

Outras obras do autor

São Luís (1999)

São Francisco de Assis (2001)

Em busca da Idade Média (2005)

O Deus da Idade Média, com Jean-Luc Pouthier (2006)

Uma história do corpo na Idade Média, com Nicolas Truong (2006)

A bolsa e a vida – história, economia e religião na Idade Média (2007)

Jacques Le Goff

Uma longa Idade Média

TRADUÇÃO DE
Marcos de Castro




CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Rio de Janeiro
2008

DEDALUS - Acervo - EACH



23000014732

COPYRIGHT © Tallandier Editions, 2006

TÍTULO ORIGINAL

Un long Moyen Age

CAPA

Carolina Ferman

PROJETO GRÁFICO

Evelyn Grumach e João de Souza Leite

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

L5281 Le Goff, Jacques, 1924-
Uma longa Idade Média / Jacques Le Goff; tradução Marcos de Castro. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Tradução de: Un long Moyen Age
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-200-0827-0

1. Idade Média – Historiografia. 2. Civilização medieval. 3. Europa – História – 476-1942. I. Título.

07-4740

CDD – 940.1
CDU – 94(4)“0375/1492”

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères.

Este livro, publicado no âmbito do Programa de Participação à Publicação, contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores.

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Direitos desta tradução adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Um selo da

EDITORA RECORD LTDA.

Rua Argentina 171 – 20921-380 – Rio de Janeiro, RJ – Tel.: 2585-2000

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL

Caixa Postal 23.052 – Rio de Janeiro, RJ – 20922-970

Impresso no Brasil

2008

Sumário

PREFÁCIO 7

PRIMEIRA PARTE

Uma longa e bela Idade Média 23

A Idade Média de Jacques Le Goff 25

“A bela Idade Média existiu de verdade!” 49

A Idade Média acaba em 1800 67

SEGUNDA PARTE

Sombras e luzes do cristianismo medieval 89

A I Cruzada: e Jerusalém se torna um sonho. Crônica de
uma imensa infelicidade 91

A II Cruzada: e o cristianismo inventou a
“guerra justa” 103

O cristianismo libertou as mulheres 117

A recusa ao prazer 135

A cristandade, uma idéia nova? 155

TERCEIRA PARTE

As cidades, os frades, o rei 171

As ordens mendicantes 173

A sagração de São Luís 191

- A vida privada de São Luís 205
Retrato do rei ideal 217
Biografia e indivíduo: “São Luís existiu?” 239

QUARTA PARTE

- O imaginário 271

- Um mistério da arte desvendado: o sangue de Cristo
e o fruto da vinha 273
Jesus riu? 283
A Índia maravilhosa: “a antecâmara do Paraíso” 293

Prefácio

A seleção de textos que se vai ler é um conjunto de artigos publicados na excelente revista *L'Histoire* entre 1980 e 2004 (a revista é publicada desde 1978).

O conjunto selecionado é expressão do resultado das principais pesquisas e reflexões que fiz nesse período sobre o domínio principal em que exerci meu ofício de historiador: a Idade Média ocidental. Os artigos foram escritos à margem das obras que publiquei durante esse período — obras que são as referências a que remeto o leitor.

Mas estes textos são também condensações ou aprofundamentos dessas obras, e aceitei a proposta das Éditions Tallandier de publicar uma seleção deles por se tratar de comentários sobre esses livros — e prolongamentos deles. São portanto textos que ajudam a esclarecer e por isso não serão, assim o espero, inúteis. Alguns deles também mostram o desenvolvimento de minha reflexão na elaboração dessas obras. São explicações de sua gênese.

A história é de fato uma disciplina em transformação sucessiva, e estes textos mostram o trabalho de um historiador que precisa incessantemente retomar os documentos sobre os quais se apóia — isso a que chamamos suas fontes — e incessantemente confrontar a iluminação do passado com a reflexão sobre um presente em evolução constante. Quero de saída saudar o grande inspirador de meu trabalho de historiador,

Para saber mais sobre o assunto

- N. Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge: fantasmes et réalités*, tradução francesa de *Europe's inner Demons*, 1975, Paris, Payot, 1982.
- A. Dupront, *Le Mythe de croisade*, t. I, Paris, Gallimard, 1997.
- R. Manselli, "Christianitas" ("Christenheit"), *Lexicon des Mittelalters*, vol. II/0, col. 1915-1916, Artemis Verlag, 1983.
- R.I. Moore, *La Persécution. Sa formation en Europe. X^e-XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- T. Pécout, "Chrétienté", em A. Vauchez (org.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, t. I, Paris, Le Cerf, 1997.
- D. Schnapper, H. Mendras, *Six Manières d'être européen*, Paris, Gallimard, 1990.
- R.W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Oxford e Cambridge, Blackwell, 1995.
- Adição bibliográfica: Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.

TERCEIRA PARTE As cidades, os frades, o rei

As ordens mendicantes¹

¹Este artigo foi publicado em *L'Histoire*, n. 22, abril de 1980, p. 44-51.

As ordens mendicantes aparecem no século XIII. Receberam tal nome desde essa época, porque seu modo de subsistir pela *esmola* e não pelo recebimento de dízimos e de rendas do tipo feudal chocou os contemporâneos. A mendicância — que praticam de maneira diferente em relação aos “verdadeiros” mendigos — é um “valor” e um comportamento discutido no século XIII. As duas principais ordens mendicantes são a ordem dos *frades pregadores* (comumente chamados hoje *dominicanos* e, na França Medieval, *jacobinos*, por causa do nome de seu convento, Saint-Jacques, de Paris*), fundada pelo espanhol Domingos de Calaruega (c.1170-1221, canonizado em 1233), e a ordem dos *frades menores* (comumente chamados hoje *franciscanos* e, na França medieval, *cordeliers* por causa do grosso cinto de corda de seu hábito), fundada pelo italiano Francisco de Assis (1181/2-1226, canonizado desde 1228).

Os mendicantes não são monges, mas *frades* [quer dizer, irmãos, do lat. *fratre*] que vivem entre os homens e não na solidão. O quarto concílio de Latrão (1215) proibiu a fundação de ordens que observassem regras novas. Os dominicanos adotaram a regra dita de Santo Agostinho e então se apresen-

*O nome francês Jacques (português Tiago) corresponde ao hebraico Jacó (Jacob), daí a denominação de jacobinos, hoje desusada, para os frades da ordem de São Domingos, na França. (N. do T.)

taram canonicamente como sacerdotes regulares, isto é, que vivem sob uma regra. Por causa de uma ficção segundo a qual São Francisco teria apresentado à Santa Sé um projeto de regra anterior ao IV concílio de Latrão, os franciscanos tiveram, em 1223, uma regra redigida por Francisco de Assis, depois de um primeiro projeto recusado, em 1221, pela cúria romana. As duas ordens são dirigidas por um *capítulo geral* que se reúne a cada três anos e elege um *mestre geral* para os dominicanos, um *ministro geral* para os franciscanos.

Outras ordens adotaram, no correr do século XIII, o modelo mendicante, mas o segundo concílio de Latrão, em 1274,* só permitiu a continuidade de quatro ordens mendicantes: os *pregadores*, os *menores*, os *carmelitas* (Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo), reconhecidos em 1247, e os *agostinianos* (*eremitas de Santo Agostinho*), formados pela reunião de diversos grupos eremíticos em 1243 e 1256.

A inscrição no espaço de uma manifestação ou, com mais forte razão, de uma instituição religiosa é rica de sentido. Árvores ou fontes sagradas, mastros totêmicos, templos, igrejas não se situam em qualquer lugar. Em sua implantação entrecruzam-se duas motivações, uma divina e uma terrestre, referências ao sagrado e ao social. A topografia neste caso, freqüentemente, mais do que a comodidade natural, nasce de

*Há um evidente equívoco na data dada como referência ao segundo concílio de Latrão, uma vez que o quarto concílio de Latrão, como se vê no parágrafo anterior, foi em 1215. O segundo é de 1139 e não da data que aí consta e, portanto, não poderia legislar sobre as ordens mendicantes, que só surgiram no início do século seguinte. O terceiro é de 1179 e, assim, está no mesmo caso. O quinto concílio de Latrão só se reuniria no século XVI (1512-1517). Entretanto, a determinação quanto à continuidade de apenas quatro ordens mendicantes é mesmo de 1274: talvez não tenha partido de um concílio, mas de outra forma eclesial qualquer. (N. do T.)

uma significação simbólica. As ordens religiosas cristãs não escaparam a essa ligação reveladora com a geografia: situação e lugar.

Um dístico da cristandade tornado proverbial depois da Idade Média declarava:

*Bernardus valles, montes Benedictus amabat,
Oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes.*

Bernardo amava os vales, Bento as montanhas, Francisco as aldeias, Domingos as cidades populosas.

Assim ficavam claros de um lado a ligação do monaquismo antigo ou novo, beneditino e cisterciense, com a natureza e a solidão, do outro a dos frades mendicantes, franciscanos e dominicanos, que não são monges, com as cidades e os homens que as habitam.

OS PECADOS DA CIDADE

Por que essa atração das cidades sobre as novas ordens? Na virada do século XII para o século XIII, o grande movimento de urbanização iniciado no século XI cobre, com diferentes níveis, toda a Europa da cristandade latina: a França do Norte, Flandres, a Renânia, a Itália do Norte e do Centro em primeiro lugar, mas na Escandinávia, na Espanha, na Inglaterra, na Polônia, um novo mundo urbano se afirma através de valores e comportamentos novos, o gosto pelo intercâmbio, comercial ou intelectual, os preços do trabalho, do tempo e do dinheiro mais justamente calculado, a busca da segurança e do conforto de acordo com os novos códigos de habitação, de alimentação e de vestuário, novas formas de sociabilidade mais igualitárias, como a corporação ou a confraria. A palavra da moda é *universitas*, que designa o conjunto dos cidadãos

da cidade, dos homens de um ofício, e especialmente do novo ofício intelectual, que aparece nas escolas urbanas. Mas esses homens e essas mulheres se urbanizam sem melhorar. Antes, são duplamente pecadores: aos pecados tradicionais do mundo rural e senhorial, do qual procedem, orgulho e inveja, acrescentam-se os pecados próprios das cidades, a cobiça (*avaritia*, que destrona a *superbia* à cabeça do setenário dos pecados capitais) e as formas novas da gula e da luxúria, nesse universo da comilança e da prostituição. A cidade é pagã, é preciso convertê-la.

Pior ainda, a cidade muitas vezes é herética, a vaga das contestações heterodoxas, das quais as dos valdenses e dos cátaros são as mais visíveis e as que mais conquistaram adeptos, ameaça o cristianismo oficial. O clero secular, insuficiente em número e instrução, e insatisfatório quanto aos bons costumes, o monaquismo dominado pelo desprezo do mundo (*contemptus mundi*), a ideologia da solidão não chegam a impregnar o contexto feudal. Para a nova sociedade urbana, há necessidade de um apostolado novo. Esses novos apóstolos serão os frades mendicantes. As novas ordens encontram sérios problemas para se instalar nas cidades. Beneficiárias desde muito cedo do apoio da cúria romana e dos príncipes leigos — Branca de Castela e seu filho São Luís, por exemplo, foram muito favoráveis a elas —, as novas ordens tiveram na maior parte das vezes o apoio dos bispos e, ao fim e ao cabo, puderam facilmente triunfar diante da hostilidade do clero paroquial que neles via concorrentes, não sem motivo.

Mas havia necessidade de achar um lugar para construir seus conventos e suas igrejas, garantir as fontes necessárias para viver, manter os conventos, desempenhar o papel tradicional dos membros da Igreja em relação aos pobres e deserdados. Se bem que não haja testemunhos formais precisos sobre o

estudo prévio a não ser na baixa Idade Média, pode-se concluir, segundo os procedimentos e os prazos para a fundação dos conventos, que os estabelecimentos dos mendicantes nas cidades foi cuidadosamente planejado. Dominicanos e franciscanos constituíram quase ao mesmo tempo suas redes, com uma diferença: os dominicanos preferiram estabelecer seus conventos muito grandes nas cidades importantes, enquanto os franciscanos tinham o cuidado de implantar seus conventos, menores, nos aglomerados urbanos mais modestos.

As outras ordens mendicantes, mais tardias, alojaram-se sobretudo nos interstícios deixados livres pelas duas grandes ordens e nas cidades mais importantes, que poderiam tolerar a instalação de mais de dois conventos mendicantes. Antes de 1274 as grandes cidades receberam dentro de seus limites uma multiplicidade de conventos mendicantes. Paris, a maior cidade da cristandade latina, acolheu sete deles, oito contando-se os trinitários.

FUNDAÇÕES

Três tipos de documentos ilustram essa planificação do estabelecimento das ordens mendicantes nas cidades.

Uns dão conta dos procedimentos utilizados para a fundação de um convento no século XIII. Os dominicanos, por exemplo, exigiam duas fases preparatórias: 1) uma iniciativa atribuída a um generoso doador ou a um religioso da província (a cristandade foi dividida por cada ordem em territórios denominados *províncias*) fazia com que aparecesse a “candidatura” de uma cidade, porém a iniciativa mais freqüente parecia proceder do superior da ordem; 2) em dois níveis se decidia levar ou não em consideração a candidatura da cidade:

primeiro, o prior provincial e os definidores da província, depois cada capítulo geral. A fundação propriamente dita desenvolvia-se em dois tempos:

1) um ou vários religiosos eram enviados ao próprio lugar a fim de fazer um levantamento dos “caminhos e meios” quanto à fundação; 2) um *lugar*, quer dizer, uma cidade, tendo sido considerado propício à fundação de um convento receberia frades enviados para preparar a fundação definitiva; 3) o convento era definitivamente fundado com um prior, um leitor, frades sacerdotes e frades conversos — o número estatutário era de um prior e doze frades, no mínimo. Os casos que deram errado parece que foram poucos.

Textos pontifícios determinam, por outro lado, dentro dos limites de uma mesma cidade, como repartir o espaço entre as diferentes ordens mendicantes. O papa Clemente IV unificou, pela bula *Quia plerumque*, de 28 de junho de 1268, diversas medidas editadas antes. A distância mínima que devia separar as igrejas de duas ordens mendicantes dentro de uma cidade foi fixada em trezentas *cannes* em linha reta, quer dizer, cerca de quinhentos metros (não se pode esquecer que a maior parte das cidades medievais não tinha mais do que alguns milhares de habitantes em uma pequena superfície total).

Por fim, documentos mais tardios dão detalhes sobre as condições requeridas para o estabelecimento de um convento mendicante, condições examinadas em uma investigação prévia. Uma bula de Bento XIII pela qual o papa reconhecido na França (era o tempo do Grande Cisma) autoriza a fundação de um convento de dominicanos em Guérande, na Bretanha, enumera as condições exigidas: 1) a distância entre Guérande e a cidade mais próxima com um convento de mendicantes (Nantes) é satisfatória: eram catorze léguas, cerca de 60 quilômetros; 2) “a cidade está situada numa região povoada, fértil

e abundante, perto do mar, e recebe a visita regular por terra e por mar de numerosos mercadores vindos de todas as partes do mundo”; 3) o número de habitantes é superior ao mínimo necessário, três mil habitantes. O levantamento feito sobre os recursos da cidade pelas coletas de esmolas permitirá, assim, que os frades “subsistam e consigam satisfazer às obrigações de que estão incumbidos”.

OCUPAÇÃO

As ordens mendicantes, assim, parecem ter “ocupado” todo o espaço urbano da cristandade, a tal ponto que o mapa dos conventos de mendicantes se confunde com o mapa das cidades. E o “critério mendicante” pôde se tornar o melhor meio de localizar os pontos da rede urbana, numa época em que o vocabulário urbano é muito incerto e as definições de cidade muito vagas.

Por exemplo, na França em 1335 há 222 aglomerados “com conventos de mendicantes” e por eles é possível organizar uma lista de cidades segundo os níveis de importância. São 52 as “grandes cidades” — cidades com três ou quatro conventos de mendicantes —, 37 das quais no reino, tal como era então, e 15 ainda nos limites da França atual, mas fora do reino no século XIV. Entre essas 28 cidades, as “maiores” têm quatro conventos: Agen, Angers, Bayonne, Béziers, Bordeaux, Cahors, Carcassonne, Figeac, La Rochelle, Orleães, Limoges, Lyon, Montpellier, Narbonne, Pamiers, Paris, Reims, Rouen, Toulouse e Tours, no reino; Aix, Arles, Avignon, Marselha, Metz, Nice, Perpignan e Estrasburgo, fora do reino. Vinte e quatro cidades têm três desses conventos: Albi, Amiens, Arras, Bergerac, Bourges, Caen, Châlons-sur-Marne, Clermont,

Coudron, Lectoure, Le Puy, Limoux, Millau, Montauban, Nantes, Nîmes e Valenciennes, no reino; Bourg, Colmar, Draguignan, Grasse, Haguenau, Verdun e Wissembourg, fora do reino. A mesma relação estreita entre o mapa urbano e o mapa de implantação dos conventos de mendicantes verificou-se na Hungria medieval.

UMA PALAVRA NOVA

Conhecemos, através da implantação e da ação dos conventos de mendicantes, as relações entre cidade e campo como eram na Idade Média. A cidade domina o campo que a cerca. Os dominicanos, por exemplo, delimitam um território em torno de cada um de seus conventos urbanos — que pode ser considerado o interior em relação àquela cidade — e o denominam *praedicatio*, território de pregação de fato e de coleta de esmolas, que demarca o espaço de apostolado e de atuação na cidade propriamente dita. Humbert de Romans, mestre geral dos dominicanos de 1254 a 1263, considera, entre os três principais motivos de escolha das cidades como lugar de estabelecimento dos conventos da ordem, o fato de que através das cidades se atinge o campo, porque o campo imita a cidade. Conseqüência disso, os mendicantes raramente se instalaram diretamente no meio rural. Quando quiseram fazer isso, na maior parte das vezes foi um fracasso, como na Toscana, no século XIV.

A época em que as ordens mendicantes chegam às cidades, no segundo terço do século XIII, é também aquela em que começa a funcionar a nova rede paroquial que se estabelece, com maior ou menor descompasso em relação ao extraordinário crescimento urbano do século XII. Se formos

compará-los com a rede paroquial, os conventos de mendicantes, mesmo nas cidades em que o espaço urbano se divide com muitas outras ordens religiosas, formam uma rede extra — e supra — paroquial. Os conventos de mendicantes não “cobrem” apenas uma parte do território urbano, mas seu conjunto. É um primeiro trunfo. Há outros.

Em ordem de importância, a palavra deve ser citada de saída entre esses trunfos. E não somente a palavra dos pregadores. Desde o fim do século XII, diante dos hereges que discutem nas praças públicas, diante da sociedade urbana que tem necessidade de que lhe falem diferentemente de Deus e de sua salvação, uma palavra nova começa a ser ouvida. A pregação conhece um impulso extraordinário e uma profunda metamorfose. Não cai mais do alto sobre o povo dos fiéis. Ao contrário, é endereçada verdadeiramente a ele. Esforça-se para lhe falar de seus problemas específicos e distingue os auditórios segundo suas atividades sócio-profissionais, seu “estado” (*sermones ad status*): sermões para os intelectuais, os universitários, os comerciantes, os artesãos, os camponeses, etc. Recorre a historietas que divertem, que apelam para a fábula ou para a vida cotidiana: os *exempla*.

Entre os dominicanos, as igrejas às vezes têm duas naves, como nos jacobinos de Paris, ou em Toulouse, uma das quais reservada aos leigos, concedendo-lhes um espaço particular de audição. A pregação acabará por sair às praças, em púlpitos externos, provisórios ou permanentes (em Prato, em 1439, Michelozzo e Donatello é que construirão um desses e o ornamentarão), o sermão assumirá ares de *meeting* com os pregadores populares em voga, verdadeiros “ídolos” da multidão. Os mendicantes também saberão encontrar a fórmula que satisfaz às aspirações dos leigos para viver uma espiritualidade

que a um tempo seja a sua própria e se associe à dos sacerdotes. É o achado da Ordem Terceira, que surge no fim do século XIII.

NASCIMENTO DO PURGATÓRIO

O sucesso não é tão notável no que concerne às mulheres. Os franciscanos muito cedo, graças a São Francisco e a sua amiga Santa Clara, criam uma ordem feminina, as clarissas, cuja atração não supera, entretanto, aquela que oferece a muitas mulheres, na cidade, um novo gênero de vida a meio caminho entre a vida leiga e a religiosa, a das beguinas. Certamente, as ordens mendicantes assumem a direção espiritual das beguinas. Em Paris, as superiores das beguinas são enterradas na igreja dos jacobinos, e na casa comunitária das beguinas criada por São Luís entre o Sena e a igreja de Saint-Paul. Os pregadores, nessa casa, são em grande maioria frades mendicantes. Mas a segunda ordem dos pregadores só com muita dificuldade se estabelece e as irmãs dominicanas — como as clarissas — permanecem enclausuradas, uma presença isolada na cidade.

Os mendicantes são mais felizes com os mortos. Sabem ser mais zelosos na assistência aos moribundos, ajudam na redação da nova forma de expressão das últimas vontades, dos testamentos, acolhem, num golpe de gênio, os cadáveres de leigos não apenas nos cemitérios contíguos a suas igrejas, mas até dentro das igrejas, ao lado dos frades. São os maiores propagandistas na nova crença em um Além intermediário entre o Inferno e o Paraíso, terceiro reino do qual ainda se pode ser resgatado entre o julgamento individual que se segue imediatamente à morte e o juízo final: o Purgatório, nascido, como

lugar específico, no século XII. Ora, o cisterciense Cesário de Heisterbach escreveu, por volta de 1220, que o Purgatório, para muitos pecadores quase destinados ao Inferno, é a esperança.

Promotores — porém não inventores, na maior parte das vezes — de novas devoções, também difundem o culto marial, graças a novos usos da oração, tal como o rosário, lançado pelos dominicanos, ou o hábito de trazer sempre um escapulário, lançado pelo bem-aventurado Simon Stock, mestre geral dos carmelitas morto em 1285.

Principalmente, tornam-se os grandes especialistas da nova forma de confissão, a confissão auricular, imposta a todos os cristãos pelo menos uma vez por ano pelo quarto concílio de Latrão, de 1215. Essa nova confissão é uma revolução espiritual e psicológica que cria um diálogo insólito entre os padres e os leigos, desenvolve o exame de consciência, sofisticada a casuística moral. Para situar as questões importantes e lhes dar respostas apropriadas, as que levam em conta problemas religiosos criados pelas novas atividades urbanas e as novas mentalidades a elas ligadas, surge a necessidade dos manuais, os *manuals de confessores*. Os redatores dos manuais que fazem sucesso nos séculos XIII e XIV são quase todos mendicantes.

INFLUÊNCIA SOCIAL E POLÍTICA

Desse modo, os mendicantes fornecem as justificações religiosas de que a sociedade urbana tem necessidade. Surgem numerosos mestres e estudantes que devem achar fórmulas de substância em torno das escolas monásticas e episcopais. Os espíritos tradicionais criticam esses mestres por vender a ciência, que só pertence a Deus. Os comerciantes que se multi-

plicam e estão em boa situação econômica na cidade praticam o empréstimo com juros e outras formas de atividades cujo benefício vem do dinheiro de que podem dispor. A Igreja tradicional os acusa de praticar a usura e de vender o tempo (ao cobrar juros), que também só pertence a Deus. As ordens mendicantes legitimam o essencial da atividade dos universitários, enquanto os comerciantes legitimam sua atividade pelo valor de seu trabalho, que merece ser remunerado.

De um modo geral, os mendicantes favorecem e legitimam a nova sociabilidade urbana. Os conselhos municipais, as universidades, instituições novas, durante muito tempo não dispuseram de locais próprios. Administradores municipais, cônsules, universitários se reúnem nas vastas igrejas dos conventos dos mendicantes.

As pessoas das cidades exprimem sua piedade através das organizações novas, as confrarias. Os mendicantes criam e enquadram as principais dessas confrarias — da Virgem, do Espírito Santo, de São Domingos, por exemplo —, com o apoio dos pecadores.

OS MENDICANTES ENRIQUECIDOS

Quando o conseguem, sobretudo na Itália, região de cidades-estados, os mendicantes dominam totalmente a vida espiritual e política das cidades. Na Itália do Norte, em 1233-1234, o *revival* religioso do *Aleluia*, dirigido pelos dominicanos e franciscanos, vai até o ponto de uma reforma dos estatutos comunais e a acordos de paz entre as classes e facções de habitantes. As medidas visam os hereges — no sentido de abolir as disposições contrárias às liberdades eclesiásticas —, pretendem reprimir o luxo, a busca imoderada dos prazeres sensuais

e a usura. É o caso de Parma, de Bolonha, de Vercelli, de Milão, etc. Numa cidade como Foligno, os mendicantes surgem no início do século XIV como a garantia de uma verdadeira “república eclesiástica”.

O século XIII assiste ao nascimento do urbanismo e do patriotismo urbano. Os mendicantes estão na primeira linha desse movimento. Como em muitas cidades o urbanismo é contemporâneo da instalação dos mendicantes, os conventos desses frades modelam a nova morfologia urbana. Em muitas dessas cidades a presença das três principais ordens, dominicanos, franciscanos, agostinianos, traduz-se por um modelo de estrutura triangular (cf. E. Guidoni): é o caso de Sena, de Cortona, de Palermo, da francesa Colmar. Quando, no início do século XIV, os pregadores construíram sua igreja de San Domenico em Sena, com sua localização exprimiram suas preocupações simultaneamente práticas (criar um espaço conveniente para pregações) e estéticas (erguer um bonito edifício e embelezar a paisagem urbana). Na segunda metade do século XIV, o franciscano catalão Frei Francesch Eximeniç traça em seu *Regiment de princeps* o plano da cidade ideal: um quadrilátero, com a praça da catedral no centro, dividido em quatro bairros, cada um dos quais tem em seu centro uma praça “grande e bela”, as praças de cada uma das quatro ordens mendicantes.

Os mendicantes também desempenham um papel importante no desenvolvimento, no fim da Idade Média, de uma historiografia propriamente urbana, de uma história cujas heroínas são as cidades.

Durante essa urbanização dos mendicantes, estes não deixaram cada vez mais de tomar partido ao lado dos grupos dominantes das cidades, quer dizer, com as famílias do chamado *patriciat* (nobres e burgueses), dos quais acolhem em

suas igrejas os monumentos funerários ostentatórios, como se pode ver ainda em Florença e em Veneza. Suas obras de recuperação, de justificação da sociedade urbana, reforçavam a dominação dos ricos e poderosos. Estudando o crescimento do convento dos jacobinos em Toulouse, o padre Vicaire mostrou que no primeiro período (1229-1234) os pregadores construíram um convento baixo e pobre só com as esmolas da população, sem distinção social; num segundo período (1242-1254), obtiveram, além disso, o apoio de uma parte das grandes famílias tolosinas; na última campanha (1275-1340), graças à generosidade dos prelados do Sul e de Avignon, e da elite urbana, construíram uma igreja e um convento de alta magnificência.

Em seus sermões pronunciados em Florença de 1303 a 1309, o dominicano Giordano de Pisa exalta a solidariedade da comunidade urbana e expressa seu desprezo pelos rurais; mas, pregando um modelo escatológico que não tem conseqüências sobre a vida cotidiana, limitando a um plano psicológico a ação penitencial que ele sugere, justifica e reforça o poder das autoridades da cidade.

Não é sem propósito, então, que as críticas feitas desde o início do século XIII dentro e fora da ordem (pelos poetas Rutebeuf e Guillaume de Meung, por exemplo) tenham chegado a uma franca crítica antiurbana, isso depois de atacar o frade mendicante hipócrita, a construção de conventos afastados do espírito de pobreza e de humildade, o enriquecimento das ordens que se tornavam cada vez mais possuidoras de rendas urbanas.

Os agostinianos têm dificuldades para passar “de eremitas a cidadãos urbanos” (*ex heremitis urbaniste*). São Boaventura vai, contra uma fração de espirituais animados pelo espírito do “deserto”, defender a implantação de sua ordem na cidade.

No concílio de Viena em 1311, o franciscano contestatário Albertino de Casale escandaliza-se com a construção, no coração das cidades, em pleno centro da especulação imobiliária, de suntuosos conventos de mendicantes. No século XV, os franciscanos observantes* retomam essas críticas e alguns, na Bretanha por exemplo, querem que o movimento dê uma guinada estabelecendo conventos nas florestas e nas ilhas. Muitos acham que os mendicantes se perderam nas cidades que pretendiam salvar.

*São os membros de determinada parcela da ordem que cumprem com rigorosa observância suas regras. Também chamados “da estrita observância”. (N. do T.)

A sagração de São Luís¹

¹Este artigo foi publicado em *L'Histoire*, n. 184, janeiro de 1995, p. 62-65.

Em 1226, Luís IX, mais conhecido pelo nome de São Luís, foi sagrado em Reims. Na ocasião, seguiu-se uma *mise en scène* extremamente codificada, que regularia o coroamento de todos os seus sucessores. E que fez do rei de França um personagem sagrado — caso excepcional no sistema monárquico europeu da época.

Luís IX, ou São Luís, que foi rei de França de 1226 a 1270, era um personagem carismático — um carisma que se explicava, segundo aqueles que se aproximavam dele, pela aura que se irradiava de sua pessoa. E, por aqueles que não o conheciam, pelo caráter extraordinário de sua imagem. Os contemporâneos do rei, na verdade, praticamente não tinham como deixar de classificar esse soberano a não ser com a palavra santo — mas um santo excepcional, do mesmo modo que São Francisco o tinha sido como religioso, no início do mesmo século XIII. É o que o papa Bonifácio VIII tentaria exprimir em 1297, na bula de canonização, pelo termo “*super homo*”, “*super-homem*”.

Mas esse carisma incluía também caracteres institucionais, dinásticos, que São Luís contribuiu para estabelecer definitivamente e que depois dele seriam próprios de todo rei de França. Começemos por jogar alguma luz num domínio frequentemente abordado de maneira confusa: é preciso distin-

guir o sagrado, o religioso, o eclesiástico ou sacerdotal, e o taumatúrgico — todas essas noções formando um sistema característico do poder real, e de suas representações na França medieval. Tal sistema foi — conhecendo sucessos e derrotas — instituído progressivamente pela monarquia capetiana, desde o advento de Hugo Capeto em 987 até a canonização de São Luís em 1297. Entretanto, esse sistema não era novo; era tributário da herança legada pela dinastia carolíngia, que reinara na França desde o século VIII: dupla unção real de Pepino, o Breve, em 751 e em 754, por São Bonifácio, primeiro, e depois pelo papa Estêvão II, que veio à Gália; sagração de Luís, o Piedoso, em 816, na qual se reuniu pela primeira vez a unção, o coroamento e a utilização da Santa Âmbula.²

O caráter sagrado, religioso, sacerdotal e taumatúrgico do rei capetiano está expresso em primeiro lugar na liturgia da sagração. Temos poucas narrações da sagração de reis capetianos; a principal é a da sagração de Filipe I, que teve lugar em 1059, e é muito sucinta. Mas temos à nossa disposição três *ordines*³ reais datando provavelmente um do início do reinado de São Luís (é o *ordo* dito de Reims), um do fim do reinado (dito “último *ordo* capetiano”) e, entre os dois, o *ordo* dito de 1250, cujo manuscrito contém dezesseis inestimáveis miniaturas*

²A Santa Âmbula continha o Santo Crisma, óleo milagroso que o Espírito Santo teria, segundo a lenda, levado ao bispo de Reims, Remígio, para o batismo de Clóvis, no fim do século V. Formou-se entre o século IX e o século XI uma tradição que transformou o batismo de Clóvis em sagração na qual intervinha a Santa Âmbula.

³Um *ordo* [plural *ordines*] era um manuscrito litúrgico contendo os ritos, as orações e os cantos de uma sagração.

*Desenhos coloridos de textos litúrgicos, sempre ou quase sempre presentes — mas não apenas, já se vê — naqueles referentes a sagrações. Boa parte desses desenhos enfeitam a abertura dos capítulos e muitas vezes aparecem mesmo aplicados dentro da primeira letra, conhecida como capitular. (N. do T.)

que nos apresentam a estrutura, o processo e os momentos importantes da sagração.⁴

A sagração é o que exprime e freqüentemente cria uma ligação com os poderes sobrenaturais. Tratando-se de uma sociedade cristã, tudo aquilo que se refere à sagração exprime uma relação direta com Deus. Porém, mais do que uma delegação de poder (expressa sobretudo pelo coroamento, o rei sendo “*coroadado por Deus*”, “*rex a Deo coronatus*”), significa, aqui, principalmente a incorporação no corpo soberano de forças sobrenaturais, através do rito da unção, aplicada pelo arcebispo de Reims sobre a cabeça, sobre o peito e os ombros, na altura da junção com o braço, e afinal sobre as mãos do rei. Assim, todas as partes do corpo do soberano consideradas sedes de forças são tocadas pelo Santo Crisma. Investido desse poder sobrenatural, o rei é a partir desse momento o intermediário sagrado, o traço-de-união entre Deus e seu povo. Por ele, por seu corpo unguento, passam a proteção e a inspiração divinas. Até a morte, ele garantirá a seu reino os socorros divinos, não apenas para a salvaguarda cá embaixo, mas sobretudo para sua salvação no Além.

Durante o desenrolar da cerimônia, confiam-se ao rei, em três tempos, as insígnias simbólicas do novo poder de que ele acaba de ser investido. A primeira fase, que precede a unção, é o *adoubement* real.⁵ O rei recebe uma parte dos objetos que

⁴Trata-se do manuscrito latino 1246 da Biblioteca Nacional de Paris que estudei com Jean-Claude Bonne e que tivemos a intenção de publicar. O historiador americano Richard Jackson, especialista em *ordines* reais franceses, situa esse manuscrito, quanto à data, por volta de 1250, e o grande especialista em miniaturas medievais da Biblioteca Nacional, François Avril, está de acordo com essa datação.

⁵Não confundir com o *adoubement* do cavaleiro. São Luís infante recebeu o *adoubement* de cavaleiro em Soissons, alguns dias antes da sagração em Reims.

foram depositados sobre o altar pelo abade de Saint-Denis, e que lhe transmitem assim uma sacralidade ainda acrescida por esse contato com o altar, a parte mais sacra da igreja. O rei abandona então suas vestes, “rito de separação”, primeiro tempo disso a que os antropólogos chamam “rito de passagem”, o qual faz o rei passar do estado de candidato à realeza ao de rei acabado. Recebe os sapatos enfeitados com a flor-de-lis, as esporas de ouro, e a espada, que faz do rei o braço secular da Igreja. Segunda fase, depois da unção: a entrega das insígnias reais propriamente ditas. O camareiro apresenta ao rei a túnica jacinta* salpicada de flores-de-lis de ouro, depois uma capa ou uma cota. O arcebispo lhe entrega o anel, sinal da dignidade real e da fé católica, possivelmente também do casamento que Deus contrai com seu povo, o cetro, que ele segurará com a mão direita, símbolo do poder sagrado, e, pela primeira vez, a mão-de-justiça, que ele carregará com a mão esquerda.⁶ Terceira fase, e final: o coroamento, marcado pela imposição da coroa, variante “bárbara” do velho diadema da realeza helenística e romana, depois a entronização, instalação sobre o trono em plano elevado, símbolo da montanha primordial, sede cósmica do poder, lembrando os inícios da realeza mística da qual o rei medieval é herdeiro.

Segunda característica da monarquia capetiana: ela é religiosa. Essa noção é particularmente difícil de definir, numa sociedade que praticamente não tem idéia do civil, nem mesmo do profano, mas que distingue o temporal e o espiritual. O religioso é tudo aquilo que concerne ao funcionamento do

*Trata-se de um emprego adjetivo único do nome da flor — jacinto — cuja cor caracterizava a túnica real. O azul do jacinto, a partir de São Luís, também se tornou cor dos reis de França. (N. do T.)

⁶Antes da sagração de São Luís, o rei recebia, em vez da mão-de-justiça, uma vara, símbolo simples de comando.

sagrado aqui na terra — essencialmente garantido pela Igreja. A função religiosa da monarquia consistirá, assim, em permitir, ajudar e favorecer a função e o papel da Igreja, da qual o rei é o “*braço secular*”.

O caráter religioso do soberano se expressa sobretudo através dos juramentos pronunciados pelo rei durante a sagração. Há quatro séries desses juramentos, segundo o *ordo* de Reims e o de 1250: 1) o rei promete à Igreja protegê-la em suas pessoas e em seus bens; 2) promete fazer reinar a paz e a justiça e, à semelhança de Deus, dar prova de misericórdia — uma quarta promessa, introduzida depois do IV concílio de Latrão (1215), consiste em engajar-se no combate aos hereges; 3) promete defender a santa fé católica, ser tutor e defensor das igrejas e de seus ministros, reger e defender o reino que Deus lhe deu segundo a tradição e a justiça de seus pais; 4) por fim, depois do coroamento e da entronização, o rei faz, “*coram Deo, clero et populo*” (“*diante de Deus, do clero e do povo*”), uma última promessa que resume as anteriores.

COMO LUÍS IX SE TORNOU SANTO

Terceiro traço fundamental da dinastia capetiana: a sagração confere ao rei caracteres ou funções de homem da Igreja — é o aspecto sacerdotal ou eclesiástico. O ritual da sagração evoca um certo caráter a um tempo episcopal, sacerdotal e diaconal do rei: em primeiro lugar a sagração, como a inumação dos reis, se passa na parte da igreja onde está o coro, habitualmente reservada ao clero. Em seguida, no desenvolvimento da sagração, o rei aparece ora como se fosse um diácono (sua capa é conduzida sobre o braço esquerdo, como se fosse uma casula sacerdotal), ora como se fosse um bispo: como um

bispo, e só ele além do bispo, o rei recebe uma unção na frente.⁷ Principalmente, quando da missa que se segue à cerimônia da sagração, o rei, como os padres, comunga sob as duas espécies. Entretanto, fique bem claro isto, o rei capetiano não chega a ser e sem dúvida não busca um estatuto de “*rex sacerdos*”, de “*rei sacerdote*”: permanece um leigo.

Finalmente, quarta e última característica: o soberano da dinastia dos Capetos é investido de um poder taumatúrgico: é a qualidade quase mágica que tem o rei de França de curar pelo toque (acompanhado de um sinal-da-cruz, a cristianização de um rito pagão), em circunstâncias mais ou menos solenes, os doentes sofrendo de um mal específico, as escrófulas, ou adenite tuberculosa, dita por isso “*morbis regius*”, “*doença real*”, quer dizer, curada pelo rei.

Não se sabe bem quando e como a crença antiga no poder curativo dos reis adotou a forma pela qual o conhecemos no século XIII. No fim do século IV, para São Jerônimo, o “*morbis regius*” era ainda a lepra, e, no início do século VII, para Isidoro de Sevilha, era a icterícia. Filipe I (1060-1108) tocou as escrófulas e depois perdeu, “por causa de seus pecados”,⁸ o poder taumatúrgico. Luís VI (1108-1137) chegou a tocar as escrófulas, mas ignoramos por quantas vezes. Nenhum texto permite dizer que Luís VII (1137-1180), Filipe Augusto (1180-1223) e Luís VIII (1223-1226), os três predecessores de São Luís, tenham exercido esse poder. Parece,

⁷Esse rito, usado desde o século VIII na sagração de Pepino, só no século IX foi introduzido na ordenação episcopal: a unção episcopal imitou então a unção real, e não o inverso.

⁸Trata-se sobretudo do fato de que ele repudiou a rainha Berta, sua esposa legítima, para unir-se a Bertrade de Monfort, mulher do conde d'Anjou, que raptou e com a qual se casou, o que lhe valeu a excomunhão.

portanto, mais prudente, dar como começada por ele a prática regular do toque real.⁹

No fim do reinado de São Luís, essas cerimônias fundadoras da sacralidade do poder real formam, como já se disse, um sistema. A sagração é um rito de iniciação que transforma o rei, designado pelo costume da transmissão hereditária do poder em linha masculina, pela primogenitura, em rei sacralizado pela unção divina que lhe dispensa a Igreja — em troca das promessas feitas no juramento. A liturgia estabelecida em Reims tornou-se além de tudo um primeiro exercício, para o novo rei, do toque real, a partir do poder conferido pelo óleo milagroso da unção. Esse primeiro toque se efetuava — e se efetuará até Luís XIV — no santuário próximo de Saint-Marcoul à Corbény.¹⁰ Essa sagração litúrgica reuniu, afinal, pela presença e participação de seus chefes religiosos, os três santuários tradicionais da religião real: Saint-Remi de Reims, representado por seu abade, que guarda a Santa Âmbula; a catedral de Reims, local da sagração, celebrada por seu arcebispo; Saint-Denis, por fim, representado por seu abade, depositário das insígnias reais — Saint-Denis que oferece a cada rei de França a sacralidade de uma sepultura monástica.

Sob todos esses aspectos, foi incontestavelmente sob São Luís que a construção de uma verdadeira “religião real” chegou perto de seu ponto máximo. Os novos *ordines* separam, de fato, a sagração real francesa do tronco comum europeu,

⁹Jacques Le Goff, “La genèse du miracle royal” [“A gênese do milagre real”], *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, ed. H. Astma e A. Burguière, Paris, 1990, p. 147-156.

¹⁰Cf. além de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, o artigo de J.-P. Poly: “La gloire des rois et la parole cachée ou l'avenir d'une illusion”, *Religion et culture autour de l'An Mil*, ed. D. Iogna-Prat et J.-Cl. Picard, Paris, Picard, 1990, p. 167-168.

no qual se inserira desde as origens, e em particular desde o *ordo* dito de Fulrad, redigido no fim do século X e utilizado em todos os reinos cristãos do Império no século XII: instauram, esses novos *ordines*, a liturgia da Santa Âmbula no coração da cerimônia de consagração e desse modo proclamam a superioridade do rei de França sobre todos os outros reis cristãos: só ele é ungido com um óleo milagroso contido em uma relíquia, é o “*rex christianissimus*”, “*rei cristianíssimo*”.

O REI CURA AS ESCRÓFULAS

E São Luís pôde assim legitimar melhor o poder taumatúrgico de tocar as escrófulas, e foi a primeiro a fazê-lo, sem dúvida, já o vimos, exercendo-o de modo institucional e regular. Sob um outro aspecto, São Luís é aquele que reorganiza a necrópole real de Saint-Denis de modo a fazê-la necrópole sagrada pela excelência da dinastia capetiana — quer dizer, da monarquia francesa: uma necrópole reservada aos reis e rainhas coroados, uma necrópole em que se afirma a continuidade sagrada das três “raças”, atingindo mesmo as suas raízes, antes de Carlos Magno, a dinastia merovíngia.¹¹

Finalmente, São Luís foi o único rei de França e o último rei medieval a obter o *status* supremo do cristão: a santidade. Pode-se ligá-lo a diversos modelos anteriores ou contemporâneos: ele apresenta, mesmo assim, uma forte originalidade. Em primeiro lugar porque São Luís é um santo leigo, categoria pouco representada na Idade Média. Se realizou milagres depois da morte, teve sobretudo uma vida exemplar. E mani-

esta principalmente suas virtudes de santo cristão e leigo em três domínios: a sexualidade, a guerra, a política. Em matéria de sexualidade, ele respeita escrupulosamente — indo mesmo além do necessário — o calendário dos dias em que a Igreja autoriza as relações sexuais entre esposos.¹² No domínio militar, aplica as duas grandes regras da guerra cristã: diante dos infiéis, conduz a Cruzada; diante dos príncipes cristãos, respeita o princípio de não ser nunca o agressor e de buscar a paz justa. Em política, por fim, ele tentou instaurar um código de conduta especificamente cristão. São testemunho disso seus *Enseignements à son fils* [*Ensinamentos a seu filho*], e os cinco *Miroirs des princes* [*Espelhos dos príncipes*], redigidos a seu pedido, na sua intenção ou de seus próximos.¹³ Ao fim, seus hagiógrafos o apresentaram como a réplica do rei bíblico Josias, mas sobretudo (o exemplo mais extraordinário é São Francisco de Assis, estigmatizado) como um santo cristológico: um santo sofredor, um santo da Paixão, um santo “hóstia”, que ofereceu seu corpo em sacrifício, morto às três horas da tarde, como Jesus. Um santo cuja vitória foi a vitória da caridade, da penitência e do sacrifício.

São Luís representa, portanto, um caso excepcional, na medida em que se beneficiou de uma sacralidade coletiva, a dos reis de França, levada a seu grau mais alto pelo cerimonial da sagração de Reims, pelo dom taumatúrgico do tocar as escrófulas e por se ter acrescentado, através dele, a mão-

¹¹Cf. Jacques Le Goff, “Saint Louis et les corps royaux”, *Le Temps de la réflexion*, t. III, 1982, p. 255-284.

¹²Cf. Jacques Le Goff, “La vie privée de Saint Louis”, entrevista, *L'Histoire*, n. 180, p. 48. Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (V^e-XI^e siècle)*, Paris, Le Seuil, 1983.

¹³Principalmente o *Eruditio regum et principum* do franciscano Gilbert de Tournai, redigido em 1259. Jacques Le Goff, “Portrait du roi idéal”, *L'Histoire*, n. 81, p. 70.

da-justiça aos objetos simbólicos da realeza francesa. Mas, aos olhos de seus contemporâneos como aos da posteridade, sua aura virá sobretudo de sua santidade individual — santidade a um tempo tradicional e representativa da nova sensibilização do século XIII: São Luís viveu em uma época de transição entre uma tradição sacra secular e uma modernidade que já anuncia o prestígio dos monarcas absolutos do Renascimento e do Antigo Regime. Seu biógrafo do fim do século XIII, Guillaume de Nangis, não o descrevia como um “rei sol”?

Para saber mais sobre o assunto

- J.-Cl. Bonne, “The Manuscript of the ‘Ordo’ of 1250 and its illuminations”, *Coronations Medieval and Early Monarchic Ritual*, University of California Press, 1990.
- M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Paris, Albin Michel, 1924, reed. 1983.
- A. Boureau, C.-S. Ingerflom, *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1992.
- A. Dupront, *Du sacré*, Paris, Gallimard, 1987.
- R. Folz, *Les Saints Rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècle)*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1984.
- J. Le Goff, “Reims, ville du sacré”, *Les Lieux de mémoire*, P. Nora, s.d., t. II, *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986; “Le mal royal au Moyen Âge: du roi malade au roi guérisseur”, *Mediaevistik* I, 1988; “Le miracle royal”, atas do colóquio de Paris no centenário do nascimento de Marc Bloch, 1986, Paris, 1990; “La sainteté de Saint Louis. Sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints”, *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, colóquio de Roma, outubro de 1988, ed. École Française de Rome, 1991; “A Coronation Programm for the Age of Saint Louis: the Ordo of 1250”, *Coronations Medieval and Early Monarchic Ritual*, University of California Press, 1990.

- H. Pinoteau, "La tenue de sacre de Saint Louis IX, roi de France. Son arrière-plan symbolique et la '*renovatio regni luda*'", *Itinéraires*, n. 162, republicado em *Vingt-cinq ans d'études dynastiques*, Paris, 1982.
- A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, 1981.

A vida privada de São Luís¹

¹Este artigo foi publicado em *L'Histoire*, n. 180, setembro de 1994, p. 48-50.

São Luís tinha, diz-nos Jacques Le Goff, um “verdadeiro temperamento”: procurava sua mulher noite e dia, e o casal teve uma dezena de filhos.

Entretanto, o rei só se dava esse prazer nos períodos prescritos pela Igreja. *Sainteté oblige...*

L'HISTOIRE: Jacques Le Goff, São Luís, que ascende ao trono em 1226, com doze anos de idade, quando morreu seu pai Luís VIII, casa-se em 1234, aos vinte anos. Esse casamento é representativo dos costumes da época?

JACQUES LE GOFF: É, na medida em que o casamento é encaminhado por sua mãe, Branca de Castela, depois de longas negociações políticas com o conde de Provença, Raymond Bérenger V, que tinha quatro filhas, e que deu Margarida, de catorze anos, ao rei de França. O que se pode acrescentar é que catorze anos era uma idade normal para se casar na época; vinte anos, em compensação, era uma idade tardia. Branca de Castela, muito ligada a seu filho, e também muito preocupada com o poder — acredito que esse reinado seja um dos raros casos de co-monarquia na história da França e na cristandade —, sem dúvida não tinha pressa de vê-lo afastar-se dela.

L'HISTOIRE: Esse casamento de um rei que será canonizado uns poucos anos depois de sua morte, como se enquadra em um ideal cristão?

JACQUES LE GOFF: São Luís foi um perfeito esposo cristão. Antes de mais nada, respeitou a recomendação indicada aos jovens recém-casados muito piedosos, as chamadas noites de Tobias: seria preciso esperar três noites antes de se dar a união carnal, três noites que seriam consagradas à oração — era um modo de mostrar que a satisfação dos desejos sexuais não se constituía no único objetivo do casamento. Essa prática era pouco comum, e o fato de São Luís a ter respeitado contribuiu, mais tarde, para a sua reputação de santidade.

De um modo mais geral, ele respeitou escrupulosamente, ao longo de todo o seu casamento, as proibições constantes do calendário litúrgico. Sabe-se que era preciso, durante a maior parte das festas religiosas, especialmente a quaresma, e durante as vésperas das festas, abster-se de relações sexuais e jejuar. São Luís dobrou-se a essas obrigações. Também não teve relações sexuais com sua mulher durante o período menstrual dela, de conformidade com uma proibição antiqüíssima segundo a qual se acreditava, na Idade Média, que a pessoa teria lepra se tivesse sido concebida no período de menstruação. E isso também é profundamente representativo de seu tempo: porque penso que esse calendário ritmava profundamente a vida dos homens na Idade Média.

L'HISTOIRE: São os arquivos de seu processo de canonização que nos permitem estar tão bem informados sobre a sua vida sexual?

JACQUES LE GOFF: São. Seu confessor, um dominicano, desligado do segredo de confissão [com a morte do penitente,

para o processo de canonização], é nesse domínio um testemunho essencial. O processo começou pouco depois de 1270, ano da morte do rei, mas a maior parte dos depoimentos deu-se em 1282. São Luís foi canonizado em 1297.

Esse processo levantando a sua vida privada nos ensina uma coisa de grande interesse: São Luís foi além dos mandamentos da Igreja; acrescentou dias de jejum e abstinência aos que já existiam. Da mesma forma, acrescentou dias de continência aos prescritos pela Igreja. O que de resto suscitou uma certa perplexidade por parte dos clérigos: não seriam essa abstinência, essa continência excessivas, desmesuradas? Tudo que está fora da norma é inquietante... Mas de qualquer forma soube-se, já se vê, do desejo de disciplina rigorosa de São Luís.

L'HISTOIRE: Talvez ele não fosse muito inclinado à atividade sexual...

JACQUES LE GOFF: Ao contrário! E isso é que confere mérito ao seu comportamento. São Luís tinha, como se diz, um verdadeiro temperamento. Seu biógrafo Joinville nos ensina que, durante o período em que as relações sexuais eram lícitas, o rei não se contentava em possuir a mulher à noite. Gostava de ir encontrá-la durante o dia em seu quarto, que ficava por cima do quarto dela. Isso irritava profundamente Branca de Castela, que, sabendo que o filho estava com a rainha, tentava entrar no quarto para pôr fim a seus prazeres. São Luís adquiriu então o hábito de botar um guarda ao pé da escada, a fim de ser prevenido a tempo e sem dúvida para que pudesse disciplinar sua continência...

Afinal, ele teve pelo menos onze filhos: digo pelo menos porque, se teve filhos mortos muito pequenos, não há obrigatoriamente vestígios disso. E, quando partir para a Cruzada,

em 1248, levará a mulher consigo, especificamente para não estar privado de relações carnis. Aliás, ele terá quatro filhos na Terra Santa: quando foi feito prisioneiro, depois da batalha de Mansurá, em 1250, a rainha Margarida é que teve de providenciar seu resgate; estava então grávida de muitos meses, e até deu à luz durante o curto período em que o rei esteve cativo.

L'HISTOIRE: Para não estar privado de relações carnis, diz o senhor. Mas talvez não seja simplesmente pelo grande amor que tinha por sua mulher?

JACQUES LE GOFF: Ah, não! Não é isso que salta dos documentos! Não se pode dizer que ele se conduzia como um santo com sua mulher: ele parecia dar pouca importância a ela. Joinville o censura por não mostrar nem afeição nem consideração por ela.

L'HISTOIRE: Sua notável fecundidade seria considerada uma coisa normal por parte de um soberano, à época? Assim como a atividade sexual desabrida, mais tarde associada à imagem do bom rei — penso em Henrique IV?

JACQUES LE GOFF: É fato que essa associação rei vigoroso/bom rei mais tarde será muito difundida. Mas penso que a idéia não existia na Idade Média. Evidentemente era dever do soberano garantir ao trono uma numerosa descendência. Mas, ainda assim, o ideal absoluto, na Idade Média, tanto para o soberano como para o comum dos mortais, era a pureza e, senão a virgindade, pelo menos a castidade. O imperativo da procriação passa a um segundo plano nesse caso.

L'HISTOIRE: Pode-se então dizer que São Luís foi canonizado apesar de suas imperfeições nesse domínio?

JACQUES LE GOFF: São Luís constitui efetivamente um dos raríssimos casos de leigos canonizados na Idade Média. Houve alguns outros, como, no século XII, Henrique II da Alemanha, que vivera no século XI e morreu com fama de virgem; por isso é que foi proclamado santo. Pode-se também citar o caso daquele senhor provençal e sua mulher que foram canonizados no século XIII porque jamais tiveram relações sexuais durante o casamento. Nesse sentido, é verdade, São Luís constitui uma exceção: um santo que manteve regularmente relações sexuais. Mas o que impressionou de modo admirável nele, ainda uma vez, foi o controle total de uma sexualidade desenfreada, foi o domínio de si, o respeito à disciplina cristã da sexualidade conjugal.

L'HISTOIRE: São Luís estabelece leis, em matéria de sexualidade, como um rei particularmente cristão, particularmente cuidadoso de aplicar à ordem temporal os mandamentos da Igreja?

JACQUES LE GOFF: Pode-se dizer que São Luís instaurou no reino uma verdadeira ordem moral. Quis extirpar do reino os pecados que considerava mais graves: a blasfêmia, a usura e a prostituição. A prostituição o escandalizava muito especialmente, e ele quis proibi-la depois de seu retorno da Cruzada. Deve-se dizer que as prostitutas se agrupavam na Île de la Cité, muito perto de seu palácio, e que ele topava com elas em bom número quando ia à missa em Notre-Dame; isso mexia com ele. Mas, afinal, os conselheiros acabaram por convencê-lo de que se tratava de um mal necessário.

L'HISTOIRE: Nesse assunto ele era, então, mais rigoroso do que os próprios clérigos?

JACQUES LE GOFF: A Igreja secular, é verdade, considerava a prostituição um mal inevitável. As prostitutas formavam uma corporação, um ofício como outro qualquer. Quando, em 1170, as prostitutas parisienses propuseram ao capítulo de Notre-Dame financiar um vitral em homenagem à Virgem, os clérigos se perguntaram muito seriamente se esse dinheiro que elas pretendiam dar tinha sido ganho honestamente, quer dizer, sem intenção de enganar o cliente (pela utilização do disfarce da maquiagem, etc). Concluiu-se que o dinheiro tinha sido ganho honestamente, mas que a prostituição era, em si, uma atividade moralmente reprovável: entretanto, tolerada. Mas São Luís queria erradicá-la.

L'HISTOIRE: O senhor falou de rigorismo, de ordem moral... São Luís ia na contracorrente de seu século, no decorrer do qual a Igreja teria dado provas de um certo pragmatismo, de uma certa tolerância quanto à sexualidade?

JACQUES LE GOFF: É verdade que o século XIII viu difundir-se a idéia de natureza, nascida no século XII, teorizada por Santo Tomás, e com ela a idéia da natureza do homem, que implicava uma espécie de direito ao prazer. É verdade também que no século XIII o casamento é reabilitado; e permite abrir espaço a uma sexualidade lícita. Assiste-se então a uma espécie de legitimação, dentro de certos limites, daquilo que é carnal.

Entretanto, São Luís, o rigorista, seria uma exceção em seu século? Creio que, ao contrário, ele encarna com perfeição essa outra idéia-força do século XIII que é a do

comedimento: ele conseguiu viver uma sexualidade comedida. Tornou seu esse ideal que põe o cristão entre o anjo e a besta. Nesse sentido, São Luís é um modelo para os homens de seu tempo.

(Véronique Sales passou este diálogo para o computador.)

Para saber mais sobre o assunto

SOBRE A SEXUALIDADE NA IDADE MÉDIA:

- Ph. Ariès, G. Duby (s.d.), *Histoire de la vie privée*. T.T., *De l'Empire romain à l'An Mil*; t. II, *De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Le Seuil, 1985.
- John W. Baldwin, *The Language of Sex. Five Voices from Northern France around 1200*, The University of Chicago Press, 1994.
- J. Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité en Europe occidentale, des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, trad. francesa de A. Tachet, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des histoires", 1995 (1^a ed. amp., 1980).
- J.A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, 1987.
- Y. Carré, *Le Baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, XI^e-XV^e siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1992.
- G. Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, Hachette, 1981, reed. "Pluriel", 1982.
- J.-L. Flandrin, *Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Le Seuil, 1981, reed. "Points-Histoire", 1981.
- J. L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e-XI^e siècle)*, Paris, Le Seuil, 1983.
- Cl. Gaignebet, J.-D. Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985.

- D. Jacquart, Cl. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985.
- R. Leonetti, *Le Lait du père*, trad. de A.M. Castelain, Paris, Imago, 1988.
- Micrologus*, n. 1, Turnhout, Brepols, 1993, *Discourses of the Body*.
- J. Rossiaud, *La Prostitution médiévale*, Paris, Flammarion, 1988, reed. "Champs", 1990.
- B. Roy (s.d.), *L'Érotisme au Moyen Âge*, Montréal, L'Aurore, 1977.
- R. Zapperi, *L'Homme enceint, la femme et le pouvoir*, trad. de M.-A. Maire-Vigueur, Paris, PUF, 1983.
- "L'Amour et la sexualité", *L'Histoire*, n. 63 (especial).

Retrato do rei ideal¹

¹Este artigo foi publicado em *L'Histoire*, n. 81, setembro de 1985, p. 70-76.

Que é um bom chefe de Estado? A questão não é nova. Suas raízes estão mergulhadas num longínquo passado das sociedades humanas. Jacques Le Goff mostra como, na Idade Média, uma literatura se liga a este problema fundamental: o rei não pode se contentar em ser aquele que detém todos os poderes. Deve estar também concentrado em todas as virtudes. Passemos ao texto de Le Goff.

Na organização das sociedades mais antigas, o historiador pode freqüentemente identificar uma forma hierarquizada que culmina com um chefe. Chamamos monárquica a tal sociedade, e àquele que está à frente dela, "rei". Na origem, esse chefe-rei não apenas apresenta um caráter sagrado mas ainda concentra todos os poderes em sua pessoa. Quase ao mesmo tempo que esse tipo de rei, manifestam-se tentativas para limitar seu campo de ação. Partem essas tentativas em primeiro lugar dos detentores do poder militar, do poder econômico — poderes, de resto, não poucas vezes confundidos nessas sociedades —, guerreiros e ricos proprietários que se esforçam para tomar os poderes do rei ou partilhá-los com ele. Os romanos, muito cedo, aboliram a monarquia para substituí-la por uma oligarquia batizada de república, e por muito tempo odiaram o próprio nome de rei.

Parece mesmo que o nascimento da monarquia nessas sociedades antigas marca a passagem de uma simples memória conservada por documentos esparsos (inscrições, tabuinhas etc), mitos (o de Gilgamexe, rei de Uruque,* por exemplo) ou monumentos à concepção e à construção de uma verdadeira história, muitas vezes lendária em suas origens tradicionais, porém capaz de constituir em torno do rei uma trama coerente e contínua. E essa trama se constitui graças ao sistema monárquico, no qual tudo conduz ao rei e à sucessão dos reis — freqüentemente fortalecida por um princípio dinástico. A monarquia oferece a um tempo explicação e narração, as duas faces complementares da história. Pierre Gibert deu desse nascimento conjunto da monarquia e da história uma forte e sutil demonstração para o caso de Israel antiga, envolvendo os primeiros reis: Saul, Davi e Salomão.²

Outros trabalharam, com mais ardor ainda, para manter as prerrogativas reais no domínio religioso. Essa foi a atitude dos sacerdotes. No início do século VII, o arcebispo e erudito Isidoro de Sevilha, mergulhando na etimologia latina (*rex*: rei; *regere*: dirigir; *recte*, retamente) quis explicar que um rei deve governar “retamente” (*rex a recte regendo*), conduzir retamente os grandes, os funcionários e os súditos. O rei não se contenta de ser aquele que concentra em sua pessoa todos os poderes, deve ser um concentrador de todas as virtudes. A esse modelo consagraram-se, do século IX ao século XIII, balizas deste estudo, obras específicas, os “espelhos dos príncipes”.

*Rei legendário de Uruque, Gilgamexe foi objeto de poemas épicos mesopotâmicos, reunidos numa narrativa única no século XVIII a.C. (N. do T.)

²P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire*, Paris, Fayard, 1979.

Os clérigos, autores desses tratados, tinham como primeiro objetivo evitar que o caráter “sagrado” dos reis desembocasse em um caráter divino ou sacerdotal da função real. O rei só podia ser o eleito designado por Deus, aquele que recebe a unção da sagração na tradição judeu-cristã (o setenário dos sacramentos constituído no Ocidente do século XII exclui a sagração real da lista dos sacramentos). O esforço de alguns clérigos nos séculos XII e XIII para fazer dos reis “a imagem de Deus” teve sucesso apenas relativo. A tentativa de fazer dele um “rei-sacerdote” (*rex et sacerdos*) e dar-lhe como modelo bíblico Melquisedec, “rei de Salém” e “sacerdote do Deus Altíssimo” (*Gênesis* 14, 18), não teve vida longa nem na Bíblia, nem no cristianismo nem na ideologia cristã do Ocidente medieval, apesar dos esforços de alguns clérigos a serviço dos imperadores.

Nessa vontade dos sacerdotes de afastar do rei a condição sacerdotal, parece que o clero judeu antigo assim como a Igreja do Ocidente medieval se empenhavam em obter o compromisso solene do rei de professar e defender a fé ortodoxa e, muito especialmente, em colocar seu poder a serviço da Igreja. Foi esse o principal objeto das promessas que os reis do Ocidente tinham de pronunciar a partir da época carolíngia (século VIII). Por fim, a limitação dos poderes do rei devia impedir que ele se tornasse um tirano e passasse para o lado do mal, do Diabo. Os reis, desse modo, também tinham deveres, eles próprios, em primeiro lugar para com Deus e com os sacerdotes da Igreja, depois para com seus súditos, com seu povo.

Os escritos nos quais, desde a mais longínqua época das monarquias orientais, os clérigos expressavam os deveres dos reis referiam-se seja ao respeito de alguns ritos (por exemplo, na lei de Moisés), seja sobretudo e cada vez mais ao exercício

das virtudes, pessoais e públicas. Para evocar apenas a Bíblia — referência ideológica obrigatória no Ocidente medieval —, eu insistiria no pequeno tratado de ética real engastado no *Deuteronômio* (17, 14-20). Esse texto, que funcionará mais tarde, vai-se ver, na época de São Luís, apesar das proibições nele formuladas aos reis, apresenta uma imagem otimista da realeza e da pessoa do rei. Em compensação, no momento da instituição real, quando Javé responde “ao povo que lhe pedia um rei”, o Antigo Testamento traça da realeza uma imagem muito pessimista, vendo no rei um inevitável tirano que fará dos hebreus “seus escravos” (1 Samuel 8, 10-18). Assim, como sempre, a Bíblia oferecia um lado pró e um lado contra a realeza. Mas definiu um critério sobre o assunto: a realeza valia o que valia o rei. Instruir o rei, propor-lhe uma ética real, eis uma das mais importantes funções do sacerdócio.

No século IV, quando o príncipe se torna cristão, houve necessidade de precisar-se a doutrina. Agostinho o fez sobretudo no livro V, capítulo XXIV de *A Cidade de Deus* a que Anton chamou “*O primeiro espelho dos príncipes cristãos*”. O bispo de Hipona nesse livro insiste sobre “*a Paz, a Ordem, a Justiça*” (*Pax, Ordo, Justitia**) como fundamentos da monarquia e, segundo a tradição romana do “*imperador bem-aventurado*” (*imperator felix*), define as virtudes que fazem do príncipe cristão um bom príncipe. O papa Gregório Magno, na virada do século VI para o século VII, preocupado, também ele, com o problema da realeza e do rei, sublinhará sobretudo a importância da justiça, como ideal da monarquia e virtude essencial do rei.

*A grafia do latim clássico, como se sabe, é *Justitia*. Santo Agostinho já usa a grafia do baixo latim, ou latim tardio, que é o dos Padres da Igreja. *A Cidade de Deus* é do início do século V. (N. do T.)

Com a época carolíngia é que apareceram os opúsculos inteiramente destinados a lembrar aos reis as virtudes inerentes à sua “função” (*officium*) ou a seu “ministério” (*ministerium*) e necessárias principalmente para justificar sua elevação ao trono, ou antes, a cerimônia religiosa que tornava, a partir daquele momento, efetiva a escolha que Deus tinha feito daquela pessoa para se tornar rei. Se a escolha no mais das vezes estava de acordo com aquela feita pelos homens entre os membros de uma família real, também podia ratificar a mudança de poder de uma família para outra, como a substituição dos merovíngios pelos carolíngios no meado do século VIII. Mas, pouco a pouco, na França, por exemplo, fixou-se um direito hereditário em favor do primogênito ou do herdeiro do sexo masculino mais próximo do rei defunto. Foi em Reims, em 816, que as duas cerimônias, a da unção e a do coroamento, fundiram-se para a sagração de Luís, o Piedoso. Pode-se, aliás, considerar que os textos utilizados para as sagrações dos reis cristãos da Idade Média, os *ordines*, textos propriamente litúrgicos ou os papéis, os resumos destinados a ajudar a acompanhar a cerimônia, constituem uma categoria particular de “espelhos dos príncipes”.

O sistema cultural da Idade Média utilizou muito a imagem do “espelho” (*speculum*). Não se trata somente de exprimir pela teoria do sinal ou do reflexo, fundamental desde Santo Agostinho, cada realidade terrestre. Não é essa realidade, mais ou menos satisfatória, senão a réplica de um tipo ideal — e o que se quer é mostrar que na imagem vista no espelho é que está a verdadeira imagem *ideal* da realidade terrestre. Todo espelho é instrumento de *verdade* e nos conduz, assim, ao mais profundo do imaginário medieval. Mas na maior parte das vezes o espelho renuncia à sua função metafísica, teológica, para se tornar um gênero normativo ligado ao processo

de *moralização*, de ilustração ética, que se desenvolve no século XII e se generaliza na Idade Média tardia, no século XIII. Todo *espelho* se torna *exemplar*.

Os autores dos “espelhos dos príncipes” carolíngios do século IX, eclesiásticos da mais alta hierarquia, propuseram aos reis contemporâneos o modelo de determinados reis do Antigo Testamento, como Davi (mais que todos), Salomão, Ezequias, Josias, etc. São exemplos que se ligam principalmente às virtudes importantes para um rei (antes de tudo a *justiça*, mas também a *sabedoria*, a *prudência*, a *misericórdia*, a *humildade*, o *zelo* pela *retidão*, a *clemência*, a *piedade*, etc). Por fim, insistem sobre o dever imperioso que tem o rei de proteger as igrejas e os clérigos. Assim se afirma o papel político e ideológico crescente da Igreja na época carolíngia. Mas esses “espelhos” todos não são tratados políticos — talvez, numa certa medida, o de Hincmar excepcionalmente o seja.

Uma reviravolta se dá no meado do século XII com o *Policraticus* (1159), de João de Salisbury, o primeiro grande tratado de ciência política da Idade Média. Foi escrito na Inglaterra por esse clérigo de altíssima estatura intelectual, formado na universidade de Paris. Alto funcionário eclesiástico na cúria pontifícia, depois secretário de Teobaldo, arcebispo de Canterbury, João de Salisbury se torna amigo de Thomas Becket, refugia-se por algum tempo em Reims, junto de seu amigo íntimo o beneditino Pierre de Celle, abade da célebre abadia de Saint-Remi — na qual se guardava a Santa Âmbula utilizada então na sagração dos reis de França. E terminou sua carreira como bispo de Chartres, de 1176 até sua morte em 1180.

A contribuição do *Policraticus* para a ideologia real da Idade Média é considerável. João de Salisbury nele utiliza um opúsculo falsamente atribuído a Plutarco, mas possivelmente forjado em Roma, por volta do ano 400, a *Institutio Traiani*.

Esse pseudomanual de educação de Trajano é na verdade um “espelho dos príncipes”. Nele se encontra especialmente pela primeira vez no Ocidente cristão (no século XII) a metáfora organicista que faz da sociedade política um corpo humano do qual o rei é a cabeça. Mas, indo além da *Institutio Traiani*, o *Policraticus* também lançou o *slogan* do príncipe erudito, intelectual (*rex illiteratus quasi asinus coronatus*, “um rei iletrado* é apenas um asno coroado”) e sobretudo deu bases muito sólidas à ideologia monárquica (que João de Salisbury tinha visto em funcionamento na burocracia nascente das cortes inglesa e pontifícia). João de Salisbury era um dos homens mais cultos de seu tempo, talvez o melhor representante do renascimento humanista do século XII. Marcado pelo “naturalismo” próprio das escolas de Paris e de Chartres, ele analisa a sociedade — e o rei, cabeça dessa sociedade — como um conjunto organizado. Também lançou na discussão teológica e filosófica o tema do tiranicídio, que desempenharia um papel muito importante na ciência política (e nas realidades políticas) no fim da Idade Média e na época moderna. Enfim, ele analisa com um olhar particularmente crítico o fenômeno da corte no momento em que a corte se constitui, fenômeno destinado a um tão grande desenvolvimento do século XIII ao século XVIII. O subtítulo (que sempre será utilizado) do *Policraticus* é: *sive de nugis (ou futilidades dos cortesãos)*.

O século XIII vê uma nova eclosão de “espelhos dos príncipes”, renovados pelo modelo do *Policraticus* e pelo processo contemporâneo de desenvolvimento de monarquias evoluindo rapidamente para formas de Estado, burocráticas. Sem dúvida,

*Tanto o latim *illiteratus* como o francês *illettré* podem significar “iletrado”, isto é, ignorante, inculto, sentido que preferimos, como também “analfabeto”. (N. do T.)

ninguém viveu mais fortemente esse enriquecimento do que o rei de França Luís IX, o futuro São Luís. Decidido desde muito cedo (tornou-se rei aos doze anos, em 1226), e isso até a morte (1270), a ser a encarnação mais perfeita possível do rei cristão ideal, ele suscitou indiretamente e favoreceu diretamente a redação de muitos “espelhos do príncipe”, assim como manuais de sagração (*ordines*) para ajudá-lo nessa tarefa apaixonada.

Nesse sentido, pode-se falar de uma “academia política” de São Luís cujo coração era o convento dos jacobinos, o célebre convento de Saint-Jacques dos dominicanos parisienses. Sob a direção de Humbert de Romans, grande mestre da ordem de 1254 a 1263, é que o convento dos jacobinos, a um pedido de São Luís, teria convocado uma equipe para a redação de “espelhos dos príncipes”, ou antes, de um vasto tratado de política. A esse tratado pertenceria a obra já redigida, cerca de 1247-1248, do dominicano Vincent de Beauvais, então leitor na abadia cisterciense de Royaumont e já relacionado com o rei, o *De eruditione filium regalium* (ou *nobilium*) — *Sobre a educação dos filhos reais* (ou *nobres*) —, dedicado à rainha Margarida para ser utilizado na educação do jovem Filipe, o futuro Filipe III, então filho caçula do casal real. Uma outra parte desse tratado seria o *De morali principis institutione* (*Sobre a instrução moral do príncipe*), escrito entre 1260 e 1263 por Vincent de Beauvais, que a essa altura tinha deixado Royaumont e dedicava a obra conjuntamente a Luís IX e a seu genro Thibaut, rei de Navarra e conde de Champagne. Finalmente, uma terceira parte seria constituída pelo *De eruditione principum* (*Sobre a educação dos príncipes*), falsamente atribuído mais tarde a Tomás de Aquino (daí o nome de Pseudo-Tomás dado pela erudição moderna ao autor) e

talvez redigido por Vincent de Beauvais, ou por um outro dominicano famoso, Guillaume Peyraut.

A esses três tratados dominicanos é preciso acrescentar o *Morale somnium Pharaonis sive de regia disciplina* (*O sonho moralizado do Faraó ou sobre a ciência real*), composto provavelmente entre 1255 e 1260 pelo cisterciense Jean de Limoges para Thibaut de Navarra, e o “espelho” que mais me interessa aqui, o *Eruditio regum et principum* (*Educação dos reis e dos príncipes*) do franciscano Gilbert de Tournai, escrito em 1259 para São Luís. Por fim, é necessário ver nos *Enseignements* [*Ensinamentos*] redigidos no fim de sua vida por São Luís para seu filho Filipe, o futuro Filipe III, o Ousado, um verdadeiro “espelho dos príncipes” escrito pelo próprio rei.

De Gilbert (ou Guibert) de Tournai quase nada se sabe, apenas que foi estudante e mestre na universidade de Paris, que foi considerado à época uma das glórias intelectuais de sua ordem e que, ao lado de vários tratados de educação e moral, redigiu sermões destinados especialmente aos cruzados. Tomou parte, provavelmente, na cruzada de São Luís ao Egito e à Terra Santa (1248-1254), e da amizade entre ele e o rei surgida nessa viagem teria nascido o nosso tratado.

O *Eruditio regum et principum* (91 páginas na edição de Pooter) compõe-se de três cartas endereçadas a São Luís, a última das quais indica ter sido terminada em Paris, na oitava* da festa de São Francisco, quer dizer, o 11 de outubro

*Na liturgia católica, a oitava é o oitavo dia que se segue a determinada festa. Assim, a oitava da Páscoa é o primeiro domingo depois da Páscoa (até a última reforma litúrgica do século XX também conhecido como domingo *in Albis*, ou domingo branco, com o celebrante todo vestido de branco). (N. do T.)

de 1259. As três cartas tratam dos quatro princípios “necessários aos príncipes” segundo a *Institutio Traiani*: a reverência em relação a Deus (*reverentia Dei*), a autodisciplina (*diligentia sui*), a disciplina em relação aos poderosos e aos oficiais (*disciplina potestatum et officialium*), a afeição e a proteção devidas aos súditos (*affectus et protectio subditorum*).

A primeira carta compreende duas partes. Dessas duas partes, a primeira (quatro capítulos), consagrada à reverência devida a Deus (*reverentia Dei*), valoriza estruturas intelectuais e culturais dos clérigos da primeira metade do século XIII: o pensamento por oposição — a demonstração se faz em primeiro lugar positivamente expondo-se a *reverentia Dei*, depois negativamente analisando-se a *irreverentia Dei*; e o recurso ao duplo sistema de referências culturais: o cristão (sobretudo veterotestamentário) e o pagão. O método é tradicional: consiste em acumular *autoridades* em favor da tese que se quer sustentar. Nesse caso, as referências tomadas de empréstimo à literatura pagã (45,68%) são quase tão numerosas quanto as tiradas da Bíblia (41,76%) e dos Padres da Igreja (12,56%). O “Renascimento” do século XII não está distante.

O autor começa por mostrar “*pelos exemplos do Novo e do Antigo Testamento que a irreverência em relação a Deus entre os príncipes arruína os reinados e os principados*”. Em seguida mostra “*a mesma coisa por meio dos historiadores dos reis pagãos*”. Vejamos entretanto a oposição: os exemplos bíblicos são testemunhos de verdades eternas, os exemplos pagãos são apenas testemunhos “históricos”. A história é o domínio do incerto, do versátil, tem por símbolo a roda da fortuna. O terceiro capítulo faz referência a Saul, morto igno-

miniosamente com seus filhos, aos reis Ela,* Zambri, Benadab, Joás, Jeroboão etc, todos mortos de morte violenta. Em compensação, os imperadores cristãos Constantino e Teodósio mostraram sua reverência a Deus, o primeiro recusando-se a tomar um lugar de honra no concílio de Nicéia, e o segundo expiando seu crime pelo cumprimento paciente e público da penitência imposta por Santo Ambrósio. O autor lembra por fim o assassinato de César, usurpador do Império, o envenenamento de Tibério e de Cláudio, o assassinato de Calígula, as mortes violentas de Vitélio, Galba e Óton, e principalmente o miserável fim dos imperadores perseguidores de cristãos, Nero, Domiciano, Aureliano, Cômodo, Pertinax, Macrino, Marco Aurélio, Alexandre, Máximo, Juliano, Gordiano, Filipe, Décio, Galieno** “*e os outros que nem são dignos de serem nomeados*”. De modo que o Império Romano não foi mais do que uma longa sucessão de mortes violentas, castigo divino para imperadores indignos, uma longa mas inelutável marcha para a ruína e o desaparecimento — ou antes a transferência de seu poder a outros.

Os doze capítulos da segunda parte da primeira carta, consagrada à disciplina do rei em relação a si próprio (*diligentia sui*), constituem, dentro do “espelho dos príncipes” que forma o conjunto do tratado, um “espelho do príncipe” particular, mais pessoal e mais centrado sobre a pessoa real. O desenvolvimento do tema da *diligentia sui*, dos deveres pes-

*Pode parecer estranho aos ouvidos dos falantes de português, língua em que tal som corresponde ao pronome pessoal feminino de 3ª pessoa, que se trate de um nome masculino, mas é isso mesmo: Ela foi o quarto rei de Israel, no século IX a.C., assassinado com toda a sua família. (N. do T.)

**Do lat. *Gallienus*, não confundir com o médico grego Galeno (do grim. *Galénos*), do século II. (N. do T.)

soais do rei, apresenta-se como um comentário do “espelho dos príncipes” contido no capítulo XVII do *Deuteronomio*. Segundo os costumes da exegese bíblica da Idade Média, Gilbert de Tournai faz neste caso uma interpretação desprovida de qualquer base exegética científica e histórica: interpreta as citações bíblicas que têm um “nariz de cera” (segundo a expressão de Alain de Lille, no finzinho do século XII) no sentido que lhe convém.

As doze estipulações: “O rei não multiplicará seus cavalos”, “não reconduzirá seu povo para o Egito”, “não terá várias (ou uma quantidade) de esposas”, “não terá grandes tesouros de prata e de ouro”, “elevado ao trono, lerá e meditará sobre o Deuteronomio”, “receberá o texto da lei dos sacerdotes”, “aprenderá a temer o Senhor seu Deus”, “respeitará os termos da Lei”, “seu coração não deixará que se inche de orgulho diante de seus irmãos”, “não se voltará nem para a direita nem para a esquerda”, “que ele viva muitos anos” e, afinal, “que deseje a vida eterna” constituem a razão para seu aperfeiçoamento, notando-se lugares-comuns do pensamento cristão ou preocupações contemporâneas de Gilbert de Tournai.*

O apelo para que não multiplique os cavalos transforma-se em discurso contra a caça. Texto espantoso no qual, a partir de condenações anteriores da caça pelos bispos e clérigos, e de raras alusões à inutilidade da caça entre os reis (em Jonas d’Orléans, no século IX, em João de Salisbury, fonte de Gilbert de Tournai, no século XIII), desenvolve-se uma antropologia real em que a caça aparece como um brinquedo pueril para

*Não fica claro, pelo menos para mim, o motivo de ter o Autor usado em grifo (itálico) algumas das estipulações, passando de repente para o corpo normal, o redondo, para voltar no fim ao grifo. De todo modo, reproduzo exatamente o que está no original. (N. do T.)

um rei. Aliás, a condenação que se segue — tradicional — aos jogos de azar (dados e outros) deve-se menos a razões religiosas e morais do que a um sistema social de valores. Tudo aquilo que é pueril, tudo aquilo que faria o rei parecer uma criança deve ser evitado. Mas esse discurso é totalmente contrário à prática da caça na Idade Média. Os reis tentaram fazer da caça seu monopólio, constituíram várias reservas de caça para si criando a noção jurídico-geográfica da *floresta*, entregaram-se com paixão a esse esporte, concebido como o esporte real por excelência. Curiosamente, São Luís é o único rei de França sobre o qual não há nenhum documento provando que tenha praticado a caça. E é sabido que ele detestava os jogos de azar, encolerizava-se às vezes e legislará contra os jogadores depois de sua volta da Terra Santa.

O terceiro capítulo é um ataque contra a poligamia. Sem que haja qualquer alusão contemporânea ou recente, tem-se a perfeita impressão que Gilbert de Tournai alude aos reis capetianos que, até Filipe Augusto, tiveram uma vida matrimonial e sentimental agitada, chocando-se com a Igreja quanto aos problemas de divórcio, concubinato e incesto (no sentido das proibições eclesiásticas de casamento com parentes até o quarto grau ou até mesmo o sétimo grau e, talvez, no sentido atual, no caso anterior de Carlos Magno). É claramente, de fato, de poligamia que se deve falar e Georges Duby mostrou como apenas no século XII que a Igreja começou a tornar vitorioso seu modelo matrimonial, monogâmico e indissolúvel, contra o modelo aristocrático poligâmico e revogável para o esposo.

O comentário sobre os tesouros de prata e de ouro é um bom motivo para abordarmos o que chamaríamos de domínio econômico. A economia monetária, as práticas — indo do entesouramento à manipulação de moedas — foram um

dos caminhos para a tomada de consciência de um domínio específico do poder e do governo: a moeda. Em 1259 — sem que haja aí uma ligação direta —, ainda estão próximas as decisões monetárias de São Luís, cunhar grandes moedas de prata, voltar a cunhar moedas de ouro, lutar contra o entesouramento de moedas pelos barões.

Com a recomendação obrigatória feita ao rei da leitura do *Deuterônômio*, Gilbert de Tournai retoma e desenvolve o adágio de João de Salisbury: “Um rei iletrado é apenas um asno coroadado.” Na França de São Luís, na cristandade dos universitários, já não basta ao rei a sabedoria, ele precisa ser “culto”. Seria desejável que o rei fosse também um intelectual.

O capítulo seguinte lembra o papel dos clérigos numa monarquia. O rei deve honrar, proteger, ouvir a Igreja. O juramento que presta na sagração destina-se em primeiro lugar a satisfazer os bispos e padres. A lógica do crescimento do poder real provoca a diminuição da ação eclesiástica. Na França de 1259, busca-se um equilíbrio entre o rei e a Igreja. O rei é o braço secular de Deus e da Igreja, garante a fé, ele próprio é o rei cristianíssimo, mas não se deixa levar pela Igreja, principalmente nos negócios temporais. A prática governamental de São Luís bem o mostra. Os frades das ordens mendicantes (dominicanos e franciscanos), muito ligados a São Luís, são a favor dessa política. Deve haver uma frente comum para combater principalmente os hereges, naquele momento os infiéis (e o comportamento de São Luís no Egito e na Terra Santa mostra que o rei pretende completar o espírito de cruzada com o espírito de missão querido aos mendicantes). Para Gilbert de Tournai, nas altas esferas do poder o pecado mortal número um continua sendo a *superbia*, a soberba, o orgulho. A *avaritia*, a cobiça, que tem a tendência a suplantá-lo na hierarquia dos vícios apesar da lição de que os

tesouros devem ser desprezados, não ameaça tanto o rei quanto a soberba. O sistema de pagamento dos impostos ainda não é insuportável.

Enfim, três preocupações devem dominar o espírito e a ação do rei: 1) ele deve caminhar de modo reto, não se desviar, permanecer nos caminhos da retidão; 2) o rei deve merecer ter uma prole e viver por muito tempo. Herdeiros e uma longa vida, eis as garantias de estabilidade para um bom governo; 3) o rei não deve ser apenas o produto de uma escolha divina confirmada por uma unção sagrada. Tanto quanto da origem, deve cuidar da finalidade. Deve garantir sua salvação e a de seu povo. O horizonte monárquico é o paraíso. Um verdadeiro rei deve ser um rei escatológico. São Luís perseguirá cada vez mais essa vocação real.

A segunda carta trata da disciplina dos poderosos e dos oficiais (os que cercam o rei e os funcionários reais). Também essa carta está fundamentada sobre uma oposição: a disciplina negativa, aquela que o príncipe deve impor aos de má tendência entre os que o cercam, e a disciplina positiva, o dever daqueles que agem em nome do rei. Em primeiro lugar, os reis devem corrigir, devem cumprir seu dever de braço secular. Em seguida, o príncipe deve ser um modelo para os que dependem dele. Gilbert de Tournai retoma aqui a metáfora mecanicista. O rei deve agir como a cabeça em relação aos membros. Dele devem partir as ondas positivas que se difundirão por todo o corpo da monarquia. Mas o rei também deve saber recolher-se dentro de si mesmo para assim compreender o espetáculo da sociedade “no espelho de seu espírito”. Dessa maneira descobrirá as profundezas do mal. Gilbert, com efeito, dá uma grande importância à revelação do que está escondido, particularmente o mal. O rei deve ser um investigador do mal, um inquisidor.

Entre os males a detectar e a corrigir, estão em primeiro lugar os males urbanos e os abusos do povo. Numa época em que, ao fim de uma grande onda de urbanização, as cidades em geral são louvadas e admiradas, Gilbert está pessimista quanto às cidades. Nelas, os pecados são piores do que antes. O superior geral de sua ordem, São Boaventura, quase ao mesmo tempo, dirá isso com a mesma força, e disso tirará o argumento de que os franciscanos devem instalar-se principalmente nos pontos em que os males a combater são os mais graves. O príncipe também deve reformar as leis. Há leis boas e ruins. Gilbert de Tournai indica para os príncipes o caminho do *tópos** que desabrochará no século XIV, principalmente na Itália: o bom e o mau governo, que Ambrogio Lorenzetti pintará em afrescos nas paredes do Palácio Comunal da cidade de Sena.

Os onze últimos capítulos dessa primeira parte são consagrados aos personagens mais execráveis entre os que cercam o rei, os *curiais*, os homens da *cúria*, a corte. Não se deve tomar corte no sentido senhorial e cerimonial que adquirirá a partir do século XVI. A *cúria* é o lugar do aparelho governamental e administrativo de um rei feudal no ato de desenvolver a idéia e os órgãos de um Estado centralizado e burocrático. Nessa descrição crítica dos *curiais*, Gilbert de Tournai por vezes recorreu a um dos grandes processos de “moralização” do século XIII: a comparação com animais. Aqui, nos caminhos da Bíblia, dos Padres e de autores pagãos antigos, surge um quarto domínio de referência: a natureza. Seus animais,

*No sentido literário de idéia que se transformou no tema central e recorrente de determinada discussão ou determinado momento histórico, etc. Como a palavra é do grego clássico, não pode deixar de ter o acento gráfico, entretanto raramente usado nas citações atualmente. (N. do T.)

suas plantas e flores, suas pedras são a prefiguração e o símbolo das virtudes e dos vícios dos humanos. Essencialmente, a lisonja e a hipocrisia, vítimas dessas semelhanças com animais. Tratando do comportamento dos *curiais*, Gilbert de Tournai evoca o camaleão e a centopéia, as serpentes e animais venenosos, o leopardo.

A segunda parte dessa segunda carta expõe de maneira positiva a disciplina dos poderosos e dos oficiais. A origem da boa ação dos príncipes nesse domínio deve ser a busca da boa reputação (*bona fama*), elemento importantíssimo na Idade Média, sem exclusão do plano jurídico. Esse desejo faz nascer no príncipe a justiça e a disciplina. A justiça é o assunto principal dos dez capítulos desta segunda parte. Gilbert de Tournai lembra que a justiça deve ser a mesma para todos, que o gládio do juiz está a serviço da justiça. O príncipe precisamente deve proibir os juramentos ilícitos, reprimir a injustiça dos cidadãos, dos burgueses em relação aos clérigos e aos fracos (é uma das chaves da política dos reis de França no que diz respeito às cidades do século XIII). Deve sobretudo supervisionar e punir quando for preciso seus “prefeitos” e seus bailios (nesse sentido é que São Luís ordenou numerosas investigações para corrigir as faltas de seus representantes). Por fim, o príncipe deve refrear-se a si próprio, evitar os abusos da justiça real em relação ao pobre, assegurar-lhe essa justiça sem deixar a sentença se arrastar durante anos.

A terceira carta do tratado de Gilbert de Tournai, composta apenas de sete capítulos, trata do comportamento do rei em relação aos súditos. Ele lhes deve atenção e proteção. Gilbert de Tournai o demonstra em primeiro lugar pelos exemplos tomados à natureza. Essas lições vêm dos répteis, dos animais que voam (essencialmente as abelhas) e dos mamíferos marinhos (golfinhos, focas). A galinha, por fim, é um modelo de

mãe que se sacrifica pelos seus pintinhos. Quanto a esses súditos, o rei deve saber ser clemente (os lugares-comuns da moderação e da misericórdia estão no centro da ética dos príncipes do século XIII), porque a clemência não prejudica a justiça. Ao mesmo tempo, ele deve ser mais severo em relação às injustiças feitas a outrem do que em relação às que lhe são feitas. Sendo bom para com o seu povo, o rei não perderá nada, ao contrário. A melhor fortaleza para os reis é o amor de seus povos. Esse amor é o melhor fiador da mais alta finalidade da política: a paz.

As melhores camadas históricas e culturais que constituem a base e uma grande parte da matéria do tratado de Gilbert de Tournai são, de modo evidente: 1) a Bíblia — principalmente o Antigo Testamento, muito presente, muito vivo no século XIII; 2) a tradição dos “espelhos dos príncipes”, profundamente marcada pela virada instaurada no meado do século XII pelo *Policraticus* de João de Salisbury e a *Institutio Traiani*; 3) a cultura pagã assimilada pela cultura cristã, particularmente enriquecida, de modo profundo, pelo “Renascimento do século XII”. Mas o fundo ideológico desse tratado é a teologia hierárquica do Pseudo-Dionísio. Depois de haverem penetrado profundamente no pensamento teológico cultural e político da Alta Idade Média, os escritos desse teólogo grego, datando do fim do século IV ou do início do século V, traduzidos para o latim no século IX e mais tarde, conservam uma grande influência no século XIII. São lidos e comentados na universidade de Paris. Esse pensamento, que dá a hierarquia celeste como modelo para a hierarquia terrestre, é monopolizado pela reflexão teológico-política sobre a monarquia. O tratado de Gilbert de Tournai, que fornece como última referência os Serafins e as Dominações, é disso um dos melhores testemunhos.

Por fim, o *Eruditio regum et principum*, através de suas autoridades, seus exemplos, esboça uma história da realeza. Duas séries de modelos históricos estão — positiva e negativamente — nos fundamentos da monarquia medieval: a série bíblica e a série antiga, principalmente romana, imperial depois cristã em seus inícios. Da Idade Média anterior a São Luís, um único exemplo é citado. No capítulo V da segunda parte da primeira carta, no comentário do *Deuteronomio* a propósito dos reis “letrados”, depois de ter citado Davi, Ezequias e Josias de um lado, Constantino, Teodoro, Justiniano e Leão de Fautre, Gilbert de Tournai escreve: “*A crescentemos aí o piedoso e sempre augusto príncipe cristianíssimo e invencível Carlos Magno, seu predecessor cuja memória é abençoada.*”

Que testemunho sobre a força da imagem de Carlos Magno, sobre a importância da campanha capetiana para reclamar a continuidade do grande imperador a São Luís! Carlos Magno é, desse modo, a ligação entre a Antigüidade e o presente. Mas esse presente existiria no tratado para além da dedicatória e das referências subjacentes a certas situações contemporâneas? Os “espelhos dos príncipes” constituem em geral um gênero fora da história. Se no início do século XIII Giraud, o Galês, tinha vilipendiado em seu *De principum Institutione* o rei da Inglaterra Henrique II, seus filhos e sucessores e sua dinastia, é porque seu tratado era mais uma obra polêmica contra os Plantagenetas do que um verdadeiro “espelho dos príncipes”.

O tratado de Gilbert de Tournai contém um capítulo impressionante e sem paralelo em algum outro “espelho dos príncipes”, o segundo capítulo da segunda parte da primeira carta. A frase de *Deuteronomio* 17, “*E ele (o rei) não reconduzirá seu povo para o Egito*”, é totalmente comentada estabelecendo-se uma relação com o cativo de São Luís no Egito,

um acontecimento acontecido apenas dez anos antes da redação do tratado, um acontecimento *contemporâneo*. O conteúdo não é o mais interessante: São Luís nessa passagem é, de fato, apesar da referência, louvado por seu zelo religioso, mas a derrota da cruzada é imputada aos vícios do povo, e em particular do exército francês. Novo Moisés, vítima como ele de seu povo, São Luís não entrou na Terra Prometida. Quando o Cristo quiser libertar a Terra Santa, ele próprio o fará. Esse texto soa, apesar de tudo, como um adeus à cruzada. São Luís não o ouvirá, pois se contentará em substituir o Egito pela Tunísia.

O mais importante, no meu modo de ver, é essa inclusão da história contemporânea no domínio dos exemplos. Nas coletâneas de *exempla* do século XIII, observa-se essa mesma tendência a dar importância cada vez maior àquilo que se passa *nostris temporibus*, “em nosso tempo”. O príncipe vê-se a si próprio no espelho.

Biografia e indivíduo: “São Luís existiu?”¹

¹Esta entrevista foi publicada em *L'Histoire*, n. 40, dezembro de 1981 p. 90-99, sob o título “Sains-Louis a-t-il existé?”.

L'HISTOIRE: Jacques Le Goff, o senhor alimentou, desde muito tempo, o projeto de escrever uma biografia de São Luís. A biografia é um gênero que tem suas regras. Como pode um historiador da “Escola dos Anais” escrever uma biografia?

JACQUES LE GOFF: Considera-se em geral que a história dita “nova” e em particular que a Escola dos Anais não se interessam especialmente pela biografia. Esse tipo de consideração esquece que Lucien Febvre escreveu um *Luther*² e que a grande tese de Fernand Braudel, sobre *Philippe II et la Méditerranée*,³ à sua maneira, é também uma biografia. Citemos por fim a obra de Pierre Goubert que teve um legítimo sucesso, *Louis XIV et vingt millions de Français*:⁴ vê-se como, na perspectiva do novo olhar da história, um grande personagem deixa de ficar isolado para dialogar, de algum modo, com a massa. Então, sobre a biografia como um gênero, a posição da nova história — não sendo ela própria uma escola homogênea — é mais complicada do que freqüentemente se diz. A mim parece interessante tentar aproximar um grande homem

²Lucien Febvre, *Un destin: Martin Luther*, Paris, 1927, reed. PUF, 1968.

³Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, reed., 1966 e 1977.

⁴Pierre Goubert, *Louis XIV et vingt millions de Français*, Paris, Fayard, 1966, reed. Livre de Poche, col. “Pluriel”, 1977.

simultaneamente como um verdadeiro personagem da história e como um assunto de reflexão histórica.

Uma biografia de São Luís não pode ser *stricto sensu* uma biografia, uma vez que o grande personagem neste caso desempenha um papel essencial mas não se pode situá-lo a não ser numa época que ele atravessa, revela e modela. Nesse sentido, a biografia me interessa: ela se torna uma abordagem simultaneamente de um período da história mas também dos métodos atuais da história.

UM PERSONAGEM EM BUSCA DE AUTOR

L'HISTOIRE: Quais serão os grandes temas de seu livro?*

JACQUES LE GOFF: Meu livro chamar-se-á *São Luís, 1214-1297* [afinal, as datas não constariam do título]. Luís nasceu em 1214, morreu em 1270. Mas irei até 1297, data da canonização, para deixar claro que estudo Luís no corte cronológico que representou para seus contemporâneos sua verdadeira vida terrestre. Como a vejo nesta hora, minha biografia de São Luís teria três partes (não sou um universitário de graça!). Pretenderia começar por uma narração biográfica clássica mas integralmente respeitadora dos documentos: contar sua vida tentando jamais exceder o que nos dizem os documentos, mas tentando, ao mesmo tempo, responder às questões que surgem aos olhos do leitor de hoje sobre um grande personagem de sete séculos atrás. Isso me permitirá situar-me

*O livro é tratado em termos de futuro porque a entrevista, como se viu na nota número 1 deste capítulo, é de 1981. A publicação de *Saint Louis* só viria a se concretizar em 1996, pela editora Gallimard, de Paris, portanto quinze anos depois. A edição brasileira, *São Luís*, sairia em 1999, pela Record, Rio (trad. de Marcos de Castro). (N. do T.)

numa perspectiva histórica e mostrar aos leitores de hoje que há questões às quais não é possível responder, simplesmente porque não se punham nesses termos na época. Um exemplo: imaginar que o casamento de São Luís tenha sido um casamento por amor seria um anacronismo. O amor não tinha lugar, à época, nas estratégias matrimoniais dos reis e das linhagens feudais.⁵ Ou ainda indicar que não se está totalmente seguro nem do dia nem do lugar de nascimento de São Luís, e que precisamente a partir de seu filho é que se saberá pela primeira vez com precisão dos dados da biografia real. Cuidarei de mostrar nessa parte meu reconhecimento pelo gênero biográfico com a condição de nele evitar o anacronismo: lançar uma ponte entre as mentalidades de hoje e as mentalidades do passado. Este seria um ponto de fé na "história como vulgarização". A segunda parte da análise — de longe a mais delicada e a menos elaborada até hoje — tentará ver São Luís não mais como indivíduo, mas como rei. Pretenderei mostrar, com o que nos restou da documentação do século XIII, como aparece a função real na época de São Luís. Em outros termos, interessar-me-ei por essa inflação de papéis, ordenações, atos, documentos escritos ou figurados nos quais de um modo ou de outro aparece a pessoa do rei. Muitos desses documentos estão assinados por *Ludovicus rex Franciae*, Luís rei de França, mas Luís muito provavelmente não os leu, a chancelaria é que lá deixou o seu sinete. Toda sociedade e toda época produzem os elementos para sua perpetuação no futuro. Gostaria então de tentar ver em que medida as estruturas da monarquia francesa da época de São Luís produziram uma

⁵Cf. o estudo de Georges Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale* [O Cavaleiro, a mulher e o sacerdote. O casamento na França feudal], Paris, Hachette, 1981.

certa presença, um certo contorno da pessoa e da função real. Isto seria uma contribuição ao ofício de historiador e à elaboração de uma nova concepção do documento: o documento/monumento.⁶ Quanto à terceira e última parte, “São Luís existiu?”, levantará o problema de saber se São Luís verdadeiramente existiu como indivíduo e se podemos conhecê-lo como tal. Será minha contribuição à “história-problema”.

O REI E O SANTO

L'HISTOIRE: A tarefa não lhe foi facilitada pelo fato de que, em vida, Luís IX pretendeu ser um modelo de virtude a ser imitado?

JACQUES LE GOFF: Foi, sim. É uma evidência clara. Mas é preciso lembrar em relação a essa evidência: quanto aos períodos antigos, estamos tanto mais bem informados sobre os personagens de primeiro plano na medida em que eles foram, em sua época, modelos. Assim, é necessário estudar uma época em primeiro lugar através dos modelos que ela propõe. Ora, São Luís acumula todos os pontos máximos exemplares de sua época, uma vez que é, ele sozinho, dois personagens — se é que não devemos dizer os dois personagens — mais importantes de seu século: o rei e o santo.

Assim, um dos aspectos mais importantes do estudo que começo será a relação que podia existir entre São Luís tal como foi e a documentação que possuímos sobre ele. Temos a impressão de conhecer muito bem Luís IX. Ora, ele não é nada do que parece, São Luís nos escorre por entre os dedos.

⁶Cf. Jacques Le Goff, verbete “documento/monumento” da Enciclopédia Einaudi.

O cônego Delaruelle, analisando a idéia de cruzada em São Luís, escrevia: “Deve-se lastimar a reserva de que São Luís sempre deu prova; se ele não é desconhecido para nós, entretanto escapa muito freqüentemente ao historiador que tenta compreender seu pensamento íntimo e a evolução de sua personalidade.” E Labande escreve de modo pessoal: “Esse aspecto da reserva me parece fundamental para definir o homem cuja memória os franceses de 1970 celebraram. E sem dúvida está de acordo com o que foi seu temperamento.” Jacques Madaule, por sua vez, diz de São Luís: “Suas obras mais altas e mais difíceis, cumpriu-as em segredo, porque buscava incessantemente estar atento ao fato de que seu gosto da humildade não se chocava com a majestade real. Esse segredo não pode ser revelado; temos de nos conformar com a realidade de que não é possível saber muita coisa sobre a vida interior de São Luís.” Nos três casos, parece-me, não se vislumbrou o verdadeiro problema. Acho um contra-senso falar de reserva e de segredo, porque essas duas noções eram totalmente opostas na mentalidade da época. No século XIII não existia valor que não se manifestasse exteriormente.

NASCIMENTO DO INDIVÍDUO

Na *Histoire de Saint Louis* de Joinville, a mais conhecida das obras a ele consagradas, vê-se como, ao contrário, São Luís fazia questão de agir publicamente naquilo que mais lhe falava ao coração porque considerava que o dever do rei, como o dever de cada homem, era ser abertamente um modelo ou assumir tão perfeitamente quanto possível as características de um modelo. Em compensação, coisa muito diferente e que não se pode confundir com temperamento reservado ou com

um gosto pelo secreto: São Luís achava, como muitos de seus contemporâneos, que os verdadeiros valores eram a moderação, o comedimento e que era necessário evitar o muito e o muito pouco. Se nada praticamente podemos dizer sobre a vida interior de São Luís, é simplesmente pelo fato de que, de acordo com as estruturas das mentalidades e da sensibilidade da época, a vida interior não existia em si.

L'HISTOIRE: Como então escrever a biografia de um rei que viveu num século em que se ignorava amplamente o indivíduo?

JACQUES LE GOFF: Esse é exatamente meu problema. São Luís existiu como pessoa? Em outros termos: temos a possibilidade de conhecê-lo como indivíduo e como pessoa? E as pessoas da época, só puderam percebê-lo como uma espécie de modelo de comportamento, de lugar-comum monárquico?⁷ São Luís foi alguma coisa mais do que uma imagem? No ponto em que estou de meu trabalho, seria prematuro de minha parte formular uma resposta. Creio entretanto poder dizer que no século XIII estamos nesse momento-chave no qual, através dos lugares-comuns, começa justamente a preocupação de fazer aparecer a pessoa e o indivíduo. Temos disso muitas provas: em primeiro lugar, basta comparar os textos de que dispomos sobre São Luís com os do período precedente — *La Vie de Louis VI* por Suger, as obras sobre Filipe Augusto. É evidente que há, no século XIII, a vontade de aproximar a

individualidade da pessoa São Luís muito mais atentamente do que tinha sido o caso em relação a seu avô Filipe Augusto ou seu trisavô Luís VI. Mas essa aproximação é grosseira.

As pessoas do século XIII, acredito, não estavam ainda preparadas para penetrar no espírito de uma personalidade e expressá-la. Isso torna o estudo tão apaixonante quanto delicado: terei necessidade de ver como, na documentação da época, ordenam-se essa busca do indivíduo e essa impossibilidade de expressá-lo de uma forma que vá além dos lugares-comuns. Procuo então as brechas do discurso através das quais o indivíduo São Luís desliza e aparece. Essa é uma das razões pelas quais me interessei pela obra de O'Connell que pretendia justamente valorizar o que poderíamos chamar as palavras de São Luís.⁸ Partindo da distinção fundamental feita pela lingüística depois de Benvéniste entre a língua coletiva e a palavra individual, essa busca da palavra era antes de tudo uma procura do indivíduo. Ora, precisamente esse termo palavra, mesmo sem ter o sentido que lhe damos hoje depois de termos lido Saussure e Benvéniste, é um termo que no século XIII repete-se o tempo todo a propósito de São Luís. Palavra significava então "palavra exemplar", "lição", "ensinamento": é o que os latinos já chamavam um *dito*, isto é, alguma coisa tendo um valor original de ensinamento. Joinville nos conta que São Luís era inimigo da mentira. Eis o que me parece importante.

⁷Segundo a distinção feita por E.H. Kantorowitz, *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957, reed. 1981. Kantorowitz escreveu uma grande biografia do imperador Frederico II, quase contemporâneo de São Luís, da qual uma versão francesa foi publicada em E. Kantorowicz, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Quarto, 2000 (com um prefácio de Alain Boureau).

⁸David O'Connell, *Les propos de Saint Louis*, prefácio de Jacques Le Goff, Paris, Gallimard, col. "Archives", 1971.

UM SÉCULO DE ESTABELECIMENTO

É, com efeito, a partir do século XIII que a mentira se torna um pecado horrível, porque se acabou de entrar em uma teologia, um apostolado e uma psicologia da palavra. No século XIII a noção de pecado de boca (ou de língua: *peccatum linguae*)⁹ assume uma importância crescente. O pecado de boca tem muitas formas: uma das mais perniciosas é a mentira, mas há também a maledicência e o silêncio. Até o século XIII o silêncio, virtude monástica por excelência, é um dos grandes valores da espiritualidade medieval. Mas na época de São Luís o silêncio se torna uma espécie de contestação a Deus: Deus nos deu uma língua, é preciso não abusar dela, mas também é preciso nos servirmos dela. Tanto por falta como por excesso, esse é o pecado. Estamos na moral da condenação do muito ou do muito pouco.

Essa importância da palavra parece-me ter sido redobrada pela presença, nas obras sobre São Luís, do corpo e de tudo aquilo que concerne ao corpo. A palavra aparece em primeiro lugar como uma palavra física, até mesmo sensual. Há em Joinville duas belíssimas passagens, no meu modo de ver. São Luís, a propósito de uma palavra representativa de um valor que ele tinha em altíssimo conceito, o *prud'homme*,* diz: “Essa palavra vos enche a boca.” E, em compensação, a propósito da palavra *rendre*,** dizia ele: Ah, que palavra horrível: *rendre*

⁹Carla Casagrande e Silvana Vecchio, da universidade de Pavia, *Les Péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale* (em italiano, 1987), trad. francesa: Paris, 1991.

*Já vimos o sentido da palavra no capítulo inicial do livro, “A Idade Média de Jacques Le Goff”. (N. do T.)

**O verbo *rendre* pode ser traduzido por “entregar”, “restituir”, “fornecer”, mas evidentemente não faria sentido traduzi-lo no caso. (N. do T.)

com “todos esses ‘r’ que vos arranham a garganta [...] como as engrenagens do diabo”. Não posso deixar de pensar que verdadeiramente é São Luís que fala aqui. Pelo sentido totalmente físico da palavra, acredito estar próximo da individualidade de Luís.

L'HISTOIRE: O século XIII, comparado com o século XII, grande século inovador, é um século de estabelecimento mais do que de invenção. O senhor não se sente mais autorizado, precisamente por isso, a dar mais importância ao indivíduo do que à sua obra política?

JACQUES LE GOFF: Creio que se pode realmente dizer que o século XII é o século da criação e da abertura, enquanto o século XIII é da gestão, da institucionalização e da vulgarização. Se fizermos um julgamento sobre o poder político criador, os grandes reis são os reis do século XII ou do início do século XIII, não apenas Filipe Augusto, mas também Luís VI e Luís VII. De certa forma, São Luís, quanto a isso, foi menos criador. Da mesma forma, no domínio do pensamento, os grandes escolásticos são os escolásticos do século XIII: Pierre Lombard, Pierre le Chantre* trouxeram progressos decisivos à intelectualidade. A escolástica do século XIII já é bem mais sábia: estabelece categorias, classifica, cria juízos, assim como a instituição universitária represa o fervor escolar do século XII.¹⁰

*De um modo geral, são traduzidos sempre para o vernáculo os nomes com apostrofo, caso de Pierre le Chantre. Mas, por ser chantre uma palavra um tanto rebarbativa em português, caída em desuso, achamos preferível abrir uma exceção e manter o original. (N. do T.)

¹⁰De maneira mais geral, cf. Jacques Verger, “Les Étudiants au Moyen Âge”, *L'Histoire*, n. 34, maio de 1981, p. 34-43.

Mas a importância do século XIII está na vulgarização: nesse século foram assimiladas maciçamente as invenções do século XII. Ao mesmo tempo, constato que os grandes homens do século XII — vistos assim, hoje, graças a nossos métodos de análise — não eram vistos como grandes homens por seus contemporâneos, enquanto que no século seguinte um São Luís, um Santo Tomás de Aquino ou um São Boaventura surgem já em sua época como gigantes. Novamente tomamos aqui com a vontade de ver o indivíduo e a pessoa. Coisa que não existia no século XII.

UMA RELIGIOSIDADE NOVA

L'HISTOIRE: Essa invenção do indivíduo no século XIII foi determinante para a canonização de São Luís?

JACQUES LE GOFF: Minha impressão, hoje, é que São Luís, como santo, está na confluência de uma *tradição* e de uma *inovação*.

A *tradição* de canonização dos reis é uma tradição política: a Igreja é sensível à pressão de alguns países e de algumas famílias monárquicas (donde a canonização de Eduardo, o Confessor, na Inglaterra, de Henrique II, na Alemanha, ou de Fernando, em Castela*). Essa tradição seguramente funcionou no caso de São Luís. Sabe-se que seu irmão Carlos d'Anjou, rei de Nápoles e da Sicília, empenhou-se em obter do papa a canonização de Luís, porque sabia dos benefícios que poderiam advir disso para a família capetiana. Quando Bonifácio VIII canonizou definitivamente São Luís em 1297, pretendia, como é verossímil, fazer um agrado a Filipe, o Belo, para evitar

talvez a crise que não tardaria a explodir entre o papa e o rei de França. Convém entretanto evitar reduzir a decisão pontifícia a um simples gesto político. Porque antes mesmo da canonização já circulava a idéia de que o reinado de São Luís, chamado de "o bom tempo de *Monseigneur** Luís", tinha sido uma idade de ouro.

Em sua vida cotidiana, os contemporâneos de Luís certamente não tinham sentido esse bem-estar e esse progresso, mas esse mito da idade de ouro aparece como oposição à impopularidade de Filipe, o Belo (era, não nos esqueçamos, a época das mudanças monetárias, mas eram também os pródromos da recessão econômica e demográfica; a crise do século XIV se anuncia). Quanto ao mais, a imagem de um rei Luís muito religioso e muito santo também era anterior à canonização. O primeiro papa que determinou um processo de canonização (tratou-se de um de seus primeiros atos) foi Gregório X em 1272 — ou seja, dois anos depois da morte de São Luís. Até onde se pode saber, não teve nenhum interesse político ao tomar tal decisão. Vejo nisso um efeito da reputação de santidade de Luís. Gregório X é um dos últimos papas, talvez mesmo o último, que tenham tido um verdadeiro espírito de cruzada. Seu pontificado, que durou pouco mais de três anos, mas sob o qual se reuniu o segundo concílio de Lyon, de 1274, foi todo orientado no sentido da cruzada. Assim, ele tinha de ser sensível aos gestos de São Luís, por duas vezes cruzado e

*Título honorífico que se dava a príncipes e prelados. Aliás, bispos e arcebispos até hoje na Europa são chamados de *Monseigneur*. Para eles, não se usa a forma de tratamento *dom*, reservada à nobreza. Por exemplo, nosso Dom Hélder Câmara (1909-1999), muito popular na Europa na época da ditadura militar brasileira, para os franceses era *Monseigneur* Câmara, ou Camarrá, pela pronúncia figurada, nunca "Dom" Hélder. (N. do T.)

*Trata-se de Fernando III (1201-1252, rei a partir de 1217). (N. do T.)

morto diante de Túnis. Seus sucessores, em compensação, devem ter sido muito mais sensíveis à dimensão política da canonização, ainda que a devoção de Filipe, o Belo, não possa ser posta em dúvida.¹¹

Vejamos a tradição política. A *inovação* era, sim, de ordem espiritual. São Luís correspondia a um tipo novo de santidade. Sigo aqui as análises de André Vauchez sobre a idéia de santidade do século XII ao século XIV.¹²

Em primeiro lugar, São Luís é um leigo, o que se enquadra na promoção dos leigos que se observa desde o século XI e principalmente no século XII, no mundo da Igreja. A santidade era praticamente reservada aos clérigos — e isso até o século XIII. Joinville, aliás, lembra com insistência no início de sua *Histoire de Saint Louis*: “É o leigo mais religioso que já vi em minha vida.”

Como se manifestou a santidade de São Luís? Deixo de lado o que veio por acréscimo mas não é possível minimizar: os milagres. Um santo se reconhece pelos milagres e desde o início do processo de canonização descobriu-se, durante as investigações, que São Luís vivo, e sobretudo morto, tinha feito milagres: é, para retomar a expressão de Marc Bloch, “o poder taumatúrgico” do rei, mas o toque das escrófulas só desempenhou aqui um papel secundário. Guillaume de Saint-Pathus o assinala em sua *Vie de Saint Louis*, mas o toque não foi contado entre os milagres que testemunharam a santidade de Luís.

Sua santidade se manifestou aos olhos de seus contemporâneos de três modos. Em primeiro lugar ele aparece como

quem imitou Cristo. Imitar Cristo sempre foi uma das grandes palavras de ordem do cristianismo, mas foi preciso esperar o fim do século XII e Francisco de Assis para que o modelo cristológico se tornasse um modelo essencial de santidade. Ora, o que se considera em honra de São Luís? As visitas aos leprosos, o lava-pés dos pobres, gestos propriamente cristológicos. A morte de São Luís diante de Túnis é interpretada como um martírio e, acrescenta Joinville, “o rei morreu às três horas da tarde como Jesus Cristo”.

Em segundo lugar, o que desde Francisco de Assis tem mais peso, ao lado dos milagres, é o estilo de vida. Um santo é alguém que viveu bem e que manifestou — eu diria em sua vida cotidiana — que era um santo. Os contemporâneos admiravam particularmente em São Luís os fatos de que ele jamais falou mal de ninguém e nem jurou pelo Diabo, que foi amigo de servir e esteve perto de todo mundo.

Por fim, ninguém esquece que se trata de um santo rei. Mas ainda aí ele tem uma ruptura inovadora: os reis cristãos dos séculos anteriores tinham manifestado santidade por sua magnificência, sua generosidade para com os pobres, quer dizer, para com a Igreja, uma vez que a Igreja é que era a distribuidora da beneficência junto aos pobres. Depois, por seu respeito aos ritos, e pelo cumprimento de seu dever religioso. Afinal, por sua obediência à Igreja, que por sua vez considerava os reis como seu braço secular. Ora, Luís certamente deu mostras de respeito à hierarquia eclesiástica, mas nunca se mostrou de uma docilidade particular — no caso dos bispos franceses, pode-se ver nos diálogos que ele lhes dava lições, que os tratava com aspereza, etc, ou, no caso do papado, que teve atitudes consideravelmente livres e independentes. Por quê? Porque, a partir daí, para as pessoas do século XIII, a santidade real não se situa essencialmente no relacionamento

¹¹Cf. Jean Favier, *Philippe le Bel*, Paris, Fayard, 1978.

¹²André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, Palácio Farnese, 1981.

entre Igreja e papado. A santidade consiste, para o rei, em exercer seu poder de modo religioso, mostrando-se como um exemplo a ser imitado. Mas a santidade se manifesta também na palavra real: Luís é um rei que fala a seu povo. Nesse grande século da palavra, o elemento capital na devoção e na religiosidade passa a ser, por parte do clero, a pregação e, por parte dos fiéis, a confissão.¹³

São Luís é, portanto, um rei da palavra cristã, mas leva às últimas conseqüências o que um leigo podia fazer nesse domínio no século XIII. A Igreja do século XIII desenvolve uma nova concepção do apostolado, graças especialmente às ordens mendicantes.¹⁴ De maneira que é com toda a naturalidade que Luís mantinha boas relações com os frades franciscanos e dominicanos, muito presentes em sua roda mais próxima, mas também com os cistercienses, especialmente os de Royaumont.

Os cistercienses no século XII e ainda no século XIII tinham sido, antes das ordens mendicantes, os portadores e difusores da religiosidade nova. São os cistercienses, não esqueçamos, que “inventam” o *exemplum*, quer dizer, a historinha edificante (ou antes, sua utilização maciça), que vai desempenhar um papel capital na formação religiosa dos fiéis no século XIII, e são eles que compõem o primeiro conjunto de vidas de santos em língua vulgar francesa. Por sua ação junto aos irmãos conversos, intermediários entre os

¹³Cf. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, “Au XIII^e siècle: une parole nouvelle” [“No século XIII: uma palavra nova”] in Jean Delumeau (sob a direção de), *Histoire vécu du peuple chrétien*, [História vivida do povo cristão], t.I, Toulouse, Privat, 1979, p. 257-280.

¹⁴Cf. “Franciscanisme et modèles culturels du XIII^e siècle”, comunicação ao VIII Congresso da “Società Internazionale di Studi Franciscani”, Assis, outubro de 1980.

monges e os leigos, e junto às mulheres piedosas, em particular as beguinhas, os cistercienses foram os primeiros diretores de consciência, antes que os mendicantes assumissem essa função no século seguinte. Assim, não é surpreendente que Luís seja o fundador, por trás da igreja de Saint-Paul, por volta de 1260, da casa das beguinhas de Paris.

O SENHOR PRUD’HOMME

L’HISTOIRE: São Luís reflete essa nova espiritualidade?

JACQUES LE GOFF: Na época, há para a Igreja três meios de tornar as pessoas cristãs. Primeiro, fazer com que aprendessem as citações da Bíblia ou das “autoridades” (os Padres da Igreja) que foram os primeiros modelos de virtude. Quem são os que lêem e os que utilizam a Bíblia no século XIII? Não são os leigos, mas os clérigos. Como conseqüência, ninguém se espante por encontrar na boca de São Luís tão poucas citações bíblicas, porque — ainda que ele fosse o rei — citar a Bíblia não era coisa para um leigo.

Em seguida, utilizar as *rationes* (raciocínios): a escolástica acrescenta, é verdade, ao lado das autoridades os raciocínios. São Luís, por sua vez, prefere a terceira forma de pregação: os *exempla*, quer dizer, as historinhas edificantes. Deixa aos clérigos as *auctoritates*, aos teólogos as *rationes*, porém considera que um leigo investido de responsabilidades, como ele, pode e deve falar através dos *exempla*.

No ponto em que estou de minhas pesquisas, não me parece de fato que São Luís tenha sido sensível à grande teologia de seu tempo: Tomás de Aquino, Boaventura, Roger Bacon. Nada nos permite afirmar que ele tenha tido o menor contato, um encontro que fosse, com essas grandes figuras da

teologia. Por quê? Penso, em primeiro lugar (são apenas hipóteses) que Luís, durante sua vida, deve ter se lembrado de um dos acontecimentos marcantes do tempo de sua minoridade, quando a rainha Branca de Castela governava:¹⁵ a grande greve da universidade de Paris de 1229 a 1231, que foi um grave conflito entre a regente e a universidade. A causa, que se tornará no correr dos tempos mais ou menos endêmica, era uma disputa de jurisdição entre a polícia real, o preboste real e a jurisdição eclesiástica universitária.* O conflito durou muito tempo e só foi resolvido pela intermediação do papado e do bispo de Paris.

Penso que São Luís deve ter ouvido a rainha Branca falar mal dos universitários. A mãe foi uma das raras pessoas que teve influência sobre ele, e Luís jamais teria simpatia para com o meio universitário. Penso também que nem esse meio, sob o ponto de vista humano, nem esse nível de cultura o interessavam. São Luís devia considerar que desempenhava bem o seu ofício de rei não dispensando honrarias aos grandes espíritos, mas situando-se em um nível comum. Vejam-se as pessoas que mantinha em volta de si: qual o clérigo, tirante as ordens mendicantes, que desempenha um papel importante? É Robert de Sorbon. O bom cônego que se ligou aos estudos universitários fundando um colégio (que será a matriz da

¹⁵Cf. Michel de Boüard, "La Reine Blanche", *L'Histoire*, n. 33, abril de 1981, p. 49-57.

*O fato de ter a universidade uma jurisdição eclesiástica e de que preboste, embora seja principalmente a denominação de certo tipo de magistrado francês, também tenha sido o título do superior de certas casas religiosas, pode dar a impressão de tratar-se, no caso, de uma autoridade eclesiástica. Não é. Trata-se, especificamente, apenas do representante do rei junto à direção da universidade de Paris, um alto funcionário. Etimologicamente, enraíza-se no latim *praepositus*, isto é, preposto. (N. do T.)

"Sorbonne") para doze pobres padres estudantes de teologia, não era um grande espírito. Ora, é com ele, porém, que Luís gosta de discutir. São Luís vê em Robert de Sorbon o tipo acabado do *prud'homme*. O ideal, para São Luís, não é o homem cortês, esse que se chamará mais tarde o *honnête homme*.* É o *prud'homme*, o *preux* (qualificativo que era quase sinônimo de valente e cortês) mas que, muito diferentemente do ideal cortês, é também um *sábio* e não necessariamente um nobre de nascimento. Será talvez, como Robert de Sorbon, um nobre de espírito. Joinville aliás zomba frequentemente dele, lembrando que Sorbon é filho de camponês. Um filho de camponês que vingou por sua bravura e sua sabedoria intelectual, ainda que seja de um nível médio.

No mais, creio que teríamos de voltar à etimologia de *prud'homme*. Estamos, não se pode esquecer, num mundo que raciocina etimologicamente. *Prud'homme* vem do latim: *prodesse*, ser útil; o *prud'homme*, portanto, é útil aos outros homens, permite-lhes que construam sua salvação. E um Robert de Sorbon que não escreve sumas teológicas mas pronuncia bons sermões é, aos olhos de São Luís, um homem dos mais interessantes e dos mais úteis. Trata-se, ainda uma vez, apenas de uma hipótese; tento explicar o gosto de São Luís pela *mediocritas*, que está exatamente no meio e tem o bom senso de espíritos que pouco brilham, e são indiferentes em relação aos grandes espíritos.

*A expressão francesa, que não tem correspondência expressiva com o português "homem honesto", em tradução aproximada seria a referência a um homem completo, culto, reto. (N. do T.)

UM REI DO APOCALIPSE

L'HISTOIRE: Se a espiritualidade de São Luís se inspira na dos frades mendicantes, deve-se dar razão àquela velha cuja apóstrofe Guillaume de Saint-Pathus registra: “És rei só dos frades menores e dos frades pregadores, dos padres e dos clérigos”?

JACQUES LE GOFF: Eu insistiria particularmente em um episódio: o encontro de São Luís, em 1254 com Hugues de Digne, como nos conta Joinville.

De volta da cruzada, Luís, por exigências técnicas de navegação, em vez de ancorar no único porto do Mediterrâneo do domínio real (Aigues-Mortes) desembarca nas salinas de Hyères, então parte do território do conde de Provença, portanto terra do Império. Desde que pisa terra firme, São Luís pede para ver um franciscano do convento de Hyères, Frei Hugues de Digne, e tem com ele várias conversas. Conheçamos bem Hugues de Digne. Trata-se de um joaquimita, um partidário das idéias de Joaquim de Fiore.¹⁶ Joinville nos dá um resumo sucinto do que Hugues de Digne teria dito a São Luís: “é preciso estar muito atento para que sua justiça seja boa; o que se pede principalmente a um rei é que seja um homem justo, que faça reinar a justiça.” Suponho que Hugues de Digne tenha falado, sim, a São Luís sobre a justiça real, mas que a justiça em questão devia preparar o advento dos justos sobre a terra. A pregação de Hugues de Digne sem dúvida era

¹⁶Joaquim de Fiore (1130/1145-1202) [ou, na sua língua original, Gioacchino da Fiore], abade cisterciense italiano, fundador da congregação dos eremitas “de Flore” [“da Flor”], distinguia na história da humanidade a idade do Pai (da lei e do Antigo Testamento), a idade do Filho (da lei e da Igreja doutrinal) e a idade do Espírito, cujo advento estava previsto para 1260 e que veria triunfar a Igreja dos justos vivendo segundo as regras monacais e a pobreza evangélica.

escatológica. São Luís, visivelmente, desde os primeiros dias de seu reinado, em particular de seu reinado pessoal, quando fez vinte anos, em 1234, quis ser um rei cristão e realizar um reino de bons cristãos.

São Luís também deve ter perguntado a Hugues de Digne por que a cruzada tinha sido frustrada, pois os franceses estavam totalmente derrotados —¹⁷ e Luís buscara repetir o que o próprio Francisco de Assis tinha tentado na Terra Santa em 1220-1221: convencer os muçulmanos não militarmente, pois para isso não dispunha São Luís de meios militares, mas pela palavra e pelo exemplo. E a reflexão de São Luís sobre a derrota da cruzada, reforçada pela conversa com Hugues de Digne, deve tê-lo persuadido de que os franceses não eram suficientemente puros nem muito justos para merecer alcançar o que buscavam. Em conseqüência, seria preciso a partir de então fazer penitência, reformar-se cristãmente: daí seu governo de perfeita ordem moral e de ordem religiosa como foram os dezesseis últimos anos de seu reinado.

Acredito que nesse momento São Luís se torna o que chamo um “rei escatológico”, um rei do Apocalipse, verdadeira e essencialmente atormentado pelos fins últimos tanto de seu povo quanto de si mesmo. Não se contenta mais em praticar as virtudes cristãs; quer chegar a uma verdadeira purificação para realizar em definitivo o reino dos puros, que era o objetivo da pregação de Joaquim de Fiore. A vontade de fazer a virtude reinar por toda parte, a boa ordem (não dizer blas-

¹⁷Depois do desastre de Mansurá, tinham lhe dito claramente seus prepostos que ele estava pagando por sua moderação em relação aos judeus (o século XIII é a época em que a cristandade dá um salto do antijudaísmo para um verdadeiro anti-semitismo *avant la lettre*). Luís, embora detestasse os judeus, não parece ter ficado satisfeito com essa explicação.

fêmias, não se entregar à violência) data desse fim de reinado. Foi então que o povo tentou interpretar essa atitude com o aparelhamento mental da época. Um rei que quer construir o reino dos justos só pode tomar a si próprio como um padre ou como um religioso. Mas acho que Luís jamais pretendeu ordenar-se: apesar de tudo, ele conservava o sentimento da distinção entre leigos e clérigos, como conservava o sentimento de seu dever de rei.

L'HISTOIRE: Há então nos últimos anos do reinado um descompasso cada vez mais importante entre o universo espiritual de São Luís e o de seus súditos. Isso poderia ser explicado pela ausência total de sensibilidade de Luís IX em relação às novas exigências da civilização material de seu século?

JACQUES LE GOFF: A fantástica evolução do mundo que a França conhecera no século XII (a economia monetária, a explosão demográfica, o avanço urbano) levava a dar cada dia mais atenção às coisas da terra. Em conseqüência, acreditava-se cada vez menos na proximidade do fim do mundo. As reações de um São Luís e as da massa de seus súditos divergem. Os contemporâneos de Luís, adotando novos tipos de religiosidade, ouvem a pregação e se entregam mais à confissão (que o quarto concílio de Latrão tinha tornado obrigatória uma vez por ano), porém, ao mesmo tempo, buscam conciliar com sua salvação eterna uma atenção crescente ao mundo; é exatamente quando o rei acha que há necessidade cada vez maior de se afastar das coisas terrenas que a pressão se faz cada vez mais forte. Francisco de Assis estava dividido, no início do século, entre sua tendência a amar todas as coisas naturais e terrestres, criação de Deus, e sua recusa às perversões da evolução do mundo (dinheiro, orgulho, poder). São Luís, rei feliz, rei

que "ri" (como diz Joinville), cada vez mais se torna um rei da penitência e da recusa. Nisso é que se distingue da maioria de seus contemporâneos.

"REI DA MODERAÇÃO"

Vejam-se os homens que rodeavam São Luís. Em primeiro lugar, seu confessor: durante os últimos vinte anos de sua vida foi um dominicano, Geoffroy de Beaulieu. Podemos conhecê-lo graças a seu testemunho sobre a vida e os milagres de São Luís durante o processo de canonização. Ao lê-lo, não me fica a impressão de um espírito profundamente místico. Outro personagem dos homens de seu círculo: o preceptor que Luís escolheu para seus dois filhos que serão chamados a reinar (Luís, que morre em 1260, depois Filipe): ainda uma vez é um dominicano, Vincent de Beauvais, autor de uma enciclopédia em três grossos volumes nos quais podemos pensar que está o essencial do ensinamento que ele dava aos filhos reais. Vincent de Beauvais também não é um místico. São Luís, acredito, entre os franciscanos estava inclinado a seguir os joaquimitas: mas ele se cerca daqueles que se impõem por sua influência na sociedade da segunda metade do século XII, quer dizer, pessoas da Igreja que buscavam antes de tudo achar um *modus vivendi* entre as novas seduções da vida, o desenvolvimento de uma economia de troca e de empréstimo, e as necessidades da salvação. Pessoas partidárias tanto do compromisso religioso como do compromisso social, de uma evangelização da sociedade nova equilibrando o admissível e o inaceitável.

São Luís, rei *prud'homme*, rei da moderação, como indivíduo não era mais de seu século — se me permitem a expres-

são — no fim de seu reinado. Ignorava as grandes correntes intelectuais influenciando na sociedade, e talvez ignorasse também as correntes artísticas. Se efetivamente doou dinheiro para fazer vitrais, para construir igrejas — Royaumont e a Sainte-Chapelle —, não dá a impressão, porém, de ter tido uma verdadeira política artística, diferentemente de um Suger para o qual — a catedral de Saint-Denis é a melhor das provas — uma política artística, bem acima do mecenato, era também uma política a serviço do rei e da teologia.

(Pierrette Crouzet e Éric Vigne passaram este diálogo para o computador.)

Cronologia: O reinado de São Luís

- 25 de abril de 1214: Dia de São Marcos, nasce Luís IX (ou é batizado?) em Poissy.
- 8 de novembro de 1226: Torna-se rei com a morte de Luís VIII. Regência de sua mãe, a rainha Branca de Castela; 29 de novembro: Armado cavaleiro em Soissons e sagrado em Reims.
- 1227-1234: Revoltas dos barões e especialmente de Pierre Mauclerc, conde da Bretanha. Repressão (ajuda de Thibaud IV de Champagne).
- 1229: Tratado de Paris com o conde de Toulouse. Fim da cruzada contra os albigenses.
- 1229-1231: Greve da universidade de Paris.
- 1233: Primeiros inquisidores na França.
- 25 de abril de 1234: Maioridade de Luís IX. Casamento do rei em Sens com Margarida de Provença a 27 de maio.
- Agosto de 1235: Luís IX manda expor a relíquia da coroa de espinhos; 19 de outubro: Consagração da abadia cisterciense de Royaumont diante de Luís IX.
- Dia de São João, 1241: Luís IX dá grandes festas em Saumur por ocasião da sagração de seu irmão Alphonse de Poitiers como cavaleiro.
- 21 de julho de 1241: Vitória de São Luís sobre Henrique III em Taillebourg (Charantes).
- 1242-1243: Sublevação e esmagamento do Sul.
- 1244: Queda de Montségur e desenvolvimento da Inquisição na França. Dezembro: doença de São Luís e compromisso de se tornar cruzado.
- 26 de abril de 1248: Consagração da Sainte-Chapelle do palácio real; 12 de junho: Luís IX deixa Paris; 28 de agosto: partida do porto de Aigues-Mortes; 18 de setembro: desembarque em Chipre.

- Maio de 1249: Chegada ao Egito, onde ele estará estacionado até 8 de maio de 1250. Tomada de Damietta em junho.

- 5 de abril de 1250: Derrota de Mansurá: o rei é feito prisioneiro; 6 de maio: o resgate é pago e Luís IX é libertado.

- Maio de 1250-março de 1251: Luís IX em Acre.

- Maio de 1251-maio de 1252: Luís IX em Cesaréia.

- Maio de 1252-junho de 1253: Luís IX em Jafa.

- Novembro de 1252: Morte de Branca de Castela.

- Junho de 1253-fevereiro de 1254: Luís IX em Sídon (atual Saida, no Líbano de hoje).

Estes últimos anos são os chamados da *ordem cristã*: viagens de inquiridores, ordenações de 1247 sobre a repressão aos pecados, à violência e à injustiça. De 1254 a 1270, serão os anos da *ordem moral*.

- 25 de abril de 1254: Luís IX deixa Acre; 17 de julho: desembarca em Hyères, mantém entrevista com Hugues de Digne; 7 de setembro: de volta a Paris; dezembro: grande ordenação pela reforma do reino.

- 1257: Robert de Sorbon, amigo do rei, funda um colégio para doze estudantes pobres de teologia da universidade de Paris.

- 1258: Étienne Boileau é nomeado preboste [preposto] para impor a ordem em Paris. Mandará redigir o *Livre des Métiers* [Livro dos Ofícios]; 11 de maio: Tratado de Corbeil com o rei de Aragão; 28 de maio: tratado de Paris jurado no Templo [mosteiro fortificado dos templários recém-terminado em Paris: seria destruído em 1808] por Luís IX e Henrique III da Inglaterra (ratificado em dezembro de 1259); Luís IX restitui os territórios de Limousine, Quercy e Saintonge.

- 1264: morte do dominicano Vincent de Beauvais, autor de uma enciclopédia, preceptor dos filhos de São Luís; 24 de janeiro: *Pronunciamento de Amiens*, arbitragem de Luís IX entre Henrique III e os barões ingleses.

- 1263-1266: *Ordenações monetárias*: moeda real, "o grande tornês" [moeda cunhada em Tours] e o escudo de ouro.

- 24 de março de 1267: Luís IX volta a se sagrar como cruzado; Pentecostes: Festas no Palácio Real de Paris para a sacração de Filipe, filho e herdeiro de Luís IX, como cavaleiro.

- 1º de julho de 1270: Luís IX embarca em Aigues-Mortes; 25 de agosto: Luís IX morre de tifo diante de Túnis, depois de ter redigido os *Ensinamentos* para seu filho Filipe. O corpo de Luís IX é dissecado, fervido no vinho e as carnes são separadas dos ossos.

- 22 de maio de 1271: A ossada de São Luís é inumada em Saint-Denis.

- 1273, 1278, 1282: Investigações pontifícias para a canonização de Luís IX.

- 1285: Leitura para o papa Honório IV do relatório da investigação.

- 6 de agosto de 1297: Bula de canonização promulgada por Bonifácio VIII.

- 25 de agosto de 1298: Elevação do caixão mortuário de São Luís e pregação de Frei Jean de Samois diante de Filipe, o Belo, e de numerosos prelados e senhores (entre estes, Joinville, testemunha do processo de 1282).

- 17 de maio de 1308: Filipe, o Belo, faz a distribuição da ossada de São Luís, doando os ossos como relíquias a grandes personalidades e a igrejas.

Para saber mais sobre o assunto

As ordens mendicantes

Trabalhos em francês

- Os pecados das cidades foram denunciados pelo grande teólogo dominicano Alberto Magno numa série de sermões pronunciados em Augsburg em 1257 ou em 1263 e publicados por J.B. Schneyer, "Albert des Grossen Augsburger Predigtwerk", em *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXVI, 1969, p. 100-147.
- Os artigos de Jacques Le Goff sobre "Ordres mendiants et villes" foram reunidos em J. Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris, Gallimard, Quarto, 2004, p. 1207-1259.
- A. Vauchez, "Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix", em *Mélanges de l'École française de Rome*, 1996, 78, p. 503-549.
- J. Kloczowski, "Les ordres mendiants en Pologne à la fin du Moyen Âge", em *Acta Poloniae Historica*, 1967, XV, p. 5-38.
- J. Le Goff, "Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme. Questionnaire pour une enquête", em *Annales E.S.C.*, 1968, p. 335-352.
- J. Le Goff e diversos autores, "Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale", em *Annales E.S.C.*, número especial *Histoire et urbanisation*, 1970, p. 924-965.

- E. Fugedi, "La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie", em *Annales E.S.C.*, *ibid.*, p. 966-987.
- C.-M. de La Roncière, "L'influence des franciscains dans la campagne en Florence au XIV^e siècle (1280-1360)", em *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge — Temps Modernes*, LXX, 1975.
- R. Fiétier, *Ordres mendiants et vie urbaine dans le comté de Bourgogne au Moyen Âge* (no prelo).
- R. Favreau, "Les ordres mendiants dans le Centre-Ouest au XIII^e siècle", em *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1977, p. 9-35.
- A. Guerreau, *Analyses factorielles: le cas des ordres mendiants dans la France médiévale* (no prelo).
- "Les mendiants en Pays d'Oc au XIII^e siècle", *Cahiers de Fanjeaux*, 8, Toulouse, 1973.
- H. Martin, *Les ordres mendiants en Bretagne (v. 1230-v. 1530)*, Paris, 1975.
- Les Ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220-v. 1350)* (colóquio de 1977), École Française de Rome, Roma, 1978.
- B. Montagnes, *Architecture dominicaine en Provence*, Paris, ed. do CNRS, 1979.

Trabalhos publicados no estrangeiro

- R.W. Emery, *The Friars in Medieval France. A catalogue of French Mendicant Convents, 1200-1550.*, Nova Iorque e Londres, 1961.
- D. R. Lesnick, "Dominican Preaching and the creation of capitalism Ideology in late-medieval Florence", em *Memorie Dominicane*. N.S., n. 89, 1977-1978, p. 199-247.
- Le Scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV). Atti del XVII Convegno di Studi* (1976), Todi, 1978.
- E. Guidoni, "Città e ordini mendicanti (secoli XIII-XIV): il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione urbana del XIII e XIV secolo", em *Quaderni medievali*, 4, 1977, p. 69-106.

- D. L. d'Avray, "Sermons to the upper bourgeoisie by a thirteenth century Franciscan", em *Studies in Church History*, ed. D. Baker, 1979, p. 187-199.
- Francescanesimo e società cittadina: l'esempio di Perugia*, Perugia, 1979.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Florença, 1975.
- B.E.J. Studeli, *Minoritersniederlassungen und mittelalterliche Stadt, Beitrage zur Bedeutung von Minoriten — und anderen Mendikantenanlagen öffentlicher Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde, insbesondere der deutschen Schweiz*. Werl/ Westf, 1969.
- L. Pellegrini, "L'ordine Franciscano e la società cittadina in epoca bonaventuriana, un'analisi del "Determinaciones", em *Laurentianum*, 15, 1974, p. 154-200.
- A. Benvenuti Papi, "Ordini mendicanti e città. Appunti per un'indagine, il caso di Firenze", em *Da Dante a Cosimo, I Ricerche di storia religiosa e culturale toscana nei secoli XIV-XVI*, ed. D. Maselli, Pistóia, 1976.
- Lester K. Little, *Religions Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, 1978.
- J.B. Freed, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge, Mass., 1977.

Sobre São Luís e sobre a realeza

Obras de Jacques Le Goff:

- Le Roi dans l'Occident médiéval*, em Anne K. Dugan (ed.), *Kings and Kingship in Medieval Europe*, Londres, 1993, republicado em J. Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris, Gallimard, Quarto, 2004, p. 1075-1119.
- "Roi", em J. Le Goff e J.-Cl. Schmitt (orgs.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 985-1004.
- Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996. [Há edição brasileira, Jacques Le Goff, *São Luís*, trad. de Marcos de Castro, Rio, Record, 1999.]

- Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne, Marie-Noël Colette, *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis*, Paris, Gallimard, Le Temps des Images, 2001.
- Aspects religieux et sacrés de la monarchie française au XIII^e siècle*. A. Boureau, C.S. Ingerflom, *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.
- Os principais "espelhos dos príncipes" carolíngios são *Via Regia* (O caminho real) de Smaragdo (entre 819 e 830) dedicada a Luís, o Piedoso; *De institutione regia* (Sobre a instituição real) de Jonas d'Orléans, dirigido em 834 a Pepino, rei da Aquitânia, filho de Luís, o Piedoso; o *Liber de rectoribus Christianis* (Livro dos governos cristãos) de Sedulius Scott, escrito para Lotário II entre 855 e 859; e, entre os opúsculos de Hincmar, arcebispo de Reims, consagrados ao rei e à realeza, o *De regis persona et regio ministerio* (Sobre a pessoa do rei e a função real), escrito para Carlos, o Calvo, por volta de 873, e o *De ordine palatii* (Sobre a organização do palácio) para Carlomano, filho de Luís, o Gago, e rei de Francia ocidental à véspera de sua morte, em 882. [Francia era uma parte essencial do império de Carlos Magno, dividida em ocidental e oriental no século IX: Francia ocidental é basicamente a atual França].
- O *Eruditio regum et principum* de Gilbert de Tournai, editado por A. de Pooter em *Les Philosophes belges*, t. IX, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.
- H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1968.
- D.-M. Bell, *L'Idéal éthique de la royauté en France au Moyen Âge d'après quelques moralistes de ce temps*, Paris-Genebra, Droz, 1962.
- W. Berges, *Die Fürstenspiegel des Hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1938.
- L.K. Born, "The perfect Prince: a study in 13th and 14th century ideals", *Speculum*, III, 1928, p. 470-504.

- J. Dickinson, "The medieval conception of Kingship and some of its limitations as developed in the 'Policraticus' of John of Salisbury", *Speculum*, 1926, p. 308-337.
- G. Duby, "L'image du prince en France au début du XI^e siècle", *Cahiers d'Histoire*, XVII, 1982, p. 211-216.
- P. Hadot, artigo "Fürstenspiegel", *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. VIII, 1972, vol. 555-632.
- M. Reydellet, *La Royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, École Française de Rome, 1981.

QUARTA PARTE O imaginário