nas páginas de uma intelectual, Heloísa, amante e, depois, mulher do filósofo Abelardo. Dois séculos depois, o próprio Petrarca, grande leitor da autobiografia de Abelardo, comentará com um breve elogio o tom dessas páginas. No encadeamento dos argumentos de Heloísa contra o matrimónio, é necessário distinguir-se os vários fios: a influência do repertório filosófico clássico, que descreve o matrimónio como a quinta-essência da vida sensível, o refúgio das exigências diárias e fastidiosas e das necessidades materiais e que, portanto, afasta do reino ideal da filosofia; as «razões dos santos», que descrevem o matrimónio como um remédio para a concupiscência que facilmente pode resvalar para o mal que pretende esconjurar; finalmente, o mal-estar subtil e profundo em relação a uma instituição que não pode nunca atingir o amor verdadeiro e «desinteressado». Este último aspecto liga-se à influência do *De Amicitia* de Cícero e parece ser partilhado quer pela literatura goliárdica quer pela literatura cortês («não usurpemos a palavra amor para definir o afecto conjugal que une as pessoas ao matrimónio»). Como se vê, trata-se de uma pressão, complexa e múltipla, partilhada pela maioria: uns podiam realçar as motivações ascético-religiosas; outros, as motivações mais nitidamente morais, mas era certamente difícil sentir entusiasmo, e defendê-lo, por uma instituição filosoficamente tão desacreditada.

Mesmo Siger de Brabante, o «averroísta» das Artes, pergunta «qual será o estado mais adequado ao filósofo, o virginal ou o conjugal?» e responde que «o filósofo deve tender para a condição que menos o estorve na procura da verdade». Parece que o casamento comporta «demasiadas ocupações mundanas» e, por isso, é totalmente desaconselhável para quem procura «o prazer intelectual».

Para nós, modernos, a figura do intelectual medieval é, muitas vezes, como que ofuscada e empobrecida pela relação que mantinha com as suas *auctoritates*. Todavia, é preciso ter presente que o significado dominante e impositivo do termo «autoridade» foi emergindo no mundo moderno: para os medievais, as *auctoritates* eram os autores, os textos, a biblioteca com que trabalhavam. Uma biblioteca dupla, de santos e de filósofos. E esta, como notava argutamente um estudioso do século XII, era constituída por autores que «em vida, nunca tinham estado de acordo uns com os outros e, por isso, era inútil tentar encontrar neles as mesmas posições». Por um lado, existe a enorme produção de comentários e glosas a Platão, a Aristóteles, aos evangelistas e até a pensadores modernos que surgiram, de repente, como «autoridades» (Pedro Lombardo, por exemplo), mas, por outro lado, há a variedade dos comentários, a multiplicidade de tomadas de posição, os debates acesos, as oposições cerradas, que nos revelam um trabalho muitas vezes pessoal e, por vezes, corajoso. Depois, como testemunho da consciência e das razões da crítica, existem algumas declarações com que me agrada concluir estas páginas a respeito do intelectual medieval.

Na primeira década do século XII, Abelardo de Bath condenava «o vício desta geração que só considera aceitáveis as descobertas feitas pelos antigos e pelos outros»; e acrescentava: «sei bem qual é o destino daqueles que ensinam a verdade e, por isso, ao expor uma teoria, apontá-la-ei como sendo a teoria dos meus mestres árabes...». Para ele, seguir a *auctoritas* em vez da *ratio* é «entregar-se à mais bestial credulidade e deixar-se arrastar para uma armadilha perigosa». Alberto Magno, o grande mestre dominicano, alertava: «quem acredita que Aristóteles é um deus, tem de acreditar que nunca errou. Mas, se acredita que foi um homem, então pôde errar como nós». Siger, que, neste ponto, estava de acordo com ele, observava:

«Só a autoridade não é suficiente para a procura da verdade desta tese. Todos os que a defenderam, fizeram-no por uma razão. Mas nós somos homens como eles. Então, porque não nos empenhamos, como eles, na procura racional?»

CAPÍTULO VI

O ARTISTA

por Enrico Castelnuovo

Quem construiu Tebas, a cidade das sete portas? A célebre pergunta de Brecht opõe o anonimato dos muitos que, na sombra, fazem a história, à notoriedade dos poucos que são apresentados como protagonistas. E poderia tê-la aplicado à situação dos artistas na Idade Média. Quem projectou os mosaicos de S. Vital, quem pintou os frescos de Castelseprio, quem esculpiu os capitéis de Cluny, quem construiu a catedral de Chartres?

As obras de arte desempenham um papel importante quando tentamos imaginar, e visualizar a Idade Média e, entre as imagens que podemos ter dessa época, existe uma que nos é dada pelos monumentos, pelas crónicas e pelos documentos. É uma época que, mais do que qualquer outra, nos aparece marcada pelas suas brancas roupagens de igrejas repletas de esculturas, mosaicos ou vitrais multicolores, ourivesarias cintilantes, livros coloridos com iluminuras, marfins esculpidos, enormes portas de bronze, esmaltes, pinturas murais, tapeçarias, bordados, tecidos de variadas cores e com desenhos singulares e quadros pintados em fundo de ouro. Mas, em toda essa profusão e variedade de produtos artísticos, que suscitam a nossa admiração e excitam a nossa imaginação, podemos reunir um número restrito de artistas e, ainda por cima, nomes isolados, ligados a uma única obra. Mesmo o criador de uma obra tão importante como a capela palatina de Aquitânia, um marco miliário da arquitectura medieval, permanece dúbio, incompreensível. Quem foi Odon de Metz? Como defini-lo? Como situá-lo?

Em tempos, lamentando o egocentrismo, o vedetismo dos artistas modernos, evocou-se, por contraste, a dedicação, a modéstia, as virtudes do artifice medieval, que não desejava outra recompensa senão a divina, a quem repugnava exaltar o seu próprio nome e que vivia, humilde e feliz, no seu ambiente, tendo por única ambição participar no grande esforço colectivo de exaltação da fé.

Esta forma de ver as coisas resulta de uma certa cultura romântica, mas essa imagem pouco corresponde à realidade. Embora muitas obras permaneçam anónimas, conservaram-se muitos nomes e muitas assinaturas de artistas medievais e há muitos testemunhos que nos falam deles e nos dão a entender que a situação era diferente daquela que, frequentemente, tem sido descrita e como o orgulho se opunha à humildade ou a fama se opunha ao anonimato. Todavia — e isso desconcerta-nos —, os testemunhos indubitáveis do orgulho e altivez dos artistas não excluem em certa medida a existência generalizada e documentada de atitudes de humildade, tal como a fama de alguns não contrasta com o anacronismo de muitos. Sob muitos aspectos, o comportamento dos artistas medievais parece-nos distante do comportamento daqueles que os tinham precedido e dos que se lhes seguiram. Como se o espaço em que se movimentavam e em que manifestavam uma extraordinária e insuperada criatividade fosse muito diferente do espaço em que, antes e depois, operavam outros artistas.

Como trabalhavam, então, os artistas da Idade Média? Que papel desempenharam? Que consciência tiveram da sua actividade? Qual o conceito que deles tiveram os seus contemporâneos? Que imagem deram deles? Que lugar ocuparam na sociedade? Para se responder a estas perguntas, terá, em primeiro lugar, de se comparar a sua situação com a dos seus colegas de épocas anteriores, da antiguidade clássica. Só confrontando as duas épocas poderemos afirmar se, quando e como se operou uma mudança — e de que tipo — no seu estatuto de artistas, no seu modo de trabalhar, nas técnicas que privilegiaram, nas suas relações com os que lhes encomendavam as obras e com o público, na imagem que os seus contemporâneos tinham a seu respeito e na função atribuída às suas obras.

Perguntas como estas só dificilmente poderão — a não ser em casos pontuais — receber respostas concretas. Com efeito, não se chegou a uma opinião unânime sobre o estatuto do artista na antiguidade clássica, sobre se era, ou não, diferente — e de que modo — do artesão, sobre a sua situação económica e a imagem que dele se tinha. Até que ponto o artista gozava de um apreço generalizado ou, pelo contrário, era considerado um *banausos*, isto é, uma personagem de condição inferior ou ínfima? Temos muitas assinaturas de artistas deste período, mas que significado tinham, por exemplo, as dos ceramistas? Eram uma prova de orgulho artístico ou, pelo contrário, uma marca de fábrica, uma espécie de *copyright*?

Há muitas fontes antigas que citam nomes de artistas, seleccionando-os hierarquicamente e referindo-se a alguns em termos particularmente elogiosos. Mas que sentido dar, então, à célebre frase de Plutarco, na *Vita* de Péricles, que diz o seguinte: «... até hoje, perante o Zeus olímpico ou a Hera de Argos, nunca brotou em nenhum jovem hábil e bem dotado o desejo de vir a ser um Fídias ou um Policeto»? Por conseguinte, a profissão de artista seria desprezada ou apreciada? Ou, simplesmente, as suas obras podiam ser objecto de uma admiração que não era extensiva ao homem e à sua profissão? Estudiosos da antiguidade e arqueólogos analisaram, durante anos, estas questões sem chegarem a um acordo, mas fizeram luz sobre uma enorme quantidade de dados e de problemas. De qualquer forma, fica claro que só dificilmente se poderá chegar a uma definição satisfatória que possa ser válida para épocas e locais diferentes e para todo o longo período que é conhecido por antiguidade clássica. O artista que, no século V, trabalhou em Atenas, encontrava-se numa situação muito diferente daquele que trabalhou, no século IV, na corte de Alexandre, já para não falar das diferenças que existiam entre a complexa situação helénica e a situação romana e dos comportamentos opostos que se revelavam nos textos, em virtude da posição social, cultural e política dos seus autores.

Se não temos certezas acerca da posição dos artistas no mundo clássico, menos certezas temos em relação ao mundo medieval. Em primeiro lugar porque, sob essa etiqueta comum, reúne-se todo um milénio muito diversificado, mas também porque, neste domínio, a investigação foi menos profunda do que para a antiguidade clássica.

A crise do mundo antigo comportou perturbações notáveis na estrutura do mundo artístico e na posição dos seus componentes, baralhando as cartas e transformando e alterando funções e comportamentos. Desapareceram ricos e requintados colecionadores, a produção diminuiu ao ponto de cessar em centros artísticos que tinham sido importantes e, em outros, continuou mas em escala bastante reduzida. Modificaram-se os comitentes e as tipologias e a função e concepção de obra de arte alteraram-se. As imagens suscitavam graves suspeitas e hostilidades, na medida em que estavam tradicionalmente associadas ao mundo e à cultura dos gentios e, por isso, eram possíveis veículos de idolatria. Foram cada vez mais colocadas ao serviço da Igreja, da sua missão e dos programas de redenção e salvação e puderam até ser consideradas como um substituto da leitura para os iletrados. O papa Gregório, no ano de 600, escreveu o seguinte ao bispo de Marselha: «... de facto, o que a escrita é para os que sabem ler, é a pintura para os analfabetos que a contemplam, porque nela podem ler aqueles que não sabem as letras e, por isso, a pintura serve, principalmente, de lição para as pessoas».

De uma maneira geral, o sinal de inferioridade que marcava quem praticava os trabalhos manuais e não actividades intelectuais continuou a ser um factor discriminatório durante os muitos séculos da Idade Média. Isso verifica-se nas palavras do papa Gregório, que vê na pintura um sucedâneo do texto escrito, útil para quem não saiba ler. Se a leitura é uma prática mais elevada e nobre do que a contemplação de uma cena pintada, então aqueles que escrevem são mais dignos de apreço do que aqueles que pintam.

A instituição, por obra de Marciano Capella e Cassiodoro, do antigo método pedagógico que privilegia as artes liberais, reunidas no Trívio e no Quadrívio, em relação às actividades manuais, consideradas servis, marcará durante séculos a condição do artista, que era um trabalhador manual, pelo menos até ao século XII, quando a estrutura cultural, agitada pelo impetuoso crescimento das cidades e pelas modificações sociais e mentais que esse crescimento implicava, entrou em crise.

Por outro lado, no século III, nas *Enéades* de Plotino, em que Fídias é exaltado por ter representado Zeus não segundo as normas e os costumes da realidade visível, mas «como o próprio deus apareceria, se quisesse mostrar-se aos nossos olhos», conferindo assim ao artista a capacidade privilegiada de atingir uma realidade que está para além de tudo o que é cognoscível, faz-se uma apologia do artista, que terá consequências na Idade Média. Embora a hierarquia imposta pela divisão das artes dê os seus frutos durante muito tempo, a corrente plotiniana, que por vezes se manifesta na cultura medieval, pôde conduzir, ainda que de uma forma não explícita, a uma consideração particular da actividade artística.

Nos textos medievais não encontramos um termo para designar aqueles a quem hoje chamamos artistas; geralmente é o vocábulo *artifices* que serve para designar os artesãos e, com eles, os artistas: «Obiit Berengarius huius matris ecclesiae artifex bonus», assinala, por volta de 1050, sem nenhuma precisão, uma necrologia da catedral de Chartres e será inútil perguntar-mo-nos que arte terá ele exercido (provavelmente foi o arquitecto que dirigiu os trabalhos de reconstrução da catedral depois do incêndio de 1020). Quanto ao termo «artista», que por vezes se encontra, designa uma pessoa que estuda ou exerce as artes liberais. Só em finais do século XIII, na crónica de Salimbene, servirá para designar uma pessoa dotada de uma capacidade técnica especial.

No interior do campo artístico há distinções hierárquicas muito acentuadas: o arquitecto, em cuja obra se reconhecia uma componente projectual (portanto, mental) e organizativa, era especialmente apreciado. Mas a ideia que, na Idade Média, se tem do arquitecto é muito variada. Uma certa imagem herdada da antiguidade, que vê nele um profissional do projecto e da organização dos trabalhos sobrevivera até à época carolíngia. Para Isidoro de Sevilha, autor, no início do século VII, da enciclopédia mais divulgada na Idade Média até ser suplantada, no século XIII, pelas *Summae* escolásticas, o arquitecto é um misto de pedreiro (*caementarius*) e de projectista e a definição é retomada por Rabano Mauro, na época carolíngia. Nesta visão da sua actividade, existem ainda vestígios vitruvianos, mas em seguida a sua figura identifica-se com a do construtor e a actividade prática predomina sobre a actividade teórico-projectual até tudo se modificar de novo.

Um testemunho significativo das capacidades e dos segredos técnicos que se atribuíam ao arquitecto é uma história, improvável, contada por Ordericus Vitalis na sua *Historia Ecclesiastica*, escrita por volta de 1135, e segundo a qual um arquitecto chamado Landredus, «cujo talento era digno de tantos louvores que ultrapassavam os de qualquer artista que naqueles tempos operava em França», teria sido decapitado depois de ter construído a torre do castelo de Ivry, na Normandia, para que não pudesse construir uma igual em lugar nenhum. Outra história, contida nas *Gesta* dos abades de Saint-Trond, é significativa quanto à nova consciência que o arquitecto tem do seu trabalho. Um célebre «latomus» teria respondido ao abade que criticava uma das suas propostas: «Se não lhe agrada o que eu projectei, prefiro que procure outro artífice.» Entre o arquitecto-mágico de Ordericus e o altivo interlocutor do abade de Saint-Trond, a diferença de imagem é enorme.

Como veremos, a posição dos ourives, que trabalham as matérias mais preciosas, e dos mestres vidreiros, peritos numa técnica difícil, é elevada. Nas nossas fontes, encontrámos rasgados elogios a certos pintores que eram procurados, em Itália, pelo seu talento, como Johannes, que Otão III chamou à Aquitânia, ou o lombardo Nivardus, pintor de muito talento, chamado a trabalhar no mosteiro de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) pelo abade Gauzlinus, filho ilegítimo de Hugo Capeto e generoso comitente. Aliás, os limites entre as técnicas não são intransponíveis e as fontes aludem, com extrema frequência, a artistas polivalentes, capazes de actuarem em vários domínios.

As principais fontes de que dispomos para conhecer os artistas medievais e poder avaliar a imagem que deles tinham os seus contemporâneos são as crónicas conventuais e episcopais, as necrologias das abadias e das catedrais e as cartas de bispos e abades. Há muitos nomes que chegaram até nós dessa forma; outros, mas em menor quantidade, pelo menos numa primeira fase, chegaram-nos por intermédio de assinaturas e inscrições feitas nas suas obras. Vieram, depois, acrescentar-se outros testemunhos, sob a forma de pagamentos, contratos e estatutos corporativos.

A partir do início do século XIV, na Toscânia, o artista aparece como uma personagem literária e o seu nome é evocado por poetas e escritores, mas trata-se de um facto extremamente avançado que, numa primeira fase, se limitou a um ambiente cultural muito preciso.

Em relação à alta Idade Média, uma das primeiras constatações que se pode fazer é que desapareceram as assinaturas dos artistas (exceptuando as dos cunhadôres de moedas, mas, neste caso, a assinatura é um meio de identificação). Não é por acaso que reaparecerão em Itália, onde as tradições se tinham mantido mais vivas. Em 712, um «Ursus magister», com os seus discípulos Juventino e Juviano, «assina um cibório da igreja de S. Jorge de Valpolicella» e existe uma inscrição com o mesmo nome (Ursus magister fecit) na fachada de um altar da abadia de Ferentillo, próximo de Terni, que pode ser datada pela referência à personalidade que o encomendou: Hildericus Dagileopa, que será, provavelmente, Hilderico, duque de Spoleto em 739. De uma forma elementar e esquemática, o artista quis representar-se ao lado da pessoa que encomendou a obra, tendo na mão um cinzel e um macete. É significativo que as duas assinaturas, acompanhadas pelo qualificativo «magister» se encontrem em regiões sob o domínio lombardo: em 643, dois artigos do édito do rei Rotário estabeleciam normas para o exercício da arquitectura no interior do estado lombardo e, posteriormente, o *memoratorium de mercedibus commacinarum* refere a estrutura hierárquica dos operários «commacina» (a origem do termo é discutível e não se sabe se indica uma proveniência geográfica como, mais tarde, o de «magistri antelami», ou se se refere a um certo tipo de equipamento — «cum machina»), cujas *équipes*, constituídas por várias pessoas — aprendizes, serventes, colaboradores de diferentes categorias — eram dirigidas precisamente por «magistri».

Uma das primeiras biografias de artistas, depois das da antiguidade clássica, é a de Santo Elói, o famoso ourives e moedeiro do Limousin que se tornou personagem importantíssima da corte merovíngia e que depois foi bispo de Noyon e canonizado. Ao biógrafo não interessava de um modo especial a actividade artística de Elói, que era apenas um dos aspectos da sua personalidade, a par de outros não menos — e para o biógrafo, mais — importantes. Por conseguinte, mais do que a biografia de um artista, é a biografia de um santo que, entre outras coisas, foi também um artista. O biógrafo fala com entusiasmo da sua extraordinária perícia na ourivesaria e em outras artes («aurifex peritissimus atque in omni fabricandi arte doctissimus»), da sua religiosidade e misericórdia, da sua familiaridade com os monarcas e do seu aspecto, dos seus longos dedos de aristocrata, das vestes luxuosas que usava. No retrato, nota-se o desejo de fazer sobressair o seu estatuto social elevado, bem como as capacidades artísticas e a profunda religiosidade, não sem manifestar, num curto episódio, a ideia da superioridade do trabalho mental em relação ao trabalho manual. Com efeito, conta-se que, enquanto trabalhava, Santo Elói tinha diante de si um códice aberto para dessa forma executar uma dupla tarefa: manual, para os homens, e mental, para Deus («manus usibus hominum, mentem usui mancipabat divino»).

O estatuto social elevado do ourives medieval é confirmado no altar de ouro de Santo Ambrósio de Milão (c. 840) cujo autor, «Vuolvinus magister phaber», assina a obra e se representa coroado por Santo Ambrósio, exactamente como o arcebispo Angilberto II, que encomendou a obra. Há, no entanto, uma diferença significativa entre as duas imagens: enquanto Angilberto II — Angilbertus Dominus — é representado com a cabeça emoldurada por uma auréola quadrada e, ao ajoelhar-se, aponta para o santo, oferecendo-lhe o altar, Vuolvinus, sem auréola e de mãos vazias, ajoelha-se de uma forma muito mais acentuada e visível. A assinatura, a auto-representação e essa quase igualdade com a pessoa que encomendou a obra, são factos significativos que revelam a elevada categoria social do ourives e a ideia que dele se podia ter. Na Idade Média, a relação entre artista e comitente é uma relação desigual; a posição hierárquica, as possibilidades económicas e, frequentemente, a cultura do comitente reduzem até chegarem a aniquilar o papel do artista. «Ars auro gemmisque prior. Prior annibus autor». A arte é superior ao ouro e às pedras preciosas, mas, acima de todos, está o comitente, adverte a inscrição num esmalte com a imagem de Henri de Blois, arcebispo de Winchester (c. 1150).

Outro ourives prestigioso foi Adelelmus, de quem fala um sermão, escrito nos últimos anos do século X, que narra a visão de Roberto, abade de Mozac, e a construção da catedral de Clermont. Esta foi desenhada, justamente, por Adelelmus, um clérigo de origem nobre, muito hábil no trabalho da pedra e do ouro, conhecido por toda a gente e, pelo seu talento, sem rival entre os artistas do passado («Nam similem ei, multis retroactis temporibus, in auro et lapide omnique artificio nequimus assimilare») e autor da célebre estátua relicário da Virgem de Clermont, que se tornou um modelo para a cultura renascente. O clérigo Adelelmus é, como Santo Elói, um artista eclesiástico e o mesmo acontece com uma outra personalidade famosa do século X, S. Dunstan, monge reformador e homem de negócios perito no canto e na harpa, escultor, ourives e bronzista («in ce a, ligno, vel ossa sculptenti et in auro, argento, vel aere fabricando»), pintor e calígrafo, que ocupava, na altura da sua morte, o trono arcebispal de Cantuária.

Durante séculos, a ourivesaria foi uma das grandes técnicas-piloto da arte medieval, técnica que os maiores artífices experimentavam, em que eram executadas as obras mais novas e significativas e em que se tentavam as experiências mais modernas. O valor dos materiais utilizados, o seu preço e a sua raridade eram considerados como um desafio para o artista e é frequente (num texto de Suger de Saint-Denis e em outro, do século XIII, do inglês Mathew Paris) encontrar-se o antigo *topos* de Ovidio: «materiam superabat opus»: a obra do artista superava o valor do material. Esta afirmação era, porém, um tanto ou quanto contraditória: numa cruz ottoniana da catedral de Mogúncia, havia uma inscrição que precisava que tinham sido utilizadas 600 libras de ouro e, no altar de S. Remaclus, encomendado em 1148 por Wibaldus, abade de Stavelot, especificava-se o custo da prata, do ouro e de toda a obra. Fosse qual fosse o valor do artista que a tinha executado, era frequente acontecer que, em caso de necessidade, a obra fosse fundida para dela se extrair, precisamente, o material e que a própria obra acabasse por constituir uma forma de entesouramento fatalmente provisória. Ao mesmo tempo, e devido aos sacrifícios económicos que exigia, ao seu aspecto esplendoroso e às inúmeras referências bíblicas que nela se podiam ler, a obra de ourivesaria representava a maior homenagem que quem a encomendava fazia à divindade, à Virgem ou ao santo padroeiro e essa extraordinária importância requeria a intervenção dos melhores artífices.

Na região do Mosa, o crescimento de grandes centros comerciais, no início do século XII, foi acompanhado por uma florescente actividade artística sobretudo no domínio das artes da fundição e da ourivesaria e os artistas mais importantes vieram a exercer funções públicas e a ocupar cargos relevantes. Rénier de Huy, o autor da pia baptismal em bronze da igreja de Saint-Barthelémy, em Liège, um monumento de extraordinária importância, quer pela sua iconografia — aí se retoma, adaptando-o a temas do Novo Testamento, o «mar de bronze» descrito na Bíblia — quer pelo seu precoce (1118) e incompleto classicismo, pertencia à aristocracia urbana e era,

provavelmente, ministerial do bispo de Liège. É a época em que alguns ourives aparecem como protagonistas de extraordinárias lendas, como a que é narrada nas *Gesta Sancti Servatii*, por volta de 1126, acerca do relicário de S. Servátio, mandado executar pelo imperador Henrique III. A obra teria provocado a cólera do ilustre comitente, que mandou prender os seus autores, porque os olhos do santo, feitos de pedras preciosas, produziam no rosto venerado um efeito de estrabismo. De noite, o santo apareceu ao imperador e mostrou-lhe o seu rosto, afirmando que as mãos dos artífices o tinham feito como Deus o tinha querido. A intervenção milagrosa libertou da prisão os dois ourives que assim eram capazes — e isso é uma homenagem significativa — de representar as feições humanas como Deus as tinha modelado.

Os ourives da região do Mosa gozavam de enorme fama. Suger de Saint-Denis, um dos mais extraordinários e iluminados comitentes da Idade Média, nomeou seis ou sete para irem trabalhar para a abadia por ele reconstruída parcialmente em 1140 e dotada de novos e sumptuosos ornamentos: vitrais, ourivesarias, esculturas, portas de bronze. Embora se detenha demoradamente na enumeração e na descrição das obras de arte, referindo o seu aspecto e a sua iconografia e fale da extraordinária qualidade das riquíssimas ourivesarias, dos resplandecentes vitrais e da luminosidade da arquitectura, não menciona nenhum artista e é o seu próprio nome que aparece em todas as inscrições, nos vitrais, nas ourivesarias e nas portas.

No entanto, precisamente nos mesmos anos em que Suger mostrava não ter muito em conta as personalidades dos artífices e, acima de tudo, não desejar que os seus nomes ficassem na história, temos um outro testemunho revelador da relação particularmente estreita que pode unir um ourives à pessoa que lhe encomendou a obra. Trata-se de uma troca de cartas que, em 1148, se efectuou entre o abade Wibaldus de Stavelot e um ourives cujo nome começava por *G* e que, provavelmente, seria o famoso Godefroy de Huy, também chamado Godefroy de Claire.

Escreve o bispo: «Os homens da tua arte têm, por vezes, o hábito de não cumprir as promessas porque aceitam mais trabalhos do que os que podem executar. A ganância é a mãe de todos os males, mas o teu nobre engenho e as tuas mãos diligentes e hábeis escapam a qualquer suspeita de falsidade. Que a fé acompanhe a tua arte e que a tua obra seja acompanhada pela verdade [...]. Qual é o objectivo desta carta? Simplesmente pedir-te que te dediques exclusivamente aos trabalhos que te encomendámos e recuses qualquer outra tarefa que possa prejudicá-los, até estarem concluídos. Saberás que somos lesto nos nossos desejos e que aquilo que queremos, queremos sem demora. “Dá por duas vezes / quem depressa dá”, escreve Séneca no seu tratado *De Beneficiis*. Mais tarde, escrever-te-emos mais demoradamente sobre o modo como deves governar a tua casa, a direcção e o cuidado que deves ter com a tua família e a forma de tratar com a tua mulher. Adeus.»

Responde o ourives: «Com alegria e obediência recebi os conselhos que te foram inspirados pela grande benevolência e sabedoria. Merecem a minha atenção pela sua necessária insistência e pelo prestígio de quem mos enviou. Gravei-os na memória e tomei nota de que a fé deve favorecer a minha arte, a verdade marcar a minha obra e as minhas promessas devem ser cumpridas. Todavia, quem promete nem sempre consegue cumprir as suas promessas, especialmente quando aquele a quem a promessa é feita, torna impossível ou retardar o seu cumprimento. Por isso, se, como dizes, és lesto nos teus desejos e queres imediatamente aquilo que queres, apressa-te, pela tua parte, para que eu possa começar rapidamente a trabalhar. Porque, se a necessidade não criar obstáculos no meu caminho, também eu sou lesto e sempre o serei. A minha bolsa está vazia e nenhum daqueles a quem servi me paga [...]. Por isso [...], ajuda-me nas minhas dificuldades, põe em prática o remédio, dá depressa de modo a dares duas vezes e aqui me terás, fiel, constante e totalmente entregue ao teu trabalho. Adeus.»

E a carta termina com um *post scriptum* irónico e alusivo: «Pensa no tempo que vai do início de Maio até à festa de Santa Margarida e desta até à festa de S. Lamberto. *Sapienti sat dictum est!*» (que se poderá traduzir por «a bom entendedor, meia palavra basta»).

Esta troca de correspondência ilustra as relações que um ourives famoso do século XII mantinha com a pessoa que lhe encomendou determinado trabalho, revela as dificuldades económicas e a situação precária do artífice e, ao mesmo tempo, a sua requintada cultura literária, a ironia e os artifícios retóricos a que recorre para responder aos pedidos do poderoso abade. Um comportamento que estaria em harmonia com a figura de Godefroy de Huy, evocado no dia da sua morte pela necrologia da abadia de Neufmoutier — de que se tornara cônego honorário — como «vir in aurifabricatura suo tempore nulli secundus», autor de obras famosas e ele próprio doador de um precioso relicário à abadia. Gilles d'Orval, historiador dos bispos de Liège no século XIII, insiste demoradamente nas capacidades, nos méritos, nas viagens e nas obras de «Godefroid [...], maistre d'orfevrie, li miedre et li plus experts et subtils ouvriers que on sawist en monde à chel jour, et qui avoit cherchiez toute regions...».

À semelhança dos ourives, também os que trabalham os metais, os peritos em fundição, têm um lugar de relevo. A *Vita* de Grigório, abade de Fleury, recorda como autor de várias obras da abadia um tal «Rodulfus, peritissimo em todas as artes da fundição», chamando-lhe um novo Beseleel. O nome do mítico autor da Arca da Aliança que o livro do Êxodo (XXXI, 2; XXXV, 30) refere como sendo capaz de trabalhar, com a ajuda de Deus, o ouro, a prata, o bronze, o mármore, as pedras preciosas e as madeiras de todas as essências, já fora evocado na época de Carlos Magno para Eginardo, que se tinha ocupado das construções imperiais, e, em seguida, será de novo utilizado para designar artistas que revelam o seu talento em muitas técnicas. Por isso, não é de excluir que, por detrás da prodigiosa polivalência atribuída pelas fontes medievais a determinados artistas, esteja o modelo bíblico transformado em *topos*.

Os nomes e, em certos casos, as feições dos autores das grandes portas de bronze, essas extraordinárias obras que provocam a admiração de toda a Idade Média, são frequentemente recordados. Na porta de S. Zeno, em Verona, está representado, sem nome, o autor do trabalho; nas portas da catedral de Santa Sofia, em Novgorod, fundidas e trabalhadas por artífices saxões, aparece o fundidor Riquin com uma balança para pesar metais, o jovem Waimuth, com uma pinça e um cadinho cheio de metal fervente, e um terceiro mestre, Abraham, com um cadinho e um malho.

Também se conhece os nomes e as imagens de um certo número de miniaturistas do período românico. Alguns deles deixaram a sua assinatura e, por vezes — ainda que raramente —, a sua imagem nos textos; de outros, falamos nos testemunhos contemporâneos. Mas o lugar mais importante e de maior prestígio social no interior de um «scriptorium» é o do «scriptor», o copista. Existem muitos nomes e muitas imagens de copistas; o seu trabalho é considerado mais elevado e intelectual do que o trabalho manual do pintor: copistas das palavras divinas, dos escritos dos santos, sobre eles se reflecte a luz do Verbo. Num códice de Cambridge, existe uma página que assinala o apogeu do escriba: o esplêndido retrato do monge Edwinus, sentado na sua escrivaninha, absorvido no seu trabalho e rodeado por uma inscrição que se dirige ao leitor, realçando Edwinus e as suas criaturas: as cartas. O «scriptor» proclama-se príncipe dos copistas, famoso por toda a eternidade, e convida a que se interrogue as cartas para se saber quem ele é. A carta proclama que a fama conservará Edwinus — representado na imagem e de cujo talento é testemunho a beleza do volume que o dono pede a Deus para aceitar — vivo para sempre. A forma desse supremo elogio faz pensar que, mais do que um retrato feito em vida de Edwinus, se trata de uma homenagem póstuma que o «scriptorium» de Canterbury quis prestar ao mais famoso e talentoso dos seus copistas.

Entre os primeiros auto-retratos de miniaturas, figura o do monge Hugo, representado, em finais do século XI, num texto de S. Jerónimo (Oxford, Bodl. Ms 717), com a pena e o raspador, de acordo com o esquema do retrato do escriba, embora se afirme como pintor e iluminista da obra. Provavelmente, tratava-se de um monge da grande abadia normanda de Jumièges e, num outro códice (Paris, B. Nat.), encontra-se a sua imagem com a inscrição «Hugo levita». Outro auto-retrato de um

miniaturista da mesma época é o de Robertus Benjamin, que se representa ajoelhado e assina o seu nome, na inicial de um comentário aos *Salmos* de Santo Agostinho, na Biblioteca da catedral de Durham (Ms B ii 13). Existe uma pequena cena desenhada na última página de um manuscrito da *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, da Biblioteca capitular de Praga e escrito por volta de 1140, que nos introduz na intimidade do *atelier*. Sobre uma estante sustentada por um leão, está pousado um livro. Diante dele, sobre um imponente trono, está sentada uma personagem que enverga roupas compridas e luxuosas (uma túnica com bainhas ornadas, uma clâmide) que uma inscrição indica ser Hildebertus. Representa-se como um «scriptor», um amanuense, com uma pena atrás da orelha, outras penas, dois chifres com tinta e zarcão e um raspador. A imagem evoca, propositadamente, a de um evangelista, com o trono e o leão das representações do evangelista S. Marcos. Mais em baixo, está Everwinus, um ajudante, sentado num banco e pintando um adorno de folhas num pergaminho. Perto deles, há uma mesa de onde um rato fez cair um frango assado e uma bacia e se prepara para roubar um grande pedaço de queijo. Distraído do seu trabalho, Hildebertus, furioso, volta-se com a mão erguida para atirar uma esponja ao rato. O livro que se encontra sobre a escrivaninha transcreve a sua exclamação de cólera: «Que Deus te afaste, maldito rato, que tantas vezes me tens feito enraivecer!» Vamos encontrar de novo Hildebertus, que agora se designa por «H pictor», na companhia de Everwinus, na miniatura de outro códice, o chamado *Orológio de Olumuc*, uma colectânea que está, actualmente, na Biblioteca Real de Estocolmo. No fundo de uma página, sob a grande miniatura em que está representado S. Gregório entre uma multidão de pessoas, Hildebertus aparece pintando uma cartela em que trabalha igualmente um monge escriba e, mais em baixo, o discípulo, que lhe estende os frascos de tinta.

Podia acontecer que o «scriptor» fosse também miniaturista ou que o miniaturista utilizasse também outras técnicas. A assinatura de Sawalo, monge de Saint-Amand, encontra-se em seis manuscritos saídos do «scriptorium» da abadia entre 1160 e 1170 e com a mesma forma («Sawalo monachus me fecit») aparece no punho de marfim embutido de uma pequena faca, actualmente no museu de Lille. A habilidade na utilização de muitas técnicas, que as fontes realçam em muitos artistas, não deve ser apenas um *topos* inspirado na figura bíblica de Bezezeel.

A possibilidade de entrarmos no *atelier* de um artista do século XII, de conhecermos a concepção que ele teve do seu trabalho, do seu papel na sociedade e da relação que esse trabalho tem com a religião e os dons do Espírito Santo, de entendermos o entusiasmo que ele pôs na sua actividade, de conhecermos as suas preferências artísticas, a sua cultura literária e técnica e, ao mesmo tempo, os modos, os processos, os segredos do seu ofício, é-nos fornecida pelo tratado *De diversibus artibus* escrito, sob o pseudónimo de Theophilus, por um monge artista de nome Rogério que trabalhava num convento alemão, em inícios do século XII, e que talvez fosse Rogério de Helmarshausen, um monge que era mestre nas técnicas de trabalhar os metais, por volta de 1100, e de que restam algumas obras.

A obra de Theophilus é constituída por três livros: o primeiro diz respeito à pintura, às suas técnicas e aos seus materiais e vai da miniatura à pintura mural e à pintura de quadros; o segundo é dedicado ao vidro, ao modo de o trabalhar e às suas aplicações e vai desde os adornos até aos vitrais; o terceiro refere os processos de trabalhar os metais. É a parte mais longa do tratado e fala do trabalho do ferro, do cobre, da prata e do ouro, das várias técnicas que podem ser aplicadas, dos vários tipos de objectos, dos esmaltes, da escultura em marfim e em osso e do modo de trabalhar as pedras preciosas.

Não se trata de um receituário, como outros textos técnicos medievais — por exemplo, o *De coloribus et artibus romanorum*, de Heráclio, a *Mappae clavicula* e outros escritos sobre a pintura e as cores —, mas de uma espécie de autobiografia em que o autor fala do seu trabalho, das suas intenções, da sua fé e das suas convicções, de um modo pessoal, envolvente, apaixonado. O tratado faz-nos ver as capacidades multiformes e as várias competências e os diferentes domínios em que o artista

românico podia aplicar as suas capacidades e, do mesmo modo que a carta do ourives *G* ao abade de Stavelot, confirma o elevado grau de cultura que um artista do século XII podia possuir.

Entretanto, o sistema hierárquico das artes entrou em crise. No *Didascalion* de Hugo de S. Vítor, nas obras de Honório de Autun, no *Polycraticus* de João de Salisbury, as artes mecânicas, apesar de repetidamente se afirmar a sua inferioridade, começam a ter um espaço próprio, ainda que o próprio Hugo de S. Vítor, que, todavia, as ilustra, as considere adequadas apenas a «plebei et ignobilium filii». Em Itália, onde Otão de Frisinga, biógrafo de Barba Roxa, afirma que mesmo pessoas ligadas às artes mecânicas — essa peste! — podiam alcançar posições, militares e civis, elevadas, a situação é mais avançada e encontram-se numerosas assinaturas de artistas.

De tudo o que ficou dito, surgem dados contraditórios e várias questões: a primeira diz respeito à posição do artista: livre ou servo, leigo ou eclesiástico; a segunda diz respeito às personalidades famosas: bispos, arcebispos, abades envolvidos, directamente e não apenas como comitentes, na produção artística; a terceira diz respeito à hierarquia das técnicas e à versatilidade dos artistas que praticam muitas delas; a quarta diz respeito às primeiras biografias dos artistas e à apreciação das suas obras.

Em primeiro lugar, o artista. Vimos eclesiásticos que fazem esplêndidas carreiras, como Santo Elói, S. Dunstan ou Johannes, célebre pintor italiano que foi chamado à corte de Otão III e feito bispo, mas não faltam os leigos, nas cidades (um capitular de 846, de Carlos o Calvo, confirma os privilégios concedidos aos ourives parisienses), nas cortes (na corte de Carlos o Calvo, em 862, trabalhavam dois mestres vidreiros leigos, Baldericus e Ragerulfus, com mulher e filhos), mas também nos mosteiros. A planta do mosteiro de Saint-Gall, do século IX, mostra que dois edifícios situados no interior do recinto da abadia, eram destinados a albergar artesãos e artistas leigos e há uma espécie de recenseamento da «familia ecclesiae» do mosteiro de Corvey, que fornece o número e as qualificações dos operários leigos que trabalhavam no convento; ourives, mestres fundidores, pergaminheiros, etc. Um dos maiores artistas da época carolíngia, o ourives Vuolvinus, devia ser leigo, a avaliar pelas vestes com que se representa no altar de Santo Ambrósio. Aliás, a fronteira entre os dois estados é bastante permeável e pode acontecer que, ao trabalhar para mosteiros e sedes episcopais, um leigo acabe por ser nomeado cônego honorário, como aconteceu a um mestre vidreiro que, no século XI, trabalha para o bispo Godefroy de Auxerre e, no século XII, a Godefroy de Huy e a um tal Daniel, «pauper vitri tractor et fere laicus», que, em meados do século, substituiu o abade de Ramsey Abbey, é, posteriormente, nomeado abade de Saint-Benet-at-Holme e quase consegue, com o apoio do rei, ser arcebispo de Cantuária. Durante um longo período, até finais do século XI, muitos dos artistas de que se conservou uma memória especial, são eclesiásticos, mas isso depende igualmente da selecção feita pelas fontes, crónicas episcopais ou abaciais. No entanto, a situação modifica-se, com o rápido desenvolvimento das cidades, a partir de finais do século XI.

Um documento significativo desse período diz respeito à condição social e à recompensa de um artista. Trata-se de um acordo entre Girardus, abade de Saint-Aubin de Angers e um tal Fulco, «pictoris arte imbutus», que se compromete a decorar todo o mosteiro com os temas que lhe forem indicados e a fazer os vitrais das janelas. Nessas condições, Fulco será frade converso do mosteiro e «homme lige» do abade. Por outro lado, o abade e o mosteiro oferecer-lhe-ão uma vinha e uma casa, com a condição de ele as conservar enquanto for vivo e de voltarem à posse do mosteiro depois da sua morte, caso não haja nenhum filho que exerça a arte paterna e sirva Saint-Aubin.

As condições que são propostas a Fulco não parecem muito liberais, mas o tipo de recompensa com ele acordado e que permitia vincular um artista durante toda a sua vida, não era raro na época. Um documento de 1095 (por conseguinte, quase da mesma época) sanciona a restituição ao bispo de Grenoble de uma vinha que fora concedida aos antepassados do doador, que tinham trabalhado como pedreiros na construção de igrejas. Melhores condições foram dadas ao lombardo Raimundo

que se compromete com o bispo de Urgel a construir, num prazo de sete anos, a igreja da Virgem e que, como recompensa pessoal, receberá uma renda vitalícia equivalente ao rendimento de um cônego. Passados sete anos, se a obra estiver concluída, Raimundo será livre de fazer o que quiser com as honrarias e o dinheiro que tiver ganho. No entanto, quase um século é passado desde o episódio de Fulco (estamos em 1175) e Raimundo é um técnico mais procurado, é capaz de construir uma igreja e dirige um grupo de cinco compatriotas seus.

É certo que os artistas tiveram, em muitos casos, a possibilidade de ganhar bastante dinheiro de modo a tornarem-se eles próprios doadores de obras de arte. Durante o século XII, encontramos artistas que doam obras preciosas a mosteiros: Godefroy de Huy, por exemplo, que oferece à igreja de Neufmoustier um riquíssimo relicário contendo uma relíquia de S. João Baptista, que lhe fora dado pelo bispo de Sídon, ou Gherlacus, pintor de vitrais, que, por volta de meados do século XII, doa à abadia premonstratense de Arnstein-sur-Lahn um esplêndido vitral com histórias de Moisés. Na parte inferior, representou-se a si próprio, naquilo que é um dos mais extraordinários auto-retratos da Idade Média, aí sorvido na sua pintura, com o pincel na mão e, a toda a volta, uma inscrição em que se recomenda ao senhor: «Rex regum clare Gherlaco propiciare» (Ó ilustre rei dos reis, sê caridoso com Gherlacus).

A questão dos artistas eclesiásticos liga-se estreitamente à questão dos bispos, abades e outras personalidades das altas hierarquias religiosas que não só encomendaram obras, mas também intervieram directamente na produção artística. É sempre possível ter dúvidas, na medida em que as várias fórmulas que se encontram nas fontes, tais como «fecit», «accomplevit» e similares, podem referir-se tanto à pessoa do artista como à de quem encomendou a obra, assim como os termos «aedificator», «fabricator» ou mesmo «architectus». Nicolaus Pevsner sublinhou o facto de a personalidade criativa não interessar muito na Idade Média, o que levava a que não valesse a pena insistir numa distinção terminológica entre a pessoa que encomendava a obra e o artista. Todavia, as fontes não permitem duvidar da existência de grandes personalidades eclesiásticas que intervieram, pessoalmente e, se quisermos, profissionalmente, na produção artística. O caso mais célebre é o de Bernwardus, bispo de Hildesheim em inícios do século XI, cuja competência, quer no campo das artes liberais quer nas artes mecânicas, é realçada logo no primeiro capítulo da sua biografia, quando se afirma: «... e embora o seu espírito se entregasse apaixonadamente a todas as ciências liberais, dedicou-se ao estudo das artes de menor importância que são as denominadas mecânicas. Foi célebre, sobretudo, na escrita, mas exerceu a pintura e as técnicas de ferreiro e de fundidor...». Os vários talentos do bispo são postos em destaque no texto da biografia escrita por Thangmarus, decano do capítulo de Hildesheim e reitor da escola da catedral onde Bernwardus tinha sido mestre. Descreve a sua habilidade para esculpir em pedras duras e cristal de rocha, para cinzelar objectos de ourivesaria, cofres, guarda-jóias, relicários, cálices e encadernações de códices e insiste nas suas capacidades de pintor, construtor e arquitecto. O seu nome aparece em várias obras e, em especial, nas soberbas portadas de bronze de Hildesheim. Para além da biografia escrita por Thangmarus, existem alguns excertos autobiográficos do próprio Bernwardus, que são bastante interessantes para o esclarecimento das suas intenções e revelam que se entregou de uma forma tão activa, empenhada e envolvente ao seu trabalho, que deve ter feito bem mais do que dar instruções aos artistas que para ele trabalharam, envolvendo-se directamente no trabalho. Há outras biografias de personalidades eclesiásticas que põem em destaque o seu empenhamento pessoal na obra de arte. Em inícios do século XI, portanto, na época de Bernwardus, o abade Eccheardo IV de Saint-Gall, traça, numa história da abadia, um rápido perfil do monge Tuotilo, que viveu no século IX. Destaca as suas inúmeras virtudes, que tinham feito o imperador lamentar que tal homem se tivesse feito monge: a beleza e a nobreza de aspecto, a compleição atlética, a voz clara e eloquente, os conhecimentos musicais, a cultura e as capacidades linguísticas. Instrutor dos jovens nobres no mosteiro, as suas actividades são, sobretudo, artísticas: pintor, escultor de marfim, ourives, é autor de muitos objectos preciosos

para a catedral de Constança, altares, relicários e uma cruz de ouro ornada de pedras preciosas. Para a sua abadia esculpiu admiráveis mesas de marfim (que ainda se conservam), para S. Castor de Mogúncia, um precioso antipêndio, para Metz, uma imagem da Virgem com o Menino, para a qual a própria Virgem, que lhe teria aparecido miraculosamente, teria servido de modelo e de guia.

Outra biografia artística é a do pintor Johannes, mandado vir de Itália, de onde era natural, por Otão III, para pintar a capela palatina de Aquitânia. A *Vita* de Balderico, bispo de Liège — escrita por volta de 1050 e, portanto, cinquenta anos depois do acontecimento —, convida o leitor a admirar as pinturas, ainda que danificadas pelo tempo, que o pintor ali deixara e recorda outras, efectuadas em Liège, cidade onde quis ser sepultado. Conta, também, que o imperador, para recompensar os seus méritos, o nomeou bispo de uma diocese italiana cujo titular tinha morrido, mas que Johannes renunciou ao cargo e preferiu viver longe da pátria, na corte, (onde passou a fazer parte da «família» do imperador e foi por este tratado com especial amizade), para não ser obrigado a casar com a filha do duque da região a que era destinado como bispo, violando assim a regra do celibato monástico.

Uma biografia que testemunha o talento arquitectónico de um bispo é a de Benno de Osnabrück (c. 1028-1084), superintendente das construções dos imperadores Henrique III e Henrique IV. Segundo o seu biógrafo, Benno, «architectus praecipuus caementariae operis solertissimus erat dispositor» (primeiro entre os arquitectos, era um talentoso construtor de estruturas de alvenaria), empenhou-se quer no projecto quer na técnica de construção, dirigindo as obras da catedral de Spira e importantes construções em Goslar e em Hildesheim, onde foi pároco da catedral.

Em inícios do século XII, uma nova atitude em relação ao artista surge em Itália. Em Pisa e em Modena, existem inscrições extremamente elogiosas colocadas nas paredes das novas catedrais e celebrando os artistas que nelas trabalharam. Em Modena, uma lápide ditada por Aimo, mestre da escola da catedral, é colocada sobre a ábside, em recordação da fundação do edifício. Nessa lápide, é elogiada a igreja onde repousa o corpo de S. Geminiano e que os mármore esculpidos tornam resplandecente, e celebra o arquitecto, Lanfranco, famoso pelo seu talento, erudito e competente, que é o guia, o reitor e o mestre da obra («Est operis princeps huius rectorque magister»). Lanfranco é também elogiado no relatório sobre a transladação do corpo de S. Geminiano, um testemunho da época que ilustra as primeiras fases da construção. Aí se realça a investigação levada a cabo para se encontrar um arquitecto capaz de projectar semelhante obra, e construir tamanha estrutura («tanti operis designator, talis structure edificator») e as extraordinárias capacidades de Lanfranco, artífice admirável, soberbo construtor («mirabilis artifex, mirificus edificator»). Lanfranco é representado nas miniaturas que acompanham e ilustram o texto, dando ordens a escavadores, serventes, pedreiros («operarii, artifices») e participa nos actos e nas cerimónias mais solenes em companhia do bispo ou da condessa Matilde. As vestes compridas, o capuz, a vara na mão, a posição isolada e a atitude de quem dá ordens, distinguem a sua figura das outras, nas imagens que ilustram as primeiras fases da construção. As miniaturas pertencem, porém, aos inícios do século XIII e nada indica que reproduzam outras mais antigas. Por conseguinte, é possível que a imagem de Lanfranco que nelas nos é dada corresponda à concepção que, no século XIII, se tem do arquitecto.

Na fachada da mesma igreja, outra lápide, também destinada a recordar a sua construção, ostenta o nome do escultor Wiligelmo e sobrepõe-o a todos os outros: «Inter scultores quanto sis dignus onore claret scultura nunc Wiligelmo tua» (Ó Wiligelmo, a tua obra revela agora o quão digno de honra tu és). Assim, a nova catedral é assinalada, nas suas partes mais importantes — a ábside e a fachada —, com o nome dos artistas que nela trabalharam.

Na fachada da catedral de Pisa, sobressai o túmulo do seu primeiro arquitecto, Buscheto, um sarcófago antigo encimado por uma epígrafe laudatória cujos versos mostram Buscheto a sair vitorioso do seu confronto com Ulisses (visto que o seu talento foi utilizado na construção e não, como o do herói grego, na destruição) e

com Dédalo, construtor do famoso labirinto de Creta, labirinto escuro, ao passo que o novo templo é alvo: «Non habet exemplum niveo de marmore templum» (uma igreja de mármore branco, como não há outra igual). A comparação do arquitecto com Dédalo não é novidade: já na época carolíngia foi projectado um labirinto na abadia de Saint-Gall e, referindo-se ao arquitecto que trabalhou na abadia no reinado de Ludovico o Pio, há um texto que diz o seguinte: «... quid est Winihardus nisi ipse Daedalus?». Mas a inscrição de Pisa afirma a superioridade do arquitecto da catedral em relação ao mítico grego. As capacidades técnicas e o talento de Buscheto são postas em destaque mediante a evocação de episódios importantes, dos dispositivos que tornaram possível que dez raparigas deslocassem pesos que mil bois não tinham conseguido deslocar, do transporte por mar e da recuperação de uma nave com colunas enormes que se tinha afundado.

O túmulo de Buscheto está situado na fachada da catedral, mas como a fachada actual não é a original, aconteceu que o túmulo foi deslocado e recolocado na nova construção, facto que demonstra a vontade de se conservar no templo a memória do famoso arquitecto. Na mesma fachada, está igualmente inscrito o nome de quem retomou os trabalhos do edifício, ampliando-o, construindo a parte anterior e, inclusivamente, a nova fachada, cujas excepcionais qualidades são realçadas numa inscrição que diz o seguinte: «Hoc opus eximium tam mirum tam pretiosum Rainaldus prudens operator et ipse magister constituit mire sollerter et ingeniose» («Esta insigne obra, tão maravilhosa quão preciosa, erigiu-a Reinaldo, mestre e avisado construtor, de um modo admirável, hábil e engenhoso»).

Sob a inscrição que enaltece Reinaldo, existe uma inscrição que emoldura um embutido em mármore onde uma figura, tendo na mão uma cruz, é representada no meio de duas feras monstruosas: «De ore leonis libera me domine et a cornibus unicornium humilitatem meam» («livra-me, senhor, das garras do leão e protege a minha humildade dos cornos do unicórnio»). Esta inscrição é interpretada como uma apóstrofe, uma prece do próprio «prudens operator et ipse magister». Pisa e Modena são, portanto, lugares privilegiados para se poder acompanhar a evolução do estatuto social do artista, em inícios do século XII, e não é por acaso que se trata de duas importantes comunas. O aparecimento das assinaturas dos artistas está relacionado com as grandes iniciativas artísticas e edificantes das comunas: o facto de se ter conseguido os melhores artifices e de se ter realizado, graças a eles, as mais extraordinárias construções é um orgulho para a colectividade e aumenta o prestígio das cidades. O artista vê aumentar o seu prestígio social e melhorar o seu próprio papel, devido às suas relações com esse novo comitente colectivo.

As inscrições com os nomes dos artistas abundam, no decorrer do século XIII, especialmente em Itália, mas também em França e na Alemanha, embora com relevância e características diferentes.

Em Itália, são arquitectos, lapidadores e escultores que assinam as suas obras. Na fachada da catedral de Foligno, existe uma inscrição monumental que recorda que, em 1133, durante o episcopado de Marco, a catedral foi renovada por Atto, lapidador, «lathomus», homem importante «magnus vir» e comarca («Exstitit vir magnus Acto chomarcus quos» [o bispo Marco e o lapidador Atto] Christus salvet benedicat, adiuvet. Amen»). O mesmo Atto inscreve o seu nome na fachada da igreja de S. Pedro, em Bovara, próximo de Foligno, afirmando que fez com a sua mão, «sua dextra», a igreja e a rosácea («Atto sua dextra templum fecit atque fenestram cui deus eternam vitam tribuat atque supernam»). O caso de Atto é extremamente interessante, dado tratar-se de um lapidador que é uma alta personalidade cidadina («magnus vir [...] chomarcus») e que afirma ter colaborado directamente na obra e não apenas no projecto e na direcção dos trabalhos («sua dextra templum fecit»).

A distinção das funções de projectista, director das obras e lapidador e/ou escultor já existia nas inscrições de Modena e de Pisa a propósito de Lanfranco (na lápide, «operis princeps huius rectorque magister» e, na crónica, «operis designator, structura edificator») e também «mirabilis artifex, mirificus edificator») e de Reinaldo («prudens operator et ipse magister») e isso permite apercebermo-nos melhor da divi-

são e da sobreposição de tarefas. Há architectos que projectam e dirigem os trabalhos, há construtores que são hábeis lapidadores e que intervêm, pessoalmente, no corte das pedras (e a soberba construção da catedral de Foligno justifica o orgulho de Atto) e são também mestres pedreiros e carpinteiros; há artífices que são, acima de tudo, escultores e como tal se assinam, mas que também podem ter uma responsabilidade directa e pessoal na construção. Conforme os casos, dar-se-á realce a uma ou a outra das qualificações.

No século XII, em Itália, a par da figura do architecto, emerge a figura do escultor. Wiligelmo é escultor e Niccolò também. No portal do Zodíaco da abadia de S. Michele della Chiusa, Niccolò dirige-se ao público, convidando-o a admirar o emaranhado de plantas por ele esculpido e onde se escondem feras e monstros («flores cum beluis comixti cernitis») e a compreender o significado da sua obra («hoc opus intendat quisquis bonus exit et intrat»), observando as imagens e lendo as inscrições, («... vos legite versus quos descripsit Nicolaus»). Uma inscrição existente na catedral de Ferrara confirma o talento de Niccolò e augura-lhe glória eterna («artificem gnarum qui sculperit haec Nicolaum hic concurrentes laudent per secula gentes»).

Na Toscânia, Guglielmo, no púlpito que, entre 1159 e 1162, esculpiu para a catedral de Pisa — e que foi enviado para Cagliari quando Giovanni Pisano, século e meio depois, esculpiu novo púlpito —, proclama a sua primazia entre os escultores seus contemporâneos («prestantior in arte modernis»). O seu túmulo, como o de Buscheto, também está situado na fachada da catedral e há uma inscrição que recorda a sua colocação («sepulcro de mestre Guglielmo, que fez o púlpito da catedral») e, entre Pisa, Luca e Pistoia, o costume de assinalar as obras com o nome do artista vai-se difundindo no decorrer de todo o século. Biduino («Hoc opus quod cernis Biduinus docte perfecit» — «a obra que vês foi sabiamente construída por Biduino» — na arquitrave de S. Cassiano, em Settimo) assina por várias vezes as suas obras e de uma forma requintada, a imitar os clássicos; Gruamonte, na companhia de seu irmão Adeodatus, assina «Magister bonus», na arquitrave de Santo André, em Pistoia; Roberto declara-se «in arte peritus», na fonte de S. Frediano, em Luca; e também em Luca, mas na fachada da catedral, Guidetto deixa a sua assinatura, enquanto em Milão, o architecto Anselmus, «Dedalus alter», e o escultor Girardus, «pollice docto», deixam o seu nome, envolto nessas roupagens clássicas, sobre a porta Romana, reconstruída depois das destruições de Barba Roxa.

Em relação à situação existente em Itália, entre os séculos XI e XIII, em França as assinaturas dos escultores e dos architectos são bastante mais raras. Um tal Umberto deixa o seu nome num capitel da torre que o abade Gauzlinus quis que servisse de exemplo a todas as Gálias e trata-se, provavelmente, de um dos artistas que o abade mandara ir para Fleury. Mais tarde, por volta de finais do século XI, Bernardus Gelduinus — provavelmente, um escultor de marfim ou um ourives que também esculpia o mármore, material mais valioso do que a pedra — assina a ara do altar principal da igreja de Saint-Sernin, em Toulouse. Uma das criações mais espectaculares do estilo românico francês, o tímpano com o Juízo Final da catedral de Autun, é assinado por um tal Gislebertus, a quem, por motivos estilísticos, se pode também atribuir grande parte dos capitéis do interior da igreja. Ainda em Autun, um monge de nome Martinus assina de uma forma mais elaborada o túmulo de S. Lázaro, enquanto um tal Brunus deixa o seu nome em Saint-Gilles, um Gilabertus proclama-se, em Toulouse, «vir non incertus» e um Robertus assina os belos capitéis de Notre Dame du Port, em Clermont. A lista poderia continuar, mas não encontraríamos nenhum nome para alguns dos mais espectaculares monumentos da escultura românica francesa, o claustro e o portal de Moissac, o portal de Souillac, de Conques, de Vézelelay, etc., como se a situação do escultor, em Itália e em França, no que diz respeito ao seu papel, fosse bem diferente. E não é com certeza por acaso que, nas grandes catedrais góticas, os nomes dos escultores desapareceram quase completamente, como veremos.

Os nomes dos escultores românicos também aparecem frequentemente na Alemanha; em Goslar, na fachada sobrevivente da catedral, uma assinatura específica

«Hartmannus statuam fecit basisque figuram», enquanto, no coro oriental da catedral de Worms, há um relevo que é assinado «Otto me fecit» e, na cripta da catedral de Freising aparece o nome de um tal Liuptpreht. A iconografia e as inscrições do tímpano da igreja de Larrelt, na Frísia oriental, são mais singulares. Nessa região fronteiriça, nesse centro de missões, a parte central do tímpano é ocupada pela imagem do comitente, o padre Ippo, e pela do construtor, Reinhard. Aparece também o nome do escultor, Renulfus, autor do relevo. Uma inscrição diz o seguinte: «Ippo non parvus fuit / Artifici mihi largus» («Ippo não foi parco, foi generoso comigo, o artista»). A presença, em imagens ou em nomes, deste singular trio que rompe com o esquema iconográfico tradicional — que quereria o tímpano ocupado pela imagem de um santo — é um facto só tornado possível devido à situação periférica do edifício, já que não teria sido possível num local onde as tradições e o controlo fossem mais fortes.

No decurso do século XII, de uma forma desigual, mas seguindo uma tradição que parece generalizar-se, aparecem de novo, em toda a Europa, os nomes e as assinaturas dos escultores, o que demonstra a importância renovada da escultura monumental e a concretização do papel desempenhado pelo escultor. Este facto terá, no entanto, resultados diversos: em Itália, o papel do escultor assumirá um aspecto preciso e ganhará importância; em França, será a figura do arquitecto a prevalecer e a dominar a situação.

Um dos grandes artistas de finais do século XII, na Itália setentrional, é um escultor pertencente ao grupo dos «Magistri Antelami», lapidadores lombardos oriundos do vale de Intelvi, que, numa laje com a *Deposição da Cruz*, na catedral de Parma (1178), assina Benedictus («Antelami dictus sculptor fui hic Benedictus»). Mas, embora se proclame escultor, Benedictus Antelami é também um arquitecto genial, aberto a experiências modernas e autor do baptistério de Parma; será o primeiro artista gótico de Itália. Este duplo registo de actividade é comum a muitos artistas, que se proclamam escultores, mas que são capazes de dirigir as obras de um grande edifício, de uma catedral; é o caso de Niccolò, em Ferrara, de Benedictus Antelami, de Nicola e Giovanni Pisano, etc. (no século XIV, haveria numerosos exemplos). O facto de se proclamarem e serem, sobretudo, escultores é significativo do prestígio que atingiu uma técnica de que, em Itália, se percebe a estreita ligação com a cultura clássica e revela uma certa concepção da arquitectura em que o aspecto plástico-decorativo é muito relevante. Fora de Itália, as coisas passam-se de maneira diferente.

Em França, durante o século XIII, a figura do arquitecto adquire grande importância. O seu papel num grande estaleiro é diferente do do canteiro ou do pedreiro, já que é ele quem projecta e coordena as actividades dos vários grupos de operários e dos vários artistas: escultores, pintores, mestres vidreiros, ourives, ferreiros, carpinteiros, etc. Um sermão de Nicolas de Biard descreve-o à chegada às obras, com as luvas e a vara na mão, indicando ao lapidador como deve talhar uma pedra e, sem intervir directamente nos trabalhos, recebendo um maior salário. Este comportamento, considerado reprovável pelo pregador dominicano que o toma como exemplo para acusar certos actos de prelados contemporâneos, é na realidade um sinal de modernidade, de uma divisão do trabalho já muito avançada. A partir dos primeiros decénios do século XIII, conhecemos muitos dos arquitectos que dirigem os trabalhos das grandes construções góticas: Robert de Luzarches e, depois, Thomas de Courmont, em Amiens, Jean e Pierre Deschamps, em Clermont-Ferrand, Jean le Loup, Jean d'Orbais, Gaucher de Reims e Bernard de Soissons, em Reims, Gauthier e Pierre de Varinfroy e Nicolas de Chaumes, em Meaux e em Sens, Jean e Pierre de Chelles, Pierre, Eudes e Raoul de Montreuil, Jean Ravy e Jean le Bouteiller, em Paris (Notre-Dame, Saint-Denis e Sainte-Chapelle), Jean d'Andely, em Rouen. Os nomes ora aparecem esculpidos nos edifícios (por exemplo, no transepto sul de Notre-Dame, em Paris, há uma inscrição que nos recorda que essa parte da catedral foi iniciada em Fevereiro de 1257 pelo mestre Jean de Chelles), ora são recordados nas epígrafes dos túmulos ou nos meandros dos labirintos desenhados nos pavimentos

das igrejas. O labirinto — a casa de Dédalo, o mítico progenitor da profissão — aparece representado nas catedrais de Amiens e de Reims, tendo no centro e nos ângulos as figuras dos arquitectos que tinham alternado na direcção dos trabalhos. A associação do nome do arquitecto ao de Dédalo já aparecia, em inícios do século XII, na inscrição do túmulo de Buscheto, na catedral de Pisa, e há também a imagem de um labirinto no pórtico da catedral de S. Martinho, em Luca, o que nos faz pensar que a Itália desempenhou um determinado papel nesse fato. As imagens e as inscrições nos túmulos exaltam a figura do arquitecto e Guillaume, no seu túmulo no coro de Saint-Etienne, em Caen, é apelidado de «petrarum summus in arte», Pierre de Montreuil, o arquitecto da igreja da abadia de Saint-Denis, em Saint-Germain-des-Près, é denominado «doctor lathomorum», sendo colocado, implicitamente, ao mesmo nível de um universitário, como que a opor-se, pelos seus próprios meios, à ofensiva contra as artes mecânicas. Hughes Libergier, arquitecto da igreja de Sains-Nicaise — hoje destruída —, em Reims, é representado na laje do túmulo envergando um traje luxuoso, que se assemelha a uma toga académica, e tem na mão o modelo da igreja por ele construída, um privilégio que, até então, era concedido apenas às pessoas que encomendavam as obras. As características novas e espectaculares da arquitectura gótica francesa exercem grande atracção e os arquitectos franceses são procurados em toda a Europa: Guillaume de Sens inicia bastante precocemente (1178) a construção, no novo estilo, do coro da catedral de Cantuária, Etienne de Bonneuil é chamado à Suécia, em 1287, para trabalhar na catedral de Upsala e, por volta de 1270, a reconstrução, em «opere francigeno», segundo as regras do estilo gótico, da igreja de Wimpfen im Tal, na Floresta Negra, é confiada a um «peritissimo architectoriae artis latomo» ido de Paris. Finalmente, em meados do século, Villard de Nohhecourt vai para a Hungria. Deste último ficou-nos o livro de modelos, onde há esboços de plantas e alçados, fachadas e pormenores de edificios, desde Meaux e Laon e de Reims a Lausanne, que alternam com desenhos de esculturas, monumentos antigos e máquinas. Nesses esboços, a variedade de temas confirma que no século XIII, em França, o responsável por uma grande construção coordenava e dirigia as actividades dos vários especialistas, fornecendo a cada um deles especificações, motivos e sugestões. É provavelmente por isso que, no século XIII, não encontramos em França nenhuma assinatura de escultor — que, no século anterior, eram numerosas — e encontramos apenas uma de um mestre vidreiro, o Clemente vidreiro de Chartres, que deixa o seu nome num vitral da catedral de Rouen. É possível que alguns dos responsáveis pelas grandes construções góticas tenham sido, predominantemente, escultores, tal como Gaucher de Reims, mestre de obras na catedral de Reims, entre 1247 e 1255, que, como nos é transmitido, «ouvra aux voussures et portaux» e portanto, presumivelmente, executou muitas das esculturas dos portais e das arquitraves, assim como, provavelmente, Etienne de Bonneuil, chamado a Upsala para «ouvrier de taille de pierre». Dir-se-ia que, no século XIII, os únicos artistas que, em França, conservavam o direito — juntamente com os arquitectos — a ter um nome, eram os ourives, igualmente muito requisitados em toda a Europa e mesmo fora da Europa, se pensarmos no caso de Etienne Boucher que, como Villard de Honnecourt, se deslocou à Hungria, onde foi feito prisioneiro pelos tártaros e foi ourives do grande Khan, na China, segundo nos conta Guillaume de Rubruquis, num seu relato de viagens ao Oriente.

Na corte francesa, e nas que imitaram o seu modelo, verifica-se, em finais do século XII e inícios do século XIII, um fenómeno novo e não habitual: a nobilitação do artista. Tal facto é confirmado por dados muito reduzidos e foram necessárias pesquisas mais vastas para se compreender o seu alcance. É certo que, em 1270, Filipe o Belo atribuiu ao seu ourives da corte, Raoul, um título nobiliárquico e, em 1289, o nome de Pierre d'Agincourt, arquitecto na corte de Nápoles, aparece num documento seguido do título «miles». A não ser que se trate de um caso de homonímia, é possível que o mesmo tenha acontecido com Simone Martini, durante a sua estada em Nápoles. Não se sabe se os artistas que passaram a fazer parte da «família» do soberano eram recompensados e feitos nobres devido à sua arte ou se se

trata de casos especiais em que se dá mais valor ao funcionário do que ao artista. O que é certo é que, em França, em Inglaterra e em Nápoles, com o desenvolvimento e a reorganização das cortes, aparece cada vez com mais frequência um novo personagem: o artista da corte. Trata-se, sem dúvida, de uma via para ascender a uma nova posição social, um novo reconhecimento do artista, mas a situação que permitirá que Albrecht Dürer exclame durante a sua estada em Veneza: «Hier bien ich ein Herr» («aqui sou um senhor»), delinear-se-á, mais claramente e de uma forma mais expressiva e duradoura, em Itália.

De facto, em Itália, a situação apresenta-se diversa daquela que existe em França. Em Itália, não há a hegemonia esmagadora de um centro como Paris; pelo contrário, as cidades comunais — que atingiram o auge do seu poderio económico — imprimem no panorama geral as marcas de um vivo e indomável policentrismo. Por outro lado, a supremacia absoluta do arquitecto, que caracteriza a situação francesa, não se verifica.

A actividade dos pintores desenvolve-se e aumenta, em especial nas cidades da Toscana: Pisa, Luca, Florença, Siena, Arezzo e Pistoia são centros de grande número de assinaturas de pintores, tais como Giunta Pisano, Bonaventura Berlinghieri, Coppo di Marconvaldo, Meliore, Guido da Siena, Margarito d'Arezzo, Manfredino da Pistoia, etc.; outros nomes figuram em documentos e testemunhos. Temos os primeiros contratos para obras de pintura, como o da execução da Madonna Rucellai, de Duccio, ou os que se referem à actividade de Coppo de Marcovaldo em Pistoia. As encomendas feitas por papas e cardeais chamam artistas a Roma, naquela espécie de resplandecente verão de S. Martinho a que a cidade assistiu nos últimos decénios do século XIII; na decoração da basílica de S. Francisco, em Assis, trabalham artistas de diversas proveniências e outros locais de atracção e de convergência de artistas são as cortes da Itália meridional, a corte sueva de Francisco II, primeiro, e, depois, a corte de Anjou, em Nápoles.

Nesta situação dinâmica, policêntrica e cheia de iniciativas, quem permitiu compreender, de uma forma mais reveladora e significativa, quais poderiam ser as novas ambições do artista e a consciência que tinha de si próprio e da sua obra é, mais uma vez, um escultor: Giovanni Pisano, um dos maiores expoentes da arte medieval e, simultaneamente, um caso extremo, um artista que tem um enorme sentido da importância da sua obra, um orgulho desmedido e que não hesita em entrar em conflito directo e até em situação de ruptura com quem lhe encomenda as obras, um artista cujo comportamento parece querer ultrapassar os limites e os entraves que puderam restringir e atormentar o artista medieval.

Teve conflitos dramáticos com os seus clientes, em Siena, onde abandonou o seu lugar de mestre de obras da catedral, deixando intempestivamente a cidade e, embora de uma forma menos definitiva, em Pisa. No entanto, para além do seu comportamento, o seu orgulho e a consciência que teve de si próprio manifestam-se nas inscrições que deixou nas suas obras. No púlpito de Santo André, em Pistoia, realça os seus laços familiares e, ao mesmo tempo, afirma a sua superioridade e, contra todos os hábitos e em nome de uma estratégia ainda não experimentada, proclama-se melhor do que seu pai: «Esculpiu Giovanni que nunca fez obras de má qualidade [qui res non egit inanes], nascido de Nicola, mas dotado de maior ciência [Nicolì natus scientia meliore beatus], mais sabedor do que alguma vez se viu [doc-tum super omnia visa]». Um comportamento muito diferente do de um Tino de Camaino que, cerca de vinte anos depois, na inscrição tumular que fez, na catedral de Florença, para o bispo Orso, declara não querer que lhe chamem mestre enquanto o pai, Crescentino, for vivo («Hunc pro patre genitivo decet inclinari / ut magister illo vivo nolit appellari»).

Nas duas inscrições existentes no púlpito da catedral de Pisa, Giovanni deixa para a posteridade uma autobiografia dramática. Na primeira, exprime as suas ideias sobre a arte e a criatividade, que considera um dom divino («Laudo deum verum per quem sunt optima rerum / Qui dedit has puras hominem formare figuras»). Criando obras esplêndidas, utilizando técnicas e materiais diversos («sculpens in petra,

ligno, auro, splendida») e incapaz, mesmo que o tivesse querido, de esculpir obras de menor qualidade («tetra sculpere nescisset vel turpia si voluisset»), revela como foi superiormente contemplado com esse dom divino («Criste miserere / cui talia dona fuere»). Há muitos escultores, mas as honras vão para ele, que fez esculturas sublimes e figuras variadas: «Plures sculptores: remanet sibi laudes honores. / Claras sculpturas fecit variasque figuras. / Quisquis miraris tunc recto iure probaris».

Na segunda inscrição, Giovanni elabora uma espécie de apologia pessoal, relembrando as críticas injustas que foi obrigado a suportar. O início alude à sua obra, ao seu significado cosmogónico e ao seu autor: «Circuit hic amnes mundi partesque Johannes»: aqui Giovanni inscreveu os rios e as partes do mundo, que são as esculturas dos Evangelistas e das Virtudes que sustentam o púlpito, identificadas alegoricamente com os rios do paraíso e com as partes do mundo. A obra e o seu autor estão indissolivelmente ligados e o tom biográfico e apoloético, com a evocação do trabalho despendido e das experiências feitas («plurima temptando gratis discenda, parando / queque labore gravi»), prevalece imediatamente, em especial quando se trata das acusações e das calúnias sofridas e da pouca prudência («non bene cavi») revelada. Na conclusão, afirma a sua superioridade absoluta, desafiando caluniadores e críticos: «Se porbat indignum reprobans diademate dignum / Sit hunc quem reprobat se reprobando probat» («Revela ser indigno quem critica aquele que é digno de uma coroa; quem reprova, por sua vez, prova que é reprovável»).

As obras, as acções e as confissões dramáticas de Giovanni Pisano anunciam, prefiguram, ou antes, são já as de um artista do Renascimento, mas o seu caso, de momento, continuará a ser um caso isolado, sem consequências imediatas. A via que permitirá que as artes figurativas saiam da sua situação que, apesar de tudo, continua a ser de subalternidade, será outra e passará por aquilo a que poderemos chamar aliança dos artistas com os intelectuais, os liberais, que são os guardas e os legisladores desse domínio privilegiado a que, durante séculos, só os cultores das artes liberais tiveram acesso.

«Doctor», o termo universitário de que Pierre de Montreuil fora investido no seu túmulo, já tinha sido utilizado para um artista, um tal Solsternus que, em 1207, desenhou o grande mosaico da fachada da catedral de Spoleto e que foi proclamado «Doctor Solsternus — hac summus in arte modernus». Epítetos como «doctus» e «doctissimus» encontram-se, como se viu, para denominar escultores e lapidadores durante os séculos XII e XIII: o douto polegar do escultor Gerardo, em Milão, e as dotas mãos de Nicola Pisano, são expressões retóricas que os artistas utilizam para sair do ghetto das artes mecânicas. Mas é Dante que provoca uma ruptura nessa situação, ao evocar, no 11.º canto do *Purgatório*, os nomes de dois miniaturistas, Oderisi da Gubbio e Franco Bolognese, e de dois pintores, Cimabue e Giotto, comparando-os com os dos literatos. O facto de os nomes de literatos e de pintores serem colocados no mesmo contexto é um facto importantíssimo, mas o terem surgido num texto que iria ter um rápido e vastíssimo êxito como a *Divina Comédia* ainda é mais importante. Na realidade, a libertação parcial dos artistas da situação subalterna em que a sua relação com as artes mecânicas os colocava, tem aqui um dos seus momentos mais privilegiados e encontra na cultura florentina o espaço onde esse acontecimento pode verificar-se. Por um lado, há o peso das palavras de Dante; por outro, o peso da arte profundamente inovadora de Giotto, em redor do qual depressa se cria uma rede de cumplicidades e de admiração. A forma como o seu nome e as suas obras são apresentados nos testemunhos da época é um índice da sua fama extraordinária: há um testamento de 1312 que evoca o Crucifixo de Santa Maria Novella, pintado pelo egrégio pintor Giotto e, em 1313, um literato muito interessado por pintura — Francesco da Barberino — mencionará a Inveja, pintada no pedestal da capela dos Scrovegni. Em 1330, enquanto trabalha em Nápoles, é apontado como familiar do rei, «protopictor» e «protomagister» e, por ocasião da sua ida para Florença, três anos antes da sua morte, há quem declare solenemente que não há ninguém mais capaz do que Mestre Giotto e que, graças ao facto de ele se ter fixado em Florença, muito aproveitarão com a sua ciência e com os seus

ensinamentos e a cidade ficará mais bela. Giotto é chamado a Florença para ser investido do cargo de arquitecto da comuna, o que significa que se, por um lado, esse cargo era o mais elevado que a comuna podia oferecer-lhe, por outro lado, reconhecia-se que a sua competência gráfica e projectual podia ser aplicada em diferentes domínios.

A célebre passagem de Dante foi desenvolvida, retomada e interpretada de várias maneiras pelos comentadores da *Divina Comédia* e não faltou quem se admirasse com o facto de o poeta ter citado personagens de condição tão humilde; no decorrer dos séculos, os literatos apoderaram-se da sua figura até fazerem dele um dos seus pares, um artista pertencente a uma elite e que é compreendido por essa elite. Numa das novelas do *Decameron* que tem Giotto como protagonista, Boccaccio afirma que «tendo ele essa arte que volta à luz do dia, que durante muitos séculos, pelos erros de alguns que sabem mais deleitar os olhos dos ignorantes do que deliciarem a inteligência dos sábios, tinha estado sepultada, pode merecidamente dizer-se que é uma das glórias do esplendor florentino» e Petrarca, que, em 1370, deixou em testamento um quadro de Giotto ao senhor de Pádua, observa que a beleza desse quadro, não compreendida pelos ignorantes, maravilhava os mestres («cuius pulchritudinem ignorant non intelligunt, magistri autem stupent»).

Esta discriminação entre doutos e ignorantes que se estabelece em relação ao público e que intervém, portanto, no campo da recepção, servirá de excelente instrumento de avaliação. É essa discriminação que faz com que as artes figurativas se aproximem da dignidade das artes liberais, depois de um longo esforço de autolegitimação que os artistas tinham levado por diante, realçando, nas suas assinaturas, o carácter erudito, não mecânico, mas intelectual, da sua forma de trabalhar. Petrarca colocará lado a lado os nomes de Virgílio e de Simone Martini, na alegoria virgílica que mandou Simone pintar, na primeira página de um códice de Virgílio, felizmente reencontrado, sublinhando que Mântua tinha gerado Virgílio, «qui talia carmina finxit» e Siena tinha gerado Simone, «dígito qui talia pinxit», em que, embora o jogo entre «finxit» e «pinxit» e a menção da obra feita com os dedos aludem, subtilmente, à antiga distinção, não pode deixar de se realçar a aproximação. Em finais de século, Filippo Villani incluirá Giotto e outros pintores florentinos no elogio aos homens ilustres da sua cidade, «considerando muitos, e com razão, que certos pintores não eram inferiores em talento àqueles que foram mestres nas artes liberais». A menção dos intelectuais, isto é, daqueles que exerciam actividades definidas como liberais, terá um grande peso, levando a um alargamento antecipado e a uma estruturação mais complexa e moderna do campo das artes.

CAPÍTULO VII

O MERCADOR

por Aron Ja. Gurevič

O caminho percorrido pela classe mercantil da Europa Ocidental entre os séculos XI e XV reflecte as modificações de extraordinária importância que nesse período se verificaram, na economia, na estrutura social e na cultura. De elemento notável, mas secundário, de uma sociedade predominantemente agrária como era a sociedade de inícios da Idade Média, o mercador transformou-se gradualmente numa figura de primeiro plano, no criador das novas relações que minavam os alicerces tradicionais do feudalismo. Todavia, ocupar-nos-emos mais do mercador como tipo humano do que da actividade económica dos mercadores. A mentalidade dos mercadores distinguia-se, em muitos aspectos e substancialmente, da dos cavaleiros, do clero e dos camponeses. A visão do mundo que, a pouco e pouco, se foi formando na consciência da classe mercantil, à medida que ia evoluindo, opunha-se à visão do mundo dos outros estratos da sociedade feudal. A profissão e a maneira de viver dos homens de negócios favoreciam a formação de novas tendências éticas, de um tipo de conduta diferente.

1. Na Europa de inícios do século XI, enquanto a grande maioria da população activa vivia no campo, existiam as cidades e havia uma componente da sociedade que era constituída pelos mercadores. O seu papel não era de pouca importância. Os soberanos, os prelados, a aristocracia e, em parte, também estratos mais vastos da população necessitavam de artigos e de mercadorias de vários géneros que não podiam ser produzidos localmente e que tinham de ser importados de outros locais, por vezes distantes. Não se tratava apenas de vestuário e tecidos de luxo, louças valiosas e outras raridades, capazes de satisfazer as necessidades de prestígio da elite dirigente, mas também de produtos usuais que eram, muitas vezes, fornecidos pelos mercadores, ao longo dos cursos de água ou por terra. Os mares da Europa meridional e setentrional, os grandes rios e, aqui e ali, mesmo as estradas herdadas dos romanos eram utilizados como vias comerciais.

O mercador da alta Idade Média é uma personagem radicalmente diferente do mercador da Idade Média evoluída e tardia. Neste aspecto, os comerciantes que operavam na Europa setentrional, na época dos vikings, são paradigmáticos. O viking é um guerreiro, um conquistador, um saqueador, um ousado navegador e um colonizador. Os habitantes da França, da Inglaterra, da antiga Rússia e do Mediterrâneo, sofreram os ataques dos vikings provenientes da Escandinávia. Em todos os locais onde as suas bandeiras apareciam, queimavam aldeias e cidades, arrasavam mosteiros, matavam homens e animais. Apoderavam-se de ricos despojos e, inclusivamente, dos tesouros das igrejas e dos escravos. Na Europa, orava-se a Deus pela protecção contra os assaltos normandos. Mas não nos devemos esquecer de que as expedições dos vikings estavam estreitamente ligadas ao comércio. Não era raro que uma viagem de um norueguês ou de um sueco a um país limítrofe representasse uma

espécie de empreendimento misto. Levava consigo mercadorias — os produtos da caça ou do artesanato — e trocava-os por coisas que lhe eram necessárias. Entre os numerosos achados da época dos vikings, os arqueólogos encontraram, para além de armas, balanças e pesos de que se serviam os navegadores escandinavos e, certamente, nem todos os numerosos tesouros em moedas de ouro e prata que foram encontrados no Norte, eram fruto de rapinas: uma parte do dinheiro provinha de pacíficas trocas comerciais. No entanto, como ressalta das sagas islandesas, as viagens comerciais dos escandinavos terminavam, frequentemente, com a investida contra os habitantes locais e aquilo que não conseguiam trocar arrancavam-no à força. Comércio e rapina andavam a par.

Mas os mercadores do primeiro período medieval não envolvidos na pilhagem também não podiam ser totalmente privados de espírito belicoso. Tinham de se deslocar a países longínquos com as suas caravanas, vaguar por entre gentes e povos estranhos e deparavam com muitos e variados perigos, desde os salteadores até aos senhores locais, que se assemelhavam bastante aos bandidos e que faziam de tudo para se apoderarem das suas riquezas, quer sobrecarregando-os com impostos quer, mais simplesmente, roubando-lhes as mercadorias e os lucros. Os mercadores sofriam com as tempestades no mar e com as dificuldades do tráfico por via terrestre, dado o estado impraticável das estradas. O rendimento das mercadorias raras podia ser bastante elevado, mas o risco que comportavam não era menor. No *colloquium* do escritor eclesiástico e abade inglês Aelfric (inícios do século XI), em que são caracterizadas as várias profissões, para além do monge, do agricultor, do pastor, do tecelão, do salineiro, do pescador, do caçador e do ferreiro, é também mencionado o mercador. Na sua boca, são colocadas estas palavras: «Sou útil ao rei, ao nobre, ao rico e a todo o povo. Embarco com as minhas mercadorias e vou até aos países ultramarinos, vendo a mercadoria e adquiro as coisas valiosas que não se encontram no meu país. Transporto-as com grande risco e, por vezes, naufrago, perdendo todos os haveres e salvando, a custo, a vida». O mercador traz roupas e tecidos caros, vinho, óleo, marfim, ferro e outros metais, vidro e uma grande quantidade de outros produtos.

O interlocutor pergunta-lhe: «Vendes estas mercadorias pelo preço a que as compraste?» «Não. Se assim fosse, o que lucraria com o meu trabalho? Vendo mais caro do que comprei a fim de lucrar qualquer coisa e manter a mulher e os filhos».

Apesar disso, na opinião de Aelfric, o trabalho do lavrador, que mata a fome a toda a gente, é mais importante para a sociedade. O «espírito económico» da alta Idade Média não ia além do horizonte traçado pela economia natural. Do mesmo modo, os teóricos da sociedade feudal em formação, representando-a como um sistema trinominal dirigido pelo monarca, mencionavam apenas o clero («aqueles que oram»), os cavaleiros («aqueles que combatem») e os camponeses («aqueles que lavram a terra»). A população urbana, os artesãos e os mercadores escapam ao seu horizonte. É evidente que não é porque o seu papel fosse insignificante, mas porque, na sociedade dos séculos XI e XII, em que predominava a tradição, os velhos esquemas conceptuais conservavam de tal forma o seu antigo vigor que se podia ignorar a variedade viva da realidade concreta. Se, para o funcionamento do corpo social, o trabalho do agricultor é tão necessário como as orações dos monges e dos clérigos e os feitos dos guerreiros, as ocupações urbanas e, em especial, o comércio, mantêm-se dúbias e cautelosas sob o ponto de vista da ética dominante. A desconfiança dos camponeses e a soberba desdenhosa dos nobres em relação ao mercador tinham, no plano ideológico, um paralelo e uma motivação nos ensinamentos da Igreja.

A atitude da sociedade para com o mercador era extraordinariamente contraditória. Por um lado, era difícil passar sem ele. As instruções que um pai dá a seu filho no *Speculum regale*, onde se descrevem as várias classes e categorias sociais existentes na Noruega, segundo o ponto de vista de um norueguês instruído do primeiro terço do século XIII, começam pela caracterização da actividade do mercador. «O homem que pretende vir a ser mercador — diz o pai — expõe a sua vida a

muitos perigos, quer no mar, quer em terras pagãs e entre povos estranhos. Por isso, seja onde for que se encontre, deve ser sempre prudente. No mar, é necessário tomar decisões imediatas e ter uma grande coragem. Por outro lado, quando chega a um local de comércio ou a outro lugar, tem de se mostrar educado e correcto, para conquistar a simpatia de todos.» O mercador precisa de estudar cuidadosamente os costumes, ligados ao comércio, dos lugares onde chega. É importante, sobretudo, conhecer bem o direito comercial. Para ser bem sucedido, o mercador tem de saber linguas e, em especial, o latim e o francês porque são as mais difundidas. Precisa de se saber orientar pelos astros e pela alternância do tempo e distinguir os pontos cardeais. «Não deixes passar um só dia sem aprenderes nada de útil para ti [...] e se na verdade queres conquistar fama de sábio, debes estar sempre a aprender.» O mercador deve manter um espírito de paz e ser sempre discreto, «mas se as circunstâncias te obrigarem a defrontar o adversário, não tenhas pressa de abandonar o local; depois de teres avaliado tudo com atenção, age com toda a certeza». A escolha dos sócios deve merecer um cuidado especial. «Uma parte do lucro deve ser sempre devolvida a Deus omnipotente e à Virgem Santa Maria e também aos santos a quem pediste ajuda.»

Seguindo todos estes conselhos, pode-se enriquecer. O autor do *Speculum regale*, ao reconhecer o grande risco a que o comércio ultramarino está associado, recomenda ao jovem: «Quando vires que, em resultado das tuas viagens comerciais, a tua riqueza aumentou solidamente, o melhor será retirares dos negócios dois terços do capital e investi-los em terras, já que esse tipo de bens parece ser o mais seguro quer para o proprietário, quer para os seus descendentes.»

O que é curioso é que semelhante conselho seja dado na Noruega, um país onde falta espaço para a agricultura. Mas esses investimentos dos capitais resultantes das actividades mercantis em propriedades agrícolas encontravam-se igualmente nos países do continente europeu, desde a Germânia até à Itália. As actividades mercantis são importantes, mas os perigos de todos os géneros e o risco social e económico da profissão levam os mercadores a regressar à área mais ségura da propriedade de terras.

Por outro lado, o prestígio social dos mercadores é bastante modesto. Os que são ricos, provocam inveja e malevolência e a sua honestidade e consciência inspiram certas dúvidas. Em geral, o mercador era, segundo as palavras de um historiador contemporâneo, um «pária» da sociedade medieval, na fase inicial do seu desenvolvimento. Qual é, exactamente, a justificação do seu lucro? Adquire as mercadorias a um determinado preço e revende-as a um preço mais elevado. É aí que se ocultam as possibilidades de fraude e de lucro injusto; os teólogos evocavam de bom grado as palavras: «o ofício de mercador não é grato a Deus», até porque, segundo os padres da Igreja, é difícil que, nas relações de compra e venda, não se insinue o pecado. Nas listas dos ofícios classificados como «desonestos», «impuros» — listas que eram elaboradas por teólogos —, figurava quase sempre o comércio. Ao rejeitarem o mundo terreno, ao minimizá-lo em comparação com o mundo celestial, o clero não podia deixar de condenar o comércio, ocupação que tinha por objectivo o lucro.

Esta foi a posição da Igreja, pelo menos até ter em consideração — mais do que antes — que as condições da vida real se tinham alterado. Essa mudança torna-se evidente no século XIII. Não será sintomático o facto de a Igreja, nos seus esforços para impor e reforçar a sua doutrina ético-religiosa, se ter visto obrigada a transferir o centro de gravidade do campo para a cidade? As novas ordens mendicantes dos Franciscanos e dos Dominicanos tinham as suas bases, especialmente, nas cidades e a sua pregação, embora não ignorasse as outras camadas sociais, dirigia-se, em primeiro lugar, às camadas urbanas. Como, segundo a definição de um representante da Igreja, é nas cidades que se concentra a massa da população, para elas tendem também os habitantes do campo e é no campo — e isso é o principal — que se encontra o terreno que alimenta mais a heresia, que na cidade é extirpada. Mas, ainda nesse período, a atitude em relação ao ofício de mercador continuava a ser extraordinariamente contraditória. Embora reconhecesse a importância do comércio

para a existência do corpo social, embora lhe assegurasse, de tempos a tempos, protecção e lucrasse com ele, a Igreja mantinha em relação a esse officio todos os seus preconceitos. «O comércio tem em si algo de vergonhoso», escrevia S. Tomás de Aquino, que reconhecia perfeitamente que era necessário para a sociedade.

Esse carácter contraditório da posição do mercador medieval é constantemente revelado na pregação dos frades mendicantes. Não nos esqueçamos de que o fundador da Ordem dos Franciscanos, Francisco de Assis, provinha de uma família de ricos mercadores de tecidos. Dominado pela ideia da pobreza evangélica, Francisco de Assis rejeitou o património e rompeu com a família, fundando uma confraria que depressa se transformou em ordem monástica. Perante o crescente descontentamento do povo devido à riqueza da Igreja, da nobreza e das classes altas das cidades — descontentamento que gerava as heresias —, a Igreja achou oportuno tomar sob a sua protecção as ordens mendicantes e incorporar o movimento na estrutura oficial. Pretendia que «os nus seguissem a Cristo nu» sob a sua égide e não no seio dos movimentos heréticos. A pregação das novas ordens colocava os ricos perante um dilema moral. O reino dos céus é reservado àqueles que repudiaram os bens terrenos e a cobiça, fonte das riquezas, é um dos mais graves pecados mortais. Os pregadores não se cansavam de lançar raios sobre as cabeças dos ambiciosos e dos ricos.

2. Os ricos que emprestavam dinheiro a juros geravam um desprezo muito particular e os mercadores eram quem recorria mais frequentemente a esse sistema de multiplicação de capital. Em lugar das viagens comerciais a terras longínquas, associadas a não pequeno risco (ou paralelamente ao comércio), muitos ricos preferiam emprestar dinheiro a quem dele necessitava. E todos necessitavam, desde os soberanos aos nobres, aos pequenos comerciantes, aos artesãos, aos camponeses. Os autores cristãos tinham sempre condenado a usura, prevendo para os usurários as penas do inferno. Em 1179, a Igreja proibiu, oficialmente, aos cristãos a prática da usura e é essa proibição que explica, acima de tudo, o papel desempenhado pelos judeus na vida económica do Ocidente. Como eram infiéis, podiam exercer uma actividade que, na prática, era necessária, mas que era decisivamente condenada pela Igreja como uma profissão não cristã. Apesar disso, havia muitos cristãos que eram usurários.

Na pregação do século XII e dos séculos seguintes, está contida uma crítica social muito incisiva. Partindo dos princípios da ética cristã, os padres marcam sem piedade quem deles se afasta e que são, praticamente, todos: os soberanos, os cavaleiros, os cidadãos, os camponeses e o próprio clero. Não há ninguém que não esteja em pecado. Todavia, as invectivas mais ameaçadoras são lançadas sobre os usurários. Nos *exempla*, ou seja, nas curtas histórias que, incluídas nos sermões e tendo algo a ver com o folclore ou a literatura do passado, continham um ensinamento edificante, o usurário é descrito como um monstro moral. Os *exempla* acerca dos usurários jogam constantemente com a mesma ideia: o usurário é inimigo de Deus, da natureza e do homem. Os frades devoravam, literalmente, o dinheiro que tinha sido ganho injustamente e que era colocado na mesma caixa que guardava as esmolas. Durante uma viagem por mar, uma macaca empoleirou-se no mastro depois de se ter apoderado da bolsa de um usurário e, cheirando as moedas, atirou ao mar as que tinham sido ganhas em actividades usurárias. O julgamento da alma do usurário efectua-se no preciso momento em que morre e há uns demónios, de aspecto terrível, que transportam a sua alma directamente para o inferno, enquanto lhe vão extraindo da boca moedas em brasa. O usurário é o servo mais fiel do demónio e este aparece, de repente, em busca da sua alma, sem dar ao infeliz o mais pequeno prazo para reparar o prejuízo causado ou para fazer perdoar os seus pecados com orações. Recordemos as cenas das penas infernais infligidas aos usurários, no *Inferno* de Dante. Não há nada que possa salvar a alma do financeiro que viveu dos juros, a não ser a distribuição de toda a riqueza acumulada injustamente por aqueles que explorou em vida. Nenhuma compensação parcial o poderá ajudar.

O usurário é repugnante aos olhos de Deus e do homem e, sobretudo, porque não existe outro pecado que não conceda um pouco de repouso: os adúlteros, os libertinos, os assassinos, os perjuros e os blasfemos cansam-se dos seus pecados, ao passo que o usurário continua a receber constantemente o seu lucro. Com a sua actividade, nega a alternância entre o trabalho e o repouso. A usura destrói os laços entre as pessoas e a sua actividade, dado que, mesmo quando o usurário come, dorme ou assiste ao sermão, os juros continuam a aumentar. O Senhor ordena ao homem que ganhe o pão de cada dia com o suor do seu rosto, ao passo que o usurário enriquece sem trabalhar. Comercializando a demora no pagamento, ou seja, o tempo, rouba o tempo, património de todas as criaturas e, por isso, quem vende a luz do dia e a calma da noite não deve possuir o que vendeu, isto é, a luz e o repouso eternos.

O peso da maldição que caiu sobre a alma do usurário é tão grande que, no funeral de um deles, os vizinhos não tiveram força para erguer o corpo. Os padres recusavam-se a sepultar os exploradores na terra consagrada e, quando colocavam o cadáver do usurário em cima do burro, este levava-o para fora da cidade e lançava-o num montão de estrume sob a forca. Existe um *exemplum* em que o rico usurário, à hora da morte, tenta convencer a sua alma a não o abandonar, prometendo-lhe ouro e prata, mas, não tendo conseguido, manda-a para o inferno, indignado. Os usurários têm consciência do carácter pecaminoso da sua profissão e são por vezes assaltados por visões terríveis. Um deles, estando a dormir, viu-se inesperadamente perante o juízo final e ouviu a sentença que o entregava nas mãos dos demónios. Acordando, teve um ataque de loucura e saiu de casa, recusando arrepender-se e reparar os prejuízos que causara; então, no rio apareceu um barco que navegava velozmente e não tinha piloto. O usurário gritou que o barco estava cheio de demónios e estes imediatamente o agarraram e o levaram com eles.

Nos pregadores, a cólera suscitada pela usura é incomensurável. Como se poderia explicar tamanho ardor acusatório? Porque seria necessário retomar incessantemente, no sermão, o tema do usurário? Duvida-se que a questão se reduzisse apenas a motivos doutrinários. Deve antes supor-se que a argumentação crítica dos teólogos fosse uma espécie de justificação científica do ódio que o auditório dos pregadores nutria pelos usurários. É pouco provável que todas as histórias acerca dos usurários — em que os sermões abundam — pertençam aos autores dos *exempla*. Não teriam, embora parcialmente, origem na opinião pública? Em certos *exempla*, transparece a hostilidade dos habitantes das cidades para com aqueles que emprestam a juros. Um padre, querendo demonstrar que a usura é um ofício tão vergonhoso que ninguém ousa reconhecer-se usurário publicamente, diz, durante o sermão: «Quero dar-vos a absolvição dos pecados em função do ofício e da ocupação de cada um. Levantem-se os ferreiros.» Os ferreiros levantaram-se dos bancos e receberam a absolvição. Depois, foram absolvidos outros artesãos. Finalmente, o pregador proclamou: «Levantem-se os usurários e receberão a absolvição». Embora estivessem presentes mais usurários do que pessoas de outros ofícios, ninguém se levantou e todos procuraram esconder-se. Por entre as gargalhadas gerais, os usurários afastaram-se, envergonhados. O desmascaramento dos usurários é frequentemente descrito nos *exempla* como um acontecimento central da vida pública, um escândalo. Assim, no decorrer de uma cerimónia nupcial, em Dijon, no ano de 1240, houve um usurário que morreu, à porta da igreja, com a cabeça despedaçada pela bolsa de pedra de um usurário, cuja figura estava representada no portal oriental do templo, no local onde costuma figurar a cena do Juízo Universal.

O ódio contra os usurários era total. Um cronista da primeira metade do século XIII, Mateus de Paris, escrevia, a propósito dos lombardos — como eram denominados, nos países a norte dos Alpes, os banqueiros e os usurários italianos —: «Os lombardos, grandes manhosos [...], são traidores e impostores [...]. Devoram os homens e os animais domésticos e também os moinhos, os castelos, as propriedades, os prados, as matas e as florestas [...]. Numa das mãos têm a folha de papel e na outra, a pena; roubam as pessoas do lugar e enchem as bolsas com o seu dinheiro [...]. Engordam à custa das necessidades alheias e são como os lobos que devoram os

homens». As perseguições e os massacres de usurários italianos no Ocidente, e, em especial, em França no decorrer do último quartel do século XIII e no século XIV, são um fenómeno tão frequente e disseminado como os *pogrom* judeus, apenas com a diferença de estes últimos serem justificados não só pelo ódio para com os ricos usurários de fé diferente, mas também por motivos religiosos. Aliás, na *Crónica de Estrasburgo* (finais do século XIV — início do século XV), pode ler-se: «Se os judeus fossem pobres e os senhores não se tivessem endividado com eles, não os queimariam.»

A usura condena à perdição não só a alma dos exploradores, mas também as dos seus filhos, se estes tiverem herdado a riqueza injusta e não repararem os prejuízos causados pelos pais. Conta-se que alguém teve, um dia, esta visão: do ventre de um homem que jazia entre as chamas do inferno, cresceu uma árvore de cujos ramos pendem outros homens que são devorados pelo fogo. O que significa essa visão? O que está em baixo é o pai de todas as gerações que foram educadas mercê da usura, enquanto os seus descendentes sofrem por terem seguido as pegadas do pai. Um padre, durante um sermão, proclama o seguinte: «Não rezem pela alma de meu pai que foi um usurário e não quis restituir os bens acumulados com a usura. Maldita seja a sua alma e que sofra eternamente no inferno para que nunca possa vislumbrar o rosto de Deus nem escapar às garras dos demónios.»

Numa sociedade hierárquica, dividida em classes, dava-se valor, em primeiro lugar, à nobreza de origem e à coragem cavaleiresca que estava associada a essa nobreza. O cidadão, mesmo que fosse um rico mercador, era desprezado pelos nobres e não se esperava dele nenhuma virtude cavaleiresca. Para os cavaleiros e as damas nobres, não passava de um canalha, de um vilão. Todavia, os ricos das cidades, os mercadores e os usurários, tentavam ascender a uma posição elevada mercê da sua riqueza. A história que vamos transcrever e que foi contada por um pregador francês do século XIII pode servir de testemunho da forma como os novos ricos não aristocratas subiam na consideração dos que os rodeavam. Um rapaz coberto de tinha veio para a cidade pedir esmola e ficou conhecido pela alcunha de «tinioso». No entanto, foi enriquecendo, devido à prática da usura, e o seu prestígio social foi-se alterando. Primeiro, começaram a chamá-lo *Martinus scabiosus*, depois, *domnus Martinus*, quando se transformou num dos homens mais ricos da cidade, passou a ser *dominus Martinus* e, finalmente, *meus dominus Martinus*. Em francês, esses títulos soavam da seguinte maneira: *mâitre*, *seigneur* e *Monseigneur*. No *exemplum*, esta subida na escala social por parte do usurário determina, naturalmente, a sua queda no inferno.

A cobiça é o mais abominável dos vícios. «Podes receber a cruz do papa, atravessar os mares, combater contra os infiéis, conquistar o Santo Sepulcro, morrer pela causa de Deus e até ser sepultado no Santo Sepulcro. No entanto, apesar de toda a tua santidade, a tua alma está condenada.» Assim se dirige a um usurário aterrorizado o franciscano Bertoldo de Ratisbona. Porque nada pode salvar o usurário, a não ser a reparação total, até ao último tostão, do prejuízo que causou.

A atitude da Igreja em relação à usura manteve-se negativa nos séculos seguintes. Se, nos seus tratados teóricos, o arcebispo de Florença, Antonino, fazia algumas concessões à actividade financeira que, nas cidades italianas dos séculos XIV e XV, tinha atingido o seu máximo desenvolvimento, nos sermões de Bernardino de Siena, traça-se um quadro impressionante da condenação do usurário por parte de todas as forças sagradas e, em geral, de todo o universo: «todos os santos, os beatos e os anjos exclamam, no paraíso: “para o inferno, vá para o inferno!”; os céus e as estrelas gritam: “para o fogo, para o fogo!”; os planetas exclamam: “para as profundas do inferno, para as profundas do inferno!” e os elementos, erguendo-se contra ele, gritam: “ao suplício, ao suplício!” E a casa em que jaz o moribundo (o usurário), com as suas traves e as suas paredes, não cessa de implorar castigos para ele».

A pregação e a condenação da actividade dos usurários não podiam estabelecer limites à sua prática, embora eles se vissem obrigados a recorrer a expedientes para

evitar o descrédito público. Seria, no entanto, profundamente errado imaginar-se que essas acusações não tinham importância; a sua influência era, acima de tudo, psicológica e social. A consciência da contradição que havia entre a lucrativa prática económica e o conceito extremamente baixo em que era tida, não podia deixar de constituir um motivo de desdobraimento do mundo espiritual do usurário, pelo menos até a sua religiosidade se manter forte.

A ética da acumulação entrava em conflito não só com a doutrina religiosa, mas também com as tendências fundamentais da aristocracia. Para esta, dispor ostensiva e abertamente da riqueza, dissipá-la publicamente, constituía uma virtude. As despesas que não tinham em conta as receitas reais eram sinal de nobreza e generosidade. Por sua vez, o mercador não pode deixar de ser parcimonioso e económico, tem de amealhar o dinheiro e gastar moderadamente os seus recursos na esperança do lucro. Em Inglaterra, nos meados do século XIV, surgiu um poema anónimo, *Uma nova disputa breve entre o Poupador e o Gastador*, em que o primeiro encarna o mercador e o prestamista e o segundo, o cavaleiro, o aristocrata. O Poupador delicia-se a contemplar a riqueza amealhada e louva quem gasta pouco. Sabe viver parcamente e fazer negócios. A leviandade extravagante do Gastador, que se manifesta no vestir, no comer e no beber, provoca a sua incompreensão e indignação. A lista dos pratos servidos em casa do Gastador é uma espécie de tratado de culinária. As pessoas que, não tendo um tostão no bolso, compram pelas raras, tecidos luxuosos e outros objectos de alto preço, inspiram-lhe desconfiança e aversão. Censura o ocioso por não se preocupar com o cultivo da terra e por vender os utensílios do seu trabalho para pagar as suas aventuras militares e as caçadas. A devassidão e a embriaguez são as causas do esbanjamento das heranças fundiárias. Convida, em vão, o Gastador a limitar as despesas, a prevenir-se contra a falência e a habituar ao trabalho os seus familiares. A explicação do Poupador é esta: o que leva o Gastador a esbanjar as riquezas é a vaidade.

Por seu lado, o Gastador censura o Poupador pelo facto de a sua riqueza não ser útil a ninguém: «O que acontece a essas riquezas, se não se gastam? Uma parte enferruja e a outra apodrece ou é comida pelos ratos». Exorta o Poupador, em nome de Cristo, a desistir de encher os cofres e a ceder aos pobres uma parte do seu dinheiro. O Gastador insiste na inutilidade das riquezas e fala do mal que podem causar pois quanto mais abastado é um homem, mais vil é. Não será preferível uma vida curta, mas feliz?

A disputa entre o Poupador e o Gastador, que foi submetida ao julgamento do rei de Inglaterra, permanece sem solução. É certo que o Gastador e o Poupador são mais personificações de princípios de vida diferentes e de sistemas de valores opostos do que tipos socialmente definidos. Mas não há dúvida acerca de lado onde se deve procurar o mercador, nesta disputa.

3. Como já foi dito, os autores eclesiásticos dos séculos XI e XII, ao caracterizarem a sociedade, recorriam ao sistema trifuncional «rezadores-guerreiros-lavradores». Todavia, no século XIII, esse esquema arcaizante entrará já em nítida contradição com a realidade social. Na pregação dos frades das ordens mendicantes reconhece-se a variedade profissional e de classe da população. A renúncia à anterior ideia de estrutura social estava ligada, principalmente, à ascensão da população urbana e, sobretudo, da sua camada mercantil. A tentativa mais interessante e mais firme para se entender de outra forma a complexidade e o carácter multiforme do sistema social fica a dever-se ao já referido Bertoldo de Ratisbona.

Bertoldo considera as categorias e as classes como uma espécie de analogia da hierarquia celestial, que justifica e fundamenta a organização social. Aos nove coros angélicos descritos no passado pelo Pseudo-Dionísio, correspondem nove categorias, que abrangem os indivíduos que executam os vários serviços. Tal como os coros inferiores dos anjos servem os coros superiores, também as categorias inferiores dos homens estão sujeitas às superiores. Se, na hierarquia dos anjos, há três coros superiores, também há três categorias de homens que se situam acima de todas as

outras, porque o próprio Criador as escolheu para que todas as outras lhes obedecessem. Essas três categorias são os sacerdotes, cujo chefe é o papa, os monges e os juizes leigos, que compreendem o imperador, o rei, os duques e os condes e todos os senhores feudais. As duas primeiras cuidam das almas dos cristãos e a terceira ocupa-se do seu bem-estar terreno, defendendo as viúvas e os órfãos.

Quais são as outras seis categorias cujos representantes devem desempenhar as suas tarefas e servir fielmente as categorias superiores? Referimos, antes do mais, que o pregador, ao caracterizá-las, renuncia a considerá-las hierarquicamente, colocando-as ao lado umas das outras, segundo uma ordem «horizontal». A hierarquia, que conserva o seu significado quando se refere ao mundo celestial, perde todo o sentido no mundo terreno que, no sermão, é o mundo citadino. A primeira das seis categorias ou «coros» é constituída por todos aqueles que confeccionam roupas e sapatos. Os artesãos que trabalham com instrumentos de ferro (joalheiros, cunhadores de moedas, ferreiros, marceneiros, pedreiros) constituem o segundo «coro». O terceiro é constituído pelos mercadores, que transportam as mercadorias de um reino para outro, atravessam os mares, mandam vir produtos da Hungria ou da França. O quarto «coro» (e a quarta função) é constituído pelos vendedores de alimentos e de bebidas que abastecem a população das provisões necessárias. O quinto «coro» são os camponeses. O sexto, os médicos. Assim temos os nove «coros». E, tal como o décimo coro dos anjos se afastou de Deus para se entregar a Satanás, também o décimo «coro» dos homens, constituído pelos mimos e pelos actores, leva uma vida que tende para o mal e que levará à perdição as suas almas. Não é difícil perceber que Bertoldo menciona as várias ocupações que existem, sobretudo, nas cidades, individualizando categorias profissionais: artesãos, grandes mercadores, pequenos comerciantes. O pregador alemão dirige-se a todas as categorias de homens e não apenas aos camponeses, exortando-as a trabalhar e a servir honestamente e sem mentiras. A distinção entre grandes mercadores, que se dedicam ao comércio a longa distância, e pequenos comerciantes é uma característica imprescindível da cidade medieval. No centro da atenção de Bertoldo estão as profissões urbanas e, embora ele amaldiçoe constantemente os «ambiciosos» e os ricos, justifica plenamente a existência do comércio e dos mercadores. Estes são necessários para o funcionamento do todo social e as suas ocupações são interpretadas como uma vocação predeterminada pelo Criador, tal como a do agricultor, do juiz ou do monge. Um comércio honesto, eis o ideal de Bertoldo Ratisbona e dos outros pregadores do século XIII.

A orientação do pensamento «sociológico» deste frade franciscano para a população urbana não se revela apenas na sua descrição da estrutura social. Também é interessante a sua interpretação da parábola evangélica dos «talentos» que Deus ofereceu aos seus servos. Nesse sermão, é visível a forma como a vida impele o pregador a introduzir um novo conteúdo na exegese tradicional de um texto sagrado. O que são essas «libras», esses «talentos», que foram dados ao homem pelo Criador? A primeira «libra» é a «nossa pessoa», que o Senhor criou à sua imagem e semelhança, concedendo-lhe o livre arbítrio. A segunda «libra» é «o teu serviço [missão], para o qual te predestinou Deus, que a cada homem ofereceu o seu serviço». A sociedade é constituída por homens que desempenham as funções sociais que lhes foram atribuídas e cada tarefa, seja pequena ou grande, é importante e necessária para a existência de todos. Note-se que, enquanto o velho esquema trifuncional pressupunha «ordens» anónimas e entendidas no sentido colectivo de massa, Bertoldo de Ratisbona referia-se a indivíduos que executam determinados serviços. O ponto de partida do seu raciocínio é a pessoa, não a classe. As funções são distribuídas com sabedoria e segundo a vontade do Senhor e ninguém pode abandonar o seu serviço e passar de uma categoria social para outra. Existem, no entanto, ocupações que não são «missões», ou seja, um chamamento feito por Deus; essas ocupações são a usura, o açambarcamento, a fraude e o furto. Nesta altura do sermão, Bertoldo condena os comerciantes que deitam água no vinho, vendem «ar em vez de pão», falsificam a cerveja e se servem de pesos e medidas falsos. Assim, se o primeiro dom de Deus é a pessoa, o segundo é a função social do indivíduo, a sua

vocação de classe e profissional. Na concepção de Bertoldo, a pessoa representa a personalidade socialmente definida e as suas qualidades são coordenadas de uma forma muito restrita pelo facto de pertencer a uma classe, a uma categoria, a um grupo social. Em vez dos apelos à passividade ascética e ao afastamento do mundo, o pregador franciscano insiste na necessidade de uma actividade socialmente útil como base da existência da sociedade.

A terceira «libra» ou «talento» oferecida por Deus ao homem é o tempo que lhe concede para viver e que Deus quer saber como é gasto. O tempo é dado ao homem para trabalhar e, por isso, não deve ser consumido inutilmente; deve ser aproveitado para o homem conseguir a salvação e não para multiplicar os tormentos deste mundo.

O quarto «talento» concedido por Deus são os bens terrenos. É preciso aproveitá-los sensatamente e administrá-los honestamente. A propriedade é o que se adquire de uma forma legítima, com um trabalho honesto. Os raios que Bertoldo lança sobre a cabeça dos «ambiciosos», dos «ladrões» e dos «burlões» são provocados não pela desigualdade que se verifica na distribuição da riqueza, mas pela sua má utilização. Porque o Senhor criou o suficiente para alimentar toda a gente. A desigualdade de bens e a existência de ricos e de pobres passam para segundo plano em relação à igualdade total dos homens perante Deus. Tudo provém Dele e a Ele regressará. Por isso, o pregador não reconhece o direito de propriedade pleno, absoluto. Os bens são confiados por Deus ao proprietário, tal como a sua pessoa, o seu tempo e a sua função; o proprietário é apenas o administrador da sua riqueza e terá de responder pela forma como a utiliza.

O quinto dom («libra») é o amor ao próximo, que se deve amar como a si mesmo. Em breve se verá de que maneira.

Por conseguinte, os cinco dons concedidos ao homem e que são os principais valores por cuja utilização se tem de responder perante o Altíssimo são a pessoa, a vocação, o tempo de vida, os bens terrenos e as relações com os outros. E a alma? A alma não é mencionada, mas está presente no raciocínio do pregador como centro invisível para onde convergem todos os dons do Criador que foram mencionados. Mas o que é importante não é isso; o que é importante é que, na sequência conceptual em que o «serviço» é fixado, na lógica do sermão, esse «serviço» é uma qualidade tão imprescindível como a própria pessoa. A pessoa não se reduz à unidade da alma e do corpo; inclui em si a função social. E, de uma forma inteiramente lógica, o terceiro dom do Criador é o tempo de vida humana. É certo que, no sermão, o tempo não é secularizado, não passou totalmente de «tempo da Igreja» a «tempo dos mercadores»; é o tempo do Senhor e o homem é obrigado a responder, perante Ele, pelo modo como gastou o que lhe foi concedido. O tempo da vida eterna, o tempo da salvação, ainda não se transformou, aos olhos do pregador, em valor terreno autónomo; é um valor da vida extraterrena e esfuma-se claramente quando o discurso se concentra na eternidade. Apesar disso, o facto de, no sermão *Sobre as cinco libras*, o tempo estar inserido na sequência dos valores fundamentais da vida humana, como uma condição do cumprimento do serviço, da vocação, é significativo e terá grandes consequências. O tempo é considerado como um parâmetro inseparável da pessoa humana.

Para os pregadores que pertenciam às ordens mendicantes e desenvolviam a sua actividade em contacto muito estreito com o ambiente dos burgueses, o tempo começava, evidentemente, a adquirir um novo valor e, embora fosse interpretado, como anteriormente, segundo uma concepção teológica, o próprio facto de associar o tempo de vida humana à pessoa e à vocação, era já bastante sintomático. Pode supor-se que o alto apreço em que se tem o tempo e o facto de se pertencer a uma corporação, que era natural nos círculos mercantis e artesanais da alta Idade Média, exercia influência sobre a pregação, que transferia para o plano religioso o tempo, a missão e a riqueza.

O facto de Bertoldo de Ratisbona, ao dirigir-se aos fiéis da cidade, já não poder falar da riqueza apenas num sentido negativo, como era próprio da pregação de

épocas anteriores, é significativo. Os bens de cada um servem para satisfazer as necessidades do homem e da sua família. É certo que se deve ajudar os pobres e os miseráveis, fazer boas acções, mas não se deve esquecer a própria pessoa. Bertoldo retoma, por várias vezes e em vários sermões, a ideia de que a riqueza é distribuída de uma forma desigual, havendo alguns que são muito ricos e outros, pouco ou nada. Mas, quais são as conclusões práticas que se podem retirar dessa constatação? O rico, que possui vários fatos, será obrigado a dividi-los com o indigente? Esta pergunta é feita ao pregador por uma das suas personagens imaginárias e a resposta é esta: «Sim, tenho um belo fato, mas não to dou; no entanto, gostaria que não tivesses menos do que eu e que tivesses mesmo mais. O amor ao próximo consiste em desejar para ele aquilo que desejamos para nós próprios. Se desejas o reino dos céus, deseja-o também para ele.» Na época de Bertoldo, a doutrina que propõe que quem tem duas camisas deve dividi-las com os pobres era já considerada como uma heresia. Na consciência dos mercadores e dos habitantes das cidades, a riqueza estava ligada tão estreitamente à pessoa e à sua «missão», à sua «predestinação», que «o amor ao próximo» adquiria um carácter muito mais fraco e passivo do que antes.

Poderá duvidar-se de que, nesta reavaliação dos valores cristãos, se manifesta a influência oculta da nova ética do trabalho e da propriedade existente na cidade? Os ideais do pregador, cuja actividade se desenvolvia, predominantemente, no meio urbano, distinguem-se radicalmente dos ideais monásticos tradicionais. No sermão sobre os «talentos», estamos perante uma contradição indiscutível, uma espécie de relação tensa entre a visão teocêntrica tradicional do mundo e a visão do mundo que se vai formando, gradualmente, na consciência social dos homens e no centro da qual está o homem com as suas aspirações e os seus interesses terrenos. A nova visão do mundo, que está a nascer, não nega de facto o papel do Criador e, nesse sentido, também é teológica, mas já contém em si potencialidades novas. Bertoldo de Ratisbona não podia deixar de se aperceber dos impulsos provenientes do mundo burguês, dos mercadores. Não será supérfluo recordar que as cidades da Germânia meridional, onde ele exercia a sua actividade de pregador (Augusta, Ratisbona e outras), eram, no século XIII, grandes centros comerciais onde existia uma rica classe mercantil.

Nessa época, e segundo a expressão de um medievalista contemporâneo, o cristianismo, «religião dos eclesiásticos», transformou-se em «religião das massas». Continuando a ser teólogo e pregador, Bertoldo de Ratisbona adoptava rigorosamente o sentido do cristianismo medieval, mas esse sentido, embora de uma forma imperceptível para os homens da época, estava a mudar, o tom era já outro e aos «velhos odres» começava a afluir o «novo vinho». Essas modificações tornam-se mais sensíveis no século XIV, mas os seus pressupostos e a sua previsão podem já descobrir-se no pregador alemão de meados do século XIII. As ideias por ele desenvolvidas davam uma formulação ético-religiosa às esperanças e às aspirações dos homens que ainda não estavam preparados para as exprimir autonomamente. O facto de essas exigências encontrarem nos seus sermões um fundamento teológico imprimia-lhes uma força e um significado particulares. As preocupações terrenas e os interesses materiais recebiam uma sanção superior, eram elevados à categoria de cumprimento de ordens divinas. A pessoa humana, que começava a ter consciência de si própria, concebia a sua vocação social e profissional, a sua riqueza e o seu tempo como dons de Deus, como «libras», «talentos», que era preciso restituir, conservados e multiplicados, ao Criador. A pessoa não podia ainda encontrar fundamentos em si própria, mas na sua submissão ao Criador estava implícita a convicção de que os valores que possuía eram absolutos. Defendendo-os, o indivíduo intervinha, pessoal e directamente, na luta universal entre o Bem supremo e o Mal metafísico.

Tanto na sua pregação, como nos manuais para confesores e nas *summae* teológicas, os teólogos e os frades das ordens mendicantes contribuíram muito para a justificação ético-religiosa do comércio e dos mercadores.

4. O século XIII e o primeiro terço do século XIV são a época do florescimento da classe mercantil. Em certas cidades da Europa, o topo da classe mercantil, que

concentrava nas suas mãos enormes riquezas, era a classe dirigente das cidades, o patriciado, e exercia uma influência decisiva no governo cidadão. Embora fossem uma componente insignificante da população urbana, esses mercadores e empresários são quem detém todo o poder na cidade. Formam os conselhos cidadãos, desenvolvem uma política tributária a seu favor, controlam a justiça e a legislação locais. Deles dependem multidões de operários assalariados, servos, pequenos artesãos e comerciantes. Em Florença, essa oligarquia é conhecida pelo expressivo nome de «povo graúdo», por oposição ao «povo miúdo». Segundo um cronista italiano, «povo» (*populus*) é «a parte da população que vive da compra e venda»; por sua vez, «quem vive do trabalho das suas próprias mãos» não é considerado «povo». Ao relatar a revolta de Mogúncia, um cronista alemão define a plebe como «multidão pestilenta» (*pestilens multitudo*) e «turba perigosa».

A nobreza do cavaleiro provinha, acima de tudo, da sua origem. Em determinados casos, também o mercador podia apelar para os seus trabalhadores e afortunados antepassados ou progenitores (entre os mercadores, havia pessoas de origem aristocrata), mas, em geral, tinha de contar apenas com o seu espírito empreendedor. O comerciante de Lubeque, Bertold Ruzengerg, escrevia, com alguma vaidade, no seu testamento (1346), que não tinha herdado nada dos pais e que tinha conseguido toda a sua fortuna trabalhando honestamente. Segundo o espírito da época, o mercador tinha, naturalmente, tendência para justificar o aumento dos seus rendimentos com a benevolência de Deus. A principal virtude do mercador não era a origem, mas as suas capacidades e a forma inteligente como as utilizava. O mercador é um *self-made man*.

Mas, o que representa esse novo rico que se introduziu no seio dos aristocratas? É sabido como a exploração dos camponeses, por parte dos proprietários fundiários nobres, podia ser extremamente dura e como os senhores tratavam muitas vezes os seus súbditos com desprezo mal dissimulado e até com ódio, recusando-lhes toda e qualquer dignidade humana. Todavia, nas relações feudais, entrava o aspecto pessoal; eram relações interpessoais e não impessoais ou anónimas. As relações entre os ricos que se ocupavam do comércio e da indústria e os pequenos produtores que dependiam deles estavam organizadas segundo o modelo feudal? Tem de se responder que não. O povo miúdo, os artesãos, a plebe, os elementos pré-proletários da cidade medieval, estavam sujeitos a uma exploração descarada e desenfreada. Se, no mundo agrário, a própria estrutura das relações senhoriais pressupunha um certo carácter patriarcal, no mundo da cidade medieval a caça ao dinheiro sonante excluía esse carácter.

Detenhamo-nos, a propósito, numa única figura, aliás bastante característica: o mercador de tecidos flamengo Jehan Boinebroke, falecido por volta de 1286. Não havia meio a que não recorresse para aumentar os seus proventos. Para ele, os pequenos artesãos e os trabalhadores que explorava impiedosamente eram meros instrumentos de lucro. Espoliando-os, arruinando-os, Boinebroke humilhava-os de todas as formas, ultrajava-os e ridicularizava-os, não lhes reconhecendo nenhum valor humano e explorando o facto de dependerem totalmente dele. O especialista que estudou o seu arquivo descreve-o da seguinte maneira: era um homem de dinheiro, que tinha por único objectivo enriquecer; todos os seus pensamentos, todas as suas palavras e todas as suas acções estavam subordinados a esse objectivo. A amoralidade e o cinismo dos meios a que recorria, inclusivamente, a fraude, o furto e a chantagem, não o preocupavam minimamente. O seu princípio era não pagar as dívidas e apoderar-se do que não lhe pertencia. Boinebroke comportava-se como um tirano violento, um «verdadeiro salteador industrial», conclui o especialista, sublinhando que não há qualquer exagero na sua apreciação. Apesar disso, este mercador não podia deixar de se aperceber de que a sua alma estava destinada ao castigo e, de acordo com as cláusulas do seu testamento, os herdeiros indemnizaram aqueles que ele tinha roubado.

Não podemos generalizar demasiado, mas, a acreditar nas explosões de ódio que sacudiram as cidades da Europa ocidental durante os séculos XIII e XIV,

Boinebroke não era excepção. Outro explorador igualmente desmedido foi Bertran Mornewech, um pobre que enriqueceu muito rapidamente e que se tornou membro do conselho de Lubeque. Morreu no mesmo ano em que morreu Boinebroke e a sua viúva ficou credora de muitas famílias ricas.

Excepção foi Godrich von Finchale, um mercador que viveu entre o século XI e o século XII; excepção, não no sentido em que, num curto espaço de tempo, passou de pequeno comerciante a mercador que percorria o Báltico e auferia enormes proventos com revenda de mercadorias raras, mas no sentido em que, depois de ter feito fortuna, renunciou ao comércio lucrativo, retirando-se para a vida religiosa para salvar a sua alma e, depois da sua morte, foi proclamado santo. Aliás, nisso, não é excepção. Um século depois, foi proclamado santo o mercador Omobono de Cremona, que se ocupou do comércio até ao fim dos seus dias, mas que se tornou santo devido ao seu testamento. Em 1360, o mercador de Siena, Giovanni Colombini, depois de abandonar os negócios, fundou a ordem mendicante dos Jesuatos. E vem-nos, involuntariamente, à memória uma personagem da primeira novela do *Decameron*, o senhor Ciappelletto da Prato, conhecido perjuro e blasfemo que, no seu leito de morte, servindo-se de uma falsa confissão, enganou o frade e foi proclamado santo depois de morrer.

Não se deve, porém, perder de vista o facto de Ciappelletto, antes de morrer, ter sobrecarregado a sua alma com mais um pecado, por solidariedade com os usuários florentinos...

Os «homens novos», que tinham sido bem sucedidos na actividade comercial e financeira, distinguiram-se não só pela sua energia, pelo seu espírito de iniciativa e pelo desembaraço, mas também pelo descaramento, o egoísmo e a desenvoltura em relação a todas as normas patriarcais da época. Mas só a posse da riqueza mobiliária não garantia estima e prestígio, na sociedade feudal. Eis um exemplo característico que nos permite perceber o desprezo com que os nobres tratavam a classe mercantil. Numa cidade alemã, quando um membro do conselho citadino se permitiu fazer algumas críticas a um cavaleiro influente, este exclamou: «Embora o senhor e os porcos se encontrem debaixo do mesmo tecto, continuam a não ter nada em comum.» Há ainda o caso do burguês de Ravensburg que, numa carta, tentou «tratar por tu» um cavaleiro, à semelhança do que este fazia com ele, e foi colocado no seu lugar pelo correspondente, que lhe recordou a sua nobreza e o facto de ele não passar de um «burguês», um mercador. Por isso, devia ir até à cervejaria informar-se das cargas que chegavam de Alexandria e de Barcelona, mas era melhor não tentar provar a sua origem! Se, em Itália, a fronteira entre a nobreza e a aristocracia mercantil não tinha ainda desaparecido, começava, pelo menos, a estar minada, mas, na Alemanha, a situação não era a mesma.

É, portanto, compreensível que o patriciado urbano desejasse diminuir as barreiras de classe que o separavam da aristocracia. Para uma parte dos mercadores, o caminho «para subir» abria-se com a aquisição de vastas propriedades agrárias e com casamentos mistos, a que recorriam os cavaleiros arruinados que ambicionavam repor em ordem os seus negócios, casando com as filhas de mercadores ricos. Havia certos cidadãos que conseguiam até obter a dignidade de cavaleiros. Uma das características dos mercadores-aristocratas é a ambição de uma vida luxuosa. Para aumentarem o seu prestígio e impressionarem a cidade, mandam construir casas de pedra e palácios rodeados de torres. Os edifícios em estilo gótico tardio do patriciado da Alemanha meridional e os palácios renascentistas dos mercadores italianos podiam suscitar a inveja da aristocracia. Nas janelas das casas dos mercadores ricos aparecem os vidros, as divisões são ricamente decoradas e as paredes enchem-se de tapeçarias. Seguindo o exemplo da nobreza, os mercadores dedicam-se à caça, o «desporto dos nobres». Rivalizam com a aristocracia não só quanto a vestuário e a adornos, mas também nas cerimónias fúnebres, que são preparadas com a máxima pompa. Sobre os seus túmulos mandam erigir luxuosos monumentos. A aristocracia mercantil apressa-se a imortalizar a sua glória. Mas há quem caia na excentricidade: num inventário das despesas com o matrimónio de um mercador de Pistoia, em 1415,

são especificadas pormenorizadamente as quantias pagas por um séquito de oito pajens a cavalo, pela aquisição de seis trajes com guarnições de pele e prata para a noiva, cofres, jóias, roupas de cama, etc. Por tudo isso, foi paga uma fortuna de cerca de 600 florins.

O poder monárquico também tem de ter em conta a classe mercantil e empresarial de cujo apoio financeiro e político necessita. Alguns dos mercadores mais ricos são íntimos da corte. O banqueiro Jacques Coeur, «o primeiro magnate financeiro da Europa» (1395-1456), que investiu os seus capitais em todas as possíveis empresas lucrativas e tem interesses em toda a Europa, vem a ser ministro e tesoureiro do rei Carlos VII de França, participando não só na realização das reformas do Estado, mas também na política militar e diplomática francesa. A ascensão e a queda sem precedentes de Coeur, que, depois de ter caído em desgraça, teve de fugir de França e morreu no exílio, produziram uma impressão indelével nos seus contemporâneos e é depois da sua morte que François Villon duvida do lugar reservado à alma de Coeur no outro mundo.

A vida de Jacques Coeur está repleta de aventuras e de vicissitudes, tal como a vida de um seu contemporâneo, Buonaccorso Pitti, comerciante de nível incomparavelmente mais modesto e mais velho do que ele (1354-1430). Buonaccorso tomou parte activa nos assuntos públicos de Florença e, tratando a alta aristocracia de igual para igual, participou nas guerras e nas intrigas políticas, imiscuindo-se na luta partidária da sua cidade natal. À procura da «fortuna», Pitti vai de Florença a Nice, de Avignon a Haia e Bruxelas, de Augusta a Zagreb, desempenha cargos diplomáticos em Londres e Paris, junto da corte do imperador do Sacro Império Romano, ocupa altos cargos na república florentina. Mercador sagaz, é um empedernido jogador de dados e perde e ganha enormes quantias em dinheiro que, depois, anota cuidadosamente. Pitti é um aventureiro, um homem de negócios e um escritor que nos deixou a sua marca numa *Crónica* repleta de notícias sobre todos os acontecimentos vividos durante a sua vida de aventuras, os membros da sua família e os seus parentes, próximos e afastados, os duelos e as intrigas em que participou e os conflitos políticos de que foi testemunha.

Em nenhum outro local da Europa a classe mercantil atingiu tanto poder económico e político como nas cidades italianas. Em nenhum outro local uma camada tão vasta de população esteve ligada à actividade mercantil. Um viajante que passou por Veneza pouco antes da grande epidemia de peste de 1348, chegou a esta conclusão: «são todos mercadores». Acerca dos genoveses, dizia-se o seguinte: «genoveses, logo, mercadores». São opiniões apropriadas, na medida em que a grande classe mercantil dava o tom a toda a vida económica, social e política nessas cidades italianas. Em Itália, a profissão de mercador estava moralmente reabilitada e Jacopo da Varazze, bispo de Génova e autor da famosa *Legenda aurea* (como também Federigo Visconti, bispo de Pisa), comparava o mercador a Cristo em pessoa: também Cristo chega no barco da cruz para dar aos homens a possibilidade de trocarem as coisas transitórias e terrestres pelas coisas eternas. A riqueza deixa de ter um sentido negativo porque, segundo afirma Jacopo da Varazze, tanto os patriarcas bíblicos como o próprio Cristo foram ricos.

A partir do século XIII, numerosos mercadores empreenderam longas e perigosas viagens por mar. Basta recordar o célebre Marco Polo. Em 1291, os irmãos genoveses Vivaldi empreenderam uma viagem à qual, segundo as palavras de um contemporâneo, «ninguém antes deles se tinha arriscado»: zarparam para Ocidente, para lá de Gibraltar, com o objectivo de descobrirem a Índia das riquezas fabulosas, águas ocidentais do Atlântico ou depois de circum-navegarem a África, sem que houvesse antecessores ou pontos de orientação que lhes pudessem servir de guia. A Índia, a China, os países da África e o Próximo Oriente atraíram estes corajosos navegadores e viajantes que associavam a caça ao lucro à curiosidade e ao espírito de aventura. O mercador transformava-se, facilmente, em corsário. É o que nos relata a quarta novela do *Decameron*: depois de ter sido assaltado e roubado, o próprio mercador entrega-se à pirataria, regressando a casa mais rico. Os mercadores partiam armados

para as suas viagens de comércio e, em 1344, em Génova, foi aprovada uma lei que os proibia de se deslocarem, sem armas, para lá da Sicília ou de Maiorca.

O comerciante que parte para peregrinações longínquas em busca de mercadorias e põe em risco as suas riquezas e a sua própria vida é protagonista de muitos romances em verso. Ao realçarem o carácter lucrativo da profissão de mercador, os autores desses romances realçam, ao mesmo tempo, as suas qualidades: habilidade, energia, coragem, amor ao perigo. Segundo *O relato dos mercadores (Le dit des marchéants)*, estes merecem toda a consideração porque os seus serviços são importantes tanto para a Igreja como para a classe cavaleiresca e para toda a sociedade. Enfrentando os perigos, trazem mercadorias raras e vão de país em país, de província em província. Nesses romances, como em outras fontes, os mercadores são, normalmente, contrapostos aos outros cidadãos ricos: estes levam uma vida sedentária, ao passo que aqueles são pessoas errantes e inquietas. O rico parisiense, já de uma certa idade, que, em finais do século XIV, escreveu um livro de instruções para a sua jovem esposa, aconselha-a, no caso de ficar viúva, a casar com um mercador e a preocupar-se com o bem-estar do marido, que é obrigado a errar à chuva, por entre a tempestade e sob a neve, enfrentando todos os perigos do caminho. E nem sequer se esquece de lhe lembrar que tire as pulgas do quarto e da cama...

O mercador tinha de estar preparado para enfrentar o perigo, que constituía um aspecto imprescindível da sua profissão, e, por conseguinte, a consciência do risco, da ameaça, nunca o abandonava. O perigo escondia-se nas viagens de longo curso, sobretudo as que eram feitas por mar: os naufrágios, os assaltos dos piratas ou dos mercadores rivais. Mas o perigo também vinha das perturbações do mercado e das pessoas com quem o mercador estabelecia relações de vários géneros. É por isso que, nos apontamentos e nas instruções saídos da pena dos mercadores-escritores, existem insistentes avisos em relação às partes contrárias, aos concidadãos, aos amigos e até aos parentes. Aconselha-se o mercador a estar sempre alerta. Um rico mercador de Prato, Francesco Datini, ao aproximar-se da velhice, avisa o seu assistente: «Tu és jovem, mas, quando chegares à minha idade e tiveres de conviver com tanta gente como eu tive, perceberás que o homem, por si só, é um perigo e que é arriscado termos de nos haver com ele.» Um mercador de Kiev confessava que tinha passado a vida em trabalhos, perigos e preocupações. A criação das companhias comerciais que, em caso de prejuízo, participavam nas perdas do mercador proprietário do capital comercial e do mercador-navegador ficou, em grande medida, a dever-se à consciência do perigo iminente; aquele arriscava dinheiro e mercadorias; este arriscava a vida e os meios, mais modestos, que investia no empreendimento: a «colleganza» (em Veneza), a «commenda» (em Génova) e a Widerlegung (na Germânia setentrional) são companhias desse tipo.

Gradualmente, porém, vai-se verificando uma alteração no tipo dominante do grande mercador: de empresário que peregrina por terra ou por mar e está sujeito a todos os perigos, passa a mercador que permanece na sua empresa e que faz os seus negócios, sobretudo por intermédio de agentes ou por correspondência. Essa alteração teve enormes consequências para a figura do mercador, a sua mentalidade e a sua cultura.

5. Até agora, só ouvimos da boca daqueles que não eram mercadores a caracterização dos homens de negócios que se ocupavam do comércio e da prática da usura, o que é perfeitamente natural, visto que, durante muito tempo, saber ler e escrever era privilégio, se não monopólio, do clero. A partir do século XIII, a situação económica começa a mudar em toda a parte, desde a Flandres à Itália. A actividade comercial exigia preparação e mesmo instrução. O mercador analfabeto dificilmente teria podido ser bem sucedido nos seus negócios. Nas cidades — e não apenas nas cidades grandes, mas também nas relativamente pequenas — surgem as escolas leigas onde os filhos dos ricos aprendem a ler, a escrever e a fazer contas. Enquanto, na escola religiosa, se estudavam os textos sagrados e a aritmética era necessária, sobretudo, para se observar o calendário, na nova escola urbana, os conhecimentos

eram adquiridos para fins práticos. Por conseguinte, os próprios métodos de ensino foram alterados. Na instrução, o centro de gravidade deslocou-se das ciências clássicas para as ciências aplicadas. As necessidades da classe mercantil contribuíram para a passagem da numeração romana para a árabe, mais adequada à contabilidade mercantil, e para a introdução do zero. Vai-se formando, gradualmente, uma «mentalidade aritmética» (segundo a expressão de um especialista contemporâneo) — a tendência e o gosto pelo cálculo, pela precisão, são qualidades que não eram tão características no período medieval anterior. A aritmética praticava-se não só nos gabinetes de trabalho e nas chancelarias do erário real, mas também nos escritórios dos mercadores e há um autor satírico do século XIII que altera jocosamente essa palavra, utilizando, em seu lugar, o vocábulo «aerismética», isto é, «a arte monetária». No testamento de um mercador veneziano (1420) pode ler-se que os seus filhos deverão frequentar um curso de ábaco «para aprenderem o comércio». Este tipo de ábacos, preparatórios para as contas comerciais, por vezes ritmados — o que devia facilitar a aprendizagem — começam a surgir a partir do século XIII. O mercador e banqueiro Giovanni Villani, cronista florentino da primeira metade do século XIV e o primeiro autor que manifestou interesse pela estatística, contava que, na sua cidade, 8000 a 10 000 estudantes frequentavam escolas urbanas onde se estudava aritmética. Em Londres, havia um estatuto especial que obrigava os oulives a frequentar a escola. Nas escolas urbanas, ensinava-se o latim, mas as cartas e os documentos eram já, com bastante frequência, escritos em língua vulgar. O mais antigo texto em língua italiana que se conhece é um fragmento de uma conta comercial de Siena (1211). A alteração das letras do alfabeto, o regresso, durante os séculos XII e XIII, ao «cursivo» e o abandono da «minúscula carolíngia», estão estreitamente ligados ao desenvolvimento da correspondência de negócios e, em especial, comercial.

Os filhos dos homens de negócios iam para as universidades. O conselho citadino de Hamburgo instituiu bolsas de estudo na universidade de Rostock para os filhos dos *bürger*. Dezoito jovens pertencentes a três gerações da família de um conselheiro de uma pequena cidade alemã do Norte frequentavam a universidade. Mas é evidente que nem todos os filhos de comerciantes retomavam a ocupação dos pais, depois de terminados os estudos. Alguns tornavam-se eclesiásticos, outros, médicos, outros ainda, juristas; em 1360, o filho de um mercador de tecidos de Lyon obteve o grau de doutor em direito romano. Outros, porém, tornavam-se membros dos conselhos citadinos ou mesmo burgomestres e não abandonavam o comércio. Cerca de metade dos membros de certos conselhos de cidades alemãs possuía uma instrução de grau universitário.

Ao estudo das línguas estrangeiras era atribuída uma enorme importância; os filhos dos mercadores italianos aprendiam o inglês e o alemão e os alemães da Hansa aprendiam mesmo o russo, que lhes era necessário não só para fazer negócio em Novgorod, mas também para comunicarem com os seus agentes nos territórios do Báltico. Tendo em atenção os mercadores, compilavam-se vocabulários e colectâneas de frases e até manuais para o estudo das línguas orientais. As línguas mais correntes de comunicação internacional eram o italiano (no Mediterrâneo) e o alemão médio-baixo (no Báltico).

O livro, que outrora era propriedade exclusiva dos eclesiásticos, faz a sua aparição em casa do mercador, do burguês rico e, embora nesse meio, nos finais da Idade Média, os livros não estivessem ainda largamente difundidos e continuassem a ser, acima de tudo, objectos de luxo, das cento e vinte e três bibliotecas — conhecidas pelos historiadores — que existiam na Sicília, nos séculos XIV e XV, mais de cem eram propriedade de cidadãos. Que tipos de livros constituíam a biblioteca do mercador? Sobretudo, as vidas dos santos, a Bíblia e o Saltério, mas também obras de Boécio, de Cícero, dos poetas romanos, a *Divina Comédia* e mesmo Boccaccio. E os conselhos citadinos da Germânia tinham já à sua disposição sólidas bibliotecas, segundo a visão da época.

No seu livro de contabilidade, o mercador assinalava, a par das saídas e das entradas, os acontecimentos que, na sua opinião, eram dignos de registo. O seu horizonte

alargara-se, não só em consequência do contacto com outros países e outras cidades, mas também devido à instrução. Estudando os mercados europeus e orientais, tomava conhecimento dos costumes e das instituições dos diferentes povos e podia compará-los com a história e a cultura da sua cidade e do seu estado.

Surgiram também guias práticos da actividade comercial, onde se inventariavam as mercadorias, as medidas e os pesos, se indicavam os câmbios das moedas e as taxas alfandegárias, para além das várias formas de enganar as autoridades que cobravam os impostos dos mercadores; descreviam-se, igualmente, as rotas comerciais, apresentavam-se modelos de contas e calendários e, finalmente, davam-se conselhos para o fabrico de artigos de vários géneros. Não se tratava de fornecer um conhecimento escolástico, abstracto e indiferente à vida quotidiana, mas informações sobre o concreto, o aplicado e o mensurável — era isso que atraía a atenção dos autores desses guias para mercadores e empresários.

O homem de negócios mantém constantemente uma vasta correspondência. Ou é ele próprio quem escreve as cartas ou dita-as a um secretário. Saber ler e escrever é a primeira condição para gerir com êxito os negócios. Fazendo-se ao mar com a sua carga, os navios mercantes também transportavam, normalmente, a correspondência comercial. No arquivo do já mencionado Francesco Datini, famoso mercador de Prato (falecido em 1410), foram conservadas mais de 150 000 cartas de negócios. O florentino Paolo da Certaldo que, nos anos sessenta do século XIV, compilou uma colectânea de instruções onde os conselhos devotos se misturam às instruções de conteúdo meramente prático, atribui grande importância à correspondência de negócios. «Mal recebas as cartas», diz ele, «lê-as e, se for necessário, ordena imediatamente que se envie um correio, no caso de essas cartas dizerem respeito a uma compra e venda. Mas não entregues a outros cartas que te sejam enviadas, antes de teres tratado dos teus negócios, pois podem conter informações capazes de te prejudicar e tu não deves prestar um serviço aos outros, antes de tratar dos teus assuntos».

A ética mercantil é expressa com grande precisão por Paolo da Certaldo. É preciso saber ganhar o dinheiro, mas ainda é mais importante saber gastá-lo de uma forma adequada, sensata. De acordo com a opinião de um especialista, na sua obra, as palavras-chave são: «amante do trabalho», «trabalhador», «tenaz» e «astuto». Certaldo está convencido de que a riqueza conseguida com o trabalho de cada um é preferível à riqueza que se herda. Tal como os outros mercadores que escreviam, no século XIV, Paolo da Certaldo é um religioso. Mas, que religiosidade era a sua? O inferno ameaça os incautos e, como não se pode deixar de temer a morte, convém estar-se sempre preparado, ou seja, ter em ordem todos os negócios e, antes de morrer, fazer as contas com Deus e com os sócios. Para Certaldo, a dívida que se contraiu com Deus é mais uma das muitas obrigações do mercador. É certo que as contradições entre as exigências da vida quotidiana e os ideais ético-religiosos não escapam ao olhar deste mercador-escritor, e ele oscila entre esses dois pólos sem, no entanto, fazer disso um drama e solucionando, implicitamente, esse conflito em favor da consciência mercantil.

O facto de, entre os mercadores, surgirem autores de «crónicas familiares» não tem nada de surpreendente. Não se chega a uma conclusão clara sobre se essas crónicas nasceram sob a influência das obras históricas que, muitas vezes, eram compiladas (em especial, em Florença), por autores de origem mercantil e reflectiam o interesse dos «homens de negócios» pela economia, a estatística e a concisão factual ou se a «grande história» se desenrolava paralelamente à «pequena» história das famílias dos comerciantes; está-se, porém, diante de um movimento intelectual unitário nas grandes cidades europeias, ligado ao desenvolvimento da autoconsciência, individual e colectiva, da parte mais evoluída, abastada e poderosa da sua população, os homens de negócios. O essencial é que as «crónicas familiares», que continham anotações sobre os nascimentos, os casamentos e as mortes dos membros da família, sobre as lucrativas transacções comerciais e sobre as eleições para os cargos cívicos, também continham informações de carácter meramente histórico. O título

de uma dessas obras — *Livro de Giovenco Bastari de todos os seus feitos, credores, devedores e recordações importantes* — é significativo. Os negócios do autor-mercador dependiam com frequência, e directamente, da conjuntura política e das perturbações que se verificavam na sua cidade e no seu país.

A definição de «crónica familiar» não se adequa de modo algum às notas do já mencionado Bonaccorso Pitti e redigidas por ele até ao seu último dia de vida, porque, no centro dessas anotações, aparece, invariavelmente, a sua própria pessoa. Trata-se, antes, de uma autobiografia e é o «eu» egoísta de Pitti que fala, em todas as páginas, das suas recordações.

A personalidade e os principais valores do mercador italiano dos finais do século XIV e início do século XV revelam-se com igual clareza nas *Memórias* de Giovanni di Pagolo Morelli (1371-1444), que abrangem o período entre 1393 e 1421. Este descendente de tintureiros e de negociantes de tecidos não pertencia às famílias ilustres da oligarquia florentina nem possuía grandes riquezas. Mercador de média categoria que, com trabalho e parcimónia, adquiria um certo património, nas suas memórias — que não se destinavam a ser publicadas — expôs de uma forma bastante clara os seus princípios, que eram, possivelmente, os de muitos dos seus compatriotas e confrades.

Ao contrário de Pitti, que vive no centro dos acontecimentos políticos de Florença e da Europa e se intromete nas intrigas mais imprevisas, Morelli é um homem extremamente cauteloso e previdente. Ensina a maneira de enriquecer sem risco e sem a mira do lucro, caso isso represente um perigo. Neste sentido, Morelli é talvez mais representativo da classe mercantil dos finais da Idade Média, com a sua fidelidade ao princípio da «moderação». O patriotismo de Morelli é colocado em segundo lugar, depois do amor à sua casa e à sua família. As suas *Memórias* estão cheias de conselhos deste género: «procura esconder da comunidade o valor dos teus rendimentos para evitares pagar as taxas e mostra, por todos os meios, que possuis apenas metade do que efectivamente possuis (lembra aquela personagem da novela de Franco Sacchetti, que se fingia arruinado para não pagar os impostos); sê sempre amigo de quem está no poder e adere ao partido mais forte; não confies em ninguém, nem nos servos, nem nos parentes, nem nos amigos, porque os homens são viciosos e cheios de ardis e traições; quando se tratar de dinheiro ou de outro bem, não se encontra um familiar ou um amigo que se preocupe mais contigo do que tu próprio; se és rico, satisfaz-te com a compra dos amigos, já que não podes consegui-los de outra forma». Morelli aconselha ainda a recusar os empréstimos e as fianças e indica meios para os parentes não comerem desmedidamente e para controlar os servos. Para ele, a usura, por si só, é menos condenável do que perigosa, pela má fama que pode dar ao usurário. A moral egoísta do explorador cínico reflecte-se nas palavras de Morelli com uma clareza extrema.

Para ele, o bem identifica-se com o útil, a virtude não é mais do que o lucro e o mal são os prejuízos. O analista das *Memórias* realça o facto de Morelli não se lembrar bem de quantos filhos tem a sua nora, mas indicar com precisão o montante do seu dote.

À semelhança dos mercadores da idade moderna, Morelli atribui grande importância a uma contabilidade rigorosa, mas, ao mesmo tempo, não está disposto a reduzir o saber às experiências práticas. Para além da contabilidade e da gramática, é útil conhecer Virgílio e Boécio, Séneca e Cícero, Aristóteles e Dante, não falando já das Santas Escrituras. É útil viajar e conhecer o mundo. Este mercador individualista, que colocava no topo do seu sistema de valores a arte de enriquecer, era contemporâneo de um vasto movimento cultural a que não era indiferente. Embora favoreça o desenvolvimento das capacidades que lhe são necessárias para a sua actividade empresarial, a cultura proporciona-lhe também um prazer espiritual. Na verdade, Morelli transfere a bitola do mercado para esse outro domínio da sua vida: «Estudando Virgílio — escreve ele —, poderás ser sócio dele até te parecer oportuno e ele [...] ensinar-te-á, sem pretender qualquer recompensa em dinheiro ou de qualquer outro género.»

A fé de Morelli concilia Deus com o desejo de dinheiro. Lembra que seu pai não perdia um só instante, empenhando-se sempre em merecer o amor do Criador e em cativar, ao mesmo tempo, a amizade das pessoas boas, ricas e poderosas. Deus ajuda os sábios e os sábios ajudam-se a si próprios. Morelli considera o êxito nos negócios como um serviço prestado a Deus. Também sob este aspecto, não é original. Em quantos documentos de negócios que formalizavam transacções comerciais, não encontramos invocações ao Criador, a Nossa Senhora e aos santos? «Em nome do Senhor nosso Jesus Cristo e da Virgem Santa Maria e de todos os santos do Paraíso, para que nos concedam os bens e a saúde, no mar e em terra, multipliquem os nossos filhos e as nossas riquezas e as nossas almas e os nossos corpos serão salvos!» Nos livros da contabilidade dos mercadores e das companhias comerciais, havia «contas do Senhor Deus, o Senhor» especiais, onde eram mencionadas as somas que os mercadores ofereciam aos pobres e às instituições de beneficência, para salvação das suas almas. Tratava-se o Criador como um membro da companhia comercial e a quota que lhe era devida dependia do valor do lucro recebido. Assim, Deus estava directamente interessado em dar aos empresários a máxima receita! Uma forma, de facto, racional para levar o Criador a escutar as orações dos mercadores e dos banqueiros. Como um especialista faz, legitimamente, notar, a piedade dos mercadores está impregnada de espírito comercial, do mesmo modo que a caça ao dinheiro é por eles interpretada como um serviço divino. A gestão honesta dos negócios comerciais não só não impede, como até proporciona a salvação da alma. Esta é, em todo o caso, a convicção do autor de uma inscrição feita no edifício da companhia comercial de Valência, construído no século XV: o mercador que não peca com a língua, cumpre os juramentos que fez ao próximo e não empresta dinheiro a taxas de usura, «enriquecerá e será digno da vida eterna». Nos sinetes dos mercadores ingleses, estavam impressas divisas deste género: «A mão direita do Senhor fez-me subir» e «Ó Deus, ajuda este homem superior». E, nos seus testamentos, recordam o património «que Deus lhes concedeu».

Mas voltemos a Giovanni di Pagolo Morelli. Como muitos dos seus contemporâneos, é profundamente pessimista. Os homens são maus por natureza, a vida é dura e o destino é cruel. Para os mercadores italianos da época, o «século de ouro» era o passado. Na sociedade e nos negócios, reinam a fraude e a desonestidade. O analista das *Memórias* fala do «pessimismo comercial» de Morelli, que não conta com o lucro ou com o aumento da sua fortuna e apenas espera conservar o que possui. Nessas condições, o único refúgio é a família. Para ele, a vida é um drama, uma luta ininterrupta e feroz. O pessimismo de Morelli exprime bem a percepção que os homens do Renascimento tinham do mundo. Em contraste com a persistente imagem do optimismo renascentista e da fé na onipotência do homem que, pela primeira vez naquela época, tinha descoberto o seu mundo íntimo e o mundo em que vivia, hoje, cada vez com mais insistência e mais argumentos, expõe-se o ponto de vista contrário: os homens do Renascimento, que conheciam de perto a morte e todas as adversidades, não estavam, de facto, impregnados de sentimentos de alegria ou de estados de espírito festivos. A consciência da instabilidade e da vulnerabilidade da vida humana e uma visão desolada da natureza humana estão, naturalmente, presentes em muitos humanistas, tal como em muitos mercadores-escritores do tipo de Giovanni Morelli.

A «epopeia mercantil» de Morelli começa no seio da complexa crise económico-social que vitimou a Itália de meados do século XV. O Renascimento italiano desenvolveu-se, tendo por fundo essa crise. Do utilitarismo mercantil do popular «graúdo» ao humanismo, vai uma distância enorme. Os humanistas estão encerrados no universo artificial da cultura, ao passo que os mercadores vivem de interesses meramente terrenos. O mundo dos valores ideais daqueles está muito pouco ligado ao mundo exclusivamente prático-negocial destes. A cultura fomentada pelos poetas, artistas e pensadores está profundamente distante da civilização edificada com a participação activa dos homens de negócios. No entanto, entre esses dois mundos tão diferentes e até opostos, existia uma ligação. Não se tratava só do facto de alguns

humanistas estarem envolvidos em negócios comerciais e bancários. A compreensão do mundo formulada pelos humanistas não seria, talvez, no fundo, a expressão, sublimada e transformada em arte e literatura, das exigências daquela mesma burguesia que, nos seus alardes íntimos, punha a nu uma índole diferente, não idealizada e utópica, mas particularmente terrena e prosaica? Nos quadros e nos retratos dos mestres italianos e flamengos, os ricos mercadores aparecem como homens solenes e elegantes, piedosos, magnânimos, fundadores de hospitais e mecenas da decoração de igrejas e outros edifícios públicos, ao passo que, nas memórias pessoais e nas «crónicas familiares», patenteiam o seu egoísmo cruel e o seu cinismo em relação aos seus concidadãos e aos seus adversários nas transacções comerciais. O homem de negócios do Renascimento possuía essas duas índoles. Combinava a cultura com o comércio, a religiosidade com a racionalidade, a devoção com a amoralidade. Libertando a política da moral, foi, verdadeiramente, um «maquiavélico antes de Maquiavel». Tentou reorganizar as relações entre a moral e a religião de modo que a fé em Deus não se revelasse um obstáculo às suas operações não excessivamente honestas.

Na realidade, nem sempre o conseguia e havia vários mercadores e banqueiros a quem o medo das chamas do inferno, ainda que fosse no último instante de vida, impelia a doar as suas riquezas aos pobres e à Igreja. A «melancolia» que se encontra com tanta frequência nos tratados filosóficos e na arte do Renascimento não é tristeza sentimental, mas, tal como aparece, em especial, nas «crónicas familiares» e nos testamentos dos mercadores, o medo, doloroso e inextinguível, da maldição eterna, um medo baseado na desconfiança quanto à possibilidade de salvação. No final do período por nós analisado, a «melancolia» é um vocábulo largamente utilizado para designar os estados de espírito dominantes nos círculos mercantis. Os especialistas definem o Renascimento como o «século de ouro da melancolia» e sublinham que o vocábulo «desespero», utilizado muito raramente nos textos do período anterior, aparece frequentemente nos textos do Renascimento. A «consciência impura» do homem de negócios, o seu receio dos altos e baixos do destino humano, exacerbados pelo terror dos castigos no outro mundo, são os sintomas e os companheiros de viagem da evolução do individualismo.

As preocupações com a salvação da sua alma, não impediam, porém, os mercadores mediterrâneos de negociar com os inimigos do cristianismo: os muçulmanos. Aos mercadores espanhóis e italianos não custava nada violar a proibição de exportação de armas para os árabes e os turcos. O comércio dos escravos cristãos proporcionava lucros fabulosos e Petrarca falava, desanimado, da «porca gentilha» de escravos que enchia as ruas de Veneza e profanava essa magnífica cidade.

Estes factos significam, talvez, que a caça ao lucro não colocava o mercador e o financeiro na difícil situação de dissidência moral? As múltiplas condenações das operações usurárias levaram as autoridades de Florença a limitar a taxa de lucro permitida e todo o lucro que ultrapassasse os 15 ou 20% era considerado proveniente de usura. As autoridades de Constança proibiram os cidadãos de ganhar mais de 11% com empréstimos. Os testamentos de muitos homens de negócios levantam o véu que cobre os seus problemas de consciência e o medo dos castigos no outro mundo. Por eles, renunciavam a uma notável porção dos seus bens, em favor dos pobres. Francesco Datini, na velhice, fez penitência, participou em peregrinações, jejuou e, por fim, deixou a quase totalidade do seu património (75 000 florins) a obras de caridade, o que, porém, não o libertou do sentimento de culpa e da «melancolia». Alguns doges venezianos abandonaram os seus cargos por razões morais e houve ricos que fecharam as suas lojas e se retiraram para o convento.

Naturalmente, nem todos os mercadores sentiam com igual intensidade os impedimentos à acumulação desenfreada de bens. Os italianos, em especial, mais do que os hanseáticos, procuravam activamente processos para escapar às proibições eclesiásticas de usura.

A Idade Média foi buscar à Antiguidade a imagem da Fortuna, encarnação do destino cego que faz girar constantemente a roda que ora eleva, ora faz cair os que procuram o sucesso. Na sociedade medieval, não há talvez ninguém a quem melhor

se adequa essa imagem do que ao mercador. A palavra «fortuna» continua a ter dois significados: destino, sucesso e grande soma de dinheiro, riqueza. E não é por acaso. O sentido de risco que, no mercador, existe sempre, estava associado à ideia de destino que brinca com o homem. A ideia medieval de sorte que, arbitrariamente, proporciona aos homens êxitos e reveses, torna-se particularmente intensa e insistente, quer nos mercadores que tinham enriquecido rapidamente e que, mais rapidamente ainda, se tinham arruinado (recorde-se a falência das maiores companhias bancárias de Florença, os Bardi e os Peruzzi) quer nos pensadores do Renascimento. Naturalmente, já não era a antiga Fortuna, mas uma força-acidental de Deus. Um mercador de Augusta escrevia que Deus tinha doado aos seus antepassados «miseri-córdia, sucesso, lucro» (*gnad, glück, gwin*). No entanto, na situação de crise crescente, o conceito de «fortuna» assume cada vez com mais insistência um sentido unilateral de força destruidora, funesta, impregnada de perigo mortal, de não-destino.

Para se defenderem da instabilidade do destino, os mercadores necessitavam de protecção e encontraram em Nicolau de Mira o santo patrono do comércio. As suas relíquias encontram-se, desde finais do século XI, em Bari, atraindo multidões de peregrinos. Entretanto, os mercadores venezianos afirmavam que as verdadeiras relíquias de S. Nicolau eram as que estavam guardadas na sua cidade; a concorrência comercial estendia-se ao culto do santo. Mas S. Nicolau também era venerado como patrono dos mercadores na zona setentrional da Europa, em toda a bacia do Báltico. Com o agravamento da sensação de insegurança económica, aumentou, nos habitantes das cidades italianas, a necessidade de atribuir nomes de santos aos filhos, para que eles os protegessem das adversidades da vida. Começou também a atribuir-se com certa frequência nomes de santos às embarcações mercantes, numa espécie de «seguro» contra os naufrágios.

Tendo em conta a conjuntura comercial menos favorável, uma parte dos mercadores, na tentativa de evitar o risco ligado ao comércio com um grande raio de acção, passa para um sistema de investimento de dinheiro mais garantido. Não será, por acaso, paradigmática a história da família veneziana dos Barbarigo? Se, no fim da sua vida, o mercador Andrea o Velho já preferia comprar terras, seu filho, Niccolò deixou escrito no seu testamento que seu filho, Andrea o Moço, não devia investir capitais no comércio. Da mesma forma, Matteo Palmieri, autor de *Da vida civil* (1438-1439), embora elogie o comércio mercantil, coloca acima de tudo a agricultura, que garante uma vida tranquila.

A renúncia ao comércio em favor das finanças e da propriedade fundiária afastou os homens de negócios italianos da participação nos descobrimentos no oceano Atlântico. As descobertas levadas a cabo nos séculos XV e XVI coincidiram com o início da decadência económica da Itália, que se encontrava afastada das novas vias comerciais.

A decadência da actividade económica, a diminuição colossal da população em consequência da grande epidemia de peste de 1348-49 (interpretada pelos contemporâneos como manifestação da cólera divina motivada pelos pecados dos homens) deram início a uma grande crise psicológica, social e moral que atingiu também a classe mercantil. A morte é uma vizinha conhecida, uma ameaça permanente. As divertidas histórias relatadas no *Decameron*, essa «epopeia mercantil», não podiam ser correctamente entendidas se fossem retiradas da perspectiva em que Boccaccio as coloca. O quadro sinistro com que se inicia o primeiro dia do *Decameron*, quadro de devastação geral e de endurecimento humano causados pela peste e de desagregação de todas as relações humanas, inclusive as familiares, cria o pano de fundo para o desenrolar da narrativa. Os acasos curiosos e as aventuras frívolas que abundam nessa obra, são-nos relatados ao mesmo tempo que grassa essa terrível peste que faz com que dez rapazes e dez raparigas abandonem Florença. As histórias que eles contam são apenas o aspecto da realidade artisticamente transformado; mas não se pode perder de vista o terrível reverso da vida que está presente quer na narrativa de Boccaccio quer na consciência dos seus contemporâneos e dos seus leitores e que se pode definir como a vitória da morte. No prefácio às suas novelas, Franco

Sacchetti escreve abertamente que os homens querem ouvir histórias que lhes dêem prazer e consolo, eles que vivem no meio de tantas desgraças, ameaçados pela peste e pela morte. Para se perceber até que ponto os homens do Renascimento viviam obcecados pela ideia da morte e do conseqüente castigo, basta que se recorde a obra de um amigo de Boccaccio, o mercador de tecidos Angelo Torini, onde se retrata o carácter funesto e precário da existência humana.

Nas penitências em massa, no ardor de piedade frenética e fanatismo, nas proissões de flagelados que, inesperadamente, alastraram pelos países da Europa no «outono da Idade Média», participavam mesmo os mais altos dirigentes urbanos. De tempos a tempos, chegava a tender-se para a heresia, embora o papel e o peso específico da classe mercantil nesses movimentos não sejam claros. Por outro lado, a burguesia rica era, invariavelmente, objecto do ódio dos pobres que explorava. Basta recordar a revolta das cardadores em Florença (1378) que já continha todas as características da luta de classes do proletariado contra a burguesia. Um século depois, Florença, que acabava de se libertar da tirania dos Médicis, tornou-se cenário dos ataques contra os ricos e o clero por parte do reformador e apóstolo do ascetismo, Savonarola. O seu ideal era a cidade transformada num gigantesco mosteiro de onde fossem banidos o luxo, a riqueza e a usura, juntamente com a arte e a literatura profanas. Tratava-se, no entanto, de excessos, de casos extremos de manifestações de ódio contra os ricos. Em geral, o ideal da Idade Média em matéria de comércio encarnava-se antes na pequena produção orientada para um mercado circunscrito e nas trocas comerciais moderadas que correspondessem aos requisitos de «preço justo» e de «lucro moderado», que não deveriam ultrapassar a reparação dos prejuízos do mercador e a satisfação das necessidades da sua família. Todavia, tais exigências ideais estavam em profunda contradição com a realidade. A religiosidade do mercador misturava-se à sua sede de lucro, ao desejo de possuir riquezas e, em última análise, toda a sua ética estava sujeita a essa sede.

Referimos já as palavras do sermão de um padre que pedia aos seus paroquianos para não rezarem pela alma de seu pai, que tinha sido um usurário e que, por isso, devia ser eternamente maldito. Essas palavras encontram-se num *exemplum* edificante e não se pode decerto duvidar que são inventadas. Trata-se, no entanto, de uma invenção que só antecipa a prática da vida. Porque, no testamento do mercador florentino Simone di Rinieri Peruzzi, encontramos quase literalmente a mesma maldição, apenas com a diferença de que é dirigida ao filho: «Que o meu filho seja maldito por toda a eternidade, por mim e por Deus! Se, depois de eu morrer, ele ainda ficar vivo e eu não puder castigá-lo como ele merece, que os castigos de Deus caiam sobre ele porque é infiel e traidor.» Qual é o motivo de uma tão terrível cólera paterna, que um especialista considera, legitimamente, a mais horrível maldição que, na Idade Média, alguma vez se escreveu? O filho tinha tirado um punhado de moedas de prata do cofre do pai!

Partindo de semelhantes factos, seria, porém, errado concluir-se que a família do mercador não era dotada de uma base emotiva sólida. Pelo contrário, é precisamente no meio mercantil que começam a esboçar-se os contornos da família da idade moderna. A profissão exercida pelo chefe de família é a profissão de toda a família e passa, por herança, de pais para filhos. Em consequência do reconhecimento da autoridade paterna, o filho, que é o continuador da profissão do pai, torna-se o centro do núcleo familiar. A família era o elemento estrutural principal da organização do grande comércio e do crédito e as companhias que dominavam a vida económica dos séculos XIV e XV eram sobretudo sociedade familiares. As famílias dos ricos da cidade eram os titulares hereditários dos mais altos cargos na junta municipal. Por exemplo, nos séculos XIII e XIV, em Colónia, os membros da família Overstolz ocuparam por vinte e cinco vezes o cargo de burgomestre. As «crónicas familiares» são um dos indícios mais claros de uma «autoconsciência familiar» elevada: aí ficam expressos os méritos da família, aí se exalta a sua honra. Nas cidades alemãs (Nuremberga, Augusta, Frankfurt) também se escreviam dessas crónicas. São obras em que a família e o indivíduo, a cidade e o estado, a história e a contem-

poraneidade são vistos com uma viva consciência histórica. O tratado de Alberti, *Da família* (1432-41) é apenas um dos numerosos testemunhos da atenção crescente que se dedicava à vida familiar e da crescente consolidação das forças centripetas que existiam na família. Será porventura por acaso que, em finais da Idade Média, a pintura religiosa dá maior atenção à representação de cenas da história sagrada sob a forma de cenas da vida familiar? Na pintura desse período, o interior da casa passa a ser cada vez mais o lugar da acção; o lar emerge como centro de atracção. A família burguesa é o tema do retrato de grupo, que se vai afirmando na arte da época. O retrato da família no interior de uma casa é um fenómeno novo. No seu desejo de imortalidade, os mercadores e os financeiros encomendam retratos e os artistas representam-nos em situações concretas, no interior das suas casas, no seu escritório, com as mulheres e os filhos.

6. A actividade dos homens de negócios, que necessitava de um novo sistema de valores e favorecia o seu nascimento, não foi imediatamente reconhecida pela literatura. Dante olhava os mercadores com altivez, friamente, com um aristocrático desprezo; Petrarca, muito simplesmente, nem sequer reparava neles. A vida comercial urbana extravasa, pelo contrário, para as páginas da novelística italiana dos séculos XIV e XV. Um conhecido especialista em história da literatura italiana tinha todos os motivos para definir o *Decameron* como «uma verdadeira Odisseia do comércio». No lugar do antigo herói — o cavaleiro, o guerreiro — está o novo herói — o mercador audaz e enérgico, o «autêntico pioneiro da Idade Média tardia». Estes «cavaleiros do comércio» construíam os alicerces do novo mundo e Boccaccio foi o primeiro a dar-lhes o que lhes era devido em literatura.

A circulação monetária transforma a mentalidade medieval tradicional, nada inclinada à abordagem mercantil do homem que começa a abrir caminho. Em Itália e em França, no século XV, já estavam em voga expressões como esta: «um homem que vale tantos milhares de florins (francos)». O pensamento de tipo mercantil, a propensão para ver os aspectos mais diversos da vida através do prisma do cálculo e do lucro, revelam-se em tudo. No livro de contas do veneziano Jacopo Loredano, aparece a seguinte anotação: «O doge Foscari deve-me a morte de meu pai e de meu tio». Depois de ter eliminado o adversário e o filho, o mercador assinala com satisfação, na página seguinte: «pago».

Mas o cálculo e o lucro invadem igualmente o domínio ultraterreno. O século XIII é um período em que um novo reino — o purgatório — se afirma na geografia católica do outro mundo. Se, no período anterior, e de acordo com as ideias da época, à alma do morto estavam destinados (imediatamente após a morte ou após o Juízo Universal) o paraíso ou — perspectiva incomparavelmente mais provável — o inferno, a partir de então abria-se uma nova possibilidade: chegar ao céu depois de se ter sofrido tormentos mais ou menos prolongados no purgatório. Para se tornar mais curto o período de permanência no fogo do purgatório, celebravam-se missas fúnebres, efectuavam-se generosas doações à Igreja, ajudava-se os pobres. Nos testamentos dos séculos XIV e XV, os ricos proprietários exigem que, logo após a sua morte os executores testamentários e os herdeiros mandem celebrar uma enorme quantidade de missas (centenas e até milhares), para que as suas almas se libertem o mais depressa possível dos tormentos do purgatório e alcancem o paraíso. Os compiladores dos testamentos estão literalmente obcecados com a ideia da necessidade de se fazer pressão com a maior quantidade possível de missas. O medo dos tormentos passados no outro mundo é uma das causas da difusão e da prática dos testamentos, em finais da Idade Média. Afirma-se a ideia da proporcionalidade entre as «boas acções» praticadas na terra e as recompensas auferidas no Além. O rico, o mercador, esforça-se por se estabelecer com o máximo de comodidades possível também no outro mundo.

A nova visão do mundo expressa-se na pintura pela afirmação da perspectiva linear, que corresponde à forma do espaço que cada um vê. Na nova pintura, o ponto de fuga é a posição do espectador, cujo olhar penetra activamente no espaço

profundo, pluridimensional, e, acima de tudo, no espaço urbano.

As exigências dos mercadores-navegadores respondem os portulanos — guias e descrições dos portos e das vias marítimas — e os mapas da Europa e do mundo; foram as viagens e as navegações dos séculos XIV e XV que fomentaram o desenvolvimento da cartografia e um domínio mais racional do espaço.

A frequência das feiras, a exploração da conjuntura mais favorável para efectuar com proveito as operações comerciais e fianças e o êxito nas especulações, exigiam que se desse grande atenção ao tempo. O mercador pensa em termos de dias e não de séculos, como afirmava um historiador contemporâneo. É perfeitamente natural que, a par da reorganização do espaço, surjam também alterações na percepção do tempo. Vimos que o «tempo histórico» entra nas «crónicas familiares». O mercador de Nuremberga, Ullmann Stromer, escreve, em finais do século XIV, a história da sua família, iniciando-a com a evocação de um seu antepassado-cavaleiro que viveu no início do século XIII. O retrato, que se afirma na pintura, exprime o desejo de fixar e eternizar um determinado momento da vida individual. O «tempo dos mercadores» proclama decididamente a sua autonomia em relação ao «tempo da Igreja», que começa a perder as suas posições no controlo do tempo. O calendário eclesiástico, com as suas festas móveis e a oscilação do início do ano — entre o dia 22 de Março e 25 de Abril —, deixa de se adequar aos homens de negócios, que necessitam de uma forma de subdivisão mais exacta; para satisfazer essa necessidade, o início do ano é fixado no dia da circuncisão de Cristo: 1 de Janeiro.

Todavia, os mercadores também necessitam de uma medida, precisa e uniforme, para os pequenos intervalos de tempo, ou seja, de relógios cujos mostradores estejam divididos em partes equivalentes. Inventados em finais do século XIII, os relógios mecânicos instalam-se nas torres dos municípios citadinos e das catedrais: em Paris (1300), em Milão (1309), em Caen (1314), em Florença (1325), em Londres (entre 1326 e 1335), em Pádua (1344), em Estrasburgo e em Génova (1354), em Bolonha (1356), em Siena (1359), em Ferrara (1362)... A partir de então, os dias dividem-se em vinte e quatro horas, que são assinaladas pelas badaladas do relógio ou, como em Estrasburgo, pelo cacarejar do galo mecânico. A nova intenção tinha vantagens práticas mas simbolizava, sobretudo, a passagem do tempo ao serviço dos *bürger*, dos patrícios, das autoridades leigas. No século XV surgem os relógios mecânicos de uso pessoal. Em vez do tempo impreciso, aproximativo, da Idade Média, um tempo sacro, ligado à liturgia, surge o tempo secularizado e mensurável, dividido em intervalos iguais. O tempo «teológico» é banido pelo tempo «tecnológico». A sensação do passar do tempo torna-se mais aguda. Os notários genoveses, ao redigirem os documentos, assinalavam não só o dia, mas também a hora da sua formalização.

Começa a valorizar-se mais o tempo e, se antes tinha o valor de património de Deus (e é nesse sentido que se interpretam as palavras de S. Bernardo: «Não há nada mais precioso do que o tempo.»), passa a ser concebido como património da pessoa humana. Será oportuno evocar, agora, as palavras de Séneca: «Não há nada que nos pertença tão completamente como o tempo; todas as outras coisas nos são estranhas, só o tempo é nosso.» Segundo Leon Battista Alberti, «existem três coisas que o homem pode definir como suas; são dadas pela natureza e nunca se separam de ti». A primeira é a alma; a segunda é o «instrumento da alma» — o corpo. A terceira é a «coisa mais preciosa. É mais minha do que estas mãos e estes olhos [...], é o tempo». E acrescenta: «tudo o que se perde pode ser recuperado, menos o tempo.» O velho burguês de Paris já mencionado, autor do livro de instruções dirigidas à sua jovem esposa, recorda-lhe que, no outro mundo, todos responderão pelo tempo que gastaram inutilmente. Da mesma forma, Giannozzo Manetti, membro do governo florentino, sublinha que, no fim da vida, todos deverão prestar contas da maneira como utilizaram o tempo que Deus lhes concedeu; o Senhor pedirá contas a cada um não só dos anos e dos meses, mas também dos dias, das horas, dos instantes. É a opinião de um humanista. E eis o conselho de Francesco Datini, banqueiro e empresário: «Vence quem sabe utilizar melhor o seu tempo.» O amigo de Boccaccio,

Paolo da Certaldo, no seu *Livro de bons costumes*, assinala o momento em que recomenda que se compre e venda os vários produtos. Na sua obra, o paraíso e o inferno coexistem com os preços do trigo, do azeite e do vinho e a eternidade com os períodos do ciclo anual do comércio. Um século depois, um mercador veneziano anota, por sua vez, em que meses do ano aumenta a procura de dinheiro para assim se poder investi-lo com o máximo de lucro: em Génova, é em Setembro, Janeiro e Abril, quando os navios se fazem ao mar; em Valência, é em Julho e Agosto, a seguir à colheita do trigo; em Montpellier, a necessidade de dinheiro atinge o seu máximo na época das feiras, que se efectuam três vezes por ano... Enquanto vão calculando os seus recursos e os processos de os multiplicar, os mercadores têm o olhar fixo no calendário. Tempo é dinheiro!

O «tempo dos mercadores» não é, naturalmente, o «tempo dos humanistas»; os mercadores mediam o tempo por motivos incomparavelmente mais prosaicos do que os poetas e os filósofos. Mas o espírito que envolve as declarações acerca do tempo de uns e de outros é, em última análise, idêntico. O tempo subjectiva-se, «humaniza-se» e a necessidade de o «tornar seu», de o possuir, é sentida igualmente pelos homens de negócios e pelos cientistas, os poetas e os artistas, que medem o tempo em função da aquisição do saber, de modo a «de dia para dia, nos irmos transformando naquilo que não éramos antes».

Os homens de negócios de Florença e das outras cidades italianas constituíam a base social do humanismo. O seu mecenato, as suas encomendas, juntamente com as dos papas, dos tiranos e dos outros aristocratas, asseguravam materialmente a actividade artística dos arquitectos, escultores e pintores, que construíam catedrais e palácios e os decoravam com frescos e estátuas. Na tentativa de imitar os aristocratas e de se identificarem com eles, os ricos não economizavam dinheiro para exaltar a sua cidade natal e, paralelamente, exaltarem-se a si próprios. A iniciação na vida artística aumentou-lhes o prestígio social e contribuiu para que o seu horizonte espiritual se ampliasse grandemente. O mundo mitificado, utópico, da cultura criado pelos mestres do Renascimento reflectiu-se na vida quotidiana dos mercadores e dos empresários e engrandeceu-a. Sabendo calcular e amealhar dinheiro, esses homens também sabiam gastá-lo generosamente para criarem à sua volta um mundo de valores espirituais elevados. A instrução do mercador não se limitava às necessidades estritamente utilitárias; sentia uma satisfação particular em contemplar uma obra de arte ou em ler obras literárias. As relações dos homens de negócios com os artistas e os poetas variavam muito, indo desde a veneração até à sua utilização como trabalhadores assalariados semelhantes a todos os outros artesãos que desempenhavam tarefas manuais. No entanto, não podiam deixar de reconhecer que a arte introduzia na vida prática um elemento de festa, de animação, impregnava-se de um sentido mais elevado. A nova compreensão da natureza, a capacidade de a observar interiormente, a assimilação perspéctica do espaço e o gosto pelo pormenor real, o sentido profundamente diferente do tempo e a compreensão da história, a «humanização» do cristianismo, em suma, a nova valorização da individualidade humana; tudo isto correspondia a uma visão mais racionalista do mundo e às profundas necessidades da nova classe, a protoburguesia. A prática dos mercadores e a actividade criativa dos génios renascentistas estavam separadas por um abismo e a sua interpretação do princípio individual, do valor e da virtude era bem diferente, mas uns e outros contribuíam para uma obra comum, participavam na criação do novo mundo.

A posição dos homens de negócios na sociedade medieval era extremamente contraditória. Empréstando dinheiro aos nobres e aos monarcas (cuja insolência ou demora no pagamento foram, muitas vezes, motivo de falência de grandes bancos), adquirindo propriedades fundiárias, unindo-se pelo casamento a famílias de cavaleiros e lutando para obter títulos e brasões nobiliárquicos, a aristocracia mercantil enraizou-se profundamente no tecido conectivo da sociedade feudal, constituindo uma das suas componentes imprescindíveis e fundamentais. O artesanato e o comércio, a cidade e as finanças, são elementos orgânicos do feudalismo evoluído. Mas, ao

mesmo tempo, o dinheiro minava os alicerces tradicionais do predomínio da aristocracia fundiária e guerreira e empobrecia os artesãos e os camponeses. Nas grandes empresas, fundadas pelos mercadores trabalhavam operários assalariados. O dinheiro, transformado em mola real, o grande comércio internacional e o espírito de lucro que movia os mercadores, acabaram por ser, em finais da Idade Média, os arautos de uma nova ordem económica e social: o capitalismo.

Por mais que o grande mercador se esforçasse por se «radicar» na estrutura feudal, por se adaptar a ela, era um tipo psicológico-social oposto ao senhor feudal. Era um cavaleiro do lucro, que não se arriscava no campo de batalha, mas na sua loja, no seu escritório, no navio mercante ou no banco. Às virtudes guerreiras e à afectação impulsiva dos nobres, opõe o cálculo sensato e a previsão, à irracionalidade opõe a racionalidade. Entre os homens de negócios, cria-se um novo tipo de religiosidade, que associa, paradoxalmente, a fé em Deus e o medo dos castigos ultraterrenos à concepção mercantil das «boas acções», para as quais se esperavam compensações expressas em prosperidade material.

Se, em finais da Idade Média, a Europa se destacou das outras civilizações do mundo, sabendo transpor a barreira do tradicional e do arcaico e iniciou a sua expansão mundial, que acabou por alterar radicalmente a face do nosso planeta e inaugurou a fase da verdadeira história mundial, entre os que contribuíram para esse facto inaudito e sem precedentes, estão, em primeiro lugar, os mercadores.

CAPÍTULO VIII

A MULHER E A FAMÍLIA

por Christiane Klapisch-Zuber

No século XI, o esquema tripartido que domina as concepções da sociedade cristã não concede nenhum lugar específico às mulheres. Hierarquiza «categorias» ou «condições» — cavaleiros, clérigos, camponeses —, mas essa pirâmide, onde os que rezam e os que combatem ou administram a justiça competem pela conquista do primeiro lugar, não prevê uma «condição feminina».

Tódavia, os homens da Idade Média conceberam, durante muito tempo, «a mulher» como uma categoria, mas só muito tarde fizeram intervir distinções sociais e actividades profissionais que pudessem conferir determinados cambiantes aos modelos de comportamento que as propunham. Antes de ser camponesa, castelã ou santa, a «mulher» foi caracterizada pelo seu corpo, pelo seu sexo e pelas suas relações com os grupos familiares. Quer se trate de esposas, viúvas ou virgens, a personalidade jurídica e a ética quotidiana foram delineadas em função de um homem ou de um grupo de homens.

Este ensaio evitará, porém, justapor numa galeria de retratos as múltiplas figuras que as mulheres assumiram no xadrez social, no decorrer de meio milénio. Tentará, antes, situá-las na moldura que os seus contemporâneos lhes destinavam, no conjunto das restrições que os parentes e a família impuseram à sua afirmação como indivíduos dotados de plena personalidade jurídica, moral e económica. Limitando-se ao contexto familiar, este estudo atenderá às relações de sexo no contexto em que essas relações são mais evidentes e estão diariamente em jogo: na divisão das tarefas e das responsabilidades domésticas, que exprimem as finalidades e as esperanças da célula familiar e dos parentes.

Poderá parecer que este projecto adopta um ponto de vista demasiado influenciado pela cegueira e pelos preconceitos da Idade Média e dos medievalistas de ontem e de hoje. A ideia da mulher guardiã do lar não evocará, porventura, o peso de uma tradição que, durante muito tempo, se impôs como regra e que aprisionou, sem admitir discussão, as mulheres na sufocante atmosfera doméstica, numa esfera de actividade desprovida de relevo? Dir-se-á que, renunciando a extrair as consequências da importância que foi conferida a certas mulheres pela cultura monástica, pela herança de funções feudais, pelo nascimento real ou pela vida espiritual e mística, ficamos mais uma vez condenados a colocar «a» mulher do lado do corpo e da Natureza, a devolvê-la ao cinzento da vida de todos os dias, das ocupações domésticas e materiais, que não são nem fonte de alegria nem profissão — a assumir, em suma, uma atitude de comiserção que ignoraria uma boa parte dos factos, acabando por reforçar uma visão redutora da «condição feminina».

Os riscos desta tentativa são evidentes. Por conseguinte, e em primeiro lugar, proporemos ao leitor que considere a família como um conjunto de parentes que ultrapassa os limites do ambiente doméstico. De facto, para as mulheres, nem tudo se desenrola num espaço restrito. Há solicitações e imposições que amadurecem num

domínio mais vasto, mais fluido, onde os laços não se baseiam apenas no sangue e no casamento, mas na amizade, na colaboração económica ou nos objectivos políticos. Não vamos elaborar nenhum inventário desses factos, mas os contributos da antropologia social enriqueceram o leque de problemas, de instrumentos e de ideias de que dispunham os historiadores da família e da condição feminina, tradicionalmente situados no domínio da história do Direito. Tudo isso lhes permitiu investigar as modalidades e as perspectivas da afinidade e rever a interpretação do seu poder de controlo no decorrer dos tempos. Pelo nosso lado, começaremos por colocar a questão do lugar que as mulheres ocupam no parentesco e nas relações de afinidade.

Tentaremos depois desvendar as esperanças e os receios que as mulheres provocavam nos homens da sua família, servindo-nos do material, heterogéneo e, muitas vezes, de difícil interpretação, que os historiadores da população acumularam em relação a esses séculos ainda obscuros. Por mais incertos e dispersos que sejam, os dados da demografia histórica renovam a visão que se pode ter, por exemplo, das práticas sexuais e conjugais, das relações entre o casal e entre as várias gerações, do que se entendia por intimidade e honorabilidade; visão que, para épocas mais remotas, limita necessariamente a sua informação às fontes repressivas ou normativas, mas que, na baixa Idade Média, pode basear-se numa escolha infinitamente mais rica de documentos de origem administrativa, judiciária e familiar.

No entanto, há poucos textos, poucas imagens da mulher e da família que nos transmitem a voz das principais interessadas. O eco dos prazeres e das dores quotidianas, das alegrias ou das discussões domésticas chega-nos, tingido de compreensão, de malícia ou de hostilidade evidente, com muito mais frequência dos homens do que das mulheres. A esta primeira — e fundamental — limitação, acrescenta-se uma segunda restrição referente a toda e qualquer investigação sobre a família e as mulheres: tudo o que se sabe sobre o assunto reflecte a influência da informação e de formação das fontes provenientes das camadas mais altas da sociedade: a classe cavaleiresca, para o período mais antigo e a burguesia das cidades, para os finais da Idade Média. Ora, a cortesia senhorial ou o escárnio burguês não descrevem melhor do que as advertências e as penitências dos clérigos da alta Idade Média a trivialidade dos comportamentos e dos sentimentos. Não devemos, portanto, confiar demasiado no quadro que conseguimos dar: as nossas observações são, evidentemente, escravas da riqueza, da cultura e da identidade sexual dos nossos informadores.

Na Idade Média, a relação de aliança pelo matrimónio tem, na sua origem, uma «paz». No final de um processo de rivalidade, por vezes mesmo de guerra declarada entre famílias, o matrimónio instaura e sela a paz. Dar uma mulher à família com quem outra família se reconcilia, coloca a esposa no centro do entendimento. A esse penhor e instrumento de concórdia atribui-se um papel que ultrapassa o seu destino e as suas aspirações pessoais.

Manter a aliança entre os dois grupos, evitando todo e qualquer comportamento repreensível, esforçar-se por perpetuar a linhagem que passa a ser a sua, procriando, e garantir a essa linhagem o uso do seu corpo e dos bens que traz para a sua posse, é o que se impõe a uma mulher com muito mais intensidade do que os deveres para com o marido. Só depois de uma reflexão, lentamente amadurecida, dos meios eclesiásticos acerca dos fundamentos da união conjugal e do aparecimento de perturbações económicas e sociais muito profundas é que, por entre toda essa teia de obrigações, surge a imagem do casal e, no seio do casal, a figura da «boa mulher» se torna mais precisa.

Abundam os exemplos de casamentos que, servindo-se das mulheres, instauraram ou restauraram laços de amizade entre duas linhagens. Os que primeiro procuraram essas uniões foram, evidentemente, os próprios chefes da cristandade: um rei de França, Henrique I, que, no século XI, vai procurar esposa no longínquo principado de Kiev, na Rússia. G. Duby revelou, a um nível mais baixo, todas as ramificações dessas concepções de parentesco baseado nas trocas de mulheres que as dinastias feudais dos séculos XI e XII praticaram amplamente, de acordo com as suas ambições territoriais e as suas preocupações políticas.

A um nível ainda mais baixo da hierarquia social, nos meios aristocratas citadinos do séculos XIII e XIV, ódios antigos, vinganças intermináveis, concluem-se igualmente com uma troca espectacular de mulheres, ao mesmo tempo que guerras, privadas ou não, são por vezes declaradas devido a uma união que falhou. Em Florença, por volta de 1300, o partido branco une-se em torno do casamento, efectuado em 1288, entre um Cerchi e uma Adimari, casamento que põe termo a uma velha inimizade, ao passo que o desentendimento do chefe dos negros com a sua primeira mulher, uma Cerchi, e depois o seu segundo casamento com uma prima, rica herdeira do partido oposto, reacendem as paixões e dão origem a uma guerra civil. Alguns anos mais tarde, em 1312, outro florentino, Giotto Peruzzi, no seu *Livro secreto* revela a parte com que cada elemento da sua linhagem deve contribuir para o pagamento do enorme dote que a sua filha levará aos Adimari, família inimiga com quem os Peruzzi acabam de concluir uma paz solene, «com reunião de amigos de ambas as partes, na praça do prior». Também aqui, deslocada no tabuleiro de xadrez da família, a mulher garante o respeito do acordo; é o próprio símbolo da paz, essa grande ambição medieval. Abundantemente descritas nas crónicas e nos outros documentos, as estratégias matrimoniais raramente são matéria de formulação de teorias, fora de uma literatura inspirada por clérigos ou provenientes das suas penas. Essa literatura deriva largamente das afirmações de Santo Agostinho, que associa a obrigação de contrair matrimónio com pessoas com quem não se tenha laços de parentesco, ou seja, a obrigação da exogamia, à necessidade de garantir o vínculo social, de basear a coesão da sociedade na «caridade» e no amor que duas pessoas unidas pelo matrimónio devem sentir uma pela outra; as solidariedades de sangue, pelo contrário, fazem correr o risco de se colocar grupos familiares demasiado fechados uns contra os outros.

Esta perspectiva não está em contradição com as práticas familiares que observamos quando essas práticas correspondem a uma preocupação de paz e equilíbrio social. Todavia, a Igreja recorre a elas para justificar as proibições, constantemente reforçadas entre o século VI e o início do século XIII, de casamento entre pessoas aparentadas. Assim se escarnece de uma das mais prementes obrigações da linhagem: conservar para os descendentes o património recebido dos antepassados. Os leigos estão prontos a esquecer os laços de parentesco já existentes para unirem pelo casamento os seus filhos, se a fortuna familiar assim o exigir e mesmo quando os homens da Igreja declaram incestuosa a união planeada.

A aspiração à paz e o seu corolário — a obrigação de fazer trocas de mulheres — não têm, portanto, as mesmas implicações para os homens da Igreja e para a sociedade leiga. Aqueles excluem qualquer matrimónio entre parentes demasiado próximos; para os leigos, porém, essa união pode constituir um encorajamento. O conflito entre as duas atitudes desencadeia-se, em finais do século XI, a propósito dos casamentos reais e principescos. Com o andar dos tempos, a Igreja acabará por atenuar as suas exigências; em 1215, o IV Concílio de Latrão proíbe o casamento entre parentes a partir do 4.º grau (até então, essa proibição situava-se no 7.º grau); daí para cima, poderá desposar-se a descendente de um tetravô comum. Em compensação, o mais humilde cristão não poderá continuar a fingir que ignora as suas relações de parentesco, já que a Igreja põe em acção um meio de reforçar o seu controlo sobre a legitimidade da união, para se assegurar de que o «incesto» não surge no caminho dos noivos pouco informados.

Juramento ou promessa de paz, o casamento empenha também o estatuto e a honra das famílias. No caso de serem elas a dar ou a receber uma mulher, avaliam, naturalmente, a consideração e as vantagens materiais que ganharão com o casamento. Mas o que nos interessa é que a mulher desposada fica muitas vezes sujeita a uma deslocação dupla: um movimento de translação, que a leva para casa do marido e uma deslocação vertical, para cima, ou seja, para uma família que ocupa um grau mais elevado na escala social, ou para abaixo. Foi possível demonstrar que as estratégias matrimoniais mais correntes entre a classe cavaleiresca, nos séculos XI e XII, ou nas aristocracias e burguesias citadinas dos séculos XIV e XV, levam os pais

a escolher para noras raparigas de origem mais elevada. Uma grande parte, talvez a maioria, das mulheres vê-se assim deslocada para uma classe mais baixa, entregues a maridos que lhes são inferiores pelo nascimento ou pela posição e a quem deverão obediência.

A mulher resmungona e ríspida que censura continuamente o marido pela inferioridade do seu nascimento, é um tema constante da literatura medieval, bem como o medo do homem em enfrentar semelhante dragão ataviado de brasões e genealogias. Boccaccio oferece-nos uma deliciosa caricatura dessa situação com a sua viúva, casada em segundas núpcias, do *Corbaccio*, que, imperturbável, realça a «nobreza e magnificência dos seus», como se «pertencesse à casa de Soave» ou fosse «de linhagem real»; um contemporâneo de Boccaccio, Paolo da Certaldo, também aconselha a casar em segundas núpcias com uma mulher «que não seja melhor nascida do que a primeira, para que não possa dizer: “fica-me melhor a mim do que a ela, porque nasci em melhor berço e de pais mais nobres”».

A passagem de uma mulher de uma linhagem para outra não comporta apenas o seu *transfert* físico, mas também o de riquezas. A honra das famílias move-se em dois planos. Para ser socialmente reconhecido — e seja qual for o meio social, a época ou o sistema jurídico em vigor —, o casamento exige que haja bens, por mais reduzidos que sejam, bens esses que serão dados por um grupo a um outro quando se prepara e depois se efectua a entrega da mulher. Durante a alta Idade Média, esses bens eram dados pelo marido, ou pela sua família, à família da esposa, como «compensação» pelo prejuízo que essa família sofria ao ceder uma das suas filhas. Depois, passam a ser dados à esposa que, como contrapartida, continua a levar para casa do marido bens imóveis, e quantias em dinheiro que «dá» ao marido e que ficam na sua posse. Assim ficará assegurada a sua existência depois da morte do marido. Mas a intenção oculta dessas trocas de bens é outra: tendem a unir muito solidamente as duas famílias que estão empenhadas no jogo das doações e retribuições que, sabiamente conservadas, simbolizam a sua amizade e, ao mesmo tempo, especificam as respectivas posições sociais.

A partir do século XII, o dote levado pela mulher aumenta e adquire um pouco mais de consistência em relação ao dote ou às doações e contribuições do marido, algumas das quais são suprimidas à força, como a «*tertia*» genovesa de origem franca (que era o direito a um terço dos bens do marido), que foi abolida em 1143. No manuscrito da crónica que relata o acontecimento, o escrivão desenhou duas mulheres lamentando-se. O dote, sobretudo nos países onde são restaurados os princípios do Direito romano, acaba por constituir a prestação essencial das trocas e é em volta dele que se elabora todo o direito das relações patrimoniais entre os cônjuges até finais da Idade Média. Sem nunca eliminar todos os vestígios dos recursos já na posse do marido, ocupa agora uma posição de relevo. A evolução conclui-se nos séculos XIV e XV, quando a mulher casada, no Sul de França, em Itália e, finalmente, também em Espanha, é classificada pelo dote dado pela sua família; mais a norte, a doação feita pelo marido manter-se-á até a época moderna. Acrescente-se que, em ambos os casos, a mulher perde, em geral, o direito de dispor livremente dos bens que leva consigo ou dos que lhe são «dados» pelo marido, ao passo que, anteriormente, usufruía livremente de todos esses bens, quando enviuvava e, muitas vezes, mesmo durante a sua vida conjugal. Agora, o marido administra-o e dispõe dos seus rendimentos; depois da sua morte, a viúva só tem o usufruto e não pode transmiti-los por testamento a quem lhe aprover.

Os motivos de tal «expropriação» em prejuízo das mulheres são complexos. Alega-se, muitas vezes, que a feudalização das relações com a terra exclui a mulher da transmissão dos bens, castelos e feudos. Nos meios citadinos, que vivem do comércio e do artesanato, a corporativização dos ofícios reserva as actividades e as responsabilidades para os indivíduos do sexo masculino. O facto de receberem um dote permite privá-las da herança do património propriamente dito: renunciam a ele em favor dos irmãos e, uma vez casadas, deixam de exercer qualquer controlo sobre bens que, teoricamente, lhes pertencem. Com muitas variantes relacionadas com a

região e os costumes, o sentido da evolução é o mesmo: em finais da Idade Média, as mulheres são muito menos donas da riqueza, e até da sua própria riqueza, do que em épocas mais remotas.

A deterioração da sua função económica e da sua capacidade de administrar a sua fortuna não deixa de se traduzir numa diminuição do seu «valor». A misogenia que impregna tantos textos dos últimos três séculos da Idade Média tem decerto outras razões que não o declínio da sua posição patrimonial e jurídica: quanto mais não fosse, a irredutível angústia dos clérigos para com o sexo proibido. Todavia — causa e, simultaneamente, efeito desse clima hostil —, a recusa em permitir que as mulheres disponham livremente dos bens registados em seu nome e a limitação das riquezas que podiam receber, contribuíram para a propagação dos lugares-comuns desfavoráveis a seu respeito e para a generalização de atitudes convencionais, em especial de desconfiança.

Em finais da Idade Média, numa grande parte da Europa urbanizada, as famílias deixam-se arastar para uma verdadeira espiral inflacionista dos dotes, o que provocou novas recriminações masculinas: Dante é o primeiro a deplorar que tenham passado os «bons velhos tempos» em que «não fazia, nascendo, ainda medo/ a filha ao pai; que o tempo e o dote/não se escoavam, bem como a medida». Se as famílias cedem a essa moda, cuja responsabilidade atribuem à ambição e vaidade femininas, é porque o dote e as outras doações ligadas ao matrimónio lhes permitem afirmar a sua posição social e obter o reconhecimento do seu estatuto pela colectividade. Em suma, permitem-lhes aumentar e salvaguardar a sua «honra». Quanto às mulheres, que entregam o seu dote a um marido — e, muitas vezes, sem qualquer esperança de uma contrapartida —, a consequência dessa evolução, em termos mercantis, é que casá-las fica muito caro. Esse investimento, sem compensação, não atrai para elas a compreensão dos homens que têm de zelar pelo seu destino. Em cada união, paga-se a honra da família, mas não será exagero afirmar que os homens que se empenham na procura dessa honra, fizeram as mulheres pagar um duro preço.

Por outro lado, essa honra não se reduz ao poderio material e ao prestígio da linhagem, tem uma forte componente sexual e também depende do comportamento da mulher, por intermédio de quem a relação de afinidade se instaura. Ao mesmo tempo que se afirma o princípio da sucessão por linha masculina, reacende-se também a discussão das teorias médicas herdadas da Antiguidade acerca do carácter, passivo ou activo, da função feminina na concepção. Para muitos, o «sangue» paterno deve conservar toda a sua pureza na mulher fecundada, que se limita a amadurecer e a moldar a criança. Todas as «boas linhagens» receiam que um sangue estranho se introduza nelas sem o seu conhecimento. Os filhos de um homem nascidos fora do casamento, difícilmente é certo, o mecanismo das heranças, mas distinguem-se bem. Os filhos adulterinos de uma mulher — tanto mais perigosos quanto mais a sua mãe sabe ocultar o seu delito — nasceram de uma fraude e, quando sobrevivem, incorrem no duplo crime de terem nascido do pecado da carne e da traição da mãe em relação à família que passou a ser a sua. A fidelidade sexual das mulheres é o centro do mecanismo familiar: o corpo exige uma vigilância sem falhas, para evitar actos fraudulentos que causariam danos a toda a linhagem.

Colocadas na incómoda situação de uniões frequentemente desiguais, as mulheres casadas devem lealdade e devoção aos interesses das duas famílias que, por seu intermédio, se tornaram parentes. Semelhantes exigências podem entrar em conflito com o afecto e a obediência que devem ao marido, dado que aí intervêm as ideias que os homens da Igreja têm acerca do acordo conjugal. Em finais da Idade Média, a consciência que acerca disso os leigos assumem prejudica a obediência à linhagem.

Enquanto é rapariga, à mulher exige-se que obedeça cegamente ao pai, ao irmão ou ao tutor, calando as suas íntimas aspirações para aceitar o homem que escolheram para ela. Mas, como se viu, a Igreja intervém para dissuadir os homens de casarem com primas e insiste — e, a partir do século XI, cada vez com mais firmeza — na necessidade de se obter o consentimento dos jovens esposos e de não os fazer casar numa idade em que o seu consentimento não teria qualquer valor. Para a Igreja,

a fundação de uma nova família apenas se pode verificar no respeito pela liberdade dos nubentes, que não são as linhagens mas os futuros cônjuges. Esta mudança de perspectiva provoca, pelo menos em teoria, uma revolução notável: concede à mulher o mesmo lugar que o marido no sacramento do matrimónio. Todavia, temos de avaliar os efeitos práticos de semelhante revolução.

O costume de se apoderar das mulheres pela violência, tão vulgar na alta Idade Média, torna-se mais raro nos séculos finais e dificilmente obtém a aceitação social e religiosa. No entanto, o rapto — executado muitas vezes para forçar o acordo entre as famílias — ou o silêncio das mulheres, interpretado pelos melhores teólogos como pudico consentimento, alerta-nos para uma interpretação demasiado optimista das condições em que as mulheres adquiriram voz nessa matéria. Em pleno Renascimento, os textos ainda regurgitam de histórias sinistras de raparigas entregues a maridos ou encerradas em conventos contra a sua vontade. Mesmo os ritos, criados ou adaptados pela Igreja para garantir a liberdade do consentimento, são frequentemente desviados para outros fins.

Entre os séculos XI e XIV, os ritos matrimoniais concentraram-se em alguns momentos cruciais do processo — por vezes, breve, mas normalmente muito demorado — que conduz à formação do novo casal. Na Normandia, por exemplo, a tradicional entrega da noiva ao futuro marido, feita pelo pai ou pelo tutor, cerimónia que, durante toda a alta Idade Média, era estritamente privada, reveste-se de ritos complementares e passa a ser efectuada, não na residência, mas no pórtico da igreja paroquial, onde o padre acolhe os futuros esposos que, na sua presença, dão o seu consentimento. O carácter público do local, a existência de testemunhas e a solenidade que é conferida pela presença do padre dão um certo peso à voz feminina. Voz que não se exprime porém, em toda a parte e em todos os meios, em condições tão favoráveis: por exemplo, em Itália, em pleno século XVI, os poderosos continuaram a celebrar essa cerimónia num ambiente familiar e apenas na presença do notário. Pelo seu próprio formalismo, o ritual religioso que rodeia a cerimónia revela os limites da influência prática da Igreja, num domínio em que as famílias lutaram denodadamente para manter a sua liberdade de acção e de controlo. Foram necessários séculos e séculos de pastoral, antes de se conseguir interiorizar a ideia de uma união que não era aceite sem qualquer pressão e que provinha de um impulso íntimo e de uma atracção recíproca.

Ora, os fins que a Igreja atribui ao matrimónio proibem-na de confiar nas bases afectivas e sensuais. «É melhor casar do que desejar ardentemente», disse S. Paulo, como justificação para o casamento que, no entanto, é apresentado como um remédio. Na realidade, para um clérigo da Idade Média, o desejo que se sente dentro do casamento é pouco melhor do que as paixões carnis que se satisfazem fora dele. A preocupação de procriar descendentes legítimos é a única justificação para o casamento. Todavia, a concepção do sacramento do matrimónio que a própria Igreja tem, leva-a a declarar válida e, por conseguinte, indissolúvel uma união que se baseie num acordo real entre os dois cônjuges, expresso perante testemunhas, mas com motivações inteiramente carnis e segundo rituais que nada têm a ver com aqueles que ela tenta impor. Promessas de casamento pronunciadas em público, seladas por um copo de vinho, um fruto partilhado, ou pela troca de presentes por parte dos noivos, constituem, para a Igreja, com promissos de matrimónio tão válidos como o noivado religioso que pretende instaurar. Os processos intentados perante as cortes episcopais que tinham jurisdição sobre a matéria demonstram a sinceridade de muitos desses apaixonados que se uniam a outros mediante ritos de vinculação popular e que, muitas vezes, consumavam a sua união sem qualquer outra cerimónia. Demonstram, por outro lado, que haviam quem se servisse desses ritos para casar os filhos, apanhando-os de surpresa. Os clérigos, que condenavam as paixões da carne e que detestavam o abuso do poder familiar, acabavam por se encontrar, frequentemente, metidos na sua própria ratoeira e, embora condenassem o que os tinha levado a dar semelhante passo, tinham de legitimar esses casais, que se tinham constituído ritualmente. No século XVI, o Concílio de Trento, embora sem tornar clara a ambi-

guidade das posições religiosas, aproximá-las-á das posições das famílias, pondo fim ao relativo liberalismo que caracteriza a utilização do ritual em finais da Idade Média.

Por tudo isso, é justo insistir na carga explosiva que, para as relações familiares e para as relações entre os dois sexos, representava a necessidade do consentimento, inclusive o das mulheres. Todavia, como René Nelli sublinhou, não foram os religiosos que inventaram o casamento por amor. Foram certos jovens, suficientemente audazes para tomarem a iniciativa, que fizeram reconhecer as suas aspirações pessoais, recorrendo a palavras e a gestos rituais utilizados conscientemente: assim, a paixão carnal, de que tanto desconfiavam os clérigos, pode intrometer-se, sorrateiramente, no aparelho nupcial. A desconfiança da Igreja em relação à sexualidade impediu-a de admitir todas as implicações da sua própria doutrina acerca dos fundamentos do sacramento do matrimónio.

Tal como o antropólogo Jack Goody afirmou recentemente, será possível que a Igreja pretendesse que o número dos matrimónios fosse mínimo, expediente que se destinaria — como alguém disse — a assegurar a sobrevivência da humanidade até ao fim dos tempos, e que a maior parte desses matrimónios não gerasse descendentes, para que as possibilidades de vir a receber os bens patrimoniais aumentassem? Tais objectivos, um tanto ou quanto maquiavélicos, fazem aumentar o medo dos clérigos em relação à sexualidade e ao corpo feminino, o que os leva a criar cada vez mais obstáculos à vida conjugal. Consideraram-se juizes das práticas sexuais mesmo dentro do casamento e julgam-se os únicos capazes de legitimar a sexualidade. E os leigos? Serão fáceis de convencer?

Como revelou J.-L. Flandrin, desde a alta Idade Média que a Igreja estabeleceu um calendário, teoricamente muito limitado, dos momentos em que o casal podia ter relações sem qualquer objecção. Verificar o efeito dessas proibições, que se conhecem sobretudo por intermédio da literatura repressiva dos penitenciais que prevêm a pena a atribuir a cada possível infracção, é outra história. Nas épocas que nos interessam, as directivas dos confessores são menos meticulosas quanto aos dias proibidos, mas permanecem alerta em relação à legitimidade das práticas, das posições e dos momentos das relações matrimoniais. A partir do século XIII, o fiel deve ir prestar contas das suas transgressões pelo menos uma vez por ano. Por isso, o juiz dos desvios das pessoas casadas devia ser um celibatário e um celibatário a quem, desde o século XI, os reformadores do movimento gregoriano não cessam de recordar o voto de castidade e de pureza sexual por ele feito, ou seja, um homem que renunciou a fundar uma família e a todos os prazeres da carne. No entanto, no século XIII, os padres que vivem em concubinato e têm descendentes são ainda em grande número; as *Lamentations de Mathieu*, obra de um padre de Boulogne que se vê obrigado pelo Concílio de Lyon (1274) a escolher entre mulher e prebendas, testemunham as dificuldades que certos clérigos sentiam em optar pelas aspirações profanas ou pelos deveres da sua condição de eclesiásticos. Não há dúvida de que o facto de existirem tantos clérigos que faziam vida de casados (para não falarmos dos padres que tinham demasiada habilidade para seduzir as suas belas paroquianas e cujo arquétipo seria o cura de Montbaillou), tinha levado os leigos a considerarem *cum grano salis* e até a troçarem galhardamente — como fazem os *fabliaux* e as novelas — das suas incursões nas areias movediças da moral sexual e conjugal.

Quanto a isso e no que respeita aos leigos, a ordem familiar adequa-se a iniciações e a experiências sexuais que, mais tarde, na opinião de gerações de homens da Igreja e de observadores «científicos», se assemelharão a um desafio ao bom senso. Como se pode admitir que famílias tão severas a propósito do casamento e da «situação» dos filhos consentissem em formas de corte amorosa tão avançadas? Como é possível que o jovem vassalo, enquanto aprendia a servir-se das armas em casa do seu senhor, se iniciasse também nas delícias e nos tormentos do amor junto da castelã? E que a donzela dos romances corteses, ao acolher na sua casa perdida na floresta o cavaleiro extenuado, o metesse na sua cama e lhe desse o seu corpo para todos os jogos de amor, «excepto um»? Ou que, em muitos locais, os jovens camponeses partilhassem o mesmo catre na tepidez do estábulo e não se verificasse nenhuma

gravidez? Em todas estas relações amorosas autocontroladas, são as mulheres quem comanda o jogo, estabelecendo os limites — que não devem ser transpostos — entre sonho, desejo e posse. Ora, as famílias toleravam essas aventuras, que não são todas mera literatura, o que nos obriga a matizar um pouco a avaliação das suas estratégias matrimoniais: como o grupo mantém o controlo final sobre o investimento do corpo e das riquezas da mulher numa outra família, não excluem a iniciação ou os jogos do amor. Tudo o resto só diz respeito aos poetas e aos clérigos.

O grande desafio que as famílias têm de aceitar, numa época em que a morte se abate cruelmente e com muita frequência sobre as pessoas, é gerar herdeiros. O coração da casa medieval é o quarto: é lá que a mulher está, trabalha, concebe, dá à luz; e é lá que morrerá. Sabe-se ainda muito pouco acerca da vida biológica da mulher casada e dos efeitos que as funções que lhe são atribuídas têm sobre o seu corpo e o seu comportamento. As fontes são heterogêneas, dispersas e, muitas vezes, contraditórias. No entanto, de todas elas se pode inferir que o papel da mulher na reprodução do grupo é o que suscita as mais frequentes discussões e censuras, as maiores precauções e os elogios mais entusiastas.

A chave que introduz a mulher nesse papel é, pois, o matrimónio. Durante a alta Idade Média, leis bárbaras e estatutos sinodais, relatos hagiográficos e descrições de vastas áreas, dão a impressão de que os jovens contraem as suas primeiras núpcias com uma idade mais ou menos semelhante e com uma certa maturidade, à excepção das jovens aristocratas que se casam muito novas. Em meados da Idade Média, verifica-se uma inversão: de um extremo ao outro da Europa, as raparigas, mal atingem a adolescência, são dadas a maridos muito mais velhos. Na Flandres e em Inglaterra, em Itália ou em França, em 1200, a aristocracia e o patriciado citadino casam as suas filhas mal atingem a puberdade. Uma idade que se situa entre os 12 e os 13 anos — idade que, segundo o Direito canónico, permite que a jovem se comprometa matrimonialmente ou pronuncie os votos monásticos — surge habitualmente nas obras dos hagiógrafos das santas que, na sua grande maioria, pertencem, é certo, a boas famílias. Antes do século XIV, as informações referentes ao matrimónio nas classes rurais e populares são mais raras, mas parece que também aí a idade das raparigas que se casam pela primeira vez raramente se situa acima dos 17 ou 18 anos, apesar da pressão demográfica, que incita a retardar um pouco o casamento.

Por seu lado, os homens, a partir de finais do século XII, parecem deixar-se prender na «rede do matrimónio» com uma idade mais avançada do que antes. Os descendentes da classe cavaleiresca são um exemplo disso: esperam até estarem já instalados no feudo, terem herdado ou terem encontrado a herdeira que lhes permita estabelecer-se. As informações acerca dos hábitos das outras classes, antes do século XIV, são igualmente raras; todavia, a literatura dos *fabliaux*, a partir do século XIII, tira enorme partido dos casamentos em que há uma grande diferença de idades, sobretudo aqueles que unem um velho senil a uma jovem.

A informação torna-se mais rica depois da peste negra, na segunda metade do século XIV e no século XV. Recenseamentos mais frequentes — que só raramente se revestem da riqueza e da homogeneidade dos «cadastros» florentinos do século XV — permitem, porém, perceber qual é a idade matrimonial média. Para as mulheres, é inferior a 18 anos, verificando-se, entre os camponeses e o proletariado urbano, uma tendência para aumentar de 1 ou 2 anos e, nas classes ricas, para a situar por volta dos 15 anos. A literatura familiar dos diários e das memórias, sobretudo toscana, permite, por fim, calcular com exactidão a idade matrimonial feminina: entre 1340 e 1530, na burguesia florentina, cerca de 136 jovens esposas casaram com uma idade média de 17,2 anos. Durante esse longo período, as variações são de pouca monta, embora a tendência para retardar um pouco o casamento seja sensível: por volta de 1500, as florentinas casam, em média, um ano mais tarde do que antes do século XV. Todavia, a estabilidade é, em geral, mais acentuada do que esse atraso.

Cálculos análogos feitos com um grupo de rapazes provenientes das mesmas famílias da burguesia mercantil, apresentam-no-los com uma idade média superior aos

27 anos, no momento em que se casam pela primeira vez. A idade dos rapazes sofre oscilações mais marcadas do que a das raparigas; por exemplo, depois das crises de mortalidade e no último terço do século XV, desenha uma curva oposta à das raparigas. No entanto, o facto importante é que, quase constantemente, houve uma boa dezena de anos de diferença em relação à idade das mulheres.

Um homem que se aproxima dos trinta anos, ou seja, um adulto, leva portanto para sua casa uma adolescente. Esta é a situação assimétrica da baixa Idade Média, uma situação que recorda, estranhamente, os costumes romanos da época clássica. Será, então, de admirar que se assista ao ressurgir, na literatura moralista e nos tratados de economia doméstica de finais da Idade Média, de advertências directamente inspiradas na *Política* de Aristóteles ou no *Económico* de Xenofonte? Raciocinando sobre as práticas do seu meio e da sua época, homens como L. B. Alberti, nos seus *Livros da família*, adoptam como modelo os factos seguintes: o homem esperará até ter atingido a plenitude da idade para se casar; pelo contrário, a mulher casará jovem e «donzela», para não se perverter enquanto espera pelo casamento, «que as mulheres tornam-se viciosas quando não têm aquilo que a natureza reclama». Há quem lamente uma evolução que pensam ser recente e que levou os seus contemporâneos a cederem as filhas numa idade cada vez mais baixa. Contudo, é opinião unânime de que, para impor melhor a sua autoridade no seio da família e para gerar filhos mais belos, o homem terá vantagem em retardar a data do casamento. Por conseguinte, entre os séculos XIII e XV, o casamento em idade avançada — que continuará a caracterizar a população da Europa ocidental, na idade moderna — parece ser a prática e a regra apenas da parte masculina.

A proporção insignificante de primeiros nascimentos nas famílias florentinas antes do oitavo mês a seguir ao casamento revela o rigor da vigilância exercida pelas famílias sobre essas raparigas muito jovens que, por vezes, só viam o futuro marido no dia em que recebiam o anel nupcial. Mas, paralelamente, o tempo relativamente longo que medeia entre o casamento e o primeiro nascimento demonstra que essas adolescentes não tinham certamente atingido uma maturidade fisiológica suficiente para engravidarem imediatamente, o que de resto não impedia os maridos de as iniciarem de imediato na vida conjugal. Depois do primeiro filho, porém, gravidez e nascimentos sucediam-se a um ritmo acelerado. Assim, em 1461, uma burguesa de 29 anos, de Arras, ficou viúva depois de ter dado à luz doze filhos em treze anos de casamento. Tal facto nada tem de extraordinário: nos raros diários franceses e nas inúmeras «memórias» italianas, aparecem numerosos exemplos da acentuada fecundidade que caracterizava, pelo menos, as mulheres dos meios abastados das cidades, entre o século XIV e o século XV. Uma florentina de boa família que se tivesse casado aos 17 anos e não tivesse perdido o marido antes da menopausa, podia esperar dar à luz uma média de dez filhos, antes de chegar aos trinta anos, ou seja, mais um filho do que as camponesas francesas da época moderna, que casavam entre sete a dez anos mais tarde do que as italianas da cidade. Portanto, casar as raparigas muito jovens tem um efeito sensível no nível geral de fecundidade e no número total dos nascimentos. Ao fazerem baixar a idade do casamento, as famílias procuravam, mais ou menos conscientemente, colmatar as terríveis brechas abertas pela mortalidade da época.

No entanto, as suas esperanças eram muito débeis porque, mesmo nas famílias favorecidas, como as da burguesia de uma das mais ricas cidades da Europa, havia muitos casamentos que se desfaziam prematuramente e o número de filhos era inferior à dezena, indicada como média para os casais que se mantinham unidos. Na generalidade, os casais florentinos, atingidos ou não pela morte prematura de um dos cônjuges, tinham em média um número total de sete filhos, número ainda notável, mas que, como veremos, diminuía rapidamente, dado que poucos filhos sobreviviam aos pais.

Realcemos, para já, que os períodos de gravidez ocupavam cerca de metade da vida das mulheres casadas, antes de atingirem os quarenta anos. Em certas famílias ricas do Limousin francês, igualmente bem conhecidas através dos seus diários, o

intervalo médio entre dois nascimentos é de cerca de vinte e um meses, o que constituiu uma média igual à calculada a partir de 700 nascimentos, em famílias florentinas igualmente abastadas. Pode, no entanto, descer para os dezoito meses, se eliminarmos os desvios excepcionais, provocados, evidentemente, pela ausência do marido por motivo de negócios, ou se considerarmos apenas os casais que fazem todo o percurso da sua fertilidade natural. Nos casos de Florença e do Limousin, as concepções sucediam-se mais rapidamente do que dois ou três séculos mais tarde. Na prática, isso significa que a gestação, que se concluiu no parto e na purificação, constituía o estado habitual de uma mulher durante nove meses, num período total de dezoito.

Outra consequência: durante metade da sua vida conjugal, o casal não deveria, teoricamente, ter relações por receio de poder causar lesões no feto, pelo menos a partir do momento em que aquele começava a mexer-se. Violar essa proibição talvez não fosse mais do que um pecado venial, a partir da época de Alberto Magno, por volta de meados do século XIII; no entanto, continuava a ser pecado. Se a mãe amamentava, o casal também devia abster-se, porque o nascimento de outro filho podia abreviar a aleitação e, por conseguinte, a vida do irmão mais velho. Os casais dos nossos exemplos franceses e italianos respeitariam ainda essas proibições tão antigas? É difícil saber-se. Os contemporâneos evocam, por vezes, antigos tabus, que parecem continuar a exercer a sua acção, mas que dizem sobretudo respeito ao perigo das relações sexuais durante os períodos menstruais: o grande pregador Bernardino de Siena e o mercador Paolo da Certaldo recordam, um às mulheres, outro aos homens, que «se se gerar nesses períodos, nascerão filhos monstruosos ou leprosos» e que «nunca a criatura gerada nesse período nasce sem grande e terrível defeito»; além disso, a nódoa cairá sobre o pai que não respeitou a proibição: «E também te pode fazer muito mal a ti...».

A obediência às proibições religiosas é mais evidente e mais directamente avaliável no que respeita à observância dos «tempos proibidos», ou seja, o Advento e a Quaresma, períodos em que a igreja proibia que se celebrassem casamentos e recomendava, embora sem fazer disso uma obrigação, a continência. A análise do efeito de tais procedimentos a partir do número de casamentos e de concepções é um costume clássico. Ora, no Limousin e na Toscana, constatam-se vazios significativos na curva dos casamentos em Dezembro e em Março e uma diminuição das concepções na época da Quaresma. Pelo menos entre as pessoas da cidade, alvo preferido dos pregadores, as imposições da Igreja eram, portanto, ouvidas.

Finalmente, os casais dos nossos exemplos, franceses e toscanos, dão a entender que não tentavam evitar a concepção recorrendo aos vários processos — posições abortivas, unguentos, preservativos e feitiços — a que, segundo os seus clientes e os seus juizes, recorriam prostitutas e outras mulheres acusadas de magia e bruxaria. Desde a alta Idade Média até ao século XII, todos os concílios reforçaram as proibições e os castigos que pesavam sobre os comportamentos destinados a prevenir ou a inviabilizar um nascimento. A partir do século XIII, o conhecimento dos tratados de medicina árabes e a moda de Ovídio talvez tenham propagado, em certos meios, as práticas contraceptivas; de qualquer modo, a sua discussão leva os teólogos a atenuar um pouco a rigidez das proibições. Há os que deixam de proibir a união de um casal estéril ou admitem o *coitus reservatus*: qualquer casal pode, portanto, procurar o prazer e não ter apenas em vista a procriação. Outros deixam de confundir contracepção e infanticídio. Todavia, até finais da Idade Média, os pregadores insistem frequentemente no pecado mortal de uma união sexual «contra natura», que choca com «a forma do matrimónio». Dirigindo-se aos seus auditores, Bernardino afirma: «Escutai: sempre que se unem de forma a não poderem gerar, cometem um pecado mortal. Não to disse claramente? [...] Faz pior aquele que assim procede do que se o fizesse com a própria mãe, devidamente [...]. Por isso, ó mulher, aprende isto e não te esqueças: se o teu marido te pedir alguma coisa que seja pecado contra a natureza, nunca lha concedas.» O único caso em que a mulher pode e deve infringir o seu dever de obediência ao marido, mesmo com risco da sua própria vida,

verifica-se quando, na união carnal, ele lhe impõe uma posição que «vai contra a ordem de Deus», faz com que a mulher «se transforme em animal ou até em macho» e a impede de conceber.

Sodomitas ou não, as práticas «contra natura» dos casais cristãos são combatidas por esses directores espirituais, que lhes atribuem fins contraceptivos. Não parece, porém, que tais relações tivessem tido uma incidência visível sobre a fecundidade dos casais da época. Os intervalos médios entre os nascimentos permanecem constantes até ao penúltimo filho, o que demonstra que os cônjuges não tentavam, de uma forma muito consistente, recorrendo a um ou outro artifício, subtrair-se ao seu dever de procriar. É certo que os aristocratas do Limousin ou os mercadores florentinos tinham meios para prover à educação da sua prole. No entanto, baseados no seu exemplo, não podemos generalizar acerca do que se passava nas províncias e nos vários meios sociais da Europa medieval.

Existe um meio perfeitamente natural e legítimo para se fazer abrandar o ritmo dos nascimentos: deixar que a mãe amamente o filho. Ora, nos últimos séculos da Idade Média, a ama, personagem familiar das *chansons de geste* e dos romances corteses, deixa de ser um privilégio dos senhores. Para referir de novo o caso de Florença, no século XIV, as famílias ricas têm habitualmente uma ama e, no século seguinte, o costume de se recorrer aos serviços de uma camponesa generalizou-se em toda a média burguesia. Dupla consequência: as mulheres pobres, que amamentavam os seus filhos durante muito tempo, quando estes morriam, davam o seu leite em troca de uma compensação; assim, para além de um salário, tinham a possibilidade de retardar o nascimento de mais um filho. Os ricos, que desejavam ter herdeiros e que valorizam as famílias numerosas e a fecundidade das mulheres, podem tornar menos espaçados os nascimentos dos seus filhos e, por conseguinte, aumentar o seu número. Aliás, é precisamente debaixo do tecto dos mais ricos que, no início do século XV, se recenseiam as mais altas percentagens de crianças, na Toscana. Nessa época, o leito da miséria é menos fecundo do que o dos ricos.

Entremeada de nascimentos, a vida fecunda de uma mulher que tenha casado antes dos dezoito anos conclui-se, como se disse, uns vinte anos mais tarde. Todavia, de todos os filhos que deu à luz, são poucos os que vivem debaixo do tecto paterno. A maternidade medieval é uma espécie de linha pontuada. As mães que entregaram os filhos a amas residentes fora de sua casa, logo a seguir ao baptismo, só os recuperam um ano e meio ou dois anos depois, e isso, no caso de eles sobreviverem. Entretanto, algum dos irmãos mais velhos pode ter morrido por doença ou vítima das epidemias de peste que, periodicamente, sangram a população. Assim, as enormes descendências — dez, quinze filhos só existem, de facto, em teoria; são fruto da reconstituição feita no papel pelos historiadores da demografia. No ciclo quotidiano dos nascimentos e das mortes, as casas de finais da Idade Média albergam, em média, pouco mais do que dois filhos vivos, tal como os recenseamentos revelam; e os sobreviventes que o pai ou a mãe mencionam nos seus testamentos, raramente ultrapassam esse número.

Os diários revelam que, na classe mercantil, pelo menos um quarto das crianças florentinas que foram entregues a amas morrem junto delas. Mas há pior: 45% dos filhos dessas famílias não atingem os vinte anos. A morte ameaça o nascimento de uma nova vida e espia a mãe que está para dar à luz. As parturientes morrem talvez mais raramente do que se diz durante o parto. Todavia, mesmo as mulheres ricas atravessam, nessa altura, um dos momentos mais perigosos das suas vidas: de três mulheres florentinas que morrem antes do marido, uma sucumbe ao dar à luz um filho ou em consequência imediata do parto. E há ainda o caso das mulheres que sofrem, durante anos, de um «mal da matriz», como, em 1512, diagnostica um marido a quem a sua desventurada mulher deu quinze filhos em vinte e três anos. No total, mesmo nessas famílias instruídas, em sete ou oito mulheres, há uma que morre em consequência das suas obrigações de procriadora. E, certamente, na maioria dos casos, leva com ela o recém-nascido.

O fardo da gravidez e dos partos só em metade dos casos gera uma esperança de que a criança atinja a idade adulta. Compreende-se o tom de resignação cristã em que os pais que perdiam mais um filho se entrincheiravam, uma resignação que nos leva a acusá-los, um pouco apressadamente de mais, de insensibilidade. É certo que o facto de se enviar uma criança para casa de uma ama logo a seguir ao seu nascimento não favorecia o desabrochar do sentimento materno ou do interesse paterno e a notícia da sua morte não rompia o tecido afectivo que cria a observação diária do desenvolvimento da criança e de que é testemunho, muitas vezes lancinante, a dor do pai a quem morre um filho que vive em sua casa. Como não acreditar na sinceridade do pai de uma menina de três anos, Falchetta Rinuccini, morta em 1509, que escreve o seguinte: «Tenho a certeza de que voou para o céu» e que reza para que «essa pombinha santa peça por nós à bondade divina e à sua dulcíssima mãe»? Ou na angústia de Giovanni Morelli quando, em 1406, lhe morre um filho de dez anos: «Nunca poderia pensar que o ter Deus afastado de mim o meu filho, fazendo-o passar desta vida para a outra, tivesse sido e continue a ser para mim um fardo tão pesado»? Todavia, as fórmulas convencionais e mais áridas que acompanham o anúncio da morte de um filho em casa da ama também não ocultam totalmente a profunda desilusão, a sensação de frustração que, com tanta frequência, viviam esses pais, pelo menos quanto ao seu desejo de verem perpetuados o nome e a família. «Prouve a Deus chamar a si Lucca, em 11 de Agosto de 1390, o qual tinha recebido com a sua bênção e com a minha, etc.», reza a oração fúnebre de um pai; e há outra que é semelhante: «E a 14 do dito mês e ano, foi buscar à ama Pian di Rigoli, falecido: pensamos que o tenha asfíxiado. Enterrado em San Jacopo entre as sepulturas: Deus o abençoe a ele e aos nossos antepassados...»

Fora destes meios privilegiados, que sabem exprimir as suas esperanças e as suas dores, os testemunhos directos das relações entre pais e filhos são raros. Na grande maioria da população, as mães amamentam os seus filhos recém-nascidos; todavia, há muitas que se vêm obrigadas, pela miséria, por doença ou devido à desaprovação pública, a abandonar mais ou menos apressadamente os filhos. Porém, antes dos finais da Idade Média, como será possível distinguir entre abandono e infanticídio? Discutiu-se muito sobre a existência de práticas diferenciais de infanticídio que, em vastas zonas da época carolíngia, teriam seleccionado as crianças do sexo feminino, consideradas indesejáveis; assim se tentou justificar o desequilíbrio existente entre os grupos de ambos os sexos. O que se passa mais tarde, em meados da Idade Média, quanto ao problema do infanticídio e do abandono, muitas vezes confundidos um com o outro, continua muito pouco documentado. Há testemunhos de um e de outro e, até ao século XIII, os hospícios de certas cidades dedicam-se à nova missão de dar solução ao infanticídio, crime que é tanto mais grave quanto impede a criança, morta sem baptismo, de ser recebida no paraíso por toda a eternidade; por conseguinte, essas instituições, a par dos pobres, dos peregrinos e das parturientes, começaram a acolher os órfãos e os enjeitados. Mas será necessário esperar pelos últimos séculos da Idade Média para se perceber a extensão e as consequências do abandono dos recém-nascidos, através dos arquivos dos hospícios, dos recenseamentos e dos primeiros fragmentos do registo civil.

Sem nunca atingir o carácter maciço da época moderna, a rejeição do recém-nascido parece ser uma prática largamente difundida pelo menos nas cidades. Fomentam-na a gravidez das criadas, livres ou servas, e a pobreza, crónica ou ligada a crises de subsistência: os miseráveis entregam os seus filhos legítimos ao hospício da sua cidade, embalados, por vezes, pela esperança de os virem a recuperar mais tarde e de que o hospício poderá salvá-los melhor da morte do que eles próprios. Contudo, nos primeiros hospícios especializados, como o dos Inocentes, em Florença, a mortalidade é terrível. Abandonar um filho significa multiplicar as suas probabilidades de morrer em breve — em suma, um infanticídio diferido: entregando a Deus e às almas caridosas a saúde terrestre da criança, os pais esperam prolongar um pouco mais a sua vida e darem-lhe esperanças de alcançar a vida eterna. Entre os «enjeitados», as crianças do sexo feminino são em maior número: existe uma discriminação

minação que, desde o nascimento, concede uma ligeira vantagem aos indivíduos do sexo masculino, mas é difícil compreender as motivações inconscientes, que nunca são explicadas nos bilhetes presos às roupas das crianças, que impelem a mãe ou os pais a privilegiar os filhos varões.

Se há nascimentos que foram acolhidos de má vontade e incitam os pais a renunciar às suas tarefas educativas, a necessidade de amamentar põe também à prova o seu sentimento de responsabilidade em relação aos recém-nascidos. Como se viu, os doutores da Igreja exortam os pais à continência durante o período de aleitamento. Este apelo à prevenção e à temperança atrai, obstinadamente, a atenção dos progenitores para o destino dos seus descendentes e prepara, a pouco e pouco, as famílias para avaliarem com menos fatalismo o destino individual dos seus filhos. O clero também acentua um outro aspecto das responsabilidades dos pais. A partir do século XV, lutando veementemente contra a «sufocação» dos recém-nascidos, asfixiados no berço pelos pais ou pelas amas e dizendo aos pais que são culpados de um crime de negligência e até suspeitos de premeditação, curas e confessores despertaram nos leigos — que julgavam esses acidentes com indulgência ou com desvolvura — uma preocupação salutar quanto à sobrevivência dos filhos.

Em suma, o período final da Idade Média vê amadurecer, lentamente, tomadas de consciência que, muito mais tarde, tornaram possíveis os primeiros comportamentos verdadeiramente anticoncepcionais. O aspecto paradoxal reside no facto de, na origem desse despertar da responsabilidade dos pais que, a partir do século XVII, os levará a espaçar os nascimentos, estar o respeito absoluto pela vida humana, pregado pelos maiores adversários de qualquer prática que os impedisse.

De entre tantas prescrições e proibições sexuais que pretendem enquadrar as relações sexuais até no seio do casal, as pessoas casadas de finais da Idade Média têm, sobretudo em conta o apelo à moderação que as «autoridades» médicas recomendam desde a Antiguidade a quem quiser ter uma descendência saudável e numerosa. Isso não significa que todos os casamentos tenham sido ditados pela reflexão e que todos os impulsos passionais tenham sido banidos da «vida familiar». No entanto, o ideal do bom casamento, que a literatura moral ou satírica tende a impor nos três últimos séculos da Idade Média, deplora os impulsos excessivos, a intemperança dos desejos, associados a uma sofreguidão alimentar que destruiria o equilíbrio dos humores. «Faz amor com ela [a tua mulher] moderadamente e não te deixes desleixar»: este conselho que um florentino dá aos seus filhos evitará que cada um deles «[gaste] o estômago e os rins», tenha apenas filhas ou filhos «tísicos» e viva «aborrecido e envergonhado e melancólico e triste...».

De facto, saber tratar com uma mulher exige que se desconfie constantemente das suas exigências. O seu corpo, que é tão necessário para a sobrevivência das linhagens, está sujeito a uma natureza demasiado inconstante. Mal governado pela falta de razão, que é típica das mulheres, esse corpo exige que o seu senhor, o marido, satisfaça os seus apetites de uma forma prudente e regular, mas sem se entregar à vertigem dos sentidos, o que arruinaria a sua autoridade...

A autoridade é a palavra-chave que domina a visão masculina das relações entre os cônjuges e que foi a única a ser-nos directamente transmitida. O homem, primeiro ser da criação, a imagem de Deus mais semelhante ao original, a natureza mais perfeita e mais forte, deve dominar a mulher. Estes temas, insistentemente repetidos, encontram aplicação no mundo fechado da vida familiar e, ao mesmo tempo que justificam a subordinação da mulher, justificam igualmente a divisão das tarefas que daí deriva. O homem tem uma autoridade «natural» sobre a mulher. Base teórica da reflexão de numerosos tratados a partir do século XIII, a fraqueza e a inferioridade da natureza feminina impõem, desde a Antiguidade, que o domínio em que as mulheres dispõem de uma certa autonomia seja muito circunscrito.

Esse domínio é, em primeiro lugar, a casa, espaço simultaneamente protegido e fechado e, dentro da casa, certos espaços mais reservados, como o quarto, referido anteriormente, a sala de trabalho, a cozinha — por vezes, isolada, em certas regiões e situada na parte superior ou ao lado da casa. Introduzir a esposa recém-

-casada nesse espaço implica sempre certos rituais que sancionam a sua admissão, mas que também a afastam do mundo exterior. A fragilidade e a fraqueza das mulheres exigem protecção e vigilância. As suas andanças pelo exterior devem reduzir-se a percursos bem controlados: a igreja, o lavadouro, o forno público ou a fonte, lugares que variam de acordo com a condição social, mas que são designados de uma forma precisa. Lugares que, por outro lado, suscitam curiosidade e angústia nos homens, a tal ponto têm a impressão de que as palavras que aí circulam escapam à sua vigilância. São provas disso textos como o *Evangile des quenouilles*, onde a temível sabedoria das comadres reunidas se manifesta com toda a liberdade, ou como as *Quinze joies de mariage*, que evocam o pavor e a desaprovação dos maridos perante a tagarelice das mulheres que rodeiam a parturiente, que partem juntas em peregrinação e que, em toda a parte, maquinam a ruína deles.

Portanto, conservar e ocupar as mulheres em casa é o ideal masculino geral e as tarefas que lhes são atribuídas estão impregnadas desse espírito. Quando os maridos, «aqueles que ganham», têm de acumular fora de casa bens e riquezas, os lugares-comuns da literatura medieval sobre economia doméstica atribuem às suas companheiras o cuidado de conservar e transformar para o consumo familiar os produtos de que eles se apoderam, numa medida proporcional às necessidades. A gestão diária das provisões, a vigilância e a prudência na sua utilização, os cuidados a ter com eles, são outras das actividades em que podem empregar-se os talentos que se atribuem às mulheres, quando oportunamente canalizados pela sua docilidade e ponderação. Uma boa mulher, uma mulher ajuizada, doce e comedida, saberá organizar a circulação interna dos bens que, graças ao homem, afluíram a sua casa.

Engrenagens essenciais do bom funcionamento social, as mulheres que assumem plenamente a sua função garantem a harmoniosa assimilação dos produtos da indústria masculina. Qualquer excesso nas suas despesas prejudica todo o organismo social e o conjunto das trocas. Assim, as leis sumptuárias, que velam pela preservação das manifestações de ordem social, enfurecem-se contra os desvios femininos. Vaidade, gula e luxúria são pecados que se alimentam de um desregramento dos apetites que a vida doméstica, animada pelas mulheres, devia pelo contrário regular e conter.

A família é também um conjunto de pessoas sobre as quais a mulher deve velar, regulando os seus ritmos e as suas actividades. Em primeiro lugar, o marido, que conta encontrar, no calor do lar, o repouso e os prazeres do banho quente, da mesa posta e da cama preparada, quando regressa, exausto, das canseiras ligadas à vida no exterior; depois, os criados, quando a família é suficientemente abastada para os ter. A mulher tem por missão dirigi-los e castigá-los, quando o seu comportamento pode vir a lesar os interesses dos patrões; em poucas palavras, deve fazê-los colaborar na honra da casa. Finalmente, os filhos, cuja primeira educação lhe compete sem discussão, uma educação que encontra um incentivo no seu exemplo e na sua piedade, muito mais do que na sua atitude de mestres dos primeiros rudimentos de leitura. A mulher casada deve assegurar a coexistência pacífica de todos esses indivíduos que têm necessidades diferentes: ela é a senhora da ordem doméstica, da paz familiar.

Com efeito, a paz devia fazer da casa um reflexo da harmonia do mundo se... se a natureza feminina, a despeito das rédeas que lhe impõem e dos sermões que lhe fazem, não acabasse, subrepticamente, por perturbar aquilo que lhe competiria promover. As mulheres, de facto, são eminentemente falsas, volúveis e enganadoras e «todas as grandes desonras, vergonhas, pecados e despesas provêm das mulheres; por elas se conquistam grandes inimidades e se perdem grandes amizades». A censura masculina, repetida obsessivamente, deriva da sensação que os homens têm de serem sempre enganados pelas mulheres. O seu palavrado enche a tranquilidade da casa; faz transpirar os segredos lá de fora; apoiado na sua louca e egocêntrica prodigalidade, o seu espírito litigioso dispersa, por entre mil preocupações insignificantes, a mais sólida razão masculina. Todas estas formas de vitupério provêm de uma sensação profunda de insucesso em relação às ilusões de estabilidade e autoridade domésticas tão caras aos homens da época.

De resto, a insubordinação das mulheres não é apenas objecto da reprovação dos maridos; incorre igualmente na reprovação colectiva. As infracções à ordem normal das coisas, as inversões demasiado chocantes da autoridade natural, são passíveis de um julgamento e de um castigo simbólico, imposto pela comunidade. A partir de inícios do século XIV, as primeiras menções de bimbalhadas rituais atestam esse controlo público sobre as opções matrimoniais; o segundo casamento das viúvas ou, mais geralmente, os múltiplos casamentos do mesmo indivíduo atraem a reprovação dos jovens em relação a casais mal casados ou intemperantes. Através de toda a Europa, o ritual do passeio de burro pune a inversão demasiado evidente dos papéis conjugais: se a mulher domina o marido, o maltrata ou o engana, o marido, que faz as vezes dela, tem de percorrer a área da aldeia montado ao contrário na ridícula cavalgadura e agarrando-se-lhe à cauda. A insubordinação da mulher põe em perigo a própria ordem do mundo e provoca aqueles rituais em que a redenção passa pelo escárnio. Não há esfera privada donde os indivíduos possam pôr fim aos seus conflitos, sem terem de contar com a intervenção dos censores externos.

A falta de docilidade ou a falsidade dos filhos não suscitam, porém, as mesmas intervenções da comunidade. O facto de os filhos porem em causa a autoridade do pai oferece mais motivo de tragédia do que de troça e suscitará o conselho dos «amigos» e dos parentes, sem dar aos estranhos o direito de se imiscuírem nos assuntos da família, que implicam, naturalmente, problemas de herança. A moral dos *fabliaux* dedicados aos problemas das gerações tem uma tonalidade muito escura, bem diferente da das novelas, entre doces e amargas ou licenciosas, que descrevem a mulher que cobre o marido de ridículo. Ao pai que se desfez demasiado depressa dos seus bens — e, portanto, da sua autoridade — em favor dos filhos, o novelista repete que «não nos devemos fiar neles/porque os filhos são impiedosos» ou que «o filho está sujeito ao pai e mostra-se submisso e humilde até o pai manter a posse da casa e dos seus haveres; quando der esse poder ao filho para governar os seus haveres, ele domina o pai e tem-lhe ódio e parece-lhe que, antes de ele morrer, passam mil anos até não o ver mais na sua frente».

O quadro precedente remete para ideais e angústias próprias, sobretudo, do «rendeiro» burguês. Todavia, se tivermos em conta toda a escala social, nem todas as mulheres estão tão confinadas à casa e submetidas ao marido como o desejavam os maridos e os teóricos da «santa mobília». As camponesas trabalham duramente nos campos, as artesãs, nas lojas dos maridos que, por vezes, ficam para elas depois de eles morrerem. Mesmo dentro de casa, seja ela senhorial ou burguesa, as mulheres e os filhos têm sempre alguma coisa que fazer. Para terminar, será necessário pôr em destaque um aspecto importante dessa actividade feminina.

Os educadores revelam a utilidade dos trabalhos de costura ou de fiação, que deviam ocupar o tempo em que a mulher não tem outras coisas para fazer. Esses trabalhos imobilizariam o corpo da mulher e entorpeceriam os seus pensamentos, evitando que ela se perca em devaneios perigosos para a sua honra e para a honra da casa. Desde a mais tenra idade que as mulheres fiaram, teceram, coseram e bordaram sem descanso e quanto mais alta for a linhagem, quanto mais honra tiverem, menos tempo se lhes concederá para brincarem, rirem ou dançarem. Portanto, as jovens das classes nobres também ocupam as suas mãos e o seu espírito nos delicados bordados de casulas ou frontais de altar: pelo menos, ganham em anos de purgatório a recompensa pelo seu interminável trabalho. Para o justificar, afirma-se que o pai deve dar-lhes uma arte que lhes permita sobreviver no caso de ficarem pobres, mas a preocupação mais profunda que os textos revelam é neutralizar a natureza feminina, instável e frágil, obrigando-a a uma actividade constante. Segundo Francesco da Barberino, que escreveu uma espécie de tratado sobre a educação das mulheres no início do século XIV, a filha de «um cavaleiro ou de um juiz ou de um médico ou de outro cavaleiro cujos antepassados, e ele próprio, têm por costume manter a sua honra» deverá começar a «fazer bolsas, coser ou fiar [...] para que, quando estiver em sua casa com o marido, possa com isso passar-lhe a melancolia, ter alguma coisa que fazer e até prestar algum serviço».

Essa incessante actividade têxtil tem igualmente uma função económica. Responde às necessidades do consumo doméstico e também visa ganhar algum dinheiro. Nas camadas pobres, muitos tentam equilibrar o seu magro orçamento com o produto dos trabalhos femininos ou com os salários das mulheres que trabalham na fiação. Como afirmam vários contribuintes toscanos do século XV, «com a roca faz a mulher» sobreviver uns e «com o que fiaram as [suas] meninas» sobrevivem outros.

Sobretudo antes das crises do século XIV, muitas mulheres exercem uma actividade mais autónoma fora de casa. Para a maior parte, a necessidade de trabalhar está directamente ligada à sua situação matrimonial ou à perda de protecção familiar. Para arranjar o dote ou o enxoval, as filhas das famílias pobres vão servir, por vezes ainda crianças, mas mais frequentemente já adolescentes. Sobretudo as viúvas é que vão constituir o núcleo principal dos exércitos de trabalhadores, por se verem demasiadas vezes ameaçadas pela solidão e pela miséria. Nas classes mais abastadas da sociedade medieval, a viuvez também coloca, por vezes, as mulheres numa situação de decadência que as precipita na pobreza, quando não conseguem que os seus direitos sejam respeitados pelos herdeiros do marido. E os parentes não são os últimos a espoliar a viúva e o órfão. «Fiquei só, sem um amigo», lamenta, numa balada célebre, a primeira mulher que viveu da sua pena, Christine de Pisan, viúva e mãe de três filhos aos 25 anos. Seguindo o seu exemplo, os romances medievais estão repletos de destinos sombrios de mulheres sós que têm de sobreviver nas situações mais aventureiras e que, de resto, são apresentadas como totalmente capazes de sair dos impasses.

São mulheres sem família as que se colocam fora da ordem «natural» atribuída ao sexo feminino pela sociedade medieval. Por isso são muito mais vulneráveis e a sua reputação fica imediatamente manchada. Viúvas sós, mendigas que ganham o seu sustento fiando, criadas de servir, reclusas que vivem fora de uma comunidade religiosa, todas são suspeitas de mau comportamento e facilmente acusadas de prostituição. As mulheres sem raízes que, no século XI, seguem santos homens como Robert d'Arbrissel, o fundador de um mosteiro «misto» cuja direcção confia a uma mulher, as que, no século XIV, se juntam aos bandos de flagelados, recrutam-se entre aquelas que têm uma situação matrimonial, um tipo de vida e, por vezes, uma independência económica que são suficientes para as designar como elementos à margem.

O descrédito do trabalho fora de casa, das manifestações de devoção demasiado autónomas e da vagabundagem das mulheres mostra à evidência que as sociedades de finais da Idade Média dificilmente conceberam a «condição feminina» fora do enquadramento matrimonial. O casal adquiriu, sem dúvida, nesse período uma certa autonomia no interior dos grupos de parentesco, mas vícios e virtudes, máculas e comportamentos femininos foram considerados em função da família de que o casal se torna o fundamento. As mulheres continuaram a ser uma engrenagem subordinada à reprodução familiar. Todavia, sem ser negada, essa subordinação teve de ser, muitas vezes, justificada, explicada, em suma, discutida. Não foi, de modo algum, uma realidade pacífica.

CAPÍTULO IX

O SANTO

por André Vauchez

Uma das tarefas específicas do historiador consiste em desmascarar as falsas continuidades postuladas, pelo menos implicitamente, pela linguagem que, ao utilizar as mesmas palavras para designar realidades diferentes segundo as épocas, pode fazer-nos perder o sentido da mudança. Este comportamento cauteloso impõe-se, em especial, no domínio da religião, sobretudo quando se trata do catolicismo, que tende a realçar a constância das suas crenças fundamentais e do seu quadro institucional ao longo dos séculos. Assim, julga-se saber o que foi um bispo da Antiguidade ou um sacerdote da Idade Média, remetendo para as pessoas que, actualmente, exercem essas funções na Igreja. Mas este tipo de raciocínio por analogia leva facilmente ao anacronismo, na medida em que a identidade dos vocábulos faz perder de vista alterações que podem, em certos casos, ter sido notáveis.

Este problema coloca-se com particular acuidade no caso dos santos. Com efeito, a própria natureza dos documentos que nos serviram de base para os estudar, reforça ainda mais os riscos de deformação e de ocultação da realidade inerente a qualquer investigação histórica. As vidas de santos e as colectâneas de milagres visam adaptar os servidores de Deus a modelos que correspondem a categorias reconhecidas da perfeição cristã — mártires, virgens, confessores, etc. — e, para além disso, à figura de Cristo. Cada santo ou santa digno desse nome procurou em vida, se não identificar-se com a pessoa do filho de Deus, pelo menos, aproximar-se ao máximo dessa norma absoluta. Não é, pois, de admirar, sob este ponto de vista, que se assemelhem todos e que os milagres que se lhes atribui façam pensar nos que são descritos nos textos evangélicos, desde a multiplicação dos pães até à ressurreição dos mortos. Partindo das narrações cujo objectivo preciso é eliminar as particularidades dos indivíduos e transformar a sua vida em fragmentos de eternidade, é difícil imaginar o que pode ter sido a existência concreta dessas personagens, que se reduz, muitas vezes, a uma série de estereótipos. A hagiografia e, depois, uma certa historiografia revelaram uma tendência para apresentar os santos não só como seres de excepção, mas também, e sobretudo, como figuras repetitivas, em cuja vida o único elemento susceptível de mudança era o quadro espaço-temporal em que se inseriam e mesmo esse esboçado de uma forma esquemática, como uma espécie de cenário adequado à valorização da perfeição do herói ou da heroína.

Em finais do século passado, como reacção a estas concepções que, de tanto acentuarem o carácter extratemporal da santidade, acabavam por privá-la de qualquer dimensão histórica, uma corrente crítica que, em França, teve o seu expoente principal em P. Saintyves, pretendeu, pelo contrário, ver nos santos cristãos os sucessores dos deuses do paganismo. Baseando-se numa certa continuidade de culto em locais que já eram considerados sagrados na Antiguidade (nascentes, penedos ou bosques), esse autor afirmou que, sob uma capa de cristianismo, o culto que os galo-romanos prestavam a semideuses ou a génios que encarnavam as forças da natureza, se tinham prolongado até à Idade Média tardia. Embora haja certas aparências que parecem demonstrar essa tese, ela apresenta, tal como a interpretação anterior, o inconveniente de subtrair o santo à história, fazendo do seu culto um simples biombo ao abrigo do qual sobrevivem ritos de uma outra época. Mas, definir o culto dos santos em termos de sobrevivência leva, fatalmente, a transformá-lo em superstição, conceito vago que, em qualquer caso, não bastaria para explicar o lugar que a devoção aos servos de Deus ocupou no universo religioso medieval. Para além disso, esta visão

das coisas, sob o manto da mitologia ou da etnologia comparada, acaba por descurar a evolução muito profunda que marcou a cristianização no domínio das relações entre o homem e a natureza. Destruindo os bosques sagrados e substituindo o culto das fontes e das nascentes pelo culto dos santos, a Igreja, lançou-se, desde os finais da Antiguidade, num empreendimento de grande fôlego cujo objectivo era nada menos do que antropomorfizar o universo e submeter ao homem o mundo da natureza. Os santos tiveram um papel importante nesse processo. Abordar científica e objectivamente esta questão significará pôr, inevitavelmente, em evidência esse aspecto fundamental da sua acção, aspecto que foi descurado durante demasiado tempo.

1. O lugar dos santos no cristianismo medieval: a herança da Antiguidade e da alta Idade Média

Embora o tenha desenvolvido de uma forma notável, quem inventou o culto dos santos não foi a Idade Média e arriscar-nos-íamos a não compreender nada deste aspecto essencial do cristianismo posterior ao ano mil, se não se tivesse em conta a herança dos primeiros séculos.

Os mártires medianeiros e patronos

De facto, tudo provém do culto dos mártires que, durante algum tempo, foram os únicos santos venerados pelos cristãos e conservaram no seio da Igreja um considerável prestígio, mesmo quando outros modelos começaram a surgir. Apesar de certas analogias superficiais, nada tinham em comum com os heróis gregos e romanos. Na Antiguidade clássica, a morte constituía uma fronteira intransponível entre os homens e os deuses. Ora, na perspectiva cristã, foi precisamente por terem morrido como seres humanos, seguindo Cristo e empenhados na fidelidade à sua mensagem, que os mártires tiveram depois acesso à glória do paraíso e à vida eterna. O santo é um homem através do qual se estabelece um contacto entre o céu e a terra. O dia do seu aniversário comemora o seu nascimento ao lado de Deus, para além da morte, e é a festa cristã por excelência dado que renova o sacrifício salutar do único medianeiro. Assim, longe de constituir a moeda de troca da nova religião ou uma concessão da elite cristã às massas pagãs para fomentar a sua conversão, o culto dos mártires enraizou-se naquilo que o cristianismo tinha de mais autêntico e original em relação às outras religiões com as quais entrava em concorrência.

Isso não significa, porém, que tenha inventado tudo *ex nihilo* neste domínio. Na realidade, na Antiguidade tardia, já existia uma crença, bastante difundida, na existência de espíritos protectores dos indivíduos: demónios, gênios, anjos, etc. Transferindo para seres humanos — os santos — o tipo de relações que as gerações precedentes tinham mantido com seres desencarnados, alguns bispos famosos do século IV, como Paolino da Nola e Ambrósio da Milão, propuseram aos fiéis e às comunidades cristãs que adoptassem como intercessores os homens e as mulheres que, pela sua fé heróica, tinham merecido ter Deus como seu protector pessoal. O culto dos mártires «democratiza-se» através do santo patrono, que baseia as suas características nas mesmas noções, de uma relação de clientela: lealdade do protegido, «amizade» e dever de protecção por parte do patrono em relação a quem a ele se recomendou. Numa sociedade ameaçada de desintegração, onde os indivíduos viviam angustiados pela ideia de perderem a sua identidade e a sua liberdade, os santos vinham a propósito para restituir a confiança e oferecer perspectivas de salvação ao nível da vida de todos os dias.

Entre as afirmações mais discutidas do historiador inglês P. Brown acerca da origem do culto dos mártires, figura a sua hipótese de que esse culto seria organizado, primeiro, no plano privado, para, numa segunda fase, vir a ser adoptado pelos responsáveis das igrejas locais, preocupados com essas devoções particulares que iam proliferando em torno das sepulturas e que podiam pôr em perigo a unidade da comunidade cristã. De facto, o testemunho da arqueologia raramente nos permite

passar para além das primeiras formas de culto, que são sempre de tipo litúrgico. Mas nem por isso deixa de se confirmar que os bispos desempenharam um grande papel na propagação do culto dos mártires, ao qual atribuíram uma função essencialmente eclesiástica, colocando-o sob o seu controlo. Assim se explica não só a falsificação das catacumbas romanas por parte do papa Dâmaso, mas também a *invenção* das relíquias dos santos Gervásio e Protásio, em Milão, no ano de 385, e a sua apropriação imediata por parte de Ambrósio, em favor da igreja episcopal. Ao tornar-se *patronus* celeste da catedral e da cidade, o santo reforçava o prestígio do seu representante e, em breve, seu sucessor: o bispo. Para além disso, as homenagens cada vez maiores de que as relíquias foram objecto, por ocasião das festas do calendário e das transladações, ofereceram à comunidade urbana a oportunidade de mostrar a sua unidade e de integrar os grupos marginais, camponeses ou bárbaros. Pela via indirecta das procissões, tecem-se novos laços entre a cidade e os *suburbia*, onde se encontravam os cemitérios, e com os *martyria*, pequenos santuários que albergavam as relíquias dos mártires. Graças a essa liturgia em plena evolução, as mulheres, que aí desempenham um papel importante, saem do seu isolamento e os pobres afastam-se dos seus protectores tradicionais — que, a partir de finais do século IV, se encontram em crise — para se colocarem sob a protecção de um santo e, mais tarde, entrem na sua *família*. Mas há também lugar para os poderosos que, até finais da Idade Média, têm por obrigação construir igrejas que recebam as relíquias dos servos de Deus, que passaram das sepulturas para os altares.

Prestígio do ascetismo: o fascínio do Oriente

Depois das perseguições, enquanto o Ocidente, como era lógico, passava do culto dos mártires para o dos bispos, seus guardiões e organizadores, o Oriente sofria uma evolução muito diferente que iria ter profundas repercussões em todo o mundo cristão. Na época que se seguiu a Constantino, ao lado dos mártires, surgiram novos santos: os confessores da fé, como Santo Atanásio (morto em 371), que fez da igreja de Alexandria o centro da luta contra a heresia de Ario, e sobretudo os ascetas que, fora do mundo, buscavam uma perfeição difícil de alcançar no quadro de uma sociedade superficialmente cristianizada, mas que continuava a ser profundamente alheia ao espírito do Evangelho. Os eremitas do deserto do Egipto, o mais famoso dos quais foi Santo António (morto em 356), o herói da Tebaida, e os estilitas da Síria empoleirados nas suas colunas, encarnam, a partir do século IV, um ideal de santidade destinado a ter um futuro brilhante: o ideal do homem de Deus (*vir Dei*) que recusa os valores dominantes da sua época (poder, riqueza, dinheiro, vida cidadina) para se refugiar na solidão e levar uma vida totalmente religiosa, isto é, consagrada à penitência e à mortificação. Era no cenário do deserto que o servo de Deus, tal como o apresentam os mais antigos textos hagiográficos — por exemplo, as *Vitae patrum* — conquistava os poderes que depois exercia em prol da humanidade, resistindo às tentações de todos os tipos que o assaltavam. Na realidade e apesar de todos os esforços destinados a dissimular os seus carismas, essas personagens rapidamente se tornaram famosas devido às excepcionais privações a que se sujeitavam. Depois de abandonarem o mundo da cultura pelo mundo da natureza, alimentavam-se quase exclusivamente de ervas e frutos silvestres, que comiam crus, e não tinham qualquer cuidado com o seu corpo. Violando os limites da condição humana em matéria de nutrição e de sono e também, como no caso dos estilitas, de equilíbrio e de movimento, apresentavam-se aos olhos dos seus contemporâneos como seres extraordinários. No entanto, ao contrário dos outros indivíduos colocados à margem — aos quais se assemelhavam em muitos aspectos —, a sua constância na oração e a sua intimidade com Deus não só os preservavam da loucura como também lhes conferiam um grande prestígio de ordem sobrenatural, justa recompensa para uma existência de renúncia.

Este conceito oriental de santidade rapidamente foi conhecido e propagou-se por todo o mundo romano. Sob a influência de Hilário de Poitiers e dos amigos aquitânicos

de S. Jerónimo, que foram depois seguidos por Cassiano de Marselha e pelos monges provinciais de Lérins, as influências ascéticas vindas do Egipto e da Síria penetraram no Ocidente, na segunda metade do século IV e aí obtiveram um sucesso que se reflecte na mais importante obra hagiográfica desse período, a *Vita Martini* (a vida de S. Martinho de Tours, morto em 397), escrita por Sulpício Severo, nos inícios do século V. Esta obra, que iria exercer, uma profunda influência sobre a hagiografia medieval, visa, de facto, apresentar o seu herói como o Santo António de Ocidente. Assiste-se à vitória do ideal da perfeição do ascetismo galo-romano concebido, segundo a expressão de Paolino da Nola (*Ep.* 2, 12), como um «mártir que não deita sangue»: Como os solitários do deserto egípcio, o ministro da Panónia foi iniciado na ciência da ascese por um «abade», Hilário de Poitiers, e viveu em Ligugé uma experiência de eremitismo cenobita. Sagrado bispo de Tours em 371, trava uma luta enérgica contra todas as forças do mal: a heresia ariana, o paganismo rural e o culto dos falsos mártires venerados localmente pelo povo; a sua acção missionária é apoiada por vários milagres. Mas é precisamente por estes aspectos que a *Vita Martini* se afasta dos seus modelos orientais: a existência de Martinho é uma «vida cristã», na medida em que ele foi, simultaneamente, um monge amante da solidão e um apóstolo empenhado na evangelização. Para além disso, Sulpício Severo, ao contrário da hagiografia oriental cujos heróis raramente são padres, faz realçar a dimensão sacerdotal da sua personagem: o mosteiro de Marmoutier, fundado por ele nas margens do Loire, foi um viveiro de bispos. Assim, desde a sua origem, a santidade ocidental revestiu-se de um carácter eclesiástico que a distinguiu da do Oriente, onde, à excepção de alguns prelados, nenhum outro clérigo foi considerado personagem carismática.

Os santos defensores do povo e fundadores de igrejas

A partir de finais do século V, os locais e as pessoas que detinham o poder espiritual já não são os mesmos nas duas partes do antigo Império romano, que agora se movem em direcções diferentes: se, no Oriente, o prestígio sagrado do imperador, chefe do povo cristão, aumentava ao mesmo tempo que o dos eremitas e dos monges, no Ocidente, submerso pelas invasões bárbaras, dividido em vários reinos bárbaros, os bispos, guardiões das relíquias e defensores das cidades, tornam-se as figuras centrais da vida da Igreja. Quer se trate de S. Leão, em Roma, de Santo Aignan, em Orleães, ou de S. Didier, em Cahors, o chefe da igreja local coloca-se, já em vida, no primeiro plano da actualidade política, social e religiosa e tende, muito naturalmente, a continuar a ser, depois de morto, o ponto de referência obrigatório para a cidade manifestar a sua unidade e o seu desejo de vida colectiva. A época dos mártires passou; a dos eremitas de tipo oriental não será, no Ocidente, mais do que uma moda literária e os penitentes solitários e pobres passarão, muito em breve, a ser mal vistos por uma Igreja hierárquica que já não concebe a prática do ascetismo a não ser no quadro do monaquismo cenobita.

Enquanto o santo da Antiguidade tardia era um adepto da *vita passiva* que buscava a perfeição na renúncia ao mundo, o Ocidente da alta Idade Média caracterizou-se, sobretudo, por figuras de chefes religiosos e de fundadores profundamente empenhados na vida activa. Efectivamente, nessa época, a Igreja tornara-se a animadora das sociedades, em especial nas cidades, onde os bons bispos se distinguiam pelo seu zelo na defesa dos habitantes contra o arbítrio do rei e dos seus funcionários. Representantes de Deus numa sociedade profana e brutal, o santo prelado daquele tempo era, acima de tudo, o homem da caridade activa e eficaz. Amparo dos fracos, luta contra a opressão e as violações do direito, tornando-se assim um remédio extremo contra as arbitrariedades, não hesitando em ameaçar com o castigo divino os poderosos da terra. Esta evolução traduziu-se na instituição do direito de asilo nas igrejas, espaços de liberdade onde os foragidos se colocavam sob a protecção das relíquias do servidor de Deus que aí era venerado, e foi favorecida pela passagem para a Igreja daquilo a que, em termos modernos, se poderá chamar serviços

sociais: hospícios (*xenodochia*) e hospitais, casas para enjeitados, listas — ou matrículas — de pobres que eram assistidos pela comunidade local. Mas o domínio em que a intervenção dos santos se exerce de uma forma mais evidente é na assistência aos presos que eram, frequentemente, tratados como escravos: um S. Cesário de Arles ou um S. Germano de Paris, venderam as suas ricas baixelas e até ornamentos eclesiásticos para resgatar prisioneiros e parece que esse gesto de misericórdia terá sido um dos factores da *fama sanctitatis* que em breve os rodeou. Mas não se tratava apenas de prisioneiros de guerra: a vida de S. Didier de Cahors (morto em 655) mostra-o a abrir a porta aos prisioneiros, sem fazer distinção entre culpados e inocentes e encarregando-se de ir servir na vida social os que tinha libertado, fazendo-os baptizar, no caso de ainda o não terem sido, e distribuindo-os pelas suas igrejas e pelos seus claustros. Certos missionários, como S. Amand (morto em 670) não hesitavam em mandar instruir escravos libertados para fazerem deles clérigos e monges. É certo que, na mesma época, os abades e os bispos eram recrutados de entre os maiores patrões de *servi*, mas, naqueles tempos, não se percebia a contradição que pudesse existir entre as duas atitudes.

Se o santo se torna, então, um recurso para os deserdados e para as vítimas de injustiças, não surge porém — à excepção de alguns mártires altamente politizados, como S. Léger d'Autun (morto em 678) — como adversário do poder temporal. Pelo contrário, um dos traços característicos da época é a simbiose que existe entre as classes dirigentes eclesiásticas e leigas. Para caracterizar o período que medeia entre os finais do século VI e os finais do século VIII, utilizou-se por vezes o termo «hagiocracia», tantos foram os santos dessa época que estiveram ligados, por vezes muito estreitamente, ao poder, como Santo Elói, em França, ou, em Roma, S. Gregório Magno, que ocupou o lugar da vacilante autoridade imperial e se encarregou da defesa e administração das cidades. Trata-se de casos extremos e, a Norte dos Alpes, a situação era sensivelmente diferente: não são tanto os expoentes da Igreja que ascendem ao poder, mas a aristocracia franca, anglo-saxónica ou germânica que se liberta da Igreja, embora a ajude a implantar-se nas zonas rurais que, até àquele momento, tinham escapado à sua influência e apoie activamente a cristianização das populações germânicas ainda pagãs levada a efeito por missionários como S. Bonifácio, na Turíngia, e S. Corbiniano de Freising, na Baviera.

A principal consequência dessa estreita colaboração entre o clero e a classe dirigente foi, como demonstrou K. Bosl, a legitimação religiosa da situação social de preponderância da aristocracia em relação aos outros homens, livres ou não. A crença, que então se afirmou, de que um santo só pode ser nobre e de que um nobre tem mais possibilidades de vir a ser santo do que qualquer outro homem, não era, pelo menos no início, uma superestrutura ideológica imposta pelas classes dominantes ou pela Igreja; tinha raízes na convicção, comum ao cristianismo da Antiguidade tardia e ao paganismo germânico e partilhada tanto pelas classes dominantes como pelas classes dominadas, de que a perfeição moral e espiritual dificilmente se podia desenvolver fora de uma linhagem ilustre. Daí o estreito laço que se estabeleceu nessa época, e que, em seguida, se transformará num lugar-comum hagiográfico difícil de pôr em discussão, entre santidade, poder e nobreza de sangue.

A primeira consequência dessa afirmação do *Adelheilige* — o santo nobre — foi a exclusão das pessoas de origem humilde das vias régias da santidade, que eram, na época, o episcopado e a dignidade abacial. A partir de então, e durante algum tempo, os humildes — essa multidão anónima de servos que, aos olhos da aristocracia, não tinha nem pensamentos nem liberdade — não poderão ascender à glória dos altares a não ser pela via eremítica que, até ao século XI, não se difundiu muito no Ocidente. Numa sociedade onde a pobreza e a ascese extrema eram colocadas à margem, os servidores de Deus cuja memória se conserva depois da morte foram, acima de tudo, fundadores de igrejas ou mosteiros, dado que a gratidão dos clérigos e dos monges se manifestava pela redacção de uma *Vita* ou pela instituição de um culto em sua honra. As famílias nobres também aumentaram o seu zelo, distribuindo relíquias dos seus membros mais ilustres. Foi o que fizeram, por exemplo, os pri-

meiros Carolíngios com o seu antepassado Santo Arnolfo, bispo de Metz (morto em 640) ou com Santa Gertrudes de Nivelles (morta em 659), filha do mordomo de Pepino de Landen e de Santa Ita, irmã de Santa Bega. Em todas estas personagens, de um ou de outro sexo, e através das suas biografias manifesta-se uma nova concepção de santidade, baseada num nascimento ilustre, no exercício da autoridade e na posse de riquezas muitas vezes consideráveis que são colocadas ao serviço da fé cristã. Por vezes, e em particular nos homens, havia a bela presença física e a grande afabilidade nas relações sociais. Estamos muito longe do ideal ascético do século V e mais ainda dos santos das origens do cristianismo.

No conjunto, o Ocidente devia herdar da alta Idade Média toda uma série de representações mentais no domínio da santidade que só lenta e parcialmente serão repostas em discussão nos séculos seguintes. Entre essas características fundamentais figuram a preponderância masculina (90% dos santos dessa época são homens), a preponderância dos adultos — a infância não suscitava, então, qualquer interesse especial — e, sobretudo, os laços existentes entre o nascimento aristocrático e a perfeição moral e religiosa.

2. Da santidade de ofício à imitação de Cristo

Reis santos e monges angélicos (séculos X e XI)

Neste contexto religioso muito especial, reflexo de uma sociedade nobre que se ia afirmando e da estreita aliança entre a Igreja e o poder que caracteriza a época carolíngia e pós-carolíngia, surgem os primeiros reis santos. A alta Idade Média já conheceu alguns, como S. Sigismundo (morto em 523), rei dos burgúndios que, depois de ter renunciado ao arianismo, tinha fundado a abadia de Saint-Maurice d'Agaune, no Valais, ou Santo Edmundo (morto em 839), rei da Est-Anglia, morto pelos dinamarqueses e depois considerado mártir da fé cristã. No entanto, para além destes casos particulares, o prestígio conferido pela santidade não tinha interessado muito os soberanos do Ocidente enquanto puderam contar com a persistência de uma sacralidade pagã ou mágica ligada ao poder real ou a certos atributos dos seus detentores, como, por exemplo, a longa cabeleira entre os Merovíngios. Em compensação, as novas dinastias que se fixaram na Europa entre o século VIII e o século X — Carolíngios, Otões, Capetos, etc. — optaram pelo apoio da Igreja à sua legitimação. Para isso, renovaram as tradições do Império cristão tal como ainda sobreviviam em Bizâncio e completaram-nas com o rito da unção e da coroação, estabelecidos em Espanha para a coroação dos reis visigodos. Pela sagração, o rei distinguia-se da aristocracia leiga e colocava-se ao lado dos *oratores*, transformando-se numa espécie de «bispo externo» cuja acção a Igreja se esforçava por orientar e moralizar. Em torno da função real desenvolveu-se, tanto em Inglaterra como no continente, toda uma ideologia do *rex justus*, muito influenciada pelo Velho Testamento. A expressão mais acabada dessa ideologia vamos encontrá-la na *Vita* do capeto Roberto o Pio (morto em 1031), escrita pelo monge Helgand de Fleury que, passando por cima da vida matrimonial muito complicada e pouco edificante do soberano, realça o aspecto litúrgico do rei sacerdote. Embora não receba a qualificação de santo, Roberto é apresentado nesse texto como justamente famoso e intercessor privilegiado nas relações dos homens com Deus, que lhe concedera o privilégio de curar milagrosamente as escrófulas apenas pelo toque das suas reais mãos. Assim começa em França a tradição dos reis taumaturgos, que recentemente foi tão bem analisada por M. Bloch.

Na mesma época, nos países periféricos do Ocidente recentemente cristianizados, o processo pelo qual o poder real assumia um carácter sagrado tomou a forma de santificação pessoal de certos soberanos. Foi o caso, nomeadamente, de alguns que morreram de morte violenta e em circunstâncias trágicas, como S. Venceslau, assassinado em 929, na Boémia, por ordem de sua mãe e de seu irmão, ou Santo Olavo, na Noruega, morto em 1030 na batalha de Stiklestad. Na veneração que em

breve rodeou estas personagens, é muito difícil distinguir o sentido pagão do carácter sagrado que é devido à intervenção da Igreja. Olavo, por exemplo, era o último descendente da dinastia dos Yngling que se vangloriavam de uma origem divina, mas também tinha sido o obreiro da cristianização da Noruega. Os clérigos, no entanto, apresentaram-no como um mártir, comparando-o a Cristo pela sua morte sangrenta e pelos milagres que lhe foram atribuídos. Mais tarde, viria a tornar-se o santo nacional do seu país e, em finais da Idade Média, será considerado *rex perpetuus*. Para além da Suécia e da Dinamarca, onde, até ao século XIII, se encontram vários casos análogos, é de mencionar, sobretudo, a Hungria, onde os descendentes de Arpad, depois da sua conversão ao cristianismo, conservaram o prestígio sagrado que tinham na época do paganismo: a partir de 1083, a Igreja reconheceu a santidade do rei Estêvão (morto em 1038), que tinha feito baptizar o seu povo, e de seu filho Henrique (Imre, morto em 1031); a eles vem acrescentar-se, um pouco mais tarde, o rei Ladislau (morto em 1095). Em Inglaterra, o culto do rei anglo-saxão Eduardo o Confessor (morto em 1066) assumiu dimensões nacionais a partir do século XII, quando os Plantagenetas, à semelhança do que se passava em França, tentaram implantar a ideia de uma realeza sagrada e taumaturga. Também nas zonas centrais da cristandade, onde o tipo do santo rei continuou a ser uma excepção, se assistiu a tentativas mais ou menos conseguidas de criação de uma aura de santidade em torno de certas princesas, como a rainha Matilde (morta em 968), esposa de Henrique I, em honra de quem foram escritas duas *Vitae* sucessivas, na Saxónia, na época dos Otões, ou a imperatriz Adelaide (morta em 999), viúva de Otão I, que foi canonizada por Urbano II, em 1097. Provenientes do encontro entre a vontade de autocelebrar a sua própria linhagem por parte de dinastias que tinham atingido o auge do poder e a gratidão que monges e monjas desejavam ardentemente manifestar aos seus benfeitores, estes cultos são a expressão de uma sociedade onde a Igreja aceitava santificar os antepassados do rei para defender a sua legitimidade e reforçar um poder que, em certos casos, estava ameaçado pela crescente afirmação do feudalismo.

Na mesma época em que se verificava o sucesso deste tipo de santidade muito secular, assiste-se ao desenvolvimento, entre os clérigos, de um ideal que valoriza a profissão monástica e que faz do claustro a antecâmara do paraíso. Tais concepções não eram novas, mas adquiriram uma credibilidade real a partir da altura em que o monaquismo beneditino, atormentado por uma efervescência espiritual muito activa, dá início à sua própria reforma. Essa restauração verificou-se pelo restabelecimento da observância da regra, em especial no domínio litúrgico, e pela exaltação da virgindade, considerada como o factor fundamental da perfeição cristã. Os monges são, colectivamente, santos porque rezam e porque são castos. Essa vida, que os tornava semelhantes aos anjos e contrastava com os costumes pouco edificantes do clero secular, teve a aprovação dos fiéis. Verdadeiro soldado de Cristo (*miles Christi*), o religioso, segundo Odon de Cluny, renunciando à propriedade, à violência e à vida sexual, realiza o mistério da caridade e, com o seu sacrifício, torna possível a salvação da humanidade pecadora. Antecipação do reino de Deus na terra, o mosteiro constitui o lugar da santificação por excelência e não é por acaso que as grandes abadias cluniacenses e, mais tarde, S. Bernardo, procuraram introduzir lá todos aqueles, clérigos ou leigos, em quem vislumbravam qualidades humanas e religiosas notáveis, o que, por vezes, aconteceu em detrimento de certos papas e bispos que viam os melhores cristãos trocar pelo claustro um mundo onde a Igreja teria tido grande necessidade deles.

Neste clima espiritual muito influenciado pelo cenobitismo beneditino, é natural que as personagens que mais atraíram a atenção dos seus contemporâneos tenham sido reformadores das ordens monásticas, como Gérard de Brogne (morto em 959), que restaurou o mosteiro com o mesmo nome, no Hainaut, o beato Jean de Gorze (morto em 974), na Lorena e, sobretudo, os grandes abades de Cluny, Santo Odilon (morto em 1048) e Santo Hugo (morto em 1108), sob cuja direcção a congregação da Borgonha atingiu o seu apogeu. Mas, para se dar uma ideia correcta da propagação

da santidade monástica, seria necessário acrescentar a essas figuras de primeiro plano os nomes de algumas dezenas de homens e, em menor número, de mulheres que, com a riqueza da sua vida espiritual, deixaram marcas em abadias e priorados. Seria necessário, acima de tudo, realçar o extraordinário impacto do ideal monástico em todas as outras formas de vida cristã, desde o bispo e do padre até aos leigos, como demonstra o exemplo de S. Géraud d'Aurillac (morto em 909), um conde do Auvergne que o seu biógrafo, Odon de Cluny, apresenta como um monge perdido no mundo.

Um dos principais factores do extraordinário sucesso que o modelo monástico obteve nos primeiros tempos do feudalismo reside no facto de ele corresponder perfeitamente à ideia que os homens daquele tempo tinham da santidade: para eles, era algo que dizia respeito a «profissionais». Os filhos de S. Bento não eram, porventura, os únicos que se comportavam constantemente como homens religiosos, ao contrário do comum dos fiéis e mesmo dos clérigos que apenas o faziam de uma forma esporádica? Porventura não ascendiam, dia e noite, ao trono de Deus pelas suas orações e pelo sacrifício eucarístico que ofereciam pela salvação das almas? Por isso, as massas, sentindo-se *a priori* desqualificadas na procura da santidade, descarregavam sobre eles a tarefa de garantirem essa função de medianeiros entre o céu e a terra, sem a qual, para os homens da época, nenhuma sociedade podia sobreviver.

Seguidores de Cristo: vida apostólica e perfeição evangélica (séculos XII e XIII)

Todavia, a partir de finais do século XI, o modo de vida dos beneditinos foi objecto de severas críticas e os espíritos mais exigentes procuraram outras vias de santificação e, em especial, a vida eremítica, que conheceu então um desenvolvimento notável. Tais factos não correspondiam apenas a uma necessidade de diversificação das experiências religiosas, muito natural numa sociedade que, tendo saído de um longo período de recolhimento em si própria, conhecia uma rápida expansão no campo demográfico, económico e social. De facto, mais em profundidade, é a própria natureza da santidade que se modifica: deixa de ser fruto de contemplação do mistério infinito de um Deus de facto diferente do homem e quase inacessível, para se tornar uma imitação de Cristo «imagem visível do Deus invisível» que é feita passo a passo para, um dia, se ascender à eternidade bendita. Esta viragem, associada à redescoberta da vida interior, teve repercussões muito profundas no campo espiritual. Embora o monaquismo, no século XII, tenha continuado a ser a via régia que era seguida para se alcançar a perfeição, sofreu porém a influência do novo clima e esforçou-se por corresponder melhor às aspirações religiosas da época. A principal crítica que se fazia aos cluniacenses era terem suprimido a visão do mundo sob o ponto de vista do trabalho e do apostolado e darem demasiado realce aos aspectos litúrgicos e escatológicos da vida religiosa. Regressando, com Cister, à letra e ao espírito da regra de S. Bento, S. Bernardo vê, sobretudo, no monge um penitente que se retira do mundo para chorar os seus pecados. Não se trata simplesmente de uma renovação da austeridade em relação a uma real ou suposta demissão nos comportamentos de Cluny: na espiritualidade das novas ordens monásticas e canónicas que nascem no início do século XII, o ascetismo é apenas o ponto de partida de um processo — os sete degraus do amor — que permitirá aos clérigos chegar por etapas à divinização que, para o abade de Claraval, é a última etapa do percurso da alma em direcção a Deus.

A permanência das formas institucionais do monaquismo e das ideias monásticas não deve ocultar-nos a profundidade da mudança que se verificou nesta época. Se, no Ocidente, o número de santos aumenta sensivelmente, não é apenas porque os homens e as mulheres dos séculos XII e XIII tinham mais anseios de perfeição do que os seus antecessores. Todavia, no passado, só se podia ser santo quando se estava enquadrado numa *ordo*, essencialmente a *ordo monasticus*, ou quando se cumpria, de uma forma perfeita, os deveres da sua função — mas isso era unicamente válido para os reis, para as rainhas e para os detentores do poder. A nova

mentalidade, pelo contrário, põe a tónica na necessidade de um empenho pessoal do indivíduo: entre os cistercienses ou os premostratenses, não se aceitam crianças nem oblatos, mas apenas «convertidos», ou seja, adultos que optaram por seguir a Cristo (*sequela Christi*). Por conseguinte, a santificação transforma-se numa aventura pessoal e numa necessidade interior, sentida de forma diferente de acordo com as pessoas e os lugares, mas que em todos os casos obedece a um impulso amoroso.

As repercussões deste novo estado de espírito foram notáveis: «seguir nu a Cristo nu», segundo a fórmula que inspirou pregadores itinerantes como S. João Gualberto, em Itália (morto em 1073) ou Robert d'Arbrissel, em França (morto em 1116), significava, de facto, viver na renúncia e na ascese, dedicar-se ao serviço dos pobres e dos leprosos, reabilitar as prostitutas. Os pobres voluntários passavam a ser exaltados. Além do mais, por motivos particulares da Igreja, Gregório VII tinha realçado o carácter maléfico do poder temporal e censurado imperadores e reis pelo seu comportamento pouco cristão. Embora nem todos os clérigos o acompanhassem por estas vias extremas, o poder temporal saiu manchado da luta pelas investiduras e os únicos soberanos que a Igreja reconheceu então como santos foram os que, como São Luís (morto em 1270), favoreceram a sua acção, dando, simultaneamente, um exemplo em matéria de piedade e de moral pessoal. Pelo contrário, o declínio da santidade de funções é atestado pelo facto de a canonização de Carlos Magno, efectuada em 1166 por um antipapa, a instâncias de Frederico Barba Roxa, nunca ter sido ratificada pela Igreja Romana.

Esta evolução para uma espiritualização crescente da noção de santidade acentuou-se com a evolução do processo de canonização que passou a conceder ao papa o direito exclusivo de decidir, em última instância, a tal propósito. No início do século XIII, tudo estava consumado. Não se tratava apenas de uma vitória da centralização romana ou de uma questão de disciplina eclesiástica. A alteração, por parte da Santa Sé, das causas que conduziam à santificação foi acompanhada pela instituição de um controlo sobre as virtudes e os milagres dos servidores de Deus, que eram submetidos a um exame atento pela cúria depois de ouvido o testemunho de todos os que deles tinham tido conhecimento ou que tinham beneficiado com a sua intercessão, no quadro de um processo de canonização. A partir daí, haverá no Ocidente duas espécies de santos: aqueles que, tendo sido aprovados e reconhecidos pelo papa, poderão ser objecto de um culto litúrgico e os outros, que terão de contentar-se com uma veneração local.

Ora, foi precisamente o novo tipo de santidade apostólica e evangélica, baseada no ideal da *sequela Christi*, que a Igreja romana se esforçou por promover no século XIII, como demonstram as canonizações de S. Francisco de Assis e de S. Domingos, fundadores, respectivamente, dos Frades Menores e dos Frades Pregadores e adeptos da pobreza mendicante. Mas esta aspiração encarnou-se, de acordo com as regiões, em tipos humanos muito diversos. A norte dos Alpes, a relação que, desde a alta Idade Média, existia entre nascimento aristocrático, poder e santidade mantém-se e há uma coincidência quase perfeita entre as hierarquias terrestres e as hierarquias celestiais. É certo que um número crescente de leigos e de mulheres ascendem, nessa época, à glória dos altares, mas trata-se, na sua maioria, de reis, como S. Luís, imperatrizes, como Santa Cunegundes, mulher de Henrique II, canonizada em 1200, ou princesas, como Santa Isabel da Turíngia (morta em 1231), filha do rei André II da Hungria, e Santa Edwiges (morta em 1243), duquesa da Polónia. Mesmo quando os valores religiosos da humildade e da pobreza propagados pelas ordens mendicantes prevaleceram, o preconceito em favor da nobreza continuará a subsistir e o recrutamento dos novos santos, sob o ponto de vista social, continuará a ser extremamente elitista, de tal forma que os hagiógrafos dessas regiões se esforçaram sempre por atribuir uma origem nobre aos servos de Deus que tinham uma origem obscura e incerta.

Nos países mediterrânicos e, sobretudo, em Itália, onde a proporção de santos provenientes das classes dirigentes é muito menos elevada, a situação é muito diferente. Os santos bispos, que, em França e em Inglaterra, no século XIII, eram nume-

rosos, desaparecem do campo onde a opinião pública meridional ia escolher os seus heróis. Em compensação, a *vox populi* designou quase exclusivamente homens ou mulheres que não se tinham distinguido pelo desempenho de uma função nem por um nascimento ilustre, mas pelas provações sofridas por amor a Deus e ao próximo. Salvo algumas exceções, já não são casos de mortes violentas ou de derramamento de sangue. Para que surja uma fama de perfeição, contam, acima de tudo, as privações e os sofrimentos a que os servos de Deus se sujeitaram voluntariamente. A santidade mediterrânica identifica-se com um tipo de vida e um modelo de comportamento que se baseiam na pobreza e na renúncia. Trata-se, agora, de um ascetismo por analogia que visa tornar o homem semelhante a Cristo, «que não tinha onde descansar a cabeça» e à piedosa vítima do Calvário. S. Francisco (morto em 1226), o «poverello» de Assis, é certamente quem mais longe levou esse esforço de actualização da mensagem evangélica na vida terrena, chegando ao ponto de reproduzir na carne a Paixão de Cristo. A sua vida é a expressão acabada da nova concepção de santidade, fruto de uma vivência íntima e de um amor que tentava descobrir em todos os homens, e sobretudo nos mais deserdados, a face de Deus.

Nos países mediterrânicos, essa percepção imediata da santidade baseada numa identificação com Cristo que ama e sofre deu-se em benefício de categorias muito diversas: eremitas e reclusos, peregrinos que andam, errantes, em busca de Deus e que morrem no caminho, benfeitores dos pobres como Santo Omobono de Cremona, o primeiro santo não nobre que foi canonizado (1199). Numerosos leigos de origem humilde ou burguesa tiveram então honras de culto local devido às suas obras de misericórdia. Mas, também nas regiões a norte e a oeste dos Alpes, onde os modelos aristocratas conservavam ainda uma preponderância esmagadora, o conteúdo da experiência vivida pelos santos sofre uma evolução notável em relação à época anterior. Fazendo um paralelo entre duas figuras de princesas que foram santas, uma do século XI e outra do século XIII, percebe-se a mudança que se verificou entre uma época e outra: quando o monge Turgot, por volta de 1105, escreveu a *Vita* de Santa Margarida, rainha da Escócia (morta em 1093), esforçou-se por demonstrar que merecera ser venerada pelo seu comportamento exemplar como esposa, mãe e rainha, louvando-a pelos bons conselhos que dera ao marido e aos filhos e por não ter poupado o seu apoio aos homens da Igreja. Menos de um século e meio mais tarde, Santa Isabel (morta em 1231), mulher do landegrave Luís IV da Turíngia, tornou-se célebre em toda a Germânia e, em breve, para lá da Germânia, pela sua caridade. No entanto, quando se examina mais profundamente a sua biografia, as duas mulheres não têm muito em comum, para além da sua origem nobre: a princesa húngara não fundou igrejas nem abadias, mas um hospital para os pobres. Antes de ficar viúva, vivera como uma rainha, mas só aparentemente, já que participava em banquetes sem nada comer e guardava os restos para os distribuir pelos pobres. Com grande escândalo dos que a rodeavam, recusava até provar alimentos provenientes de certos locais onde o poder senhorial era exercido de uma forma injusta. Depois da morte do marido, não descansou enquanto não abandonou o castelo familiar de Wartburg e os próprios filhos para ir partilhar das condições de vida dos doentes e dos leprosos, com os quais gastou toda a sua fortuna e que tratou com suas próprias mãos até à morte. Assim nos surge em toda a sua plenitude o processo de interiorização da santidade, que agora se baseia — para além das diferenças de classe social — na comum devoção à humanidade de Cristo e no desejo de o seguir, imitando-o.

A palavra inspirada: místicos profetas e pregadores (séculos XIV e XV)

A partir do século XIII, a corrente evangélica que, alguns decénios antes, se tinha encarnado nos ordens mendicantes, entrou em conflito com a Igreja, como demonstra a revolta dos Espirituais franciscanos contra o papado. Este desvia-se de um ideal que se tornara suspeito e de que alguns temas tinham sido aproveitados por movimentos heréticos, como o de frei Dolcino, ou por contestatários isolados. Com Avignon, o processo de clericalização da Igreja e a sua transformação em aparelho do

poder acentuaram-se posteriormente. Por ricochete, assiste-se então ao aparecimento de novas formas de santidade, à margem de uma instituição cada vez menos capaz de corresponder às aspirações religiosas dos fiéis. O impulso místico que se afirmou a partir da segunda metade do século XIII na Germânia, na Flandres e em Itália, antes de se estender a toda a cristandade, por volta de 1300 e, sobretudo, a ascensão do profetismo visionário, cuja influência não pára de aumentar, favorecida pelas grandes crises que se seguiram ao Grande Cisma de 1378, inserem-se neste contexto.

O aspecto mais notável desse movimento é o lugar que nele ocuparam as mulheres, sobretudo leigas. Excluídas do ministério da palavra no seio da Igreja, apoderaram-se dele, alegando uma eleição divina. Embora se coloquem sob a direcção de confessores e directores espirituais, não tardaram, em muitos casos, a inverter a seu favor essa relação de autoridade, fazendo-deles seus secretários ou porta-vozes. Os casos mais antigos de santidade feminina visionária são os de Margarida de Cortona (morta em 1297), de Clara de Montefalco (morta em 1308) e de Ângela de Foligno (morta em 1309). É significativo que nenhuma delas tenha sido canonizada na Idade Média, embora tivessem gozado, tanto em vida como depois de mortas, de um grande prestígio espiritual, na medida em que continuavam, transpondo-as para um outro registo, as instituições fundamentais do franciscanismo. No entanto, foi na época do processo de canonização de Santa Clara de Montefalco, na Úmbria, que os fenómenos paramísticos e as visões foram, pela primeira vez, tidos em consideração pela Igreja de Roma e sujeitos a um exame especial. Se nada se concluiu foi, certamente, devido — para além de todos os motivos inerentes a cada caso particular — à desconfiança que os clérigos sentiam em relação a essas mulheres que, ao afirmarem que a união com Deus era possível na terra, mediante a fusão das vontades através do amor, podiam vir a despossá-los da sua função de intermediários necessários entre os homens e o Além. O aspecto profético da santidade feminina acentuou-se no decurso do século XIV, como se pode constatar em Santa Brígida da Suécia (morta em 1373) que, a partir de 1343, começou a ter e a comunicar revelações referentes à urgência do regresso do papado a Roma, à Reforma da Igreja e à conversão dos infiéis, ou em Santa Catarina de Siena (1380) que perseguiu, fervorosamente, os mesmos objectivos.

Por mais diversas que fossem a sua cultura e a sua sensibilidade, estas mulheres — e muitas outras, mais obscuras, que tiveram uma importância local — seguiram um caminho comum: não procuraram dirigir-se ao povo, mas promover certas reformas a partir de cima. Daí o aspecto socialmente elitista das suas intervenções, que assumiram a forma de apelos feitos, oralmente e por escrito, aos papas, aos soberanos, aos grandes da terra. Na maior parte dos casos, as visionárias não põem em causa as instituições existentes, mas criticam a sua insuficiência e esforçam-se por levá-las a cumprir aquilo que devia ser a sua missão: que o papa não se deixe dominar pelos problemas políticos e pelas preocupações do poder temporal; que o rei de França não perca de vista a sua missão sagrada, apesar das objecções dos seus maus conselheiros. Por meio da palavra inspirada, exprime-se um espírito evangélico que, não encontrando já lugar nas estruturas eclesásticas e sociais, procura tornar-se operante investindo contra o topo da hierarquia. Todas essas santas esperam que os seus apelos ao papa e aos soberanos provoquem a união das forças da cristandade enfraquecida pelas guerras intestinas e uma inquietação espiritual que permita, finalmente, empreender a reforma da Igreja que todos afirmavam ser necessária e desejavam, mas que, aos olhos dos homens, parecia impossível. Para impor os seus pontos de vista, essas mensageiras celestiais dispunham apenas de duas armas: a ameaça da cólera de Deus, irritado com o pecado dos homens e com a traição dos clérigos, e o apelo ao amor infinito e misericordioso do Cordeiro santificado que derramou o seu sangue pela salvação da Humanidade. Serviram-se dessas armas com resultados diversos, mas não há dúvida de que, na cristandade da época, que se encontrava em vias de desenvolvimento e de secularização, desempenharam o papel extremamente importante de testemunhas do espiritual, que lhes valeu um prestígio considerável.

Para a Igreja, era perigoso deixar que a santidade se desenvolvesse fora dela e mesmo, por vezes, contra ela, por tanto criticar as suas imperfeições. Assim, a partir de finais do século XIV, mas sobretudo no século XV, assiste-se a uma reconquista da opinião pública por parte dos elementos mais dinâmicos do clero, no mesmo terreno em que se tinham colocado os profetas e os visionários: o terreno da palavra tornada valor fundamental numa sociedade onde as massas ganhavam uma importância crescente, embora permanecessem em larga medida excluídas do mundo da escrita e da leitura. Quando se examina a lista dos principais santos de finais da Idade Média, não se pode deixar de ficar surpreendido pelo lugar que nela ocupam os grandes pregadores da época: Vincent Ferrier (morto em 1419), Bernardino de Siena (morto em 1444), Giovanni de Capestrano (morto em 1456), Giacomo delle Marche (morto em 1476), etc., todos provenientes das ordens mendicantes e ligados ao movimento da Observância que, depois das crises do século XIV, tinha feito regressar essas ordens à integridade primitiva. É certo que não se tratava de uma novidade total, já que, ainda no século XIII, a Igreja tinha canonizado oradores sagrados, como Santo António de Pádua, dos Frades Menores e S. Pedro Mártir, dos Pregadores. No entanto, no século XV, o fenómeno assume uma amplitude sem precedentes: em todo o Ocidente, os únicos religiosos, à excepção dos eremitas, que suscitaram o entusiasmo das multidões são pregadores que consagraram a sua vida e as suas forças ao ministério da palavra. Percorrendo o Ocidente, desde Aragão até à Bretanha e desde a Itália até à Polónia e à Croácia, esses religiosos distinguiram-se claramente do clero a que os fiéis estavam habituados: iam de cidade em cidade, viviam na maior pobreza, mas tinham tempo para se fazer conhecer pelos seus auditores, dado que, muitas vezes, lhes dedicavam um ciclo completo de sermões — por exemplo, durante a Quaresma —, o que lhes dava a possibilidade de se familiarizarem com os problemas desta ou daquela cidade e dos seus habitantes. As suas intervenções assemelhavam-se mais a grandes espectáculos organizados, verdadeiros *meetings* ou sessões de *happening* de que eram, simultaneamente, organizadores e vedetas, do que a prédicas. Falando, em geral, ao ar livre, de um palco de madeira construído para o efeito, eram acompanhados por confessores que tinham o poder de absolver os pecados reservados aos bispos e ao papa e, por vezes, também por grupos de penitentes — os convertidos da véspera que cumpriam uma espécie de peregrinação expiatória —, que se autoflagelavam ou se entregavam a outras práticas de devoção antes de o orador tomar a palavra. Este falava, em geral, das grandes verdades necessárias à salvação, mas mais sob um ponto de vista moral do que dogmático. Preocupado em interessar e comover um grande número de ouvintes, procurava, acima de tudo, levá-los a tomar consciência dos seus pecados e a reflectir neles. Se o conseguia, o orador exigia que lhe fossem dados sinais tangíveis da revolução espiritual que se tinha verificado por sua influência e o sermão concluía-se, frequentemente, com um auto-de-fé, durante o qual eram queimados os jogos de azar e os adornos femininos supérfluos. Mas o desejo de conversão que animava esses santos ia para além da moral individual: conscientes de que viviam num mundo onde os costumes eram pouco influenciados pela mensagem cristã, esforçavam-se por introduzir o Evangelho na vida social. Por isso, não hesitavam em desempenhar as funções de mediadores, reconciliando as famílias inimigas e os clãs rivais e tentando remediar os males de que sofriam os pobres e os que viviam à margem. Em consequência das suas pregações, foram criados hospícios para os doentes e foram fundadas casas de penhores, como forma de luta contra a usura. Para darem garantias de estabilidade a essas iniciativas, os servidores de Deus recorreram frequentemente aos poderes públicos, fazendo aprovar pelas municipalidades novos regulamentos ou estatutos comunais mais de acordo com a ética cristã, em especial contra o luxo ostensivo dos ricos e as práticas comerciais e financeiras ilícitas da burguesia. Assim, na alvorada dos tempos modernos, a santidade cristã retomava a tradição de acção social da alta Idade Média, submergida, durante alguns séculos, pelo prestígio dos ideais monásticos e espirituais.

Para se dar uma ideia exacta das manifestações de santidade em finais da Idade Média, não é todavia possível limitar-nos às personagens que beneficiaram das honras

da canonização porque, naquela época, existem sérias discrepâncias a esse respeito entre a hierarquia eclesiástica e os fiéis: enquanto o papado se mostrou inclinado a reservar a glória dos altares a um número reduzido de santos escolhidos cuidadosamente e cujo culto nem sempre obteve o sucesso previsto, o povo, por seu lado, era levado espontaneamente a venerar homens, mulheres ou mesmo crianças, cujo principal mérito fora o de terem morrido sem o merecer, de morte violenta. Entre esses «santos inocentes», é reservado um lugar especial para os pretensos «mártires» dos Judeus, particularmente numerosos em Inglaterra e no mundo germânico, por exemplo, o jovem Werner de Bacharach (morto em 1287) extremamente popular no vale do Reno e até nos Países Baixos, ou Simão de Trento (morto em 1475), cujo culto, largamente difundido nas regiões alpinas e no Norte de Itália, dividiu profundamente o clero. Em geral, a Igreja romana recusou todas as formas de santidade ligadas ao derramamento de sangue, mas também descurou figuras que estavam no centro da devoção popular, como o do santo peregrino e taumaturgo, cujo protótipo mais famoso foi, então, S. Roque, que era invocado contra a peste, a partir de meados do século XV. Enquanto, por todo o lado, se erigiam igrejas e capelas em honra dessa personagem com uma biografia ainda muito misteriosa, foi necessário aguardar pelo século XVII para que o papado dotasse o seu culto de um estatuto canónico, sinal de que, em finais da Idade Média e apesar do controlo crescente exercido pelo clero neste sector, o povo manteve a sua prerrogativa de criar santos.

3. Funções dos santos na cristandade medieval

Um morto de excepção

Para a maioria dos homens da Idade Média, sobretudo antes do século XIII, um santo é, acima de tudo, um morto ilustre cuja história não se conhece exactamente, mas de quem se sabe que, em vida, sofreu perseguições e tormentos por amor a Deus. Daí, a importância do seu corpo, único ponto de contacto entre os servos de Deus e os fiéis que os veneravam, no desenvolvimento dos cultos e das lendas. Com efeito, fora sobre o corpo que os carrascos e, por vezes, os próprios santos se tinham encarniçado: desmembrado, mutilado pela malvadez dos pagãos ou pela fúria autodestruidora dos ascetas, o corpo, depois da morte, readquiria uma misteriosa integridade, sinal de eleição divina. Na Idade Média, a santidade é, sobretudo, uma linguagem do corpo, um discurso da «carne impassível», para utilizar a expressão feliz de P. Camporesi.

A propósito, é significativo que, em 1387, no sínodo de Poitiers, se tenha considerado útil tomar medidas «contra o povo ingénuo que, instigado por alguns fiéis, adquiriu o hábito de adorar os corpos dos mortos que foram reencontrados intactos e de os venerar como se fossem santos». Para os clérigos da época, a boa conservação do corpo depois da morte era também um critério — necessário, mas não suficiente — para se poder conferir a um homem o título de servo de Deus. Para além de não apresentarem sinais de decomposição e de emanarem um cheiro agradável, os restos mortais dos santos possuíam a extraordinária capacidade — que partilhavam apenas com a hóstia consagrada — de poderem ser divididos sem perderem a sua eficácia, ou seja, os poderes que tinham recebido de Deus no momento da sua morte bendita. Ao nível da mentalidade comum, eram estes os fundamentos implícitos do culto das relíquias, partículas de um corpo santificado e fragmentado que, à semelhança de Cristo, não deixava, porém, de ser fonte de vida e promessa de regeneração. A importância das transladações e dos furtos de relíquias para a vida religiosa medieval apenas pode ser entendida neste contexto. Durante algum tempo, não se tiveram em consideração apenas os aspectos pitorescos dessas transladações, muitas vezes acompanhadas de fraude e até de violência. De facto, ocupavam um lugar de primeiro plano na sociedade da época, na medida em que a posse de um corpo santo — e, se possível, de vários — era uma necessidade vital para as colectividades, leigas ou eclesiásticas. Os próprios santos tinham consciência disso

e, muitas vezes, escolhiam para morrer ou o local onde tinham nascido ou o local onde pensavam que os seus restos pudessem exercer uma influência benéfica.

Assim, o eremita italiano Giovanni Bono (falecido em 1249), que tinha passado a maior parte da sua vida perto de Cesena, na Roménia, quando sentiu aproximar-se a hora da morte, regressou à sua cidade natal, Mântua, por um sentimento de fidelidade à pátria e, simultaneamente, para combater, com a influência póstuma das suas relíquias, os hereges que, em Mântua, ocupavam então posições sólidas. De acordo com esse mesmo espírito, as lendas medievais estão repletas de episódios em que se vêem os restos de um santo — que, de repente, se tornam pesados — opor grande resistência a uma tentativa de transladação que o santo desaprovava. Com efeito, o único critério absoluto neste domínio era o êxito ou o fracasso: a transladação ou o roubo de relíquias podiam justificar-se sempre, e independentemente das intenções iniciais dos servos de Deus, com o facto de que aqueles que as tinham na sua posse desde o início, as tinham conservado num local indigno e não as veneravam. Nesse caso, levá-las para outro local era apenas uma manifestação de piedade mais digna de louvor do que de reprovação. Mesmo quando, no século XIII, o papado, com Inocêncio III, afirmou que «a falsidade sob o manto da santidade não é tolerada» e tentou estabelecer um mínimo de disciplina nesse sector, os resultados mostraram-se muito longe de estar à altura das expectativas, a tal ponto os fiéis estavam convencidos de que tinham esse direito e de que davam provas de piedade, não abandonando à sua sorte as relíquias dos santos que, para eles, eram objecto de uma veneração adequada; noção vaga que justificava os esforços destinados a apoderarem-se delas a bem ou a mal.

Estas concepções revelaram-se tanto mais sólidas quanto provinham da cultura folclórica, cujo eco, embora deformado, se encontra na hagiografia e, em especial, em certas vidas de santos escritas em língua vulgar nos séculos XII e XIII. O servo ou a serva de Deus são apresentados como heróis imóveis no tempo, dotados, desde o seu nascimento, de todas as perfeições e permanentemente habitados pela graça divina; os anos que viveram entre os homens só serviram para virem a ser reconhecidos como santos, através das manifestações da sua virtude e dos seus poderes taumátúrgicos. É significativo que os autores desses textos tenham optado quase sempre por exaltar os méritos de personagens afastadas no tempo e no espaço, realçando o que havia de estranho e até de inumano, nas suas vidas. Para corresponderem às expectativas do seu público, os autores procuravam, de facto, evocar figuras que as pessoas não se cansavam de admirar, mas que não se prestavam a ser imitadas, na medida em que a sua perfeição residia na omissão: o santo, tal como é apresentado por esse género de literatura, é alguém que se abstém de tudo aquilo de que os outros homens desfrutam, praticando a castidade e o ascetismo a um nível extremo e vivendo na penúria física e na renúncia. Assim, o arquétipo da santidade, a nível popular, continuará a ser o eremita, homem que vive na privação e na renúncia. Diante de uma perfeição inatingível, as massas reagem como consumidoras, esperando que o homem de Deus faça beneficiar a humanidade pecadora e sofredora das graças que o seu sacrifício lhe valeu. O homem de Deus é considerado, sobretudo, um intercessor a quem compete proteger aqueles que o invocam. Os clérigos, pelo menos em finais do século XIII, partilhavam dessa convicção e redigiam vidas de santos e livros de milagres com o objectivo de dar a conhecer a fama de um ou outro santuário e confirmar as massas na sua fé.

Uma salvação acessível

A partir do século XII — e, em Itália, mesmo a partir do século XI — a imagem da santidade começa a sofrer uma alteração lenta, mas profunda, relacionada com as transformações culturais e religiosas que o Ocidente conheceu nessa época: a par do culto das relíquias, cuja fama não será desmentida até à Reforma, assiste-se então à multiplicação de formas de devoção para com homens e mulheres a quem a opinião pública concedia, espontaneamente e com base na sua vida, o título de santos.

As pessoas já não se contentam com a veneração de intercessores, ilustres ou não, que tinham vivido em séculos passados e em regiões misteriosas; agora, sobretudo nos países mediterrânicos, o povo manifesta um interesse crescente por figuras familiares e modernas. O santo não se limita a um corpo dotado de extraordinários privilégios; é, antes do mais, um ser vivo. Esta nova concepção liga-se mais à tradição de Santo António, dos padres do deserto e dos penitentes que, desde Maria Madalena a Taide e Pelágia, tinham exercido o seu fascínio sobre as almas do mundo bizantino e do Oriente cristão, do que ao culto dos mártires, baseado na morte dos servos de Deus. Por isso, não é de admirar que o Ocidente, depois do ano mil, tenha reconhecido como santos numerosos eremitas, como S. Romualdo e S. João Gualberto, em Itália, e, em geral, numerosos ascetas e convertidos cujo estilo de vida atraía a atenção dos fiéis.

Em vida, o santo reconhecia-se, em primeiro lugar, pelo facto de ter dominado em si a própria natureza, o que lhe conferia um poder sobrenatural sobre os elementos e os animais. Assim, os eremitas fazem jorrar fontes ao lado da sua cela e florescer um pedaço de madeira seca plantado na terra. Atravessam o fogo sem se queimarem e, com um simples gesto, fazem calar os pássaros que perturbam um ofício religioso com o seu canto. Na base de tudo isto está um modelo antropológico que é comum a várias religiões — em especial, o islamismo —, fundamentalmente privado de qualquer conotação moral ou ideia de exemplaridade, em que a referência ao cristianismo é muitas vezes assegurada na hagiografia apenas por uma associação das privações ascéticas do servo de Deus aos sofrimentos de Cristo. Não há a certeza de que essa associação tenha sido feita espontaneamente pelas multidões que afluíam para o ver e tocar. Se tal modelo conheceu, então, tamanho sucesso foi sobretudo devido à sua eficácia: colocando o seu poder sobrenatural ao serviço dos homens e, em primeiro lugar, dos menos bafejados pela sorte — doentes e presos —, o santo apresenta-se, antes do mais, como o homem das mediações bem sucedidas. Por intermédio do exorcismo, expulsa os demónios e reintegra nos seus grupos de origem aqueles que vivem à margem. Graças ao prestígio que possui e ao temor que inspira, suspende as vinganças, reconcilia os inimigos e restabelece a concórdia onde reinava o ódio e a desavença. Todavia, considerá-lo apenas um negociador hábil que, com o seu *savoir faire*, resolve os conflitos seria minimizar a importância da sua função. De facto, a sua autoridade depende, simultaneamente, do seu tipo de vida e da sua singularidade em relação àqueles que solicitam a sua intervenção. Provindo frequentemente da elite social e cultural, os homens de Deus eram, em todo o caso, estranhos para a humanidade comum. A sua ascese, tornando-os «inumanos», dissociava-os ainda mais dessa humanidade. Tendo quebrado os laços familiares e económicos que os ligavam ao mundo e recusando a companhia das mulheres que poderiam contribuir para lhes atribuir um lugar bem definido, surgiam, em última análise, como as únicas pessoas totalmente livres e independentes numa sociedade frequentemente paralisada pelas suas tensões internas e pelas suas contradições. Por isso, não admira que tenham constituído o último recurso, em caso de dificuldade grave ou de crise. Homens de fé, que puseram em jogo a sua própria vida, curam com a sua presença a ansiedade de quem se dirige a eles e satisfazem a sua necessidade de certezas. É a este nível que a dimensão religiosa da santidade intervém; de facto, esperava-se que os servos de Deus dedicassem a energia sobrenatural que neles se acumulara, ao restabelecimento de relações normais entre os homens e entre estes e a natureza, em todos os domínios onde o demónio as destruía. Por intermédio do milagre, a ordem do mundo, perturbada pelo pecado, será restabelecida. Porque, na origem do mal, estava quase sempre uma culpa que a lucidez espiritual dos santos permitia detectar e realçar. Quando esse pecado estava demasiado enraizado, contentavam-se em prever e anunciar as catástrofes que esse mesmo pecado acabaria por provocar. Assim, o homem de Deus é, simultaneamente, um taumaturgo e um profeta.

Por conseguinte, os santos, mortos ou vivos, constituíam para os fiéis o sagrado enquanto acessível, independente de qualquer mediação clerical, porque, para beneficiar da sua *virtude*, bastava ir procurá-los, quando ainda eram deste mundo, ou ir

junto do seu túmulo, depois da sua morte. Em breve — em todo o caso, a partir do século XIII —, já nem sequer será necessário deslocar-se a um santuário para se ser atendido: uma simples invocação, seguida de um voto que implique a promessa de uma oferenda, bastará para criar entre o fiel e o seu protector celeste uma relação que permitirá àquele beneficiar da intercessão deste. No entanto, quando se recorria a um santo vivo — o que passou a ser cada vez mais frequente, sobretudo nos países mediterrânicos — corria-se o risco de que o homem de Deus tentasse ir para além dos pedidos de cura e protecção que lhe eram dirigidos. Os fiéis, em geral, evitavam aventurar-se nesse terreno, como demonstra a reacção de um notário que foi ter com S. Pedro de Marrone (o futuro papa Celestino V, falecido em 1294), no seu retiro nos Abruzos: «Tratemos daquilo que me fez vir aqui», respondeu, secamente, o notário ao eremita que, sabendo ter na sua frente um conhecido devasso, começava a discorrer sobre o tema da vida. Aos olhos do requerente, a função do santo era curar e não converter. Mas, para o seu interlocutor, o poder taumatúrgico que possuía era um dom de Deus e não um privilégio pessoal e por isso tentava subordinar a concessão do que lhe era pedido ao abandono, por parte do seu interlocutor, de certos comportamentos moralmente condenáveis. Vemos assim delinear-se uma utilização pastoral da santidade que se irá desenvolver nos últimos séculos da Idade Média.

Sustentáculos da Igreja e exemplos para os fiéis

A partir do momento em que a cristandade ocidental se apercebeu de que os santos não eram apenas fautores de milagres ou reliquias que faziam a fortuna de um ou outro santuário, mas, segundo a expressão de S. Tomás, «os templos e os órgãos do Espírito Santo», as honras e o culto que se lhes prestavam assumiram um significado diferente que foi acrescentar-se àquele que já tinham. Um dos textos mais notáveis a esse respeito é a bula da canonização de S. Domingos, em 1234, em que o papa Gregório IX passa em revista as várias categorias de servos de Deus que, a partir do nascimento do cristianismo, se foram sucedendo. Começa por recordar os mártires, «que deram à Igreja ampliada filhos de todas as nações que existem debaixo do céu». Mas como, em seguida, «a presunção acompanhou de perto a chegada da multidão e o pecado da liberdade», Deus criou S. Bento e os seus filhos, cuja milícia «reimplantou, mediante uma associação bendita e cheia de graça, o prazer da vida em comunidade, que o excesso de pessoas tinha feito perder de vista». Todavia, com o andar dos tempos, o monaquismo beneditino primitivo acabou por esgotar a sua virtude e Deus, «como para restaurar o seu exército cansado» criou as ordens de Cister e dos Florenses que restauraram o louvor a Deus em toda a sua pureza». «Mas isso não bastou para deter os progressos do mal, e assim, “à décima primeira hora”, quando o dia já descia para a noite [...] Deus criou o espírito de S. Domingos e concedeu-lhe a força e a graça da pregação divina. E toda a seita dos heréticos tremeu e toda a Igreja dos fiéis estremeceu de alegria.» A despeito de uma certa ênfase própria deste género de documentos pontifícios, o texto contém afirmações muito importantes sobre a função dos santos na vida da Igreja. Note-mos, antes do mais, que, para este papa, que conheceu pessoalmente S. Francisco e S. Domingos, a principal manifestação de santidade deste último residia na criação de um movimento religioso. Na sua opinião, a ordem dos Frades Pregadores exprime a caridade de S. Domingos, que se concretiza no espaço e no tempo. Por isso, insiste menos nas virtudes pessoais de S. Bento, S. Bernardo e S. Domingos do que na sua produtividade e nas repercussões históricas da sua acção.

Esta consciência do valor eclesial da santidade já existia na Antiguidade cristã, mas na perspectiva desta ou daquela Igreja particular da qual um mártir ou um bispo se tornava, depois de morto, o protector acreditado. No século XIII, trata-se da Igreja universal, dirigida pelo vigário de Cristo que acabara de reservar para si próprio o direito de canonizar. Para a Igreja, a aparição de novos santos no seu seio constituía motivo de grande alívio, numa época em que muitos afirmavam que a

Igreja tinha falhado na sua missão e preferiam seguir os ensinamentos dos Perfeitos cátaros ou dos pregadores valdeses. Por isso, o papado tratou de difundir por todo o Ocidente o culto dos novos mártires, como S. Tomás Becket (morto em 1170), o arcebispo de Cantuária que foi assassinado na sua catedral pelos esbirros do rei Henrique II, e o inquisidor dominicano S. Pedro Mártir, morto perto de Milão, em 1252, no exercício das suas funções, e S. Francisco de Assis (morto em 1226), a quem o seu biógrafo, Tomás de Celano, não hesita em classificar como «novo evangelista». Com efeito, houve um grande número de cristãos, clérigos e leigos, que viram na vida de S. Francisco o sinal do advento dos «novos tempos», expressão que designava, simultaneamente, o presente mais actual e a conclusão da história do mundo. Aos olhos dos seus contemporâneos, o «poverello» de Assis — como, aliás, S. Domingos — surgiu não como um simples sustentáculo das instituições religiosas, mas um reformador e até algo mais: o renovador da antiga santidade cristã que, aliando-se à mensagem evangélica, dava início a uma nova e última etapa na história da salvação. Por outro lado, no interior da ordem dos Frades Menores, houve quem não hesitasse em classificar como «segundo Cristo» aquele que recebeu na sua própria carne os estigmas. De uma forma geral, nessa época, os santos são considerados como indivíduos cuja vinda «no momento oportuno» tinha desempenhado um papel providencial para a Igreja e não é por acaso que a iconografia medieval se deliciou a ilustrar o tema da visão do papa Inocêncio III, que, em sonhos, vê um religioso (S. Francisco ou S. Domingos, conforme os casos) a amparar a basílica de Latrão, ameaçada de ruína. A hagiografia não tardou a sofrer o contragolpe desta nova concepção de santidade, embora tudo se tenha passado com um certo atraso e lentamente. A partir de então, nas correntes hagiográficas mais modernas, visa-se dar a ideia de que cada santo tem uma missão histórica a cumprir, missão essa que consiste em acolher e dominar certas exigências da sua época, sob o ponto de vista da eternidade, e através da sua vivência de Cristo. É esse, por exemplo, o significado último da pobreza franciscana que, perante o orgulho e a ambição do mundo novo — o mundo da cidade e da economia mercantil — reafirma a importância da doação e da renúncia. Na nova hagiografia, que se desenvolve a partir do século XIII e cujos protótipos são a *Vita* da beguina mística Maria d'Oignies (morta em 1213), obra de Jacques Vitry, e as primeiras biografias de S. Francisco, dá-se maior realce à vida dos servos de Deus do que aos seus milagres. A ideia de que são seres imitáveis prevalece um pouco, por vezes, sobre a admiração um tanto ou quanto atemorizada que, até então, tinha caracterizado as relações entre os fiéis e os protectores celestiais cuja intercessão imploravam. Ao proporem estas teses aos clérigos e, através deles, aos fiéis, os biógrafos visam proporcionar-lhes os meios de ascender à santidade, imitando, tanto quanto possível, esses modelos. É com o mesmo espírito que os mais antigos companheiros de S. Francisco, ao saberem que os dirigentes da ordem dos Frades Menores queriam mandar redigir uma colectânea dos prodígios atribuídos ao seu fundador, escreveram, em 1245, ao capítulo geral de Greccio opondo-se a tal projecto e não hesitando em afirmar que «os milagres não fazem a santidade, manifestam-na». Esforço notável, embora nem todas as suas consequências tenham sido imediatamente extraídas, para fazer sair os santos da esfera mágica e para os colocar no centro da vida da Igreja e dos homens.

Protectores particulares

Tais ideias estavam longe de ser acessíveis para todos os fiéis. Para a maioria, nos últimos séculos da Idade Média, os santos eram figuras familiares e caridosas a que se sentiam ligados por laços afectivos e, muitas vezes, baseados no facto de fazerem parte, real ou supostamente, da mesma comunidade profissional, étnica ou política. Com efeito, desde os primeiros séculos do cristianismo que a ideia de um patronato especial exercido pelos servos de Deus no local onde se encontravam as suas relíquias, tinha obtido grande sucesso. Em breve, todas as cidades episcopais, a começar por Roma, com S. Pedro e S. Paulo, tiveram o seu *sanctus proprius*,

guardião acreditado das suas muralhas e dos seus habitantes. Depois dos mártires, coube muitas vezes aos bispos desempenhar essa função. Defensor da cidade e protector dos pobres, o chefe da igreja local, depois da sua morte, tornava-se, muito naturalmente, o seu intercessor privilegiado, por intermédio das suas relíquias.

A partir do século XIII, o desejo de arranjar um patrono aumentou, estendendo-se às comunidades profanas e a mais pequena cidade ou a mais modesta confraria desejam agora ter um santo patrono próprio. Tal estado de espírito manifestou-se com especial vigor em regiões como a Itália comunal ou a Germânia do Sul, onde a especificidade local e o patriotismo cidadão estavam particularmente desenvolvidos, mas essa reivindicação não foi menos entusiasta nos países periféricos da cristandade, menos ricos do que os outros em santos e em relíquias. Por isso o autor da *Vita* de S. Nicolau, bispo de Linköping, na Suécia (morto em 1391), escrevia significativamente, em 1414: «Embora não possamos comemorar a festa de todos os santos, é justo que cada região e mesmo cada cidade ou paróquia venere com honras especiais o seu patrono [...]. A França venera S. Dinis, a Inglaterra venera S. Tomás, a Suécia venera S. Siegfried. Também nós, na nossa diocese de Linköping devemos venerar o nosso pai Nicolau e multiplicar os esforços para o fazermos canonizar.»

A procura desenfreada de um patrono por parte de indivíduos e de grupos levou ao desenvolvimento de duas formas particulares de devoção: o culto cívico e o culto dinástico. Aquele era praticado, sobretudo, nas zonas em que as cidades usufruíam de uma autonomia política real, ao passo que este se manifestava nos países de tradição monárquica, onde a coesão nacional era forte. O exemplo de S. Sebaldo, patrono de Nuremberga, mostra bem as formas e a natureza da religião cívica. S. Sebaldo era um eremita de origem desconhecida que viveu naquela região em meados do século XI, na época da fundação da cidade por obra do imperador Henrique III. Quando morreu, o seu corpo foi depositado numa pequena capela do novo aglomerado populacional e foi depois transferido para uma igreja onde os mercadores e os artesãos iam venerá-lo. Não beneficiava de nenhum culto, dado que Nuremberga não era, na altura, uma cidade episcopal e celebrava apenas as festas da diocese de Bamberg, em cujo território se situava. No entanto, no século XIII, como A. Borst demonstrou, Sebaldo saiu da sombra e passou a ser a encarnação da liberdade e da evolução da cidade, cujos privilégios foram reconhecidos por Frederico II, em 1219. As autoridades comunais mandaram construir em sua honra uma grande igreja, que foi consagrada em 1256. Mas não nos iludamos: não se tratava de devoção popular, mas de uma religiosidade política, ligada ao patriciado urbano, que considerava Sebaldo o defensor da grandiosidade e da independência da sua cidade. É isso que ilustram os primeiros cânticos rítmicos em latim que foram compostos em sua honra, por volta de 1280, por clérigos ao serviço da comuna e que indicam bem que o maior milagre que era atribuído ao homem de Deus era o desenvolvimento de Nuremberga, que, de povoado que era, se transformou, depois da sua morte e graças a ele, numa das cidades mais poderosas e ricas do mundo germânico. Textos posteriores fizeram de Sebaldo um nobre que abandonara parentes e amigos para viver pobre e isolado e, depois, apresentaram-no como filho de um rei da Dinamarca que fora para aquelas paragens para morrer incógnito. Na realidade, só depois de 1350 é que Sebaldo se tornou popular. Como já se verificara em Milão, nos séculos XI e XII, com o culto de Santo Ambrósio, onde quer que as classes novas tinham de enfrentar os antigos estratos dirigentes, colocavam-se de bom grado sob a insígnia do santo patrono local, no sentido de lhe manifestarem a sua vontade de defender verdadeiros interesses da cidade e dissimularem o novo carácter das suas reivindicações sob a capa de um apelo aos intercessores tradicionais. Assim, o importante desenvolvimento que, em finais do século XIV, o culto de S. Sebaldo conheceu, serviu para legitimar o objectivo dessas classes, que era o de fazerem ascender aos cargos públicos um maior número de cidadãos. A igreja que lhe era consagrada foi ampliada e o santo começou a figurar em estátuas e vitrais, ele que, até então, não estava representado iconograficamente. A sua *Vita* foi traduzida para a língua alemã,

o seu nome passou a ser muito vulgar em Nuremberga e, finalmente, a sua effigie foi gravada nas moedas da cidade, em inícios do século XV. A esse culto faltava apenas o reconhecimento do clero que, até então, o tinha olhado com maus olhos, recusando, segundo parece, proporcionar ao santo um culto litúrgico efectivo. Mas, em 1245, o magistrado de Nuremberga conseguiu que o papa Martinho V canonizasse o seu herói, que dessa forma obteve honras plenas. Tratou-se, no entanto, de uma conclusão excepcional, já que as comunas romanas, onde este tipo de culto se relacionava com personagens próximas no tempo, como o Beato Henrique de Bolzano (morto em 1315) em Treviso, tentaram por várias vezes obter da Igreja romana a canonização dos seus novos santos patronos. A Igreja recusou sempre, mas isso não impediu que fossem publicamente venerados como protectores, de tal forma era forte a convicção dos governantes de que, por seu intermédio, a prosperidade da cidade seria assegurada e a concórdia entre os cidadãos seria mantida.

Uma attitude análoga verifica-se nos países onde prevalecia o culto dinástico, que era tributado a santos ou santas cujo destino póstumo estava de qualquer modo associado ao da família reinante. Com efeito, à medida que se ia desenvolvendo uma forte consciência nacional baseada no sentimento monárquico, o patrono da família real tendia a transformar-se no patrono de toda a nação. A partir do século XIII, S. Dinis, cujos restos eram venerados numa abadia dos arredores de Paris que os Capetos tinham sempre protegido, passou a ser o símbolo da França e, curiosamente, não foi suplantado por S. Luís. A Guerra dos Cem Anos, avivando as rivalidades entre estados, acelerou o processo: a Inglaterra reconheceu-se em S. Jorge, a Borgonha em Santo André, tal como Veneza já há algum tempo se tinha identificado com S. Marcos e o seu leão. São inúmeros os exemplos, mas limitamo-nos a referir o da Escandinávia, onde a consciência nacional norueguesa se concentrou em torno do culto a Santo Olavo e a monarquia sueca conseguiu tornar popular a figura de Santo Erik, um soberano do século XII que foi morto à traição pelo seu rival, o que explica a hostilidade manifestada por Santa Brígida em relação ao seu culto. Assim, os santos transformam-se numa espécie de divindades epónimas da nação.

A proliferação dos cultos cívicos e dinásticos que caracteriza o fim da Idade Média pode ser avaliada de várias maneiras. Um certo número de almas simples considerou que essa proliferação era um sintoma do declínio do universalismo cristão. O humanista florentino Franco Sacchetti, em finais do século XIV, denunciou o acanhado bairrismo que, na sua época, presidia à escolha dos novos intercessores, reccando — segundo as suas palavras — que todos esses novos santos o fizessem perder a fé nos antigos. Dentro do mesmo espírito, certos teólogos ansiosos de reformas, como o alemão Henrique de Langenstein e o francês Jean Gerson, tentaram em vão fazer adoptar pelo Concílio de Constança (1415) um regulamento restritivo, enquanto Nicolau de Clemanges redigia um *Traité contre l'introduction de fêtes nouvelles* cujo título é sintomático. Todos denunciaram a perversão dos seus contemporâneos que se afastavam das grandes figuras dos santoras da Igreja — evangelistas, apóstolos e mártires dos primeiros séculos — para se dispersarem em devoções menores, tributadas, por vezes, a santos menores.

Vendo as coisas de longe, essas críticas — que não deixavam de ter fundamento — devem, porém, esbater-se. É certo que, no fim da Idade Média, o culto dos santos se tinha integrado tão profundamente na vida social que tinha passado a ser um dos seus elementos essenciais, correndo o risco de se vulgarizar. No entanto, não foi precisamente essa inextrincável sobreposição entre sagrado e profano, entre político e religioso, no quadro da religião cívica e das confrarias, que permitiu que esse culto se mantivesse e se expandisse, durante muitos séculos, em Itália, em França e na Península Ibérica? Por outro lado, a norte dos Alpes, onde tinha conservado, em geral, formas mais litúrgicas e tradicionais, a Reforma protestante, nos locais onde triunfou, não teve dificuldade em eliminar rapidamente crenças e práticas que a burguesia cidadina do século XVI considerou apenas como superstições fomentadas pelos clérigos para manterem a sua autoridade sobre as massas.

Seja qual for a opinião que, em última análise, se tenha do lugar e da função dos santos na sociedade medieval, não se deve esquecer que, de acordo com a opinião

de Robert Hertz a propósito da peregrinação alpina de Saint-Besse, no vale de Aosta, através do culto dos santos, e no decorrer dos séculos, exprimiu-se «a fé que este povo anónimo tinha em si mesmo e no seu ideal, a sua vontade de resistir e de superar as cedências temporárias ou a hostilidade dos homens e das coisas». E, se certos santos da Idade Média continuaram, por vezes, a ser venerados até aos nossos dias, é decerto porque as gerações posteriores reconheceram que os seus antecessores tinham posto nessa devoção o melhor de si mesmos, aplicando nela os seus sucessivos conceitos de perfeição humana.

CAPÍTULO X

O MARGINAL

por Bronislaw Geremek

O homem marginalizado não surge *explicite* nos documentos de consciência social da Idade Média. Não está presente nos textos que analisam as divisões sociais da alta Idade Média, nas obras que ilustram «as classes deste mundo» ou no quadro da Idade Média tardia da «dança da morte», onde um esqueleto organiza o desfile dos grupos e das classes sociais da época. No entanto, está presente na vida das sociedades medievais, como produto da negação, individual ou de grupo, da ordem dominante, das normas de convivência aceites, das regras e leis vigentes. Temos, assim, um mundo *an sich*, pouco unido internamente, que a sociedade considera diferente. O leque das diferenças é muito amplo, quer no que respeita às várias actividades ou categorias — que, à falta de outro termo, podemos definir como profissionais — quer no que respeita ao grau de separação em relação à sociedade constituída. Os marginais são apresentados pela literatura medieval e também na arte da época e é contra eles que se ergue a literatura religiosa-moralista e a legislação estatal, eclesiástica ou municipal. Ausentes nos arquivos da consciência social, os marginais estão mais do que presentes nos arquivos judiciários e policiais.

Durante o milénio medieval, amadurecem as estruturas de organização social, os modelos administrativos e as formas de governo; para além disso, o ritmo dessas transformações dependia das zonas de evolução do continente europeu e, a par delas, o fenómeno da marginalização assumia novas formas. Renunciando a uma apresentação detalhada de formas concretas que, em períodos e zonas diferentes, a marginalização assumiu na Europa ocidental, esboçaremos aqui o quadro essencial em que decorreram os processos de alienação e exclusão das sociedades, tentando igualmente definir as variáveis temporais que determinam a dinâmica dos processos de marginalização. Assim, a pouco e pouco, surgirá a imagem psicológica e social dos marginalizados.

No seu tratado etimológico, Isidoro de Sevilha analisa o significado de um dos conceitos-chave da marginalização na Idade Média, ou seja, o *exsilium* que ele faz derivar de «extra solem»: exílio significa viver fora do seu solo, da sua terra, para lá das fronteiras da sua pátria. É claro que, neste conceito, está inserido um elemento que ultrapassa, de uma forma notável, a visão geográfica. Esse conceito define o horizonte sociocultural das pessoas numa sociedade tradicional. A condição natural do homem é viver no território de origem, onde os túmulos dos pais asseguram a continuidade, e viver numa comunidade de vizinhos, unida pelos laços de parentesco e de ambiente. As sociedades medievais estavam longe da estabilidade espacial. As grandes vagas migratórias e colonizadoras que, durante um certo tempo, põem em movimento enormes multidões e os processos de urbanização, com o défice demográfico que acompanha o desenvolvimento das cidades, provocam um afluxo contínuo de habitantes do campo que vão para as cidades ou de habitantes de cidades mais pequenas que acorrem às cidades maiores. Em muitos casos, as deslocações

são parte integrante do processo de socialização ou até de aprendizagem de uma profissão (as peregrinações dos cavaleiros, dos artesãos, dos clérigos, dos monges, etc.). Apesar disso, na imagem social dos homens da Idade Média, o facto de se viver num local fixo, de se permanecer durante muito tempo num mesmo lugar e numa mesma comunidade de pessoas, é valorizado porque o sentido de ordem e de segurança social baseia-se em laços de sangue e de boa vizinhança.

A oposição entre elementos originários de um determinado local e elementos estranhos tem, todavia, implicações ideológicas muito ambivalentes, na medida em que aquilo que é estranho é avaliado positivamente e negativamente pela doutrina cristã dos primeiros séculos. Nos *Moralia* de Gregório Magno, comentário ao livro de Job, só é considerado diferente o anjo extraviado («*Quisvero alienus nisi apostata angelus vocatur*») e os estranhos aparecem como espíritos malignos. No entanto, no mesmo tratado, Gregório Magno, seguindo a Sagrada Escritura, afirma que, nesta terra, o cristão é apenas «*viator ac peregrinus*» a caminho da sua verdadeira pátria: a pátria celestial. Na literatura patristica, este tema de peregrinação do cristão na pátria terrena está amplamente presente e é, aliás, um estímulo para a prática da vida ascética, cujo elemento fundamental é, justamente, o repúdio da pátria. Essa ambivalência na avaliação dos estrangeiros e da diversidade surge, de resto, nas atitudes e nos costumes tradicionais, que garantem ao forasteiro hospitalidade e auxílio, mas que, ao mesmo tempo, revelam um medo orgânico dos estrangeiros.

Embora o viajante pareça concretizar plenamente o ideal do cristão enquanto «*viator*» na vida terrena, no próprio conceito de viagem está inserido um factor de marginalização ou, pelo menos, o risco de marginalização. O homem que abandona o seu ambiente natural expõe-se aos perigos do caminho, estabelecerá relações com desconhecidos e irá ao encontro das armadilhas da natureza. Yvain, o cavaleiro errante da narrativa de Chrétien de Troyes, vagueia:

Par montaignes et par valees
Et par forez longues et lees
Et passa mainz felons passages
Et maint peril et maint destroit

(Yvain, vv. 763-767)

Essas ameaças não pendiam apenas sobre as aventuras dos cavaleiros, mas também sobre qualquer viagem que implicasse o abandono da região de origem, ou seja, de um espaço estabilizado e seguro. O facto de se traçar redes de estradas e de se assegurar por vários meios a protecção contra os eventuais perigos, visava ampliar o espaço organizado e ajudar a conhecer os lugares situados fora das estruturas habitacionais. Pelos mesmos motivos, foram construídos hospícios de vários géneros e, ao longo dos caminhos, havia locandas e tabernas. Ao mesmo tempo, quando se organizava uma viagem, tentava-se garantir a continuidade dos laços sociais e, por isso, partia-se em companhia de parentes, amigos ou servos, procurava-se a companhia de grupos, que viajavam juntos ou organizavam-se caravanas de mercadores. O carácter marginalizante da viagem, e especialmente das longas peregrinações, não podia, no entanto, ser evitado com tais processos que, acima de tudo, acarretavam a sua limitação social; todavia, só os que faziam das constantes deslocações o seu modo de vida, os que fugiam da vida social organizada ou eram excluídos pela comunidade é que estavam sujeitos a esse processo.

Convirá dedicarmos um pouco de atenção a este último grupo de pessoas dentro dos contornos gerais do ambiente de marginalização social que delineamos, porque são pessoas que parecem corresponder da forma mais perfeita ao conceito de marginalizados. Trata-se dos exilados, ou seja, daqueles que foram privados do direito de permanecer dentro dos limites de um determinado território ou que foram colocados *tout court* fora da lei, devido a uma decisão da comunidade, a uma disposição legal ou a uma sentença judicial. O degredo tinha formas diversas no direito romano e era interpretado de várias maneiras — bastará pensar-se na colectânea de pareceres

de jurisconsultos que encontramos nos *Digesti* de Justiniano. O âmbito do exílio era definido igualmente de várias formas: podia tratar-se de expulsão de um determinado território ou de desterro para um local rigorosamente definido ou para uma ilha («*insulae vinculum*»). Embora estas duas últimas formas se insiram nas categorias de «longa duração» da tradição penitenciária, a primeira forma — considerada a mais antiga e que implicava a proibição de residir numa cidade ou num território — era a que tinha consequências mais específicas. A proibição de «água e fogo» («*interditio aquae et ignis*»), ou seja, a perda dos benefícios de residência ou de hospitalidade, simbolizados pela impossibilidade de matar a sede ou de se aquecer, não impedia que o exilado se fixasse noutra local e aí vivesse uma vida normal. Na região coberta pela interdição, o exilado estava ameaçado de morte. É, todavia, difícil interpretar este castigo; nele está contido o direito, «*sui generis*», à impunidade, na condição de o exilado abandonar o local, mas, ao mesmo tempo, existe nele um factor de exclusão social e de privação de todos os direitos naturais de um indivíduo. A ambiguidade da instituição do exílio com base no direito romano pode ser uma prova da sua implicação numa antiga tradição que escapa facilmente à investigação histórica: seria necessário analisar a problemática do tabu no âmbito da civilização mediterrânica.

Nas «leis bárbaras» e nas tradições jurídicas da alta Idade Média, o exílio surge rigorosamente como exclusão. Substitui o sacrifício da própria vida, que poderia servir de reparação pela violação de uma ordem sagrada. O exílio é, portanto, exclusão do direito à paz e significa despojar o homem dos seus direitos naturais, privá-lo da sua verdadeira condição. A *Lex Salica* (55, 2) determina que o exilado «vagus sit», o que quer dizer que é tratado como um lobo e, por conseguinte, escorraçado da colectividade humana; matá-lo seria um acto de legítima defesa. Mas, também neste princípio de direito consuetudinário se constata que o homem, fora dos seus laços sociais e da sua «pátria», exposto aos perigos de um ambiente selvagem e sujeito às regras da vida na floresta e nos locais ermos, se transforma quase num lobo, num homem-lobo: o papão das histórias corresponde, na vida real, ao homem social que transgrediu as normas da vida em sociedade e foi colocado à margem.

Paralelamente à pena de exílio, o direito canónico aplicava a pena de interdição e excomunhão, que excluía indivíduos e grupos da Igreja e da comunidade cristã. O quadro litúrgico da excomunhão e a sua estrutura verbal dramaticamente estratificada conferiam uma dimensão terrível a essa sanção eclesiástica. Independentemente do facto de a Igreja recorrer a esses meios apenas em situações especiais e, acima de tudo, para exercer uma certa pressão nas ocasiões em que os seus interesses poderiam estar em perigo, a expulsão da comunidade dos fiéis, a proibição de participar nos sacramentos e a exclusão não só do espaço sagrado da igreja e dos locais de culto, mas também de qualquer rito (foi Gregório IX, no século XIII, quem formalizou a distinção entre «*excommunicatio minor*» e «*excommunicatio maior*», sendo esta o único caso que implicava a exclusão total da comunidade cristã), eram, porém, o início de uma marginalização total. O etnocentrismo cristão colocava à margem das sociedades europeias as pessoas de religião diferente, que encontravam, todavia, apoio nas suas comunidades religiosas e nos laços étnicos, ao passo que a excomunhão — pelo menos, em teoria, porque, na prática, os seus efeitos dependiam da posição social da pessoa e eram, em proporção, facilmente reversíveis — determinava o isolamento da pessoa, excluindo-a das relações comunitárias mundanas (era, inclusivamente, proibido ter contactos de qualquer tipo com os familiares do excomungado) e privando-a da esperança de salvação eterna.

Referimo-nos ao exílio e à excomunhão não no seu aspecto institucional, mas enquanto processos que ilustram a situação clássica dos marginalizados. Durante a Idade Média, esses dois castigos sofreram uma evolução notável que os sujeitou a convencionalismos vários e anulou o seu poder de exclusão originário. Voltaremos a este assunto, ao tratarmos da morfologia social de tal fenómeno. Aqui, o que nos interessa é a condição do banido como indivíduo que vive de uma maneira diferente de todos os que são admitidos numa sociedade organizada. A exclusão não provinha

de um castigo, mas «via facti», ou seja, do modo de viver a vida, com todas as acções repressivas que daí derivaram. O édito de Hilperico, em 574, definia os malfeitores como pessoas más, que cometem más acções, não têm residência fixa, não possuem nada que possa ser confiscado em consequência dos seus delitos e vagueiam pelos bosques. Sob este ponto de vista, a inexistência de bens, que deve ser entendida de uma forma mais dilatada, como ausência de determinadas fontes de rendimento (e é precisamente nisso que se centra a atenção das leis na baixa Idade Média), tem uma certa importância. Todavia, os outros dois factores referem-se à falta de estabilidade. Nos capitulares de Carlos Magno, revela-se, muitas vezes, desconfiança e hostilidade em relação aos vagabundos e aos viajantes. E até os peregrinos se incluem nesse número, como se pode ler na *Admonitio generalis in synodo Aquensi a. 789 edita*: será preferível que os que cometem faltas graves permaneçam num determinado local, trabalhando, servindo e fazendo penitência e não andem a viajar vestidos de penitentes e afirmando que pretendem expiar dessa forma as suas culpas. Nos séculos seguintes, a Igreja procurará dar aos peregrinos estruturas organizativas destinadas a garantir a «stabilitas in peregrinatione», ou seja, a fazer das peregrinações um elemento da ordem estável.

A promoção da estabilidade era um fenómeno compreensível num tipo de sociedade cujas estruturas de base eram constituídas em situações de grandes migrações, que faziam do nomadismo um estilo de vida largamente disseminado. Independentemente das alterações no plano da mobilidade que se verificam no decorrer da Idade Média, a associação entre mobilidade espacial e perigo para a ordem social é um elemento constante. Por outro lado, surge mais claramente a delimitação social dessa associação negativa, que diz, sobretudo, respeito às camadas populares, mas não exclusivamente, já que o cavaleiro errante não provoca somente admiração, o vendedor ambulante é considerado um vagabundo e os monges viandantes, que seguem normas típicas da vagabundagem, são explicitamente condenados pelas regras monásticas como «vagabundos».

É certo que a mobilidade espacial em si não equivale a vida social. Pode ser considerada como a passagem de territórios habitados para zonas não valorizadas ou mesmo não adequadas às necessidades de fixação humana. Durante as viagens, as pessoas param em lugares desse tipo e, nas migrações ou ao longo das peregrinações, é nesses locais que se vive. Os lugares desertos e as zonas selvagens cobertas de florestas desempenhavam um papel notável no imaginário medieval: provocavam medo, eram a negação natural da vida social. A oposição estabilidade/mobilidade não é, porém, assim tão rígida, se se pensar que existiam pessoas que escolhiam essas zonas selvagens para viver, sem que isso fosse motivo para que o seu tipo de vida fosse considerado associal. Nesses locais, reinavam as forças demoníacas, o que reforçava a dureza do isolamento, mas também sucedia que para aí se dirigissem aqueles que buscavam a salvação eterna, fugindo ao convívio com os homens. Por conseguinte, a santidade cruzava-se com o reino do Mal.

Na Idade Média, de facto, o conceito de marginalização proveniente de metáforas espaciais está relacionado directamente com o conceito de espaço, interpretado dicotomicamente como «dentro» e «fora», centro e periferia, e contendo um juízo de valor, já que ao primeiro termo dessa dicotomia se atribui um carácter positivo. Esta imagem de diferenciação social sobrepõe-se à organização social, afastando do «centro», ou seja, da sociedade organizada em comunidades familiares ou de grupo, os marginalizados de todos os géneros: banidos, malfeitores, contestatários, hereges, dissidentes. Essa consciência dicotómica pode ser detectada a uma escala máxima: a ecúmena, o género humano, o mundo cristão. Então, na esfera da «diversidade» estarão os monstros, os selvagens, os pagãos e os infiéis. Embora esta vasta escala esteja presente na consciência medieval e na literatura da época, a «diversidade» que podia ser remetida para as estruturas locais e para as realidades da vida quotidiana (a transgressão das normas jurídicas e éticas, dos costumes, dos modelos e dos valores fundamentais conduzia à marginalização social) tinha um significado fundamental. Por vezes, a marginalização social acompanhava a marginalização

especial (o exílio da cidade para o campo, os bairros mal afamados e os ghettos, nas cidades), mas é mais importante notar o carácter relativo deste tipo de afastamento: no fundo, continuavam a existir contactos entre grupos e pessoas que obedeciam às normas morais e sociais vigentes e aqueles que as infringiam.

Na documentação histórica, os marginalizados deixam poucos vestígios: não estabelecem relações, não herdaram nem são heróis de grandes feitos que possam passar à história. Estão presentes, sobretudo, nos arquivos da repressão e, por isso, a imagem que deles temos é uma imagem reflexa que nos dá só a justiça da sociedade organizada, mas também o seu terror e o seu ódio. Assim, as informações referem-se acima de tudo à própria sociedade e aqueles que são objecto de repressão aparecem em segundo plano. Além disso, referem-se mais às normas jurídicas do que às pessoas. Para muitos séculos da Idade Média, limitamo-nos a saber o que é que o direito consuetudinário ordenava que se castigasse e como é que os grupos sociais executavam essas ordens. Tudo se passava, portanto, no seio das sociedades locais, cujas decisões de marginalização podiam ter um carácter de estigmatização (com a impressão de uma marca) — o que acontecia raramente ou de exclusão, o que implicava ser-se banido de uma comunidade. De tudo isso não ficavam vestígios escritos, dado que a tradição era respeitada sem haver necessidade de documentos. Mesmo quando os processos judiciais já se encontravam bastante difundidos e se começava a usar os registos judiciários, muitas das controvérsias eram resolvidas por via extrajudicial, sem a redacção de qualquer acta. A partir do século XII, surgem na Europa medieval os arquivos da repressão, que se tornam um elemento universal na Idade Média tardia. Esses arquivos fornecem um quadro geral da delinquência medieval e constituem retratos da vida das pessoas marginalizadas.

Mas nada disso dá, de facto, a impressão de uma separação rígida entre comportamentos louváveis e comportamentos puníveis. Os litígios e as rixas são de vários géneros. As acções violentas parecem constituir a estrutura específica da vida quotidiana da época, sobretudo no que se refere aos aglomerados urbanos. Em Antuérpia, na segunda metade do século XIV, as causas respeitantes a várias formas de violência física eram o triplo das que diziam respeito a furtos. Em Gand, no século XV, os registos municipais confirmam a generalidade de fenómenos como rixas e violências físicas na vida das cidades, sem esquecer que há factos desse tipo que se verificam na elite social e parecem fazer parte do mundo das gerações jovens. Em Brescia, no início do século XV, cerca de metade das sentenças dadas pelas autoridades municipais e pelos «juizes dos malefícios» referem-se a rixas, ferimentos e injúrias, ao passo que os furtos quase não atingem 2% dos veredictos. Os arquivos judiciais são mais escassos quanto ao que se passa nos campos, mas, nesses casos, sempre que os historiadores conseguem ter um quadro de conjunto do fenómeno da criminalidade rural (Barbara Hanawalt, no caso da Inglaterra do século XV, conseguiu recolher mais de 20 000 ocorrências criminais), verifica-se que as acções criminosas representam um fenómeno interno da vida social, um tipo de vida colateral ou mesmo de repúdio momentâneo, ocasional, de um tipo de vida estabilizado e regular. Se, no caso dos delitos comuns, especialmente furtos de produtos alimentares e pequenos roubos, é nítida a ligação com o movimento dos preços (durante a carestia de 1315-1317, o número dos crimes, em Inglaterra, é mais do triplo em relação aos anos anteriores), não se deve, porém, afirmar que as acções criminosas caracterizam acima de tudo os meios populares. A clientela dos registos judiciários — quer no que se refere aos autores quer no que se refere às vítimas — é constituída, frequentemente, por pessoas pertencentes ao clero e às classes nobres. O historiador inglês R. H. Hilton afirma mesmo que, em finais do século XIII, os membros das famílias nobres inglesas aparecem com tanta frequência nos registos judiciários que a violação da ordem surge quase como actividade fixa dessa classe.

Não se trata, portanto, de desconfiança em relação a conceitos quantitativos globais referentes a uma documentação histórica estática, mas da diversidade essencial do fenómeno da marginalização e da criminalidade. Só os comportamentos criminosos que implicam desclassificação e exclusão da sociedade é que conduzem à margi-

nalização de uma pessoa, de uma família ou de um grupo. A observação desses processos exige que se penetre nas biografias individuais, fornecidas precisamente pelos arquivos criminais, embora de uma forma apenas esboçada.

Um registo judiciário do Bedfordshire relata uma rixa sangrenta que teve lugar no dia 28 de Abril de 1272, em Dunton. Tratava-se de uns vagabundos — dois homens e duas mulheres — que tinham aparecido naquela região e que tinham tentado, primeiro, vender a pele de um animal e, depois, obter hospitalidade, mas sem o conseguirem. Entre os dois vagabundos estala um conflito e um deles é morto à facada. Uma das mulheres refugia-se então na igreja, utilizando o direito de asilo e, posteriormente, confessará ao *coroner* que cometeu muitos furtos e que os seus companheiros também são ladrões. No veredicto, o assassino — que foi condenado à força — é definido como «vagabundo e pessoa não pertencente a nenhuma decúria (*tithing*)».

Do passado desse grupo não se sabe mais nada. Pode apenas acrescentar-se que provinham de várias zonas da Inglaterra, o que reforça a opinião de que se tratava mesmo de vagabundos. Deslocando-se de uma região para outra, viviam do roubo, pediam esmola, caçavam e trabalhavam ocasionalmente. Os grupos formam-se após um encontro no caminho, depois de uma refeição numa estalagem ou, por vezes, na organização de um roubo. Na maior parte dos casos, o delinquento opera sozinho, mas às vezes há grupos de casais. No referido grupo, o homem, proveniente de Berwick-upon-Tweed, e a mulher, proveniente de Stratford, são designados como cônjuges e é lícito pensar-se que essa relação tenha resultado das suas viagens. A formulação da sentença que caracteriza o vagabundo-assassino como não pertencente a nenhuma decúria (*tithing*) é eloquente, na medida em que revela um facto de importância capital: trata-se de um tipo que não pertence ao grupo local e que, por conseguinte, acaba por estar fora dos laços sociais. E é isso que se considera como argumento para a sentença de condenação à força.

Encontramos o retrato do vagabundo «*sui generis*» num registo judiciário toscano datado de 1375. Sandro de Vanni, por alcunha o «Pescione», é declarado ladrão, falsário, homem de péssima reputação e vagabundo sem residência fixa, nem na zona de Florença nem em outro local qualquer, tendo, aliás, sido banido de Florença e arredores. A lista dos seus crimes é longa e abrange algumas dezenas de anos. Trata-se, na sua maior parte, de furtos de roupa e de sacos, com recurso frequente à fraude, já que o ladrão toscano se apresentava como intermediário ou cobrador. Esses pequenos furtos e essas fraudes exigem que ele mude constantemente de lugar de acção, mas «Pescione» opera numa área bastante limitada: não abandona a Toscana e as cidades de Florença e Pisa são locais onde se dirige para vender os objectos roubados ou para passar o Inverno.

As actas judiciais fornecem-nos, naturalmente, uma imagem deformada, na medida em que centram a sua atenção, como é óbvio, nas acções criminosas que levam à prisão da pessoa suspeita. Por vezes, existem motivos jurídicos que conduzem à reconstituição da biografia individual. A mulher que, em 1272, confessara os seus furtos ao *coroner* de Bedfordshire fê-lo sabendo que a lei respeitante ao direito de asilo dava ao malfeitor a possibilidade de evitar o julgamento, confessando os seus crimes ao magistrado, que, em seguida, deveria determinar o porto de onde o criminoso teria de partir para abandonar o reino (ao longo do caminho para esse porto, o banido era obrigado a levar nas mãos uma cruz e não podia alterar o seu percurso). Nas *lettres de rémission* francesas, encontramos normalmente não só a descrição dos crimes pelos quais o beneficiário da *lettre* tinha sido preso ou condenado, mas também a lista detalhada dos crimes que cometera durante toda a sua vida; de acordo com a lei do rei, a carta perdia toda a validade se qualquer delito cometido pelo beneficiário não constasse do documento e, portanto, o criminoso tinha todo o interesse em confessar todos os seus crimes. Os elementos biográficos revelados por essas cartas são escassos e referem apenas o local do nascimento, a profissão do pai e do próprio indivíduo e alterações de residência. Por vezes, nos registos judiciais aparecem malfeitores com um nítido perfil associal, que provém

de meios criminosos e levam uma vida de delinquentes. Para esses, na maior parte dos casos, a marginalização parece ter, porém, um carácter instável, acidental e muito próximo da normalidade.

As pessoas que figuram nos arquivos criminais são, essencialmente, pessoas vulgares, inseridas no mundo do trabalho organizado, em contextos familiares e de boa vizinhança, mas que a um dado momento, e inesperadamente ou gradualmente, romperam com essas estruturas. Em 1416, em Paris, foi processado um clérigo — durante um certo tempo, tinha inclusivamente sido carmelita, mas depois voltou à vida secular — acusado de roubo e homicídio. Os pormenores da sua vida conhecem-se apenas através dos argumentos da polémica surgida entre a jurisdição eclesiástica e a jurisdição secular, que disputavam entre si o réu. Tratava-se de um filho bastardo, que desde muito novo gostava dos jogos de azar e que, depois de ter abandonado o hábito dos carmelitas, se tinha alistado num destacamento militar. Trabalhara como criado na corte de uma dama e, antes de ser preso, exibira-se nas Halles de Paris em «farsas públicas». Pelo menos é assim que esse vagabundo e malfeitor é apresentado pelo procurador do rei, de acordo com os seus argumentos no sentido de ao acusado ser reduzido o direito de usufruir dos benefícios do *privilegium fori*. O representante da jurisdição eclesiástica afirma que, devido ao seu nascimento ilegítimo, o clérigo obtivera dispensa da Igreja e que tinha realizado aqueles espetáculos para se divertir e não para ganhar dinheiro: «il n'est buffo ne gouiart ne jongleur ou basteleur». Por conseguinte, as objecções que excluem do direito de usufruir do privilégio clerical não se aplicam ao seu caso. Todavia, o conflito essencial existente no *curriculum vitae* do herói do processo mantém-se. Era um clérigo, um soldado, um vagabundo e um actor. De tempos a tempos, praticava um roubo e já tinha estado na cadeia pelo menos quatro vezes. É lícito supor que esse «homem de muitos officios» — precursor medieval do picaro — tivesse tido longos períodos de vida regrada, pelo menos no sentido em que ganhava para viver e ter uma situação. Assim sendo, os períodos em que violava a lei eram apenas situações acidentais que, em geral, não definiam um estilo de vida? O que é certo é que a sociedade organizada, que ele exprimia e cujo aparelho jurídico-policial protegia, tratava-o como um vagabundo, um indivíduo não estabilizado, um marginal.

Por este caso, vê-se bem que mesmo um tipo de vida não criminoso pode ser considerado marginalizante, na medida em que não há estabilidade profissional e, para além disso, na medida em que as profissões exercidas se encontram nos limites da aceitação social ou são consideradas infames. Poder-se-ia dizer a mesma coisa a propósito de um músico parisiense que, em 1392, foi condenado à forca. Por ser de idade avançada e não podendo viver do seu trabalho em Paris, foi para a Normandia, onde cometeu alguns furtos de pouca importância (roubava bacias de estanho das casas). O motivo da marginalização é a velhice, mas também o modo de vida passado (o velho já tinha estado preso antes por furto). A situação mais frequente na delinquência urbana é devida à existência de vários trabalhadores que se dedicam às mais variadas actividades e, muitas vezes, fora do mundo das corporações. A maneira de viver dessas pessoas caracteriza-se por um paralelismo ou por uma alternância de dias de trabalho, roubo e mendicância. Temos o caso de um operário e servente de pedreiro («homme de labour et varlet à maçon») que trabalha, por vezes, na cidade e, outras vezes, no campo, em actividades sazonais; a mulher vende queijos em Paris. Pois bem, esse homem cometeu vários roubos tanto em Paris como nos arredores, umas vezes sozinho e, outras vezes, ajudado por um compadre, salsicheiro de profissão, que, no decorrer de uma expedição militar, ficou inválido (daí a alcunha de «Court-Bras»); depois, trabalhou como descarregador. Quando se viu sem trabalho, pediu esmola e, finalmente, cometeu muitos furtos — sozinho ou com a ajuda de alguns cúmplices. Em 1390, foi preso em Paris um jornaleiro que tinha roubado os instrumentos de trabalho que lhe foram entregues. Durante o interrogatório, declara ter trabalhado durante muitos anos como carroceiro, transportando vinho para Bourges, na Flandres, para a Picardia e para a Germânia. Torturado, admite ter cometido vários outros furtos e é condenado à forca. Os juízes

não têm dúvidas de que se trata de um vagabundo. Pode dizer-se que era assim que eram tratados os trabalhadores a dias, na sua maioria imigrantes, ou seja, afastados dos laços locais ou familiares e também excluídos das corporações. Mesmo que fossem acusados de crimes esporádicos, eram tratados com desconfiança e considerados um peso para a sociedade. Os poucos que caíam nas garras do aparelho jurídico-policialem eram severamente punidos e, no entanto, como se sabe, o estilo de vida desse importante meio operário aliava ganhos honestos a crimes. Esse meio que, na baixa Idade Média aumentaria, mantinha-se numa situação intermédia, numa espécie de «zona de fronteira» um tanto «sui generis» (*liminality*), entre a cidade e o campo, o trabalho e a delinquência, a vagabundagem e a estabilidade corporativa.

Na Idade Média existe também uma categoria de pessoas que poderiam ser definidas como «delinquentes de profissão», isto é, pessoas cuja vida se baseia no crime e que não exercem qualquer outro tipo de actividade. No entanto, é difícil isolá-las de uma forma precisa. A determinados níveis, desaparecem as fronteiras entre delinquência e trabalho. Trata-se, no entanto, de um trabalho de baixo nível, que não corresponde aos critérios da especialização artesanal e que não está organizado corporativamente. Além disso, embora o facto de se fazer parte de um bando de criminosos possa ser considerado um atestado de delinquência profissional, esse tipo de vida pode manter-se apenas durante um certo tempo. Em Amiens, por exemplo, em 1460, são presos uns vagabundos acusados de terem cometido numerosos roubos em feiras e festas e de serem proprietários de casas de passe; por insuficiência de provas, foram condenados apenas ao desterro. Não sabemos quem eram os elementos do bando; sabe-se apenas que um deles era um bastardo de 26 anos, natural de Lens, em Artois; outro, de 30 anos, era natural da região de Grammont, na Flandres; um terceiro, de 32 anos, era barbeiro em Lovaina; um quarto, de 28 anos, era da região de Tournai e escavador («pyonnier, piqueur et manouvrier»); um quinto, de 16 anos, era «sayeteur» e natural de Valenciennes. Para alguns, menciona-se o ofício, para outros, não, mas são todos forasteiros ou, para as pessoas de Amiens, imigrantes.

Na baixa Idade Média, a guerra dá ensejo a processos de marginalização de grande vulto, pelas possibilidades que fornece de se viver um tipo de vida diferente do tipo de vida dos camponeses e dos artesãos, primeiro em destacamentos militares e, depois, autonomamente. Entre o serviço militar normal e o banditismo, entre uma companhia do exército e um bando de salteadores, as diferenças não eram grandes. Uma *lettre de rémission* de 1418 relata o caso de um jovem de 20 a 22 anos, ajudante de carroceiro («varlet charretier») que, não encontrando trabalho no seu ramo, se alistou no exército (pelos «bourguignons» contra os «armagnacs»). Um dia, entre Paris e Meaux, ele e outros soldados encontraram um monge que, pela maneira de falar, parecia ser estrangeiro e lhes pediu informações sobre o caminho a tomar. Os soldados roubaram-no. Era assim, certamente, a vida dos soldados naquela época. Outro documento do mesmo tipo refere-nos o caso de um jovem ferreiro de Amiens que, em 1415, depois de ter exercido o seu ofício durante dois anos, partiu com mais quinze companheiros para Paris, a fim de se alistar, «como, há dois ou três anos, os jovens costumam fazer». Durante o caminho, porém, o bando assaltou dois comerciantes de gado. Em 1420, uma simples escaramuça entre dois companheiros armados acaba em homicídio: um deles é filho bastardo de um nobre e barbeiro de profissão; o outro é um ex-vinhateiro, mas é designado por «Moedeiro» (que pode ser uma alcunha, mas que também se pode referir à sua actividade de falsário) e leva uma vida de salteador. O motivo do conflito não é fútil: como é possível que o outro seja filho bastardo de um nobre, se é barbeiro? O que é, de facto, significativo é que a guerra — e o ofício que dela deriva — consigam anular uma profissão que já existia anteriormente. Um exemplo mais: três soldados que tinham combatido em diversas regiões de França, depois de regressarem da expedição de Guyenne, em 1407, decidiram ir em busca de fortuna e, como eram «pobres “compaignons” sem haveres» partiram para Beauce para aí se dedicarem ao roubo. É claro que a guerra — neste caso, a Guerra dos Cem Anos — causava uma depravação geral, mas o que

se verificava, acima de tudo, era um processo de desclassificação: artesãos e comerciantes, filhos de nobres e assalariados rurais, vagabundos e clérigos encontravam na guerra o gosto pela vida fácil e libertavam-se, provisoriamente, da acção das normas sociais e da divisão provocada pelas funções que desempenhavam na sociedade. Mesmo quando há possibilidade de se reassumir um tipo de vida estável, as experiências anteriores e os laços que se criaram levam, inevitavelmente, a um tipo de vida marginal. Em 1457, encontrava-se preso em Dijon, um seleiro «bourrelier». Tinha sido soldado na Lombardia, onde a sua companhia estivera ao serviço do príncipe de Sabóia contra Francesco Sforza. Regressado a Dijon, conseguira obter o cargo de guarda municipal, que lhe servia de cobertura para a sua actividade criminosa. Na Lombardia, conhecera um soldado gascão que já tinha experiência como falsário, salteador e arrombador. O gascão introduziu o borgonhês no meio da delinquência, integrando-o no bando dos Coquillards (de acordo com os relatórios da polícia, esse bando operava em várias regiões da França e contava com, pelo menos, 60 elementos). Durante a busca efectuada em casa desse artesão e guarda municipal, foram encontrados dois florins falsos e cinco gazuas (*crochets*), que na época, se podem considerar um sinal indubitável de delinquência profissional.

Em 1391, em Florença, foi condenado à força um habitante da paróquia de Santa Maria Maior, acusado de roubo, assassinio e traição. O veredicto enumera toda uma série de crimes cometidos em Florença e arredores. Agia normalmente com a ajuda de um cúmplice ou de algum compadre e não se tratava de simples furtos, mas de roubos à mão armada, agressões violentas, assaltos, raptos e extorsão de resgates. Por ocasião de um dos assaltos na região de Siena, ficamos a saber que, tal como os seus cúmplices, pertence a uma companhia militar. Por conseguinte, pode afirmar-se que o fenómeno do «gangsterismo cavaleiresco», segundo a definição de M.M. Postan, teve a sua continuação no gangsterismo militar.

A guerra era, portanto, um dos meios que levava à marginalização, era um «rito de passagem» especial, que aumentava o número dos marginalizados. No entanto, também tinha efeitos contrários. Pode dizer-se que a guerra provocava uma certa estabilização social dos marginalizados, na medida em que todos os vagabundos, todos os que eram, geralmente, considerados como um peso para a sociedade, mal se tornavam soldados, encontravam um lugar na organização social. Mas esse processo de, por assim dizer, «desmarginalização» era de curta duração; de facto, terminada a guerra, essas pessoas tornavam-se ainda mais perigosas para a ordem social. No século XV, os bandos de salteadores em França e nos países alemães eram não só consequência como continuação da guerra, mas agora para uso privado.

O fenómeno da profissionalização do ofício de ladrão demonstra, acima de tudo, que a marginalização se consolidou. No livro das sentenças criminais da cidade de Wroclaw, na Silésia, no século XV, aparecem geralmente ladrões que utilizam gazuas e outros utensílios: brocas e facas para abrirem portas e ganchos para roubarem roupa. Em 1469, um malffeito confessa pertencer a uma quadrilha de ladrões; quatro deles acabaram na forca em Poznan e três em Lublin. A quadrilha operava, portanto, numa vasta área, já que as duas cidades distam umas centenas de quilómetros uma da outra e Poznan e a Silésia ficavam situadas fora das fronteiras do reino da Polónia. Ainda assim, encontram-se com mais frequência delinquentes profissionais que operam sozinhos ou com um «sócio» do que em quadrilhas. No livro de Wroclaw, há uma referência a um ladrão, Marcinko de Opole, que se especializou no roubo de caixas das igrejas. Numa única noite, rouba quatro igrejas rurais, aproveitando a ajuda de outros que conheciam as aldeias; mas, na quarta localidade, é capturado pelos habitantes «miraculose sanctis cooperatibus detentus et captus fuit non potens sacra res deportara». Condenado à morte, será queimado em 1454, acusado de sacrilégio.

Nas actas da prefeitura de Florença, encontramos a descrição pormenorizada da carreira de um delinquente polaco que pode ser definido como profissional. Bartolomeo di Giovanni, por alcunha Griffone, é um conhecido salteador da classe baixa e de muito má fama. Em 1441, está em Veneza, acompanhado por dois outros ladrões

vindos da Polónia. Roubam doze florins a um padre grego e Bartolomeo vai parar aos cárceres venezianos, de onde conseguirá fugir com outros prisioneiros. Em Agosto de 1444, aparece em Roma com dois ladrões polacos e, dessa vez, a vítima é um cônego de S. João de Latrão, a quem roubam quatro florins. No mesmo mês, roubam um cálice de prata no valor de dezoito florins a um cônego de Santa Maria Maior. Em Outubro do mesmo ano, está em Florença, dessa vez, na companhia de um húngaro e de um polaco e aí roubam um taberneiro. Pouco tempo depois, com o seu companheiro polaco, dirige-se a Bolonha, onde rouba três ducados. Alia-se, então, a outro húngaro e partem ambos para Florença. No caminho, roubam um camponês que dorme na mesma estalagem. Chegado a Florença, o ladrão polaco vai morar para a casa que fora alugada pelo seu companheiro húngaro. Um dia, rouba uma carta de Francesco Sforza a um alemão que habita em Florença; a partir dessa carta, redige uma outra para seu uso pessoal, sabendo que assim poderá andar por toda a parte sem ser incomodado e roubar com toda a facilidade. Com urina de cavalo consegue descolar o selo dos Sforza da carta original e depois, com cera quente, volta a colá-lo no documento falso. Em seguida, ele e o seu amigo húngaro vão para Siena, zona de passagem dos peregrinos que se dirigem a Roma. Finalmente, depois de ter regressado a Florença, é capturado, condenado e enforcado.

Não se sabe por que vias chegou este polaco ao mundo da delinquência. Os contactos que manteve com outros polacos e com húngaros e italianos mostram que já estava familiarizado com o meio do crime italiano, conhecia as pessoas que compravam objectos roubados e sabia onde e quem podia roubar. Tudo leva a crer que a actividade delinquente do vagabundo polaco fosse, em certa medida, um produto colateral das peregrinações e das migrações por motivos de trabalho.

Nas actas judiciárias, para se designar os malfeitores e os vagabundos, utiliza-se frequentemente a fórmula: pessoas «de má fama» ou «marcados pela infâmia». A má fama resultava da propagação das notícias acerca das acções criminosas cometidas por essas pessoas e, ao mesmo tempo, era um argumento essencial para o processo judicial, na medida em que demonstrava que não se tratava de casos esporádicos contra a lei, mas de um estilo de vida contrário às normas da convivência social. Na Idade Média, o conceito de infâmia também era utilizado noutra contexto: estava associado à prática de determinadas actividades que, para a lei e para a consciência social, eram susceptíveis de ser consideradas «desonestas» ou «indignas» e que cobriam de infâmia quem as exercia e, em certos casos, os seus descendentes. A infâmia é, assim, um factor de exclusão da sociedade muito semelhante ao que se passa nas sociedades divididas em castas (os párias, na Índia, os «eta» no Japão) ou, pelo menos, é uma tendência análoga.

Na ideologia medieval, as várias actividades são avaliadas segundo um esquema que destaca três categorias, estabelecendo uma «divisão de trabalho» entre aqueles que rezam, aqueles que combatem e aqueles que trabalham a terra, mediante o enaltecimento didáctico do valor do trabalho nos campos e a condenação de certas profissões. Tertuliano, por exemplo, demonstra que sob o ponto de vista moral são suspeitas, ou mesmo inaceitáveis para a cultura cristã, profissões como a de artista, que executa imagens divinas, astrólogo, professor e mercador; a este último grupo, que considera culpado da propagação da riqueza, pertencem igualmente as profissões que fomentam o luxo. Nas obras dos Padres da Igreja e nos textos teológicos, a seriação das categorias profissionais sujeitas a reprovação moral é alterada: em primeiro lugar, está agora a usura, a prostituição e a arte do espectáculo. É de notar, sobretudo, que, para além da avaliação moral das várias actividades, surge também a noção de indignidade de certas profissões, o que as tornava objecto de exclusão da sociedade cristã. A isso se referia igualmente o direito canónico e era facto evidente nos costumes municipais.

No direito canónico, as expressões «mercimonia inhonesta» e «vilia officia» caracterizavam um certo número de profissões consideradas inconciliáveis com o facto de se pertencer a um círculo e cujo exercício privava, *via facti*, da possibilidade de se usufruir do privilégio do sacerdócio. E isso não dizia apenas respeito aos padres,

mas também a um grande número de pessoas que, uma vez terminada a escola, obtinham as ordens menores e podiam casar, sem perderem os direitos dos clérigos. A lista das profissões proibidas apresenta-se sob formas diversas, e desde as grandes colectâneas do direito canónico até aos simples estatutos sinodais, vai-se reduzindo gradualmente. Abrange jograis e histriões, as actividades ligadas à prostituição, as profissões relacionadas com derramento de sangue, cadáveres de animais e porcaria e, finalmente, os usurários ou até nos primeiros documentos — os que vivem do comércio. Quanto às pessoas que, devido à profissão que exercem, são consideradas «personnes diffamez», os estatutos sinodais e os artigos do direito consuetudinário mencionam por vezes os estalajadeiros, os bruxos e os mágicos de vários géneros («enchanteyr», «sorcier»), aqueles que se encarregavam da higiene urbana (ou seja, aqueles que limpavam as latrinas), etc. A infâmia que pesava sobre estas profissões não só impedia o acesso à carreira eclesiástica como, em certas cidades, privava do direito de ocupar cargos cívicos.

Nos estatutos dos artesãos das cidades alemãs, está amplamente presente o conceito de profissão indigna que pesa sobre os descendentes. As «boas origens» exigidas pelos estatutos como uma das condições para se obter os direitos corporativos, implicam a exclusão não só dos filhos ilegítimos ou de pais escravos, mas também dos descendentes de quem pertença a determinadas categorias profissionais. A longa lista abrange, antes do mais, as profissões de carrasco, carcereiro, ajudante de carrasco, certos funcionários da polícia urbana, coveiro, magarefe, guarda dos banhos públicos, barbeiro, prostituta, chulo, músico, acrobata, bobo, tecelão de tela, pisoeiro e pastor (no folclore alemão, o provérbio «Schäfer und Schinder — berschwisterkinder» — «pastor e carcereiro são quase a mesma coisa» — é prova eloquente da persistência da infâmia que pesa sobre a profissão de pastor). A exclusão das «profissões indignas» é um fenómeno duradouro que sobreviveu à própria Idade Média, já que, nos séculos XVII e XVIII, a legislação dos estados alemães ainda de ocupava do assunto e há estudos etnográficos que demonstram que o problema, actualmente, ainda não desapareceu por completo.

Entre as normas — quer do direito canónico, quer do direito municipal e das tradições jurídicas dos ofícios e das profissões — e a realidade social existia uma certa discrepância e, com o tempo, alguns desses ofícios considerados desonrosos acabavam por obter um *status* social pleno e digno. O campo de acção dessas normas, tanto no tempo como no espaço, continua pouco estudado. A importância do fenómeno, no entanto, é indubitável e tudo o que está documentado no direito canónico tem um peso especial, numa época em que a Igreja moldava as principais estruturas ideológicas e os comportamentos sociais. As prescrições do direito romano respeitantes à infâmia e as do direito bárbaro referentes às pessoas privadas dos seus direitos, influem, indubitavelmente, nas normas medievais respeitantes às actividades indignas. É claro que aqui nos encontramos não só perante tradições, fortemente enraizadas, ligadas à violação de tabus, mas também perante atitudes culturais para com determinadas ocupações avaliadas segundo o critério de «o que é puro» e «o que é imundo». Essas tradições e essas atitudes provocaram a marginalização de pessoas em virtude do ofício que tinham. Vamos falar um pouco mais de alguns desses ofícios.

Como foi dito atrás, entre as categorias atingidas, a dos profissionais do espectáculo merece uma atenção especial. Já se fala neles no direito romano, que considera privados de dignidade os que pisam os palcos para ganhar dinheiro; o mesmo acontece no direito consuetudinário germânico, que trata os «Spielleute» e auxiliares como profissionalmente *unrecht*, à semelhança dos *unrecht* por nascimento. Na tradição dos primeiros cristãos, os histriões são tratados como as prostitutas e Santo Agostinho proibiu-os mesmo de receber os sacramentos. Os actores e os músicos são tidos como portadores de desgraças e aliados do demónio. A respeito deles, os sínodos e os concílios revelam uma nítida hostilidade. Com o decorrer dos séculos, mudam os termos que definem as actividades artísticas, mas a condenação mantém-se, quer nas actas jurídicas quer nos tratados teológicos ou na oratória sagrada.

Os malabaristas e os comediantes situam-se ao lado das classes sociais mais baixas, ao lado dos mendigos, dos vagabundos e dos aleijados. Todavia, no contexto ideológico medieval do século XIII, foi-se, a pouco e pouco, valorizando moralmente a arte do malabarista.

S. Tomás de Aquino é de opinião que tanto os acrobatas como os trapaceiros, os actores e os músicos devem ser condenados. Desta última categoria excluiu, porém, os «iocularos», que contam as vidas dos santos e os feitos heróicos dos príncipes com acompanhamento de instrumentos musicais. S. Francisco de Assis foi mais além, autodenominando-se «jogral de Deus» («ioculatore Dei»). Apesar disso, a condenação de tal ofício manter-se-á durante muito tempo. Nos países ortodoxos, à condenação moral segue-se a repressão directa contra os malabaristas, chamados *skomoróch*. O clima de ambiguidade moral que, nas sociedades modernas, rodeia a profissão de actor e actriz deriva directamente dessa longa tradição condenatória.

Mas será verdade que, na Idade Média, os jograis e os menestrelis eram pessoas situadas à margem da sociedade? Dependia do seu estilo de vida. Nas estruturas da vida comunal, existiam corporações organizadas de menestrelis, que trabalhavam durante as festas das cidades e nos casamentos. Nas cortes, onde os dias decorriam segundo um ritmo especial, a presença desses profissionais do ócio tinha um carácter permanente e, muitas vezes, estabilizado. Apesar disso, continuavam a existir grupos de comediantes que, pelo seu tipo de vida nómada, se assemelhavam ou eram identificados com os vagabundos. Nas biografias criminais anteriormente referidas, aparece muitas vezes este género de ocupação aliada às ocupações típicas dos vagabundos. A desconfiança ideológica da Igreja em relação a uma profissão que lesava o seu monopólio cultural e toda uma tradição de infâmia que pesava sobre essa profissão, encontram uma justificação no tipo de vida instável e, por conseguinte, associal, dessa categoria profissional que não ocupava qualquer lugar nas estruturas organizadas da sociedade, na distribuição das funções sociais ou na divisão do trabalho.

João de Salisbury afirma que os malabaristas e as prostitutas devem ser considerados, em geral, como monstros de corpo humano e, por isso, é preciso exterminá-los. Um dos motivos de condenação e exclusão dos malabaristas era a sua relação com a prostituição e a vida licenciosa em geral. Mas a condenação da prostituição era muito mais evidente. Nesse caso, porém, a escolástica revê, em certa medida, as suas posições, vendo uma certa utilidade na prostituição, o que não implica, todavia, que perca o seu carácter infamante; em todo o caso, vão sendo criadas bases para a sua integração na vida organizada e, mais precisamente, na vida cidadina.

Na Idade Média, o fenómeno da prostituição apresenta-se sob várias formas e, de facto, não permanece confinada à cidade. Os arquivos judiciais demonstram que é largamente praticada nos campos. As prostitutas estão presentes nos locais de encontro das populações rurais, nos mercados e nas feiras, junto dos moinhos e nas tabernas; vão de aldeia em aldeia, acompanham grupos de ceifeiros, operários e mercadores. Nas cidades, têm um lugar fixo; o amor venal é um dos produtos à venda no mercado citadino. As autoridades municipais permitiam a abertura de casas de passe e havia cidades que criavam o «*postribulum publicum*» com fundos da comuna e, depois, alugavam-no. Até os banhos públicos funcionavam como bordéis e, em algumas cidades, existiam os ghettos da prostituição («*la rue aux putains*» das cidades francesas).

A condenação moral e religiosa que se abatia sobre as meretrizes e, consequentemente, a sua exclusão da sociedade eram um facto incontestável. Mas, também neste caso, o tipo de vida efectivo tinha uma importância capital. O meio da prostituição revela uma heterogeneidade notável quanto a categorias e situação material. Havia cortesãs florentinas e venezianas que levavam uma vida fastosa, adquiriam fama, desempenhavam um papel importante no desenvolvimento da cultura e aspiravam mesmo obter prestígio social, situação que as pensionistas dos bordéis urbanos não podiam almejar. Estas, no entanto, também gozavam de um certo tipo de estabilidade, mas havia outras que viviam à mercê de proxenetas e chulos. Muitas vezes, porém, tratava-se de um trabalho suplementar para mulheres que trabalhavam a dias

e, em geral, pertencentes à plebe. Estão ligadas aos vagabundos e aos delinquentes por um destino semelhante, por um tipo de vida análogo e, finalmente, por laços pessoais.

Apesar das várias formas de estabilização, as prostitutas vivem em oposição à ordem social, na medida em que se mantêm afastadas da família e não têm o direito de criar uma família própria. Na literatura medieval, quando é apresentada uma situação de intervenção milagrosa em favor de uma prostituta, o *happy end* pode ser apenas a sua entrada no céu ou num mosteiro. Numa história francesa do século XII, a prostituta Richent decide ter um filho, mas apenas para obter maiores lucros. Quando a criança nasce, participa nos tradicionais ritos religiosos, fez a oferenda ao padre, arranja padrinhos para o filho e no baptizado participam outras representantes da sua arte. Richent atribui a inocentes a paternidade do filho. Este, já crescido, dedica-se ao ofício de protector de prostitutas, servindo-se da experiência materna. Por seu lado, a mãe tinha providenciado para o introduzir no seu círculo, tratando-o, porém, como um estranho, se ele tentasse fazer-lhe concorrência em matéria de astúcia. No mundo da prostituição, os laços conjugais (mediante a «promessa de amor») eram, acima de tudo, o reflexo negativo da relação matrimonial e devem consagrar o vínculo profissional, a relação da prostituta com o protector. Quando se encontra um casal ou uma família, nessa profissão, trata-se, na maioria dos casos, do resultado de um processo de decadência que conduziu à prostituição como fonte de lucro subsidiária ou estável.

A vigilância sobre as prostitutas era, por vezes, exercida pelo «roi des ribauds», pelo «rei dos ribaldos», pela «podestas meretricium» ou pelo «roi des filles amou-reuses»; funcionários cuja autoridade fora do meio da prostituição era insignificante. Os concessionários dos bordéis, que eram normalmente serventes da comuna ou car-rascos — e, por isso, exerciam «ofícios ignóbeis» — não tinham qualquer prestígio, mas eram tolerados quer pela Igreja quer pela lei. Pelo contrário, em relação a todos os que viviam da prostituição fora das casas de tolerância, a condenação da opinião pública e do aparelho repressivo jurídico-policial era unívoca. Os ofícios de rufia e de chulo, que, na maior parte dos casos, eram exercidos juntamente com outras actividades ligadas à delinquência, eram considerados como prova evidente de uma vida associal.

Uma análise pormenorizada das actividades profissionais que conduzem à exclusão permite distinguir vários elementos de violação de tabus. Nesse caso, a marginalização dependia, porém, das condições económicas e do tipo de vida. Os que se dedicavam a operações de crédito, mesmo quando a sua actividade era de autêntica usura e, por isso, condenada moralmente, não eram marginalizados, independentemente da evolução da doutrina canónica da Igreja que, mediante a ideia da restituição e a perspectiva do purgatório, lhes dava a esperança de salvar a alma e até um lugar na sociedade cristã. A marginalização dependia, sobretudo, da situação social. No caso dos pastores, encontramos-nos perante uma actividade do domínio agrário, que a Idade Média, normalmente, considerava positiva; para além disso, era uma das actividades rurais periódicas universalmente exercidas. No entanto, havia uma profunda desconfiança em relação ao mundo dos pastores. O motivo dessa desconfiança reside no facto de a pastorícia exigir um ritmo de vida migratório e, por conseguinte, o afastamento da residência e longos períodos de solidão. Contém, portanto, dois factores marginalizantes: a migração e a solidão. Para além disso, o pastor também se encarregava do abate dos animais — daí, o contacto com o sangue — e fazia de veterinário e de médico do povo, o que não podia deixar de provocar suspeitas e medos. O facto de viver durante muito tempo no meio dos animais e longe de casa e da colectividade atraía várias outras suspeitas (entre elas, a de bestialidade e sodomia). Na Germânia, o ofício de pastor era visto com grande desprezo e, por esse motivo, era frequente encontrar-se pessoas deficientes entre as que o exerciam. Não se sabe, de resto, se essa atitude negativa, amplamente documentada na região germânica, se estendia a toda a Europa medieval.

Quando se fala de condenação, infâmia e marginalização, não se pode prescindir das questões referentes ao corpo, que determinam os efeitos marginalizantes da doença

e a condição social dos doentes. A caridade para com os doentes andava a par com o medo do contágio e a aversão e o desprezo para com os aleijados.

Os leprosos fornecem-nos um exemplo clássico desse medo do contágio. A Igreja e as instituições públicas agiam concertadamente com o objectivo de isolar totalmente os leprosos do resto da sociedade. Essa espécie de morte civil da pessoa atingida pela terrível doença comportava uma cerimónia espectacular, uma espécie de funeral, com o seu acompanhamento até à leprosaria situada para além dos limites do aglomerado habitacional. Nos *Congrès d'Arras*, dois trovadores leprosos descrevem o momento em que se despediram dos amigos, antes de se dirigirem para a leprosaria. A gangrena da alma pecadora transfere-se para o corpo e proporciona a esperança da salvação eterna, mas, neste mundo, obriga a que se viva longe das pessoas sãs, longe da sociedade. Todavia, os leprosos gozam do apoio da sociedade: as leprosas encontram-se tão abundantemente abastecidas que até podem despertar os desejos dos príncipes e, além disso, os peditórios asseguram oferendas constantes para os leprosos. Todavia, as leprosas têm de se situar fora dos centros urbanos e os leprosos não podem tocar em nada do que é tocado pelas pessoas sãs; a sua passagem tem de ser anunciada pelo som de uma matraca, como se não bastasse o seu aspecto horrendo. A opinião pública vê-os com temor e talvez também com ódio; atribui-se-lhes um desregramento sexual (como na história de Tristão e Isolda) e suspeita-se de que architectam planos perversos contra a comunidade das pessoas sãs. Essa atitude é a mesma para com os filhos dos leprosos, que são obrigados a viver em *ghettos* e a exercer apenas as profissões consideradas desonrosas ou imundas. A marginalização dos leprosos na sociedade medieval é um facto tão evidente que, na língua alemã, são denominados «Aussätzig» (*die üssetzigen*), ou seja, os excluídos. E excluídos para sempre. Quando Hartmann von Aue, no *Der arme Heinrich*, nos apresenta, em primeiro lugar, a decadência do protagonista por castigo divino — como a lepra era, então, considerada — e, depois, a sua miraculosa cura e a consequente reinserção na sociedade, descreve-nos um caso que se pode considerar insólito. Na realidade, isso não acontecia. Excluídos e encerrados em *ghettos*, os leprosos permaneciam, contudo, no palco da vida social e sempre que apareciam entre as pessoas, tanto nas cidades como nos campos, a sua condição de diferentes renovava-se.

É certo que a lepra era uma doença especial, mas, na Idade Média, encontramos uma certa ambivalência de atitudes, um misto de compaixão e de marginalização em relação aos doentes em geral. Isso dependia da condição social do doente que, se pertencia a uma família rica, permanecia na sua residência e podia contar com assistência. Mesmo no caso da lepra, as pessoas ricas podiam evitar ser excluídas pela sociedade. Pelo contrário, nas classes mais baixas, que baseavam a sua existência quotidiana no trabalho físico, a doença provocava a marginalização. Os doentes tornavam-se, então, objecto de caridade: eram mendigos, tinham de viver de esmolas e procurar um tecto nos asilos. Aos aleijados e aos doentes, inaptos para o trabalho, a doutrina cristã sobre a caridade concedia o direito de viver de esmolas. Remetendo para Santo Agostinho — como fez, no século XIII, Guillaume de Saint-Amour —, a noção de debilidade que autorizava a socorrer mesmo aqueles que, por educação e por condição social anterior, não estavam habituados a trabalhar e viviam na miséria, é ampliada. Todavia, se esses «pauperes verecundi» ainda usufruíam de uma certa consideração local, todos os outros são obrigados a reclamar publicamente o seu direito de ser ajudados, exibindo a sua enfermidade, a sua fraqueza, a sua miséria. A enfermidade tem um efeito socialmente degradante, pelo menos na medida em que provoca uma identificação da doença com a miséria.

Se se reconhece que o processo de marginalização se baseia na exclusão dos laços sociais ou na sua ruptura espontânea, na perda de lugar no mundo do trabalho ou na distribuição de funções sociais, torna-se difícil considerar os mendigos como marginalizados. Os mendigos eram necessários, na medida em que davam a possibilidade de se dar provas de caridade, estavam organizados e viviam de uma maneira estável, respeitando as normas da convivência social. A atitude ambivalente em relação

aos mendigos e à pobreza em geral — uma atitude que se situa entre a condenação de uma forma de vida e o elogio da virtude da renúncia — já se encontra nos textos dos Padres da Igreja, mas, na sociedade medieval, prevalece a aceitação do papel funcional dos mendigos, quando não comprometem a *ethos* do trabalho ou o equilíbrio do mercado de trabalho. As violentas crises sociais que provocavam um depauperamento periódico ou estável, produziam também alterações na relação com os mendigos; a modificação da doutrina acerca da pobreza, que se verifica no século XIII, traduz precisamente essa situação que leva à propagação de atitudes represivas e marginalizantes para com os mendigos.

Cóntudo, na própria condição dos mendigos, havia alguns factores degradantes. No fundo, tratava-se de um ofício com determinadas técnicas que visavam suscitar a piedade das pessoas: para além de se exibirem defeitos físicos reais, recorria-se à simulação de enfermidades ou deficiências. Na literatura árabe da alta Idade Média, existem relatos que nos apresentam um quadro muito semelhante ao que é traçado, no século XV, nas baladas francesas de Eustache Deschamps, no *Speculum cerretanorum* italiano ou no *Liber vagatorum* alemão. Quanto à estabilidade dos mendigos, verifica-se apenas parcialmente; de facto, a vida nómada proporciona maiores lucros. Na vida errante, misturam-se ofícios e profissões e o vagabundo pode trabalhar, mendigar e roubar. Na Idade Média, essa mistura de actividades significa marginalização.

No panorama da marginalização, é também necessário ter em conta aqueles grupos que se mantêm fora da sociedade por motivos socioculturais. Nos processos de marginalização é, aliás, difícil distinguir os critérios culturais dos outros; quanto aos ofícios desonrosos ou mesmo aos leprosos, a acção do factor cultural era evidente. Essa noção é, de resto, utilizada *sensu largo* e abrange igualmente o factor religioso e ideológico. Os excluídos da comunidade cristã e, por conseguinte, das estruturas fundamentais da Europa medieval, não eram só os heréticos, mas também os infiéis, ou seja, pessoas que professavam uma fé diferente, e os pagãos. O simples facto de não se aceitar a verdade da ortodoxia cristã era motivo suficiente para se ser considerado diferente e ser excluído. Às opiniões estereotipadas acerca desses grupos vinham acrescentar-se outros elementos que punham em destaque essas diferenças: os sarracenos da *Chanson de Roland* eram censurados pela falta de respeito em relação às suas obrigações como vassalos; os relatórios da Inquisição e os textos polémicos acusam os heréticos de não obedecerem às normas sexuais vigentes e de recusarem a autoridade e as obrigações sociais; os judeus eram acusados de planejar o extermínio dos cristãos, de propagar epidemias e de praticar a usura. Não tendo qualquer papel na religião e na cultura dominantes, esses grupos eram considerados perigosos para as próprias bases da ordem social; aliás, mais do que qualquer outra categoria de marginalizados, estavam bem conscientes da sua diferença.

Ao falar dos marginalizados, servimo-nos de vários critérios de distinção, procurando ilustrar os processos sociais e culturais que provocavam o afastamento de indivíduos e de grupos em relação à sociedade. Referimos igualmente os fenómenos de marginalização voluntária, resultantes de uma recusa radical do sistema dominante ou da procura de uma perfeição espiritual íntima ou da aliança entre essas duas motivações. É certo que, para além destes processos sociais objectivados, há que distinguir outros processos sociopsicológicos: por parte dos marginalizados, a consciência da diferença da sua situação e, por parte da sociedade, a interiorização das normas colectivas e dos princípios da ordem social, mediante a condenação daqueles que não se adequam a essas normas e a esses princípios. Por conseguinte, de um lado, há a consciência de um destino individual e, do outro, há o sentir da comunidade em relação àqueles que são diferentes.

Na cultura medieval, a condição social é determinada e esse é um dos aspectos do carácter semiológico dessa cultura. E isso também é válido para os marginalizados. Há certas categorias que se distinguem nitidamente: a diferença de cor ou de língua distinguem as minorias étnicas e um determinado tipo de actividade podia equivaler aos sintomas externos de uma doença ou de uma deficiência. O vestuário

é factor de «distinção» mais frequente. No geral, os vagabundos e os malfeitores não se distinguem, quanto ao vestuário, de todos os que pertencem às classes sociais mais baixas, mas pressupõe-se que as vestes esfarrapadas e o bastão — imagens clássicas das gravuras dos séculos posteriores — definiam a pessoa. A orelha cortada permitia reconhecer um ladrão. No caso dos mendigos, os farrapos e o corpo seminu — meios eficazes para se receber esmola — eram sinais evidentes. Os judeus reconheciam-se pelo vestuário: nas regiões alemãs, o barrete pontiagudo era característico, mas o IV Concílio de Latrão, em 1215, introduziu um outro distintivo que, tendo-se espalhado pelos países cristãos, constituía uma marca de infâmia. As prostitutas, em muitos países, têm de obedecer rigorosamente às normas referentes à maneira de vestir, mas também é obrigatório usarem marcas de identificação. Quanto aos heréticos, o seu sinal de penitência podia ser uma cruz na frente e nas costas do vestuário e a sentença que os condenava previa, entre outras coisas, que estivessem expostos ao público ostentando as marcas da infâmia como, por exemplo, uma mitra na cabeça, a letra «H», etc.

Os sinais objectivos da condição de marginalizado são, por conseguinte, mais instrumentos de infâmia, de exclusão e de repressão do que fenómenos naturais. Acerca do grau de consciência dos marginalizados pouco ou nada se sabe. O pouco que se pode dizer a esse respeito provém de certas expressões pessoais que encontramos nos relatos dos depoimentos ou num contexto literário: a produção goliardesca, Rutebeuf, Villon.

Na vida social, a infâmia dos grupos marginalizados era actualizada e explorada de uma forma instrumental. A obrigação dos judeus de participarem nas *entrées royales* assumia um aspecto degradante e, de acordo com testemunhos posteriores (em Cracóvia, esses factos são registados no século XVIII), a tradição continuará, de uma forma repressiva e segregacionista, nas procissões do Corpo de Deus. A análise do funcionamento de acções colectivas ultrajantes e infamantes, tal como se encontram nos conflitos armados entre cidades italianas, no século XIV, apresenta as competições entre prostitutas e «patifes, burlões» como factos violentos. Competições carnavalescas desse tipo, animadas por gente «ignóbil», efectuam-se no Périgueux já em 1273, mas desenvolvem-se de uma forma especial em instituições como o «palio» das cidades italianas, que já se realizava, seguramente, na primeira metade do século XIV. Nas corridas a pé, a cavalo ou de mula, participavam homens e mulheres das classes mais baixas e provenientes do meio da vagabundagem; a sua marginalização acabava por ser funcional, na medida em que servia para demonstrar a honra da comunidade que organizava a exibição e, simultaneamente, humilhar a comunidade considerada inimiga.

É certo que, entre as várias categorias que constituem o mundo da marginalização na Idade Média, existem diferenças essenciais e, por vezes, capitais. Verifica-se uma certa gradação na exclusão e na segregação; a decadência não é a mesma coisa para o cavaleiro e para o camponês e a marginalização social nem sempre equivale a exclusão e segregação. As barreiras raramente são tão rígidas como no caso dos leprosos. No entanto, todas essas categorias de pessoas se caracterizam pela sua diferente maneira de viver, por não se sujeitarem a normas e modelos de vida estabelecidos e por se recusarem a trabalhar ou a desempenhar uma função social. Os marginalizados encontram-se juntos também na aversão, na estranheza, no medo e, por vezes, no ódio que a sociedade lhes demonstra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPÍTULO I

- Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, in «Semana de Estudo do Centro Italiano de Estudos da Alta Idade Média», IV, Spoleto 1957.
- J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Cerf, Paris 1957.
- Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, in «Théologie», 49, Aubier, Ligugé (Viena) 1961.
- Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Actas da IV Semana Internacional de Estudo — Mendola 23-29 Agosto 1968, Vida e Pensamento, Milão 1971
- A. Vaucouez, *La spiritualité du Moyen Age occidental VIII^e-XIV^e siècles*, Presses Universitaires de France, Venetienne 1975.
- G. Vinal, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Guida, Nápoles 1978.
- G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978.
- A. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, in «Typologie des sources du Moyen Age occidental», fasc. 46, Brepols, Turnhout 1985.

CAPÍTULO II

Faltam histórias gerais de cavalaria, que talvez nem seja possível escrever. Para se ter uma ideia global, pode, porém, ser útil a leitura da obra de M. Keen, *Chivalry*, Yale University Press, New Haven — Londres, 1984.

Os engenhos são tratados nos dois livros de J. Flori, *L'idéologie du glaive e L'essor de la chevalerie*, Droz, Genebra, 1983 e 1986 respectivamente. Sobre os torneios, ver J. Fleckenstein (sob a direcção de), *Das ritterliche Turnier im Mittelalter*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1985. O sentido da aventura cavalleiresca é analisado por M. Del Treppo em *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XIV*, Nápoles 1972, G. Duby, *Guglielmo Maresciallo. L'avventura del cavaliere*, Laterza, Roma-Bari 1985, E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, Max Niemeyer, Tübingen 1970, G. Tabacco, *Su nobiltà e cavalleria nel Medioevo. Un ritorno a Marc Bloch?*, in AA. VV. *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, vol. I, Olschki, Florença 1980, pp. 31-55. Sobre a guerra medieval, um óptimo ponto de partida é Ph. Contamine, *La guerre au moyen-âge*, PUF, Paris 1980.

CAPÍTULO III

Para aprofundar o conhecimento sobre o camponês e o trabalho rural é oportuno, naturalmente, utilizar em primeiro lugar obras sobre a economia e a sociedade rural europeias. De autores diversos é disponível o volume *A agricultura e a sociedade rural na Idade Média* (Vol. I da *História Económica*, Cambridge), que tem em consideração toda a Europa durante toda a Idade Média. Uma obra fundamental é *A Economia Rural na Europa Medieval*, de Georges Duby, Laterza, Bari 1966. Muito útil pela abundância de informações que proporciona sobre a vida rural, num estudo predominantemente descritivo e sobretudo focando a França, é o volume de R. Grand — R. Delatouche, *História Agrária da Idade Média*, Il Saggiatore, Milão 1968. Obra valiosa, sobretudo pelo seu conteúdo em conceitos, dados quantitativos, análise da relação entre as populações e recursos, é o volume de B. H. Slicher Van Bath, *Storia agraria dell'Europa occidentale (509-1850)*, Einaudi, Turim 1972, em que o estudo de um tão longo período permite colocar melhor no tempo os séculos que nos interessam.

O volume de R. Fossier, *Paysans d'Occident XI^e-XIV^e siècles*, PUF, Paris 1984, trata especificamente do camponês medieval. Muito útil, e não apenas pelas condições, aspirações e lutas dos camponeses ingleses, é a obra de R. H. Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford 1975. Veja-se também W. Rösener, *I contadini nel Medioevo*, Laterza, Roma — Bari 1987.

As informações contidas no texto sobre demografia podem ser aprofundadas em J. C. Russel, *La popolazione europea dal 500 al 1500*, In *Storia economica d'Europa*, dirigida por C. M. Cipolla, vol. I, *Il Medioevo*, Utet, Turim 1979, pp. 13-54. A vida rural nos ciclos mensais das catedrais é estudada por P. Mane em *Calendriers et techniques agricoles (France - Italie, XI^e-XIII^e siècles)*, Le Sycomore, Paris 1983. Sobre a concepção do tempo, é fundamental consultar o primeiro ensaio do volume de J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo dei mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Turim 1977. Sobre a religiosidade no meio rural, recomenda-se a obra de A. Ja. Gurevič, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Turim 1986. Sobre a *Mesta* espanhola, ver o trabalho clássico de J. Klein, *La Mesta. Estudio de la historia económica española 1273-1836*, Alianza Editorial, Madrid 1979 (ed. original, 1936). A aldeia pirenaica, mencionada no texto, é estudada por E. Le Roy Ladurie na obra *Storia di un paese: Montailou. Un villaggio occitanico durante l'Inquisizione (1924-1324)*, Rizzoli, Milão, 1977.

CAPÍTULO IV

Chevalier, B., *Les bonnes villes de France*, Paris 1982.

Cohn, Samuel Kline, *The Laboring Classes in Renaissance Florence*, Nova Iorque — Londres, 1980.

Histoire de la famille, dirigida por A. Burguière, Chr. Klapisch-Zuber, M. Segalen, Fr. Zonabend, Paris 1986.

Histoire de la France urbaine, dirigida por G. Duby, t. II, *La ville médiévale des Carolingiens à la Renaissance*, dirigida por J. Le Goff, Paris 1980.

Histoire de la vie privée, dirigida por Ph. Ariès e G. Duby, t. II, *De l'Europe féodal à la Renaissance*, dirigida por G. Duby, Paris 1985 (trad. portuguesa, *História da Vida Privada*, Vol. II, *Do Feudalismo ao Renascimento*, Ed. Afrontamento, Lisboa, 1990).

Le Goff, J., *Pour un autre Moyen Age*, Paris 1977; *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985; *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age*, Paris 1986.

Little, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economic in Medieval Europe*, Nova Iorque 1978.

Muir, Edward, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton (N. J.) 1981.

Rossiaud, J., *La prostituzione nel Medioevo*, Roma — Bari 1984.

Trexler, Richard C., *Public Life in Renaissance Florence*, Nova Iorque 1982.

Weissman, Ronald F. E., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Nova Iorque 1982.

CAPÍTULO V

B. Smalley, *The Becket Conflict at the Schools. A study of Intellectuals in Politics*, Blackwell, Oxford 1973.

C. Dionisotti, *Chierici e laici*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Turim 1977.

J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, trad. it., Mondadori, Milão 1979.

J. Verger, *Le università del Medioevo*, trad. it., Il Mulino, Bolonha 1982.

A. Murray, *Ragione e società nel Medioevo*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1986.

L. Bianchi, *La felicità intellettuale come professione. A Parigi nel XIII secolo*, in «Rivista di Filosofia», 78 (1987).

CAPÍTULO VI

Victor Mortet-Paul Deschamps, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au Moyen Age, XI-XIII siècle*, Paris 1911.

Hans Huth, *Künstler und Werkstatt der Spätgotik*, Augsburg 1923.

Henri Stein, *Les architectes des cathédrales gothiques*, Paris 1929.

N. Pevsner, *The Term «Architect» in the Middle Ages*, in «Speculum», 1942, p. 549.

H. Wentzel, *Glasmaler und Maler im Mittelalter*, in «Zeitschrift für Kunstwissenschaft», III, 1949, pp. 53 e segs.

D. Knoop-G. P. Jones, *The Medieval Mason*, Manchester 1933 (3.^a ed. 1967).

P. Du Colombier, *Les chantiers des cathédrales*, Paris 1953, 2.^a ed. Paris 1973.

Jean Gimpel, *Les Bâisseurs des Cathédrales*, Paris 1958.

Ettore Camesasca, *Artisti in bottega*, Milão 1966.

Virginia Wylie Egbert, *The Medieval Artist at Work*, Princeton 1967.

J. Larner, *The Artist and the Intellectual in 14th-Century Italy*, in «History», LIV, 1969, pp. 13 e segs.

- Andrew Martindale, *The Rise of the Artist in the Middle Ages and Early Renaissance*, Londres 1972.
- Martin Warnke, *Bau und Ueberbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach des Schriftquellen*, Francoforte 1976.
- Günther Binding-Norbert Nussbaum, *Der mittelalterlich Baubetrieb nördlich der Alpen in zeitgenössischen Darstellungen*, Darmstadt 1978.
- A. Middeldorf Kosegarten, *The origins of the Artistic Competition in Italy*, in *Lorenzo Ghiberti nel suo tempo*, Florença 1980, I, p. 167 e segs.
- AA. VV., *Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter* (sob a direcção de K. Clausberg), Giessen 1981.
- AA. VV., *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena*, Modena 1984.
- A. Legner (sob a direcção de), *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Colónia 1985, Vol. I.
- P. C. Claussen, *Magistri Doctissimi Romani. Corpus Cosmatorum*, 1987. *Artistes, artisans et production artistique au Moyen-Âge*, Actes du Colloque de Rennes, 1983, Paris 1987.

CAPÍTULO VII

- Ives Renouard, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Âge*, Paris 1949.
- Armando Sapori, *Le marchand italien au Moyen Âge*, Paris 1952.
- Jacques Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris 1956.
- Jacques Le Goff, *The Usurer and Purgatory*, in *The Down of Modern Banking*, New Haven e Londres 1979, pp. 25-52.
- Jacques Le Goff, *La Bourse et la vie*, Paris 1986.
- Christian Bec, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris-Haia 1967.
- Erich Maschke, *La mentalité des marchands européens au Moyen Âge*, in «Revue d'histoire économique et sociale», vol. XLII, n.º 4, 1964, p. 457-484.
- Benjamin Z. Kedar, *Merchants in Crisis. Genoese and Venetian Men of Affairs and the Fourteenth-Century Depression*, New Haven e Londres 1976.
- Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento* (sob a direcção de Vittore Branca), Milão 1986.

CAPÍTULO VIII

- Histoire de la famille*, dirigida por A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen e F. Zonabend, t. I, A. Colin, Paris 1986.
- Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Hachette, Paris 1981.
- Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e-XI^e)*, Paris 1983.
- Jack Goody, *Famiglia e matrimonio in Europa*, Milão 1984.
- David Herlihy, *Medieval households*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985.
- René Nelli, *L'érotique des troubadours*, Paris 1963.
- Maria Consiglia De Matteis (sob a direcção de), *Idee sulla donna nel Medioevo. Fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Patron editore, Bolonha 1981.
- Benedetto Vetere e Paolo Renzi (sob a direcção de), *Profili di donne, mito, immagine, realtà fra medioevo ed età contemporanea*, Congedo editore, Galatina 1986.

CAPÍTULO IX

- Beissel, St., *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*, Friburgo in B. 1892.
- Bekker-Nielsen, H. (sob a direcção de), *Hagiography and Medieval Literature*, Odense 1981.
- Boesch-Gajano, S., *Agiografia medievale*, Bolonha 1976.
- Boesch-Gajano, S. e Sebastiani, L., (sob a direcção de), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila 1984.
- Bosl, K., *Der Adelheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des VII, und VIII. Jahrhunderts*, in *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, Friburgo 1965, pp. 167-187.
- Boureau, A., *La Légende Dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, Paris 1984.
- Brown, P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Turim 1983.
- Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres 1982.
- Capitani, O. (sob a direcção de), *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Todi 1983.
- Cazelles, B., *Le corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques Vies des XI^e et XII^e siècles*, Genebra 1982.

- Cerulli, E. e Morghen, R. (sob a direcção de), *Agiografia nell'Occidente cristiano, secoli XIII-XV*, Roma 1981.
- Chadwick, N. K., *The Age of the saints in the Early Celtic Church*, Londres 1961.
- Christian, W. A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton 1981.
- Corbert, L., *Les saints ottoniens*, Sigmaringen 1986.
- Dalarun, J., *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris 1985.
- Dufourcq, A., *La christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme et sur les origines du culte des saints*, Paris 1906.
- Folz, R., *Les saints rois du Moyen Age en Occident*, Bruxelles 1984.
- Gauthier, M. M., *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Friburgo 1983.
- Gelis, J., *De la mort à la vie: les «sanctuaires à répit»*, in «Ethnologie française», II, 1981, pp. 211-224.
- Gelis, J. e Redon, O. (sob a direcção de), *Les miracles miroirs du corps*, Paris 1983.
- Golinelli, P., *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (sec. IX-XII)*, Modena 1980.
- Goodich, M., *Vita perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Estugarda 1982.
- Graus, F. Volk, Herrscher und heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praga 1965.
- Heinzelmann, M., *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979.
- Jones, Ch., W., *S. Nicholas of Myra, Bari and Manhattan*, Chicago 1978.
- Kedar, B. Z., *Noms de saints et mentalité populaire à Gênes au XIV^e siècle*, in «Le Moyen Âge», 73, 1967, pp. 431-446.
- Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and their Religious Milieu*, Chicago 1984.
- Leonardi, C. e Menesto, E. (sob a direcção de), *Santa Chiara da Montefalco e il suo tempo*, Perugia-Florença 1984.
- Manselli, R., *S. Francesco d'Assisi*, Roma 1980.
- Orselli, A., *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il «campione» pavese*, Roma 1979.
- Passarelli, G. (sob a direcção de), *Il santo patrono nella città medievale: il culto di S. Valentino nella storia di Terni*, Roma 1982.
- Patlagean, E. e Riché, P. (sob a direcção de), *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles*, Paris 1981.
- Peyer, H. C., *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zurique 1981.
- Philippart, G., *Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977.
- Picasso, G. (sob a direcção de), *Una santa tutta Romana. Saggi e ricerche nel VI centenario di Francesca Bussi dei Ponziani (1384-1984)*, Monte Oliveto Maggiore 1984.
- Poulain, J. C., *Les saints dans la vie religieuse au Moyen Âge*, in *Les religions populaires*, sob a direcção de B. Lacroix e L. Boglioni, Québec 1972, pp. 65-74.
- Poulain, J. C., *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec 1975.
- Rezeau, P., *Les prières aux saints en Français à la fin du Moyen Âge*, 2 vols., Genebra 1982 e 1983.
- Rusconi, R. (sob a direcção de), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV, Florença 1984*.
- Saintyves, E., *Essais de mythologie chrétienne: les saints successeurs des dieux*, Paris 1907.
- Schmitt, J. C. (sob a direcção de), *Les Saints et les Stars: le text hagiographique dans la culture populaire*, Paris 1983.
- Schmitt, J. C., *La fabrique des saints*, in «Annales E. S. C.», 35, 1984, pp. 286-300.
- Siebert, H., *Beiträge zur Vorreformatischen heiligen und Reliquienverehrung*, Friburgo in B. 1907.
- Sigal, P. A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris 1985.
- Sorelli, F., *La santità imitabile: «Leggenda di Maria da Venezia» di Tommaso da Siena*, Venezia 1984.
- Sumption, J., *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, Londres 1975.
- Vauchez, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation*, Roma 1981. *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turim 1981. *Santità*, in *Enciclopedia Einaudi*, t. XII, Turim 1981, pp. 441-453.
- Ward, B., *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215*, Filadélfia 1982.
- Weinstein, D. e Bell, R., *Saints and Society, 1000-1700*, Chicago 1982.
- Wilson, St. (sob a direcção de), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1983.

CAPÍTULO X

- AA. VV., *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, G. H. Allard, Montréal 1975.
- Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence 1976.
- Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, B. Vincent, Paris 1979.
- Bonfiglio Dosio G., *Criminalità ed emarginazione a Brescia nel primo Quattrocento*, in «Archivio Storico Italiano», 1978, pp. 113-164.

- Geremeck B., *Les marginaux parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris 1976.
- Guglielmi N., *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires 1986.
- Hanawalt B., *Crime and Conflict in English Communities 1300-1348*, Cambridge, Mass. 1979.
- Hartung W., *Die Spielleute. Eine Randgruppe in der Gesellschaft des Mittelalters*, Wiesbaden 1982.
- Jusserand J. J., *La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e siècle*, Paris 1884.
- Ladner G. B., *Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and order*, in «*Speculum*», XLII, 1967.
- Le Goff, J., *Métiers licites et les métiers illicites dans l'Occident médiéval*, in *Pour un autre Moyen Age*, Paris 1977, pp. 91-107.
- Mollat M., *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, Paris 1978.
- Pinto G., *Un vagabondo, ladro e truffatore nella Toscana della seconda metà del '300*, in «*Ricerca Storica*», II, 1974, pp. 325-345.
- Trexler R. C., *Correre la terra. Collective Insults in the Late Middle Ages*, in «*Mélanges de l'École Française de Rome*», XCVI, 1984, pp. 845-902.

OS AUTORES

JACQUES LE GOFF (Tolone, 1924) é um dos mais importantes historiadores franceses do nosso tempo. Entre as suas obras publicadas contam-se *La Civilization de l'Occident Médiéval* (Paris, 1972); *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale* (Roma-Bari, 1984), *Intervista sulla storia* (Roma-Bari, 1982) e *La Borsa e la vita* (Roma-Bari, 1987).

JACQUES ROSSIAUD lecciona na Universidade de Lião. É autor de numerosos trabalhos sobre História medieval do Sudeste da França. Entre outras obras publicou: *La prostituzione nel Medioevo* (Roma-Bari, 1984).

MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI é professora de História da Filosofia Medieval na Universidade de Milão. Entre as suas obras: *La logica di Abelardo* (Florença, 1964), *Introduzione ad Abelardo* (Roma-Bari, 1974), *La chiesa invisibile* (Milão, 1978), *Eloisa e Abelardo* (Milão, 1984), *Le bugie di Isotta* (Roma-Bari, 1987).

ENRICO CASTELNUOVO (Roma, 1929) é professor catedrático de História da Arte Medieval na Escola Normal Superior de Pisa. Publicou entre outros títulos: *Un pittore italiano alla corte di Avignone* (Turim, 1962); *Arte delle città, arte delle corti tra XII e XIV secolo* in *Storia dell'arte italiana Einaudi, V* (Turim, 1983); *Arte, Industria, Rivoluzioni* (Turim, 1985) e *I Mesi di Trento* (Trento, 1986).

ARON JA. GUREVIČ (Moscou, 1924) estudou e leccionou História na Universidade de Moscovo e trabalha no Instituto de História da Academia das Ciências da União Soviética. Entre outras obras publicou: «As origens do feudalismo», «As categorias da cultura medieval», «Camponeses e Santos. Problemas da cultura popular na Idade Média».

CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER lecciona na École des Hautes Études en Sciences Sociales, onde é directora de Estudos. Escreveu diversos artigos e livros, entre os quais: *Carrara e i maestri del marmo (1300-1600)* (Massa, 1973); *Les Toscans et leurs familles. Une étude du Catasto florentin de 1427* (Paris, 1978) e *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy* (Chicago, 1985).

ANDRÉ VAUCHEZ (Thionville, 1938) é professor de História Medieval na Universidade de Paris-X. Entre 1972 e 1979 exerceu o cargo de director de Pesquisas de História Medieval no Palácio Farnese e durante esse período escreveu o livro *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Roma, 1981). Além de numerosos artigos escreveu também dois livros: *La spiritualità dell'Occidente medievale* (Milão, 1980) e *Religion et société dans l'Occident médiéval* (Turim, 1981).

GIOVANNI MICCOLI (Trieste, 1933) é professor de História na Faculdade de Letras da Universidade de Veneza. Publicou entre outras obras: *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI* (Florença, 1966); *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica* (Turim, 1970); *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, II (Turim, 1974) e *Framito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, (Casale Monferrato, 1985).

FRANCO CARDINI, florentino. Discipulo de Ernesto Sestan, ensina actualmente História Medieval na Universidade de Bari. Os seus interesses orientam-se principalmente para a história religiosa e cultural das relações entre o Oriente e o Ocidente na Idade Média. Entre os seus volumes publicados contam-se: *Il Barbarossa* (Milão, 1985), *Minima Mediaevalia* (Florença, 1987) e *Quell' antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dall'età feudale alla grande Rivoluzione* (Milão, 1987).

GIOVANNI CHERUBINI (1936) é professor de História Medieval e director do Departamento de História da Universidade de Florença. Entre outras obras publicou: *Agricoltura e società rurale nel Medioevo* (Florença, 1972), *L'Italia rurale del basso Medioevo* (Roma-Bari, 1985) e *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso Medioevo* (Florença, 1977).

BRONISLAW GEREMEK (Varsóvia, 1932) estudou na Universidade de Varsóvia e na École des Hautes Etudes de Paris com Fernand Braudel. Trabalhou no Instituto de História da Academia Polaca das Ciências, onde se manteve até 1985. Entre as suas obras contam-se: «Assalariados e artesãos na Paris medieval (séculos XIII-XV)» e «A piedade e a força, História da miséria e da caridade na Europa».

ÍNDICE

O, HOMEM MEDIEVAL, por Jacques le Goff	9
O homem ou os homens?	9
O homem medieval	10
Os tipos humanos — dos pares ao esquema trifuncional: o monge, o cavaleiro, o camponês	14
Os esquecidos	17
Novos tipos ligados à cidade: o citadino, o intelectual, o mercador	19
À margem das categorias medievais: a mulher, o artista e o marginal	21
Nos extremos: o marginal e o santo	23
Cronologia: longevidade e modificações do homem medieval	24
Algumas Obsessões do homem medieval	25
Os vícios	25
O visível e o invisível	26
O Além	26
O milagre e o juízo de Deus	26
A memória	27
A mentalidade simbólica	27
O número	27
As imagens e as cores	28
O sonho	28
Obsessões sociais e políticas: hierarquia, autoridade(s), liberdade(s)	29
I. OS MONGES, por Giovanni Miccoli	33
1. Os materiais da Antiguidade tardia e da alta Idade Média	34
2. Os «aurea saecula»	42
3. O sistema monástico e a sua crise	48
II. O GUERREIRO E O CAVALEIRO, por Franco Cardini	57
III. O CAMPONÊS E O TRABALHO NO CAMPO, por Giovanni Cherubini ...	81
IV. O CITADINO E A VIDA NA CIDADE, por Jacques Rossiaud	99
Um olhar rápido sobre os mundos que se modificam	100
Entre vizinhos e amigos	108
O citadino e o cerimonial	114
V. O INTELLECTUAL, por Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri	125

VI. O ARTISTA, por Enrico Castelnuovo	145
VII. O MERCADOR, por Aron Ja. Gurevič	165
VIII. A MULHER E A FAMÍLIA, por Christiane Klapisch-Zuber	193
IX. O SANTO, por André Vauchez	211
1. O lugar dos santos no cristianismo medieval: a herança da Antiguidade e da alta Idade Média	212
2. Da santidade de ofício à imitação de Cristo	216
3. Funções dos Santos na cristandade medieval	223
X. O MARGINAL, por Bronislaw Geremek	233
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	249

A presente colecção gira sobre um eixo fundamental: o Homem no tempo e na História. Assim se pretende estudar e dar a conhecer a um vasto público as diferentes actividades e comportamentos que o Homem desenvolveu em todos os campos (laboral, social, religioso, cultural), nas diversas épocas dos grandes períodos da História Universal. Este é um trabalho fértil em descobertas e pleno de possibilidades de confronto com o Homem de hoje. Uma colecção que conta com a colaboração de estudiosos das diferentes perspectivas que cada época nos oferece, e com a direcção de grandes especialistas de reputação internacional.

A Idade Média é uma época fascinante e muito rica sob o ponto de vista histórico, sociológico, filosófico e psicológico, entre outros. Só um corpo de estudiosos de diversos países da Europa desenvolvendo um trabalho apaixonado poderia, como aqui acontece, dar uma imagem englobante e articulada das diversas facetas do homem na Idade Média. Cada um dos dez colaboradores apresenta um retrato do Homem Medieval: Os monges; O guerreiro e o cavaleiro; O camponês e o trabalho no campo; O cidadão e a vida na cidade; O intelectual; O artista; O mercador; A mulher e a família; O santo; O marginal. Cada um destes capítulos termina com uma bibliografia específica, existindo ainda, no fim da obra, uma bibliografia geral. Jacques le Goff, da Escola de Altos Estudos de Paris, foi o coordenador deste precioso trabalho.

O HOMEM E A HISTÓRIA

1. O HOMEM MEDIEVAL, Direcção de *Jacques le Goff*

ISBN 972-23-1314-2

