

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 cónego, 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 «brigades» 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 cidadãos, 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 cidadãos 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 cidadão, 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, *Mailloins*, 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 [...], acocorada 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 Berbisey 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 citadinos 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 citadino, 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, intervéem 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 citadino; 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 cidadinas 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 cidadão 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 contribuíam 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