



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
ESCOLA SUPERIOR DO MINISTÉRIO PÚBLICO
GRAZIELLE DE ALBUQUERQUE MOURA PAIVA**

A CONSTRUÇÃO DA SOBERANIA NA IDADE MÉDIA

**FORTALEZA – CEARÁ
2010**

GRAZIELLE DE ALBUQUERQUE MOURA PAIVA

A CONSTRUÇÃO DA SOBERANIA NA IDADE MÉDIA

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Filosofia Moderna do Direito do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará em convênio com a Escola Superior do Ministério Público, como requisito parcial para a obtenção do título de Especialista em Filosofia Moderna do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo da Costa.

M929c

Moura Paiva, Grazielle de Albuquerque

A construção da soberania na Idade Média / Grazielle de Albuquerque Moura Paiva. — Fortaleza, 2010.

61 p.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo da Costa.

Monografia (Especialização em Filosofia Moderna do Direito do Centro) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades e Escola Superior do Ministério Público.

1. Soberania. 2. Idade média. 3. Símbolo e poder.
I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Escola Superior do Ministério Público.

CDD: 362.10981

GRAZIELLE DE ALBUQUERQUE MOURA PAIVA

A CONSTRUÇÃO DA SOBERANIA NA IDADE MÉDIA

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Filosofia Moderna do Direito do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará em convênio com a Escola Superior do Ministério Público, como requisito parcial para a obtenção do título de Especialista em Filosofia Moderna do Direito.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Reginaldo da Costa (Orientador)
Escola Superior do Ministério Público – ESMP

Prof.^a Ms. Ângela Teresa Gondim Carneiro Chaves
Escola Superior do Ministério Público – ESMP

Prof.^a Ms. Lise Alcântara Castelo
Escola Superior do Ministério Público – ESMP

A minha mãe, com todo o amor que há nesta e em outras vidas.

AGRADECIMENTOS

A Deus, nosso grande pai, e à sua equipe celestial que sempre me proporcionaram o melhor, aturaram pacientemente todas as minhas rebeldias e nunca me negaram a justa lição.

Ao professor e orientador, Reginaldo da Costa, pela resistência espiritual e terrena, que também me fez resistir e terminar.

A Érica Lima, pela leitura dos originais, “orientação paralela” e imensa amizade.

A Meize Regina, pela biblioteca cedida, pela atenção de sempre e pelas conversas sobre a academia e sobre como “dominar o mundo”.

A Carmelita Cruz, que, em determinado momento, foi a figura materna, que tanto me ajudou a chegar até aqui.

A Wagner Gonzaga, por ser o doutor anjo que torna a vida mais cheia de significado e da presença de Deus.

A Laécio Ricardo, pelo apoio, alegria, vinhos, cafés e tudo mais de leve, engraçado e glamouroso que a vida possa ter.

A Claybom e Cesaltina (que corrigiu minhas palavras e muito mais), pela fraternidade, acolhida e apoio de todo o sempre. Minhas irmãs!

A Raimundo Júnior, pela estrada difícil e compensadora até o sonho e por dizer: “Vai, faz!”

A irmã Rosália pelas conversas e pelos encontros de pensamento e alma.

A Ricardo de Almeida, pelas oportuníssimas observações sobre a simbologia suas implicações.

“Vós sois a luz do mundo”.

(Mt. 5; 14)

RESUMO

O trabalho tem como objetivo analisar os aspectos jurídicos e simbólicos que permearam a construção do conceito de soberania na Idade Média. Desta maneira, a pesquisa versa sobre as justificativas simbólicas e legais necessárias ao ordenamento político de uma época e um espaço. Neste sentido, o estudo debruça-se ainda sobre a historicidade deste conceito. Se o político/jurídico e o simbólico mostram o modus operandi (o como), a filosofia nos fala o porquê das mudanças de valor e organização de uma sociedade e da forma de governá-la.

Palavras-chave: Soberania. Cristianismo. Idade Média.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA.....	13
2.1	IDADE MÉDIA: descentralizar para sobreviver.....	13
2.2	ELEMENTOS BÁRBAROS E ROMANOS.....	14
2.3	A PRESENÇA MULÇUMANA.....	16
3	O PODER DO CRISTIANISMO (A INSTITUIÇÃO E O COTIDIANO).....	19
3.1	O DIVINO ESTÁ AQUI: a relação entre o céu e a terra para o homem medieval.....	19
3.2	IGREJA: uma instituição erguida como reflexo de um Estado.....	23
3.3	CRISTIANISMO: o cotidiano que oferece e consagra.....	30
4	O PODER POLÍTICO E SIMBÓLICO: uma mudança argumentativa e de compreensão da realidade.....	36
4.1	O SIMBÓLICO E O POLÍTICO NO SUBSTRATO DAS MUDANÇAS.....	36
4.2	A CENTRALIZAÇÃO DO PODER E SEUS CAMINHOS TEÓRICOS.....	43
4.3	AS DUAS ESPADAS E SUA DISPUTA ACIRRADA.....	46
4.4	MUDAR PARA REFLETIR E REFLETIR PARA MUDAR.....	50
5	CONCLUSÃO.....	57
	REFERÊNCIAS.....	59

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho destina-se a estudar o enlace entre elementos simbólicos e políticos na construção de uma soberania na Idade Média. Não pretendemos aqui esgotar o tema, mas vê-lo sem pudor, com um múltiplo que englobe aspectos históricos, políticos, filosóficos e jurídicos. Contudo, alguns aspectos deste enunciado devem ser esclarecidos.

Em primeiro lugar, pretende-se dissipar o possível “estranhamento” no uso do termo **soberania** em pleno período medieval. A aparente inadequação do termo se deve ao fato de que o vocábulo que define o poder do soberano tem sido umbilicalmente vinculado, desde pelo menos o século XVI, na tradição ocidental, à noção de **Estado moderno**. Esta ideia que remonta, pelo menos, à clássica formulação oferecida por Jean Bodin (1530 – 1596), de que a soberania consistiria na capacidade (do Estado) de deter o poder de jurisdição exclusiva sobre um determinado território. A vinculação entre as duas noções se propagou a tal ponto que, hoje, “Estado” e “soberania” são termos completamente imbricados no que toca ao vocabulário da área de teoria política, especialmente quando se deseja expressar a extensão e o poder de um Estado.

Para este trabalho, foi de grande valia a tese formulada e defendida pela cientista política Raquel Kraitsch em seu doutorado na Universidade de São Paulo (USP). Kraitsch ousa ao afirmar que o entrelaçamento das duas ideias (Estado/soberano) terminou obscurecendo as raízes e o sentido primitivo da noção de soberania que, ao contrário do que sustentaram inúmeros estudiosos, não nasceu como uma ideia leiga, destinada a nomear o poder do governante temporal, fosse ele o rei, o príncipe ou o imperador. É disto que partimos para observarmos a construção do conceito de soberania em plena Idade Média.

Na segunda seção, foi realizado um breve apanhado histórico sobre a Idade Média. Na terceira, debruçamo-nos sobre a Igreja enquanto instituição e seus laços cotidianos. Detalhamos estas questões porque a influência cristã foi dupla, ela esteve na política e na construção da soberania na condição de instituição e esteve imbricada simbolicamente na sociedade medieval e no seu entendimento sobre a existência e a

organização social. Na quarta seção, fazemos um apanhado político e filosófico do caminho para a centralização e seus desdobramentos no final da Idade Média.

É importante lembrar que muito antes de se formarem e de se consolidarem os chamados **Estados territoriais modernos**, surgidos na Europa a partir de fins da Idade Média, já circulava entre os pensadores políticos medievais uma clara noção do fenômeno que os modernos nomeariam **soberania**. Embora não aparecesse na maior parte dos escritos medievais com esse nome, os atributos, a função e o significado da noção de soberania já eram, há muito, indicados pelos juristas, tanto civilistas quanto canonistas, que a expressavam por meio de vários outros nomes, como *plenitudo potestatis*, *summa potestas*, etc.

A pesquisa baseia-se em um conceito anterior à palavra que oficialmente vai defini-lo (conceito de soberania). Apontar esta questão em um momento introdutório talvez seja uma dupla ousadia. Contudo, aqui há uma escolha declarada em optar por um caminho que nos leve a considerar a construção de um conceito, a elaboração de uma ideia historicamente identificada.

Neste sentido, novamente destaca-se a importância de elementos políticos (no sentido de posições adotadas num sistema jurídico/político) e simbólicos. Adotar essa postura reforça o mote da construção e, portanto, necessariamente, o que a antecede: a “argamassa” que constrói uma ideia definida pelas necessidades de um momento e de um lugar histórico. Assim, nasce a noção de soberania na Idade Média Ocidental, solidificando-se durante a disputa entre o gládio temporal e espiritual. É sobre este recorte que a pesquisa se declina.

Eis a dupla ousadia: trilhar um rumo fora da ortodoxia; e apontar para o fato de que a feitura de uma ideia nasce dentro de uma historicidade que, por inúmeras vezes, nos é ignorada ou mesmo reelaborada sem que se tenha clara a sua estrutura formadora.

Fourquin (1978), em seu livro “Senhorio e feudalidade na Idade Média”, chama atenção ao revelar que o próprio termo “feudalidade”, tão ordeiro e corriqueiramente estudado no sistema escolar, se presta à confusão. Segundo Le Goff (2005), em “A civilização do ocidente medieval”, apesar dos indicativos de que o adjetivo *feodalis* já era utilizado na Idade Média, a palavra **feudo** somente

apareceu no início do século XI no oeste da Alemanha e o substantivo só aparece efetivamente quando a Idade Média está morta, ou seja, nos Tempos Modernos.

Guerreau (2006), historiador francês, é enfático contra a visão pejorativa sob a qual a Idade Média era vista como uma noite de mil anos. O historiador reafirma a riqueza do feudalismo como um “sistema” de identidade própria, mas cuja noção é tardia, surgida no século XVIII (em inglês, a palavra *feudalism* data do ano de 1794). Note-se o que Guerreau (2006, p. 437) coloca:

Enunciemos desde logo o essencial: as representações contemporâneas da Europa feudo-medieval dependem fundamentalmente de fraturas que se produziram na segunda parte do século XVII. Nossa visão do sistema feudal não é produto de uma evolução mais ou menos acumulativa ou em ziguezague, mas de uma ruptura da qual resultou um novo quadro de referências das relações sociais dentro da qual ocorreram somente variações e que usamos ainda hoje.

Le Goff e Schmitt (2006) lembram que, para muitos pensadores iluministas, a luta da burguesia contra a “anarquia” feudal era o principal motor da civilização. No entanto, o fracasso de várias tentativas de reformas feitas pela monarquia francesa na segunda metade do século XVII demonstra como os chamados “entraves” medievais ainda estavam presentes e não faziam parte de um tempo passado, estavam, de alguma forma, incrustados na modernidade. Apenas no verão de 1789, os direitos feudais foram legalmente extintos na França e, mesmo com a ruptura da Revolução Francesa, ainda havia um longo caminho a trilhar, do ponto de vista sócio-cultural, para separar o “inseparável”. Isto porque não se dá um salto de um ponto a outro, passa-se por um processo no qual ideias e formas de organização constroem-se, destroem-se e reelaboram-se. Assim, como dizem Le Goff e Schmitt (2006), pensar que a luta contra o feudalismo era a luta para construir uma civilização é negar que o próprio feudalismo fosse um tipo de sociedade ou um sistema social de uma civilização.

Desta feita, ratifica-se a importância da percepção dos elementos formadores de um conceito. Neste sentido, a história não nasce da geração espontânea. Certamente, ela é contada pelos “vencedores” e mesmo que estes coloquem que um novo tempo e uma nova civilização nascem imperiosos de uma fissura arcaica, o novo nasce **a partir de** e não **apesar de**. Na negativa do passado está sua presença. Por isso é preciso tentar entender como se deram os processos

formadores. É com base nesses processos, percebendo a historicidade dos conceitos, que o pensamento e a filosofia se constroem.

Para compreender a construção do conceito de soberania, o presente trabalho vai utilizar-se da vertente simbólica e política (jurídica) como elementos primordiais na construção de um poder que deve ser fático (instituído em uma ordem política e jurídica) e simbólico (para garantir-lhe uma legitimidade no mundo das representações sociais, uma legitimidade que apenas a letra da lei não lhe pode dar).

2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

2.1 IDADE MÉDIA: descentralizar para sobreviver

A contextualização da pesquisa ocorre nos limites da Idade Média. Contudo, até pela questão das rupturas históricas levantadas na introdução, ao tratar-se do feudalismo não se pode cair no erro de atribuir ao período um valor a ele dado pelos renascentistas, uma noção pejorativa pela qual ela era nomeada a “Idade das Trevas”. Antes, pelo contrário, a Idade Média possui uma historicidade extremamente rica e diversificada por influências variadas.

O medievo comportou sociedades diferentes, com dinâmicas próprias, plenas de criatividade e com eixo no mediterrâneo, afirmam os historiadores Aquino, Franco e Lopes (1980, p. 285):

Este é o caso da Civilização Cristã Ocidental, da Civilização Bizantina e da Civilização Muçumana. Não se pode, portanto, aceitar, hoje em dia a visão preconceituosa e ingênua dos humanistas, mesmo porque cada uma das três civilizações citadas transmitiu imenso legado cultural às civilizações posteriores.

É sobre uma parte deste legado que o olhar desta pesquisa estará detida. Mais especificamente sobre a civilização Cristã Ocidental ou Europa Ocidental, na alta Idade Média (entre os séculos V e X) no período marcado pela “questão das investiduras”, durante a acirrada disputa entre o poder do papa e dos príncipes. Este será o recorte espacial e temporal. Não pretendemos aqui esgotar o tema, mas esta breve contextualização é necessária para a compreensão dos elementos aqui trabalhados.

Para que se entenda sob qual lógica a Europa Ocidental se ergueu é preciso compreender as transformações importantes que marcaram a crise do Mundo Antigo: a desestruturação do Império Romano do Ocidente entre os séculos IV e V, quando ocorreram as invasões bárbaras, a evolução dos Reinos Romano-Germânicos ou Bárbaros entre os séculos V e X e as invasões muçumanas. Desta forma, é possível perceber que a formação da sociedade feudal europeia precisou de cinco séculos para se estruturar e, posteriormente, mais cinco para se completar,

atingir seu apogeu e viver sua primeira grande crise nos séculos XIV e XV. Disto, depreende-se que o elemento formador do feudalismo foi a **instabilidade**.

Compreender esta instabilidade é perceber como o conjunto de fatores gerados pela degeneração do Império Romano, pelas invasões bárbaras e pelas invasões mulçumanas colocaram o que hoje entendemos por Europa Ocidental defronte a uma única escolha: o recolhimento diante de si mesma.

São conhecidas as características gerais da Alta Idade Média: economia de subsistência, estrutura política descentralizada, laços servis etc. Porém, antes de se enfileirar elementos comumente conhecidos, é preciso observar suas origens: do século V ao X o que se vê é uma sucessão de acontecimentos que vão destruindo o mundo herdado das civilizações clássicas e formando o medievo que tateia na descentralização política e em laços de poder pessoais. Por isso, afirmar-se que a instabilidade é o fator gerador de uma sociedade que caminhou para dentro em busca de encontrar-se.

O medievo foi um mundo que se interiorizou para se adaptar às mudanças que transformaram o continente num conjunto de fragmentos entrecortados. Talvez, o elemento global e unificante identificado nos diversos tempos e espaços da Idade Média seja a Igreja Católica. Porém, nem mesmo a força de uma instituição milenar escapou das influências diversas (como se pode ver na cisão entre católicos ortodoxos e romanos, além da própria influência oriental no catolicismo bizantino antes da divisão da Igreja) de uma sociedade que “implodia” em busca de um porto seguro. Le Goff (2005, p. 19) lembra os motivos que levaram a esta “implosão”: “O Ocidente medieval nasceu das ruínas do mundo romano. Nelas encontrou, ao mesmo tempo, apoios e desvantagens. Roma foi seu alimento e sua paralisia”.

2.2 ELEMENTOS BÁRBAROS E ROMANOS

Na sequência, o historiador francês Le Goff (2005, p. 21-22) avança em seu pensamento, unindo elementos romanos e bárbaros na composição da teia medieval:

Se se pode identificar na crise do mundo romano do século 3º o ponto de partida que dará origem ao Ocidente medieval, parece legítimo considerar

as invasões bárbaras do século 5º como o acontecimento que precipitou as transformações, dando-lhes um aspecto catastrófico e modificando-lhe profundamente o aspecto. [...] As invasões deixaram chagas mal cicatrizadas – campos destruídos, cidades arruinadas -, precipitou a evolução econômica – declínio da agricultura, recuo urbano -, a retração demográfica e as transformações sociais. Os camponeses viram-se obrigados a se colocar sob dependência cada vez maior dos grandes proprietários, estes passaram também a ser chefes de grupos armados, e a situação do colono tornava-se cada vez mais próxima da do escravo.

Das palavras de Le Goff (2005), extrai-se a miscelânea de práticas de um jogo político sobre o qual quem dá as cartas não é mais o imperador romano, mas sim o chefe local, com poderes alicerçados na fragilidade dos camponeses e nas práticas bárbaras do *comitatus* e do *beneficium* (o primeiro era a estreita relação de fidelidade entre o guerreiro e seu chefe, enquanto o segundo era uma parcela de terra dada ao guerreiro como retribuição dessa lealdade). Daí forma-se a relação de suserania e vassalagem (os nobres que cediam terras aos seus convivas eram denominados suseranos e aqueles que recebiam eram chamados vassalos. Entre eles era assumido um compromisso mútuo de ajuda e de reverência).

Por outro lado, uma prática romana que muito influenciou na organização geográfica dos feudos foi o colonato (divisão de áreas cultiváveis e de moradia das vilas romanas tardias). Desta e de muitas outras formas elementos romanos e germânicos ajudaram a compor uma sociedade que se dividia e se interiorizava pelo desamparo da sua civilização mãe (Roma) e pela cadência de invasões numa cruel fuga para adiante, em que os povos bárbaros empurravam uns aos outros, para o sul e para o oeste, até os confins do mundo ocidental, rumo à Bretanha (Inglaterra), à Gália (França), à Andaluzia (Espanha) e à Lombardia (Itália).

O próprio Le Goff (2005, p. 23-24) suscita possíveis razões bélicas (como a superioridade dos exércitos bárbaros com suas espadas de lâminas longas), mas acaba voltando à decadência romana e usa de ironia ao citar o monge das ilhas Lérins, Salviano (séc V). O historiador utiliza as declarações do monge no tratado *De gubernatione Dei* (o Governo de Deus) para afirmar:

A causa da catástrofe seria interior. Os pecados romanos – inclusive os cristãos – estariam destruindo o império e com seus vícios eles estariam se entregando aos bárbaros. [...] A verdade é que os bárbaros foram beneficiados com a cumplicidade ativa ou passiva da massa da população romana. A estrutura social do Império, em que camadas populares eram progressivamente esmagadas por uma minoria rica e poderosa, explica o sucesso das invasões.

Assim, é preciso entender esse universo fragmentado, ou o que poderia se considerar uma colcha retalhada, para que se observe de maneira adequada como se deu a construção do pensamento político medieval. Ter uma noção clara do contexto histórico sobre o qual estamos nos debruçando é fundamental. Estamos diante de uma Europa fechada em si e de um movimento de interiorização motivado pelas invasões bárbaras e, posteriormente, mulçumanas.

2.3 A PRESENÇA MULÇUMANA

Muito além de uma “fusão” de instituições ou maneiras de se organizar, a decadência romana e as invasões bárbaras criaram uma nova civilização com uma cultura própria. A essa teia de instabilidade e construção de uma nova sociedade, sempre em movimentos, soma-se as invasões mulçumanas. Febvre (2004, p. 97), em “A Europa: gênese de uma civilização”, deixa claro:

A chegada dos bárbaros, o início da conquista árabe: de fato, foi o primeiro acontecimento que abriu a porta para o segundo. É o retalhamento do Império, desmanchado em monarquias bárbaras, que explica em parte o sucesso fundamental do Islã. [Não] é menos verdade que, a partir do começo do século 7º até o século 19 ou 20, o historiador pode ritmar a vida da Europa de acordo com os avanços incessantes do Islã e do cristianismo. E quando eu digo a vida da Europa, não [é] somente a vida exterior e formal da formação política, [mas também] a vida interior profunda, a das Instituições que traduzem e petrificam as vontades dos homens, os ritmam; e para fazê-lo numa cadência justa, basta notar o rumor regular das águas do Mediterrâneo, do luminoso Mediterrâneo.

Do ponto de vista político, a unificação de Arábia no século VII pôs fim às disputas internas e propiciou a difusão da nova religião pregada por Maomé (570-632): o Islamismo. Segundo Aquino, Franco e Lopes (1980, p. 339), em obra já citada, a expansão do Islã, enquanto religião e cultura, foi dirigida por grupos mercantis urbanos da Arábia e teve seu favorecimento dado por dois fatores:

Aos interesses dos dirigentes somava-se os dos beduínos combatentes (1), movidos pela possibilidade de efetuar pilhagem dos vencidos, pela necessidade de apoderar-se de terras férteis, de vez que o elevado índice de natalidade, favorecido pela poligamia, criava crescentes dificuldades à sociedade de um país predominantemente desértico. A pregação da Guerra Santa e a promessa de recompensas – o Paraíso descrito no Corão encontrava-se em uma região cheia de jardins e de fontes de água, povoada de belas mulheres – a todo combatente morto em defesa da fé funcionaram como poderosos estímulos dos grupos populares e místicos. A expansão foi ainda favorecida pela fraqueza dos adversários (2):

inicialmente do Estado bizantino e do Estado persa, posteriormente do Estado visigodo.

Lembremos que na citação anterior o termo Estado aparece num sentido diverso do que temos hoje, surgido com a união nobreza e burguesia. Contudo, o trecho destacado faz referência a um fator importante na influência mulçumana neste caldeirão medieval: a religião como fonte impulsionadora de conquista. Lembramos que do “lado” cristão também havia um paraíso prometido àqueles que lutassem contra os infiéis (os mulçumanos):

Para os cristãos medievais, a hostilidade com os Bizantinos não se fazia sem alguma crise de consciência, uma vez que mantinham relações com eles. Mas, em relação aos mulçumanos parece não ter havido qualquer drama. O mulçumano era o infiel, o inimigo eleito com o qual não podia haver acordo. Entre cristãos e mulçumanos a oposição era total, tal como foi definido pelo Papa Urbano II ao pregar a primeira cruzada em Clermont no ano de 1095. (LE-GOFF, 2005, p. 138).

No entanto, há variações na história do comportamento dos cristãos medievais em relação aos mulçumanos:

Sem dúvida que desde o século IX Álvaro de Córdova via em Maomé a Besta do Apocalipse. Mas Paschase Radbert, ao marcar o antagonismo fundamental, no qual apresenta bem a oposição geográfica entre a Cristandade que se deveria estender pelo mundo inteiro e o Islã, que lhe solapou uma vasta região de terra, distingue claramente os mulçumanos que receberam o conhecimento de Deus, dos gentios que ignoram tudo a respeito dele. **Até o século XI as peregrinações cristãs na Palestina, região conquistada pelos mulçumanos, ocorrem pacificamente,** e apenas em alguns teólogos é que se representa uma imagem apocalíptica do Islã. Tudo muda no curso do século XI, quando as cruzadas são preparadas por toda uma propaganda que coloca em primeiro plano os ódios cristãos aos partidários de Maomé. As canções de gesta testemunham esse momento em que se misturam a lembrança de uma simbiose islamo-cristã, nas fronteiras de ambos os domínios, e a futura afirmação de um combate sem trégua. Daí em diante reinará toda uma mitologia que se pode resumir no duelo entre o cavaleiro cristão e o mulçumano. (LE-GOFF, 2005, p. 138-139, grifo nosso).

Das cruzadas ou mesmo do momento anterior, em que havia alguma paz entre ambos os lados, devem-se salientar as trocas comerciais (sobretudo dos venezianos) e as trocas intelectuais. Em relação às primeiras, um episódio “curioso” ocorreu quando o papa Inocêncio III, em 1198, se viu obrigado a autorizar a comercialização entre cristãos e o sultão de Alexandria, numa clara concessão às pressões comerciais e contrabandos entre os dois mundos.

No que diz respeito ao intelecto, não se pode negar que as cruzadas são

fundamentais para a difusão da ciência árabe pela cristandade, tendo seu ápice no século XII. Neste ponto, os árabes ofereceram aos ocidentais, sobretudo na península ibérica, a ciência grega que havia sido preservada e organizada nas bibliotecas orientais. Nunca é demais lembrar, por exemplo, que muitos textos de Aristóteles eram desconhecidos da cristandade latina até os séculos XI e XII, quando foram introduzidos por Averróis, cujo nome árabe era Ibn Rushd.

Kritsch (2004), em artigo sobre a influência dos muçulmanos na cristandade, ultrapassa a questão dos dois pólos e fala da fecundidade de certa tolerância. Algo que nos lembra o início deste capítulo ao se relatar elementos de uma época viva, repleta de nuances, gerada da instabilidade e da adaptabilidade.

O mundo cristão era, nesse momento, um corpo em transformação, recebendo influxos de vários lados. No século XII, como jamais ocorrera antes, conviviam, na região do Mediterrâneo, correntes de pensamentos tão diversas como as de origem grega, islâmica, judaica e católica. (KRITSCH, 2004).

Compreender a Idade Média é compreender que ela é uma colcha de retalhos gerada por sucessivas crises. Voltar-se para dentro, em todos os aspectos, foi a única escolha possível à Europa diante das invasões bárbaras e muçulmanas. Nesse contexto de elementos múltiplos o cristianismo criava teias cotidianas e era erguido institucionalmente nas pilastras da Igreja Católica.

Pontos nucleares da nossa pesquisa são as manifestações cristãs comezinhas e institucionais abordadas no capítulo seguinte. É no seio do cristianismo que se deu a luta das duas espadas, a espiritual e a temporal, por meio da qual será elaborada uma noção primogênita de soberania.

Diante destes múltiplos elementos aqui destacados, reafirma-se a importância do medievo para o entendimento das bases formadoras da modernidade, seja em sua filosofia ou em sua práxis. A parte disso, como bem colocou Guerreau (2006), como citado anteriormente, a Idade Média e o feudalismo são, em si, um riquíssimo sistema de identidade própria. Sistema este cuja noção de suas diversas matizes ainda se tentou, tardiamente, resgatar com a atenção plena que lhe cabe.

3 O PODER DO CRISTIANISMO (A INSTITUIÇÃO E O COTIDIANO)

3.1 O DIVINO ESTÁ AQUI: a relação entre o céu e a terra para o homem medieval

Embora este trabalho trate de uma reflexão a respeito do entendimento da realidade, dos aspectos filosóficos acerca da construção da soberania (ora ligada à Igreja, ora ligada aos leigos) e sua composição através do poder político e simbólico, é importante observarmos antes os elementos formadores da Idade Média, tão necessários ao seu entendimento. Aqui, já se falou sobre as influências romanas, bárbaras e mulçumanas, porém, a partir deste ponto, será abordado um elemento imprescindível à compreensão da realidade medieval e aos valores dela componentes: o cristianismo.

Contudo, o cristianismo é, na verdade, um capítulo à parte. Neste sentido, será estudada a eclesía, na condição de instituição, e da fortíssima acepção cotidiana do cristianismo, não só como religião, mas como forma social estabelecida, na maneira de se entender as relações com o corpo, com a natureza, com o comércio etc. Ou seja, neste capítulo, dois pontos principais serão tratados: a formação da Igreja cristã enquanto instituição (e sua consequente postura de intermediária entre o homem e Deus) e o cristianismo cotidiano (presente na atribuição de sentido nos fazeres diários e ponto-chave no entendimento de uma sociedade que estabeleceu suas bases através da fé).

Esse raciocínio ajuda a sedimentar a questão do poder simbólico porque este “símbolo” representa uma realidade, ou o entendimento dela (questão que será detalhada na quarta seção). Assim, é impossível dar a dimensão e perceber o uso do poder simbólico na Idade Média cristã ocidental sem perceber as fundações de uma sociedade cuja base está fincada na Igreja Católica e em sua fé. Nunca é demais lembrar que na sociedade desfragmentada da Idade Média (como descrito na primeira seção), mesmo diante de disputas entre denominações e facções – cuja cisão mais profunda se deu entre católicos e ortodoxos – o cristianismo é um ponto que pode ser chamado de universal. Isto nos indica a importância do elemento “cristianismo” tanto nas questões corriqueiras, como nas grandes disputas. Este

elemento tanto estava nas colheitas como nas cruzadas. Tanto na alimentação como nas festas de coroação. Prova disto é que na fundamentação das disputas jurídicas, sobretudo após o século XII, a Bíblia tornou-se uma fonte peculiar do direito porque a partir dela os homens foram buscar numa instância metafísica a assertiva das coisas materiais, sobretudo quando o assunto era a política.

É sintomática a maneira como a Bíblia passa a ser estudada fora dos mosteiros numa busca que ultrapassa questões morais e teológicas e insere-se na disputa pelo poder político – a soberania. Dos textos sagrados dá-se especial valor e visibilidade às cartas de São Paulo. A reforma gregoriana do século XI já havia criado algumas alegorias políticas como a alusão às duas espadas (o gládio temporal e o espiritual), mas foram sobre as epístolas de Paulo que o ápice de uma disputa entre príncipes e papas se estabeleceu.

Kritsch (2002) ressalta a Epístola aos Romanos em que São Paulo fortalece o mais importante argumento bíblico relativo ao dever dos cristãos de se submeterem a um poder secular, pois, de acordo com o texto sagrado, o governante é instituído por Deus. Observe-se o que coloca o apóstolo Paulo em Romanos 13; 1-7 (BÍBLIA, 1994):

Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus. Assim, aquele que resiste à autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus, e os que a ela se opõem, atraem sobre si condenação. Em verdade, as autoridades inspiram temor, não porém a quem pratica o bem, e sim a quem faz o mal! Queres não ter o que temer a autoridade? Fazes o bem e terás o seu louvor. Porque ela é instrumento de Deus para o teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, porque não é sem razão que leva a espada: é ministro de Deus, para fazer justiça e para exercer sua ira contra aquele que pratica o mal. Portanto, é necessário submeter-se, não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por essa razão que pagais os impostos, pois os magistrados são ministros de Deus, quando exercem pontualmente seu ofício. Pagai a cada um o que lhe compete: o imposto, a quem deveis o imposto; o tributo a quem deveis o tributo; o temor e o respeito, a quem deveis o temor e o respeito.

Obviamente, o entendimento sobre o bem e o mal ou sobre quem é a autoridade constituída por Deus – se os príncipes e ou os papas – será o terreno da batalha entre as suas espadas (temporal e espiritual) que vamos abordar adiante. No entanto, a epístola de Paulo é significativa por sublinhar a questão ancestral de

que, a despeito do seu executor ou das maneiras de execução, o poder emanava de uma fonte única que era Deus.

Do ponto de vista de uma construção teológica e até mesmo jurisprudencial observa-se a formação de duas correntes de pensamento que se alternam em influência ao longo da baixa Idade Média. São elas a teoria do poder ascendente e a teoria do poder descendente.

A primeira tem como base as ideias aristotélicas de São Tomás de Aquino e defendia que emanava do povo a fonte imediata da autoridade temporal: “Todo o poder vinha de Deus, mas não chegava diretamente aos governantes, como defendiam os partidários do *regnum*. Os governantes passavam a constituir agora uma instância intermediária na transmissão do poder” (KRITSCH, 2002, p. 369).

Em outra ponta, existia a teoria do poder descendente, que o colocava vindo de cima para baixo: dos governantes aos governados. Há duas versões para a teoria descendente: a tradicional apontava os papas como os primeiros comissários do poder; a alternativa que dava tal prerrogativa aos governantes temporais. Está aí o cerne da Questão das Investiduras que será abordada adiante. Porém, agora, é importante perceber o ponto central de Deus como o detentor primogênito do poder concedido:

No fundo a grande questão era identificar o primeiro comissário de Deus. A questão de quem representava Deus, como primeiro portador do poder na terra, estava posta antes mesmo de discutir o problema da autoridade legislativa. Enquanto se tomava a lei como dada, o sentido da autoridade necessariamente tinha de ser vinculado à idéia de comissão. Isto é, a autoridade seria um atributo daquele que pudesse fazer cumprir a lei, não em nome próprio, mas em nome do Legislador, que era Deus. (KRITSCH, 2002, p. 371).

Esta é uma discussão vastíssima que não se resolve plenamente até haver o corte paradigmático firmado pelo Iluminismo quando a razão passa a ser um valor intrínseco ao Estado. Fazendo uma alusão às palavras de Kritsch (2002), é só quando o legislador deixa de ser divino para ser humano que se finda por completo a ideia de que “não há autoridade que não venha de Deus” – Romanos, 13; 1-7 (BÍBLIA, 1994), como escreveu São Paulo. A partir do Iluminismo, a discussão sobre o poder em comissão recai sobre o contrato social e seus termos. No entanto, o que interessa à nossa pesquisa é este momento anterior, de uma construção calcada em Deus.

Desta maneira, o que se quer aqui é reforçar a importância do cristianismo, tanto do ponto de vista das práticas cotidianas quanto institucionalmente, como elemento imprescindível não só na construção de uma argumentação jurídica (política) como na construção de uma argumentação simbólica.

É preciso se referenciar no campo dos sentidos a legitimidade que também se busca juridicamente. Maior prova disso é que nem o *regnum* nem a eclesía prescindiram dos textos sagrados nesta justificativa. E esta não era uma mera preocupação formal, para atender ao sistema político. Era uma necessidade viva de representação de uma sociedade de fiéis, haja vista que a letra da lei confinava-se a poucos (Carlos Magno coroou-se rei sendo analfabeto), mas a representação da ligação com Deus deveria ser expressa e assim entendida pelo maior número de pessoas. Nisto estão os nomes, os títulos, as vestes, os espaços etc. Argamassas de uma construção que não se restringe ao direito e onde a própria palavra é também um símbolo inserido em um sistema de representações diversas.

Baczko (1985, p. 299-300) fala desse uso dos símbolos, ainda que de maneira inconsciente, porém incontestemente até mesmo para as civilizações pré-estatais:

Ora, ao produzir um sistema de representações que simultaneamente traduz e legitima a sua ordem, qualquer sociedade instala também <<guardiões>> do sistema que dispõem de uma técnica de manejo das representações e símbolos. É certo que devemos ter cuidado ao aplicar um vocabulário moderno às sociedades <<primitivas>>, designadamente às que não conhecem um poder estatal. Nestes casos tanto o imaginário social como as técnicas do seu uso são produzidas espontaneamente, confundindo-se com os mitos e os ritos. Do mesmo modo, os guardiões do imaginário social são, simultaneamente, guardiões do sagrado. [...] Por fim, também as técnicas de manejo destes símbolos se confundem com a prática de ritos que reproduzem o fundo mítico, tratando-se tanto de técnicas corporais como da arte e da língua.

Vale destacar que o presente estudo se debruça exatamente sobre o momento onde o Estado moderno germina, nos fins da Idade Média, e, ainda mais, sobre a formação do conceito de soberania que o sustenta. É nesse cenário que temos a abundância do “fundo mítico” citado por Baczko (1985) e ainda podemos observar a passagem do uso desses símbolos de algo “espontâneo” para algo sistemático.

De certo, é possível supor que nem os papas nem os príncipes que protagonizaram a Questão das Investiduras tinham a exata noção do que eles eram ou do que representavam, mas nenhum destes governantes das forças divinas ou

terrenas deixava de reconhecê-los ou prescindia de usá-los. E nesse caso específico, estar ao lado de “Deus”, ser ungido por ele para o exercício do poder era algo imprescindível e, a sua maneira, a Idade Média foi uma época fecunda para o manuseio destes símbolos que seriam usados com primazia e técnica no Estado moderno. Para ilustrar, citamos os reis taumaturgos e o próprio Rei Sol (Luís XIV) como grandes exemplos da construção de imagens públicas. Seja com os primeiros que abençoavam os súditos das janelas com a chegada do verão – o que lhes garantia a cura que na verdade vinha com o verão, seja com o Luís XIV e seu teatro de vestes, luxo e riqueza que o desenhava como a imagem ideal da nobreza.

Não há, aqui, a intenção de esmiuçar a categoria de ritos, mitos e símbolos. O que é importante, para o nosso objeto em si, é detectarmos essa argamassa geral por Baczko (1985) denominada de “comunidade dos sentidos comuns” ou de “sistema de representações”, conforme está transcrito na última citação. Perceber a necessidade de que essa esfera simbólica esteja atrelada à justificativa jurídica de poder é o que nos interessa. Observem-se novamente as palavras de Baczko (1985, p. 298-299) em outro trecho de obra já citada:

Não será que o imaginário coletivo intervém em qualquer exercício de poder e, designadamente, do poder político? Exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma <<potência>> real, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efectiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos que qualquer sociedade fabrica nada têm de irrisório.

Nesse caso, o valor simbólico que se agrega e justifica o poder de governar não é da racionalidade (como veremos no Iluminismo), mas o da divindade, ou melhor, o da unção divina. Como nos propomos a demonstrar, estes símbolos não estão apenas na estrutura eclesial, mas estão também nas coisas cotidianas como no uso da palavra, na comida, no corpo etc.

3.2 IGREJA: uma instituição erguida como reflexo de um Estado

Antes de tudo, devemos voltar ao início da construção cristã, desde quando podemos ver a preocupação da Igreja não só em salvar almas, mas também em se constituir como poder e sobreviver às intempéries.

O historiador inglês Johnson (2001, p. 58), ironicamente, chega a atribuir ao nascimento da Igreja uma imagem “darwiniana” de sobrevivência, sobretudo nos fervilhantes séculos I e II:

O Cristianismo começou em meio à confusão, à controvérsia, ao cisma e assim prosseguiu. Uma Igreja ortodoxa dominante, com uma representação eclesiástica reconhecida só emergiria muito gradualmente, representando um processo de seleção natural – uma sobrevivência espiritual do mais apto. E, como costuma ser o caso em tais lutas, nada teve de edificante. [...] Uma devoção que tinha de lutar não apenas para sobreviver como para manter sua identidade.

Em outra passagem, Johnson (2001, p. 72), ainda é mais enfático ao falar do nascer institucional cristão e sua necessidade de autopreservação pela autoridade:

Dessa forma, a regulação da vida voltou a tender a ser retratada como a condição de salvação e o grande mandamento ético dos evangelhos assumiram o status de uma nova lei. Contudo, a lei implicava em obediência, e obediência implicava em autoridade. O que era essa autoridade? A Igreja. O que constituía a Igreja? Os homens que a dirigiam. [...] Aqui se vê a ascensão do dogma. Os escritos sagrados não apenas tinham de ser classificados como autorizados ou não, precisavam ser explicados – e a própria explicação era autorizada. Quem estava encarregado do processo? A Igreja. O que era a Igreja? Os homens que a dirigiam.

Dos trechos acima, dois aspectos relevantes são apreendidos: (1) a necessidade de criar e manter uma estrutura sobre a qual a instituição se ergueria e (2) estender os braços da Igreja sob a égide de uma autoridade que, aqui embrionariamente, aponta para o objeto deste estudo, que é o paralelismo de uma estrutura e seu alcance na comunidade dos sentidos comuns, como condição *sine qua non*, para a sobrevivência. De certo, rudimentar e indutivamente, a Igreja percebia ser esse o caminho não só da sobrevivência como também da eficiência. Aqui, já vemos ser desenhada a posição institucional e cotidiana do instituto da fé, elemento que será o cimento de todas as relações medievais.

Zumthor (1993, p. 80) fala sobre o uso da escrita e da voz pela Igreja. A citação do medievalista esclarece que o poder simbólico não estava só na hierarquia eclesial, no monopólio da palavra sagrada e na liturgia, que são elementos próprios da Igreja, mas se estendia pelo uso da palavra oral, tão imprescindível a uma sociedade analfabeta onde a própria literatura (as cantigas de trovador) tem em sua essência a oralidade como ferramenta de sobrevivência e propagação.

A Igreja possuía o monopólio da escritura; não é nada espantoso que tenha consignado esses textos, e não outros, definitivamente perdido de nós. Que seja, mas isso não explica tudo. Culto e poesia permaneciam funcionalmente unidos no nível das pulsões profundas, culminando na obra da voz. Não é pela analogia, e sim por outra maneira, que a voz poética se relaciona com a voz religiosa. Ela o faz em virtude de alguma identidade, parcial de fato, mas que por séculos foi sensível e produtora de emoção. Num mundo onde relações muito calorosas e muito estreitas ligavam na unicidade de seu destino os homens entre si e com a natureza, o campo de extensão do religioso, pouco distinto do mágico, era tão amplo quanto a experiência vivida. A “religião” fornecia à imensa maioria dos homens o único sistema acessível de explicação do mundo e de ação simbólica sobre o real.

Neste ponto vale ressaltar a importância da palavra diante de uma sociedade analfabeta. Além do que é visto, aqui nos deparamos com a importância do que é dito frente ao que não pode ser lido: tanto para os povos cuja tradição se fixa no direito consuetudinário (advindo com os bárbaros) como para os fiéis cujo entendimento do sagrado se dá pela palavra. Em relação a esta última, até hoje se usa a expressão “dou fé” para afirmar a veracidade de um ato. É com essa “mesma” voz, com o poder da palavra oral que a Igreja ministra seus sacramentos, conta suas histórias e encaixa seus pés no cotidiano popular. Mesmo com as liturgias praticadas em latim, de alguma maneira, é a verbalização que se não garante o entendimento completo, garante antes o mantra no qual o fiel se liga à sua devoção. Ao falar da “*disputatio*”, técnica de exposição das sumas, Tomás de Aquino costumava perguntar por que Jesus não havia escrito. Em tom de retórica respondia que a palavra dita permanece mais perto do coração, não precisa de transposição, é saber direto. Neste caso, quem emanava a palavra (neste caso de poder duplo, tanto a escrita quanto a falada) era a eclesía. Ao fazer isto, ela não só difundia seus elementos de crença como também ratificava seu poder institucional.

Seja pela voz, pelas vestes, pelas imagens de santos ou de diversas outras maneiras, novamente Baczkó (1985) ratifica a importância do uso das representações simbólicas para a construção de um sistema político. Desta vez o autor polonês é citado por Schwarcz (1999, p. 20) em “As Barbas do Imperador”:

Seguindo pistas de Bronislaw Baczkó, que aponta para a relevância do estudo de sistemas simbólicos de uma sociedade, percebemos como todo o regime político estabelece em sua base um imaginário social constituído por utopias e ideologias, mas também por mitos, símbolos e alegorias, elementos poderosos na conformação do poder político, especialmente quando adquirem aceitação popular. [...] A criação de símbolos por sua vez não é gratuita e arbitrária, não se faz no vazio social. Ao contrário, os símbolos são reelaborados em razão do contexto cultural em que se

inserir, além de que o maior ou menor sucesso de sua manipulação encontra-se diretamente vinculado a uma comunidade de sentidos.

Na criação da Igreja Católica, Orígenes foi o grande artífice de uma filosofia cristã, verdadeiramente uma nova ciência, a teologia bíblica sobre a qual um Império seria erguido. **A ideia central dessa teologia era o monopólio da salvação.** Le Goff (2007, p. 25) em “O Deus da Idade Média – conversas com Jean-Luc Pouthier” coloca: “O cristianismo medieval não oferece aos fiéis uma onipossibilidade de culto, mas redes muito estreitas de lugares de culto.” Redes estas que são estreitas e controladas: “A onipresença, apesar de tudo, controlável, verificável, porque o clero está lá, a supervisionar os lugares de culto.” (LE GOFF, 2007, p. 31).

Em outra passagem, Le Goff (2007, p. 27) coloca: “O Deus da Idade Média é um Deus oficial”. Embora a questão de Deus nos leve a outras nuances como a questão da trindade, do monoteísmo etc., fica patente que desse caráter oficial do pensamento provém um corpo oficial, autorizado a intermediar a relação dos homens com a divindade. O indivíduo não poderia mais ser salvo pelo contato direto com Deus. Disto se depreendem duas questões de extrema importância para o nosso trabalho: a Igreja e seu cristianismo ideológico tanto constroem uma instituição política e formal, como passam a atuar em questões comezinhas, já que numa sociedade calcada na fé, o homem precisa da Igreja para ligar-se a Deus. Isto é fundamental para entendermos porque além de uma justificativa jurídica/política, a soberania precisava de uma “anuência” divina que pudesse ser entendida ou absorvida pelas instâncias populares.

Neste ponto, não é possível se esquivar de acompanhar as perguntas que Johnson (2001, p. 72) faz: “- E quem intermediaria a salvação? A Igreja. E o que era a Igreja? Os homens que a dirigiam.” Eis uma resposta de sentido amplo, sobretudo porque com a aproximação entre a Igreja e Roma era preciso medir forças equivalentes. Em suma: começa-se a desenhar um modelo de congregação que há muito se distanciou das primeiras comunidades cristãs e vai assumindo uma forma estatal.

Novamente, Johnson (2001, p. 76) é taxativo:

Orígenes aceitava uma distinção absoluta entre clero e laicidade. A analogia era com um Estado político. Claro que a Igreja tinha de possuir seus

próprios príncipes e reis. É evidente que estes governariam suas congregações muito melhor que os funcionários estatais correspondentes. Sua função era infinitamente mais alta e mais sagrada, já que administravam coisas espirituais, mas seu status era análogo aos de juízes e governantes seculares e, assim sendo, a laicidade devia-lhes reverência, ainda que fossem homens inadequados e comuns.

Mais adiante, no século III, a aparente tolerância de Roma para com a Igreja denunciava que o até então “inimigo” tornara-se um aliado em potencial. Sob vários aspectos, principalmente na supressão da clivagem interna, o cristianismo havia se tornado a imagem do próprio Império.

O poder de penetração do que já poderíamos chamar de “doutrina cristã” era tamanho que atacá-lo era enfraquecer o próprio Estado romano. O cristianismo passava a ser visto como um fenômeno tanto espiritual como secular. Neste sentido, a simbiose efetiva entre Roma e a Igreja estava a um passo de acontecer, sobretudo através da visão mundana do édito de tolerância de Constantino: onde estava o instinto de sobrevivência.

Constantino, tendo reconhecido o cristianismo – na verdade, decidido fazer dele uma âncora de seu Estado –, sentiu que não tinha alternativa a não ser admitir a existência de uma classe clerical e promover adequadamente a sua subsistência. Claro que nada havia de novo nisso, o imperador fora Pontifex Maximus dos Deuses, assim como, agora, era bispo. [...] Constantino deu início à transferência de privilégios para o clero cristão quase que desde o início, eximindo-o do ofício público compulsório (que era oneroso e caro) nas vilas, e, nas zonas não-urbanas, do pagamento dos impostos distritais. **Isso implicava status de classe, o secular subscrevendo o espiritual. De fato, Constantino foi o primeiro a empregar as palavras “clerical” e “clérigo” neste sentido.** (JOHNSON, 2001, p. 76, grifo nosso).

Le Goff (2007), em seu livro “O Deus da Idade Média – conversas com Jean-Luc Pouthier”, é didático ao explicar essa transição do cristianismo primitivo à religião aceita e depois religião oficial do Estado Romano. Ele fala que a tática de sobrevivência não se restringia à Igreja, era também estatal. Ambos precisavam se unir para se perpetuarem: ao mesmo tempo em que os imperadores romanos buscavam, em torno de determinadas famílias, solidificar sua dinastia, eles também não encontravam mais na religião romana o apoio com que se beneficiavam desde a época de Augusto. Foi nesse momento que Constantino, depois do édito de Milão (313), não apenas passou a tolerar a nova religião, mas a, em público, recorrer ao Deus dos cristãos em busca da salvação do seu império. Uma salvação terrestre e política, diga-se de passagem, mas que não deixava de agregar um valor “religioso”

à sua redenção. Menos de um século depois, em 392, Teodósio faz do cristianismo a religião oficial do Estado romano.

Assim, percebe-se que não há piedade na mudança de comportamento entre o Estado que crucificou o Cristo e depois se converteu à sua Igreja. Johnson chega a citar as descrições do bispo Eusébio sobre Constantino, confessando a pilhéria explícita, quando o imperador romano usava as vestes eclesiásticas para impressionar as multidões e, intimamente, ria de si mesmo. A cenografia e a interpretação eram partes de um processo legitimador, o que talvez chamássemos hoje de marketing político, e que foi também usado por Luís XIV, o Rei Sol, como descreve Peter Burke em sua clássica obra “A fabricação do rei” (1994) ou mesmo como analisa Marc Bloch em seu estudo sobre os reis franceses (os chamados reis taumaturgos) que estendiam suas mãos para curar os doentes com a chegada do verão.

Note-se o que Le Goff e Truong (2006, p. 170-171, grifo nosso) falam a respeito desse episódio que nos incita a também analisar a importância dos símbolos e das representações:

Uma utilização simbólica do corpo serve para reforçar o poder dos dois “heróis” da Idade Média: o rei e o santo. O rei da França conquistou, na Idade Média, um poder taumatúrgico, o de curar os doentes das afecções cutâneas, das escrófulas, nome da adenite tuberculosa. Essa cura é obtida por meio de uma cerimônia organizada em certos dias e em certos lugares (por exemplo no claustro da abadia de Saint-Denis): o ‘toque das escrófulas’, pelo qual o rei curava o corpo doente.

Sabe-se que o propósito do trabalho não é estudar a corte francesa. Contudo, neste ponto já se enceta a ligação intrínseca entre poder político e simbólico. E essa ligação precisa da referência dos textos sagrados ou mesmo não pode passar ao largo da Igreja, já que ela detém o **monopólio da salvação**. Na verdade, esse monopólio ultrapassa a salvação e chega à simples via do diálogo. Não seria exagero afirmar que a Igreja mantinha a exclusividade do contato com Deus. No sistema social, político e econômico, a Igreja detém uma posição privilegiada em que este aspecto das “relações com Deus” é fundamental:

O sistema feudal repousa economicamente na posse da terra e no direito de cobrar um certo número de taxas. Isso gera uma hierarquia social e uma hierarquia de poderes. Na base dessa hierarquia está a massa dos leigos, que são 90% dos camponeses. Uma parte deles, na alta Idade Média, digamos, até o século XI, não é livre. Ainda existem escravos e, principalmente, servos, e as alforrias libertam a grande maioria dessa base

social leiga. Depois vêm os senhores, que são a um tempo os proprietários, os exploradores e os beneficiários da terra e dos produtos econômicos em geral. São os senhores dos leigos. Ao lado e acima deles, estrutura-se uma hierarquia política dividida essencialmente em dois tipos de governo: os governos urbanos com magistrados urbanos, e governos que, pouco a pouco, a partir do século XI e sobretudo do século XII, assumem um aspecto estatal e geram monarquias, as principais sendo as monarquias inglesa, francesa e castelhana. **Enfim, à parte, os clérigos formam a Igreja, principal poder dominante da Idade Média e da sociedade feudal, que supervisiona, controla e garante o domínio de Deus sobre o conjunto da sociedade e mais especialmente dos leigos.** (LE GOFF, 2007, p. 66-67, grifo nosso).

Mas, voltando à questão da construção institucional, Moraes (1997, p. 240, grifo nosso) em “A origem e as transformações do Estado” é enfático ao descrever a ligação entre Igreja e Estado que se dá a partir deste momento:

O que interessa sobretudo é focalizar a evolução do apóstolo a bispo, do bispo ao papa, isto é, a evolução de um sistema democrático a um sistema totalitário, de uma república espiritual a uma monarquia temporal. Aproximadamente em dez séculos de cristianismo, tomando-se como marco final o Concílio de Roma, promovido por Gregório VII, em 1081, o título de papa – que não se distinguia do nome de bispo – podia ser empregado com relação a todos os chefes das províncias eclesiásticas; só nesse momento passou a ser de uso exclusivo do pontífice da Sé Romana, e então adquiriu o significado de bispo universal, **politicamente equivalente ao de monarca absoluto.**

Assim, a autoridade do papa logo passaria a equivaler à dos imperadores, o que nos leva à problemática central deste trabalho: a disputa entre *regnum* e *eclésia* pela soberania e construção de ideias e argumentos que a legitimasse tanto do ponto de vista jurídico/político como simbólico.

É preciso observar, por fim, como aquele modelo espelhado no Estado, desenhado por uma Igreja nascente no século III, no século XII, com o papa Bonifácio VIII, já não tem pudor em reivindicar para si o poder total. Sendo que o Estado, se assim nos dermos a liberdade de chamá-lo, era apenas o seu “permissionário”:

Ambas estão em poder da Igreja, a espada espiritual e a material. Contudo, a última deve ser usada para a Igreja e a primeira por esta; a primeira pelo sacerdote, a última por reis e capitães, mas segundo a vontade e mediante a permissão do sacerdote. Uma espada, por conseguinte, deve estar sobre a outra e a autoridade temporal sujeita à espiritual. [...] Se, pois, o poder terreno desviar-se, será julgado pelo espiritual. [...] Contudo, caso este incorra em erro, só poderá ser julgado por Deus, não pelo homem. [...] Pois tal autoridade, conquanto concedida a um homem e por este exercida, não é humana, mas, pelo contrário, divina. [...] Além disso, declaramos, afirmamos, definimos e pronunciamos que é totalmente necessária à

salvação de toda a criatura humana sua sujeição ao pontífice romano. (JOHNSON, 2001, p. 227).

Um exemplo de que esta “salvação da criatura humana” não só depende do sumo pontífice como é objeto central da política está em toda a argumentação jurídica de Egídio Romano (1243? -1315), que sistematizou a doutrina hierocrática (relativa à unidade da sociedade cristã onde o gládio espiritual se sobrepõe ao temporal) na defesa do papa Bonifácio VIII. Como parte da sua argumentação, Egídio Romano costuma afirmar que a alma domina o corpo, assim como também o poder sacerdotal que domina as almas também domina os corpos e as coisas materiais. Ou seja, assim como se pode ver, o poder de governar, ainda que em sua contenda jurídica, em muito ultrapassa as coisas deste mundo.

3.3 CRISTIANISMO: o cotidiano que oferece e consagra

No tópico anterior, vimos a formação da Igreja, nas questões levantadas por Paul Johnson (2001) “E quem intermediaria a salvação? A Igreja. E o que era a Igreja? Os homens que a dirigiam.” Sem negar a dialética das relações, se em um lado dessa relação existem os homens que dirigem, do outro estão aqueles que são dirigidos. Mas, para entender Deus, o cristianismo ou as práticas que colocam o homem medieval nesta condição de “conduzido”, é preciso antes se ater à fé. Instituto sem o qual nada se atribuiria a Deus, ao Cristo ou à Igreja. E a fé na Idade Média tem lá suas peculiaridades:

A noção de fé (*fides* em latim, *pistis* em grego) constitui uma criação original do cristianismo, pois desde os Evangelhos e as Epístolas de Paulo, ela combina a idéia de uma aceitação intelectual ou efetiva da verdade da mensagem cristã com a de um ato voluntário, sustentado pela inspiração divina, de confiança naquele que transmite essa mensagem direta (Jesus) ou indireta (a comunidade dos fiéis, a Igreja). (BOUREAU, 2006, p. 412).

Porém, esta fé não se resumia à confiança. Ela estava inserida em um sistema com regras, benesses e obrigações:

A partir do século IV, **construiu-se um verdadeiro saber cristão específico que se impôs como o conteúdo do ato de fé**. Desde então, estabelece-se gradualmente o esquema clássico da Igreja segundo o qual o fiel deve passar da *fides quae creditur* (os elementos da crença) à *fides qua creditur* (a fé em ato). Esse saber novo procedia da necessidade de abstração e de desenvolvimento a partir das fontes da revelação. A mensagem crística, com efeito, contém bem poucos elementos em matéria

de dogma e de rito, em geral neutralizando grande parte das injunções do Antigo Testamento. Oferece uma esperança, uma moral, alguns esboços de sacramentos (o batismo e a eucaristia) e de preces (o Pai Nosso e as Bem-Aventuranças), **mas nenhum sistema de organização do mundo e da história. Razão pela qual a prática da exegese se imporá para tentar suprir o que está ausente na letra: a explicação do texto torna-se o primeiro ato de integração da fé num saber orgânico. De modo mais radical, foi preciso opor-se às diversas heresias e estabelecer um corpus de verdades cristãs.** (BOUREAU, 2006, p. 415, grifo e itálico nosso).

O texto de Boureau (2006), citado acima, fala da criação de uma lógica para sustentar um sistema cuja matriz é desprovida de dogmas ou estruturas. Em outras palavras, para o sentido da fé cria-se um ato próprio (o ato da fé - *fides qua creditur*), como uma lógica formulada para atender e alimentar um sistema. De tudo que foi colocado até aqui, é importante salientar que houve uma construção consciente e não incidental desta teologia cristã e de sua Igreja. Mas, também como já foi dito, do outro lado estava o fiel que não só deveria ter fé, mas professá-la de uma maneira específica. Eis uma questão que deve ser vista não só do ponto de vista institucional, mas também social. Devem-se observar suas repercussões numa sociedade que é cotidiana e basilar para a sua existência.

Mas, sobre o que se tem fé? Tem-se fé em Deus e o Deus dos cristãos medievais é um Deus sem concorrentes, no sentido em que ele é o único que pode ser representado (ao contrário de Javé e Alá). Estamos falando de um Deus antropomórfico, cuja imagem (ainda que este imagem mude ao longo dos séculos e regiões) não está apenas na iconografia, mas está no centro da teologia, da liturgia, da espiritualidade, da devoção.

Segundo Le Goff (2007) em “O Deus da Idade Média – conversas com Jean-Luc Pouthier”, uma das grandes novidades do cristianismo é ter um Deus que se encarnou, se fez homem, viveu na terra como um irmão e que, sobretudo, venceu a morte. Mesmo com a questão da *filioque*, ou seja, da Trindade, temos um Pai, um Filho e um Espírito Santo que podem ser representados e por isso, em certa medida, estão mais próximos, sobretudo de uma sociedade imagética e analfabeta.

Principalmente a partir da época carolíngia, as imagens sobre a trindade multiplicam-se e Deus é visto como a figura do pai. Há aqui duas variações de sua representação: a de um homem idoso, ao mesmo tempo diretor e protetor. É uma fonte de autoridade. Um Deus que permanece no céu e que eventualmente mostra

sua mão por entre as nuvens. A outra representação é a do Deus Majestade, sentado num trono real. Já o Filho é o Deus feito homem, cujos atos essenciais para a salvação de todos foram a paixão e a morte na cruz. Aliás, nos séculos XIII e XIV, durante as crises e epidemias, a guerra faz levar ainda mais longe esta imagem e devoção ao Cristo. Em terceiro, há o Espírito Santo que, em várias representações, inclusive pictóricas, é visto como uma pomba branca, geralmente pintada entre (como elo) o Deus Pai sentado no trono e seu Filho crucificado.

Fato é que essa “multiplicidade” deu ao cristianismo uma forma de monoteísmo bem particular e em nada minou sua força. Ao contrário, estendeu suas teias por tempos e espaços, fincando-se no imaginário de seus fiéis:

Ao mesmo tempo, a pessoa de Deus se reequilibra na devoção dos cristãos. No século XIII, o Cristo sofredor da Paixão coexiste com o Cristo glorioso da Eucaristia exibido na procissão do Corpus Christi sob um pálio, e uma série de imagens tendo à frente a Trindade na qual o Pai carrega o Filho, sobre o qual está a pomba do Espírito Santo. Nelas, o Espírito Santo vem, como em um novo Pentecostes, inspirar as corporações e os indivíduos que a ele se consagram. (LE GOFF, 2007, p. 39).

Mais uma vez, temos pistas da importância do simbólico e do imaginário na relação do homem com Deus e, conseqüentemente, com o que dele vier, ainda que desse terreno brotem frutos mais políticos e materiais do que espirituais:

Para os cristãos latinos, romanos, as imagens são um instrumento de devoção de homenagem a Deus, mas só Deus é suscetível de ser adorado. [...] Em conseqüência, nesse mundo que é um mundo de símbolos, foi um símbolo, e não uma figura humana completa, que por longo tempo representou o Deus Pai. É a imagem da mão que sai das nuvens. Essa mão define a um só tempo a natureza e a função reconhecidas do Deus feudal. É uma função de comando, trata-se de uma mão que ordena; é uma função de punição, trata-se de uma mão que pune; e é uma função de proteção, trata-se de uma mão que protege. E no curso da Idade Média, como já mostramos, há um progresso na função de proteção em relação às duas outras. Deus torna-se cada vez mais um Bom Deus, o Bom Deus. (LE GOFF, 2007, p. 70-71).

Um elemento simbólico e, ao mesmo tempo, pragmático que melhor nos dá a noção da importância da fé, de Deus e do cristianismo para a compreensão do cotidiano feudal é o **corpo**. Nele está a representação da condenação e da salvação. Ou seja, até mesmo no que há de mais próprio no ser humano – seu invólucro de carne, seu corpo – existe uma concepção simbólica ligada à religião. Isto porque, como se afirma no presente trabalho, esta não é uma sociedade em que a religião é um fator à parte, a ser escolhido. Muito pelo contrário, o cristianismo é a

base da Idade Média no seu sentido político e social. Ele está na instituição e está no comezinho, no que há de mais intrínseco para a vida, o corpo.

De um lado, a ideologia do cristianismo, tornado religião do Estado, reprime o corpo e de outro, com a encarnação de Deus no corpo de Cristo, faz do corpo do homem “o tabernáculo do Espírito Santo”. De um lado, o clero reprime as práticas corporais, de outro, as glorifica. **De um lado a Quaresma se abate sobre a vida cotidiana do homem medieval, de outro, o Carnaval se entrega a seus exageros. Sexualidade, trabalho, sonho, formas de vestir, guerra, gesto, riso...** (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 31, grifo nosso).

Como se pode ver, uma ótica do entendimento cristão está em tudo, em todas as práticas, e não apenas àquelas restritas aos lugares sagrados:

A grande recusa do corpo não é, entretanto, redutível à sexualidade ou ao sofrimento voluntário de uma maioria atuante de religiosos. Vimos que a luxúria passa a ser cada vez mais associada à gula. [...] Pecados da carne e pecados da boca caminham de mãos dadas. Assim, a embriaguez é reprimida, por um lado, porque as conversões ao cristianismo se davam sobretudo entre os camponeses e os ‘bárbaros’, muito apreciadores de bebedeiras, que era o caso de conter; por outro, porque os pecados da carne, isto é, da “boa carne” e do “sexo” se encontram freqüentemente associados à embriaguez. A indigestão é igualmente associada ao pecado. A abstinência e o jejum dão o ritmo, portanto, do ‘homem medieval’. O domínio do corpo é acompanhado do domínio do tempo, que, com o espaço, é uma categoria fundamental da sociedade hierarquizada da Idade Média. (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 58).

O trabalho também oscila entre o seu caráter nobre e ignóbil, impregnado de valores cristãos. Segundo Le Goff e Truong (2006), em obra citada no trecho acima, a tensão se manifesta entre a espiritualidade e a atividade, como testemunha nos textos dos Evangelhos, há sempre a figura de Maria (a contemplativa, oposta à de Marta, a trabalhadora). Só a partir do século XII, o trabalho passa a ser visto integralmente de forma positiva. Mas, mesmo assim, sua valorização calca-se no cristianismo, apoiando-se na concepção do homem criado à imagem e semelhança de Deus. “O homem que trabalha é concebido antes como um cooperador do divino, um ‘homem-Deus’, do que como um pecador” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 68).

Um exemplo incontestado de como as práticas cotidianas de demonstração de fé, até mesmo aquelas mais triviais ligadas à alimentação, tinham repercussões políticas está em diversos relatos sobre o poder miraculoso de certas comidas e bebidas. No caso dos povos francos, vemos um exemplo em que o vinho representa a vitória do verdadeiro credo sobre a heresia ariana:

Na vida de São Remígio, escrita por Hincmar de Reims no século IX, lê-se que quando Clóvis, defensor da fé romana e defensor da potência franca, estava pronto para desferir o ataque decisivo ao ariano Alarico, rei dos visigodos, o bispo de Reims, Remígio – o mesmo que o tinha convertido ao cristianismo e o batizado – confiou-lhe como ‘bênção’ um frasco de vinho, o qual (enquanto estivesse com ele) haveria de trazer-lhe força e entusiasmo para combater. Como por magia, ‘bebeu o rei com toda a família real, e uma grande multidão; e se saciaram com abundância, mas o vinho não tinha mais fim: brotava sempre do frasco, como de uma nascente’. E, naturalmente, o conduziu à vitória. Hincmar não deixa de corroborar o seu relato lembrando um episódio do Livro dos Reis, em que outros recipientes milagrosos transbordavam – veja bem farinha e óleo: ‘e o pote de farinha não acabou, e o jarro de óleo não diminuiu. (MONTANARI, 2003, p. 32).

Diante das lendas ou da repercussão de histórias milagrosas no cotidiano, a alimentação também passava por uma demonstração de fé. A fabricação do pão era a própria metáfora da formação do novo cristão, sobretudo os convertidos bárbaros. E isto vale não só para o pão, outros alimentos típicos do mediterrâneo (oriundos da cultura greco-romana) – especialmente o vinho e o óleo – ganham *status* entre os bárbaros na medida em que o cristianismo vai se alastrando entre os povos germânicos. Clóvis, o rei franco convertido, não era o único a se beneficiar das benesses da “boa” comida. Ainda que sem um caráter mágico, paulatinamente, o alimento passa a representar o modo de vida cristão. Um exemplo corriqueiro dessa vigília do que se punha à mesa estava nas tabernas medievais, onde comumente leitões eram servidos como isca para se detectar a presença de judeus. Em certos casos, negar-se a comer um leitão poderia ser um atestado de fé ou uma condenação.

A influência do cristianismo na vida cotidiana da sociedade medieval é algo incomensurável, além da alimentação, um exemplo curioso nos mostra Duby (1980), quando fala do combate, em 743, pelo concílio de Leptines, da idolatria e outras práticas bárbaras, muito ligadas à veneração da natureza, de árvores e florestas. Uma das práticas bárbaras muito usadas consistia em enterrar com os mortos suas relíquias. Na economia, a repressão cristã causou uma revolução silenciosa ao gerar um “lastro” de relíquias de menor ou maior valor, fazendo com que estes artefatos, antes enterrados, subissem os altares e fossem usufruídos:

Agora era a Igreja que reivindicava para si a ‘parte do morto’, que lhe era dada pelos herdeiros para a sua vida futura. A acumulação de tesouros, centrada até então nos cemitérios, foi simplesmente transferida para os santuários cristãos, onde os valores consagrados eram guardados. Os homens, grandes e pequenos, deixavam os seus tesouros para que estes viessem a ser adornos ao serviço de Deus. [...] A conversão da Europa ao cristianismo não suprimiu a acumulação de tesouros para fins funerários, mas alterou radicalmente o seu caráter. Esta deixou de ser definitiva, e

portanto estéril e passou a ser temporária e potencialmente frutuosa. No decurso destes séculos obscuros, **as poupanças produziam uma acumulação de metal que permitiu o renascimento duma economia monetária depois do ano 1000.** A Igreja recebia ainda muito mais. **As crenças antigas foram englobadas nas práticas cristãs, tornando o sacrifício dos bens terrenos na maneira mais segura de conseguir os favores divinos e o perdão dos pecados.** O perdão de Deus podia ser comprado com oferendas, tal como a paz do rei podia ser comprada com uma multa. (DUBY, 1980, p. 67-68, grifo nosso).

Assim, como se pode ver, são largos os braços da influência cristã, em todos os aspectos. E não atentar para a importância de uma justificativa simbólica calcada neste cristianismo, para além do direito canônico, é esquecer a matriz da qual esta sociedade é composta. É preciso atingi-la, e por ela ser legitimada, para que um processo político não só seja possível, como também eficiente.

4 O PODER POLÍTICO E SIMBÓLICO: uma mudança argumentativa e de compreensão da realidade

4.1 O SIMBÓLICO E O POLÍTICO NO SUBSTRATO DAS MUDANÇAS

O poder não deriva simplesmente da posse ou do uso de certos recursos, mas também da existência de certas atitudes dos sujeitos implicados na relação. Essas atitudes dizem respeito aos recursos e ao seu emprego e, de maneira geral, ao poder. Entre tais atitudes devem ser colocadas as percepções e as expectativas que dizem respeito ao poder. As percepções e as imagens sociais do poder exercem uma influência sobre os fenômenos do poder real. A imagem que um indivíduo ou um grupo faz da distribuição do poder, no âmbito social a que pertence, contribui para determinar o seu comportamento em relação ao poder (BOBBIO; MATTEUCI; PASQUINO, 2000, p. 937-938).

O trecho acima salienta que o poder se faz não apenas por uma qualidade ou característica intrínseca, mas também por um elemento dilatado; como um braço que toca o outro e lhe confere o reconhecimento externo. Este quesito, porém, implica na sua própria condição de existência elementar. São as “percepções e as imagens sociais do poder exercem uma influência sobre os fenômenos do poder real” (BOBBIO; MATTEUCI; PASQUINO, 2000).

A afirmação dá margem para abordarmos as argumentações que ajudam a construir este poder. É com este mote que o presente trabalho pretende versar as bases históricas na qual os pensadores se debruçaram e, principalmente, sobre a argumentação jurídica e simbólica que se formou em torno da construção do que hoje entendemos como o conceito clássico de soberania. Embora o termo só tenha sido cunhado por Jean Bodin, no início do século XVI, para falar do Estado moderno nascente, sua ideia de jurisdição e legitimidade para governar remonta à Idade Média e à disputa entre os príncipes e a Igreja.

O que este trabalho sustenta é que paralelo a um poder político material estabelecido há a necessidade da criação de um poder simbólico que o justifique. Assim, quando o medievo dá lugar a formação dos primeiros núcleos de poder centralizado, além de elementos práticos como idioma comum, fronteiras definidas e exército permanente, é preciso que haja o desenvolvimento de um conjunto de ideias que não só atuam do ponto de vista jurídico (dando legalidade e justificando a

mudança), mas também proporcionam um novo símbolo de poder que ultrapassa o limite da “racionalidade”. O poder deve ser compreendido, sentido e assimilado.

A relação entre o “poder simbólico” e o “poder político” é tão antiga quanto o próprio Homem. Rudimentarmente, a partir do momento em que existe uma diferenciação de indivíduos em um determinado grupo, há também uma relação de poder estabelecida. As instâncias do simbólico e do político ganham contornos definidos ao longo da história por meio da complexidade das relações humanas. No entanto, desde os primórdios, pode-se ver que agregada a qualquer patamar de poder material ou físico está uma esfera de poder subjetivo, identificado por meio de símbolos visíveis ou não.

Essa relação entre o político e o simbólico remonta à própria história da humanidade. Para exemplificar melhor, faz-se necessário voltarmos no tempo: com a chamada revolução neolítica, ou seja, a sedentarização humana com uma organização comunitária do trabalho, a criação de animais e o desenvolvimento da agricultura, nascem as primeiras relações de poder e o tecido social se enriquece com fibras diversas. O coletivismo simples dá lugar a uma organização socioeconômica, com noção de propriedade privada. Nos dizeres de Mumford (1965, p. 38) em “A cidade na história”:

Foi à transição das aldeias e vilas para as cidades e destas para o nascimento dos grandes Estados. A produção de grãos deu origem ao celeiro, e este, por sua vez, originou a muralha de proteção. Logo foi preciso formar um exército para defender o celeiro. Com isso, surgiu o poder para controlar o excedente e a figura do administrador, ao qual cabia fixar os impostos e registrar os sacos de trigo produzidos. Ao mesmo tempo consolidava-se a existência do templo e do palácio. Erguiam-se assim os pilares de um novo mundo, bem diverso do da pré-história.

A citação acima mostra como a instância material contida em simples “muralhas” pode transformar-se em “templos”. A argamassa, o tijolo e o cimento moldam construções que vão além da função prática da proteção para a criação de algo que representasse uma proteção simbólica, colocada no âmbito da representação ideal.

No decorrer da evolução social, observamos que as relações de poder também ganham estruturas mais detalhadas. Vejamos o salto dado da sedentarização até as primeiras organizações políticas de maior complexidade,

denominadas civilizações. A partir da revolução neolítica, cria-se uma nova organização socioeconômica dividida em duas formas principais: as sociedades baseadas no regime de servidão coletivista, de Estado absoluto (sociedades asiáticas), e as sociedades escravistas (especialmente as sociedades clássicas grega e romana).

As primeiras civilizações a se erguerem sob uma bem estruturada hierarquia de poder foram a egípcia e a mesopotâmica. Por localizarem-se numa região semi-árida, ambas cresceram territorialmente acompanhando o correr de rios: a primeira seguindo o Nilo e a segunda o Tigre e o Eufrates. A classificação histórica denomina-as "Impérios teocráticos de regadio". Este trinômio deixa claro as bases de funcionamentos dessas civilizações. Elas estavam calcadas na produção agrícola dependente do vigor fluvial e numa forte organização estatal, em que o poder temporal estava ligado à divindade exercida pelo Faraó e pelo Patesi, respectivamente.

O que é interessante notar nessa classificação é a complexidade de fatores ligados pelo trinômio. Assim, vemos claramente, após o período pré-histórico, como essas civilizações nascentes já são compostas por múltiplos elementos: a simbologia da divindade e do poder político andando em paralelo às condições físicas e sociais. Tanto as sociedades asiáticas como as escravistas passaram por um processo de evolução das forças produtivas, o qual estava diretamente ligado à complexidade das relações políticas e simbólicas que se estabeleciam.

Antes mesmo de se desenhar o quadro de ascensão da Igreja Católica Romana, vale ressaltar que as cidades-estado gregas possuíam valores e comportamentos intrinsecamente ligados a sua concepção mítica de deuses e semi-deuses. Roma possuía sua mitologia e uma religião cívica: "A religião republicana era antiga, mas primitiva e insípida. Era uma religião de Estado com virtudes civis e sua observância pelas aparências" (JOHNSON, 2001, p. 14-15). Não adentraremos em detalhes, queremos apenas salientar essa relação entre símbolo e poder ao longo da história da humanidade.

Outro exemplo forte de como a simbologia de poder imaterial (muitas vezes religioso) está ligada ao poder político se deu na relação entre Império Romano e cristianismo, conforme apresentado na terceira seção. Aqui, vale ressaltar

que não estamos falando da personificação de uma aura especial do governante em si, mas de um manto “sagrado” que cobre o Estado e suas atitudes.

Poderá se observar adiante como essa relação argumentativa sobre o poder político do Estado e sua legitimação mudará de pólo para uma instância mais racional (digo, onde o racional também será um valor). Isso ocorre quando o Estado perde seu manto sagrado e adquire a necessidade de justificar-se através de ideias deslocadas do cristianismo e da Igreja. Esta mudança reflexiva é filosófica e política. Uma mudança tão necessária às fundações do Estado moderno.

Antes, contudo, é preciso reforçar a importância dos elementos de poder político e simbólico na compreensão de realidades diversas. Não nos cabe, aqui, entrar em detalhes das diversas civilizações, porém atentar para as relações de poder, simbologia e organização social nos abre portas para chegar ao nosso objeto específico de estudo, ou seja, como a construção do conceito de soberania e sua mudança de atribuição a este ou àquele indivíduo (ou instituição que ele representa) de acordo com o entendimento da realidade. Pode parecer um paradoxo ou até mesmo um viés muito extenso de raciocínio, porém este apanhado histórico de relações similares certamente nos ajudará a sedimentar os fundamentos teóricos do presente trabalho.

O que se pretende é, fundamentalmente, demonstrar que a relação entre o “poder simbólico” e o “poder político” é tão antiga quanto o próprio Homem. Do menor e mais simples *nomo* até a estrutura mais avançada do Império Romano ou durante a formação do Estado moderno, o poder político está calcado numa instância de poder simbólico imaterial, seja ele ligado ou não à divindade. Embora, mudem-se os conceitos de cidadania, a estrutura governamental e as próprias características da sociedade, há sempre um paralelo entre as transformações materiais e simbólicas. Aliás, é justamente este paralelo que justifica as mudanças ocorridas ao longo da história. Como explicar o poder político do Faraó como proprietário de todas as coisas se não acrescentarmos à justificativa o seu caráter divino? Será possível compreender a estrutura de laços servis do feudalismo apenas através da posse da terra? Ao ler-se objetivamente a obra “O príncipe”, de Nicolau Maquiavel (1469-1527), vê-se um compêndio prático de como anexar províncias. Porém, um olhar mais aguçado nos mostra que o autor gasta sua pena na criação

de uma imagem de governante. Chevallier (1993, p. 39) em “As grandes obras políticas de Maquiavel aos dias atuais” complementa o pensamento aqui exposto:

Dissimular, prosperar... Maquiavel, com um duplo regozijo do cínico em desnudar a natureza humana, e do artista em sentir-se absoluto senhor da matéria, dá então os supremos e mais sábios retoques a seu retrato do príncipe. Pinta a virtude do parecer, do fazer crer, da hipocrisia, pinta a onipotência do resultado.

O trecho deixa patente a preocupação singular com a imagem, não só com o que está posto, mas com as entrelinhas. Nesse caso, não há o caráter divino das sociedades asiáticas (Egito e Mesopotâmia) e nem o poder político baseado na Teoria do Direito Divino que ungia os reis taumaturgos apregoados por Jaques Bossuet (1627-1704). Porém, mesmo sem haver uma instância mística em si, há a instância do poder simbólico atrelado ao poder político.

Durante toda a história, é possível acompanhar esse movimento intrínseco entre essas duas instâncias do poder. Na maioria das vezes, o subjetivo justifica o material, dando contornos a uma nova estrutura social. Primeiro eram os homens mais fortes, melhores na caça e na pesca. Com a sedentarização, vieram os chefes das tribos e seu direito de herança. Criou-se a divisão em camadas sociais e uma pequena elite sobrepôs-se aos demais. Vieram as comunidades (*nomos*), as Cidades-Estados e o Estado da Antiguidade Clássica. O homem passou a relacionar-se como uma estrutura superior e coercitiva. À figura do chefe temporal, que foi agregada algum tipo de simbologia, geralmente uma áurea divina de chefe espiritual. Este fenômeno estende-se do Egito Antigo aos surtos de vaidade dos imperadores romanos. Teodósio coloca o catolicismo como religião oficial do Império e dá origem à secular hegemonia católica de poder. Bárbaros, guerras, invasões etc. Volta-se aos laços pessoais, para, doravante, rompê-los e estabelecer, um conceito moderno de Estado. Eram animais, filhos, escravos, servos e agora são súditos.

Da prática bárbara do *comitatus* e do *beneficium* (o primeiro era a estreita relação de fidelidade entre o guerreiro e seu chefe, enquanto o segundo era uma parcela de terra dada ao guerreiro como retribuição dessa lealdade), forma-se a relação de suserania e vassalagem (Os nobres que cediam terras aos seus convivas eram denominados suseranos e aqueles que recebiam eram chamados vassallos. Entre eles eram assumidos compromissos mútuos de ajuda e de consultas). Desta relação,

forjam-se os súditos e os reis da Era Moderna. Agora, impulsionados pelo Iluminismo, já não eram mais súditos de um Rei, porém cidadãos de um Estado. O contrato social e os três poderes não só impunham uma nova ordem administrativa ao governo como também despertam um outro tipo de pensamento no indivíduo, desta vez, tido como participante da esfera social e da esfera política. A cada mudança material estabeleceu-se uma transformação subjetiva que a equivale e justifica.

Ao falar sobre a transcrição da figura humana do rei e as representações simbólicas do poder monárquico o processo evoca elementos históricos de longa duração que associam o soberano à ideia de justiça, ordem, paz e equilíbrio. Assim como Baczko fala sobre uma comunidade dos sentidos, Agulhom (apud RIBEIRO, 1995, p. 14) em uma afirmação definitiva sobre o simbólico e o político:

Um poder político, com efeito, não é somente composto de homens que instauram e manobram certas instituições, que se dizem donos de certas idéias e exercem certas ações. Ele visa se fazer reconhecer, identificar e, se possível, favoravelmente apreciar, graças a todo um sistema de signos e de emblemas dos quais os principais são aqueles que são vistos.

Baczko (1985) já foi citado para salientar a importância dos símbolos (palavra oriunda do latim *symbolum* e do grego *symbolon*) dentro do que ele denomina de “comunidade dos sentidos comuns” ou “sistema de representações simbólicas”. Embora não seja nosso objetivo nos deter a esmiuçar a categoria de ritos, mitos e símbolos e sim detectar a importância dessa instância simbólica para o nosso objeto em si (a historicidade e o movimento reflexivo sobre o qual se deu a construção da soberania na Idade Média), achamos por bem destacar um conceito de símbolo para seu melhor entendimento.

Chevallier e Gheerbrant (2006) em “Dicionário de Símbolos” explicam que o símbolo vai além do signo, ou seja, da imagem específica ao qual está atrelado (como é estudado pela semiótica, a qual se debruça sobre signo/significado como no estudo das marcas). Signo aqui é entendido de maneira ampla e dinâmica, que embora agregue em seu conceito elementos da psique, também não se restringe ao enfoque psicanalítico. Assim, vemos que o símbolo ganha enfoques diferenciados em cada área de estudo. Relativo ao nosso estudo, Chevallier e Gheerbrant (2006, p. 14) apontam um conceito ligado à antropologia em que a dinâmica do símbolo e

sua relação com a afetividade e construção da identidade nos parece a mais adequada:

O símbolo é, portanto, muito mais do que um simples signo ou sinal: transcende o significado e depende da interpretação que, por sua vez, depende de certa predisposição. Está carregado de afetividade e de dinamismo. [...] A fim de destacar seu duplo aspecto representativo e eficaz, poderíamos qualificá-lo facilmente de ídolo-motor. O termo ídolo-motor mantém-no, em relação à representação, no nível da imagem e do imaginário, em vez de situá-lo no nível intelectual da idéia (eidos). Isso não quer dizer que a imagem simbólica não provoque nenhuma atividade intelectual; permanece, contudo, como centro ao redor do qual gravita todo o psiquismo que ela põe em movimento. Quando o desenho de uma roda num boné indica que a pessoa é um empregado de ferrovias, a roda não passa de um signo ou sinal; quando usada, porém, em relação ao sol, aos ciclos cósmicos, aos encadeamentos do destino, às casas do zodíaco, ao mito do eterno retorno, é uma coisa completamente diferente, pois adquire o valor de símbolo. Mas, ao afastar-se do significado convencional, abre caminho à interpretação subjetiva. Com o signo permanecesse num caminho seguro e contínuo: o símbolo supõe uma ruptura de plano, uma descontinuidade, uma passagem a uma outra ordem; introduz uma ordem nova, de múltiplas dimensões.

Assim, percebe-se que o símbolo ultrapassa a linha da analogia convencional. Isto explica porque o vinho pode deixar de ser apenas uma bebida para ser um líquido sagrado ou o pão pode deixar de ser um simples alimento para representar o cristão. Para além de objetos, imagens e mitos (mito aqui entendido como transposições dramáticas de arquétipos, epopéias e narrativas) específicos, o símbolo é algo com três características bem definidas: é geral, dinâmico e afetivo.

Além do pão se transmutar em objeto sagrado análogo ao cristão, o indivíduo se identifica com essa categoria e o pão passa a ser-lhe um alimento que fala sobre a sua realidade, a sua crença, o seu conjunto de valores e emoções. Foi citado o exemplo do pão. Este e outros pontos aqui colocados deixam claro que esses elementos simbólicos estão em diversas situações, sobretudo, dentro do recorte do objeto, nas inúmeras situações que dizem respeito à fé.

O cristianismo na Idade Média estava longe de ser um ato voluntário de expressão da vontade, era antes uma identificação primaz do indivíduo na sociedade. Por isso, não adiantava arcabouços teórico-jurídicos para a construção de um conceito que não levasse essa realidade em conta. Até mesmo os artifices do pensamento medieval, sobretudo da filosofia escolástica e da doutrina hierocrática,

estavam eivados desse sentimento de pertença a uma comunidade cristã. Afinal, todo conceito está cercado de sua própria historicidade.

Pensar sobre a proposição de uma forma de governo, sobre quem governará o que, é, ainda que involuntariamente, pensar de acordo com a “comunidade dos sentidos comuns” (ver conceito de Baczko) daquele tempo. E nisso, afirma-se que, para a legitimação de um governo, a doutrina jurídica está atrelada a uma composição simbólica. Arrisca-se a dizer que isto vale tanto para o medievo e sua ligação umbilical com a cristandade quanto para outros momentos históricos, até mesmo o nosso, onde garantir direitos civis, sociais e políticos, vai além da letra da lei e expressa um valor cívico. Também hoje nossa argumentação jurídica está atrelada aos símbolos do nosso tempo.

4.2 A CENTRALIZAÇÃO DO PODER E SEUS CAMINHOS TEÓRICOS

Ao retornar ao objeto deste estudo, é preciso lembrar que o elemento formador do feudalismo foi a instabilidade. O conjunto de fatores gerados pela degeneração do Império Romano, pelas invasões bárbaras e pelas invasões mulçumanas colocaram o que hoje entendemos por Europa Ocidental diante de uma escolha só: o recolhimento diante de si mesma. Aqui já são conhecidas as características gerais da Alta Idade Média: economia de subsistência, estrutura política descentralizada, laços servis etc. Do século V ao X, o que se vê é uma sucessão de acontecimentos que vão destruindo o mundo herdado das civilizações clássicas e formando o medievo que tateia na descentralização política e em laços de poder pessoais. Um mundo que se interioriza para se adaptar às mudanças que transformou o continente num imenso recorte de fragmentos.

Contudo, a partir do século X, alguns elementos (como a acomodação das guerras oriundas das invasões) formam a teia do que é estável e estabelecido e, portanto, passam a reivindicar seu reconhecimento. Quando o feudalismo se coloca como uma organização política de fato e de direito, seu elemento formador, a instabilidade, finda-se. É nesse ponto que começa a ser gestada a centralização, a disputa por uma organização política que atenda aos interesses da estabilidade, das camadas sociais emergentes e a expansão de uma Europa que, através de feiras e *hansas* (associações de mercadores que visavam garantir o monopólio do comércio

nas cidades controladas por elas) não se fecha mais. Da reclusão de outrora se arrisca até mesmo investidas sobre o mar mediterrâneo. O caminho que se trilha é o da formação do Estado moderno. Os laços de fidelidade e obrigação pessoais como a servidão e a suserania e a vassalagem são colocados em xeque diante da nova ordem. Nesse meio, a disputa e as alianças entre nobreza, igreja e burguesia vão dar o escopo do Estado clássico. A guerra pela definição de quem manda no que e sobre quem vai ajudar a elaborar o conceito de soberania não só do ponto de vista jurídico como também simbólico.

O termo **soberania** é um vocábulo que tem sido umbilicalmente vinculado, desde pelo menos o século XVI, na tradição ocidental, à noção de **Estado moderno**. Uma ideia que remonta pelo menos à clássica formulação oferecida por Jean Bodin, de que a soberania consistiria na capacidade (do Estado) de deter o poder de jurisdição exclusiva sobre um determinado território. A vinculação entre as duas noções se propagou a tal ponto que, hoje, Estado e soberania são termos imbricados entre si, especialmente quando se deseja expressar a extensão e o poder de um Estado.

No entanto, segundo Kritsch (2002) a sedimentação desta conotação não auxilia a compreender a origem e os fundamentos dessa noção tão cara ao pensamento político moderno: a ideia de soberania. Kritsch (2002) é arrojada ao afirmar que o entrelaçamento das duas ideias terminou obscurecendo as raízes e o sentido primitivo da noção de soberania que, ao contrário do que sustentaram inúmeros estudiosos, não nasceu como uma ideia leiga, destinada a nomear o poder do governante temporal, fosse ele o rei, o príncipe ou o imperador.

Muito antes de se formarem e de se consolidarem os chamados **Estados territoriais modernos**, surgidos na Europa a partir de fins da Idade Média, já circulava entre os pensadores políticos medievais uma clara noção desse fenômeno que os modernos nomeariam **soberania**. Embora não aparecesse na maior parte dos escritos medievais com esse nome, os atributos, a função e o significado da noção de soberania já eram há muito indicados pelos juristas, tanto civilistas quanto canonistas, que a expressavam por meio de vários outros nomes como *plenitudo potestatis*, *summa potestas* etc.

Estes profissionais do direito – que surgiram no seio do movimento de recuperação do direito romano e que seriam treinados na profissão nas nascentes universidades européias que emergiram nos grandes centros urbanos a partir de meados do século XII – iriam atribuir tais poderes supremos ora ao sumo pontífice, ora ao imperador do Sacro Império Romano-Germânico do Ocidente, ora aos reis, como aconteceria pouco depois com o rei francês, Filipe II Augusto (1180-1223).

É desta disputa entre os juristas que apoiavam o gládio espiritual e o temporal que foi se cunhando a ideia de soberania. Esta que não só começou a estar presente numa costura de argumentação jurídica, como foi assimilada do ponto de vista simbólico (a quem se deve obedecer e entender como soberano, o detentor do poder e suas representações) até culminar na expressão clássica de soberania usada por Jean Bodin (1530-1596).

Segundo uma análise do processo formador do conceito, a terminologia de Jean Bodin não é um divisor de águas por romper completamente com a estrutura medieval e se aplicar inédita à formação do Estado moderno e ao absolutismo. É antes uma expressão que tem seu valor na delimitação temporal de uma época nova, mas que, indubitavelmente, foi construída com elementos do passado e já identificada neste pretérito medievo.

Kritsch (2002, p. 32) oxigena o discurso, em geral burocrático, sobre esta construção conceitual e simbólica ao afirmar que ela não ocorre paralela à história, mas é parte dela:

De modo semelhante à noção de Estado moderno – e por vezes confundido-se com ela –, também o conceito de soberania teve uma gênese demorada: resultou de um progresso de transformação jurídica e política, do qual emergiu um novo mapeamento do poder e das lealdades na Europa. Nesse processo, não só se afirmava uma nova formação de poder, como também se desenvolvia um discurso jurídico e político adequado aos novos conflitos e à nova realidade. A formação do conceito, portanto, não ocorria paralelamente à história política: era parte dela.

Torres (1988, p. 47), em “Figuras do Estado moderno”, ratifica esse pensamento com a seguinte colocação:

A ideia de soberania é resultante doutrinária, mas também instrumento de um longo processo de concentração e centralização do poder, em cuja dinâmica se integram, com linhas de força decisivas, sua fixação e centralização geográficas, o afastamento do príncipe das redes de

vassalagem medieval e, sobretudo, a consolidação do poder real tanto frente às grandes figuras da alta nobreza, quanto, no plano externo, frente às pretensões temporais do papado.

4.3 AS DUAS ESPADAS E SUA DISPUTA ACIRRADA

Embora disputas jurisdicionais entre o papado e o Império tivessem ocorrido ao longo de todo o período medieval, o debate em torno do direito de jurisdição, no entanto, iria se acirrar – até desembocar na moderna noção de soberania – especialmente a partir do século XI, com a querela das Investiduras.

A Questão das Investiduras consistiu basicamente numa disputa entre o papa Gregório VII (1073-85) — que na tentativa de moralizar a *Ecclesia* impôs aos prelados um novo código eclesiástico, cujo objetivo era por fim à prática da simonia (que é a venda de favores divinos, bênçãos, cargos eclesiásticos, prosperidade material, bens espirituais, coisas sagradas etc.) e do nicolaísmo (casamento entre clérigos) dentro da Igreja e que ficou conhecido como a **reforma gregoriana** — e o imperador Henrique IV (1056-1106), rei alemão e imperador dos romanos.

A resposta do imperador às medidas de Gregório VII foi dada num sínodo por ele convocado, em Worms, no ano de 1076: com os votos de 24 bispos alemães e dois italianos, o papa foi deposto. O pontífice respondeu recusando ao imperador o direito de governar a Germânia e a Itália e ordenou a todos os cristãos que lhe negassem obediência – desde o século IV (394) não ocorrera mais uma excomunhão na Igreja. O imperador ficava assim impedido, entre outras coisas, de receber os sacramentos.

A querela entre papa e imperador prosseguiu com seguidas retaliações e desagравos de parte a parte e só foi terminar com um acordo selado por um outro papa e um outro imperador. Em 1122, depois de muita relutância – e já sob o pontificado do papa Calixto II (1119-24) –, o imperador Henrique V (1106-25), herdeiro de Henrique IV, pôs fim às negociações, assinando a Concordata de Worms.

Entre as consequências relevantes da disputa, estavam a libertação da Igreja do cesaropapismo germânico e o reforço do prestígio e da autoridade moral da instituição papal. A Questão das Investiduras, como foi exposto, girou em torno, portanto, do problema de **quem** teria poder para nomear os bispos e investir o clero

na função, isto é, quem tinha autoridade legítima para executar esta ou aquela ação. A querela indicava assim, com clareza uma, disputa entre Império e papado por competências jurisdicionais. Poderia Henrique IV governar tendo sido excomungado pelo papa Gregório VII?

Nesse momento, contudo, o problema da soberania se colocava não apenas para o imperador ou para o papa, mas para todos os poderes que pretendiam obter a supremacia nos confrontos com outros disputantes. A luta pela supremacia do poder de mando não envolvia ainda, nesse momento, limites territoriais muito definidos e era reivindicada tanto por governantes seculares quanto por governantes espirituais.

Os avanços teóricos mais substanciais, no que diz respeito à supremacia de poder, seriam formulados não pelos juristas do imperador, e sim pelos legistas da igreja, que trabalhavam incessantemente para justificar a plenitude de poder do sumo sacerdote sobre os demais poderes seculares. Esse movimento culminaria no século XIII: do ponto de vista do desenvolvimento das ideias políticas, o período foi marcado pela consolidação da tendência – existente na *Ecclesia* desde a reforma gregoriana – ao fortalecimento do poder papal. Os ocupantes da cadeira pontifícia passariam a reivindicar, com maior ou menor coerência, a supremacia e o controle das duas espadas: a espiritual e a temporal.

O sumo pontífice reclamaria a jurisdição *de facto* (de fato) e *de iure* (de direito) sobre a comunidade cristã. A afirmação desse pensamento, denominado pelos especialistas de **hierocrático** – que culminaria um século depois na defesa de uma espécie de “monarquia papal absoluta” por Egídio Romano, em 1304 –, deu-se de forma gradual e nem sempre clara. Na tentativa de se impor ao *regnum*, cuja figura máxima era o imperador, a Igreja selava alianças com reis e autoridades locais e, com isso, fortalecia indiretamente esses poderes, que seriam mais tarde um dos sustentáculos do chamado Estado moderno.

Também o fato do trono imperial ter ficado vago por um bom período, depois da morte de Frederico II, em 1250 – em razão da incapacidade de seus herdeiros de exercer um adequado controle sobre as possessões imperiais –, contribuiu sobremaneira para o avanço das pretensões temporais da Igreja, pois, na

ausência do imperador, aos quais os inúmeros reis e senhores locais deviam vassalagem, a Igreja era a única instituição de caráter “universal” a ligar a Cristandade e seus fiéis. Quando finalmente o Império voltasse a ter um representante legal – o que ocorreria com a eleição do rei alemão Rodolfo I de Habsburg (1273-91) – a *Ecclesia* já teria estendido vários de seus braços a inúmeros âmbitos de jurisdição antes exclusivos do poder temporal.

Mas o fato realmente importante era o de que, nessa disputa – que havia começado bem antes desse “vácuo de poder” e se estenderia para muito além dele –, a Igreja, ao buscar legitimar política e juridicamente sua aspiração de constituir-se como um poder supremo capaz de governar toda a cristandade, acabou refinando o aparato conceitual disponível. No movimento de procurar definir sob bases legais a figura e a função de seu representante maior, o sumo pontífice, a corporação religiosa criou preceitos jurídicos e políticos que consolidaram a ideia da soberania.

Essa ainda incipiente noção de soberania, cujos primeiros contornos a *Ecclesia* procurava delinear, seria rapidamente apropriada, vale lembrar, por um novo conjunto de interesses e pretensões que entravam em cena, o dos Estados territoriais nascentes. Ou seja, os advogados laicos passaram a usar a base da argumentação jurídica cunhada pelos juristas da eclesía para sustentar justamente o oposto: a supremacia do poder temporal em relação às questões terrenas.

As discussões que surgiram entre os defensores de ambos os poderes deram origem aos principais tratados sistemáticos sobre a Igreja e a supremacia do poder papal. Assim, destacam-se como suas obras: Henrique de Creoma, *De Potentia Papae* (1301), Egídio Romano, *De Ecclesiastica Potestate* (1301-1302), Thiago de Viterbo, *De Regimine Christiano*, João de Paris, *De Potestate Regia et Papali* e outros. Dentre estes se destaca Egídio Romano, que em grande parte da sua argumentação recorreu a uma fonte bastante conhecida da filosofia que é o pensamento de Santo Agostinho (354 a 430). Nas ideias de Romano, está o cerne da doutrina hierática em que o poder espiritual se sobrepõe ao temporal.

Segundo Goldman (1996), para justificar a supremacia do papa Bonifácio VIII sobre o poder temporal do rei francês Felipe IV, o belo, Romano operou um verdadeiro arcabouço jurídico para reclamar ao papa o seu *dominium maximum*.

Goldman (1996, p. 444) fala sobre o fundamento dessa argumentação e antecipa a cisão que virá quando os príncipes assumem para si o poder temporal, a despeito da anuência do sumo pontífice:

A teoria das duas espadas, isto é dos dois gládios, foi citada com freqüência, acompanhada da citação de Lucas XXII, 38, como fundamento da doutrina concernente às relações entre os poderes temporal e espiritual. Esta evolução atingiu o seu ponto culminante com o texto da bula *Unam Sanctam*, onde a referência ao texto de Lucas é colocada não como uma afirmação da doutrina, mas como seu fundamento. Os dois movimentos complementares e opostos que comandam as lutas pelo poder no final do século XIII caracterizam-se pela afirmação da supremacia monárquica, representando o poder civil de um lado, e pela defesa da plenitude do poder papal de outro.

Se por um lado, a disputa entre os príncipes e o papa ficava sobre quem é soberano de quem, por outro o poder simbólico se instalava em quem foi ungido de Deus primeiro. Esta questão ratificou todo esforço jurídico empregado na defesa da espada temporal *versus* a espada espiritual.

Sob o ponto de vista simbólico, talvez quem melhor encene a representação simbólica seja a monarquia francesa e seus rituais de sagração. Segundo Torres (1988), em obra já citada, não nos interessa aqui analisar os detalhes do ritual, mas assinalar que é a transformação da pessoa régia pela sagração ao mesmo tempo em que elevava o rei, o separava de seus súditos pela linha que extrema o sagrado do profano:

A sagração cumpria um papel fundamental na consolidação da idéia e do sentimento de que a investidura tinha caráter divino, de sorte que o rei não tinha contas a prestar com nenhum poder terrestre (TORRES, 1988, p. 162).

Desta maneira, é importante lembrar o que Schwarcz (1999, p. 20) em “As barbas do imperador” nos fala da construção simbólica criada em torno de uma figura política. Ela demonstra claramente como há a manipulação de certos símbolos para justificar uma ordem política.

Seguindo pistas de Bronislaw Baczko, que aponta para a relevância do estudo de sistemas simbólicos de uma sociedade, percebemos como todo o regime político estabelece em sua base um imaginário social constituído por utopias e ideologias, mas também por mitos, símbolos e alegorias, elementos poderosos na conformação do poder político, especialmente quando adquirem aceitação popular. [...] A criação de símbolos por sua vez não é gratuita e arbitrária, não se faz no vazio social. Ao contrário, os símbolos são reelaborados em razão do contexto cultural em que se

inserir, além de que o maior ou menor sucesso de sua manipulação encontra-se diretamente vinculado a uma comunidade de sentidos.

4.4 MUDAR PARA REFLETIR E REFLETIR PARA MUDAR

No decorrer das mudanças em torno da realidade política da Idade Média, o pensamento e a reflexão sobre esta realidade também se transformam. Diante do processo de centralização política, embora a junção entre símbolo e poder continue, o entendimento sobre a realidade muda seu eixo e as questões místicas cedem lugar à racionalização. Na verdade, seria mais apropriado afirmar que o valor atribuído à fé passa a ficar restrito à própria eclesía, enquanto a razão passa a ser vista como um valor característico do Estado e neste valor deve basear-se sua administração.

Há neste ponto uma dicotomia de pensamentos. Do início do medievo à formação do Estado moderno, há o rompimento entre duas maneiras de pensar: uma que, como bem vimos, invoca o poder divino sobre as coisas terrenas e outra que reivindica, para as questões temporais, um entendimento próprio em que não existe ingerência da fé.

No início da Idade Média, a Lei Natural do Apóstolo Paulo (presente na Epístola aos Romanos) era evocada como prova do estado de natureza e da inocência humana antes do pecado original trazido por Adão e Eva. Este pensamento havia ganhado força, estava calcado numa presença divina ao mesmo tempo cotidiana e sobrenatural (conforme apresentado na 3ª seção) e Santo Agostinho, em sua obra clássica “Cidade de Deus”, mostra seu entendimento na filosofia:

A ordem assegurada pela cidade terrestre e pela lei temporal, cujo valor é conhecido pelos cristãos, não é, da mesma forma, senão relativa quando comparada à ordem absoluta e às exigências da lei eterna, que ordena a submissão do temporal ao eterno: da mesma forma, a justiça natural dos filósofos pagãos (de um Cícero, por exemplo) não poderia ser colocada em pé de igualdade com a justiça cristã, sobrenatural, ligada à graça e reservada ao povo dos justos da cidade celeste, a esse povo que vive da fé. (CHEVALLIER, 1982, p. 177).

Não cabe a este trabalho dissertar sobre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens ou mesmo falar sobre os justos, os predestinados, os ímpios... No

entanto, queremos mostrar o entendimento filosófico de Agostinho pautado numa fé que se sobrepõe à razão, ao menos no entendimento da razão burguesa.

Mesmo colocando as duas cidades (a de Deus e a dos Homens) como metáforas, Agostinho, no cerne de seu pensamento, advoga que a moral está inscrita na vida social e o que deve reger a conduta humana é o amor a Deus.

As duas cidades estão amalgamadas e entrecruzam-se: não são, portanto, dois tipos de realizações históricas (*regnum* ou *imperium* e Igreja, por exemplo), mas sim princípios opostos na conduta pessoal, que repercutem nas realizações sociais. A cidade celestial é, em sentido estrito, a Igreja *in Pátria*; em sentido análogo, porém, é a Igreja *in terris*. (SARANYANA, 2006, p. 89).

A passagem acima deixa clara a base do pensamento de Agostinho de que é o poder de Deus, neste caso o da Igreja, que deve prevalecer sobre o poder dos homens. Que a transcendência e o cristianismo são essenciais à filosofia medieval não há dúvidas. Mas, de todos os pontos basilares da teoria agostiniana, há duas proposituras fundamentais que nos ajudam a perceber como a questão do comando pela Igreja está imbricada na essência de sua concepção filosófica. As ideias centrais de Agostinho consideram que (1) há uma junção entre filosofia e teologia em uma única sabedoria e (2) embora a razão ajude a chegar à fé, a razão tem seus limites. Há, neste último ponto, uma necessidade de revelação pela fé (teoria da iluminação divina). Desta maneira, fica patente um pilar filosófico para a supremacia, ainda que não absoluta, da eclesía sobre o *regnum*; da Igreja sobre o poder terreno.

Agostinho fala ainda na notória passagem bíblica de dar a César o que é de César para balizar a justa moderação como qualidade de quem governa o plano temporal. Mas, há senões nesta concessão divina ao que governa a terra. Segundo o bispo de Hipona, se o mestre temporal comanda **contra** Deus e se suas ordens exigem coisas injustas e ímpias, contrária à lei eterna e à lei natural, então é dever do cristão recusar-se a cumpri-la. Ele não fala de uma revolta ativa, mas de uma recusa passiva, uma resistência. Porém, de seu pensamento retira-se o valor superlativo do governo divino sobre as questões laicas. O Estado deve estar atrelado ao conceito de justiça e este é um valor próprio de Deus. Observe o que Chevallier (1982, 181) ressalta:

Ora, subtrair o homem ao verdadeiro Deus para escravizá-lo aos demônios impuro, como faz o Estado pagão, é não atribuir a Deus o que lhe pertence, e é essa, portanto, a pior injustiça. Tomando ao pé da letra, isto significaria que nenhum Estado pagão teria sido legítimo no passado e que nenhum Estado fora da cristandade não o seria desde o advento do Cristo. [...] O Estado cristão, que instalou Deus no centro de suas instituições, nelas encontra força e estabilidade: ele está em condições de trabalhar para preparar a Cidade celeste e dela se aproximar o mais possível aqui em baixo.

Como se percebe no trecho, segundo Chevallier (1982) – especialmente no livro IV da Cidade de Deus, Agostinho acaba por não mais tratar de coisas específicas do povo, da república e dos reinos, mas da necessidade permanente de justiça e de sua ligação com o comando divino. De maneira clara, Agostinho acredita que tanto o poder temporal quanto o espiritual tem seu domínio e guardam independência entre si. Não obstante, o poder espiritual é superior a todos os outros. A jurisdição da Igreja estende-se ao Universo enquanto o Estado está preso a um povo determinado. O Estado é apenas uma realidade inconstante e provisória destinada a desaparecer quando vier o reino de Deus. Já a Igreja tem a eternidade diante de si mesma, é uma ordem absoluta, celeste e superior.

Assim, a concepção agostiniana está na origem da chamada teoria das duas espadas. Ela tem como objetivo a regulação, no Ocidente, depois da separação dos dois Impérios (a partir do século V) as relações entre a ordem espiritual própria dos “reinos” e a espiritual sobre a qual reina o bispo de Roma, o papa. Como já foi dito, a teoria é explícita: somente Deus detém o poder pleno, a potência suprema; contudo, no mundo aqui em baixo, feito de espiritualidade e matéria, a onipotência delega a dois poderes distintos o cuidado de fazer a ordem divina triunfar.

O coroamento de Carlos Magno em Roma, em 800, era um retrato das relações bem sucedidas entre Igreja e Estado. Todavia, como já foi exposto, nem sempre foi assim. Corria-se sempre o risco de um poder arvorar-se no terreno do outro. O conflito entre Henrique IV e Gregório VII é um exemplo disso. E nesse nascedouro do que podemos chamar de “núcleos nacionais”, principalmente após o século XI, o pensamento de Santo Tomás de Aquino acabou sendo um pouso teórico:

De certo a reflexão política de Santo Tomás de Aquino não tem como objetivo deliberado justificar o poder dos reis. Todavia, contribui de fato – contra o agostianismo – para dar peso às comunidades estabelecidas. Rompendo com a perspectiva segundo a qual a Cidade dos homens é

diretamente de instituição divina e ligada ao pecado original, Tomás estabelece que ela é – na ordem da Criação – um fato natural. Se Deus quer que os homens vivam em sociedade, disso resulta que o poder, cujo objetivo é assegurar a unidade de uma multiplicidade, é uma questão humana que faz parte do plano mais geral da Providência e não de um desígnio singular de Deus ou de seu representante. Desse modo, a definição do bom poder é uma tarefa exclusivamente da razão. (CHÂTELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2003, p. 32-33).

Para entender melhor esta questão, volta-se a um ponto filosófico fundamental e totalmente diverso entre Santo Agostinho e Tomás de Aquino. O primeiro, por propor a teoria da iluminação divina, fatalmente recorria à fé e à iluminação como condições complementares e superiores ao entendimento. Ou seja, para a Agostinho, a razão não daria conta do entendimento que, em determinados casos, resvalaria impreterivelmente na intervenção divina. Em lado oposto, Tomás de Aquino coloca que Saranyana (2006, p. 92): “aquilo que há de inteligível nas coisas materiais é apreendido ou abstraído pela luz do intelecto agente, que é próprio de cada um”. Em outros termos, a razão está sim subordinada à fé, mas está razão funciona por si mesma, segundo as próprias leis. Assim, o conhecimento não depende da fé e de uma verdade divina, embora sirva de ferramenta para que o indivíduo se aproxime de Deus.

Desta maneira, há uma cisão fundamental no pensamento agostiniano e aquinate. A base filosófica que separa fé e razão é fundamental para se entender a migração do comando espiritual para o temporal, no que diz respeito às questões terrenas. Mais do que juntar a fé cristã à teoria aristotélica, que coloca a experiência sensível como base do conhecimento, Tomás de Aquino mudou um postulado central da filosofia medieval e abriu as portas para que a disputa dos gládios tivesse sua vitória pendente para o lado dos príncipes. Sem as ideias de Agostinho (das duas cidades em que a Deus se sobrepõe a dos homens) e as de Platão (dos dois mundos separados, em que um é concreto e outro assimilável), chega-se a um formato de teórico-filosófico em que a presença divina não condiciona o pensamento dos homens. Deus continua a existir como centro do universo medieval. Contudo, de algum modo, o pensamento e comportamento terreno dele se deslocam na sua efetividade. Já se pode pensar e, conseqüentemente, agir pelo ato em si. Isto não mais está implicado a iluminação divina de fonte externa.

Ocorre que enquanto no seio da ordem cristã o papado continua a afirmar a primazia da autoridade espiritual (por exemplo, como o fez Bonifácio VIII) dentro dos limites dos reinos nascentes, começou a se estabelecer uma prática jurídico-administrativa que garantia a autonomia de um poder exercido em virtude de princípios profanos: o poder real. Nisto ressurgem elementos do direito romano e novos elementos jurídicos que depois caracterizariam com mais potência os Estados modernos. Há dois exemplos claros dessa centralização jurídica e sua repercussão política. O primeiro é a Grã-Bretanha, onde desde muito cedo surgem instituições que tentam impor uma jurisdição única sobre o conjunto do território real, fundada sobre o que já se poderia chamar de “direitos da pessoa”. O segundo é a França em que, a partir do século XIII, o rei e os legisladores empenham-se em destruir as cidadelas feudais (embora os elementos feudais só fossem extintos por completo com a Revolução Francesa, no século XVIII) e religiosas que contestem a preeminência do poder central. Neste contexto surge Marsílio de Pádua com um pensamento de destaque sobre o Estado laico e sua razão governante:

O extraordinário mérito de Marsílio de Pádua, que publica em 1324 o Defensor da Paz, consiste em definir – a partir dessa tendência geral – o que irá ser o Estado laico no sentido do cristianismo. Seu objetivo confessado é, certamente, mais limitado: defender as pretensões ao ‘poder universal’ de um imperador alemão e polemizar contra a teocracia romana; seus princípios e sua argumentação pertencem aparentemente, de modo geral, à ótica tomista. Todavia o entendimento é decisivo: em primeiro lugar ele interpreta num sentido político a definição naturalista da sociedade; a divisão do trabalho tem por fim libertar o homem das necessidades e assegurar-lhe uma vida feliz cá embaixo; a boa organização da existência profana – considerada fundamental – é o objetivo da política. Em segundo lugar, ele considera a sociedade como um todo que, enquanto tal, é anterior às suas partes: ela pode ser apenas a *universitas civium* – a universalidade dos cidadãos (ou sua melhor parte) -, que tem como função legislar, editar às leis necessárias à manutenção do todo; ela designa em seu seio um *pars principans* – um Príncipe (individual ou coletivo) -, que tem a seu encargo a coerção e a gestão. (CHÂTELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2003, p. 34-35).

Do trecho extrai-se a afirmação de ser o objetivo da política a boa organização da existência profana. Aqui, pela primeira vez, apartou-se o Estado laico de quaisquer interferências, sejam dos céus, sejam de Deus. Neste ponto, decisivamente (embora talvez Marsílio de Pádua não tivesse tão grandes pretensões) se estabelece uma forma de pensamento, uma reflexão, uma filosofia que subtrai o elemento divino do jogo político.

Saranyana (2006) afirma que a obra de Marsílio de Pádua, “O defensor da Paz” (*Defensor pacis* – publicada em 1326) dá um passo além do pensamento de Tomás de Aquino e faz a ruptura definitiva entre as questões laicas e espirituais. Extremamente influenciado pelos textos de Averróis (Ibn Rushd), pensador mulçumano que introduziu o pensamento de Aristóteles no pensamento cristão ocidental, Marcílio de Pádua acreditava que o poder político deveria ficar apenas em mãos leigas e isto garantiria a paz.

Esse averroísmo instaura uma dicotomia irreconciliável entre as coisas temporais e as eclesiásticas, de modo que o âmbito político se estende até abarcar a organização de todas as coisas temporais, reduzindo o âmbito religioso ou espiritual à esfera da consciência individual, onde se decide o tema da salvação eterna, convertido, assim, em assunto, estritamente privado. A autoridade civil, além do mais, tem poder sobre a eclesiástica em tudo o que seja temporal, de modo que a autoridade eclesiástica se vê circunscrita à esfera do pensamento sobrenatural. (SARANYANA, 2006, p. 440-441).

Deve-se salientar que estamos falando de um pensamento cunhado no final da baixa Idade Média, quando os burgos já se formavam e as feiras e hansas estavam se solidificando. Era preciso, então, dar ouvidos às necessidades bastante ordinárias e nada sobrenaturais de uma sociedade nascente do esfacelamento dos feudos e da construção de uma nova ordem. Embora este novo ordenamento não tivesse ainda forma e nome (Estados Nacionais) definidos, já apontava sua urgência de unificação e organização. Neste contexto, Marcílio de Pádua ensaia um argumento precursor do que sustenta o contrato social clássico. O pensamento de Pádua desloca o Poder Legislador de Deus e o coloca nas mãos dos homens. Esta é uma cisão extrema. Aqui se inicia uma disputa terrena que, do ponto de vista teórico, pela primeira vez afasta a divindade da condição de “dona” de um poder delegado a outrem para a sua execução. Este pensamento será detalhado como uma tapeçaria fina durante o Iluminismo, mas é neste ponto que são traçados seus primeiros e definitivos fios. De acordo com Saranyana (2006), Marcílio estabeleceu que toda autoridade reside no povo e que este povo é também a causa final da lei. Eis um pensamento precursor do novo tempo.

Vale lembrar que isto não implica na dissolução entre o poder político e o simbólico, porém, ambos passam a ser calcados em outros valores, porque a razão também é um valor. O poder dos reis continua necessitando de uma justificativa política e simbólica, mas neste campo, como bem dissertou Maquiavel, são outros

atributos que não os dados por Deus que começam a ganhar terreno. Fala-se de “virtudes” humanas que passam a serem exigidas do governante e legitimadas não mais por servos, mas por súditos.

Muda-se a realidade, a reflexão sobre ela também é alterada. Muda-se o poder político e também o poder simbólico que o justifica. O divino como elemento simbólico e político/jurídico dá lugar à razão. A maneira de enxergar essa realidade que se apresenta, e que também é construída, exige um processo filosófico. Nisso Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua são testemunhas e atores desse movimento. Como já foi dito, a cada mudança material estabelece-se uma transformação subjetiva que a equivale e justifica.

Sobre esta mudança gerada por Marsílio de Pádua, na perspectiva filosófica, Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner (2003, p. 35) são taxativos:

Lançou-se assim o dispositivo teórico que permitirá o advento do conceito político de soberania, ou seja, o conceito moderno de Estado. Paralelamente a essa defesa da autonomia e da unidade radical da sociedade política, Marsílio recusa a autoridade papal: a Igreja não é mais do que um nome para designar um conjunto de crentes; não poderia ter um chefe; e os padres, encarregados de preparar os cidadãos para a salvação, dependem do Príncipe, tanto quanto os demais cidadãos; e isso nos quadros da lei.

5 CONCLUSÃO

A partir do que neste trabalho foi exposto, torna-se mais factível sustentar que as questões vinculadas à noção de soberania eram simultaneamente políticas, jurídicas e simbólicas. Eram políticas porque envolviam a construção de um sistema de poder. Eram jurídicas porque todas as pretensões eram apresentadas como legais. Eram também simbólicas porque a construção da soberania passava por uma justificativa que tivesse amparo numa condição de aceitação e legitimação popular. No substrato desses elementos, está uma reflexão sobre o mundo e seu entendimento. Se o político/jurídico e o simbólico mostram o *modus operandi* (o como), a filosofia nos fala o porquê.

O presente trabalho não teve a pretensão de esgotar o tema, mas de lançar um olhar matizado sobre a construção da soberania na Idade Média. Por termos utilizados diversos ângulos de observação, chegou-se a conclusão, a partir do objeto, de que os sistemas políticos são uma construção. Para que tal construção permaneça de pé, faz-se necessário a junção de elementos internos e externos.

A soberania não nasceu com o seu conceito cunhado por Jean Bodin, é anterior a ele. Foi forjada numa construção que é histórica e filosófica. É filha de um tempo, e também gerada do entendimento dos homens sobre este tempo. Dentro dessa perspectiva, pelo que e da maneira como o trabalho discorre sobre a construção da soberania, chegou-se à conclusão que também é correto afirmar que uma mudança jurídica/política pressupõe uma mudança simbólica.

Apesar do objeto desta pesquisa se encerrar na construção da soberania medieval, tomou-se a liberdade de aventar a junção desses elementos para além do recorte proposto. Talvez seja ousado finalizar a pesquisa deste modo, mas não há “construção” que venha do nada e que não agregue elementos novos.

Dessa forma, foi possível ver, ao longo do que foi explanado, como o “poder político” e o “poder simbólico” interligam-se. Isso não é delimitado dentro de estruturas fixas, embora as peculiaridades de tempo e espaço se façam sentir.

No caso do mencionado recorte (a Idade Média) e do objeto (a construção da soberania), fica patente que embora o termo “soberania” só tenha sido cunhado por Jean Bodin, no início do século XVI, para falar do Estado moderno nascente. A sua ideia de jurisdição e legitimidade para governar remonta à Idade Média e a disputa entre os príncipes e a Igreja.

Neste processo, concluí-se que o manejo sobre a argumentação jurídica andou em paralelo com a argumentação simbólica. Assim, ao se pesquisar sobre a construção de um conceito, refletiu-se também sobre sua historicidade.

É dentro dessa historicidade que o pensamento e as reflexões filosóficas se formam. Atentar para as questões históricas que cercam a construção da soberania no medievo é perceber elementos ligados à filosofia escolástica e a doutrina hierática que não são comumente explorados. Aliás, é mais do que isso, é perceber que a modernidade e o pensamento moderno sobre nação não nascem de uma ruptura ou de uma tábula rasa. Este pensamento é construído historicamente. O grande desafio desta pesquisa foi debruçar-se sobre este processo reflexivo de construção de um conceito.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Rubim Santos Leão de Aquino; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. **História das sociedades**: das comunidades primitivas às sociedades medievais. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1980.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985. v. 5.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**. Tradução do Centro Bíblico Católico mediante versão dos Monges Maredsous (Bélgica). 91. ed. São Paulo: Ave Maria, 1994.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução de João Ferreira. 5. ed. Brasília: Editora UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000. v. II.

BOUREAU, Alain. Fé. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2006. v. 1, p.411-422).

CHÂTELET, François; DUHAMELI, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das idéias políticas**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Convite a filosofia**. 4. ed. São Paulo: Ática, 1998.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel aos dias atuais**. Tradução de Lydia Cristina. 6. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1993.

_____. **História do pensamento político**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982. Tomo I.

CHEVALLIER, Jean-Jacques; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Tradução Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Ângela Melim e Lúcia Melim. 20. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2006.

DUBY, Georges. **Guerreiros e camponeses**: os primórdios do pensamento econômico europeu. Tradução de Elisa Pinto Ferreira. Lisboa: Estampa, 1980.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. 15. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Estudos).

FEBVRE, Lucien. **A Europa**: gênese de uma civilização. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

FOURQUIN, Guy. **Senhorio e feudalidade na Idade Média**. Tradução de Fátima Martins Pereira. Lisboa: Edições 70, 1978.

GOLDMAN, Cléa Pitt. A racionalização do conflito Império x Papado no final do século XIII. In: BONI, Luís Alberto de (org.). **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

GUERREAU, Alain. Feudalismo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2006. v. 1, p.437-455.

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KRITSCH, Raquel. Cristãos, judeus, e muçulmanos na Península Ibérica no século XII: a fecundidade da tolerância. In: CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA, 15.; CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFÍA, 2., 2004, Lima. Anais... Lima: [s.n.], 2004. Disponível em: <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/viernes/sesion9-10.30/KritschRaquel.PDF>. Acesso em: 20 jan. 2007.

_____. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas (FFLCH/USP) e Imprensa Oficial de SP, 2002.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **A civilização do ocidente medieval**. Tradução de José Rivair de Macedo. São Paulo: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). **Dicionário temático do ocidente medieval**. Coordenação de tradução de Hilário Franco Júnior. 3. ed. Bauru, SP: Edusc, 2006. v. I-II.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução de Marcus Flaminio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MONTANARI, Massimo. **A fome e a abundância: a história da alimentação na Europa**. Tradução de Andréa Doré. Bauru, SP: Edusc, 2003.

MORAES, Emanuel de. **A origem e as transformações do Estado**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. v. II, Livro 3 – Roma e Cristo e Livro 4 – Medievalismo e Totalitarismo.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história**. Tradução de Luís Carlos Lima. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965.

RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. **Os símbolos do poder**. Brasília: UnB Editora, 1995.

RUIZ, João Álvaro. **Metodologia científica**: guia para eficiência nos estudos. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval**: das origens patrísticas à escolástica barroca. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As barbas do imperador**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TORRES, João Carlos Brum Torres. **Figuras do Estado moderno**: representação política no ocidente. 2. ed. São Paulo: Brasiliense; Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), 1998.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a "literatura" medieval. Tradução de Amalio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.