

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação do Departamento de História

O REINO DAS EMOÇÕES: o sentido de *affectus* na política régia capetíngia de Luís IX segundo Gilberto de Tournai (séc. XIII)

Wanderson Henrique Pereira

Belo Horizonte

2019

Wanderson Henrique Pereira

O REINO DAS EMOÇÕES: o sentido de *affectus* na política régia capetíngia de Luís IX segundo Gilberto de Tournai (séc. XIII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, linha de História e Culturas Políticas, como requisito para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. André L. P. Miatello

Belo Horizonte

2019

944
P436r
2019

Pereira, Wanderson Henrique.
O reino das emoções [manuscrito] : a utilização do sentido de affectus na política régia capetíngia de Luís IX segundo Gilberto de Tournai (séc.XIII) / Wanderson Henrique Pereira. - 2019.
211 f. : il.
Orientador: André Luis Pereira Miatello.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. História - Teses. 2. Ciência política – História - Teses
3. Emoções – Teses. 4. França – História – Teses. 5. Luís IX, da França, 1214-1270. I. Miatello, André Luis Pereira . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



"O Reino das emoções: o sentido de affectus na política régia capetíngia de Luís
IX segundo Gilberto de Tournai (séc.XIII)"

Wanderson Henrique Pereira

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello - Orientador
UFMG

Prof. Dr. Alessio Alonso Alves
UFMG

Profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento
PUC-GO

Belo Horizonte, 19 de agosto de 2019.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Dr. André Pereira Miatello, pelo estímulo e confiança dirigidos a mim desde a graduação e iniciação científica. Pelos inúmeros conselhos que muito contribuíram para o meu crescimento intelectual e pessoal. Pela paciência com as minhas dificuldades e limitações, enfim, expresso a minha gratidão pela alta qualidade da orientação.

Agradeço a Profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento por ter prontamente aceitado o convite de compor a minha banca e, sobretudo, pelas observações e orientações feitas durante a banca de qualificação, que muito contribuíram para esse trabalho.

Ao núcleo UFMG do LEME (Laboratório de Estudos Medievais), de maneira especial, aos membros fundadores desse núcleo na UFMG: o Prof. Dr. Aléssio Alonso Alves, ao qual tenho a honra de tê-lo como membro da minha banca, Dr. Felipe Augusto Ribeiro, Dra. Letícia Dias Schirm e Dra. Olga Pishchenko, que contribuíram para a minha trajetória acadêmica com discussões e críticas construtivas de alto nível acadêmico-intelectual. Também não posso deixar de mencionar o NEME (Núcleo de Estudos Medievais) e seus membros, um espaço discente de discussão, cuja contribuição foi muito importante para mim no primeiro ano do mestrado.

De maneira especial, à minha mãe, Angela Maria Pereira, pelo seu apoio, pelos ouvidos sempre dispostos a ouvir meus lamentos e por aliviar meu cansaço nos momentos de desânimos com gestos de carinho. Ao meu querido pai, Adão do Carmo Pereira, pelo apoio incondicional ao meu desejo de prosseguir na vida acadêmica após a graduação. Pelas suas palavras sinceras e afetivas e o exemplo de humildade e bondade, que me foram fundamentais para não se perder na dureza da vida acadêmica. Aos meus familiares, que me apoiaram e contribuíram com o suporte afetivo para a minha trajetória acadêmica: Maria José Soares, Joana Darc Firmino Vieira, Igor Albert Firmino Soares, Marcelo de Souza Soares, Israel Jose Filho Firmino e Maria Rizio Alves Amorim.

Não posso deixar de agradecer imensamente aos meus amigos, representados nas pessoas de Alexandra Pimentel França, Daniel Gomes dos Santos, Ezequiel Gomes dos Santos, Everton Geraldo da Silva, Irade Naama de Oliveira, Victor Henrique Oliveira Rodrigues, que nos momentos de desânimo, cada um deles ao seu modo, me reanimou para que seguisse em frente.

Ao curso de graduação em História da UFMG e a seu corpo docente; ao Programa de Pós-Graduação em História da UFMG e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pela concessão da bolsa de pesquisa.

O amor é uma atividade, e não um afeto passivo; é um "erguimento" e não uma "queda". De modo mais geral, o caráter ativo do amor pode ser descrito afirmando-se que o amor, antes de tudo, consiste em dar, e não em receber.

Erich Fromm

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo o estudo dos usos políticos do termo *affectus* por meio de ações e gestos do rei capetíngio Luís IX, no Reino França, durante o período de 1226 a 1270; acreditamos que estes usos constituíram uma das estratégias da política capatíngia de reparação moral do Reino de França. Buscaremos analisar como o vocabulário político, influenciado pelo termo *affectus*, normatizou a comunidade emocional desse reino tendo como fonte principal a obra de Gilberto de Tournai, *Eruditio Regum et Principum* (A instrução dos reis e dos príncipes), finalizada em 1259 e que pertence ao gênero de literatura política conhecida como Espelhos de príncipes (*Specula principum*). Para esta pesquisa, também foram consultadas algumas biografias e hagiografias compostas após a morte de Luís IX, que narram os principais fatos de sua vida, dentre eles, a prática de obras de caridade, consideradas nesse estudo como ações políticas que reafirmam a sua imagem política de rei afetuoso para com seus súditos, sobretudo com os mais pobres (*pauperes*), com os quais queria se identificar motivado pela forma de vida franciscana, centrada na vivência da pobreza evangélica.

Palavras-chaves: *Affectus*; emoções; Luís IX; política régia; comunidade emocionais; pobres

ABSTRACT

This thesis has as objective the study of the political uses of the term *affectus*, through the actions and gestures of the capetian king, Louis IX, in the French kingdom, in the period from 1226 to 1270. We believe that the usage of the term *affectus* constituted one of the capetian political strategies for the moral reparation of the kingdom of France. We will seek to analyse how the political vocabulary, being influenced by the term *affectus*, imposed social rule and order to the emotional community of this kingdom, having as the main intellectual source the work written by the franciscan friar Gilbert de Tournai, *Eruditio Regum et Principum* (the instruction of kings and princes), a treatise finished in 1259, a sort of pedagogical-political work which can be classified in the genre known as mirrors of princes (*Specula principum*). For this research, biographies and hagiographies were also used and consulted. They were written after Louis IX's death. They narrate the main events of his life, among them, the practice of charity works, considered, in this study, as political actions which reaffirm his political image as an affectionate king towards his subjects, chiefly the very poor (*pauperes*), people whom he wanted to identify with, inspired by the franciscans' way of life, which was based on living a life of evangelical poverty.

Key-words: *Affectus*; emotions; Louis IX; regal politics; emotional community; poor

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - O desembarque de Luís IX em Nicósia.....	103
Figura 2 - O julgamento régio do caso de Coucy	105
Figura 3 - Luís IX alimentando os pobres.....	183
Figura 4 - São Luís visitando e curando os doentes.....	187

LISTA DE TABELAS

Tabela lexical 1 - Termos emocionais positivos.....	88
Tabela lexical 2 - Termos emocionais negativos.....	88
Tabela lexical 3 - Combinações positivas e combinações negativas	122

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 Tema e problematização	13
1.2 Abordagens dos capítulos	18
1.3 Nossas fontes e a tradição dos espelhos de Príncipes.....	20
1.4 Metodologia.....	26
1.5 A perspectiva teórica do político e da política e a concepção de política na Idade Média... 28	
2 CAPÍTULO I - AS EMOÇÕES NO CENTRO DA HISTÓRIA E A COMUNIDADE EMOCIONAL DO REINO DE FRANÇA (1226-1270)	38
2.1 As emoções na política e a comunidade política do Reino de França.....	46
2.2 As dores da Cruzada.....	60
2.3 O rei de França como a imagem humilhada da realeza de Cristo na terra	70
2.4 A política de reparação moral de Luís IX.....	78
2.5 A emergência do contexto emocional do Reino de França	84
3 CAPÍTULO 2 - O REI AFETUOSO: A FORMA DE VIDA FRANCISCANA E O VÍNCULO DO <i>AFFECTUS</i> NA SUSTENTAÇÃO DA POLÍTICA RÉGIA DE LUÍS IX....	90
3.1 A realeza capetíngia e a <i>forma vitae</i> dos frades franciscanos.....	94
3.2 As dissensões entre os frades menores e um coração régio partido ao meio.....	106
3.3 <i>Affectus</i> : O vínculo sociopolítico-emocional do Reino de França.....	118
3.4 O rei seráfico e o fogo do amor fraterno (<i>caritas, dilectio e amor</i>).....	122
3.5 A gratuidade e o interesse do <i>affectus</i> régio no sistema de dons e contra-dons.....	134
4 CAPÍTULO 3 - UM SÃO FRANCISCO COROADO: O <i>AFFECTUS PATERNUS</i> DO REI E SEUS GESTOS AFETIVOS DE CARIDADE AOS POBRES DO REINO DE FRANÇA	142
4.1 Os Prediletos do rei: Pobres e sofredores	148
4.2 A exploração dos pobres pelos funcionários régios	155

4.3 <i>Affectus paternus</i> : O afeto natural como modelo para a paternidade régia de Luís IX.....	165
4.4 <i>Pater pauperum</i> : Governar é proteger os pobres e corrigir amando.....	171
4.5 Os gestos afetivos de Luís IX	179
5 CONCLUSÃO	195
6 BIBLIOGRAFIA	
6.1 Fontes principais.....	201
6.2 Fontes complementares.....	201
6.3 Referencias bibliográficas	202

Introdução

1.1 Temas e Problematização

No presente trabalho, o objetivo central é compreender a utilização política do termo emocional *affectus* nas estratégias, na linguagem e nos gestos que acompanham as práticas político-sociais de Luís IX, entre 1226 a 1270, segundo a perspectiva do frade franciscano Gilberto de Tournai, na sua obra *Eruditio Regum et Principum* e das hagiografias e biografia do processo de canonização desse rei, que possuem uma linguagem política de forte teor emocional convergente com o *affectus* gilbertino. O nosso interesse por esse tema surgiu a partir de um projeto de iniciação científica, desenvolvido durante a graduação no Curso de História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), ao participar das atividades e projetos de pesquisas coordenados pelo núcleo do Laboratório de Estudos Medievais da Universidade Federal de Minas Gerais (LEME-UFMG) ¹. Foi nesse contexto que se deu o primeiro contato com nossas fontes com as quais trabalharemos.

O personagem histórico central deste trabalho é o rei Luís IX (1214-1270), canonizado como São Luís, pelo Papa Bonifácio VIII, em 1297. Ele é um dos monarcas mais vivos na memória de muitos franceses na atualidade, já que está presente não apenas nas obras históricas, mas também nas devoções religiosas, nas festas culturais, na literatura, na iconografia e nas produções audiovisuais. O rei é também representado em documentários e reportagens jornalísticas ² destinados ao público mais amplo, como um governante que exerceu a justiça de forma inovadora, com a implantação de características do sistema jurídico moderno no Reino de França, promovendo um processo de racionalização e modernização, o que teria contribuído para o processo de centralização do poder monárquico. Segundo William Jordan³, uma das medidas judiciárias tomadas por Luís IX foi a implantação do apelo à justiça real, uma espécie de corte de apelação, que estabelece um julgamento em última

¹Site oficial do Laboratório dos Estudos Medievais: <http://leme.vitis.uspnet.usp.br/> .

²Destacamos o programa *Secrets d'histoire*, da emissora pública France 2, que exibiu, em 9 de setembro de 2014, o documentário chamado *Saint Louis, sur la terre comme au ciel*. Em 30 de abril de 2018, o portal de notícias Mediapart transmitiu, no Mediapart Live, o programa *Historytelling* com o tema: *Le bon roi saint Louis*.

³JORDAN, William. *Men at the Center: Redemptive Governance under Louis IX*. Budapest and New York: Central European University Press, 2012. p. 39-40.

instância, superior ao da justiça senhorial e das cidades, realizado pessoalmente pelo rei, na presença do parlamento⁴.

Ao analisar essas medidas incentivadas pelo monarca em relação ao sistema judiciário dos seus domínios, é necessário ter a consciência de que, nos horizontes da realeza de Luís IX, essas mudanças não visavam a uma *racionalização* ou *laicização* da justiça, mas elas deveriam servir para atingir os objetivos morais da política régia capetíngia que não se desprendiam das categorias espirituais. Segundo Le Goff⁵, o rei capetíngio, obedecendo aos imperativos morais e religiosos de seu tempo, afirmando não colocar “nada acima de Deus e da religião, nunca parou de servir aos interesses do poder real de França”. Parece-nos que Luís IX exerceu seu reinado dentro de uma perspectiva de extensão do poder real e da sua política de reparação moral das faltas cometidas pelos súditos e pelo corpo de oficiais da administração régia a fim de restabelecer a ordem moral no Reino de França, não tendo uma preocupação com a ideia de inovação.

No entanto, envolto por esse estigma de rei moderno e racional, uma visão ainda muito presente entre muitos franceses, principalmente no que se refere ao Direito, Luís IX é considerado um símbolo da justiça francesa moderna, o primeiro magistrado de França. Esta imagem é tão forte que, no Palácio da Justiça, em Paris, a atual sede da *Cour de Cassation* (Corte de cassação francesa), o mais alto órgão do sistema judiciário da República da França, encontra-se a galeria denominada Saint-Louis, inteiramente dedicada à memória desse rei. No centro da galeria, vê-se uma imponente estátua⁶ de São Luís sentado majestosamente no trono real, segurando o cetro régio na mão esquerda, enquanto a mão direita está estendida em ato de julgar. Além disso, mostra-se o rei sentado sob uma árvore, gesto repetido nas biografias de Luís IX que narram os julgamentos no jardim do Castelo de Vincennes, embaixo de um carvalho. Como foi abordado no documentário *Saint Louis, sur la terre comme au ciel*, exibido em 2014 na rede de televisão estatal *France Télévisions*, existe uma tradição muito comum entre os frequentadores do Palácio da Justiça de Paris de que todo aquele que deseja ser um bom magistrado deve tocar piedosamente o pé da imagem de São Luís.

⁴Espécie de reuniões da corte real que podem ser chamadas de “parlamentos”, essas reuniões eram formadas de prelados e importantes leigos (barões), convocados para auxiliar o rei na resolução de casos específicos e de negócios de caráter administrativo do Reino. Esses parlamentos são proibidos de ocorrerem sem a presença do rei e daqueles que participam do conselho mais restrito do monarca.

⁵LE GOFF, op. cit., p.620.

⁶Essa estátua foi concluída em 1877 pelo famoso escultor, professor e crítico de arte francesa Eugène Guillaume (1822-1905). A estátua é feita em pedra seguindo os refinamentos do estilo chamado Trovador, estilo muito comum na época de sua concepção. Em 1975, devido a uma explosão na galeria, a estátua foi danificada sendo minuciosamente restaurada anos mais tarde a esse incidente.

Outro elemento que mostra a presença desse rei no imaginário dos franceses foi as festividades e eventos ocorridos no ano de 2014, em comemoração aos 800 anos de seu nascimento. Estas homenagens ajudaram a fortalecer a tradicional festa de São Luís, que ocorre anualmente na cidade de Aigues-Mortes, lugar de embarque de Luís IX rumo à Cruzada, em 1248. O festejo é marcado pela encenação da partida do rei, pela queima de fogos de artifício, pelo desfile de pessoas devidamente fantasiadas como de Luís IX e como personagens de sua corte e também pelo baile medieval realizado na Praça São Luís que reproduz danças e músicas típicas da época do rei. No ano de 2014, em decorrência do octogentésimo ano de seu nascimento, a festa ganhou grande investimento e visibilidade nacional. Em novembro de 2013, visando às comemorações do ano seguinte, o escritor e político Phillipe de Villiers lançou o *Roman de Saint Louis*, romance histórico que narra os principais acontecimentos da vida do rei, ressaltando as qualidades de grande estadista. Também foram apresentadas diversas matérias televisivas e produzidos documentários históricos abordando a vida do monarca ou temas relacionados ao seu reinado. Por fim, destacamos as discussões históricas e das ciências humanas de modo geral, realizadas em congressos e conferências que tiveram como objeto central a pessoa de Luís IX e seu governo.

Nas últimas décadas, importantes trabalhos apresentaram novas abordagens que se distanciaram, em certa medida, de uma visão tradicional da política régia e da monarquia francesa comandada pelo rei. Assim, destacamos os seguintes livros: *Les enquêtes de Saint Louis: gouverner et sauver son âme*, de Marie Dejoux, publicado em 2014, que estuda os Inquéritos do Reino de França como mecanismos de promoção do poder régio e de disseminação de uma política de moralização e correção das práticas consideradas ilícitas; *Men at the Center: Redemptive Governance Under Louis IX*, de William Jordan, publicado em 2012, que discute a relação político-administrativa de Luís IX com os diversos extratos sociais (homens da igreja, burgueses, aristocratas) existentes nos Reino de França; e *The making of Saint Louis – kingship, sanctity, and crusade*, de Cecilia Gaposchkin, publicado em 2008. Essa obra realiza o estudo sobre o processo de canonização do monarca e o desenvolvimento e a difusão de seu culto, após sua morte, tendo como fontes: textos litúrgicos, sermões e os textos hagiográficos mais conhecidos. Porém, não podemos deixar de mencionar aquela que talvez seja uma das obras mais conhecidas e citadas sobre Luís IX, isto é, *São Luís – biografia*, escrita por Jacques Le Goff e publicada pela primeira vez em 1996.

Este livro tornou-se célebre não só por apresentar a reconstituição da vida desse personagem histórico, mas também por fazer isso de forma renovada⁷ dentro do gênero biográfico.

Embora haja obras que se dediquem algumas linhas a Luís IX e suas emoções e sentimentos, não se tem notícia de uma obra que trabalhe exclusivamente e de forma aprofundada com a dimensão emocional que envolvia esse personagem histórico ou que tenha analisado o papel das emoções e sentimentos que rodeavam e influenciavam as ações e atitudes tomadas por ele na condição de rei de França. Até o presente momento, a obra que mais se dedicou a isso, até onde sabemos, é o livro intitulado *Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, publicado em 2015, escrito por Damien Boquet e Piroska Nagy. No sétimo capítulo dessa obra, que é denominado: *Politiques des émotions princières (XIIIe-XVe siècle)*, os autores oferecem um breve tópico chamado de *Sensible royauté: portrait émotionnel de Saint Louis*. Baseando-se na *Histoire de Saint Louis*, uma biografia desse rei, escrita em 1309, por seu amigo Jean de Joinville, os autores comentam que Luís IX praticou sua ideologia política enraizada nas emoções, o que segundo eles foi bem delineado por Jean de Joinville, que teria conseguido retratar um rei impulsivo, piedoso e irado, mostrando toda a sua emotividade aos que ama e também um homem tomado pela ira quando se fere a piedade religiosa sobre a qual tinha grande apreço.

Como esse assunto foi abordado de maneira breve por Boquet e Nagy, em um tópico muito curto, não houve um aprofundamento sobre as emoções citadas ou como elas eram manifestadas e vivenciadas pelo monarca capetíngio e nem foi realizada uma análise detalhada de como a dimensão emocional colaborava para o projeto político do Reino de França, já que isso não era objetivo principal dos autores. Este é, então, o nosso objetivo: queremos também estudar as emoções vivenciadas e expressadas na comunidade política no contexto social em que o rei viveu e como ele eventualmente as expressou de forma mais aprofundada. Esse desejo de compreender a dimensão emocional ao redor do monarca capetíngio surgiu nas primeiras leituras que fizemos do tratado *Eruditio Regum et Principum*, de Gilberto de Tournai. Percebemos que era recorrente o uso de termos ligados ao universo emocional, sendo o principal deles o vocábulo *affectus* e seus derivados.

⁷Segundo Tereza Maria Malatian, esta obra teria realizado uma reconciliação entre o gênero biográfico e História, colocando o indivíduo como centro das relações sociais, realizando uma reflexão sobre amemória coletiva em torno do personagem biografado. Le Goff realiza uma análise da pessoa de São Luís, tendo a pretensão de atingir a totalidade desse personagem, investigando os diversos aspectos da vida de Luís IX e de sua relação com o contexto político, social, cultural, espiritual e familiar, tecendo uma narrativa atraente sem perder a crítica histórica. Cf. MALATIAN, Tereza Maria. “A biografia e a história”. In: Cadernos do CEDEM – Centro e Documentação e Memória da UNESP. Ano 1. Vol. 1. Janeiro de 2008. p. 29-30.

Diante dessa inquietação em relação ao *affectus*, procuramos saber se havia estudos sobre esse termo e constatamos, por meio de algumas importantes obras historiográficas⁸, que *affectus* assume um importante papel na sociabilidade da vida monástica, sobretudo na relação cotidiana de amizade entre os monges cistercienses no século XII, o que faz do *affectus* um termo central nas obras desses monges, com destaque para os escritos de Elredo de Rievaulx (1110-1167), Isaac de Estrela (1110-1169), Guillaume de Saint-Thierry (1085-1145). Elredo de Rievaulx, por exemplo, finalizou em 1143 o *Espelho da Caridade* (*Speculum caritatis*), obra em que coloca a noção de *affectus* como um dos vínculos fundamentais na convivência dos monges. A partir dessa constatação surgiram algumas perguntas: por que Gilberto de Tournai empregou este termo em uma obra dedicada a um monarca, isto é, em um texto qualificado por muitos historiadores como de teor político? Quais as intenções do autor ao destacar um termo do universo emocional dentro de uma obra que se destina a ensinar os reis e príncipes a governar de forma correta os seus súditos e seu reino?

Na busca de respostas para tais perguntas, percebemos que *affectus* não era apenas um termo emocional ou um sentimento de apego pessoal a nível privado entre os monges. *Affectus* pode ir além dessas relações pessoais e assumir um papel nas relações de poder e ser mobilizado como um termo do universo político. Para compreender como um termo emocional pode ser politizado, buscamos nos aproximar de autores que tratam da relação entre *política/emoções* e *História/emoções*. Assim, tivemos contato com obras de autores que, nos últimos anos, têm se dedicado exclusivamente a trabalhar com as emoções e os sentimentos. Tais autores fazem parte de um ramo historiográfico denominado *História das emoções*, que tem concebido as emoções não como meras experiências biológicas, mas como objetos históricos que podem ser apreendidos nos mais diversos contextos históricos. A partir das teorias e metodologias desenvolvidas pelos historiadores das emoções, pudemos melhor compreender como um termo emocional, a exemplo do próprio *affectus*, pode ser mobilizado politicamente. A partir disso, começamos a buscar entender como o governo de Luís IX mobilizou politicamente este termo.

Para tanto, também lançaremos nosso olhar para outros tipos de fontes relacionadas ao rei Luís IX, sobretudo os escritos hagiográficos e textos pertencentes ao seu processo de canonização. Nesses escritos, percebemos que as práticas caritativas realizadas pelo próprio

⁸Destacamos o importante livro denominado *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, publicado em 2006, do francês Damien Boquet e o artigo de Ana Paula Lopes Pereira denominado *Caridade, affectus e amizade espiritual na antropologia cisterciense*, datado de 2010.

rei são ricas de significado político-emocional. Assim, escolhemos algumas destas obras para compor nosso *corpus* documental em conjunto com a obra de Gilberto de Tournai. As obras escolhidas são, por exemplo: a *Vie de Saint Louis*, do franciscano Guillaume de Saint Pathus, datada de 1303, a *Histoire de Saint Louis*, do senescal Jean de Joinville, datada de 1309, dentre outras obras compostas de depoimentos e escritos hagiográficos e biográficos de pessoas que tiveram contatos com o rei, ou com pessoas que o cercava.

1.2 Abordagens dos capítulos

Para atingir nossos objetivos, vamos estruturar o texto em três capítulos. No primeiro, teremos como centro dois importantes tópicos: a definição de emoção e seu uso como objeto histórico pela *Historias das emoções* e a análise do contexto político-social do Reino de França, durante o reinado de Luís IX, que serviu de fundamento para a consolidação de uma comunidade emocional. Assim, será necessário entender como se dava a condução administrativa do Reino de França, considerando a complexidade e a diversidade desse reino, simbolicamente representado a partir de uma visão organicista. Será realizada uma análise do projeto político reelaborado e implantado pelo poder régio após o retorno da Cruzada, em 1254. Esse projeto político foi fundamentado na ideia de reparação moral das práticas consideradas imorais e ilícitas no comportamento dos súditos (principalmente dos cruzados) e do corpo administrativo régio, responsáveis pela desordem social do reino que, inclusive, teria sido responsável pela derrota da Cruzada iniciada em 1248. Veremos como essa conjuntura política de reparação e purificação moral teria servido como base para o engendramento de um vocabulário emocional presente na *Eruditio*⁹, principalmente de uma sensibilidade relacionada aos temas da humanidade sofredora de Cristo e a pobreza franciscana, que foram essenciais para o modelo de realeza que Luís IX pretendia encarnar.

No segundo capítulo, o objetivo é desvendar o sentido político de *affectus* dentro do projeto político da realeza capetíngia. Veremos como o *affectus*, em conjunto com outros termos emocionais presentes na *Eruditio*, são utilizados para tecer uma política voltada para a condução baseada na sensibilidade e interioridade dos homens. Analisaremos o papel dos frades franciscanos na constituição dessa política inclinada para a sensibilidade emocional dos homens. Essa sensibilidade é ancorada na mobilização da humanidade de Cristo, sobretudo a humildade e a pobreza vivida por ele. O ideal de pobreza torna-se um tópico essencial nas Ordens mendicantes e também um dos mais polêmicos, dado que havia intermináveis

⁹Utilizaremos a partir de agora apenas *Eruditio* ou *Instrução* para nos referir à obra *Eruditio regum et principum*.

discussões sobre o modo de viver essa pobreza, com destaque para os embates intelectuais entre os mestres seculares e os frades franciscanos da Universidade de Paris. Guilherme de Saint-Amour, procurador dos clérigos seculares da Universidade e um dos principais opositores dos frades, escreveu em 1256, o *De periculis novissimorum temporum*, obra em que tece duras críticas ao comportamento dos mendicantes e da pobreza evangélica pregada, principalmente, pelos frades menores. Em resposta às críticas de Guilherme de Saint-Amour, Boaventura produziu o *De paupertate*, também em 1256, rebatendo o mestre secular com uma defesa apaixonada de sua Ordem e da vivência da pobreza evangélica. Gilberto, provavelmente influenciado por essas acirradas discussões, na posição de frade franciscano, discípulo de Boaventura, insere na *Instrução* o tema da vivência da pobreza como um dos fundamentos necessários para o sucesso da política régia de Luís IX. Analisaremos como o *affectus* contribuiu para o fortalecimento da política régia a partir da imagem de um rei afetuoso para com os seus súditos, dentro de um jogo de reciprocidades afetivas delineada na economia do dom e do contra-dom vigente nessa comunidade político-emocional. Além disso, veremos como a mística emocional em torno dos movimentos afetivos da *caritas*, *dilectio* e *amor* contribuem para a imagem de um rei amoroso associado aos seres celestes da mais alta hierarquia angélica.

Por fim, o terceiro e último capítulo tem como objetivo compreender quais as práticas políticas de Luís IX que podem ser interpretadas como manifestações do *affectus* e de outras emoções mobilizadas na *Eruditio*, tendo em vista que essas ações procedem do centro do poder político visando à ordenação social. Colocaremos nosso olhar nas boas obras executadas pelo monarca. Essas ações caritativas são carregadas de gestos corporais, verdadeiras performances relacionadas às emoções que fazem parte da comunidade emocional, tornando-se o que alguns estudiosos chamam de *práticas emocionais*. Também vamos analisar para quem são dirigidas tais ações. Nesse sentido, destacaremos os pobres (*pauperes*), que aparecem na documentação analisada como os receptores por excelência dessas ações. Examinaremos a complexidade da definição de pobres (*pauperes*) e o motivo de serem os principais receptores dessas ações afetivo-caritativas dentro do projeto político da realeza capetíngia. Refletiremos sobre a imagem político-afetiva da paternidade régia de Luís IX em torno do sentimento de *paternus affectus* rei em relação aos súditos. Nesse capítulo, as hagiografias e bibliografias sobre a vida do rei vão assumir papéis centrais, já que elas narram com detalhes ou representam por meio de imagens iconográficas que as acompanham as ações e os gestos caritativos praticados pelo rei.

1.3 Nossas Fontes e a tradição dos Espelhos de Príncipes

Como dito antes, a *Eruditio Regum et Principum* é um texto que, por seu conteúdo e métodos, pode ser incluído na tradição do gênero textual conhecido como *Specula principum* (Espelhos de príncipes), classificado por muitos estudiosos como um tipo de literatura pedagógica que visa à educação dos reis, príncipes e nobres. A tradição dos Espelhos de príncipes remonta à Antiguidade, mas foi bastante disseminada no decorrer do século XIII. Na concepção de David Nogaes Rincón¹⁰, os *Specula* foram guias gerais de comportamentos com uma ampla diversidade temática que atendem às pretensões de seu autor. Assim, eles podem ter objetivos diversos na instrução dos príncipes, como ensiná-los a ler e a escrever, a usar as armas, a cavalgar, a se comportar à mesa, ensiná-los as virtudes necessárias para ser um bom governante, dentre outros propósitos.

No século XIII, os *Specula principum*, em muitas ocasiões, foram obras encomendadas pelos próprios agentes do poder: reis, príncipes e governantes locais. Geralmente eram redigidas pelos grandes intelectuais daquela época, como o próprio Gilberto de Tournai e os dominicanos Vicente de Beauvais e Guilherme de Peyraut, nomes relacionados à Universidade de Paris, no século XIII. Esses escritos não possuem uma forma literária específica e podem se apresentar no formato de um discurso, diálogo, sermão, carta ou até mesmo um poema. No entender de Michel Senellart¹¹, essa variedade de formas literárias não impede o agrupamento dessas obras em um único gênero cuja característica fundamental é a sua capacidade de instruir o governante acerca do que ele “*deve ser, saber e fazer*” para dirigir com sucesso o seu Estado.

No caso específico da *Instrução*, o objetivo de Gilberto era contribuir com a educação política dos reis e príncipes, mostrando-lhes o que chamou de “*sagrada meditação*”¹² para que exerçam as quatro coisas necessárias ao bom desempenho dos reis e príncipes, que são o “*respeito a Deus, o cuidado de si, a devida disciplina aos dignitários e dos servidores, o afeto e a proteção dos súditos*”¹³. Os *Espelhos de príncipes* se empenham em apontar as virtudes éticas e morais necessárias para a realização de tal fim. Nesse tipo de espelho, como nos

¹⁰NOGALES RINCÓN, David. Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval. In: Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales. Año 16, nº 16. Madrid, 2006, p. 11-18.

¹¹SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006. p.47.

¹²“*Sacrae meditationis*”. *Eruditio*, p. 6.

¹³“*De reverentia, sui diligentia, disciplina debita potestatum et officialium, affectus et protectio subditorum*”. *Ibid.*, p.6.

mostram Ana Isabel Buescu¹⁴ e Nogales Rincón¹⁵, cria-se um conjunto de imagens associadas às virtudes para exemplificar as qualidades do governante ideal. Dentre essas imagens, destacamos a imagem do rei santo (*rex sanctus*), do rei justo (*rex iustus*) e do rei sábio (*rex sapiens*), dentre muitas outras, formando o que Buescu¹⁶ chamou de “*caleidoscópios de imagens*” idealmente construídas para que os reis e príncipes se reconhecessem nelas.

Devido a essa idealização do governante perfeito na literatura dos Espelhos, esse gênero textual foi entendido, por muitos historiadores, como escritos que não eram capazes de traduzir as realidades da vida política, ou seja, eram obras que não diziam nada sobre a concretude das ações políticas, sendo apenas modelos hipotéticos, criando agentes de poder fictícios. Entretanto, muitos estudiosos possuem outras perspectivas em relação a essas obras, reconhecendo-as como objetos com potencial de apreensão de experiências políticas. Ao tratar desse possível desajuste entre o modelo ideal e a “realidade”, Buescu¹⁷ afirma que é possível estabelecer o confronto entre o modelo idealizado e as práticas, dado que o modelo de comportamento virtuoso contido nessas obras não retira os objetivos e o alcance de um discurso que pretende ser ordenador de uma determinada realidade.

Nesse sentido, Paolo Evangelisti¹⁸, que se detém no estudo da atuação política e econômica dos mendicantes do século XIII ao XIV, quando utiliza vários Espelhos de Príncipes como fontes afirma que os textos especulares servem como importantes veículos de valores políticos dominantes e fontes de análise das teorias de poder na Idade Média. Tais obras funcionariam como uma espécie de “propaganda política”¹⁹ dos centros de poder onde são gestadas. Na concepção do autor, essa textualidade oferece aos leitores-receptores uma

¹⁴BUESCU, Ana Isabel. “*Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especular” em Portugal no século XVI*”. Penélope. vol. 17, 1997. p. 42.

¹⁵BUESCU, op. cit., p. 43.

¹⁶NOGALES RINCÓN, op. cit., p.21-29.

¹⁷BUESCU, Ana Isabel. “*Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especular” em Portugal no século XVI*”. Penélope. vol. 17, 1997. p.34-35.

¹⁸EVANGELISTI, Paolo. *I “pauperes” Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell’organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francisc Eiximenis)* In: La propaganda politica nel basso Medioevo, Attidel XXXVIII convegno storico Internazionale. Todi: 14-17 out 2001, p. 315-392, 2002, p.4-5.

¹⁹Para Paolo Evangeliste, o que se pode entender por “propaganda política” na Idade Média perpassa pelo estudo da construção de uma publicidade de um sistema textual que tem como objetivo a construção de um modelo político. Cf. EVANGELISTI, op. cit., p. 64-70. Sobre esse assunto ver também: JACQUES, Verger. *Théorie politique et propagande politique. In: Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993)* Rome : École Française de Rome, 1994, p. 29-44.

categoria interpretativa da realidade e da gestão do poder, ou seja, apresenta uma imagem de um sistema de valores da política dominante naquela determinada comunidade política. Esses valores são linguisticamente organizados nesses escritos por meio de palavras-chaves, lexemas e esquemas argumentativos carregados de significados políticos, que pretendem ser compatíveis com as realidades sociais.

Dessa forma, os modelos e comportamentos idealizados não estariam completamente alheios às práticas e experiências sociais e políticas vivenciadas nos espaços em que eram produzidos os Espelhos, sendo usados não somente para instruir os reis e príncipes, mas também para propagar valores sociais, justificar modelos políticos e qualificar os atores do poder. Em muitas ocasiões, a imagem do governante idealmente construída é uma reprodução da imagem viva do governante ao qual a obra foi endereçada. Nesta ocasião, o autor do *Speculum* realiza o esforço consciente de qualificar os valores propagados e as ações tomadas pelo monarca contemporâneo, em sua obra, como constitutivas de um governante idealmente virtuoso, qualificando como virtudes o que ele quer que seja louvado no rei, príncipe ou outro agente do poder. Em contrapartida, ele classifica como vícios tudo aquilo que esse governante tende a negar dentro de seu projeto político. Dito isto, os *Specula principum* são marcados por um jogo de convergências e divergências, ajustes e desajustes de imagens, situadas em uma escala polarizada entre o ideal e o real. Essa complexidade deve ser observada e mensurada cuidadosamente no uso dessas obras como fontes históricas.

No Reino de França no século XIII, essa textualidade política foi amplamente elaborada e inserida no projeto político da realeza capetíngia. O rei Luís IX foi, pessoalmente, um dos grandes estimuladores desse tipo de literatura política. Sua corte foi um espaço de produção e difusão dos *Specula* de forma consciente. Acredita-se que Humberto de Romans, mestre da Ordem dos Pregadores, no período de 1234 a 1264, a pedido do próprio Luís IX, organizou uma equipe de redação de *Specula principum*, reunindo no Convento de Saint-Jacques alguns dos nomes mais importantes da intelectualidade mendicante para elaborar tais escritos. Para Senellart, essas obras serviram para justificar a vontade apaixonada de Luís IX de conciliar seu desejo de santidade com a condução dos negócios de Estado, estruturando a conjunção entre humildade cristã e a majestade real. Mesmo tendo em vista que tais imagens não são completamente homogêneas, o autor²⁰ arrisca a dizer que, na pessoa de Luís IX, não

²⁰SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006, p.157-158.

há nenhuma contradição entre o rei real e a imagem ideal construída nos *Specula principum* a ele endereçados.

O próprio Luís IX teria escrito pessoalmente um espelho de príncipe destinado aos seus filhos. Essa obra é composta de duas partes, uma para seu filho, o herdeiro do trono, o futuro Felipe III, e a outra dedicada à sua filha Isabel, a futura rainha de Navarra. Tratam-se dos *Ensinamentos* que teriam sido escritos em 1267, logo após a decisão de tomar a Segunda Cruzada, ou em 1270, antes da partida em direção a essa expedição. Segundo a tradição historiográfica sobre esse texto, com destaque para Paul Viollet²¹ e Le Goff²², o rei teria escrito com suas próprias mãos esse espelho, o que ele confirma na parte dedicada a Isabel, quando declara que escreveu com “suas próprias mãos”, o que não é um absurdo, pois a documentação régia assegura que o monarca realmente sabia escrever. Os *Ensinamentos* foram integrados às diversas vidas de São Luís, escritas por Guillaume de Saint Pathus, Guillaume de Nangis e Jean de Joinville. Eles também foram inseridos como uma das peças do processo de canonização do rei. Neste trabalho, usaremos a versão presente na *Vie de Saint Louis*, de Guillaume de Saint Pathus.

Portanto, o apreço de Luís IX por esse tipo de literatura era grande e ele precisava de homens de confiança para desenvolvê-la em conexão com os valores de seu projeto político. Os principais escritores eram pertencentes às Ordens mendicantes e ligados diretamente à Universidade de Paris e à corte capetíngia. Destacamos os dois nomes mais importantes desse grupo: o primeiro é o frade dominicano Vicente de Beauvais (1190-1264), pregador da corte e preceptor do jovem príncipe Filipe, filho de Luís IX. No que se refere ao gênero de *Specula*, uma das obras mais conhecidas de Vicente de Beauvais é o *De eruditione filiorum regalium*, escrito entre 1260 e 1263.

O segundo que gostaríamos de destacar é Gilberto de Tournai (1209-1284). Sabemos muito pouca coisa sobre suas origens familiares²³; ele foi um frade da Ordem franciscana em meados do século XIII, em nome da qual assumiu diversas atividades junto aos espaços de poder. Mestre de teologia na Universidade de Paris, o frade assumiu, entre 1259 e 1261, a função de mestre geral do *Studium Generale* dos Frades Menores de Paris. No entanto, a

²¹VIOUET, Paul. *Les Enseignements de saint Louis à son fils. Lettre à M. le comte François Delaborde*. In: Bibliothèque de l'école des chartes. 1912, tome 73. p. 490-501.

²²LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.371-373.

²³Segundo Ruy Afonso da Costa Nunes, o frade seria oriundo da nobre família da cidade de Tournai. Sua entrada na ordem dos franciscanos teria se dado entre 1235 e 1240. Cf. NUNES, Ruy Afonso da Costa. *A formação intelectual segundo Gilberto de Tournai*. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1970, p.9-10.

influência deste religioso ultrapassou os limites da Ordem dos franciscanos e do espaço universitário, pois Gilberto tornou-se um dos conselheiros de Luís IX, sendo assim, conhecedor do ambiente da corte e dos objetivos da política régia, como fica demonstrado na *Eruditio*. Acredita-se que o frade foi um dos conselheiros régios que acompanharam o rei durante a Cruzada do Egito, em 1248, o que indicaria a amizade e a confiança que Luís IX nutria pelo minorita.

Gilberto de Tournai foi um discípulo contemporâneo de São Boaventura, o ministro geral da Ordem dos Frades Menores, entre 1257 a 1274. Esse discipulado fez com que Gilberto fosse fortemente influenciado pelo pensamento boaventuriano, que está explícita e implicitamente presente em seus escritos. No que se refere às obras de Gilberto, são conhecidas tanto pela diversidade de assuntos e formas literárias, quanto pela quantidade. Além da *Eruditio*, o frade produziu sermões, como o *Ad cruce signatos et cruce signandos*, sobre a Cruzada, e o *De sanctis*, conjunto de sermões sobre os Santos; compôs também tratados, como o *Tractatus de pace*; escritos hagiográficos, como *Vita Sancti Eleutherii*; escritos didáticos, como o *De Modo Addiscendi*, que trata da educação das crianças. No que se refere à *Eruditio Regum et Principum*, ela compõe-se de três cartas enviadas ao rei. A primeira carta denomina-se *In qua agitur de reverentia Dei et diligentia sui* (na qual se trata do respeito a Deus e do cuidado de si), composta por duas partes e subdivididas em 15 capítulos; a segunda carta é a *In qua agitur de disciplina debita potestatum et officialium* (na qual se trata da devida disciplina das autoridades e dos servidores) também dividida em duas partes, com o total de 27 capítulos; a última e a mais curta é a *Quae est de affectu et protectione subditorum* (que trata do afeto e da proteção dos súditos), com apenas 7 capítulos, que provavelmente foi terminada no oitavo, na festa de São Francisco em 11 de outubro de 1259, em Paris. Nesta dissertação, utilizaremos a tradução publicada em 2008, a *Instrução dos Reis e dos Príncipes*²⁴, cotejada com a edição crítica de Alphonse de Poorter, de 1914.

A edição Poorter, de 1914, foi publicada na Bélgica pelo Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Louvain, dentro da coleção denominada *Les Philosophes Belges – Textes et études*. Para essa edição crítica, Poorter utilizou três manuscritos. O manuscrito de

²⁴A tradução brasileira faz parte da coleção denominada *Pensamento Franciscano*, da editora Universidade São Francisco (EDUSF), em parceria com a Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), que contém a tradução de obras de importantes franciscanos, como João Dun Scotus (1266-1308) e Roger Bacon (1214-1292). A tradução da *Eruditio* para o português ficou a cargo de Ari Estevão Pintarelli, filósofo, teólogo e tradutor de obras relacionadas ao universo franciscano.

Bruges²⁵, encontrado na própria biblioteca de Bruges, na Bélgica, datado do final do século XIII; o manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris²⁶, provavelmente copiado no século XIV; e o manuscrito da Biblioteca Jesus College²⁷, na Universidade de Oxford, também do final do século XIII. Nesse último manuscrito, a divisão dos capítulos²⁸ dos outros dois; apesar disso, os três manuscritos são muito parecidos, levando a crer que um é a cópia do outro.

Também utilizaremos outros textos históricos que nos ajudarão a compreender algumas das ações, atitudes e gestos de Luís IX que convergem com a imagem do rei e o pensamento político de Gilberto de Tournai traçados na *Eruditio*. Uma dessas obras é a *Vie de Saint Louis*, uma hagiografia datada de 1303 e escrita pelo também frade franciscano Guillaume de Saint Pathus (1250-1315). Esse frade foi confessor da Rainha Margarida, viúva de Luís IX, entre o período de 1277 até a morte dela, em 1297. Para a realização dessa obra, ele utilizou, além da memória dos familiares do rei, o testemunho de seus empregados e a documentação do processo de canonização dele, que não foi possível chegar até nós de forma completa. Também recorreremos à *Histoire de Saint Louis*, uma biografia régia (não hagiográfica), escrita em 1309, por Jean de Joinville (1224-1317), Senhor de Joinville e senescal de Champagne. Essa obra foi encomendada pela rainha Joana de Navarra, esposa de Felipe, o Belo, neto de Luís IX. Jean de Joinville foi conselheiro e amigo íntimo do rei Luís IX, donde o tom memorialístico e o cunho de testemunho ocular presentes na *Histoire de Saint Louis*; Jean de Joinville participou da Cruzada de 1248 até 1254, permanecendo, sempre, ao lado do rei. Também teve a oportunidade de conviver no palácio real, em Paris, durante muitas temporadas.

Além dessas duas obras, também consultaremos a obra do dominicano Geoffroy de Beaulieu (12...-1274), intitulada *Vita sancta Conversatio piae memorie Ludovici quamdam regis Francorum* ou simplesmente *Libellus* como foi apelidada. Esse escrito foi finalizado e enviado ao Papa Gregório X, por volta de 1273, a pedido do próprio sumo pontífice para dar início ao processo de canonização de Luís IX, tendo em vista que Geoffroy foi o confessor durante os últimos 20 anos de vida do rei, o que lhe deu autoridade, diante da Cúria romana, para descrever o comportamento e os gestos piedosos do rei. Por fim, utilizaremos a *Gesta Ludovici IX*, obra escrita alguns anos antes da canonização do rei, pelo cronista real e monge

²⁵Manuscrito 490 da Biblioteca de Bruges, (H. 0.30 m, X L. 0.21 m.), p. 63-89.

²⁶Manuscrito 480 da Biblioteca Nacional em Paris. (H. 0,14 m x 0,095 m), p.37-89.

²⁷Manuscrito 18 da biblioteca do Jesus College, em Oxford, p. 24-67.

²⁸No manuscrito de Oxford, o prólogo é numerado como o primeiro capítulo, o que não se verifica nos outros dois manuscritos. A partir da segunda parte da primeira carta denominada *In qua agitur de reverentia Dei et diligentia sui*, a numeração segue igual aos outros dois manuscritos.

da abadia de Saint Denis, Guillaume de Nangis (12...-1300). Também vamos recorrer a alguns trechos da *Chronica Majora*, de Mateus de Paris, monge beneditino que narrou alguns feitos de Luís IX nessa obra que pretendia ser uma crônica geral da Cristandade Ocidental. Muitos fragmentos desses escritos foram utilizados, em algum momento, como provas testemunhais no processo de canonização de Luís IX. A duração desse processo se estendeu de 1272 a 1297, e, ao final dele, o rei foi oficialmente declarado santo pelo papa Bonifácio VIII. O estudioso desse processo de canonização, o medievalista Louis Carolus-Barré, que tentou realizar a reconstituição dele na obra *Le procès de canonisation de Saint Louis (1272-1297): Essai de Reconstitution*, publicado em 1994, afirma que, após a canonização, não houve uma preocupação de organizar todas as peças utilizadas no decorrer do processo em um único documento, tais manuscritos ficaram espalhados em várias localidades da França.

1.4 Metodologia

Este trabalho se baseia na relação entre o campo da *História política* e o da *História das emoções*. O esforço de estabelecer o nexo entre as emoções e a política tem aumentado entre os historiadores que se reconhecem como *historiadores das emoções*. Eles têm como objetivo a compreensão de uma linguagem político-emocional que influencia e conforma as relações de poder e as práticas políticas dos agentes históricos. Para que tal objetivo seja concretizado, surge a necessidade de traçar estratégias metodológicas. Dessa forma, estabeleceremos algumas estratégias para analisar a contribuição da *Eruditio* e das demais fontes aqui utilizadas na produção de uma linguagem político-emocional que visa normatizar as ações e práticas políticas do Reino de França.

Como nos mostra Paolo Evangelisti²⁹, a literatura dos *Espelhos de príncipes* é composta de esquemas argumentativos, elementos lexicais carregados de uma linguagem política constituída de elementos identitários, como por exemplo, a linguagem desenvolvida a partir da noção de *pobreza franciscana* e do tema do *Cristo sofredor*, como veremos ao longo desse desta dissertação. Na constituição dessa linguagem política, destacamos a presença de *lexemas* dotados de sentidos sociais e políticos de grande relevância nas comunidades onde essas obras foram desenvolvidas. Na *Eruditio*, percebemos que alguns desses *lexemas*, além do seu valor político, também possuem um valor emocional ligado aos sentimentos. Um dos

²⁹EVANGELISTI, Paolo. I "pauperes" Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis) In: La propaganda politica nel basso Medioevo, Attidel XXXVIII convegno storico Internazionale. Todi: 14-17 out 2001, p. 315-392, 2002, p.4-6.

lexemas mais significativos na obra de Gilberto a possuir esse duplo valor é o termo *affectus*, cujo sentido político mobiliza-se em toda a obra. No entanto, esse não é o único termo que apresenta esse duplo valor. Identificamos outros importantes termos como: *amor*, *pietas*, *odium*, *superbia*, *avaritia*, só para citar alguns exemplos.

Para compreender a linguagem político-emocional e as práticas e ações políticas que dela procedem, utilizaremos algumas estratégias metodológicas. Primeiramente, realizaremos uma *análise quantitativa* destes termos, principalmente *affectus* e seus derivados de mesmo *campo lexical*. Essa estratégia inicial baseada na ocorrência, frequência e distribuição dos lexemas no decorrer de toda a obra nos ajudará a perceber a função que tais termos desempenham na obra, e também no contexto sociopolítico de onde eles partem. A partir disso, poderemos avaliar, com a ajuda de algumas tabelas de ocorrência, a recorrente utilização de tais termos que foram voluntária ou involuntariamente usados, a fim de disseminar os sentidos sociais e políticos que elas carregam.

Na sequência, faremos uma *análise qualitativa* desses termos. O nosso objetivo é compreender o *sentido político* de *affectus* e de seu campo lexical na política régia capetíngia. Quanto ao valor emocional desses termos, partimos da concepção do antropólogo David Le Breton e dos historiadores das emoções Piroska Nagy e Barbara Rosenwein. Segundo Le Breton³⁰, o léxico afetivo presente em “*uma sociedade ou de um grupo social deve ser relacionado com o contexto local de suas aplicações concretas*”. No mesmo caminho, Nagy³¹ e Rosenwein³² postulam que os termos são exteriorização das emoções e devem ser analisados minuciosamente, detectando quais as expressões corporais as materializam no cotidiano das comunidades sociais. Assim, os léxicos emocionais assumem sentidos sociais e políticos de acordo com as comunidades em que eles emergem o que constitui uma *linguagem político-emocional*.

Em nossas estratégias metodológicas, o entendimento do que é o *sentido* de uma palavra ou expressão textual é basilar. Vamos nos amparar na concepção de *sentido* desenvolvida pelo semanticista Celso Ferrarezi Junior³³, para quem o *sentido* é constituído “*por um conjunto de traços e significados culturalmente construídos, atribuídos e relevantes*

³⁰LE BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 1998. p.10.

³¹NAGY, Piroska. *L'historien médiéviste et les mots de l'émotion*. Carnets de Recherches en Sciences Humaines et Sociales, 2009.

³²ROSENWEIN, Barbara. *História das emoções: problemas e métodos*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

³³FERRAREZI JR, Celso. *Introdução à Semântica de Cenários e Contextos*. São Paulo: Ed. Mercado de Letras, 2010, p.56-72.

para uma comunidade”. Portanto, o *sentido* de uma determinada palavra, presente na língua natural, é constituído pelo que se chama de *traços de significados*, que são construções culturais armazenadas no nosso cérebro, que possibilitam a compreensão do *sentido* de determinado termo. Dito de outra forma, os sentidos são constituídos pelo conjunto de informações culturais predominantes em um determinado contexto sociopolítico. Tendo isto em vista, buscaremos a construção do sentido do termo *affectus* no complexo contexto da comunidade política emergida no Reino de França do século XIII. Também relacionaremos o *affectus* com outros importantes termos emocionais que ajudam a compor o sentido político do *affectus*, além de formar um vocabulário emocional de grande valor social desenvolvido na *Eruditio*.

Por fim, realizaremos uma *análise comparativa* entre o sentido político do *affectus* apreendido na *Eruditio* e as ações e gestos caritativos praticados, direta e indiretamente, por Luís IX, descritas na nossa documentação sobre a vida de Luís IX, analisando, inclusive, as imagens iconográficas que acompanham as obras manuscritas. O objetivo é compreender como o sentido de *affectus* influenciou e normatizou as ações régias de natureza caritativa (obras de caridade) e os gestos corporais que as acompanham, que assumiram um papel político fundamental nas ações governamentais de Luís IX.

1.5 A perspectiva teórica do político e da política e a concepção de política na Idade Média

Ao propor um estudo que envolve as questões políticas da monarquia francesa do século XIII, é de suma importância voltar o nosso olhar em direção às discussões sobre a possível definição do *político* e da *política* que se intensificaram nas últimas décadas. A nova tendência de valorização da *História da política* emergiu a partir da segunda metade do século XX e ficou mais forte no final desse mesmo século. Esse movimento de retorno ao interesse pelos assuntos associados ao mundo político e da política ficou conhecido como o *retorno do político*. As novas perspectivas do político surgiram como inovadoras e completamente diferentes da História política do século XIX, entendida como positivista, factual e baseada na abordagem psicologizante dos agentes do poder. Devido a essas características, a História política teria sido desvalorizada pelos historiadores da *Escola dos Annales*, que optaram por uma história econômica e social. Dentro dessas discussões, achamos de grande relevância as reflexões do político postuladas pelos historiadores que se enquadram nas novas perspectivas da História política, como Claude Lefort e Pierre Rosanvallon.

Ao formular seu entendimento do político, Claude Lefort se baseia na tradição filosófica do político e da noção aristotélica no que se refere ao processo de análise da constituição das relações políticas e das formações sociais. O seu modo de conceber o político está intimamente ligado à articulação entre o político e a esfera social. Em sua obra, *Pensando o político: Ensaio sobre a democracia, revoluções e liberdade*, publicada em 1991, especificamente no artigo denominado, *Permanência do teológico-político*, Lefort afirma:

Se, aos olhos dos filósofos, *o político* não se mostra localizável na *sociedade*, é por uma razão muito simples: a própria noção de sociedade já contém a referência a uma definição política; essa simples razão já faz com que o espaço nomeado sociedade não seja concebido em si, como um sistema de relação tão complexo quanto possamos imaginar; pelo contrário, seu *esquema diretor*, *o modo singular de sua instituição*, [*o político*] é que torna pensável (aqui e acolá, no passado e no presente) a articulação de suas dimensões e as relações que se estabelecem em seu bojo entre classes, grupos, indivíduos, assim como em práticas, crenças e representações. (LEFORT, 1991, p. 253, 254).

Na concepção de Lefort, o político é uma espécie de princípio gerador que constitui o espaço do social. Dito de outro modo, o político é compreendido como o mecanismo de formatação e instituição do social. É na tessitura do trabalho de configuração realizado pela ação do político, entendido por Lefort como um “esquema diretor” e “princípio primordial” da vida social, que é constituída as diversas “formas de sociedade”³⁴ com todas as suas complexidades e especificidades enquanto comunidades humanas com suas diversas relações sociais. Portanto, as relações sociais são delineadas pela ação instituidora do político, esse último difere da noção de *política*, que emerge como uma atividade específica desse conjunto social instituído. Segundo Lefort, o lugar da política é o lugar onde se exerce a competição pelo poder e onde se renova a instância geral do poder.

No pensamento lefortiano do político, é dada ênfase ao lugar que o poder assume nas sociedades. Christian Edward Cyril Lynch³⁵, ao analisar as obras de Lefort, mostra que, na visão do filósofo, não existe sociedade sem a referência a um *lugar de poder*, a existência do *poder político* é condição primordial para a vida social, já que é esse poder que possibilita a conformação da sociedade. Dessa forma, o poder se localiza no registro do político,

³⁴Na concepção de Lefort, as *Formas de sociedades* e “o que estamos acostumados a chamar de regime [...] estão combinadas à ideia de um tipo de constituição e a ideia de um estilo de existência ou de um modo de vida”. Para compreender uma determinada *forma de sociedade* é necessário ter em vista as crenças, os costumes, as normas implícitas que julgam o que é considerado justo ou injusto, bom ou ruim, desejável ou indesejável. Cf. LEFORT, Claude. *Pensando o político. Ensaio sobre democracia, revolução liberdade*. Trad.: Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p.10.

³⁵ROSANVALLON. Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, p.23.

funcionando como um *pólo simbólico*, situado na exterioridade do social, o poder “dá sinais de um fora, a partir do qual a sociedade se define”, é o referencial que comanda e gera todas as múltiplas articulações ocorridas no espaço social. É nesse referencial que pode ocorrer uma mutação, dando origem aos processos de mudanças dos regimes, ou como prefere chamar Lefort, das formas de sociedades, como no caso das revoluções, sobretudo na passagem do Antigo Regime para os regimes democráticos.

Pierre Rasanvallon é um dos principais seguidores das ideias lefortianas. Em seu famoso texto, *Por uma história filosófica do político*, o historiador se empenha em analisar as questões do político e da política sobre a ótica da história filosófica do político³⁶. Rasanvallon³⁷, claramente influenciado pelas ideias de Lefort, concebe o político como o que pode “ser definido como o processo que permite a constituição de uma ordem a que todos se associam, mediante a deliberação de normas, sua participação e distribuição”. No seu entender, a esfera do político “é o lugar da articulação do social e de sua representação”³⁸. Ele concebe o *político* como uma espécie de quadro interpretativo, amplo e central que conforma os subsistemas de ação das experiências humanas:

A compreensão da sociedade não pode se limitar à adição e à articulação dos seus diversos subsistemas de ação (econômico, social, cultural) que, longe de serem imediatamente inteligíveis, apenas o são quando relacionados a um quadro interpretativo mais amplo. Para além das tomadas de decisões culturais e sociais, das variáveis econômicas e das lógicas institucionais, as sociedades não podem ser entendidas em seus núcleos essenciais se não atualizarmos esse centro nervoso de que decorre sua própria instituição. (ROSANVALLON, 2010, p. 72).

Nesse entendimento, não se pode apreender o mundo do político sem promover a interpretação desse quadro sintético, ou seja, não é inteligível interpretar a experiência do político de modo reducionista, lançando o olhar apenas em um subsistema de ação isolado (econômico, social, cultural), é necessário olhar para essa ordem global, anterior ao social, que possibilita a existência de uma sociedade dotada de múltiplos sentidos. Rasanvallon também salienta que nesse processo de ordenamento do social, em que há uma busca das interseções entre os conflitos humanos e suas representações do mundo, o político se

³⁶Segundo Rasanvallon, o “objetivo da história filosófica do político é promover um entendimento acerca do modo por que são projetados e se desenvolvem os sistemas representativos, que permitem os grupos sociais conceber a vida em comunidade”. Na medida em que essa representação nasce de um processo em que a sociedade está constantemente se reexaminando, e que elas não são exteriores a consciências dos atores, a história filosófica do político objetiva, primeiramente, entender como uma época, um país ou um grupo social tenta construir respostas para aquilo que, com maior ou menor ou precisão, elas percebem como um problema”. Cf. ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, p. 44.

³⁷Ibid., p. 42.

³⁸Ibid., p. 42.

estabelece “como o terreno em que a sociedade se transforma a si mesma”. Dessa forma, é na ação do político que a sociedade é arquitetada, transformada e reconstruída constantemente. Nesse sentido, “o político e o social são indissolúveis, este derivando daquele seu significado, sua forma e realidade”³⁹. Por fim, vale ressaltar que na concepção desse historiador, o *mundo da política* é o segmento do *mundo do político*, isto é, a política é um subsistema de ação imediato, ligado à competição pelo exercício do poder, a ação governamental cotidiana e a vida ordinária das instituições.

Partindo dessas noções teóricas sobre o político e a política desenvolvidas por esses autores, lançaremos o olhar para o nosso recorte histórico-temporal. Ao pensar o político no Reino de França, no século XIII, o primeiro passo é identificar onde se localiza o *poder político*, isto é, aquilo que Lefort chama de *lugar de poder*, o epicentro do *político*. Como o próprio Lefort chega a afirmar, o poder em uma monarquia, é incorporado à própria pessoa do monarca, ele condensa em seu “corpo, ao mesmo tempo mortal e imortal, os princípios da geração e de ordem do estado”. Acreditamos que nas grandes monarquias da Idade Média, é na realeza que se encontra o pólo do poder político, é na pessoa do príncipe que ele é localizado e reconhecido por todos, promovendo uma unidade simbólica do Reino em torno de si, em torno de seu corpo. Na visão organicista, muito difundida na Idade Média, o rei é comparado à cabeça de um corpo, sendo que a cabeça é responsável por comandar todos os demais órgãos corporais.

Dessa forma, em um regime monárquico, o poder político localiza-se na realeza, ele é corporificado na pessoa do príncipe. O lugar do poder nas monarquias não se encontra vazio, como Lefort afirma que ocorre nas sociedades democráticas pós-revolucionárias, onde indivíduos ou grupos não preenchem de forma consubstancial o pólo do poder, da mesma maneira com que os monarcas faziam durante o antigo regime monárquico. Nas sociedades democráticas, o lugar do poder mostra-se vago, já que é realizado um reajuste periódico no mecanismo de ocupação do poder, baseado na institucionalização dos conflitos. Tendo em vista essas teorias de Lefortianas, concluímos que no caso específico do Reino de França do século XIII, é na realeza capetíngia que está localizado o lugar do poder político, simbolicamente corporificado na pessoa do rei. Portanto, é da realeza capetíngia, personificada na pessoa de Luís IX, que procedem as normas e ações políticas que visam

³⁹ROSANVALLON. Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010, p. 41.

ordenar e constituir um espaço social, que ao nosso entender se confunde com a noção de Reino, um tipo específico de comunidade política.

A noção do político e política ocorrida nas últimas décadas nos ajuda a pensá-los nos mais diversos períodos históricos com novos olhares. Apesar disso, as discussões sobre as experiências políticas no período que chamamos de Idade Média ainda têm gerado muitos debates entre os medievalistas e os historiadores do político em geral. A pergunta parece simples e direta: existiram instituições políticas autônomas, ou seja, entidades do poder temporais (Reinos, senhorios, cidades) apartadas da influência da “religião” na Idade Média? No entanto, a resposta a essa pergunta necessita de um esforço reflexivo e interpretativo, que muitas vezes geram discussões, polêmicas e incompreensões, principalmente no mundo Ocidental em que os Estados pretendem, pelo menos em teoria, atingir a completa laicização. Mesmo assim, muitos historiadores têm feito o esforço de pensar a dimensão político-social das comunidades ocidentais do período medieval tendo em vista a lógica própria de funcionamento dessas sociedades, no esforço de não ficar presos em viseiras interpretativas que tentam apreender as experiências desses períodos históricos mais recuados com a lógica do pensamento da política do período contemporâneo.

Esses estudiosos têm proposto um olhar mais crítico às visões tradicionais, sobretudo a de muitos especialistas em temas contemporâneos, que enxergam apenas o potencial de estudos relacionados a temas religiosos e eclesiásticos na Idade Média. Essa visão fortalece a ideia de que a Idade Média estava imersa em uma religiosidade que se impunha de forma opressiva sobre a vida dos homens impedindo qualquer reflexão autônoma fora da religião e consequentemente o progresso humano nas mais diversas dimensões da vida (política, científica, econômica). Assim, o poder religioso teria estendido a sua dominação absoluta durante toda a Idade Média, impedindo o estabelecimento de um espaço político autônomo em relação ao espaço religioso, como se almeja na contemporaneidade. Essas visões parecem ter se solidificado, sendo inclusive, reproduzida em muitos livros e manuais didáticos, se tornando uma espécie de síntese desse período, uma visão de senso comum muito predominante, principalmente no conhecimento do público mais amplo.

Ao refletir sobre a existência do político nesse período, Alain Guerreau⁴⁰ afirma que o grande problema dessas visões predominantes da inexistência de política nesse período é justamente olhar para as instituições do Ocidente medieval tendo como parâmetros

⁴⁰GUERREAU, Alain. , *L'avenir d'un passé incertain*, Paris, 2001, p. 262.

interpretativos o conceito de *política moderna*. Em sua concepção, a *política moderna* é um macroconceito estritamente relacionado à sociedade europeia contemporânea, que sinteticamente designa um todo intrincado e organizado de representações, instituições e estratégias. Transferir essa noção para as experiências vivenciadas no período medieval é enganoso e falacioso. Partindo desse mesmo esforço reflexivo, Maria Filomena Coelho acredita que:

O século XIX e a vitória do modelo político do estado burocrático e liberal transformaram-se no paradigma com o qual dialogaram os historiadores que escreveram sobre o poder, quer se trate do Estado na Antiguidade, ou do Estado na Pós-modernidade. Trata-se de um modelo político estatal que se naturalizou e serve de base a grande parte das interpretações históricas do poder, desde o século XIX até hoje. (COELHO, 2014, p. 39).

Diante dessas considerações, fica evidente que a aplicação do modelo de política contemporânea laicizada ou do “Estado burocrático liberal”, como prefere chamar Coelho, é inadequada para apreender as especificidades das experiências políticas das comunidades do período dito medieval. Ao utilizar a noção moderna de política como base interpretativa para as sociedades completamente diferentes das nossas, cria-se a ideia teleológica de que quanto mais próximas desse modelo, mais positivas seriam as experiências políticas das sociedades históricas. Longe desse modelo, a Idade Média teria uma experiência política débil, ou até mesmo inexistente.

Ao analisar as instituições de poder no período histórico denominado Idade Média, devemos ter em conta que, no mundo ocidental contemporâneo, a concepção de Estado Ocidental tem como objetivo a sua autonomização daquilo que hoje chamamos de religião, embora, na prática, ainda há grandes dificuldades em conceber essa distinção nas instituições políticas contemporâneas, como presenciamos em muitas situações. Nas sociedades pré-contemporâneas, as instituições políticas estavam imbricadas nas instituições religiosas, não havia uma distinção precisa entre a esfera política e a religiosa, pois ambas eram indissociáveis. Dessa forma, não se tratava de uma simples dominação implacável da esfera religiosa sobre a esfera política, mas de uma indissociabilidade construída durante séculos, que é incompreendida e vista, para muitos, como inadequada no pensamento político de nossas sociedades ocidentais modernas. Jorge Norberto Ferro⁴¹ afirma que ao contrário da contemporaneidade, marcada por uma rígida especialização, no mundo medieval, as esferas das atividades humanas (político, econômico, filosófico, religioso, artístico) apresentam-se em um terreno de maior unidade e intercomunicação ancorado na matriz teológica, que penetrava

⁴¹FERRO, Jorge Norberto. *Ética, política y lenguaje en textos medievales*. Incipit, nº 15, 1995, p.1-3.

em todas essas esferas, de forma que não havia uma autonomia bem delineada para a esfera da política ou para qualquer outra atividade humana.

A ideia de uma separação bem delineada entre as esferas, principalmente entre o político e o religioso surge no momento pré-revolucionário francês e tem seu ápice no século XIX. A partir desses séculos, tudo aquilo que fazia alusão à religião começou a ser deslocado para a esfera da *vida privada* e tudo que era relacionado ao que entendiam por atividade política foi deslocado para esfera da *vida pública*. Para Guerreau⁴², por exemplo, o uso do termo *religião* é inadequado para analisar as realidades anteriores ao século XVIII. O historiador acredita que a estrutura que chamamos hoje de *religião* surgiu nesse século, momento em que as crenças religiosas tornavam-se sinônimo de opinião particular, como é assegurado na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789*, quando afirma que “Ninguém deve molestar ninguém por causa de suas opiniões, inclusive religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”. Nesse sentido, ao buscar as experiências políticas nas sociedades medievais é preciso estar atento aos critérios analíticos, pois como afirmou Le Goff⁴³, os homens da Idade Média “concebiam lugares, uma lógica das relações entre o céu e terra lá onde só vemos incompatibilidade e necessidade de separação. A ideia tentadora de uma “secularização”, de uma “laicização” do político me parece anacrônico”.

Nesse sentido, Alain Caillé⁴⁴ nos ajuda a diagnosticar a intersecção entre o religioso e o político na constituição das sociedades do passado e até mesmo nas entidades políticas da atualidade, nas situações em que a política é imanente ao que hoje chamamos de religião. Segundo Caillé, o “religioso e o político constituem, em conjunto, o momento instituinte pelo qual as sociedades se relacionam consigo mesmas e se produzem enquanto tais”. O autor concebe o político-religioso como uma instância capaz de constituir uma sociedade e seus elementos identitários. Nessa dinâmica, a religião é uma ordem instituída pelo religioso e a política é uma ordem que procede do político. No centro dessas ordens são gestados os símbolos e signos que contribuem para potencializar a comunicação dos homens entre si e com o mundo. Os símbolos são formas de apresentação do real no mundo, eles originam do real, mas são transcendentem a ele. O que institui os símbolos são os meta-símbolos, uma

⁴²GUERREAU, Alain. “*Feudalismo*”. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. Dicionário Temático do Ocidental Medieval. V.1, Bauru: EDUSC, 2006. p. 438.

⁴³LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010. p. 618.

⁴⁴CAILLE, A.; MAGNELLI, A. O político-religioso: dezessete (e mais uma) teses embrionárias escritas em um espírito de tópica sociológica, 2014.

instância maior que o símbolo, que se organizam em grandes narrativas e determinam o emprego dos símbolos menores. O político-religioso se apresenta como a fábrica do social, marcado pela contribuição de um trabalho simbólico procedente das ordens engendradas no processo de fabricação. Nas sociedades marcadas por esse processo, o religioso se dilui no político e o político se dilui no religioso, originando um produto indivisível.

O filósofo e historiador Marcel Gauchet ajuda a diagnosticar o processo de desintricamento das instituições políticas das instituições religiosas, o que possibilitou a autonomização do político. Para denominar esse movimento da modernidade, Gauchet⁴⁵ prefere evitar os termos tradicionais de *laicização* ou *secularização*, ele prefere chamar de processo de *saída da religião* (*sortie de la religion*). Segundo o filósofo, a *saída da religião* é um processo que acompanha a humanidade há milênios, desde as civilizações antigas, como a babilônica e a egípcia, mas que teve seu momento decisivo no século XIX, embora ainda ocorra na atualidade. Ele reitera que esse processo afetou o conjunto das sociedades ocidentais, cada uma de acordo com as suas singularidades. Para entender esse processo, é necessário partir do sentido de *religião* engendrado por Gauchet⁴⁶. Em sua concepção, a *religião* é o máximo de uma “posição de heteronomia”, ou seja, é o máximo de consagração a um todo outro divino, situado *fora do mundo*, que reúne a um só tempo as esferas do religioso e do político. A *religião* realiza a projeção do sentido de ser da sociedade para o exterior da própria sociedade. Para Gauchet é a religião cristã que vai acelerar o processo da passagem de uma sociedade regida pela heteronomia para uma sociedade regida pela autonomia.

Devido à lentidão e à timidez do processo de *saída da religião*, ela somente se efetivou, de maneira contundente, a partir da modernidade. Para melhor analisar o processo de efetivação no decorrer da modernidade, Gauchet o dividiu em três etapas distintas. A primeira etapa inicia-se em 1500 e vai até 1650, é a fase chamada de *teológico-político*. Ela é marcada pela *Reforma protestante*, que causou o rompimento daquilo que ele chamou de antiga *mediação entre o natural e sobrenatural*⁴⁷ exclusiva da Igreja Católica. Nesse momento, influenciado por essa ruptura, surgem novas figuras de poder sustentados pela lógica do direito divino. O poder soberano de direito divino materializa-se no monarca, que se torna a autoridade política absoluta no plano terreno, um “rei de estado”, contribuindo para o

⁴⁵GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.

⁴⁶GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

⁴⁷Para Gauchet, a Igreja católica era a única instituição cristã, que se colocava como a responsável pela ligação entre este mundo e o além, entre o céu e a terra.

surgimento dos Estados modernos. Esse poder político absoluto do rei, confirmado por autorização divina, começa a prevalecer sobre o religioso, ou seja, o Estado começa a colocar-se acima do poder eclesiástico. Gauchet ⁴⁸ afirma que “a mediação religiosa transporta-se para o domínio do político e dá nascimento ao Estado moderno”, proporcionando o fortalecimento da esfera do político.

A segunda etapa é denominada de *teológico-jurídico*, durou de 1650 a 1800. Segundo Gauchet, ela baseia-se no desenvolvimento das teorias do contrato social com as filosofias de Hobbes, Locke e Rousseau que desembocaram na *Revolução Francesa* e na democracia moderna. É com o alvorecer das teorias do contrato social que o direito divino, aos poucos, rumo-se para o direito dos indivíduos. A compreensão da dimensão social da forma contratualista leva a pensar em:

um direito originário dos indivíduos e as modalidades do contrato que instauraram um direito do poder a partir do direito inaugural das pessoas. Toda a arte de Hobbes evolui no sentido de mostrar que esse contrato não tem sentido senão na condição de conduzir a ‘unidade real de todos em uma só pessoa’, a unidade obtida pela sujeição de todos a uma autoridade absoluta. (GAUCHET, 2002, p. 235).

Nessa etapa, as bases jurídicas da sociedade são redefinidas na concepção de reconhecimento dos direitos individuais. Isso acontece porque a *saída da religião* baseia-se na orientação do “direito natural” e esforça-se para compreender o político pela dimensão da razão, uma das exigências do direito moderno. Nesse momento, a religião já não habitaria mais na esfera do direito e do político como nas sociedades anteriores à modernidade.

A terceira e última etapa forjada por Gauchet é da *consciência histórica*, iniciada no começo do século XIX e segue-se até hoje, momento de plena consumação da modernidade. As experiências sociais da longa marcha do processo de *saída da religião* e, em especial, a consumação das duas primeiras etapas modernas do *teológico-político* e do *jurídico-político*, que abriram os caminhos para o descobrimento da história e conseqüentemente uma renovada percepção do tempo. A partir dessa descoberta, emerge a noção “de uma sociedade que produz a si mesma no tempo”, de uma sociedade que se orienta para o futuro, diferindo-se das sociedades pré-modernas, que eram orientadas pelo passado fundador. Dessa forma, o que marca esse momento de *saída da religião*, é o rompimento com a *tradição*, libertando-se do passado fundador. O movimento para o futuro é nessa etapa o mais almejado.

⁴⁸GAUCHET, Marcel. *La condition historique*. Paris: Stock, 2002, p. 230.

A capacidade de direcionar-se para o futuro é consolidado em um dinamismo laico, em consonância com o desenvolvimento da política moderna, exigindo o máximo de autonomia em relação às experiências religiosas e suas tradições. Nesse momento, ocorre uma reconfiguração das experiências religiosas e das experiências políticas, ser religioso, no sentido de acreditar na religião, torna-se uma escolha pessoal do indivíduo, uma experiência de foro íntimo. As instituições religiosas perdem o seu estatuto público, não sustenta mais a sua capacidade de gerir o lugar da lei pública, separando-se progressivamente das instituições políticas. Mas isso não quer dizer que foi o seu fim, elas operam em outra dimensão, ganharam o espaço do privado, que se torna o seu lugar de atuação na sociedade contemporânea. Em contrapartida, a esfera política ganha autonomia, torna-se o espaço público por excelência. Dito isto, a dificuldade que temos em conceber que uma sociedade, como as que existiram no Ocidente Medieval, possuam instituições políticas, está em não perceber, que se na contemporaneidade, temos uma esfera política que almeja ser laicizada, se deveu a um longo processo que alguns denominam de *laicização* ou de *saída da religião*.

Tendo em vista essa renovação da perspectiva do político-religioso e da política medieval, ressaltamos que por trás de uma linguagem religiosa ou piedosa presente nas obras escritas durante o dito período medieval, existe na verdade uma linguagem de potencial político-social compatível com as singularidades históricas desse momento. Dessa forma, os lexemas como *caritas* (caridade), *pietas* (piedade), *fides* (fé), que em nossa sociedade contemporânea são frequentemente utilizados na linguagem de contexto religioso cristão, têm, nas comunidades medievais, sentido eminentemente político, podendo expressar experiências sociais fundamentais para a organização políticas dessas sociedades. Alguns desses termos, como é o caso de *affectus*, *caritas*, *pietas*, também possuem um sentido emocional, já que esse sentido se une ao sentido político-religioso, se tornando estruturantes para as experiências vivenciadas nas comunidades políticas ocidentais medievais.

CAPÍTULO I

As emoções no centro da História e a comunidade emocional do Reino de França (1226-1270)

A vida humana é composta por diversas dimensões (espiritual, intelectual, política, emocional, dentre outras) que dão sentido ao nosso existir no mundo. Uma das mais instigantes e profundas dimensões humanas é a emocional/afetiva. Mesmo que o homem contemporâneo almeje atingir uma racionalidade total nas relações humanas, jamais conseguirá se relacionar entre si e com o mundo sem a sensibilidade da experiência do emocional, que se manifesta no cerne das mais diversas relações entre os seres humanos, tecidas de acordo com as especificidades de cada sociedade. Devido ao seu potencial de influenciar a conduta das relações humanas, muitos estudiosos têm constatado que a dimensão emocional pode ser utilizada pelas instâncias de ordenamento social e político, por meio da produção de uma linguagem emocional, proporcionando a criação de discursos que têm por finalidade a normatização das sociedades tendo determinadas emoções como valores norteadores. Nesse sentido, por meio da análise da linguagem-emocional da *Eruditio* e das práticas emocionais presentes nas hagiografias e biografias, veremos como se deu a mobilização política das emoções no projeto político da realeza capetíngia no século XIII.

As emoções, longe de serem apenas dados irracionais inseridos no registro biológico do homem, atualmente são vistas por muitos pensadores como tipos de sociabilidades, experiências sociais e culturais dignas de serem analisadas cientificamente, inclusive do ponto de vista histórico. Nos últimos anos, temos visto um movimento historiográfico que reconhece as emoções como objetos de estudos históricos. Os historiadores que comungam dessa ideia vêm desenvolvendo métodos e teorias para melhor realizar a escrita do que eles chamam de *História das emoções*. Esse movimento vem como contrapartida de uma tradição historiográfica que não valorizava a dimensão emocional.

Durante a maior parte do século XX, a dimensão emocional foi negligenciada ou, não seria exagero dizer, foi afastada do campo histórico pela maioria dos historiadores. Essa desvalorização da dimensão emocional, em grande medida, é resultante da tentativa da História de se afirmar como uma nova ciência do século XIX, se esforçando para se aproximar dos padrões de ciência estabelecido naquele século. À medida que a disciplina tentava se aproximar desse padrão científico, as emoções e os sentimentos eram vistos como

dados irrelevantes para compreender as ações humanas. Ocorria nesse momento um *processo de racionalização* gradativo nas sociedades contemporâneas, o que criou uma dialética entre a *razão* e a dimensão emocional (emoções, sentimentos, afetos). A razão era entendida como a condição fundamental para o progresso da sociedade moderna, enquanto a dimensão emocional, muitas vezes qualificada pelo estigma de paixões⁴⁹, era um empecilho a essa racionalidade, já que as paixões seriam forças incontroláveis e contingentes, que podem mudar o rumo de uma ação calculada dentro de uma lógica racional. Nesse contexto, o estudo das emoções ficou relegado principalmente ao campo da psicologia e da biologia, áreas de má reputação para muitos historiadores, acusadas de promover uma análise de objetos desconhecidos e irracionais, que não são eficazes para a apreensão das experiências sociais.

Um importante passo para a valorização do estudo das emoções no campo histórico foi dado, em 1941, com o texto de Lucien Febvre denominado *La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois*⁵⁰. Nesse artigo, Febvre pede para que se olhe com mais seriedade para os fenômenos afetivos e valorize os estudos mais avançados da psicologia em relação a esse assunto. Ele acreditava que os fenômenos afetivos não deveriam ser encarados como uma coisa evidente ou como uma mera predisposição que suscita um riso ao ouvir uma anedota, mas deveria ser encarada como um objeto histórico a ser analisado cientificamente. Tais colocações, vindas de um dos fundadores da *Escola dos Annales*, criou uma expectativa de que a dimensão afetiva se tornaria importante nesse movimento historiográfico, o que não ocorreu plenamente. O próprio Febvre não se ateu de imediato e de forma direta a essa dimensão afetiva em seus trabalhos. Posteriormente, a *História das mentalidades* integrou de alguma forma os fenômenos emocionais, trabalhando com a ideia de valorização das *sensibilidades* no que ficou conhecido como *História das sensibilidades*. Apesar disso, não se deu protagonismo às emoções, classificando-as como componentes menores dos estudos culturais e dos estudos das coletividades, o que impossibilitou o reconhecimento da historicidade das emoções. Dessa forma, as emoções, as questões afetivas

⁴⁹Era comum utilizar o termo *paixões* para designar a dimensão emocional (emoções, afetos, sentimentos). É importante ter em vista que não havia, pelo menos entre os historiadores, o esforço de diferenciar e buscar um significado próprio para os termos da dimensão emocional. Atualmente, há um esforço para definir o que se entende por paixão, emoção, afeto e sentimentos.

⁵⁰Esse artigo foi apresentado como comunicação em 1938 na décima semana de estudos organizados pelo *Centre international de synthèse*, instituição de estudos comandados pelo filósofo Henri Berr. A semana teve como tema: *La sensibilité dans l'homme et dans la nature*. Nessa ocasião, Henri Berr convidou seu amigo Lucien Febvre para apresentar a posição de um historiador nos debates sobre o tema proposto. Posteriormente esse artigo de Febvre foi publicado em 1941 na *Revue des Annales*.

continuaram na periferia do campo historiográfico, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial.

O reconhecimento das emoções como objetos históricos começou a ser delineado a partir dos anos de 1980/90, impulsionado por uma mudança nos paradigmas das próprias ciências humanas em relação ao papel social das emoções, o que possibilitou, mais adiante, o estabelecimento de uma historiografia especializada. Nesse momento, a Neurociência, a Antropologia construtivista, a Psicologia social e cognitivista começaram a pensar as emoções quanto a seu papel na apreensão das situações da vida social, na comunicação interpessoal, no processo e tratamento das informações. Começou-se a questionar a validade do argumento que defende as emoções como dados irracionais que perturbam a racionalidade e a refletir sobre o papel que as emoções têm nas tomadas de decisões e na consciência das ações realizadas pelos homens.

Dessa forma, é na primeira década dos anos 2000 que proliferam importantes trabalhos centralizados na abordagem do papel das emoções nos diversos aspectos das relações humanas. Produzidos por historiadores como Barbara Rosenwein, Damien Boquet e Piroska Nagy, esses trabalhos possibilitaram o fortalecimento e o estabelecimento de um campo historiográfico chamado de *História das emoções*. Uma das características marcantes desse movimento historiográfico é o diálogo interdisciplinar tornado essencial para melhor compreender a complexidade desse objeto histórico, já que muitas dessas áreas de conhecimento, diferentemente da História, possuem uma tradição maior de estudos especializados nas emoções.

Destacamos a contribuição da *Psicologia cognitivista*, que ajuda a pensar as emoções como tipos de juízo de valor, hábitos que podem ser aprendidos, ensinados e alterados por decisões conscientes; da *Antropologia cultural*, em que as emoções podem ser interpretadas como dados culturais produzidos de acordo com as práticas culturais de cada povo; o *Construcionismo social*, em que as emoções podem ser compreendidas como construções sociais, experiências sociais e produtos dessas experiências. Por fim, é importante ressaltar a contribuição que a *Linguística*, principalmente os estudos da área da semântica, oferece aos estudos das emoções na apreensão dos sentidos e significados dos termos emocionais. Piroska Nagy⁵¹ reitera que as palavras e expressões são formas de exteriorização das emoções; são

⁵¹NAGY, Piroska. *L'historien médiéviste et les mots de l'émotion*. Paris: Institut Historique Allemand de Paris, 2009.

caminhos privilegiados para captar, por meio de um exame detalhado e cuidadoso, os sentidos que elas trazem à tona, operando uma leitura para compreender o que ocorre além das palavras, isto é, na significação existencial de um evento, de um gesto corporal em uma dada relação.

A visão teórica defendida por muitos estudiosos e historiadores das emoções, como Barbara Rosenwein e David Le Breton, de que as emoções são construções sociais e culturais produzidas nos mais diversos contextos históricos, é oposta à visão de muitos estudiosos. Um determinado grupo, principalmente de psicólogos e biólogos, defende a tese de que as emoções não são experiências que obedecem a uma dinâmica de mudança social, mas se apresentam como dados imutáveis e universais. Segundo essa tese, defendida pelo psicólogo norte-americano Paul Ekman⁵², as emoções estão presentes em todos os seres humanos, nas mais diversas sociedades, em um registro biológico que não se altera com o tempo, mesmo sob a influência de culturas e dos contextos históricos específicos. Baseado em experimentos relacionados ao comportamento facial⁵³, Ekman defende a existência de *emoções básicas*, isto é, de um determinado número de emoções sentidas e vivenciadas em qualquer tempo, espaço e sociedade sempre do mesmo modo. Nesse sentido, o amor sentido nos Estados Unidos, no século XXI, seria o mesmo sentido no Império romano, no século III.

No entanto, essa visão universalista das emoções vem sendo contestada, inclusive com o apontamento de possíveis erros metodológicos⁵⁴ nos experimentos realizados para corroborar essa visão. Para contrapor essa ideia, tem-se recorrido a estudos antropológicos, como os realizados por Catherine Lutz⁵⁵, com destaque para os seus estudos de 1988, sobre os Ifaluk, habitantes de um atol nas ilhas da Micronésia, na Oceania. Lutz aponta a existência de vocábulos que remetem a emoções desconhecidas com pouca correspondência a termos ocidentais, como por exemplo, o sentimento de fogo, que poderia ser entendido como uma

⁵²EKMAN, Paul: “*All Emotions are Basic*,” in *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. ed. Paul Ekman and Richard J. Davidson. New York: Oxford University Press, 1994, p. 15–19.

⁵³O experimento foi realizado com o povo Fore, da Nova Guiné. Ele consistiu em colocar um tradutor-assistente contando a cada indivíduo uma história envolvendo emoções. Cada história fazia referência a uma determinada emoção. O indivíduo era solicitado a escolher, dentre as três opções de fotos apresentadas, a que melhor expressasse aquela emoção apresentada na história. A conclusão de Paul Ekman foi que os comportamentos específicos estão universalmente identificados a emoções específicas.

⁵⁴Alguns críticos, como o psicólogo James Russel, afirmam que o povo Fore pode ter achado que os rostos estavam reagindo a certas situações e não expressando emoções. Ao nomear as emoções, os fores se mostravam fisicamente nervosos (tremor, transpiração) e confusos, ou seja, não demonstravam certeza nas respostas. Os fores que tiveram mais contatos com os ocidentais deram respostas erradas, confundindo *raiva* e *alegria* com *nojo*, por exemplo. Acredita-se que o fato do experimento ter dado resultado positivo deve-se ao fato de ter sido realizado sobre a inclinação de uma “escolha forçada”.

⁵⁵LUTZ, Catherine: *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

junção entre as noções de amor, compaixão e tristeza, uma noção completamente estranha a outras sociedades. Tais exemplos fizeram com que a antropóloga rejeitasse a ideia de que as emoções são biológicas ou naturais. Apesar das oposições dos universalistas ao construcionismo social das emoções, entre os historiadores o juízo de que o meio social influencia e engendra as manifestações de ordem emocional, com emoções condicionadas e moldadas ao contexto histórico, vem se afirmando cada vez mais nos estudos das emoções, sendo um dos pilares dessa historiografia.

Fazer das emoções objeto de estudo histórico acarreta questionamentos fundamentais, inclusive para esse trabalho: o que podemos chamar de emoção? Qual a diferença entre emoção, sentimento, afeto e paixão? Segundo Nicole Hochner⁵⁶, o termo francês *émotion*⁵⁷, que traduzimos para o português como *emoção*, surgiu no século XVI, na obra denominada *Essais de Montaigne*⁵⁸, escrita por Michael de Montaigne (1533-1592), cuja primeira edição data de 1580. Dentro do seu contexto de emergência, *émotion* remetia a uma agitação, comoção e revoltas populares, o que mostra que tal termo era utilizado para designar uma situação de agitação política.

No decorrer dos séculos XVI e XVII, o sentido de emoção se afasta da esfera política e transforma-se em um dado existente na interioridade do ser (conotação de um sentimento interior), embora ainda mantenha um viés de agitação e comoção, agora interiorizada nas profundezas do ser. No século XVII, os termos *émotion* e *passion* são frequentemente usados como sinônimos, embora, como observa Hochner, o vocábulo *emoção* parece ter um sentido mais geral do que *passion*. De acordo com Thomas Dixon⁵⁹, o iluminismo foi responsável pelo rompimento entre *emoção* e *paixão*. Essa última era concebida, dentro da tradição cristã agostiniana, como um movimento neutro, que quando influenciado pelas inclinações corruptas da alma pecadora, tornava-se um movimento emocional desordenado, voltado para as “paixões carnis”. Na nova concepção surgida no contexto iluminista, a *emoção* é afastada

⁵⁶HOCHNER, Nicole « Le corps social à l'origine de l'invention du mot « émotion » , *L'Atelier du Centre de recherches historiques*. 16 | 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/acrh/7357>; DOI: 10.4000/acrh.7357. 30 jun 2018, p. 4-6.

⁵⁷Identificam-se os equivalentes desse termo nas grandes línguas Ocidentais: Em inglês (*emotion*), no espanhol (*emoción*), italiano (*emozione*), Alemão (*Gefühl, Empfindung, Affekt*).

⁵⁸Os *Essais* são a principal obra do francês Michael de Montaigne. Ela foi considerada a obra inaugural do gênero literário chamado de *Ensaio*. Vejamos o trecho em que o termo *émotion* é utilizado: « Encore avons nous dequoy le comparer au faict d'Alexandre, en ce grand et dangereux orage qui le menassoit par la sedition du Tribun Metellus voulant publier le decret du rappel de Pompeius dans la ville avecques son armée, lors de l'*émotion de Catilina*; auquel decret Caton seul insistoit, et en avoient eu Metellus et luy de grosses paroles et grands menasses au Senat », MONTAIGNE, les *Essais*, Livre I, ch. 44 « Du Dormir ».

⁵⁹DIXON, Tomas. *From passions to emotions: The creation of a secular psychological category*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

dessa noção de paixão “negativa”, sendo considerada como uma noção mais “positiva” dos sentimentos irracionais e involuntários, pois tem um caráter mais secularizado em relação às paixões negativas.

Dessa forma, a emoção separa-se da noção de paixão e assume um sentido mais autônomo, que ao longo do tempo incorporou diversas significações sempre ligadas às manifestações de ordem afetiva. Nas últimas décadas os historiadores das emoções, amparados pelo diálogo interdisciplinar, buscaram uma definição teórica mais precisa para esse termo. Nesse sentido, Piroška Nagy⁶⁰ afirma que a emoção pode ser entendida como um movimento afetivo, uma reação afetiva, imediata e momentânea, carregada de sensações fortes, manifestadas, na maioria das vezes, por meio de atitudes e de gestos corporais. Essa definição dialoga com os estudos do antropólogo David Le Breton que, em seu livro intitulado *As paixões ordinárias: Antropologia das emoções* (1998), afirma que:

As emoções nascem de uma avaliação mais ou menos lúcida de um acontecimento presenciado por um ator provido de sensibilidade própria. Elas são pensamentos em ação dispostos num sistema de valores e sentidos. Enraizadas numa cultura afetiva, elas também se exprimem mediante uma linguagem gestual e mímica, que pode a princípio ser reconhecida (ao menos que o indivíduo dissimule seu estado afetivo) pelos integrantes de seu meio social (LE BRETON, 1998, p. 111).

A emoção é a própria propagação de um acontecimento passado, presente ou vindouro, real ou imaginário, na relação do indivíduo com o mundo. Ela consiste num momento provisório, originando-se de uma causa precisa onde o sentimento se cristaliza com uma intensidade particular: alegria, cólera, desejo, surpresa ou medo. A emoção preenche o horizonte, ela é breve e explícita em seus termos gestuais-mímicos, posturas e modificações fisiológicas. O sentimento instala a emoção no tempo diluindo-a numa sucessão de momentos conexos: ele implica em uma variação de intensidade que resta, entretanto, numa mesma linha de significado (LE BRETON, 1998, p. 113).

Um ponto importante a ser ressaltado nessa tentativa de definição de emoção é a íntima relação entre *emoção* e *sentimento*. Na visão do antropólogo, a *emoção* é caracterizada pela brevidade e precisão de sua expressão, ela é instalada no tempo pelo *sentimento*, já este é caracterizado por sua cristalização (solidificação, firmeza). Podemos dizer que as *emoções* construídas, experimentadas e expressas em obediência às lógicas sociais, são perpetuadas e conservadas no tempo por uma causa precisa em que são cristalizadas tornando-se *sentimento*. Dito isso, podemos até concluir que o sentimento é a perpetuação da emoção no tempo. A *emoção* e o *sentimento* são marcados, respectivamente, pelas manifestações de “termos gestuais-mímicos, posturas e modificações fisiológicas” e de “sensações corporais, de gesto

⁶⁰NAGY, Piroška. *L'historien médiéviste et les mots de l'émotion*. Paris: Institut Historique Allemand de Paris, 2009.

e de significados culturais apreendidos por intermédio das relações sociais”, ou seja, elas são manifestadas nas performances e sensações corporais e gestuais, diferenciando-se na intensidade, pois, nas emoções, essas manifestações são imediatas e breves, enquanto nos sentimentos elas são mais duradouras.

Essa definição de emoção e de sentimento cunhada por Le Breton será, em termos teóricos, empregada neste trabalho. Também vamos nos deter nas contribuições da historiadora Monique Scheer para o aprofundamento da relação entre as emoções, gestos e as práticas sociais. Scheer⁶¹ concebe as emoções como um compromisso prático no mundo, dependente e inerente ao que ela chama de “*práticas emocionais*”, que por sua vez são definidas como práticas e ações que envolvem as disposições corporais, a mente, a linguagem, os artefatos materiais, ambientes e outras pessoas. Essas práticas emocionais são gestadas e condicionadas ao contexto social. Essa noção de *práticas emocionais* será fundamental nesse trabalho, já que ela parece estar em plena conexão com as experiências emocionais vivenciadas pelas comunidades políticas e sociais do século XIII, momento em que as expressões, por meios de posturas corporais e gestos bem demarcados, são simbolicamente carregadas de sentidos no espaço público, a exemplo do Reino de França de Luís IX. Le Goff⁶², ao analisar os gestos nas comunidades medievais do século XII e XIII, afirma que eles “constituem uma linguagem, e como todas as linguagens, a gestual é codificada e controlada pelas instâncias ideológicas e políticas”, que normatizam as comunidades sociais. Para Le Goff e Nicolas Truong⁶³, o Ocidente medieval é a civilização dos gestos, dado que os movimentos e as atitudes do corpo estão no centro dessa sociedade fortemente ritualizada, que exprime através deles, a fé, a fidelidade, a afetividade. Os gestos são compreendidos como interações do corpo e do ser, são manifestações exteriores (*foris*) dos movimentos interiores da alma (*intus*), ou seja, a materialização das emoções e dos sentimentos dos homens.

Por fim, a História das emoções tornou-se mais forte com o surgimento de importantes centros de estudos, com destaque para o programa EMMA – *Les Émotions au Moyen Age*⁶⁴, fundado em 2006 na França, e que tem como objetivo reunir pesquisadores, promover discussões, divulgar os trabalhos de historiadores europeus, norte-americanos e canadenses que estudam as emoções na Idade Média sob esse ponto de vista histórico em diálogo com

⁶¹SHEER, Monique. *Are Emotions a Kind of Practice (and is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*. History and Theory, 2012.

⁶²LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.537-538.

⁶³LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 145-147.

⁶⁴Site oficial do programa: <http://emma.hypotheses.org/le-projet>.

outras ciências humanas. Na América Latina, crescem também o número de trabalhos voltados para a História das emoções, com a organização de eventos e a publicação de artigos e livros que contemplam a diversidade temática de acordo com a singularidade de cada país e região. Destacamos os seguintes artigos: *¿Sine ira et studio? Reflexiones y desafíos a la historiografía chilena desde la historia de las Emociones*, escrito em 2017, pelo chileno Pablo Toro Blanco; *El lenguaje emocional en las fuentes judiciales: inmigración, familia y delito en Argentina (1880-1920)*, escrito em 2018, pela argentina Maria Bjerg, e o livro *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca índio*, publicado em 2017, com a co-autoria dos historiadores colombianos Myriam Jimeno, Ángela Ardila e Daniel Corredor.

A *História das emoções* ainda não é um ramo historiográfico consolidado no Brasil, pelo menos não com o mesmo vigor que encontramos nos países de língua espanhola da América Latina. Apesar disso, nos últimos anos temos visto alguns historiadores a realizar trabalhos voltados para análise das emoções enquanto objetos históricos. Destacamos o artigo de Adriana Vidotte, denominado *Política e emoções na construção da imagem de Isabel a Católica, 1474-1504*, escrito em 2016: a autora utiliza os métodos e teorias da História das emoções para analisar as emoções e práticas emocionais em torno da articulação da condição feminina da Rainha Isabel de Castela, destacando os tópicos amor e autoridade. Também destacamos os trabalhos de Ana Paula Lopes Pereira, *A caridade fraterna ad status. O amor do próximo e a função salvadora e libertadora da Beata nas vitae de Maria d'Orignies (1213) e Ida de Nivelles (1231)*, de 2014. Nesse artigo, a autora trabalha com as relações afetivas e o papel da caridade e amizade na vida comunitária das monjas beguinhas do século XIII.

Portanto, a *História das emoções*, apesar de ser ainda incipiente no Brasil, conhece alguns intentos bastante sérios, como estes apontados, mas também por atividades afins, como por exemplo, o grupo de pesquisa *Emoções e política na Idade Média*, desenvolvido pelo núcleo do Laboratório de Estudos Médiaveis (LEME) da Universidade Federal de Goiás, e pela Rede Goiana de Estudos Medievais e Antigos, coordenado pela já citada Adriana Vidotte, e a disciplina *História social das emoções na Idade Média*, ofertada com frequência no curso de graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelo professor Gabriel Castanho. Assim, a Histórias das Emoções, em plena ascensão na Europa, Estados Unidos, Canadá e América Latina, têm dado alguns passos importantes na historiografia brasileira.

2.1 As emoções na política e a comunidade política do Reino de França

Ao abordar os estudos sobre o político e a política, vimos que a *História Política* tem buscado novas abordagens das relações políticas. Os estudos da política por meio da análise do papel das emoções no interior das comunidades políticas podem ser vistos como uma das tendências e inovações no tratamento do político. No entanto, as dificuldades de reconhecer a importância que as emoções assumem nas experiências políticas também estão ligadas a um processo de racionalização crescente, em que a emoção é concebida como irracional. Segundo Christophe Prochasson⁶⁵, determinadas vertentes da História política apoiam-se na hipótese “da existência de um sujeito deliberante, consciente, racional e habitado apenas pelo impulso de perseguir seus interesses”. Na busca desses interesses, a razão era fundamental, pois ela garantiria a objetividade política das ações, diferentemente das emoções que perturbariam essa objetividade necessária para atingir o propósito político almejado.

Como nos apontam Boquet e Nagy⁶⁶, no decorrer da contemporaneidade e do seu processo de racionalização, o modelo do Estado Moderno de tipo democrático-liberal e todo o seu referencial simbólico se mostrava incompatível com a dimensão da vida emocional, já que as formas de exercício do poder nesse Estado se amparavam na ideia de controle, cálculo e da antecipação, ou seja, tinha seu amparo em uma racionalidade que se tornou, em grande medida, a essência do exercício do poder político moderno. Nesse sentido, a emoção seria uma perturbação ao processo de *estatização* que se confunde com o processo de *racionalização*. O resultado foi o deslocamento das emoções para fora da dimensão política, que tem no modelo estatal democrático a sua forma mais avançada.

Foi em consonância com os esforços do reconhecimento das emoções como objeto histórico que a dimensão emocional começou a ser valorizada como uma instância relevante para o estudo da vida política, proliferando diversos trabalhos com esse enfoque. No ano de 2001, a medievalista Barbara Rosenwein publicou o texto *Émotions en politique: Perspectives de médiéviste*. Esse texto, que analisa a utilização das emoções nas monarquias da Alta Idade Média, foi fundamental para os desdobramentos dos estudos que abordam o papel das emoções nas relações políticas. Na parte introdutória do trabalho, Rosenwein⁶⁷, citando exemplos de acontecimentos atuais em que as emoções assumiram papel central nos

⁶⁵PROCHASSON, Christophe. *Emoções e política: primeiras aproximações*. Varia hist. [online]. 2005, vol.21, n.34, p.307. ISSN 0104-8775. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752005000200004>.

⁶⁶BOQUET, Damien; NAGY, Pirooska, *L’Historien et les émotions en politique: entre science et citoyenneté*. In: D. Boquet e P. Nagy (org). *Dans Politiques des émotions au Moyen-âge*. Florence: Sismel, 2010, p.1-5.

⁶⁷ROSENWEIN, Barbara, *Émotions en politique: perspectives de médiéviste*. Hypothèses, 2001, p.315-316.

processos políticos, afirma que as emoções são a chave da vida política contemporânea, principalmente em momentos de crise e violência, nos quais se apela a certos tipos de discursos políticos de forte teor emocional. Esses discursos são muitas vezes carregados e movidos por medos, ódios e intolerâncias, e atualmente, são disseminados e agravados no ambiente de intenso fluxo de comunicação das redes sociais, como têm nos mostrado autores como Manuel Castells⁶⁸. Rosenwein avalia que, na Idade Média, as emoções também assumiram uma grande importância no interior da vida política e propõe alguns aportes teóricos para compreender essa questão naquele período.

Para analisar o papel político e social das emoções nas comunidades medievais, Rosenwein desenvolveu a noção de *Comunidades Emocionais*, com destaque para os trabalhos *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (2006) e *História das emoções: problemas e métodos* (2011). As *comunidades emocionais* são, antes de qualquer coisa, coletividades ou grupos sociopolíticos que partilham interesses e valores emocionais comuns. Essas comunidades são sobrepostas às diversas comunidades sociais e políticas existentes – famílias, sindicatos, conventos, partidos, cidades, reinos, dentre outras. No interior dessas comunidades, são estabelecidas normas, expressões e gestos emocionais reconhecidos e partilhados por todos os integrantes do espaço social. Cria-se uma espécie de *regime emocional* composto de uma *codificação emocional* que define as emoções que são consideradas “positivas” ou “negativas”, as que devem ser valorizadas ou desvalorizadas, seus modos de expressão dentro das interações e práticas sociais e políticas. Nesse sentido, as emoções são compreendidas como *construções sociais*, isto é, elas são moldadas de acordo com os valores e o contexto histórico da sociedade em que emergem, são conectadas aos interesses coletivos e regulam e motivam os comportamentos sociais.

É importante ressaltar que, no interior de um mesmo espaço social, pode coexistir uma diversidade de *comunidades emocionais*, com as mais variadas características socioculturais e territoriais, sendo algumas bem grandes e outras pequenas. Essas comunidades se organizam de forma concêntrica e aquelas comunidades que se apresentam como um horizonte comum, isto é, que englobam uma grande população composta por diversas comunidades, são chamadas de *comunidades emocionais ascendentes*. Em meio a essa constelação comunitária,

⁶⁸CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

um sujeito⁶⁹ pode participar de várias comunidades emocionais simultaneamente ou sucessivamente ao longo da sua vida, sendo o elo de intersecção entre várias comunidades distintas. Embora ocorram tensões e conflito entre elas, a multiplicidades de comunidades emocionais coexistentes relacionam entre si e formam uma rede em que cada uma delas possui contornos definidos e estáveis, formando uma estrutura social com seu código emocional próprio.

Normatizadas por uma codificação emocional, as comunidades emocionais desenvolvem uma linguagem emocional que aparecem nos discursos textuais e iconográficos dessa comunidade. Tendo isso em vista, Rosenwein aproxima as *comunidades emocionais* da noção de *comunidades textuais*. Brian Stock⁷⁰ criou essa noção de *comunidades textuais* para designar as comunidades que usam os textos para estruturar os comportamentos dos seus membros e se afirmar em relação ao mundo exterior. O texto funcionaria como um roteiro utilizado para interpretar e organizar as relações sociais onde essas comunidades textuais se desenvolvem. Rosenwein⁷¹ mostra que as *comunidades textuais* situadas no interior das *comunidades emocionais* produzem uma textualidade que estabelece uma linguagem, um vocabulário de grande valor emocional que devem ser semanticamente analisados, já que denotam os valores estruturantes das sociedades onde os autores vivem e produzem seus escritos.

Tendo como base essas noções de *comunidade emocional*, analisaremos o Reino de França entre 1226 a 1270, como uma complexa comunidade emocional. O Reino de França é uma comunidade política cujo centro político, dentro de uma visão lefortiana, é a realeza capetíngia, personificada na pessoa de Luís IX. As ações e práticas políticas que visam ordenar a sociedade são emanadas desse centro político. Essas ações políticas são constituídas tendo como base uma estratégia emocional, já que as emoções podem ser reconhecidas como instrumentos fundamentais para a adesão do projeto político de Luís IX. Esse projeto político encontra-se expresso na linguagem político-emocional presente nas fontes em análise, sobretudo na *Eruditio* de Gilberto:

Por isso, a quarta coisa que é necessária aos reis e príncipes é o afeto e a proteção dos súditos [...] Portanto, os reis e príncipes apeguem-se aos súditos, para serem

⁶⁹Uma comunidade emocional também pode centrar-se na memória de uma figura do tipo carismática. Nessas ocasiões, os mitos e os símbolos relacionados a essa pessoa se tornam mais importantes do que os escritos que ela possa ter deixado.

⁷⁰STOCK, Brian. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: University Press.1983.

⁷¹ROSENWEIN, Barbara. *História das emoções: problemas e métodos*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

amados por seus súditos, e os protejam de tal forma que sejam temidos pelos malfeitores, e conforme está escrito: Se praticares o mal, teme, pois não é sem razão que ele traz a espada. Porque é o ministro de Deus, juiz para punir aquele que faz o mal (Rm 13,4). (GILBERTO, 2008, p.138) ⁷²

Nestes trechos retirados da *Eruditio*, percebemos a utilização de uma linguagem carregada de expressões e termos emocionais explícitos, como “*afeto e proteção*”, “*apegue-se*”, “*amados por seus súditos*”, que denotam uma relação afetiva que deve ser estabelecida entre o rei e os súditos no interior daquela comunidade. Segundo Gilberto, essa relação é “*necessária aos reis e príncipes*”, o que nos passa a ideia de que a iniciativa do afeto deve partir dos monarcas para com os súditos.

Já que, por causa do devido afeto (*affectu debito*) segue-se que os príncipes devem dar proteção aos súditos, os reis e os príncipes devem fazer isso a fim de assim protegerem os que lhes estão sujeitos para que vivam na unanimidade da paz as populações que lhes estão sujeitas. E se as coisas celestes são modelos das terrestres, e as eternas das presentes, sejamos a origem e o princípio da unidade (*principium unitatis*) da qual procede a paz, preserva-se a unidade nos reinos e floresce a unanimidade nos súditos [...] e Assim, governado e ordenado tudo numa união de concórdia e pregando aos racionais por meio das insensíveis coisas mudas, Deus nos convida à paz e à concórdia. (GILBERTO, 2008, p. 144-145) ⁷³.

Neste outro trecho, o autor parece ter como objetivo mostrar a importância política das relações afetivas que precisam ser estabelecidas entre o rei e os súditos. Ele coloca em primeiro plano o quanto elas são essenciais para manter a “*unanimidade da paz*”, ou seja, a união entre a monarquia e os súditos, favorecendo uma forte coesão política no reino. Essa busca pelo “*princípio da unidade*” e pela “*unanimidade da paz*” nos ajuda a entender o momento político e os objetivos da monarquia capetíngia sob o comando de Luís IX.

O reinado de Luís IX é caracterizado pela reforma administrativa desenhada pelo projeto político da realeza capetíngia, aprofundado a partir de 1254, que visava à moralização, através de um programa de correção das práticas da administração régia e a expansão política do Reino de França. O rei Felipe Augusto (1180-1223), avô de Luís IX, foi o grande

⁷²“Quartum igitur quod regibus et principibus est necessarium affectus est et protectio subditorum[...]Afficiantur ergo reges et principes ad subditos ut a suis ' subditis diligantur, et sic eosdem protegant, ut a malefactoribus timeantur, sicut scriptum est : Si maie feceris, time ; non enim sine causa gladium portât ; Dei enim minister est iudex in iram ei qui male agit. (ERUDITIO,1914, p.83).

⁷³“Quoniam ex affectu debito sequitur in principibus subditorum protectio, hoc agere debent pro viribus reges et principes ut sic sibi subditos protegant ut in pacis unanimitate consistant subditae sibi plèbes. Et si coelestia sunt exemplaria terrestrium, et aeterna praesentium, videamus originem et principium unitatis unde pax derivatur et unitas persévérât in regnis, et viget unanimitas in subjectis [...] et sic in imam compagem concordiae Deus cuncta dispensans et ordinans et rationalibus per insensibilia muta praedicans, ad pacem et concordiam nos invitât”. (ERUDITIO, 1914,p.88-89).

ampliador político-territorial do Reino de França ao conquistar importantes áreas, como a Normandia e a Touraine; os senhorios de Artois, Vermandois e Valois; os condados de Beaumont e de Clermont-en-Beauvaisis, estabelecendo o domínio real ao norte. Além disso, aperfeiçoou a administração régia com a criação de cargos administrativos compostos de agentes chamados de baillios e prebostes, além de promover a reorganização do papel dos funcionários da administração local já existente. Tais funcionários régios se tornaram representantes diretos do rei nas diversas localidades do Reino. Diante dessas heranças, ao ser coroado e ungido com o milagroso óleo da santa ampola⁷⁴, pelo bispo de Reims, em 1226, sob o olhar protetor de sua mãe, a rainha Branca de Castela, Luís IX recebeu a missão de manter a unidade do Reino e expandir o seu poder régio.

O rei não se afastou dessa missão, pelo contrário, usou todos os recursos administrativos deixados por seu avô, além de ter criado outros, para manter o controle das regiões sob o domínio monárquico. Também se esforçou para alargar a influência régia nas regiões mais distantes do Reino. Um dos muitos mecanismos usados para estender seu poder foi a decretação de textos normativos, as chamadas *ordenações régias*, que eram leis ou cartas que expressavam o *poder legislativo* da pessoa real; para muitos historiadores, esse poder normativo é a própria expressão da “soberania”⁷⁵ régia. Em comparação com seus antecessores, Luís IX foi o rei que mais utilizou esse recurso. O rei também utiliza a justiça como instrumento de expansão do seu poder régio. Destacamos a criação do *apelo à justiça régia*, uma espécie de julgamento em última instância, em que o rei, auxiliado por prelados e os grandes leigos da corte (geralmente seus conselheiros mais fiéis), reunidos em uma reunião chamada de *parlamento*, julga pessoalmente os casos mais complexos do reino, aqueles que necessitam de decisões mais meticulosas.

⁷⁴A unção régia era realizada pelo arcebispo de Reims utilizando o óleo milagroso presente na santa ampola. A crença era que o religioso encarregado de levar os santos óleos para o batismo de Clóvis, o primeiro rei dos francos, no século V, foi impossibilitado por uma multidão de chegar ao lugar. Assim, uma pomba (o Espírito Santo) leva a São Remígio um pequeno frasco contendo o óleo que foi usado para batizar e ungir o rei Clóvis. A partir disso, o óleo conservado na âmbola original, guardada na abadia de Saint-Rémi, seria destinado a ser usada em todas as sagrações régias. A unção régia teria se tornado um gesto fundamental para a afirmação da sacralidade dos reis de França. Esta história está presente na *Vita Remiggi*, composta por volta de 877 a 878.

⁷⁵O uso dessa noção de *soberania* para a Idade Média é problemática e gera debates intermináveis. Na visão de Pietro Costa, soberania é inseparável da noção de Estado, pois, na órbita do Estado moderno ela “significa absolutismo do poder, exclusividade, com características refratárias aos limites, distância qualitativa entre o detentor do poder e os sujeitos”. Na concepção de Costa se “ não se dá outra imagem da soberania além daquela desenvolvida pelos teóricos do Estado (de Bodin a Carré de Malberg ou a Jellinek), é efetivamente uma distorção histórica pretender identificar uma imagem medieval da soberania”. Cf. COSTA; Pietro. Soberania, representação e democracia: ensaios de história do Pensamento Jurídico. Curitiba: Juruá, 2010, p. 89-90.

Também temos os *inquéritos* que, segundo Marie Dejoux⁷⁶, são procedimentos jurídicos de obtenção de informações, uma investigação em busca da “verdade” do fato, pelo interrogatório de pessoas juramentadas, conduzidos por investigadores, geralmente frades mendicantes, nomeados pelo poder régio. Para Gilberto, esses procedimentos, que ele chama de instrumentos, são necessários para a execução da justiça:

Por isso depois de prestar juramentos, sem dano para as partes, deve-se preencher fielmente o cargo de defesa. Pois não se deve discutir com ultrajes, mas com razões. Porém, para examinar as provas, tanto em causas civis como as criminais, é preciso usar instrumentos. Pois todas as coisas pelas quais se preparam as causas, quer testemunhas, quer testemunhos e tudo mais, chamam-se instrumentos. Mas, porque podem ser examinadas, preferem-se as testemunhas aos testemunhos, porque para todos são sempre os mesmos. [...] Assim, tendo-se observado as coisas que, segundo as regras, devem ser observadas, que ultrapassam a extensão deste trabalho, deve-se proceder à execução do juízo (GILBERTO, 2008, p.125-126)⁷⁷.

No final do século XII, os *inquéritos* integram-se ao quadro político, jurídico e administrativo da monarquia capetíngia, tornando-se um mecanismo central na arte de governar dos reis de França, um instrumento legítimo de promoção do poder real, largamente utilizado por Luís IX, a ponto de ficarem conhecidos como os *inquéritos de São Luís*. Segundo Guillaume de Saint- Pathus, por meio desses *Inquéritos*:

Ele [o rei] deu aos seus investigadores o poder de restaurar, sem demora, os direitos a todos aqueles que teriam sofrido qualquer prejuízo em sua pessoa ou nas propriedades dos bailios e de outros oficiais, mas também o poder de remover das suas funções os maus prebostes e os sargentos [oficiais inferiores] que encontrariam sujeitos a tal sanção. (SAINT-PATHUS, 1899, p.150)⁷⁸.

Os *inquéritos* aconteciam cotidianamente no reino, seguindo as instruções reais de correção dos comportamentos transgressores, a fim de suscitar nos réus uma purificação moral das práticas ilícitas, sobretudo após 1254. De acordo com Olivier Guyotjeannin⁷⁹, esses *inquéritos* conduzidos pelos investigadores régios são verdadeiros empreendimentos de “propaganda régia” que contribuem para a integração do reino, já que estabelece um vínculo de sujeição e obediência ao rei, bastante explorado durante os *inquéritos*, que são realizados

⁷⁶DEJOUX, Marie, *Les enquêtes de Saint Louis. Gouverner et sauver son âme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

⁷⁷“Post praestitum igitur sacramentum, sine injuria partium munus patrocinii fideliter est implendum. Non est enim probris sed magis rationibus contendendum. Omnia autem quibus causae instruuntur, sive testes, sive testimonia, et omnia hujusmodi, instrumenta dicuntur. Sed testes, quia examinari possunt, testimoniis, quia apud omnes semper sunt eadem, praeferuntur [...] Observatis igitur quae fuerunt rite servanda, quae supergrediuntur quantitatem hujus negotii, procedendura est ad executionem judicii”. (ERUDITIO, 1914, p.73).

⁷⁸“Donnoit as enquesteurs pooir que se il trovoient aucunes choses des bailliz ou des autres offeiaus ostees malement ou soustretes a quelque [persone que ce fust, que] il li feissent restablir sanz demeure, et aveeques tout ce que il ostassent [de leurs] offices les malvés prevoz let autres mendres serganz que il trovoient dignes d’ estre ostez” (SAINT-PATHUS, 1899, p. 150).

⁷⁹GUYOTJEANNIN, Olivier. *Le roi, l’église, les grands, le peuple, 481-1514*. Paris, Editions du Seuil, 2002, p. 330-331.

em nome do monarca e dentro da visão escatológica de salvação do rei e purificação do reino. Além disso, os investigadores eram frades franciscanos e dominicanos, grandes propagandistas da política régia capetíngia.

Outro acontecimento que mostra a vontade de expansão régia foi a integração de terras pertencentes ao rei inglês Henrique III, da dinastia dos plantagenetas. Depois de muitos anos de conflitos armados, em 1259, é assinado o *Tratado de Paris*, que transferia os direitos dos territórios ingleses ao rei francês. Esse acordo foi celebrado com uma cerimônia de homenagem em que Henrique III prestou juramento de vassalagem a Luís IX, diante dos prelados e dos barões ingleses e franceses. A cena de Henrique III de joelhos com suas mãos entre as mãos de Luís IX, simbolizando o fim de anos de conflito e o reconhecimento do rei capetíngio como seu senhor, traduz a imagem de um monarca que praticava o que Gilberto chamou de “unanimidade da paz”, uma paz que permitia a expansão do poder régio, já que nos desfechos desses conflitos o rei via uma oportunidade de se tornar senhor de novos vassallos.

Para muitos historiadores, como Raquel Kritsch⁸⁰, essas ações de caráter afirmativo do poder régio, sobretudo essas que ampliavam a justiça régia e o poder legislativo da monarquia, são entendidas como estratégias de um processo de *centralização monárquica*, que visam à implantação progressiva da soberania régia, rumo à constituição de um Estado moderno de tipo centralista. Ao analisar a monarquia encarnada por Luís IX, Le Goff⁸¹ aposta no modelo de *monarquia feudal*. Nesse tipo de monarquia, o autor afirma que “não há oposição histórica entre um rei feudal e um rei moderno”, ambos se encontram nesse modelo, que é uma fase intermediária entre o regime feudal e o Estado monárquico moderno. Segundo o autor, as mudanças ocorridas nessa fase, como os avanços da economia monetária e redução da servidão não causaram o enfraquecimento do regime feudal, mas o reforçaram, as boas cidades⁸², símbolos de modernidade, seriam elementos do sistema feudal, já que estão sob o domínio do rei, elas são suas vassalvas.

No sistema monárquico-feudal desenvolvido na França temos as prerrogativas da *suserania*, em que o rei é o *suserano*, aquele que ocupa o lugar de “cabeça da pirâmide feudal

⁸⁰KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 2002, p. 371-383.

⁸¹LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 597-602.

⁸²São as cidades que apresentam um interesse maior para o rei de França, são o que poderíamos chamar de cidades estratégicas do Reino de França. Elas são comunidades urbanas com relevância do ponto de vista populacional e econômico.

das homenagens e dos feudos”⁸³, possibilitando que ele mantenha um vasto número de senhores-vassallos diretamente ligados a ele por *hommage-lige*. Nessa estrutura político-social, o monarca não depende de ninguém, pois ele é, segundo esta máxima muito empregada na época de Luís IX, “o soberano senhor de seu feudo”⁸⁴. O rei é um *dominus*, o mais eminente senhor do reino, solenemente chamado de *vossa serenitas* (vossa serenidade) ou *vossa majestas* (vossa majestade). Le Goff ainda ressalta que a *suserania* é o que mais se aproxima daquilo que os historiadores modernos chamam de *soberania* e o termo *majestas* (majestade) é o que melhor lhe expressa. Apesar de encontrar uma saída intermediária para qualificar a monarquia francesa do século XIII, mostrando a integração da estrutura feudal na monarquia, Le Goff ainda utiliza uma ideia moderada⁸⁵ de centralização régia.

No entanto, ao analisar o processo de afirmação régia no Reino de França do século XIII, percebemos que não é a capacidade de uma dominação absoluta que se impõe, mas a capacidade de negociação do monarca com os diversos focos de poder que se situam na sua área de atuação direta ou nas áreas sobre as quais ele deseja estender seus tentáculos, ou melhor dizendo, seu *dominium*, já que era considerado o senhor de todo o reino. Nesse sentido, como atesta Carlos Estepa Díez⁸⁶, não ocorria um processo de *centralização monárquica*, mas um processo de *extensão* do poder régio. É o centro do *poder político* que se desloca em busca de novas áreas de domínio, utilizando estratégias políticas para estender seu projeto político de poder.

Ao discutir esta questão, Coelho⁸⁷ mostra que “essa imagem de uma monarquia centralizada escondia a pluralidade e as concorrências entre as jurisdições” e que a construção da imagem do rei absoluto encobre “as limitações éticas, doutrinárias e institucionais que se impunham ao poder absoluto do príncipe”. Tanto essa ideia de centralização monárquica quanto a de um poder absoluto do rei, que detém uma soberania quase absoluta, forjam uma visão bastante distorcida e simplista do exercício do poder régio

⁸³LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.599.

⁸⁴Ibid., p. 600.

⁸⁵Qualificamos como moderada porque apesar de usar a palavra centralização para qualificar a expansão do poder régio, no decorrer da obra, Le Goff mostra certa autonomia dos poderes locais, principalmente ao mencionar os costumes locais, ao mostrar que o rei tinha consciência da importância da manutenção desses costumes e garante, na medida do possível, a manutenção de tais direitos, não impondo sua legislação de forma autoritária.

⁸⁶DÍEZ, Carlos Estepa. *La monarquía castellana en los siglos XIII-XIV. Algunas consideraciones*, Edad Media. Revista de Historia, 2007, p. 81.

⁸⁷COELHO, Maria Filomena. *Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média portuguesa. Reflexões historiográficas*. In: NEMI, A.; ALMEIDA, N.; PINHEIRO, R. (Org.). *A construção da narrativa histórica (séc. XIX-XX)*. Campinas: Ed.Unicamp/ FAP-UNIFESP, 2014, p.3.

nas grandes monarquias da Baixa Idade Média. Utilizando a noção de *monarquia corporativa* ou *organicista*, a autora constata que, ao contrário do modelo teórico da monarquia centralista, essa noção corporativa é mais coerente para analisar a complexidade do poder régio. Essa imagem corporativa é muito significativa na *Eruditio*: em diversos momentos da obra, Gilberto recorre a ela. No trecho abaixo, o frade associa o corpo à própria ideia de república:

Daí que na república, o rei ocupa o lugar da cabeça e a ninguém está sujeito a não ser a Deus e àqueles que, por causa de Deus, estão em seu lugar ou se diz que na terra exercem os ministérios. Assim como o corpo físico, o corpo é animado e regido pela alma, da mesma forma, no corpo místico, a república é organizada com admoestações e salutareos exemplos pelos vigários de Cristo e pelos ministros da igreja. É impossível que alguém ponha em ordem de forma sadia se não agir pelo conselho dos preceitos divinos, que nos são revelados pelo Senhor por meio dos ministérios de santos sacerdotes, que fazem função do coração como os reis, da cabeça (GILBERTO, 2008, p.88)⁸⁸.

Nesse trecho da *Instrução*, Gilberto utiliza o termo corpo místico ao se referir ao Reino de França do século XIII. A teoria organicista foi bastante trabalhada por Ernest Kantorowicz, no clássico: *Dois Corpos de Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Como nos afirma Kantorowicz⁸⁹, essa teoria foi bem desenvolvida pelo inglês João de Salisbury em sua importante obra chamada de *Policraticus*, datada de 1159. Nessa obra, João de Salibury compara o funcionamento da sociedade política com funcionamento do corpo humano. O rei é identificado com a cabeça do corpo humano (órgão dirigente) e os diversos órgãos e membros corporais são identificados com os súditos, que são representados no corpo humano de acordo com a sua categoria e posição na hierarquia social. Cada órgão tem uma função específica que colabora para o funcionamento harmonioso do conjunto. No entanto, é importante lembrar que em suas cartas, São Paulo já apresentava uma visão organicista. Ele compara o corpo humano com a *ecclesia*, onde a cabeça seria Cristo e os membros seriam os fiéis cristãos, e posteriormente a cabeça foi assimilada aos dignitários eclesiásticos como os bispos e arcebispos. Assim, Paulo inaugura à noção de *corpus Christi*, a igreja seria o corpo de Cristo. No decorrer dos séculos a igreja fortificou a noção organicista inserindo o papado nesse corpo. Na igreja militante (*Ecclesia militans*), ou seja, a igreja que tem sua base na

⁸⁸“Inde est quod rex in re publica locum obtinet capitis, qui nulli subicitur nisi Deo et eis propter Deum qui vices ipsius aut ministeria dicuntur exercere in terris . Sicut in corpore phisico corpus ab anima vegetatur et regitur, sic in corpore mistico per Christi vicarios et ministros ecclesiae res publica monitis et exemplis salutaribus informatur .Impossibile est enim ut disponat quis salubriter principatum qui non agitur divinatorum consilio praeceptorum, quae nobis revelantur a Domino per sanctorum ministeria sacerdotum, qui vicem obtinent cordis, sicut et reges capitis”. ERUDITIO, 1914, p.45.

⁸⁹KANTOROWICZ, Ernest H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.129.

terra, o lugar da cabeça seria ocupado pelo Sumo pontífice romano, que porta o título de Vigário de Cristo, entendido como a cabeça visível de Cristo na terra. A igreja, em seu sentido mais amplo, seria o que foi chamado de Corpo Místico (*corpus mysticum*), uma sociedade que abrangia todos os cristãos. Essa sociedade seria atemporal já que era constituída pelos homens do passado, do presente e do futuro. Em certo momento do século XI quando se discutia as questões referentes à transubstanciação da espécie do pão em corpo de Cristo, alguns teólogos começaram a utilizar a ideia de *corpus mysticum* para designar a hóstia consagrada o que retoma a noção paulina de corpo místico.

No entanto, o conceito de *corpus mysticum* teria a ganhado uma conotação mais secular, principalmente após as chamadas *Questões das investiduras* nos séculos XI e XII. Segundo Kantorowicz⁹⁰ após esse período, por diversos motivos, surgiu o risco de atribuir uma ênfase maior ao lado institucional, corporativo da igreja como corpo político, dando início ao processo do que chamou de “secularização da igreja Medieval”. Nesse contexto:

Enquanto a elevada ideia da Igreja como *corpus mysticum cuius caput Christus* era inflada de conteúdos seculares, corporativos e também legais, o Estado secular — partindo, por assim dizer, do extremo oposto — empenhava-se em sua própria exaltação e glorificação quase religiosa. O conceito nobre do *corpus mysticum*, após haver perdido grande parte de seu significado transcendental e ter sido politizado e, em muitos aspectos, secularizado pela própria Igreja, foi uma presa fácil do mundo do pensamento dos estadistas, juristas e acadêmicos que estavam desenvolvendo novas ideologias para os Estados territoriais e seculares nascentes. (KANTOROWICZ, 1998, p. 133).

A igreja e principalmente sua burocracia clerical começaria a ser comparada a um organismo secular. A igreja é aproximada da noção de governo secular e de suas instituições administrativas. Assim, a noção de *corpo místico* começou a ser utilizado para designar várias entidades seculares (aldeia, cidade, reino). No entanto, é importante não perder de vista, que apesar dessa aplicação da noção corporativa nos âmbitos seculares, a visão organicista jamais perdeu seu sentido sagrado graças ao caráter sacramental na ideia de corpo, que remete-se ao corpo de Cristo. Ao comentar o uso do termo corpo místico na *Eruditio*, Kantorowicz⁹¹ afirma, de forma bem sucinta, que essa noção se confundia com a ideia de reino, ou seja, designava uma entidade secular inserida dentro da sociedade cristã. De nossa parte, ao analisar o uso desse termo, a luz de toda essas discussões sobre a teoria organicista, entendemos que para Gilberto, o Reino de França é um corpo místico secularizado, uma república (*res publica*) governada por um vigário de Cristo (*vicarius Christi*), que assume o

⁹⁰KANTOROWICZ, Ernest H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.127-128.

⁹¹Ibid., p134

lugar de cabeça desse corpo místico. Para o frade, nos parece que os reis, assim como era comum se remeter ao ocupante do trono de São Pedro, também recebem o título de vigário de Cristo, já que os monarcas são a imagem de Cristo na terra. Apesar desse título, eles devem ouvir aos conselhos dos ministros da Igreja (o sumo pontífice e os bispos), que na imagem corporativa assumem a função vital do coração. Quanto ao corpo político ou república, que em nosso caso é personificado no Reino de França, está inserido dentro de outro corpo místico maior, que a nosso ver, se confundi com a noção de Cristandade em seu sentido mais amplo, ou seja, a sociedade que abrange a totalidade dos cristãos, espaço sociopolítico governado pelo sumo pontífice e pelos bispos.

À vista dessa imagem organicista, Coelho⁹² mostra que o monarca na posição de cabeça do corpo político, detém no seu reino a “*potestas absoluta*”, o que significa que ele tem um poder que se sobrepõe aos demais poderes, mas sem aniquilá-los ou tiranizá-los”. O rei não impõe suas ordens de forma tirânica, isto é, sem uma prévia negociação com os poderes que constituem a unidade do corpo político, pois são esses poderes locais que sustentam a superioridade do poder monárquico. Nesse sentido, para as grandes monarquias, reinar não é dominar sem limites, mas como salienta Julio Escalona⁹³, é ter a capacidade de ouvir e negociar com as diversas instâncias de poder existentes no reino, fazendo da negociação uma característica essencial dos poderes régios. Vejamos algumas situações que nos oferecem indícios da organização hierárquica desses focos de poderes⁹⁴ em relação ao poder régio e do lugar que os representantes desses poderes assumiam nas grandes decisões do Reino de França:

Quando o Senhor de Enguerran foi detido, o rei o fez comparecer diante dele. Foram convocados para esse evento: O rei de Navarra, o conde de Champagne, o duque de Borgonha, os condes de Bar, de Soissons, de Bretagne, de Blois, bem como monsenhor Thomas de Beaumetz, o então arcebispo de Reims, monsenhor Jean de Thourotte e, por assim dizer, todos os barões do reino. (SAINT-PATHUS, 1899, p.136)⁹⁵.

⁹²COELHO, Maria Filomena. *Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média portuguesa. Reflexões historiográficas*. In: NEMI, A.; ALMEIDA, N.; PINHEIRO, R. (Org.). A construção da narrativa histórica (séc. XIX-XX). Campinas: Ed.Unicamp/ FAP-UNIFESP, 2014, p.4.

⁹³ESCALONA, Julio. *Misericordia regia, es decir, negociemos. Alfonso VII y los Lara en la Chronica Adefonsi imperatoris*. In: *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*. Nº16, 2004, p. 104.

⁹⁴O que estamos chamando de focos de poderes são todas as comunidades sociopolíticas de organização e tamanhos diversos, que possuem uma autonomia política relativa e um lugar de poder dentro dos critérios lefortianos. Esses poderes podem estar localizados em uma comunidade política: Reino, Cidade, Senhorio, bispado, abadia, convento, dentre outros.

⁹⁵“Et comme li diz Enjorranz fust retenu, um jour li benoiez róis fist le dit amener devant lui; avecques le quel vindrent lis rois de Navarre, li Du de Bourgoigne li de Bar, li cuens de Sessons, li cuens de Bretagne e li cuens

Jamais se viu no passado banquete tão nobre, tão brilhante, tão frequentado, nem no tempo de Assuero, nem no tempo de Artur, nem no tempo de Carlos Magno. A inesgotável variedade de pratos foi magnífica. A abundância das bebidas, deliciosa. A qualidade do serviço, agradável. A ordenação dos convivas, bem regulada. A largueza dos presentes, superabundante [...]. Comeram nessa disposição: Meu senhor o rei de França, que é o rei dos reis do mundo, no lugar central, eminente com meu senhor rei da Inglaterra à sua direita e à sua esquerda meu senhor o rei de Navarra. Depois se sentaram os duques segundo sua dignidade e sua condição, e vinte e cinco pessoas sentaram sobre um lugar mais elevado, misturados com os duques. Havia doze bispos que alguns achavam-se superiores aos duques, mas eles foram misturados aos barões. Quanto ao número de cavaleiros ilustres, não se podem contá-los. As condessas eram dezoito, três das quais eram irmãs das rainhas acima citadas, a saber, a condessa da Cornualha, a condessa de Anjou e de Provença como a condessa Beatris, sua mãe, que estavam comparáveis a rainhas. (MATEUS DE PARIS, 1972, p.480-481) ⁹⁶.

No primeiro trecho, Enguerran, o senhor de Coucy é detido e vai a julgamento diante do rei. Para decidir o futuro de um senhor tão eminente do reino, o rei convocou um conselho composto dos homens mais poderosos do reino. Esses homens exercem o domínio nas mais diversas regiões do Reino de França, algumas delas bem distantes de Paris. Apesar de exercerem o domínio direto em suas localidades, eles reconhecem e se submetem ao poder régio, desde que participem das negociações e das decisões tomadas pelo rei, como ocorreu nesse episódio em que foram convocados para opinarem sobre o destino do senhor de Coucy, acusado de ter assassinado três jovens em suas terras. Nessa ocasião, a pedido dos barões presentes, o acusado foi poupado da pena de morte (inicialmente imposta por Luís IX), recebendo uma pena mais branda. No segundo trecho o cronista narra o banquete oferecido por Luís IX, ao rei Henrique III da Inglaterra, no fim de 1254, na ocasião da visita desse monarca a Paris. Ao analisar esse trecho, vemos que as posições à mesa representa a própria organização hierárquica dos poderes no Reino de França. No lugar central e mais eminente está Luís IX, que é chamado de o rei “dos reis do mundo”, ao seu lado estão outros reis de menor dignidade, à direita está o seu vassalo, o rei da Inglaterra, e à sua esquerda o rei de Navarra. Em seguida, nos lugares mais elevados abaixo desses monarcas, temos os condes de condição mais elevada do reino e algumas pessoas cujos títulos não são revelados. Temos

de Blois, li cuens de Champagne et mon seigneur Thomas, lors archevesque de Reins, et mon seigneur Jehan de Thorote et ausi comme touz les aoutres baronsdu roiaume”. SAINT-PATHUS,1899, p.136

⁹⁶“Nec erat unquam aliquo tempore retroactis temporibus tam nobile, tam celebre, vel tempore Assueri Arthuri, vel Karoli, celebratum convivium. Ibi enim splenduit dapium fertilis varietas, potuum deliciosa foecunditas, ministrantium faceta sedulitas, convivantium ordinata dispositio, munerum larga affluentia [...] Deinde duces consedere secundum eorum dignitates et eminentias ; et erant ibidem tunc xxv., qui sedebant eminentius, ipsis ducibus intermixti tamen. Affuerunt insuper illi convivio episcopi duodecim, qui aliquibus ducibus praeponerentur, intermixti tamen baronibus. Militum autem praesclarorum numerus non aestimabatur. Comitissae vero xviii., quarum tres erant sorores duarum praedictarum reginarum, videlicet comitissa Cornubiae, comitissa Andegaviae, et comitissa Provinciae, cum comitissa Beatrice matre earundem, quae reginis fuerant comparabiles”. MATEUS DE PARIS, 1972, p.480-481.

também alguns bispos que o cronista diz serem superiores aos condes, mas que ficaram juntos aos barões, que estão em um lugar inferior aos dos condes na mesa. Todos esses homens e até mesmo algumas mulheres com dignidade para sentar-se à mesa do rei de França, estão abaixo do poder régio, mas assim como assumem um lugar hierárquico na mesa, também assumem uma posição de poder e domínio em alguma localidade do Reino de França que está sob sua jurisdição.

Dessa forma, ao olhar para a monarquia francesa do século XIII, percebemos que o poder régio partilhava com os outros poderes espalhados pelo reino um espaço político complexo e amplo em que cada foco de poder gozava de certa autonomia relativa, o que implicava a capacidade de autogoverno e auto-organização. Todavia, é inegável que o poder régio se sobrepunha e tinha como objetivo dirigir os demais poderes espalhados no reino, sem, no entanto, tiranizá-los. A unidade que pensamos para o Reino de França não é sinônima de uniformidade e homogeneidade, mas indica uma diversidade ou coletividade conduzida por um poder maior. Podemos pensar em uma *unidade na diversidade*, em que cada membro do corpo exerce a sua função de forma autônoma, mas esse membro está conectado a uma cabeça que conduz todo o conjunto do corpo. A cabeça respeita a particularidade de cada um dos órgãos, com um tratamento diferenciado de acordo com as funções específicas e a importância que essa parte assume no corpo. Nesse sentido, o poder régio busca atingir o que Gilberto chamou de “*unanimidade da paz*”. Essa *unanimidade* só pode ser estabelecida em um governo baseado na “*união de concórdia*”, isto é, um acordo reconhecido entre todos os membros de que eles pertencem a uma unidade maior sujeita a um poder superior e diretivo. Dessa forma, o poder central deve trabalhar pela *concórdia* com os poderes menores, impedindo o risco de dissensão da unidade constituída.

Para explicitar melhor esta noção, vejamos as já citadas *ordenações*. Ao analisar os objetivos das ordenações decretadas por Luís IX, constatamos que a maioria delas não foram ordenações gerais, válidas em todo o Reino, como foi a grande *Ordenação de 1254*, que visava uma reforma do reino, ou a *Ordenação de Melun*, em 1230, a primeira ordenação válida em todo o reino (*in Toto regno nostro*), que restabelecia as normas contra os judeus e as práticas de usura, editadas durante o reinado de Felipe Augusto⁹⁷. A maioria das ordenações tinha caráter limitado a uma região específica ou até mesmo a um grupo preciso de pessoas. Um exemplo é a ordenação decretada em 1246, direcionada a Anjou e Maine, que

⁹⁷LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.604-605.

regulamentava os arrendamentos e o resgate de costumes locais. Outros exemplos são as duas ordenações de 1262, uma direcionada à região da Normandia e a outra à região de Île-de-France⁹⁸. Tendo em vista a especificidade de cada região, ambas determinavam a reorganização econômica das finanças das cidades dessas respectivas regiões e a obrigação de todo prefeito das *boas cidades* irem, acompanhados com uma comitiva de quatro pessoas, prestar contas à administração régia, todos os anos, no dia da festa de São Martinho, o padroeiro da monarquia francesa.

Como salienta Le Goff⁹⁹, as ordenações editadas por Luís IX sempre têm uma preocupação com a moralidade (blasfêmia, a prática da prostituição, o jogo de dados) e com a ética da administração do Reino (correção dos abusos dos funcionários régios, o combate às exações, a má administração das cidades). Nas ordenações direcionadas a uma área específica, o rei toma o cuidado de editá-las tendo em consideração os costumes locais, como pregou Gilberto:

Considere, pois, o príncipe os costumes pelos quais vivem os cidadãos e as leis pelas quais eles, sob o seu domínio são governadas as diversas cidades; e seja supresso o que for encontrado contrário à lei divina, sem obste de qualquer costume, sem que seja consolidado por algumas prescrições de tempo. E assim, suprimam-se as leis não legítimas, e se substituem por aquelas conforme à doutrina de Cristo, para que a população não viva sem a beleza da disciplina, ou o povo sem lei. (GILBERTO, 2008, p.94)¹⁰⁰.

Assim, ao estabelecer as ordenações e outros textos legislativos, o rei respeita e mantém na medida do possível os costumes locais, combatendo apenas aquelas leis que são qualificadas como “contrárias à lei divina” e também todas as leis que, de alguma forma, se opõem às pretensões da política régia, como por exemplo, as que negam a proeminência do poder régio nessas regiões. Dessa forma, o rei deve governar respeitando os direitos dos senhorios, em que o rei não pode e nem conseguiria decidir nada sem a colaboração dos senhores das regiões sob sua influência. A própria Ordenação de 1254 era composta de textos que visavam abolir as medidas tomadas por funcionários régios que violavam esses costumes locais.

⁹⁸LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.605.

⁹⁹Ibid., p.606.

¹⁰⁰“Consideret ergo princeps consuetudines quibus scilicet vivunt cives, et leges quibus reguntur sub eo singulae civitates, et quod inventum fuerit divinae legi contrarium fiât de medio, nulla obstante consuetudine, nulla praescriptione temporis roboratum. Et sic leges non legitimae abrogentur, et quae Christi doctrinae consonant subrogentur, ne vivat plebs sine pulcritudine disciplinae aut populus sine lege”. GILBERTO, 1914, p.49-50.

Essa predisposição a respeitar os costumes locais ao decretar as ordenações régias fortalece a ideia de autonomia relativa dos poderes. Para pensar essa questão, Coelho¹⁰¹ utiliza a noção de *jurisdição*, o lugar onde cada corpo pode “dizer o direito” (*iusdiscere*), criando leis e normas próprias, exercendo plenamente sua autonomia em relação aos outros corpos e em relação a um corpo maior. Assim, entendemos que cada poder possui um espaço de jurisdição próprio. É a partir dessa jurisdição que os poderes locais interagem entre si e com o centro do poder superior ao qual aceitam se submeter sem perder sua autonomia relativa. Apesar dessa autonomia reconhecida pelo centro, os poderes menores devem aceitar os princípios fundamentais estabelecidos pelo poder que se coloca como maior, reconhecendo sua autoridade e domínio.

Portanto, o Reino de França no século XIII, em meio a uma constelação de poderes complementares e colaborativos, está em um processo de ampliação e consolidação de uma comunidade política. Nesse processo, como vimos, o rei deve negociar constantemente com tais poderes. No ato de negociar é fundamental que o rei trace estratégias políticas para que os súditos sejam mais favoráveis às propostas apresentadas. Uma dessas estratégias é justamente a mobilização da dimensão emocional. O uso de uma linguagem emocional, carregada de expressões e termos emocionais que mobilizem a sensibilidade do outro pode assumir papel fundamental dentro dessas relações de poder no ato de negociação. A própria ideia de corpo já possui uma conotação afetiva. O monarca, como a cabeça que dirige a totalidade desse corpo, deve amar cada parte dele, mostrando todo o seu afeto e proteção, cuidando e medicando os membros doentes com os remédios corretos e necessários, evitando que tal distúrbio comprometa a unidade. Os súditos, sentindo-se parte desse corpo, que é vivo e visível na pessoa física do rei, identificam-se afetivamente com ele, uma identificação amorosa, que resulta em um forte sentimento de unidade.

2.2 As dores da Cruzada

Ao analisar o significado de emoção no Ocidente Medieval cristão, historiadores como Boquet¹⁰² e Nagy¹⁰³ estão de acordo que não há, para esse período, um termo único e amplo equivalente ao termo emoção que, como já vimos, surgiu no século XVI. Todavia, pode-se

¹⁰¹COELHO, Maria Filomena. *Jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal cristã (séculos XII-XIII)*. Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 117-137, 2016, p. 121-124.

¹⁰²BOQUET, Damien. *La valeur morale des émotions dans le christianisme medieval. Journée d'études interdisciplinaires* Morale et Cognition: Les emotion. 2011. Disponível em: <https://emma.hypotheses.org/1445>. Acessado em: 10 jun 2018.

¹⁰³NAGY, Piroška. *L'historien médiéviste et les mots de l'émotion*. Carnets de Recherches en Sciences Humaines et Sociales, 2009.

falar de um léxico abundante e variado de termos, tanto na língua latina quanto na vernacular, entendidos como tipos de emoções, sentimentos ou de movimentos afetivos que designam a dimensão emocional dos homens, como por exemplo, *affectus*, *motus animi*, *passio*, *perturbatio*, dentre outros. Esses termos emocionais estiveram presentes nas obras da Cristandade Medieval assumindo um papel fundamental no objetivo de promover uma conversão interior, isto é, uma mudança na interioridade¹⁰⁴ dos sujeitos que contribua com os interesses políticos e sociais daquele momento.

Outra reflexão que não podemos negligenciar ao analisar as emoções na Idade Média é apreender a sua condição de movimento. A ideia de movimento é uma noção muito utilizada para compreender as emoções, que, para muitos pensadores¹⁰⁵ do período medieval, são qualificadas de movimentos da alma (*motus animi*). Segundo João Gomes da Silva¹⁰⁶, a noção de movimento atravessa todo o pensamento medieval (Pré-Escolástico e Escolástico) sobre as vontades e os afetos, qualificando e determinando “as razões e as motivações dos bons ou maus atos, das boas ou más intenções, assim como a própria definição de emoção”. Dito de outra forma, o movimento afetivo é uma predisposição da alma, um princípio dinâmico da alma para uma ação. Esse movimento pode ser ordenado ou desordenado, o que qualifica o sentido moral do uso da emoção. O movimento é a própria emoção em ação. Esses movimentos emocionais emergem de um contexto social, sendo fundamentais para a ordem social.

Outro ponto fundamental a ser destacado é a relação das emoções com os valores fundamentais da Cristandade Ocidental. Boquet¹⁰⁷ afirma que existiu uma tendência muito forte, dentro do Cristianismo, de conferir uma dimensão moral às emoções, associando-as tanto a vícios como virtudes. Boquet também defende que, em certos casos, as emoções podem ser classificadas como o próprio vício ou a própria virtude, como é o caso da inveja (*invidia*), emoção que se confunde com o próprio vício, ou como é o caso da esperança (*spes*), uma emoção que também se confunde com a virtude. As emoções são movimentos da alma

¹⁰⁴Para João Gomes da Silva filho, a *interioridade* é concebida como o lugar de excelência do combate entre as forças de decadência mundana e a elevação espiritual. Essas forças são os afetos, desejos, vontades, intenções, dentre outros, que interferem no frágil equilíbrio entre a razão, a memória e o espírito. Assim, a interioridade humana é o espaço ricamente povoado por essas forças internas. Cf. SILVA FILHO, J. *Motus Animi: Tensão, pacificação e organização hierárquica da interioridade*. 2011 conferência-Unicamp.

¹⁰⁵Bernardo de Clarval (1090-1153), Guilherme de Saint-Thierry (1085-1148), e em Aelredo de Rievaulx (1110-1167).

¹⁰⁶SILVA FILHO, op. cit., p. 11-18

¹⁰⁷BOQUET, Damien. *La valeur morale des émotions dans le christianisme medieval. Journée d'études interdisciplinaires* Morale et Cognition: Les emotion. 2011. Disponível em: <https://emma.hypotheses.org/1445>. Acessado em: 10 jun 2018, p. 2-4.

moralmente orientados, seja pelos valores considerados positivos (ordenados) ou negativos (desordenados) de acordo com o determinado discurso moral disseminado. Nesse sentido, o que determina o valor moral das emoções é a intenção (*intentio*) de seu uso, isto é, se a sua orientação tem como finalidade a realização de um fim benéfico ou maléfico. Assim, uma emoção considerada negativa, dentro da codificação emocional da Cristandade, quando usada para promover uma finalidade moralmente positiva, ganha, nesse contexto específico de uso, uma justificativa moral que torna seu uso aceitável e até necessário. Boquet¹⁰⁸ oferece como exemplo a *ira*, caracterizada como um vício, uma perturbação marcada pela fúria e pela agressividade, além de ser um dos sete pecados capitais¹⁰⁹. No entanto, como é mostrado no *De ira Dei*¹¹⁰, de Lactânio, a *ira* pode ser revestida de justiça, tornado-se uma *ira justa*, manifestação da justiça divina para corrigir os erros dos transgressores, tendo assim, um fim considerado benéfico.

Essa tendência de mensurar a qualidade das emoções pelo seu valor moral parece ter sido uma das características fundamentais da dinâmica emocional do Reino de França no século XIII, principalmente após o retorno de Luís IX da sétima Cruzada, em 1254, momento em que o poder régio e os seus colaboradores intensificam a instauração de um programa político no reino. A sétima Cruzada iniciada em 1248, comandada por Luís IX, foi um evento fundamental para a emergência desse programa político, funcionando como uma espécie de motor que acelerou a consciência da necessidade de um novo horizonte político de viés mais moralizante. Na *Eruditio*, Gilberto separou um espaço considerável para recordar, de forma bastante reflexiva, a Cruzada de 1248. No trecho abaixo, o frade transparece alguns termos e expressões que nos remetem a esse evento:

Saiba, pois, a geração futura que, na aflição sem esperança, Deus visitou meu Senhor, o rei da França, e o marcou com o sinal da cruz vivificante, para que levantasse o sinal diante das nações distantes. E aquele sinal transformou-se em bem, conforme mostrou o efeito da saúde que se seguiu. É quando estava pronto para iniciar a viagem, saudado pela igreja reunida, o clero de Paris pôde ver outro Constantino, não elevado sobre o monte da soberba (*superbia*), mas crucificado no coração (*crucifixum corde*), marcado no ombro, feito menor no hábito (*minoratum*

¹⁰⁸BOQUET, Damien. *La valeur morale des émotions dans le christianisme medieval. Journée d'études interdisciplinaires* Morale et Cognition: Les emotion. 2011. Disponível em: <https://emma.hypotheses.org/1445>. Acessado em: 10 jun 2018, p. 4

¹⁰⁹De acordo com a lista organizada por São Tomás de Aquino (1225-1274), em *Sobre o ensino- Os sete pecados capitais*, os sete pecados são: soberba, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia (preguiça). Cf. AQUINO, Tomas de. *Sobre o ensino. Os sete pecados capitais*. Tradução de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¹¹⁰Lactantius. *De Ira Dei*, Sr. Mary Francis McDonald, trans. The Fathers of the Church, vol. 54. Washington: Catholic University Press, 1965.

habitu), carregando nas mãos o lenho da cruz do Senhor e a graça do Senhor tomou o lugar do respeito. (GILBERTO, 2008, p.33) ¹¹¹.

Nesse trecho, Gilberto de Tournai rememora a cena da partida de Luís IX rumo à expedição da sétima Cruzada, no dia 6 de abril de 1248, com o objetivo de conquistar a tão sonhada Jerusalém, com escala prevista no Egito, onde os cruzados passaram parte do tempo, o que fez com que essa peregrinação também ficasse conhecida como Cruzada do Egito. A experiência da Cruzada foi um momento marcante na vida de Luís IX, ela contribuiu para a reorientação do tipo de condução política do Reino de França. Nos anos em que o rei comandou a cruz, distante de sua terra, foi surpreendido por acontecimentos impactantes, delineados por dores e sofrimentos profundos, tais como, sua prisão pelos muçulmanos; a morte de sua mãe e o reconhecimento de sua derrota na Cruzada com a decisão de voltar para o Reino de França.

A prisão de Luís IX pelos muçulmanos ocorreu após um momento de grande euforia experimentado pelos cruzados, pois meses antes da captura do rei, a cavalaria francesa havia celebrado a vitória na batalha de Mensurá, em 9 de fevereiro de 1250, episódio em que o rei foi exaltado como um eminente cavaleiro cristão pelos seus hagiógrafos e biógrafos, a exemplo de Jean de Joinville, que descreve de modo glorioso chegada do rei no campo da batalha:

O rei chegou com o seu corpo de batalha, aos berros e com grande alarido de clarins e tambores, e fez alto em uma estrada com calçamento. Jamais vi cavaleiro tão belo; porque ele parecia acima de todos, ultrapassando-os por sobre os ombros, um elmo dourado sobre a cabeça, uma espada da Alemanha na mão. Quando ele foi parado ali, os bons cavaleiros que tinha em seu corpo de batalha, a quem eu já nomeei, lançaram-se no meio dos turcos [...] não foi um bellissimo feito de armas porque ninguém puxava o arco e a balestra, mas era uma luta de clava e espada entre os turcos e o nosso povo, que estavam todos misturados (JOINVILLE, 1921, p.80-81) ¹¹².

¹¹¹“Sciat igitur aetas postuma quod dominum meum regem Franciae in aegritudine desperata Dominus visitavit, et vivificae crucis signaculo consignavit, ut levaret signum in nationibus procul. Et factum est signum illud in bonum, sicut subsecutae sanitatis effectus ostendit. Et in procinctu itineris valefacto ecclesiae congregatae, videre potuit clerus Parisiensis alterum Constantinum, non in monte superbiae sublevatum, sed crucifixum corde, signatum in humero, minoratum habitu, gestantem in manibus dominicae crucis lignum, et pro reverentia successif gratia Domini”. ERUDITIO,1914, p.14.

¹¹²“Vint li roys à toute sa bataille, à grant noyse et à grant bruit de trompes et naicares, et se aresta sur un chemin levei; mais onques si bel armei ne vi, car il paroît desur toute sa gent dès les espaulles en amont, un heaume dorei en son chief, une espée d’Alemaingne en sa main. Quant il fu là arestez, sui bon chevalier que il avoit en sa bataille, que je vous ai avant nommez se lancierent entre les Turs[...] Et sachiès que ce fu très biaux fais d’armes; car nulz n’I traioit ne d’arc ne d’arbalestre, ainçois estoit li fereis de maces et apées, des turcs et de nostre gent, qui tuit estoient melleit”. JOINVILLE,1921,p.80-81

Mas o júbilo da façanha militar não durou muito, sobrevieram vários infortúnios sobre os cristãos, como por exemplo, as diversas epidemias¹¹³ que assolaram o exército, causando a morte de numerosos cruzados, como também comenta Joinville:

Por causa dessa infelicidade e por causa da malignidade da região, onde não caia jamais uma gota d'água, atacou-nos a doença do exército, que era tal que a carne de nossas pernas secou toda, e a pele de nossas pernas tornou-se manchada de preto de cor da terra, assim como uma velha bota; e a nós que tínhamos tal doença a carne podre atingia até as gengivas; e ninguém escapava dessa doença, que chegava a matar. O sinal da morte era o nariz sangrando: quando o nariz sangrava, morria-se. (JOINVILLE, 1921, p.103)¹¹⁴.

O próprio monarca parece ter sido acometido por essas doenças:

Esse conselho [de partir para Mansurá a Damietta de barco] lhe foi dado por causa da infelicidade de seu corpo proveniente de muitas doenças, pois ele tinha dupla terça e disenteria muito forte e a doença de hostes [exército] na boca [escorbuto] e nas pernas [...] era preciso de noite cortar-lhes o fundilho dos calções e a força da doença das hostes o fez desmaiar à noite muitas vezes, como veremos daqui a diante. (JOINVILLE, 1921, p.3)¹¹⁵.

Acrescenta-se a essas epidemias, a escassez de víveres que fez muitos homens do rei cair de fome, já que os barcos com provisões vindos de Damietta eram interceptados por piratas na entrada do rio que dava acesso aos alojamentos dos cruzados em Mensurá. Os piratas chegaram a apoderar-se de muitos desses barcos, roubando os víveres e matando muitos marinheiros cristãos. Também temos as estratégias militares mal calculadas pelo rei e seus oficiais, já que nos parece que ele era um péssimo estrategista militar. O resultado de tantos infortúnios foi a esmagadora derrota do exército, em 6 de abril de 1250, quando tentavam recuar para Damietta, ocasião em que, massacrados pelos sarracenos, o rei e parte dos seus homens foram capturados e presos, como lamenta Gilberto de Tournai:

Pois foram entregues à morte pela espada, atormentados pela fome, importunados pela peste inguinal. Coisas santas foram entregues nas mãos dos estrangeiros naquele lúgubre dia, que se fez mais tenebroso do que todas as noites, quando o inimigo colocou sua mão em todas as coisas desejáveis. Os sacerdotes e os soldados caíram sob a espada, reuniram-se os cães, e estando a coroa diante do senhor seu rei, que não quis procurar a salvação pela defesa da fuga, mas preferiu chorar com os que choram e ir para o cárcere ou para a morte com o povo a ele sujeito, irromperam

¹¹³O acampamento dos cruzados foi assolado por doenças como disenteria, tifo, escorbuto muito comum no Mediterrâneo, principalmente o Mediterrâneo Oriental.

¹¹⁴“Et pour ce meschief et pour l'enfermetei dou país, là où il ne pleut nulle foiz goute d'yaue, nous vint la maladie de l'ost, qui estoit tex que la chars de nos jambes sechoit toute, et li cuirs de nos jambes devenoit tavelés de noir et de terre, aussi comme une vieille heuse; et à nous qui aviens tel maladie venoit chars pourrie ès gengives, ne nulz ne eschapoit de celle maladie que mourir ne l'em couvenist. Li signes de la mort estoit tex, que là où li nez seignoit il couvenoit mourir”. JOINVILLE, 1921, p.103

¹¹⁵“Et especialment cis consaus li fu donnez pour le meschief de son cors où il estoit par plusours maladies que estoient teix, car il avoit double tierceinne et menoison mout fort, et la maladie de l'ost en la bouche et ès jambes[...]Que il li couvint le soir couper le font de ses braies, et par la force de la maladie de l'ost se pasma-il le soir par plusours foiz, aussi comme vous orrez ci-après”. *ibid*,p.3-4.

como um turbilhão ou com a força das águas que inundam. (GILBERTO, 2008, p.44) ¹¹⁶.

Como aponta Le Goff¹¹⁷, ser feito prisioneiro é a maior infelicidade que pode ocorrer a um rei cristão, sobretudo quando ele é aprisionado por não-cristãos, como foi Luís IX pelos sarracenos. Eis aí uma das dores sofridas por este monarca, ele, que foi escolhido dentre os monarcas cristãos para levar o “sinal [da cruz] diante das nações distantes”, é posto em um cárcere muçulmano. O monarca parece sentir profundamente essa frustração na carta¹¹⁸ escrita aos súditos do Reino de França após sua libertação¹¹⁹, em 1250, na Terra Santa, em que expressa as seguintes palavras: “ Nós que tínhamos ido em socorro [da terra santa], lamentamos o cativo e as dores de nossos prisioneiros”. Mesmo diante desses infortúnios e humilhações, depois e consultar os barões de França e do Reino de Jerusalém, o rei comunica aos seus súditos de França, por meio da mesma carta, que preferiu ficar no além-mar do “que abandonar inteiramente a causa de Cristo e deixar nossos prisioneiros expostos a tão grave perigo”. Essa posição de permanência na Terra Santa nos leva a acreditar que Luís IX estava disposto a reverter essa situação de humilhação e retomar as forças do projeto cruzadístico combatendo os muçulmanos, traidores que teriam violado os acordos realizados com o rei, que deveriam ser cumpridos, por ambas as partes, após a libertação dele. Ainda na carta, utilizando uma linguagem bastante belicosa contra os muçulmanos, com o desejo de fortalecer seu exército cruzado em baixa, o rei convoca os súditos de França a se juntarem a ele, o mais rápido possível, se armando cruzados para vingar os “ ultrajes e as afrontas” cometidas contra a cruz de Cristo.

Outro momento em que o rei teria experimentado uma dor profunda foi o da ausência da personalidade que foi o maior exemplo de sua vida, uma referência fundamental na construção de seu próprio ser. Trata-se de sua mãe, a rainha Branca de Castela, falecida em 1253. Não é novidade que as mães, na maioria dos casos, são modelos de moral para seus filhos; no caso de Luís IX, não foi diferente, no entanto, ela não foi apenas uma referência

¹¹⁶“Nam et in occisione gladii dati sunt, fame cruciati, peste inguinaria lacesciti. Sancta in manibus exterorum data sunt in illa die lugubri quae facta est tenebrosior omni nocte, quando manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia. Sacerdotes et milites in gládio ceciderunt, convenere canes, et eorum stante corona in dominum regem, qui fugae praesidio salutis consulere noluit, sed flere cum flentibus maluit, in cum sibi subdito populo in carcerem vel in mortem ire, vice turbinis aut impetu aquarum inundantium, irruerunt”. ERUDITIO, 2008, p.15.

¹¹⁷LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 176.

¹¹⁸O’CONNEL, David. *Les propos de Saint Louis*, Paris, 1974, p. 171.

¹¹⁹A libertação de Luís IX foi resultado de negociações entre os cruzados e os emires muçulmanos. A rainha Margarida de Provença, esposa de Luís IX, que se tornou a chefe do exército cruzado durante a prisão do marido, juntou em tempo hábil os recursos exigidos para o resgate do rei, que foi libertado após o pagamento aos sarracenos. Luís IX permaneceu cerca de um mês no cárcere.

afetiva de foro íntimo, restrito ao que Gilberto denomina de *affectus naturalis*, aquele tipo de afeto que liga os entes pelos laços de sangue. Branca de Castela também foi referência para a missão de seu filho, enquanto governante, porque além da imagem de mãe piedosa e amorosa, Branca era uma mulher do poder, e demonstrou isso à frente do Reino de França, sobretudo nos momentos em que a autoridade régia do filho e a integridade do reino estavam ameaçadas, tomando as rédeas da situação, como por exemplo, na revolta dos barões de Corbeil, em 1227, durante a minoridade do rei, que nessa época contava com seus 13 anos de idade. Nessa ocasião, um grupo de barões reunidos em Corbeil desejava apoderar-se do jovem monarca, não para matar ou destroná-lo, mas para controlá-lo e ter legitimidade para governar em nome dele, de acordo com seus interesses em busca de terras e poder. A rainha regente, percebendo o perigo da situação, parte rapidamente para Vândome levando consigo o jovem rei, com o objetivo mobilizar uma sequência de negociações com os barões da região, que ainda estavam desconfiados em relação à regência de Branca, em busca de apoio, na proteção dos interesses da realeza capetíngia.

Na volta para casa, no trajeto de Vândome a Paris, a rainha e seu filho foram surpreendidos com o bloqueio em Montlhéry realizado pelas tropas dos barões revoltosos de Corbeil. Nesse episódio, como ressalta Le Goff¹²⁰, surge aquela que talvez seja a primeira demonstração de amor ao rei Luís IX, e mais uma vez, a rainha, auxiliada por seus conselheiros, toma as rédeas da situação e aponta uma solução para o impasse. A rainha decide solicitar a ajuda do povo, enviando mensagens aos parisienses e aos habitantes das outras regiões do domínio real, em nome da autoridade régia, exigindo que mostrassem a fidelidade e o amor a seu monarca, os socorrendo do perigo que corriam. Jean de Joinville afirma que o rei, ao relembrar o episódio, disse que ele e a mãe:

Não ousaram voltar a Paris até que os habitantes de Paris os fossem buscar armados. E me contou que de Montlhéry em diante o caminho estava cheio de gente armada e desarmada até Paris e que todos gritavam ao Nosso Senhor que lhe desse longa e boa vida e o defendesse e guardasse de seus inimigos. (JOINVILLE, 1921, p.26-27)¹²¹.

Nesse episódio em que teria retornado em segurança para Paris, gozando da proteção amorosa de seu povo, é bem possível que o jovem rei teria sentido a necessidade de preservar esse sentimento no coração de seus súditos ao longo de seu reinado. Talvez tenha sido a

¹²⁰LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 96-97.

¹²¹“Ne osèrent revenir à Paris, jusques à tant que cil de Paris vinderent querre à armes. Et me conta que de Monlehéry estoit li chemins pleins de gens à armes et sanz armes jusques à Paris, et qui tuit crioient à Notre-Signour que Il donnast bone vie et longue, et le deffendist et gardast de sés ennemis”. JOINVILLE, 1921, p.26-27.

primeira demonstração do *affectus* de seu povo, a qual o rei é obrigado a retribuir, já que segundo Gilberto “o amor ao cidadão é a única fortificação invencível”¹²², ou seja, é um mecanismo de segurança para o rei e o reino. O frade recorre à organização da vida das abelhas para melhor exemplificar a proteção e o *affectus* dos súditos para com seu monarca:

E se for permitido tomar emprestado os costumes dos animais, o afeto dos príncipes poderá ser delineado tanto pelo exemplo dos répteis, como das aves ou dos que nadam. Assim, tomemos novamente o exemplo das abelhas que, sem dúvida, possuem um rei sob o qual todas executam o próprio trabalho. Por exemplo, seu rei é colocado num ninho muito amplo e bem protegido no meio delas, protege as laboriosas, pune as ociosas, ele mesmo, porém, não faz nada. (GILBERTO, 2008, p.139)¹²³.

Luís IX parece ter entendido o recado e esforçou-se para ter uma ligação afetiva com os seus súditos, para ser protegido pelo escudo do *affectus* em um jogo de dom e contra-dom, que Gilberto insinua na *Instrução*, sob a qual vamos discutir com mais detalhes no próximo capítulo deste trabalho. O que nos chama a atenção, como destacou Le Goff, é o fato de que a ideia de suscitar o amor do povo partiu de Branca de Castela, o que foi uma jogada política perspicaz, pois o rei não vive só do apoio dos grandes senhores, mas dos súditos, enquanto povo, embora os grandes vassallos do rei exerçam a proeminência hierárquica no reino. O jovem rei, certamente, observava as ações políticas, como essa, tomadas pela mãe a fim de conseguir o afeto de seu povo, e as guardava para serem modelos de suas ações futuras.

A integridade moral e a piedade pela qual a rainha era conhecida foram, segundo os hagiógrafos e biógrafos do rei, fundamentais na educação do jovem monarca, que jamais teria esquecido os “bons ensinamentos da mãe”. Segundo Jean de Joinville, o rei sempre guardava na memória de criança a impressão de que “sua mãe às vezes lhe deu a entender que ela preferia vê-lo morto a cometer um pecado mortal”¹²⁴, frase que denota a austeridade moral de Rainha, muito semelhante à frase de reprovação que o rei teria proferido contra o próprio Jean Joinville, na ocasião em que o senescal afirmara preferir cometer trinta pecados mortais a ficar leproso; diante dessa revelação, Luís IX teria se irritado e dito ao amigo que falara como um homem insensato, pois “não existe lepra tão horrorosa quanto o pecado mortal. A alma em pecado mortal se parece com o demônio, ente mais feio que todas as lepras

¹²² “Amor enim civium unum est inexpugnabile munimentum”. ERUDITIO, 1914, p.84.

¹²³ “Et si mores licet ab animalibus mutuari, tam exemplo reptilium quam volatiliium, quam natalitium, affectus principum poterit informari. Apum igitur repetamus exemplum, qui procul dubio regem habent sub quo singulae proprium munus exercent. Rex autem earum in cubili amplissimo et tutissimo, ut puta in earum médio, constituitur, laboriosa exercet, otiosas punit, ipse tamen minime operatur”. ERUDITIO, 1914, p.83.

¹²⁴ “Sa mère li avoit fait à entendre que elle ameroit miex que Il fust mors, que ce que Il feïst um pechié mortel”. JOINVILLE, 1921, p.26.

[...] deixando-o totalmente enfermo por toda a eternidade”¹²⁵. Tais colocações constroem a imagem de uma Branca de Castela que teve sucesso na educação do jovem rei, já que o projeto político moralizador e reparador, fortemente defendido pelos espelhos de príncipes após a volta da Cruzada, tornou-se o centro de sua política régia. Os valores morais assumidos pelo rei foram coloridos por uma piedade baseada na austeridade proposta pelos mendicantes, no que se refere a vivência da humildade e da pobreza evangélica, que se tornaram essências ao longo do seu reinado.

Dessa forma, a Rainha foi uma referência afetiva e político-moral para o rei. Mãe e filho régios formavam uma parceria política bastante eficiente, em que ela governava e ele reinava, uma espécie de co-reinado que durou até um pouco depois de sua maioridade, embora tenha considerado os conselhos políticos da mãe até mesmo quando governava com plena autonomia. A última grande prova de apreço político e da confiança de Luís IX para com sua mãe foi lhe entregar a condução do governo do Reino de França, durante todo o tempo que ele permaneceu na Cruzada iniciada em 1248. Como mostram os estudos de François Olivier-Martin¹²⁶, desde a partida do rei até a sua morte, a Rainha teve plenos poderes de “ se encarregar e assumir os negócios de nosso reino, segundo aquilo que lhe agradar e parecer bom assumir”¹²⁷ e também de “ abolir o que julgar que deve ser abolido [...] instituir os bailios, de nomear e demitir os castelões os agentes florestais e todos os outros serviços, segundo o que lhe parecer justo fazer”¹²⁸ como ficou estabelecido nas cartas (com status de ordenações) editadas pelo rei, em 1248, em Corbeil. No entanto, a parceria régia foi interrompida. Foi justamente durante a Cruzada que o rei experimentou a dor da perda da mãe. Em 1253, em Sidon, o rei recebe a notícia da morte da Rainha, como narra Geoffroy de Beaulieu:

Então, ele recebeu em meio a soluços e lágrimas, a triste e deplorável notícia da morte da rainha. O rei católico lamentou em voz alta, e seu rosto se encheu de lágrimas, ajoelhou-se diante do altar e, com as mãos postas, em um gemido piedoso, disse: “Eu te agradeço, senhor Deus, que me concedeste uma dama e uma mãe muito querida [...] É verdade, Senhor, que eu sempre a amei acima de todas as criaturas

¹²⁵Nulle si laide mezelerie n'est comme d'estre em pechié mortel semblable au dyable: par quoy nulle si laide mezelerie ne puet estre [...] par quoy gran pouour doit avoir que celle mezelerie li dure tant comme Diex yert em paradis”. JOINVILLE, 1921, p.10.

¹²⁶OLIVIER-MARTIN, *François, Études sur les régences*. I. Les régences e la majorité de rois sur les Capétiens directs et les premiers Valois (1060-1375), Paris, 1931, p.87.

¹²⁷“Absentia plenariam habeat potestatem recipiendi etatrahendi ad regni nostri negotia, quod sibi palcuerit et visum fuerit attrahere”.ibid.

¹²⁸“Removendi etiam quos viderit removendos[...]baillivos etiam instituere valeat, castellanos, forestarios et alios in servitium nostrum vel regni nostri ponere et amovere, prout viderit expedire”. Ibid.

mortais, como ela merecia, mas essa foi tua decisão, que o nome do Senhor seja abençoado para sempre”. Amém! (GEOFFROY, 1840, p. 17) ¹²⁹.

Além disso, Joinville mostra qual foi o efeito da notícia sobre o rei:

Tão grande dor ele mostrou que durante dois dias de modo algum se pôde falar com ele. Depois de dois dias, mandou um criado do quarto me buscar. Quando cheguei diante dele em seu quarto, onde ele estava sozinho, e quando me viu, estendeu-me os braços e me disse: “ ah, senescal, perdi minha mãe. ”, “Senhor não me surpreende”, disse eu, “ que ela tinha de morrer; mas me surpreende que vós, que sois um homem sábio, tendes mostrado tão grande dor; porque sabeis que o sábio diz que toda tristeza que o homem tenha no coração em nada deve transparecer-lhe na expressão; porque aquele que assim age alegra os inimigos e entristece o amigo. (JOINVILLE, 1921, p.331) ¹³⁰.

Ao analisar a sequência de gestos expressos pelo rei, nos parece que Geoffroy de Beaulieu, dentro de uma linguagem hagiográfica, desejou ressaltar a imagem de um rei sofredor, mas que apesar da dor e sofrimento, deveria se manter amparado em uma piedade inabalável, digna de um rei sábio que não se perde em um sofrimento paralisante, prejudicial a sua missão régia. Apesar das lágrimas, do lamento em voz alta e dos gemidos, denotando o seu profundo sofrimento, Geoffroy de Beaulieu faz questão de mostrar um rei que ajoelha-se com as mãos postas e, piedosamente, agradece aos céus por ter lhe concedido tão amada mãe. No segundo trecho, Jean de Joinville apresenta um rei que se fecha em sua dor, tranca-se em seu quarto, nos dando a ideia de que se afastou dos seus afazeres públicos durante aqueles dias, colocando o Reino de França em perigo, pois a tristeza lhe tirava a vontade de conduzir os negócios régios. Quando o senescal diz que o rei “estava sozinho”, é bem possível que tenha tentado expressar o sentimento de Luís IX, que com a morte da mãe, sentia-se sozinho, diante de uma expedição militar em bancarrota e diante do distante Reino de França, que agora terá que governar sem os conselhos e a habilidade política de sua mãe. Ele não terá mais a presença da Rainha para lhe apontar os caminhos, agora a autoridade e o governo régio são inteiramente seus. Além da dor e da tristeza de perder a mãe, é bem provável que ele tenha sentido medo diante dessas novas responsabilidades. Percebendo o estado emocional extremamente abalado do rei, Jean de Joinville o repreende, mostrando que não é conveniente

¹²⁹“Subjuncto post modicum cum singultu et lacrymis resolutus, coram altari flexit genua, et manibus junctis, AC devotissime plorans, ait : “ gratias ego tibi, “ Domine Deus, quod dilectissimam matrem mihi [...] verum est, Domine quod ego ipsam super omnes mortales creaturas, prout bene meruerat, diligebam: sed ex quo beneplacitum est ante te, sit nomen tuum benedictum in secula, amen”. (GEOFFROY, 1840, p. 17)

¹³⁰“Si grant duel em mena, que de dous jours on ne pot onques parler à li. Après ce, m’envoia querre par um vallet de as chambre. Quant jê ving devant li em as chambre, là ou Il estoit touz seux, et Il me vit, il estandi sés Bras et me dist “ A! seneschaus, j’ai pardue ma merè.”, “ Sire, jê ne m’em merveil pás, fis-je, que a mourir avoit-elle; mais jê me merveil que vous qui estes uns saiges hom, avez menei si Grant duel; car vous savez que li saiges dit, que mesaire que li om ait ou cuer, ne li doit parer ou visaige; car cil qui le fait, en fait liez sés ennemis et em mesaïse ses amis”. JOINVILLE, 1921, p.216.

para um rei transparecer a dor porque “toda tristeza que o homem tenha no coração em nada deve transparece-lhe na expressão; porque aquele que o faz alegre os inimigos e entristece o amigo”.

Por fim, o rei experimenta a dor que parece condensar todas as dores que sofreu na temporada longe de seu reino. Trata-se do reconhecimento do fracasso de seu projeto cruzadístico. Esse reconhecimento é uma humilhação de dimensão universal, já que o rei tomou a cruz em nome não apenas do Reino de França, mas de toda a Cristandade, ou seja, em nome da “ Igreja reunida”, representada pela Igreja de Paris, como mostra Gilberto ao relembrar a partida do rei em 1248. A vergonha e frustração tomam o coração do rei, que finalmente decidiu voltar para a casa em 1254, com o estado emocional abalado pela consternação, como mostra o cronista Mateus de Paris¹³¹:

O rei de França, espírito e expressão consternados, não quis aceitar qualquer consolação. Nem música, nem palavras agradáveis ou consoladores conseguiram fazer com que risse ou se alegrasse. Nem a viagem pela sua terra natal e por seu próprio reino, nem a saudação respeitosa da multidão que foi ao seu encontro [...] os olhos baixos, suspirando frequentemente; por sua imaginação iam sua captura e a confusão geral da Cristandade que disso tinha resultado. Um bispo piedoso e cheio de tato disse-lhe, para consolá-lo: “Saiba meu caríssimo senhor e rei, que cair num desgosto da vida e uma tristeza que matam a alegria espiritual e são as madrastas da alma é o maior pecado, porque contraria o Espírito Santo. Medite para vossa vida e vossa reflexão na paciência de Jó e no sofrimento de Eustáquio” [...] o mais piedoso dos reis da terra respondeu: “ Se eu estivesse sozinho a suportar a vergonha e a adversidade e se meus pecados não recaíssem sobre a Igreja Universal, eu os suportaria com serenidade. Mas infelizmente para mim foi toda a Cristandade que conheceu por minha causa a confusão”. Cantou-se a missa em louvor ao Espírito Santo para que nesse momento recebesse a consolação, que é mais forte do que tudo. E daí para frente, pela graça de Deus, ele aceitou os salutareis conselhos da consolação. (MATEUS DE PARIS, 1972-1973, p.465-466)¹³².

2.3 O rei de França como a imagem humilhada da realeza de Cristo

No entanto, ao analisar os trechos documentais que destacamos até aqui, nos parece que essas humilhações e sofrimentos vivenciados por Luís IX, principalmente durante a Cruzada, foram usados para colorir a sua realeza. A imagem de rei sofredor, doloroso,

¹³¹MATEUS DE PARIS, *Chronica Majora*, Ed. Henry R. Luard, 7 vol., Londres, 1972-1973.

¹³²“Rex Francorum mente et vultu consternatus nullam admittere voluit consolationem; non eum ridere, non gaudere fecerant instrumenta musica, dicta jocosa vel consolatoria. Non natalis patriae, non regni proprii visitatio, non occurrentium venerabilis salutatio [...] sed oculis in terram defixis, cum summa tristitia et crebris suspiriis imaginabatur captionem suam, et per eam Christianitatis generalem confusionem. Tandem quidam episcopus sanctus et discretus consolans eum, ait ; " Cave, " domine mi rex carissime, ne in tale tasedium vitae et him." tristitiam, quae est spiritualis gaudii absortiva et " noverca animarum, praecipiteris ; maximum enim peccatum est et inaestimabile, quia praejudicium Sancto " generat Spiritui. reduc autem ante oculos considerationis tuae patientiam Job, tolerantiam Eustachii [...] Cui rex, regum terrestrium piissimus, respondit ; " Si solus obprobrium " et paterer adversitatem, et non redundarent peccata " mea in ecclesiam universalem, aequanimiter sustinerem. Sed heu mihi, tota Christianitas per me induit " confusionem." Decantata est igitur Missa in honorem Sancti Spiritus, ut Ejus assumeret, quae est super omnia, consolationem. Et ex tunc per Dei gratiam admisit salutaris monita consolationis”. Ibid., p.465-466

profundamente humano, foi uma imagem muito mobilizada em relação ao rei capetíngio, principalmente pelos franciscanos, que tendiam a valorizar a humanidade de Cristo, colocando em primeiro plano os temas relacionados à sua condição humana, como o sofrimento na cruz, a pobreza evangélica e as emoções sentidas. Para Alessandra Bartolomei Romagnoli¹³³, uma maior valorização da condição humana de Cristo começa a se desdobrar no contexto das mudanças político-sociais do que tradicionalmente se chama de Reforma Gregoriana¹³⁴. Na concepção de Romagnoli, na linguagem do que chama de Igreja alto-medieval imperial e monástica, predominava a imagem de um Deus-altíssimo e onipotente e de um Cristo glorioso, um rei em *tremendae maiestatis* (tremenda majestade), que apresenta a cruz como um triunfo, sinal de sua potência. Na iconografia da alta Idade Média, o Cristo era frequentemente representado como um imperador, assentado em seu trono, revestido de majestade, na postura de um juiz que preside o júízo final.

O tema da encarnação tornou-se um objeto central da reflexão teológica de muitos pensadores nos séculos XII e XIII. Em *Cur Deus Homo* (porque Deus se fez homem?)¹³⁵, escrito entre 1094-1098, por Santo Anselmo de Aosta, apresenta-se a imagem de um Cristo salvador, mas não como um rei glorioso, pois coroado com uma coroa de espinhos, símbolo de humildade e sofrimento. O Cristo representado por Anselmo é encarnado, profundamente humano, que escolheu livremente padecer os sofrimentos da cruz pela salvação humana. Como afirma Nagy¹³⁶, a valorização da humanidade de Cristo suscitou o interesse de compreender as emoções sentidas por ele em sua condição humana, principalmente aquelas relacionadas à sua paixão. Para Nagy, as emoções relacionadas ao corpo sofrido e crucificado de Jesus Cristo estão na Cristandade Ocidental de forma mais evidente a partir do final do século XI. Olha-se para as expressões e gestos corporais de Cristo, expressados nos momentos de dor, sofrimento, solidão, como no Monte das oliveiras, ocasião em que seu sangue; o choro, manifestado pelas lágrimas ao ver o amigo Lazáro morto; o beijo nos pés dos discípulos, dentre outros gestos, considerados manifestações de sua dimensão emocional, sinais sensíveis de sua humanidade narrados nos Evangelhos. Assim, nos últimos séculos da

¹³³ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei. *Mistici e mistica domenicana*. In: FESTA, G. e RAININI, M. (Orgs) *L'Ordine dei Predicatori; I Domenicani – storia, figure e istituzioni (1216- 2016)*. Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli, 2016, p. 351-355.

¹³⁴Sobre esse assunto ver: RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. 1ed. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

¹³⁵ANSELMO. *Por que Deus se fez homem?* Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.

¹³⁶NAGY, Piroška. *Puissances médiévales de la passion incarnée*. KASTEN, Ingrid (Org.). *Machtvolle Machtvolle*. Berlin: Walter Gefühle, 2010.

Idade Média, torna-se mais presente que nos séculos anteriores a necessidade de incorporar e materializar de forma mais intensa as emoções do Cristo encarnado e sofredor.

No contexto dessa maior valorização da humanidade de Cristo nos XIII, foi suscitado a discussão teológica sobre a realeza de Cristo, colocando em primeiro plano a tradicional imagem do Cristo-Rei. Jean Leclercq, em 1959, finalizou *L’Idee de la royauté du Christ au Moyen Age*, uma das obras mais clássicas sobre esse assunto. Nesse texto, Leclercq¹³⁷ mostra, ao analisar as obras de Hugo de Saint-Cher (1200-1263), Santo Antônio de Padua (1195-1231) e Alexandre de Hales (1185-1245) e São Boaventura (1221-1274), que Cristo, dentro de uma visão teológica do século XIII, era rei desde seu nascimento, diferentemente de todos os reis da terra que se tornaram reis; o filho de Deus já teria nascido com essa condição régia. Desse modo, ele não era apenas rei dos judeus, mais rei em todos os séculos, um rei eterno, que foi ungido em sua divindade, elevando sua natureza humana à dignidade real. Ele recebe o título de rei em razão de sua predestinação para exercer essa realeza eterna. Além disso, é frequente a ideia de um duplo fundamento da realeza crística, já que apesar de ser filho unigênito de Deus, exercendo com toda plenitude seu poder espiritual, ele também era filho de Davi na sua condição humana, logo, era herdeiro de seu poder e de todas as suas prerrogativas reais terrestres, embora tenha recusado exercer o poder temporal, mostrando-se humilde. Dessa forma, Cristo possui uma realeza universal, ele é sacerdote e rei, exercendo um domínio e poder régio, que se desdobra no espiritual e temporal¹³⁸.

A partir dessa análise da realeza de Cristo, Leclercq ressalta o sentido político que ela assumiu no século XIII. O autor mostra que a realeza de Cristo é fonte de todo poder temporal, já que é o poder do Cristo-Rei que confirma o poder régio dos reis terrestres. Dentro de uma concepção ministerial de poder régio, “cada rei em seu reino é o braço de Deus, é um instrumento do rei celeste para governar o mundo, o monarca é o primeiro-ministro de Cristo”¹³⁹, ou seja, todos os reis da terra são seus ministros, uma espécie de vigário de Cristo, e devem exercer o poder régio tendo como modelo a realeza universal de Cristo. Nesse sentido, em *Dois Corpos de Rei*, Kantorowicz¹⁴⁰ intensifica ainda mais essa obrigação dos monarcas cristãos de serem imitadores do Cristo, já que os reis terrestres da Nova Aliança seriam “figuras” ou “imagens” de Cristo na terra. Os monarcas se transformavam em o que

¹³⁷LECLERCQ, Jean. *L’dee de la royauté du Christ au Moyen Age*. Les Editions du Cerf. Paris. 1959, p. 31-32.

¹³⁸Ibid., p. 44-45.

¹³⁹Ibid., p. 46

¹⁴⁰KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 51.

Kantorowicz chamou de *christomimètès*, que significa “ator” ou “personificador de Cristo”, de tal maneira que eles refletiriam o seu protótipo divino com grande fidelidade, já que Cristo e os reis deveriam refletir um ao outro com grande similaridade.

A diferença essencial entre Cristo e os monarcas da terra consiste que Cristo é Rei e *Christus* pela sua própria natureza (*natura*), enquanto os seus representantes na terra são reis e *christus* pela graça (*gratia*)¹⁴¹. O primeiro é ungido na eternidade, sua realeza é eterna, enquanto os monarcas são ungidos no tempo, seus reinos são passageiros. Os homens predestinados a serem reis recebem a graça da realeza no ato da unção e da consagração régia, momento em que, segundo a crença, ao serem tocados pelo óleo santo da unção, o Espírito Santo saltava-se para dentro deles, os tornando outros homens (*alius vir*), os elevando acima dos demais. Nesse momento, por meio dessa graça recebida, acontece uma espécie de “deificação” desses reis terrestres, que permanecem deificados por um breve período (enquanto durar sua realeza), diferentemente de Cristo que é Deus e Rei por toda a eternidade. Assim, o rei enquanto imagem de Cristo na terra torna-se um ser geminado, humano e divino, assim como o próprio Cristo que possui essas duas naturezas. O rei não é geminado por natureza, ele torna-se pela ação da unção e da consagração régia uma *gemina persona* com o seu arquétipo.

Ao analisar a realeza de Luís IX de acordo com a visão de Gilberto de Tournai, percebemos que ela está inserida dentro dessa ideia de realeza centrada no Cristo, já que segundo o frade:

Enquanto acompanham e amam a paz e a concórdia os príncipes protegem e governam o povo que lhes é sujeito. Por causa disso, pois reinam com Cristo e até governam as coisas humanas pelo reino de Cristo. Por causa disso, é lhes concedido pelo Senhor o perdão da vida e o poder da morte nos homens, e a espada não é tanto para agir, quanto para ameaçar, e tomara que a restituam a que confiou como um depósito impoluto! (GILBERTO, 2008, p.145) ¹⁴².

Ao afirmar que os príncipes, ou seja, o monarca “reinam com Cristo e até governam as coisas humanas pelo reino de Cristo”, o frade endossa a participação dos reis de França na realeza universal de Cristo, em que o monarca se torna a imagem visível do Cristo-Rei em seu reino recebendo um poder superior sobre os homens, que Gilberto ressaltou ao dizer que foi

¹⁴¹ KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 51-53.

¹⁴²“Hanc igitur principes dum sectantur et amant, populum sibi subditum protegunt et gubernant. Ob hoc enim Christo coregnant, imo Christi regno humana dispensant. Ob hoc eis a Domino in homines vitae venia et potestas mortis indulta est, et gladius non tam principaliter ad operandum quam ad comminandum, quod utinam velut quoddam depositum commendanti restituant impollutum !”. ERUDITIO, 1914, p.89.

conferido ao monarca “o perdão da vida e o poder da morte nos homens”. Esse poder vem desse ministério régio de governar as coisas humanas pela realeza de Cristo. No caso de Luís IX, a sua assimilação com Cristo foi construída dentro do modelo, não do rei glorioso, majestoso e colérico, que usa a espada para mostrar sua potência derramando o sangue dos homens, mas do rei doce e humilde, que usa do afeto e da misericórdia antes de sacar a espada, pois ela deve ser um “depósito impoluto”, sem mancha de sangue inocente.

A realeza capetíngia está inserida dentro de uma reflexão teológica que coloca no centro das discussões a encarnação de Cristo e os temas relacionados à sua humanidade, suas dores e suas emoções. Dessa forma, o Cristo-Rei visível, em Luís IX, é o rei da paixão, dos sofrimentos da cruz e da coroa de espinhos, que reina sobre o signo da humildade (*humilitas*) e da pobreza. O que é ressaltado nos espelhos de príncipes (especialmente na *Eruditio*) e nas narrativas sobre a vida de Luís IX, não é um poder régio voltado para uma realeza gloriosa e poderosa devido às suas riquezas e nem uma potência militar terrível que vence pela força de sua superioridade, o que pode desembocar em um sentimento de soberba (*superbia*) no coração régio, o que deve ser severamente combatido segundo Gilberto: “não se eleve seu coração de soberba sobre seus irmãos”¹⁴³. A potência e a glória da realeza capetíngia parecem estar na capacidade de reconhecer-se pequeno e fraco; o poder do rei é glorificado e aumentado à medida que ele consegue viver a humildade, semelhante a que seu arquétipo divino, o Cristo-Rei, viveu em sua realeza na terra. Assim, ao conduzir seu povo, o monarca “deve se considerar mais humilde quanto se vir constituído presidente sobre muitos. Pois presidir uma multidão deve ser uma ocasião de humildade, não um momento de orgulho”¹⁴⁴.

A fim de viver essa humildade, Luís IX se aproxima, progressivamente, no decorrer de seu reinado, do modo de vida dos frades mendicantes, que tinham como referência de vivência da pobreza, humildade e piedade a figura de São Francisco de Assis. Ele teria vivido na pele as emoções e a marca do crucificado em seu corpo. Segundo São Boaventura, que, em 1262, produziu uma das hagiografias mais conhecidas do Santo de Assis, a *Legenda Maior*¹⁴⁵, Francisco teria tido a experiência mística da visão de um Serafim crucificado. De acordo com o relato, o frade de Assis, durante um êxtase, foi tomado por sentimentos confusos de alegria e tristeza. Alegrava-se por contemplar a presença do Cristo e ao mesmo tempo assolava-se de

¹⁴³“nec elevetur cor ejus in superbiam super fratres suos”. ERUDITIO, 1914, p.37.

¹⁴⁴“humilem quanto se constitutum viderit pluribus praesidentem. Humilitatis enim occasio debet esse non elationis supercilium multitudini praesidere”. Ibid., p.44.

¹⁴⁵BOAVENTURA. “Legenda Maior”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 461-610.

tristeza por sentir a compaixão e a dor da cruz. Após a experiência, Francisco teria compreendido que os serafins não podem sofrer as dores da crucificação, pois são seres imortais, porém, eles são inflamados de amor (*amor*). Assim, a visão não teria como finalidade mostrar, em si, o sofrimento da cruz, mas o amor que deveria inflamar o coração de Francisco. Inflamado desse amor seráfico, Francisco teria desenvolvido os sinais externos desse amor em seu corpo, recebendo os cravos de Cristo em suas mãos e a ferida no lado causado em Jesus durante o seu martírio, sentindo na pele seu afeto ao crucificado.

Além disso, Francisco de Assis teria escolhido viver na extrema pobreza, com o objetivo de atingir a perfeição evangélica. Segundo Leclercq¹⁴⁶, a opção pela pobreza é na visão de Boaventura apresentada no *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, de 1256, o motivo de Cristo ter recusado as honras reais, pois ele desejava mostra-se humildade, confirmando sua escolha voluntária a uma vida sem a glória e as riquezas da dignidade régia dos reis da terra. Assim, funda-se na realeza universal de Cristo a possibilidade de imitar a pobreza evangélica. Na *Eruditio*, os temas da pobreza e da humildade são centrais, fortalecendo a imagem de um rei que deve amar a pobreza, os pobres e reinar na humildade. Nesse sentido, o exercício da humildade torna-se fundamental para a imitação do Cristo, quanto mais humilde é o rei maior será sua dignidade régia:

Aqui se propõe aos reis e aos príncipes o exercício da humildade, e não só a ele, mas também a todos. É dada como necessária para a salvação [...] aos príncipes, aos quais aconselha a humildade, proíbe-se espiritualmente essas coisas [ensoberbe-se], porque é muito difícil que o grau da honra não produza tumor no espírito daquele que preside e, por isso, o Eclesiástico diz: quanto maior fores, mais deves te humilhar em todas as coisas (Eclo 3,20). Como se dissesse: a medida da humildade seja igual à grandeza da dignidade [...] Por isso, aquele que ama o grau da própria altura, mantenha o culto da humildade nos costumes, para que, oprimido pelo peso do tumor, não caia do cume da dignidade. (GILBERTO, 2008, p.71)¹⁴⁷.

Uma das características desse modelo de realeza centrada no Cristo encarnado, no Reino de França no século XIII, foi a forte devoção aos temas relacionados à paixão de Cristo, como por exemplo, a devoção às relíquias relacionadas à paixão. Uma relíquia que simbolizou profundamente o amor de Luís IX ao Crucificado e se tornou um dos principais símbolos de sua realeza foi a Coroa de Espinhos que teria sido colocada sobre a cabeça de

¹⁴⁶LECLERCQ, Jean. *L'dée de la royauté du Christ au Moyen Age*. Les Editions du Cerf. Paris. 1959. , p. 38.

¹⁴⁷“Humilitatis exercitium regibus et principibus hic proponitur, quae ' non solum eis sed et omnibus ad salutem necessaria perhibetur[...]Haec autem spiritualiter principibus prohibetur, quibus humilitas suadet, quia satis est difficile ut gradus honoris tumorem non pariât in animo praesidentis, et ideo Ecclesiasticus ait : Quanto magnus es, humilia te in omnibus. Ac si diceret : aequa sit mensura | humilitatis secundum magnitudinem dignitatis. Humilitas siquidem hominis in honoribus constituti honor est honoris, et dignitas dignitatis[...]Quisquis igitur gradum propriae celsitudinis amat, humilitatis cultum in moribus teneat, ne a dignitatis fastigio tumoris pondere pressus cadat”. , ERUDITIO, 1914, p.32.

Cristo durante seu martírio e crucificação. Em 1238, essa relíquia foi entregue aos cuidados de Luís IX e da rainha Branca de Castela, que ficaram profundamente emocionados com a presença daquele instrumento da santíssima paixão, pois já havia algum tempo que sonhavam com o dia de receber e contemplar essa insígnia tão santa para os cristãos. Esse desejo começou quando Balduíno II, imperador latino de Constantinopla¹⁴⁸, veio à França, em 1237, para pedir ao rei e à Cristandade latina ajuda contra as ameaças dos gregos ao seu império, ocasião em que foi bem recebido por Luís IX. Durante séculos, o império de Constantinopla possuía as preciosas relíquias da paixão e, nesse momento de desespero e ameaças, a necessidade de recursos econômicos foi tão urgente que não restou outra opção a não ser colocar como penhor as relíquias da paixão para obter empréstimos. Diante dessa situação, o imperador suplicou ao rei de França não deixasse a coroa de espinhos e as outras relíquias caírem em mãos estrangeiras. Comovido e interessado em obter tais preciosidades sagradas, Luís IX se esforçou nas negociações com os banqueiros venezianos, os credores do Império de Constantinopla, e conseguiu resgatar a santa relíquia para ser transferida para seu reino.

Como afirma Le Goff¹⁴⁹, ao receber a santa coroa de espinhos, os corações do rei e de sua mãe foram inundados por uma intensa emoção. Luís IX e Branca de Castela e todos os súditos presentes foram tomados por um profundo sentimento de piedade, que não puderam conter as lágrimas, derramando-as abundantemente. Gautier de Cornut, arcebispo de Sens entre 1221-1241, teria testemunhado e registrado essa cena, momento em que todos ficaram “paralisados diante do objeto amorosamente desejado, seus espíritos devotos são tocados de tal fervor que acreditam ter diante deles o Senhor em pessoa com a coroa de espinhos naquele momento”¹⁵⁰. Essa emoção que a relíquia suscitou, comovendo os corações dos homens mais fervorosos da Cristandade mostra o grande valor simbólico desse instrumento sagrado, principalmente para os reis cristãos, já que se trata da coroa do Rei dos reis (considerado como a fonte do poder dos reis da terra), uma insígnia real com a qual alguns monarcas da Cristandade se identificam afetivamente.

¹⁴⁸Desde 1204 o Império Bizantino estava sob o controle dos Ocidentais (francos e venezianos), pois a conquista de Constantinopla nesse ano foi um dos desfechos da Quarta Cruzada liderada por Balduíno IX, o conde de Flandes, que após essa conquista se tornou o primeiro imperador latino de Constantinopla. Em 1237, o jovem imperador latino de Constantinopla Balduíno II, sobrinho de Balduíno IX, se viu cercado pelos gregos, liderados por João III, intitulado imperador de Niceia. Diante dessas ameaças, Balduíno II se viu obrigado a pedir ajuda ao rei de França e a toda Cristandade latina.

¹⁴⁹LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.133.

¹⁵⁰GAUTHIER CORNUT. *Historia susceptionis Coronae spinee*, dans *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, éd. P. Riant, t. 1, Paris, 1876, rééd., Paris, 2004, p.410.

A Coroa de espinhos foi um símbolo de grande significado político-emocional para o modelo de realeza de Luís IX visto que ela simboliza a humildade do Cristo-Rei. Ela encarna a humildade sofredora de Cristo, a imagem de seu reinado que foi assinalado pelo “triunfo do sofrimento sobre a morte pelo sofrimento”¹⁵¹. A presença dessa relíquia e de outras relacionadas à paixão redentora, em Paris, eleva o Reino de França a uma posição de evidência em toda a Cristandade, pois, na concepção dos franceses, Deus escolheu (elegeu), especialmente, o reino de Luís IX para abrigar, proteger e “venerar mais piedosamente o triunfo de sua paixão”¹⁵². Ao analisar os ofícios litúrgicos de transladação da coroa e das outras relíquias da paixão para a França, compostos pelos dominicanos e franciscanos, a pedido do próprio rei, Chiara Mercuri¹⁵³ percebe uma correspondência, muitas vezes explícita, entre a realeza de Cristo e a realeza de Luís IX, entre Paris e Jerusalém, e também entre a Arca da Aliança e a coroa de espinhos. Nesse sentido, o Reino de França seria um Novo Israel e a coroa de espinhos, sob a guarda da realeza capetíngia, seria o símbolo da aliança entre Deus e o povo de França, da mesma maneira que a Arca da Aliança simbolizava a aliança entre Deus e o povo de Israel. Luís IX é comparado aos reis de Israel, como que se Deus lhe desse a função de ser o herdeiro da dinastia de Davi e Salomão, que conduziram o povo eleito de Israel. Dessa forma, portando a coroa de espinhos, o rei capetíngio conduzia o Reino de França como se conduzisse um novo Israel.

A posse das santas relíquias da dolorosa paixão, especialmente da coroa de espinhos, contribuiu para alimentar a imagem de Luís IX como o mais cristão dentre os reis da Cristandade do século XIII, o escolhido dentre os reis da terra para expandir a realeza de Cristo além dos limites da Cristandade, mobilizando duas Cruzadas, que lhe causaram uma identificação ainda maior com o Cristo humilhado e sofredor, experimentando a dor da derrota, na Cruzada de 1248, e uma piedosa morte a caminho da Cruzada, em 1270. Assim, nos parece que a coroa de espinhos, exposta no altar da Sainte-Chapelle, a capela oficial da família real, ricamente preparada para guardar tal tesouro sacro, estava simbolicamente colocada sobre a cabeça de Luís IX, o mais humilde dos reis, o titular de uma realeza humilhada, condição que, paradoxalmente, fez dele um dos reis mais poderosos e amados de seu século e talvez de toda a história da monarquia francesa.

¹⁵¹ LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 130

¹⁵² GAUTHIER CORNUT. *Historia susceptionis Coronae spinee*, dans *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, éd. P. Riant, t. 1, Paris, 1876, rééd., Paris, 2004, p. 407.

¹⁵³ MERCURI, Chiara. *Stat inter spinas lilium: le Lys de France et la couronne d'épines. Le Moyen Age 2004/3* (Tome CX), p. 502-505.

2.4 A política de reparação moral de Luís IX

Ao analisar os sofrimentos de Luís IX, seja no caso de sua prisão, da morte de Branca de Castela e do reconhecimento da derrota da Cruzada, dentre outros sofrimentos apresentados na *Instrução* ou em seus hagiógrafos e biógrafos, percebemos que esse “rei das dores” é representado dentro de uma sensibilidade que tende a valorizar as linguagens e os gestos que se relacionam com a realeza centrada na humanidade de Cristo, ou seja, a sua dolorosa paixão, as suas emoções, sua humildade e pobreza. Ao abordar essa imagem do “rei das dores”, em sua obra, Le Goff¹⁵⁴ realiza um questionamento bastante pertinente: o sofrimento é um valor? O sofrimento pode assumir uma imagem positiva? Ele responde a seus próprios questionamentos afirmando que o sofrimento, mesmo fora dos martírios, tornou-se um valor que qualificava os reis. Ao contrário de certos reis-mártires anglo-saxões¹⁵⁵ da Alta Idade Média, que tiveram um fim trágico e somente após o martírio é que foram reconhecidos como reis sofredores, Luís IX foi um rei sofredor cotidiano, involuntário, quando sofria de uma doença, ou até mesmo da dor de uma morte; ou voluntário, quando praticava alguma ascese ou desejava se identificar com os que eram acometidos pelo sofrimento, principalmente os pobres sofredores.

A imagem de rei sofredor deu a Luís IX a possibilidade de se identificar com o Cristo crucificado, motivo de prestígio nesse momento em que a imitação do Cristo (*Imitatio Christi*) tornou-se uma performance social e, nas instâncias de poder, assumiu contornos de linguagem política, coisa que parece ter sido bastante eficaz no Reino de França no século XIII. A devoção à imagem do crucificado esteve nos horizontes da realeza capetíngia. Como nos indica a expressão utilizada por Gilberto, o rei era visto como aquele que foi crucificado no coração (*crucifixum corde*), uma imagem afetiva que demonstra que Gilberto empregava uma linguagem emocional para indicar o coração sofredor do rei, profundamente identificado ao coração crucificado de Cristo. A palavra latina *cor* (coração) nos remete à ideia de interioridade e de profundidade onde se encontram as emoções e os sentimentos. Essa imagem do coração crucificado nos mostra que o sofrimento também é um estado emocional que, como afirma Nagy¹⁵⁶, pode ser expressa pelo corpo, seja através do silêncio, de gritos, choros, dentre outras manifestações de cunho gestual. Geoffroy narra que Luís IX “ recebeu

¹⁵⁴LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 160-163.

¹⁵⁵Robert Folz estudou alguns desses reis mártires na obra: FOLZ, Robert “ Trois Saints Rois ‘ souffre-passion’ ” en Anglatere: Oswin de Deira, Ethelbert d’Est-Anglie, Édouard le Marty, comptés rendus de l’Academie de inscriptions et belles-lettres, 1980, p. 36-49.

¹⁵⁶NAGY, Piroška. Pour une histoire de la souffrance: expressions, représentations, usages. In: *Médiévales*, n°27, 1994. Du bon usage de la souffrance, sous la direction de Piroška Zombory-Nagy et Véronique Frandon. p. 6.

em meio a soluços e lágrimas, a triste e deplorável notícia da morte da rainha’’. As lágrimas e os soluços, nessa situação específica, podem ser entendidos como a exteriorização da tristeza do rei, expressão de seu estado emocional tomado pela dor e sofrimento.

Dessa forma, os sofrimentos padecidos por Luís IX teriam sido utilizados não para diminuir o poder monárquico, mas para lhe dar prestígio, principalmente após a Cruzada, em que o rei, como vimos, volta desolado e profundamente frustrado com a derrota. Esse sofrimento o faz despertar para uma mudança de postura, que nos parece ser essencial para o aprimoramento do exercício do poder régio:

Depois de seu regresso à França as testemunhas de sua vida e os confidentes de sua consciência viram a que ponto ele se esforçou para ser devoto para com Deus, justo para com seus súditos, misericordioso para com os infelizes, humilde consigo próprio e para buscar com todas as suas forças aprimorar-se em todo o gênero de virtudes. Assim como o ouro supera a prata em valor, assim a sua nova maneira de viver, com que veio à terra santa, superava em santidade a vida anterior; e, entretanto, em sua juventude, tinha sido sempre bom e inocente e exemplar. (GEOFFROY, 1840, p.18-19) ¹⁵⁷.

Por isso, queira a Deus que incessantemente suspiremos por vê-lo e co-reinar com ele! Ora, no livro sobre a reparação do pecado, São João Crisóstomo diz: se for necessário que diariamente soframos tormentos, que por pouco tempo suportemos a própria Geena para assim podermos ver a Cristo que vem na Glória e sermos associados ao número de seus santos, não seria digno sofrer tudo o que é triste de forma que fôssemos participantes de tanto bem e tanta glória?(GILBERTO, 2008, p.83) ¹⁵⁸.

Ao analisar o texto de Geoffroy de Beaulieu, vimos que o rei passou por uma mudança de postura enquanto governante, uma reorientação na forma de exercer seu poder régio. A experiência traumática da Cruzada fez com que o rei repensasse sua visão de mundo, se esforçando para superar sua vida anterior ao evento da Cruzada, por meio de uma política moralizadora e reparadora. Nessa perspectiva, os sofrimentos vivenciados pelo rei parecem ter funcionado como uma espécie de motor que o impulsionou para a tomada de consciência da necessidade de uma correção moral das faltas cometidas pelos súditos, o que gerou a nova postura ou “maneira de viver” do rei. Essa nova postura deve ser caracterizada pelo aprimoramento da vivência das virtudes, da piedade para com os súditos, principalmente os

¹⁵⁷“Postquam in Franciam feliciter est reversus, quam devote ad Deum, quam juste ad súditos, quam misericorditer ad afflictos, quamque humiliter se gesserit ad seipsum, denique quantum pro viribus in omnis virtutum genere proficere studuerit; testes sunt, qui ipsius sinceritatem noverunt; ita quòd secundum iudicium discretorum, quanto aurum preciosius est argento, tamto conversationi pristinae praeeminebat; quamvis status juventutis suae semper bonus, et innocens, ac commendabilis multum esset”. GEOFFROY, 1840, p.18-19.

¹⁵⁸“Ad hunc igitur intuendum et coregnandum eidem utinam incessabiliter suspiremus! Ait enim beatus johannes chrisostomus in libro de reparationes lapsi: Si quotidie oportet nos tormenta perferre, si ipsam gehennam parvo tempore tolerare, pro eo ut Christum videre possimus in gloria vernientem, et sanctorum ejus numero sociari, non dignum pati omne quod tristeest modo ut tanti boni tantaeque gloriae participes haberemur?”. ERUDITIO, 1914, p.40.

que mais sofrem e, sobretudo pela correção dos erros cometidos que geraram os sofrimentos. O trecho extraído de Gilberto nos faz pensar, que, na sua visão, a dignidade do sofrimento está na capacidade de superá-lo por meio de sua reparação, já que parece ser uma etapa penitencial, uma espécie de purgação¹⁵⁹, a ser vivenciada para se atingir algo maior. O resultado dessa etapa dolorosa é escatológico, seria a felicidade de atingir o bem supremo, a glória eterna. Portanto, nesse processo de superação dos sofrimentos, a necessidade de correção ou reparação dos erros é fundamental, e se tornou umas das ideias centrais do programa político de Luís IX:

Depois que o rei Luís retornou para a França, ele comportou-se com muita devoção para com o Nosso Senhor e muita retidão para com seus súditos; é por isso que ele pensou e considerou que seria uma boa e bela coisa corrigir o Reino da França. Primeiramente, ele empreendeu uma organização geral de todos os súditos em todo o reino de forma que se segue: “Nós”, Luis, rei da França pela graça de Deus, estabelecemos que todos os nossos bailios, viscondes, prebostes, prefeitos e todos os demais, em qualquer trabalho em que se encontrem ou em qualquer ofício que executem, prestem juramento de que durante o tempo em que estiverem em exercício aplicarão o direito a cada um, sem distinção de pessoas, tanto aos pobres como aos ricos, ao estrangeiro e ao conterrâneo, e guardarão os usos e costumes que são bons e provados. (JOINVILLE, 1921, p. 249).¹⁶⁰.

Pois a disciplina é a ordenada correção dos costumes e a devida observância das regras da lei. Na verdade aqueles que observam as devidas ordens dos príncipes e despreza os decretos das leis é um povo sem lei; e assim, por diversos tipos de erros e abusos dos costumes, incorre no laço da perdição. (GILBERTO, 2008, p. 95) ¹⁶¹.

O primeiro trecho trata da parte inicial, uma espécie de *caput*, da *Grande Ordenação de 1254* ou *Estatutum Generale*, como foi originalmente chamada no século XIII, que Jean de Joinville fez questão de inserir na sua *Histoire de Saint Louis*. Luís IX promulgou esse texto em dezembro de 1254, pouco tempo depois de seu retorno do ultramar. Esta ordenação ficou conhecida pela amplitude de suas medidas, que tinham validade em todo reino. Ela foi um dos principais instrumentos da política régia que o rei desejou afirmar com mais determinação e contundência, a fim de vislumbrar uma comunidade política reorganizada, já que seu objetivo era reformar o Reino de França, promovendo uma reforma política que visava, como seu principal objetivo, à moralização do corpo administrativo do poder régio. Nesse sentido, a

¹⁵⁹Ressaltamos que no final do século XII, vimos o nascimento do purgatório, um além intermediário em que os sofrimentos funcionam como um estado de provação e de purificação da alma, para que ela possa ser salva sem as manchas dos pecados. Sobre o purgatório: LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. São Paulo: Estampa 1995.

¹⁶⁰“Après ce li roys Loys fu revenus d’ outre-mer em France, il se contint si devotement envers Nostre-Signour, et si drouiturièrement envers sés sougiez; se regarda et apensa que mout estoit belle chose et bonne d’amender le royaume de France. Premièrement établi un general establissement sus les sougiez par tout le royaume de France em la manière qui s’ensui”t.JOINVILLE, 1921,p. 249.

¹⁶¹“Est enim disciplina morum ordinata correctio, et debita regularum legis observatio. Populos vero sine lege est qui debita edicta principum non custodit, qui legum scita contempnit, et ideo per diversas errorum et abusiois morum orbitas laqueum perditionis incurrit”.ERUDITIO, 1914, p.50.

ideia de correção é fundamental, pois para reformar o Reino de França era preciso, como afirmou Gilberto, realizar uma “*ordenada correção*” das práticas consideradas imorais ou do que o frade chamou de “erros e abusos dos costumes” cometidos, principalmente, pelos oficiais régios (bailios, prebostes, prefeitos).

Como ressalta Le Goff¹⁶², o conjunto de prescrições estabelecidas nessa ordenação expressa as ideias e as vontades do rei capetíngio, reunindo determinações morais; regras de boa administração e princípios relacionados à justiça, das quais depende o sucesso de seu projeto político pós-Cruzada. As principais prescrições de caráter mais moralizante são: a proibição das blasfêmias, determinando como inaceitável “pronunciar alguma palavra que signifique desprezo de Deus, da Virgem Maria ou de todos santos”¹⁶³; a proibição dos funcionários régios de frequentarem bordéis e tavernas; a expulsão das prostitutas dos centros das boas cidades estabelecendo que se “alguém alugar uma casa para uma prostituta, este deverá pagar ao preboste e ao bailio o aluguel daquela casa correspondente a um ano”¹⁶⁴; a proibição dos jogos, decretando que os funcionários régios “se afastem dos jogos de dados, e das tavernas. Queremos que a fabricação de dados seja proibida em todo o nosso reino”¹⁶⁵, já que são vistos como jogos de azar e dinheiro.

As principais prescrições associadas aos princípios da justiça são: a proibição de recebimentos de presentes indevidos por parte dos funcionários régios e seus parentes mais próximos (esposa e filhos), prometendo que não irão receber “nem ouro, nem dinheiro, nenhum benefício por via indireta, nem outras coisas”¹⁶⁶ de qualquer homem da bailia de sua jurisdição ou de outra, para que eles possam “distribuir a justiça sem distinção de pessoas”; a proibição da prisão por dívidas, exceto quando as dívidas forem contraídas com o rei; o não cancelamento de nenhuma multa até que a causa seja julgada por conselho da categoria dos “homens bons” do reino, ou seja, até que o réu seja considerado oficialmente culpado. Por fim, as principais prescrições de caráter mais administrativo: a proibição da usura, entendida como um grave delito comparado ao roubo; a proibição dos bailios de “comprarem fraudulentamente ou façam comprar por outros, propriedades ou terras que estejam em sua

¹⁶²LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 198-199.

¹⁶³“se tieingnent de jurer parole qui tieingneau despist de Dieu, ne de Nostre-Dame et de touz sains”. JOINVILLE, 1921, p.251.

¹⁶⁴“quiconques louera maison à fole femme, il rendra au prevost ou au baillif le loier de la maison d’un an”. Ibid., p.251.

¹⁶⁵“et se gardent de geu de dez et de taverns. Nous voulons que la forge de dez soít deffendue par tout nostre royaume . Ibid., p.25.

¹⁶⁶“ne or, ne argent, ne benefices par decosté, ne autres choses”.Ibid., p 250

bailia [territórios sob a sua jurisdição] ou em outras”¹⁶⁷. Também foi estabelecido que os funcionários estivessem impedidos de vender sem autorização régia seus serviços, ou seja, de exercer sua função de bailios, prebostes dentre outras a particulares, já que são magistrados públicos.

Como vimos nessas prescrições, a *Grande Ordenação de 1254* foi pensada dentro de uma consciência moral de correção ou reparação, que tem como objetivo restituir uma ordem moral manchada pelos “erros e abusos dos costumes”, visando transformá-los em “costumes bons e provados”. Erros e abusos que teriam sido responsáveis pela derrota da Cruzada de 1248, como mostra Gilberto:

Mas a maldita mentira, os furtos, os adultérios se espalharam e o sangue cobriu o sangue. Insolentes antes da vitória e ingratos pelo favor, os que haviam escolhido o serviço daquele a quem servir é reinar voltaram ao vômito, pregando suas espumantes paixões e suas infâmias como Sodoma, inimigos da cruz de Cristo, de quem parecia ser familiares. Da mão do Senhor, que rejeitou o tabernáculo em Silo e que deu o libelo, a velha sinagoga recebeu a merecida paga do erro de viver mal [...] Por causa da irreverência do povo, imediatamente a graça transformou-se em ira, a serenidade em tempestade, a distribuição em juízo, o consolo em tormento, a clemência em vingança. (GILBERTO, 2008, p.44)¹⁶⁸.

Assim, a progressiva decadência da Cruzada, caracterizada por epidemias, prisões, fome e mortes dos cruzados nos campos de batalhas, que arrastaram à vergonhosa derrota, foi interpretada como consequência de uma ordem social moralmente distorcida pelos pecados (mentira, os furtos, os adultérios...), principalmente, aqueles cometidos pelos cruzados. De volta ao Reino de França, o rei desejava fortemente reparar essas faltas nos espaços sob sua influência, seja por meio da promulgação de ordenações, como a Grande Ordenação de 1254, ou por outros mecanismos, como por exemplo, os relacionados à justiça e à execução das obras de caridade. Dejoux¹⁶⁹, ao refletir sobre as motivações e objetivos dos *Inquéritos de São Luís*, afirma que eles foram instrumentos fundamentais para estabelecer no reino a reparação de bens adquiridos de forma irregular. Gilberto chama a atenção para tais irregularidades ao apontar o cinismo dos homens que cometiam tais faltas e não as queriam reparar:

¹⁶⁷“ne facent acheter par aus ne par autres, possessions ne terres que soient em leur baillies, ne en autre”. ERUDITIO, 1914, p 252

¹⁶⁸“Sed maledictum mendacium, furta, adulteria, inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit. Insolescentes prae Victoria et ingrati pro gratia, qui servitium ejus elegerant cui servire regnare est, ad vomitum sunt reversi, suas despumantes libidines et sua flagitia sicut Sodoma praedicantes, inimici crucis Christi, cujus videbantur esse debere domesticici. Mercedem erroris prout oportuerat de manu Domini, qui repulit tabernaculum Sylo, qui libellum repudii dédit veteri Synagogae, maie vivere receperunt. Nam ulterius dissimulare noluit Dominus ultionum. Subito igitur pro plebis irreverentia gratia comutatur in iracundiam, serenitas in tempestatem, dispensatio in judicium, refrigerium in vexationem, clementia in vindictam. Ibid., p.15

¹⁶⁹DEJOUX, Marie, *Les enquêtes de Saint Louis. Gouverner et sauver son âme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Tremam e se acautelem os cidadãos que estabelecem tais irregularidades [...] até, sem que obste qualquer costume, os criadores de tais coisas podem ser defendidos, dizendo que nem eles e, nem seus herdeiros sejam obrigados a restituir se alguns são danificados por causa deste mau costume ou estatuto. Endurecem-se muitos corações desses tais, que não admitem um saudável conselho, desprezam a comunhão, não temem a proibição, antepõe as coisas seculares às espirituais, enfraquecem as liberdades eclesiásticas. (GILBERTO, p. 92) ¹⁷⁰.

Ao contrário de uma visão tradicional que sustenta que os inquéritos ordinários, aqueles realizados rotineiramente, tinham como objetivo principal a coleta de informações administrativas, principalmente, sobre as condutas dos oficiais régios, Dejoux acredita que a função primordial desses inquéritos, durante o reinado de Luís IX, foi promover a reparação dessas irregularidades causadas pelos homens apontados pelo frade, principalmente aquelas relacionadas aos bens e terras adquiridas de formas consideradas ilícitas. Nos horizontes da política régia de Luís IX, essas práticas de restituição estão inseridas dentro da busca penitencial de correção dos erros cometidos durante a Cruzada. Os inquéritos, que se tornaram mecanismos para realizar essas compensações, eram realizados em nome da salvação do rei e para evitar o escrúpulo da consciência régia em relação ao mau uso dos bens econômicos.

Como menciona Dejoux¹⁷¹, um episódio que evidencia a prática régia de reparar e restituir pode ser encontrado nos inquéritos ocorridos a partir de 1254, que obrigam que os credores judeus¹⁷² restituam os juros cobrados de súditos cristãos. A monarquia francesa impunha aos judeus algumas taxações sobre suas operações financeiras e também o confisco de parte de seus bens, medidas que ficaram conhecidas como *captio* (apreensão). Esses bens adquiridos pela monarquia para aumentar o tesouro real começaram a serem mal vistos, já que procediam dos judeus, praticantes da cobrança de juros aos cristãos, uma ação considerada usura pelo Concílio de Latrão em 1215, por se tratar de uma cobrança além da transação principal. Com posse desses bens considerados ilícitos, o rei poderia tornar-se culpado de um roubo ainda mais pecaminoso. A partir de 1254, para corrigir essa imoralidade, o rei começa a vender os bens tomados dos judeus e com os lucros gerados, promove a restituição desses

¹⁷⁰“Ergo paveant et caveant illi cives qui tót constituunt enormitates[...]Imo, nulla obstante consuetudine, conditores talium possunt defendi quin ad restituendum teneantur ipsi et eorum haeredes, si qui dampnificati sunt occasione hujus pravae consuetudinis aut statuti. Indurantur plerumque corda talium, salubre non admittunt consilium, excommunicationem contempnunt, interdictum non timent, saecularia spiritualibus anteponunt, énérvant ecclesiasticas libertates” ERUDITIO, p.48.

¹⁷¹Ibid., p. 183 -217.

¹⁷²Alguns estudos, como os de Gerard Nahon, mostram que durante o reinado de Luís IX, havia uma forte e visível presença de Judeus no Reino de França. Segundo Nahon, eles estavam espalhados por todo o reino, e segundo os números, 27% viviam em vilarejos, 22% em burgos e 40% viviam nas cidades. Em Paris, onde havia uma numerosa comunidade de judeus, eles contavam cerca de 3% a 5% de toda a população da cidade. Cf. NAHON, Gerard, *Une géographie des juifs de la France de Louis IX, 1226-1270*, dans *The 5th World Congress of Jewish studies*, Jerusalem, 1972, p. 127-132.

juros usurários cobrados aos súditos pelos judeus, determinando devoluções e compensações nos encerramentos dos inquéritos relacionados a esses casos. Além disso, boa parte desses lucros foram aplicados em empreendimentos de caráter piedoso, como por exemplo, os preparativos para a nova Cruzada de 1270, as obras de caridade aos pobres, como a distribuição de esmolas e a construção de prédios caritativos de auxílio aos doentes ou de prédios destinados ao culto.

2.5 A emergência do contexto emocional do Reino de França

Ao analisar esse contexto político do Reino de França, simbolicamente marcado pela associação do rei à imagem do Cristo humano, doloroso e sofredor e, sobretudo, caracterizado por uma política de correção moral, percebemos que a linguagem emocional, contida na *Eruditio*, está relacionada a esse contexto; seu vocabulário nos leva a considerar a hipótese de que as expressões e termos emocionais utilizados tendem a ser impregnados e qualificados pelos valores morais que norteiam esta comunidade política, em conexão com o discurso e os objetivos políticos do projeto de poder da realeza capetíngia. Dito de outra forma, os valores morais definem quais as emoções e sentimentos eram convenientes aos sujeitos pertencentes à comunidade emocional do Reino de França, quais emoções eram consideradas ordenadas ou desordenadas e quais deviam regular as ações e os gestos dos membros da comunidade política.

Nesse sentido, a imagem de Luís IX é cercada por um repertório emocional composto de emoções e sentimentos que remetem a temas ligados à humanidade de Cristo, a seus sofrimentos, sua humildade e pobreza, dado que, como mencionado anteriormente e conforme as observações de Nagy, as emoções que denotam a natureza humana de Cristo foram bastante valorizadas nesse momento. O modelo de rei sofredor assumido pelo monarca tornava a sua pessoa cada vez mais próxima de uma sensibilidade emocional voltada para o sofrimento humano, desenvolvendo um amor imagem do crucificado e uma forte devoção ao sofrimento da cruz, com o qual ele se identificava. Mas, como Le Goff¹⁷³ salientou, o rei vivenciou essa devoção para além dos sofrimentos de sua pessoa, já que expressou uma preocupação com os sofrimentos dos outros, principalmente em relação aos doentes, leprosos e os pobres (*pauperes*) em geral. Esses sujeitos são considerados sofredores por excelência, eles são a própria imagem de Jesus de Nazaré, o rosto humano de Deus na terra, como Francisco de Assis teria afirmado, ao ter contato com um leproso, no momento de sua

¹⁷³LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.760-761.

conversação, como narra Boaventura na *Legenda Maior*. Dessa forma, a exemplo de Francisco de Assis, o rei teria desenvolvido um sentimento de piedade (*pietas*) para com esses sofredores, praticando durante o seu reinado importantes obras de caridade, como por exemplo, a doação de esmolas e a construção de leprosários, hospitais e conventos, como mostram seus biógrafos e hagiógrafos.

Na *Instrução*, Gilberto traduz esse sentimento de piedade em relação aos pobres (*pauperes*) pelo termo *affectus*, já que, nessa obra, utilizando uma linguagem paternal, o frade afirma que o “afeto (*affectus*) e proteção são as coisas que aquele fidelíssimo rei afirma que estavam em si. Sobre a afeição diz: Eu era o pai dos pobres (*pater pauperum*)”¹⁷⁴. O termo *affectus* é o termo emocional mais recorrente na *Eruditio*. Esse lexema e os termos de seu campo lexical aparecem 73 vezes no decorrer de toda a obra. Além disso, na terceira carta do espelho, ele assume lugar central. Esse vocábulo esconde um sentido estruturante na política moralizante de Luís IX, como veremos nos próximos capítulos. Nas obras de São Boaventura, como o *Breviloquium*, finalizado em 1257, e o *Itinerarium mentis in Deum*, de 1259, o termo *affectus* também assume um papel relevante, principalmente dentro de uma linguagem de união mística desenvolvida, sobretudo, nesta última obra. A recorrência do *affectus* e de outros lexemas de forte teor emocional, nas obras dos frades menores ligados à Universidade de Paris, nos oferece indícios da existência de uma *comunidade textual* responsável pelo desenvolvimento de uma linguagem emocional e de uma reflexão sobre a *paupertas* (pobreza) que foram fundamentais para a comunidade política do Reino de França. Nesse sentido, nos parece que o *affectus* era um dos fios condutores da linguagem emocional presente no projeto político da realeza capetíngia, o que justifica a recorrente utilização desse termo na obra de Gilberto e também nas obras de Boaventura, duas personalidades que tinham acesso à corte de Luís IX, seja como conselheiro e amigo do rei, como foi o caso de Gilberto, ou então, como convidado para realizar a pregação na corte, como foi o caso de São Boaventura em certas ocasiões especiais.

Além do *affectus*, que é o termo central sobre o qual vamos nos deter no próximo capítulo, temos outros termos emocionais que fizeram parte do regime emocional do Reino de França, como por exemplo, *pietas*, *caritas*, *amor* e *dilectio*. Eles também estão inseridos no vocabulário da *Eruditio*, aparecendo na obra com certa frequência. O termo *pietas* se destaca nos trechos da *Eruditio*, principalmente quando conjugada ao vocábulo *affectus*, formando a

¹⁷⁴“Haec ergo sunt. Affectus et portectio, quae rex ille fidelissimus fuisse asserit in seipso. De affectu inquit: Pater eram pauperum.” ERUDITIO, 1914, p.83.

expressão *affectus pietatis*, que aparece cerca de oito vezes em toda obra. A *pietas* ganha um maior destaque na linguagem política da realeza capetíngia, após a experiência da Cruzada, em que o rei acentua a misericórdia (*miserecordia*) e a compaixão (*compassione*) em direção aos pobres, fortalecendo a imagem de um rei piedoso para com os sofredores e amante da pobreza evangélica, pregada pelos franciscanos. Os termos *caritas*, *dilectio* e *amor* estão intimamente ligados entre si, pois são níveis diferenciados ou equivalentes da vivência do amor a Deus e ao próximo, com destaque para a *Caritas*, concebidos como a virtude e o sentimento que norteia as relações humanas da Cristandade Ocidental. Segundo Boyd Taylor Coolman¹⁷⁵ *caritas*, *dilectio* e *amor* são vocábulos inseridos dentro de uma experiência mística de conhecimento, ascensão e união a Deus bastante disseminada no século XIII e XIV pelas obras de teólogos, como São Boaventura e o próprio Gilberto de Tournai. Ressaltemos que esses vocábulos emocionais (*affectus*, *amor*, *dilectio*) presentes na obra de Gilberto foram influenciados, em grande medida, por Boaventura, que concebe a devoção à humanidade sofredora de Cristo dentro de uma visão afetiva. Segundo Robert Davis¹⁷⁶, Boaventura desenvolveu fortemente essa sensibilidade baseada na ascensão da alma em direção a Deus, realizada por uma orientação afetiva natural presente nos homens. Francisco de Assis teria experimentado essa união mística, fomentando nele o desejo de viver as virtudes afetivas, sobretudo aquelas que remetem ao ideal de pobreza.

Além desses termos emocionais que, a princípio, apresentam um valor moral positivo no contexto emocional do Reino de França, também temos aquelas emoções que, embora possam, em certas situações, se revestirem de um valor positivo quando visam uma finalidade moralmente justa, são considerados movimentos desordenados, dos quais são exemplos, a *ira*, o *odium*, a *superbia*, a *avaritia* e a *cupiditas*. Eles são termos emocionais que estão associados a situações de vícios, que dentro dos princípios da política régia então defendida, necessitam ser corrigidos com um profundo trabalho de reparação moral das práticas que os favorecem. Na *Eruditio*, é frequente a *ira* e o *odium* estarem relacionadas diretamente ao estado emocional do monarca, sobretudo em relação ao comportamento com os súditos, como no trecho em que Gilberto afirma que o príncipe “pune de forma mais correta sem qualquer

¹⁷⁵COOLMAN, Boyd Taylor. “The Medieval Affective Dionysian Tradition.” In: *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, edited by Sarah Coakley and Charles M. Stang. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2009, p. 615 -616.

¹⁷⁶DAVIS, Robert. *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*. New York: Fordham University Press, 2017.

movimento de raiva (*iracundiam motum*), segundo o arbítrio de uma lei mansa, como as leis perseguem as culpas sem odiar (*odium*) as pessoas”¹⁷⁷.

Em relação aos termos *superbia* e a *avaritia*, Gilberto nos mostra que, de maneira geral, eles estão muito associados aos homens de comportamentos transgressores que se encontram presentes na corte e também de funcionários régios que se aproveitam de seus cargos para a exploração alheia, sobretudo dos mais fracos e sofredores, isto é, os pobres. O rei é aconselhado a se afastar desses estados emocionais desordenados e a corrigir todos os súditos cujo comportamento é alimentado por eles. Também é fundamental destacar que a *Eruditio* foi gestada no contexto de discussão sobre o modo adequado de viver a pobreza franciscana (*paupertas*), sendo assim, o tema da pobreza é bastante explorado nessa obra. Nesse sentido, Gilberto nos oferece indícios que a *superbia* e *avaritia* são empecilhos para aqueles que desejam viver uma vida apostólica, assumindo a vivência da pobreza voluntária dos frades franciscanos, já que a ganância pela posse de bens terrestres, o desejo e o apego pelo poder mundano estão relacionados a esses valores emocionais que se confundem com os próprios vícios que os orientam. No caso da *superbia*, essa relação fica evidente quando Gilberto afirma que é regra para os reis não conduzir “o povo ao Egito sustentado pelo número dos cavalos [...] cheio de soberba (*superbia*) que é representado pelos cavalos, por seu exemplo conduz o povo que lhe é sujeito para as trevas dos pecadores...”¹⁷⁸. Relembrando o episódio da Cruzada, o frade mostra que os reis, ao conduzir os negócios da cruz, não devem agir com soberba no coração, confiando nas riquezas materiais e na autossuficiência de seu poder, que o frade simbolicamente associa ao “número de cavalos”, mas deve agir mantendo “o culto da humildade (*humilitas*) nos costumes” para que não “caia do cume da dignidade”¹⁷⁹. Esses termos que citamos, com destaque para o *affectus*, que é disparadamente o mais mencionado, estão entres os termos emocionais mais recorrentes nas três cartas que compõem a *Eruditio*, constituindo um rico vocabulário político-emocional, como podemos visualizar nas tabelas¹⁸⁰ que se seguem:

¹⁷⁷“Rectissime punit praeter omnem iracundiae motum, secundum mansuetae legis arbitrium, quomodo Lex culpas persequitur praeter odium personarum”. ERUDITIO, 1914, p.49.

¹⁷⁸ “Populum in Egiptum, equitatus numero sublevatus [...] cum in superbia constitutus, quod equi significant, ad tenebras peccatorum...” Ibid, p.14.

¹⁷⁹ “Quisquis igitur gradum propriae celsitudinis amat, humilitatis cultum in moribus teneat, ne a dignitatis fastigio tumoris pondere pressus cadat.” Ibid, p. 32.

¹⁸⁰ Os termos que compõem as tabelas foram retirados da versão latina: GUILBERT DE TOURNAI. *Eruditio regum et principum*, O.F.M. (étude et texte). ed: Alphonse de Poorter. Bruges, 1914. Disponível em: <https://archive.org/details/letraiteruditi00guibuoft> Acessado em: 01 jan 2019.

Tabela 1 – Termos emocionais positivos

Cartas	<i>affectus</i>	amor	<i>pietas</i>	<i>caritas</i>	<i>dilectio</i>
Primeira carta	33	11	16	5	7
Segunda carta	13	11	2	13	2
Terceira Carta	27	20	6	3	7
Total	73	41	24	21	16

Tabela 2 - Termos emocionais negativos

Cartas	<i>ira</i>	<i>soberbia</i>	<i>odium</i>	<i>avaritia</i>	<i>cupiditas</i>
Primeira carta	17	11	4	13	7
Segunda carta	9	11	9	0	5
Terceira Carta	1	6	2	0	0
Total	28	27	15	13	12

Ressaltemos que outros termos emocionais aparecem na obra, como *cor*, *passiones*, *compassione*, *desiderium*, *apetitus*, que não inserimos nas tabelas devido à sua baixa recorrência, embora possam assumir papéis importantes em determinados momentos da obra.

Portanto, a comunidade política do Reino de França, enquanto uma comunidade emocional apresenta como repertório emocional um conjunto de emoções associadas a valores morais fortemente defendidos ou imorais negados pelas instâncias de poder, sobretudo pela monarquia capetíngia de Luís IX. Nesse sentido, as emoções ganham uma dimensão política e social no Reino de França. Elas estão inseridas, como vimos, dentro de um projeto político de correção e reparação das práticas consideradas ilícitas pelo poder régio. Algumas das ações

régias que visam à normatização da comunidade política, na tentativa de colocar em prática esse projeto político, são carregadas de uma linguagem emocional que serviu como uma das estratégias de sensibilização dos súditos, aproximando o monarca da imagem de um rei humilde, sofredor e afetuoso com os súditos, sobretudo com os mais sofredores. Dentro dessa perspectiva, veremos como o *affectus* ganhou um sentido político dentro das estratégias de poder pensadas por Gilberto de Tournai.

CAPÍTULO 2

O rei afetuoso: A forma de vida franciscana e o vínculo do *affectus* na sustentação da política régia de Luís IX

Ao compreender o *affectus*, ou seu equivalente *affectio*¹⁸¹, como termo do universo emocional e como uma das noções centrais da política régia de Luís IX, percebemos que a condução política voltada para a sensibilidade emocional dos homens e mulheres, nos mais diversos períodos históricos, pode se tornar uma estratégia de mobilização da interioridade (subjetividade) do ser. Diante dessa percepção, observa-se que pode constituir-se uma linguagem política em que se mobilizam as diversas emoções e sentimentos, incentivando a exteriorização¹⁸² dela em gestos e atos na cena política das *Comunidades políticas* convergentes com as *comunidades emocionais*. Na concepção da realeza capetíngia delineada pelo franciscano Gilberto, o *affectus* parece assumir um papel essencial, sendo o termo emocional mais utilizado na *Eruditio*, como já constatamos no capítulo anterior. Dessa forma, precisamos compreender os motivos que fizeram com que o *affectus* fosse tão utilizado, se destacando entre os demais léxicos emocionais na obra do frade. Para desvendar o motivo da larga utilização desse termo na *Eruditio*, acreditamos ser necessário realizar uma análise do seu valor semântico, isto é, buscar um sentido que o torne inteligível no meio sociopolítico em que ele se insere.

Do ponto de vista teórico, acreditamos que o *affectus* é um estado ou disposição emocional porque pode ser qualificado como o que hoje chamamos de *emoção*. Nagy¹⁸³ e Le Breton¹⁸⁴ qualificam as emoções como reações imediatas, momentâneas, avaliações de acontecimentos presenciados por um ator sensível, que inclusive, se manifesta fisicamente, são avaliações condicionadas por um contexto social, visto que elas também são dados sociais. Le Breton ainda realça que essas reações acontecem nas relações dos indivíduos com o mundo que os afeta moralmente mudando suas relações com ele, o que nos remete a uma inclinação emocional de um sujeito a algum objeto. Em vista disso, ao ser experimentado por

¹⁸¹Segundo Damien Boquet, *Affectus e affectio* foram frequentemente utilizados como sinônimos na Antiguidade e durante a Idade Média. Dessa forma, Boquet decide traduzir esses dois vocábulos pelo termo em francês “*affect*” que no português traduzimos por “afeto”. Cf. BOQUET, Damien. *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen: Publications du CRAHM, 2005.

¹⁸²Nesse sentido as emoções, em uma interação social dentro de determinada comunidade emocional, devem ser exteriorizadas pelo emissor para que seja recebida, interpretada e interiorizada pelo receptor.

¹⁸³NAGY, Piroška. *L'historien médiéviste et les mots de l'émotion*. Paris: Institut Historique Allemand de Paris, 2009.

¹⁸⁴LE BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 111

um sujeito, em uma situação precisa, observamos que o *affectus* pode ser tomado como uma emoção, que pode ser manifestada momentaneamente por gestos corporais precisos. Além disso, também pode ser qualificado como um sentimento. Ao definir o que entendem por sentimento, nossos autores Le Breton e Nagy transmitem a ideia de cristalização (solidificação) e perpetuação. Os sentimentos seriam as emoções perpetuadas e conservadas no tempo, uma espécie de emoção de longa duração, demarcada pela conjunção de sensações corporais e de gestos de valor sociocultural assimilados por intermédio das relações sociais¹⁸⁵. Nesse sentido, quando vivenciado demoradamente entre os sujeitos, podemos dizer que o *affectus* também tem o potencial de se tornar um sentimento. É essa propriedade de perpetuação, dada ao *affectus* enquanto sentimento, que possibilita que se torne um vínculo afetivo permanente entre os sujeitos, em uma determinada comunidade emocional.

Nos últimos anos, vários estudos vêm explorando esse complexo vocábulo emocional. No que diz respeito aos estudos historiográficos, vimos alguns importantes trabalhos que se detêm em analisá-lo. Um dos estudiosos desse termo é o francês Damien Boquet, autor de *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge - Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, publicado em 2006. Nesse livro, talvez o trabalho mais conhecido sobre o assunto, o autor realiza uma análise do discurso espiritual e social em torno da noção de *affectus* na convivência dos monges cistercienses no século XII, tendo como fontes principais os escritos do abade Elredo de Rievaulx (1110-1167). Também destacamos o livro de Roberto Davis denominado *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventura*, publicado em 2016. Embora, o objeto central desse livro não seja o termo *affectus*, ele atravessa toda a obra, sendo interpretado como uma das noções afetivas centrais dos escritos de São Boaventura, principalmente no processo de união mística a Deus, tendo as experiências místicas vivenciadas por São Francisco como exemplo dessa ascensão. Também verificamos outras pequenas obras (artigos, capítulos de livros) que possuem esse termo como tema central, elas serão utilizadas ao longo deste capítulo.

Ao analisar essas obras historiográficas, constatamos que *affectus* quase nunca é analisado do ponto de vista político, predominando as abordagens no plano social e espiritual, sobretudo nas relações cotidianas entre os homens e na relação mística dos homens com o divino. Neste capítulo, buscaremos apreender os sentidos políticos que esse termo recebeu no Reino de França, tendo em vista as interações sociais e simbólicas que alimentaram e

¹⁸⁵ BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 1998, p.113

potencializaram o projeto político da realeza capetíngia de Luís IX. No entanto, temos que ter a consciência da dificuldade para encontrar uma definição fechada e única de *affectus*, já que esse termo não foi criado por Gilberto de Tournai no século XIII. O *affectus* é um velho conhecido dos autores da Cristandade latina, muito utilizado em diversas obras da Antiguidade e que sofreu importantes mudanças de significado com o advento do cristianismo. Segundo Boquet¹⁸⁶, na *Vulgata*, a tradução das *Sagradas Escrituras* para o latim, empreendida por São Jerônimo (347-420), o termo *affectus*, com o seu equivalente *affectio*, aparecem pouquíssimas vezes. Ele ocorre cerca de oito vezes: cinco no *Velho Testamento*¹⁸⁷ e somente três vezes no *Novo Testamento*¹⁸⁸. Ao realizar a tradução, Jerônimo não mudou o sentido original de disposição afetiva desse termo presente nos autores considerados “pagãos”, como por exemplo, os pensadores do estoicismo, com destaque para as obras de Sêneca (4 – 65.a.C), em que o *affectus* assumiu um papel fundamental¹⁸⁹. Embora pouco recorrente nas *Escrituras*, os autores cristãos deram ao *affectus* um uso mais amplo, acrescentando a ele novos sentidos compatíveis com os valores morais defendidos pelo Cristianismo.

Dessa forma, no decorrer da Idade Média, conservando seu sentido afetivo e ampliando progressivamente o valor moral adquirido no seu processo de cristianização, o termo *affectus* atravessou as obras de importantes pensadores da Cristandade Ocidental, como por exemplo, Ambrósio de Milão (337-397), Santo Agostinho (354-430), São Bento de Núrsia (480-547), Anselmo de Cantuária (1033-1109), Ricardo de São Victor (1110-1173), São Boaventura (1221-1274), dentre muitos outros. Mas foi no século XII que o termo *affectus* ganhou um destaque maior na Cristandade Ocidental. Como salientam Boquet¹⁹⁰ e

¹⁸⁶BOQUET, Damien. *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen: Publications du CRAHM, 2005.

¹⁸⁷Ocorrências no Velho Testamento: Esdras 58,3; 2 Macabeus 14,37; Sabedoria 14,21; Ezequiel.

¹⁸⁸Ocorrência no Novo Testamento: Cartas aos Romanos 1,31; Segunda carta aos Tessalonicenses 2,2; Carta a Timóteo 3,3.

¹⁸⁹Segundo os estudos de Jose Pedro Serra, em Sêneca o *affectus* desencadeia na alma uma perturbação, uma alteração contrária à *ratio* (razão), causando movimentos desordenados e mórbidos na alma que fica tomada pela irracionalidade. O *affectus* mais importante é a *passio* (paixão), que tem o sentido de sofrimento ou algo que se suporta passivamente. Os personagens das tragédias compostas por Sêneca são frequentemente movidos pelo *affectus*. Em *Medeia*, uma de suas tragédias mais conhecidas, a protagonista Medeia (que dá nome à peça) é uma princesa dominada por diversos *affectus* como o *furor* (furor), *odium* (ódio), *impetus* (impetuosidade), que faz dela uma mulher tomada pela irracionalidade, a ponto de cometer vários crimes quando está sob o domínio do *affectus*. Cf. SERRA, Jose Pedro. *A sabedoria estóica: paixão e razão na Medeia de Sêneca*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Universidad de Valladolid Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2006, 137-138.

¹⁹⁰BOQUET, op. cit., p. 40.8-100.

Davis¹⁹¹, foi o momento de grande reflexão sobre a noção de afeto, a ponto do século XII receber o título de “*século dos affectus*”: o conhecimento de si, a intenção, a amizade, humanidade, a valorização da humanidade de Cristo, a ascensão mística a Deus são noções fundamentais em muitas das obras teológicas do século XII e que se estenderam até o século XIII. Os monges cistercienses do século XII foram os grandes teóricos dessas questões relacionadas à afetividade, amizade e da busca da união mística a Deus por meio do amor e do conhecimento de si e do próximo. O termo *affectus* foi central nas obras dos grandes pensadores cistercienses, como Elredo de Rievaulx (1110-1167), Isaac de L'Étoile (1110-1169), Guillaume de Saint-Thierry (1085-1145).

Dentre esses monges, destacaremos Elredo de Rievaulx, que acreditamos ter sido uma das principais fontes cistercienses de Gilberto de Tournai para a elaboração do sentido de *affectus*, principalmente em certas concepções específicas do *affectus*¹⁹². Elredo foi abade de Rievaulx de 1147 até o fim de sua vida e tornou-se um dos mais conhecidos pensadores da Ordem de Cister. Entre as obras mais conhecidas do abade estão o *Speculum caritatis* (O Espelho da Caridade), redigido por volta de 1143, a pedido de Bernardo de Claraval, e o *De Spirituali Amiticia* (Amizade Espiritual), datado de 1160. Em ambas as obras, aborda-se a manifestação dos laços afetivos na convivência cotidiana dos monges cistercienses. No *De Speculo caritatis*, como nos mostra Ana Paula Pereira¹⁹³, Elredo foi impelido por Bernardo a mostrar a existência das manifestações da afetividade na vida castral em meio às práticas do ascetismo e na observância da regra cisterciense. Em *De Spirituali Amiticia*, o abade de Rievaulx sublinha a ideia de amizade espiritual, em que os monges estão vinculados por uma afetividade espiritual modelada pelos valores aristocráticos da época.

De acordo com Boquet¹⁹⁴, foi no *Speculum caritatis* que Elredo trabalhou mais especificamente a noção de *affectus*, nos oferecendo uma definição bastante objetiva desse termo. Para o abade, o *affectus* é “uma inclinação (*inclinatio*) espontânea e doce da alma em

¹⁹¹DAVIS, Robert. *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*. New York: Fordham University Press, 2017, p. 17.

¹⁹²Destacamos a noção de *affectus naturalis* bastante utilizada na *De Speculo caritatis* de Elredo, que foi retomada por Gilberto na *Eruditio*, para designar o amor que o rei, na sua imagem de rei-pai, deve ter pelos seus súditos-filhos.

¹⁹³PEREIRA, Ana Paula. *Caridade, affectus e amizade espiritual na antropologia cisterciense*. In: Atas da VIII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ - Edição Especial. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010, p. 47.

¹⁹⁴BOQUET, Damien. *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*. Caen: Publications du CRAHM, 2005, p. 16-17.

direção a alguém”¹⁹⁵. O sentido de afeto elrediano tem como característica um enunciado formado pela associação entre inclinação espontânea, alma e doçura que se encaixa dentro do discurso monástico do século XII. Além disso, o *affectus*, quando relacionado aos termos *amor* (amor) e *amiticia* (amizade), forma uma espécie de unidade semântica do pensamento elrediano, já que estes são os modos de vivenciar o *affectus*. Ana Paula Pereira¹⁹⁶ constata que o *affectus* elrediano pode ser entendido de dois modos: como um movimento egoísta, causado pela atração desordenada da alma, ou como um movimento ordenado, quando se deixa levar pela doçura divina da afeição e a suavidade da caridade fraterna. Dito de outra forma, o *affectus* é a capacidade de amor ordenado ou desordenado, esse último é comandado pela paixão, no seu sentido mais negativo.

Esse apreço pela dimensão afetiva, bastante desenvolvida no século XII, de maneira especial pelos monges cistercienses, foi uma das bases fundamentais para os frades franciscanos e dominicanos da Universidade de Paris no século XIII, desdobrar uma sensibilidade emocional delineada pela identidade franciscana, constituída pela vivência da *Paupertas* (pobreza) e pela caridade para com os pobres. Cercado pelos frades franciscanos e também pelos dominicanos, Luís IX fez da vivência da pobreza um dos tópicos fundamentais para a sua política de reparação do Reino. Para entender como *affectus* recebeu um significado político associado à pobreza franciscana, torna-se fundamental realizar uma análise do papel político-social que esses frades assumiram durante o reinado de Luís IX e discutir como seu modo de vida e seu *affectus* pela pobreza e pelos pobres se tornou um modelo para o monarca capetíngio.

3.1 A realeza capetíngia e a *forma vitae* dos frades franciscanos

No decorrer do século XIII, os frades franciscanos, chamados de minoritas ou irmãos menores, sempre ao lado dos frades dominicanos¹⁹⁷, começaram a atuar nos espaços sociais e nas diversas instâncias de poder no Reino de França. Foram várias as frentes de atuação, principalmente nas grandes cidades. Os frades menores ganharam, paulatinamente, o protagonismo nas atividades pastorais, assumindo prerrogativas tradicionalmente pertencentes

¹⁹⁵“Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio”.(DE SPECULO CARITATIS, p.119).

¹⁹⁶ PEREIRA, Ana Paula. *Caridade, affectus e amizade espiritual na antropologia cisterciense*. In: Atas da VIII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ - Edição Especial. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010, p. 56-57.

¹⁹⁷Nesse trabalho focaremos na relação político-afetiva entre o rei e os franciscanos, não aprofundaremos a relação entre o rei e os frades dominicanos, embora reconhecamos que também exerceram um papel fundamental no governo de Luís IX.

aos clérigos seculares, como por exemplo, a realização de pregações e a administração das confissões. Para Fernando Uribe¹⁹⁸, os franciscanos apareciam para o povo como um grupo com mais carisma e dinamismo, uma comunidade conhecida pelo seu modo de vida aparentemente mais humilde, o que favoreceu o sentimento de confiança e empatia das diversas camadas sociais. Os franciscanos também marcaram sua presença na Universidade de Paris, adentrando progressivamente, no decorrer do século XIII, o espaço universitário, tornando-se mestres de teologia ao lado dos mestres seculares já estabelecidos nas corporações universitárias. Isso tornou-se um incômodo para os mestres seculares, que começaram a ter que conviver com os frades, estabelecidos em novas cátedras. Segundo Bert Roest¹⁹⁹, a escola franciscana de Paris começou a atrair jovens frades de várias províncias franciscanas, tornando-se o mais importante centro de saber minorita, conhecido como *Studium Generale*. Até 1249, pelos menos, dois franciscanos de cada província eram enviados para iniciar seus estudos em Paris.

Os frades franciscanos também não poderiam deixar de marcar sua presença na esfera do poder régio e no corpo administrativo do Reino de França. Como nos mostram Sean Field²⁰⁰ e Lester Little²⁰¹, Luís IX e os membros de sua família real logo se cercaram da presença desses homens, oferecendo-lhes com os dominicanos, funções e cargos estratégicos no reino. Na corte capetíngia, eles se tornaram capelães, confessores dos membros da família régia; pregadores da capela régia e preceptores das princesas e dos príncipes capetíngios. No quadro administrativo régio, foram recrutados para assumirem funções de conselheiros régios, embaixadores, investigadores nos inquéritos do reino e diversas funções na administração local. Além de Boaventura e Gilberto de Tournai, destacamos outros minoritas que tiveram proeminência na corte capetíngia, como por exemplo, Eudes Rigaud (1200-1275), arcebispo de Rouen a partir de 1248, foi um dos mais prestigiados conselheiros do rei, a ele foram confiadas as negociações com o rei da Inglaterra para a celebração do Tratado de 1259. Outro franciscano influente foi Simon Mopris (1220-1285), que assumiu a função de chanceler do reino em 1260. Em 1281, este chanceler foi eleito papa, adotando o nome de Martinho VI.

¹⁹⁸URIBE, Fernando. *Introducción a las hagiografías de San Francisco e Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999, p. 228.

¹⁹⁹ROEST, Bert. *A history franciscan education (1210-1517)*, in: *Educatio and Society in the Mddle Ages end Renaissance*, XI, Leiden, 2000, p. 15.

²⁰⁰FIELD, Sean. *Franciscan ideals and the royal family of France (1226–1328)*. In M. Robson (Ed.), *The Cambridge Companion to Francis of Assisi (Cambridge Companions to Religion)*, pp. 208-223. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL9780521760430.015, 2011.

²⁰¹LITTLE, Lester K. *Saint Louis' involvement with the Friars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

Distante da corte de Paris, os franciscanos também assumiram funções importantes, que contribuíram para o projeto político de reparação do reino e para a extensão do poder régio. Dejoux²⁰² destaca que, ao lado dos dominicanos, os franciscanos preencheram, na maioria das vezes, a metade das vagas de investigadores dos Inquéritos do reino, sendo a outra metade ocupada por seculares. A mando do poder régio, as autoridades das ordens mendicantes designavam, dentro de seus quadros disponíveis, aqueles frades que assumiriam essa função. Os frades recrutados geralmente eram da própria região dos inquéritos e, em sua maioria, não possuíam formação universitária muito elevada e nem conhecimento jurídico aprofundado. No que se refere especificamente aos franciscanos, a preferência dada a eles na ocupação de parte dos cargos de investigadores era devida ao fato de possuírem uma forma de vida voltada para a pobreza evangélica. Para Dejoux²⁰³, essa vivência da pobreza teria ajudado os frades minoritas a terem maiores conhecimentos dos mecanismos da vida econômica de seu tempo. Por não possuírem bens próprios e viverem de doações, tornaram-se grandes receptores de bens econômicos, verdadeiros especialistas na gestão deles, desenvolvendo uma consciência moral do seu bom uso. Desse modo, ao cultivar a fama de homens que possuem um maior rigor moral na gestão econômica, acreditava-se que resolveriam com maior equidade os casos envolvendo a restituição dos bens mal adquiridos, o que contribuiria para o sucesso da política de reparação moral do reino.

O apreço e a preferência de Luís IX pelos irmãos menores e também pelos irmãos pregadores, seja nos cargos de confiança da corte e nas funções administrativas do reino, são resultantes da admiração que o rei possuía pelo modo de vida inclinada para a pobreza que esses homens pregavam e tentavam viver. Para Geoffroy de Beaulieu, Luís IX demonstrou explicitamente seu amor aos frades mendicantes, escolhendo um frade menor e um frade pregador para serem seus confessores:

E não se deve esquecer que, ao voltar do além-mar, ele queria ter dois confessores, um da Ordem dos Frades Menores, o outro da Ordem dos Frades Pregadores, para sempre tê-los à sua disposição. Assim ele mostrou o amor que tinha tanto por uma quanto pela outra Ordem. Dessa forma, fez isso especialmente para que sua consciência pudesse ficar mais tranquila, porque duas opiniões são melhores que uma, seguindo o conselho de Salomão. (GEOFFROY DE BEAULIEU, 1840, p.10)
204.

²⁰²DEJOUX, Marie, *Les enquêtes de Saint Louis. Gouverner et sauver son âme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.107-147.

²⁰³Ibid., p.146.

²⁰⁴“Nec omittendum, quòd postquàm de transmarinis partibus est reversus, semper duos voluit confessores, unum de ordine Fratrum Minorum, alium de ordine Praedicatorum, ut, si unum habere non posset, alium paratum haberet, et ut per hoc amorem ad utrumque ordinem ostenderet et servaret; et maxime, ut sic conscientia sua

No caso específico dos irmãos menores, essas demonstrações de afeto e confiança por parte do rei fortaleceram os laços entre o trono e a Ordem Franciscana. Os frades menores se tornaram importantes admiradores e cooperadores de Luís IX. No prólogo da primeira carta da *Instrução*, Gilberto utiliza uma linguagem carregada de afetividade para se referir ao rei, o que nos dá indícios de uma admiração recíproca:

Ouçã por isso, vossa serenidade aquilo que, para a solitudine de vossa salvação, produziu a afetuosa (*affectuosa*) e, queira Deus, frutuosa devoção do vosso pobre servo, mas também pelos pais do filho de vossos servos. Pois mesmo que as forças não bastem para o efeito, se examinar a vontade e o afeto (*affectus*) daquele que escreve, talvez perdoará o meu imperfeito afeto (*pensaverit et affectum*). Por isso, exercendo o papel da obtusa pedra que afia o ferro, sem adulação, comunico a Vossa Majestade aquilo que aprendi sem fingimento (GILBERTO, 2008, p.33) ²⁰⁵.

Em meio a uma retórica voltada para a humildade franciscana, em que o frade se coloca como um “pobre servo”, dirige-se diretamente a Luís IX e expressa, de forma devocional, seu *affectus* ao monarca e pede perdão caso esse *affectus* seja um *affectus* imperfeito, isto é, um movimento emocional desordenado. O franciscano afirma comunicar ao rei o que aprendeu sem qualquer adulação e fingimento, nos transmitindo a ideia de um sentimento sincero ao apontar os vícios e as virtudes no comportamento régio, a fim de reparar os erros como uma “pedra que afia o ferro”. Essa linguagem emocional, que já denota uma das utilizações do sentido político do *affectus*, simboliza o forte apreço entre os frades e Luís IX. Embora, seja expresso um afeto pessoal de Gilberto ao rei, e não o *affectus* dos frades enquanto Ordem religiosa, nos parece que esse *affectus* demonstrado individualmente pelo frade é um termo que exprime uma inclinação afetiva sentida e compartilhado pela maioria dos franciscanos em relação à pessoa do rei, sobretudo daqueles que estão ao seu redor na corte capetíngia ou daqueles frades que são beneficiados com suas doações piedosas.

Portanto, esse forte laço entre o titular do trono e os membros da Ordem Franciscana foi fundamental para a política de reparação do reino. Segundo Le Goff²⁰⁶, utilizando frequentemente os mesmos métodos, Luís IX e os frades mendicantes, com destaque para os

securior esse posset, quód in ore duorum testium stat omne verbum, et juxta sententiam Salomonis, ubi multa consilia, ibi salus”. GEOFFROY BEAULIEU, 1840, p.10

²⁰⁵“Audiat igitur Vestra Serenitas quod in vestrae salutis sollicitudinem pauperis servi vestri, sed et filii servorum vestrorum a progenitoribus, affectuosa et utinam frutuosa devotio parturivit. Nam etsi vires non suppetant ad efectum, si voluntatem scribentis pensaverit et affectum, raeura forsan excusabit faciliter imperfectum. Fungens igitur vice cotis obtusae quae ferrum exacuit, quod sine fictione didici sine adulatione Vestrae communico Majestati”. ERUDITIO, 1914, p.7

²⁰⁶LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.296-297.

franciscanos, possuíam os mesmos objetivos de usar o poder e influência que detinham para realizar uma reforma religiosa e uma reforma moral da sociedade, que o autor afirma tomar aspecto de reforma política, visto que se trata daquilo que estamos frequentemente chamando de política régia de reparação moral do reino. Nesse sentido, nos parece que Luís IX aproveitou a confiança e a simpatia conquistada pelos frades menores nas diversas camadas sociais do Reino de França, para disseminar e estabelecer sua mensagem política, que está conectada, em vários aspectos, com a mensagem dos frades mendicantes de uma vida pautada pela vivência da pobreza evangélica.

Portanto, a colaboração política entre Luís IX e os frades menores, simbolizada por essa dimensão emocional do termo *affectus* na obra gilbertina, contribuiu para que o monarca se identificasse progressivamente com a forma de vida pregada por eles no decorrer de seu governo. Essa identificação foi incentivada na *Erudito* e muito mobilizada nos escritos biográficos e hagiográficos sobre o rei, inclusive nas imagens que acompanham essas obras. Destacamos o trecho de Joinville, em que mostra exemplos dessa progressiva identificação do rei com uma vida inspirada pela austeridade franciscana:

Depois que o rei voltou do além-mar, viveu tão devotamente que nunca mais desde então vestiu peles de qualquer tipo de esquilo, nem escarlata, nem estribos, nem esporas douradas. Suas vestes eram *camelin* e de um tom de azul suave; as peles de seus mantos e de suas vestes eram espécie de camurça, ou de pernas de lebres, ou cordeiros, era tão sóbrio no comer que não exigia absolutamente nada quanto a seus pratos, além daquilo que seu cozinheiro lhe apresentava, punha-se o prato diante dele e ele o comia [...] Dava sempre de comer aos pobres, e depois da refeição mandava que se lhe dessem seus denários (JOINVILLE, 1921, p. 239-240)²⁰⁷.

Joinville apresenta a imagem de um monarca, que a partir da cruzada de 1248, abre mão ou faz uso comedido da pompa e das riquezas da majestade real, deixando de usar ornamentos preciosos (como os citados estribos de ouro) e tecidos luxuosos (peles de animais raros, casacos com bordados) típicos da tradição régia, trocando-os por adereços e vestes mais modestas (manto de camurça, peles de lebres). No que se refere ao uso das cores, as mais vibrantes (vermelho escarlata e o azul, a cor que simboliza o poder real) são substituídas por cores ou tons mais sóbrios (tons de azul mais claro e cores mais escuras). Além disso, há uma mudança nos hábitos alimentares do rei, que assim como a vestimenta, também possuem uma dimensão de distinção social, mostrando uma espécie de luxo alimentar, que como nos aponta

²⁰⁷“Après ce que li roys fu revenus d’outre mer, il si maintint que onques puis ne porta ne vair, ne gris, ne escarlata, ne estriers, ne esperons dores. Ses robes estoient de camelin ou de pers; ses penes de ses couvertours et de ses robes estoient de gamites, ou de jambes de lièvres ou d’aigniaus. Il estoit si sobres de sa bouche qu’il ne devoit nullement; et on le mettoit devant li, mengeoit [...] Il faisoit toujours mangier ses povres, et après mangier lour faisoit donner de ses deniers”. JOINVILLE, 1921, p. 239-240.

Le Goff²⁰⁸, seguem um código social, que define os rituais praticados à mesa como, por exemplo, quem deve assumir o principal lugar nela, como deve ser a apresentação dos pratos e as comidas que devem ser servidas. De acordo com as observações de Joinville, Luís IX parece dispensar essas exigências praticando hábitos alimentares mais humildes, sem preferências e exigências a alimentos requintados, se satisfazendo com o que lhe oferecem. Portanto, o modo de se vestir e de se alimentar refletem a mudança de postura do rei, acentuada a partir de 1254, indicando uma vida inclinada a certa austeridade que começou a conviver com a dignidade real. Ele se identifica cada vez mais com a humildade e a sensibilidade humana do Cristo crucificado.

Essa austeridade assumida por Luís IX parece está inserida dentro do processo de identificação de muitos leigos com o modo de vida dos mendicantes no século XIII. As Ordens mendicantes fazem parte dos diversos e complexos “movimentos religiosos”²⁰⁹ originados nos séculos XI e XII, fortemente orientados pela vivência da humildade e pobreza da chamada vida apostólica ou evangélica. Seus líderes eram homens, como por exemplo, Francisco de Assis, Domingos de Gusmão e Pedro Valdo que teriam experimentado a vivência da pobreza evangélica, se tornando modelos para os demais. Muitos desses movimentos sofreram um processo de institucionalização no decorrer dos anos, recebendo da Cúria romana a permissão para funcionarem como Ordens religiosas ao lado do monasticismo tradicional²¹⁰. Inspirados na proposta dessas Ordens, muitos leigos fundaram importantes associações piás (confrarias, irmandades e ordens terceiras), em que homens e mulheres poderiam viver as práticas piedosas sem adentrar oficialmente para a vida monástica. Na condição de leigo piedoso, a tradição franciscana afirma que Luís IX era pertencente à Ordem terceira dos franciscanos, como o nome já denota, trata-se de uma dessas associações leigas inspiradas na vivência e práticas devocionais reivindicadas pela Ordem dos franciscanos.

Segundo André Vauchez²¹¹, essa tradição que classifica o rei como um membro da ordem terceira não condiz com os fatos, já que para ele essa associação leiga ainda não existia

²⁰⁸LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.552

²⁰⁹Segundo Agambem, muitos historiadores utilizam o termo “movimentos religiosos” para designar esses fenômenos por não ter conseguido classificá-los de outra maneira. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo, Boitempo, 2014, p.97

²¹⁰Ibid., p. 99.

²¹¹VAUCHEZ, André. *Saint Louis et les frères mineurs*. Bibliothèque Franciscaine des Capucins. 2014. Disponível em: <http://www.bibliothequefranciscaine.org/2014-11-27-Saint-Louis-et-les>. Acessado em: 20 mai 2019.

oficialmente durante a vida de Luís IX. Vauchez²¹² afirma que a Ordem terceira ligada aos franciscanos foi fundada em 1289 (19 anos depois da morte de Luís IX) pela Bula papal *Supra Monten*²¹³ de Nicolau IX (1227-1292). Collete Beaune²¹⁴ acredita que essa condição de irmão terceiro se trata de uma lenda criada na corte Angevina de Nápoles, na segunda metade do século XIII, para aproximar o jovem Bispo franciscano Luís de Tolosa (1274-1297) da áurea santa de Luís IX, que inclusive tinha laços sanguíneos com o bispo, o monarca era seu tio-avô. Na capela Bardi da Igreja de Santa Croce, o pintor Giotto de Bondone (1266-1337), muito próximo da corte angevina pinta, em 1330, a imagem de Luís IX portando o manto e o cordão dos irmãos terceiros da Ordem franciscana. Além disso, a imagem mostra o rei caridosamente cuidando do Bispo Luís de Toulouse, que também foi canonizado em 1307 como São Luís de Tolosa. Apesar disso, Baune afirma que essa tradição prosperou no decorrer dos séculos e precisou ser confirmada definitivamente pela Santa Sé. Em 1547, o Papa Paulo IV declarou oficialmente Luís IX um irmão terceiro da Ordem franciscana, fortalecendo ainda mais a disseminação dessa crença, muito presente nas representações iconográficas do rei. Portanto, a sobriedade mostrada no modo de se vestir e de se alimentar no relato de Jean de Joinville indica que Luís IX tinha um forte apreço pela forma de vida dos mendicantes. Essa busca por autenticidade vinda de um leigo coroado foi um dos motivos que alimentou a sua fama membro da Ordem terceira dos franciscanos, mesmo sem ter feito oficialmente parte dela em vida.

Ao analisar o modo de viver dos frades menores, Giorgio Agamben²¹⁵ utiliza o sintagma *forma de vida (forma vitae)*, uma espécie de termo técnico utilizado nas fontes franciscanas para designar o modo de viver desses homens. A *forma vitae* é “um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo.”²¹⁶ Segundo Agamben²¹⁷, esses complexos “movimentos religiosos” que deram origens as Ordens mendicantes, não tinham como problemas e empecilhos as questões teológicas ou dogmáticas, reivindicando uma nova interpretação das *Sagradas Escrituras*, por exemplo. Para esse autor, eles tinham a

²¹²VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 144.

²¹³NICHOLAUS IV. *Supra Monten*. In: *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis Editio, Francisco Gaude ed., 1859. Tom. IV, p. 90-95. Disponível em: https://archive.org/details/bullarumdiplomat02cath_0/page/n4. Acessado em: 20 mai 2019.

²¹⁴BEAUNE, Colette. *Naissance de la nation France*. Paris, Gallimard, 1985, p. 138-139.

²¹⁵AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo, Boitempo, 2014, p.100-102.

²¹⁶Ibid., p. 101

²¹⁷Ibid., p. 97-98.

preocupação com o modo de viver um novo gênero de vida que chamaram de vida apostólica ou evangélica, cujo objetivo era viver segundo a forma dos *Evangelhos* de Cristo. A vivência e a reivindicação da pobreza não era um tema novo, inventado pelos movimentos mendicantes, mas foi colocada em pauta como um aspecto fundamental da forma de vida dos menores, vistos como os “humilhados”, os “pobres de Cristo”, aqueles que “andavam de pés descalços” e “não aceitavam receber nenhum dinheiro”. Eles reivindicavam viver uma vida e não uma regra, ou seja, um sistema coerente de ideias e doutrinas realizando uma exegese exaustiva dos textos evangélicos, já que o objetivo era apenas vivê-los. Assim, com os franciscanos, a pobreza não representava apenas uma prática ascética ou mortificatória, como era tradição na vida monástica, mas se tornou uma prática inseparável e constitutiva da “vida apostólica”, que deve ser praticada com alegria. A pobreza tornou-se um dos principais modos de alcançar a perfeição evangélica.

Portanto, ao analisar nossas fontes, percebemos que não houve apenas uma simpatia de Luís IX pela forma de vida dos franciscanos; em suas narrativas os autores constroem a imagem de um monarca que tentou vivê-la, progressivamente, na sua condição de leigo devoto, por meio de seus gestos afetivos, hábitos cotidianos, modo de vestir e de se alimentar, como vimos. Ele tentou fazer desse modo de viver uma característica de sua política régia, já que viver a pobreza da vida apostólica pode ser interpretado como uma forma de reparação de possíveis atitudes baseadas no sentimento de soberba e avareza, movimentos emocionais desordenados dentro do código emocional da comunidade emocional do Reino de França. Para compreender e aprofundar um pouco mais essa predisposição régia em assumir (parcialmente) o modelo de vida evangélica pregada pelos irmãos menores, relembremos o trecho em que Gilberto faz menção da partida de Luís IX rumo à Cruzada de 1248. Nele o frade afirma que o monarca capetíngio estava “marcado no ombro, feito menor no hábito (*minoratum habitu*), carregando nas mãos o lenho da cruz”. Ao utilizar o termo *minoratum*, de *minor*, nos parece que Gilberto já denota a forma de vida franciscana, pois como ressalta Jacques Dalarun²¹⁸ a “minoridade” não era apenas um aspecto banal dos franciscanos, a condição de menor (*minor*) era uma definição identitária, posto que os frades deveriam viver em um espírito de submissão voluntária, não tendo nenhuma ambição de ser o maior em nenhuma circunstância. Dentro do ponto de vista jurídico, como nos mostra Agamben²¹⁹, a

²¹⁸DELARUN, Jacques. *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'Ordre des frères mineurs*. Bruxelles, De Boeck Université, 1999, p.13-14.

²¹⁹AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo, Boitempo, 2014, p.24-26.

ideia de “menores” vem do fato de eles serem comparados a filhos menores submetidos à tutela de um adulto, ou seja, submetido a uma lei.

Destacamos também a utilização do vocábulo *habitus*, um termo que no primeiro momento, refere-se às vestes usadas pelos franciscanos, um tipo de indumentária que os distinguia visivelmente dos outros religiosos. Para Agamben²²⁰, o termo hábito (*habitus*), dentro do contexto monástico, significa não apenas as vestes dos monges e dos frades, mas o “modo de ser e agir”. Foi com o passar do tempo que tal vocábulo começou a designar o modo de se vestir, que por sua vez também nos remete “ao modo de se comportar” daquele que utiliza determinada veste. Tendo em vista essas observações de Agamben, podemos inferir que, quando o frade diz que o rei “era marcado no ombro”, pode estar se referindo ao pequeno manto (*palliollus*) com que se cobria o pescoço e os ombros dos frades menores, esse adereço simboliza a humildade (*humilitas*); como Gilberto, certamente, conhecia a importância dessa simbologia, enquanto irmão menor, fez questão de associá-la ao rei.

No manuscrito da *Vie de Saint Louis*²²¹, do franciscano Guillaume de Saint-Pathus, são apresentadas, junto ao texto, uma quantidade considerável de iluminuras. Elas retratam, em sua grande parte, vários momentos da vida de Luís IX no exercício do poder régio e os milagres que o rei teria realizado na qualidade de santo. O que salta aos nossos olhos, ao analisar tais imagens, é o fato de o monarca aparecer modestamente vestido com roupas simples e de cores neutras, vestes atípicas para um rei. Isso ocorre em mais de um terço das imagens²²², o que denota a disposição à humildade que o rei teria demonstrado, apesar de sua condição régia. Destacamos dois exemplos dessas imagens.

Na primeira figura a ser destacada, é retratada a chegada de Luís IX, em dezembro de 1248, na Nicósia, cidade da ilha de Chipre, a primeira parada das embarcações que partiram para a Cruzada em agosto desse mesmo ano. Na imagem o rei é representado ao centro, liderando as embarcações da Cruzada, com o dedo indicador levantado, o que significa que ele está proferindo um discurso. O que nos chama a atenção é o fato de Luís não estar vestido com a armadura de cavaleiro e nem com vestes suntuosas de rei, demonstrando a sua distinção e a dignidade régia, mas está revestido justamente com uma túnica simples, tingida

²²⁰AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo, Boitempo, 2014, p.117-118.

²²¹O manuscrito data de 1352, foi ilustrado com 90 iluminuras por Mateus de Le Vasseur, bibliotecário da Universidade de Paris. Atualmente, o manuscrito encontra-se na Biblioteca Nacional da França, departamento de Manuscritos, cota: 5716.

²²²A figura do rei Luís IX aparece com essas vestes mais simples em 35 das 90 imagens apresentadas nesse manuscrito.

de um tom de marrom bem claro. O rei está rodeado de vários homens, alguns também estão portando vestes mais simples, porém com cores vibrantes e bastante simbólicas (azul e vermelha), sendo a veste de Luís IX a que possui a cor menos vibrante da cena.



Figura 1 O desembarque de Luís IX em Nicósia. *Vie de Saint Louis*, Paris, BNF, fr 5716, f.40.

A figura mais bem-vestida dessa imagem encontra-se do lado direito do rei, parece se tratar do comandante ou capitão da embarcação, um homem de cabelos e barbas grisalhas e que possui um capelo sobre sua cabeça, (uma espécie de chapéu que indica o exercício de uma função especial) um adereço muito utilizado pelos magistrados e eclesiásticos. Em volta de seu pescoço e caindo sobre seus ombros, o homem porta uma espécie de capa, um adereço também muito típico entre os magistrados. Por fim, o homem é revestido de uma túnica de cor púrpura (cor típica dos imperadores), contrastando com a austeridade das vestes do rei, pois o único ornamento que nos remete a sua realeza é a tradicional coroa dos reis de França, ornada com a flor-de-lis, símbolo por excelência da realeza francesa. Portanto, Luís IX está vestido com roupas inferiores às do comandante do navio, o que parece subverter a ordem hierárquica dos personagens presentes na embarcação, já que o rei deveria portar vestes que mostrasse sua superioridade régia sobre todos ali presente.

Ao trabalhar com o conceito de *regimen* em *As artes de governar*, Senellar propõe oito definições²²³ sucessivas, justapostas e sem hierarquização para compreender o que seria esse fenômeno na Baixa Idade Média, tendo como base o *Liber de regimine civitatum*, obra escrita pelo domenicano João de Viterbo (1432-1505). A primeira definição é uma das mais elucidativas de *regimen* é expressa pelo termo latino *gubernatio*, que significa a ação de comandar e dirigir um navio, e aquele encarregado de conduzi-lo, o comandante ou capitão da embarcação, é chamado de *gubernator*. Mas o termo *gubernatio* também passou a ser apropriado para designar a ação daquele que conduz e dirige uma cidade. Dessa forma, a imagem do comandante dirigindo e comandando um navio pode ser usado para expressar a ação de governar uma comunidade política, a exemplo de uma cidade ou um reino. No século XIII, com as grandes monarquias em cena, Gil de Roma (1243-1316) em seu *De regimine principum*, aproxima a noção de *regimen* com a própria noção de ofício régio, fortalecendo a máxima que “reinar é governar”²²⁴. O *regimen* começa a ser designado como a ação incubida ao rei (o *gubernator*), de governar (*gubernatio*), com todas as complexidades dessa ação, um reino (*regnum*).

Ao destacar o rei com vestes inferiores, nos parece que o ilustrador quis mostrar a humildade do rei de França, principalmente em relação ao comandante (*gubernator*) da embarcação que se apresenta ornamentado com toda a simbologia de sua função diretiva. Na condição de sua majestade régia, Luís IX é o supremo condutor dos navios da Cruzada, hierarquicamente superior a qualquer comandante, a ordem dele deve ser acatada por todos. Ele exerce sobre todos ali presente isso que Senellar chamou de *regimen* na posição de uma espécie de *gubernator* superior. Provavelmente, a ideia que a imagem queira nos transmitir, comparando a austeridade do monarca em relação à pompa do comandante, seja justamente a ideia de que o verdadeiro *gubernator* não é aquele que esbanja a riqueza e poder (muitas vezes movido pela soberba), mas o que se mostra inferior (humilde). Nessa perspectiva, mas uma vez é ressaltada a imagem de que o verdadeiro governante seria aquele que tem uma forma de vida ancorada na pobreza e humildade, aquele que se faz o “menor no hábito”, como foi acentuado por Gilberto, ao comentar a partida do rei para a Cruzada.

Vejamos a outra imagem:

²²³As oito definições para *regimen* destacadas por Senellart são: (1) *gubernatio*: dirigir, comandar; (2) *sustentatio*: ação de conter; (3) *temperie*: justa medida das ações; (4) *moderatio*: moderação e regulação; (5) *Custodia*: Guarda e proteção; (6) *regere*: ação de conduzir e reger; (7) o *governo*: ato de condução; (8) *administratio*: administração. Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, p. 25-26.

²²⁴Ibid., p.30



Figura 2 O julgamento régio do caso de Coucy. *Vie de Saint Louis*, Paris, BNF, fr 5716, f.246.

Essa segunda figura é composta de dois planos. No lado esquerdo é apresentada a cena de três homens pendurados e enforcados em cordas amarradas em árvores, além disso, todos eles também apresentam os braços amputados. No lado direito, como nos aponta a própria obra de Guillaume de Saint-Pathus²²⁵ e também a de Guillaume de Nangis²²⁶, a cena representa o julgamento régio do conhecido caso de Coucy de 1259, em que três jovens de Flandres adentraram, sem autorização, nas terras do Senhorio de Coucy para caçar, mas foram pegos pelos guardas-florestais e entregue a Enguerran, o poderoso senhor de Coucy, que os puniu severamente com a pena do enforcamento e mutilação das mãos. A imagem apresenta o rei, diante de duas mulheres, que seriam parentes (primas) dos jovens mortos que clamavam justiça pelo ocorrido. Atrás delas, um homem se destaca, trata-se do abade beneditino de Saint-Nicola de Bois, que havia hospedado os três jovens em sua abadia. Também notamos a presença de outros homens ao fundo, que pode se tratar dos membros da corte de apelação régia. Luís IX aparece majestosamente sentado no trono real (símbolo da elevação cósmica do rei), seu corpo está imóvel e a cabeça ereta diante dos súditos (somente a mão se movimentava), o que mostra a perfeição da majestade e o controle das emoções régias diante das agitações

²²⁵GUILLAUME DE SAINT PATHUS. *Vie de Saint Luis*. Biblioteca Nacional da França H. F. Delaborde. Paris: A. Picarde et fils, 1899, p.135-136.

²²⁶GUILLAUME DE NANGIS. *Vie de Saint Louis*. Recueil dès historiendês Gauleset de la France, t.XX. Ed. Cl. Fr. Daunou Ej. Naudet, Paris, 1840, p. 399.

(conflitos) que eles trazem ao monarca para serem solucionadas. No entanto, em contraste com essa áurea régia de superioridade, o rei também é representado com uma túnica simples, mais volumosa que a da figura anterior, mas que também apresenta um tom de morrom claro, uma cor bastante sóbria.

As imagens mostram o rei em duas situações bem distintas: uma conduzindo e liderando a Cruzada de 1248 e a outra presidindo um julgamento na corte de apelação régia. Tanto na posição de cavaleiro cruzado, defensor da Cristandade, quanto na de supremo juiz do reino, defensor da justiça, o capetíngio é representado utilizando vestes modestas. Essas representações nos apontam que o objetivo do iluminador era mostrar, a partir da linguagem hagiográfica, que o rei incorporou, dentro da sua condição de leigo devoto, a humildade e a pobreza constitutivas da *forma vitae* dos frades mendicantes nas várias facetas da missão de conduzir o Reino de França. A vida evangélica, tendo como objetivo a *imitatio Christi*, baseada nas virtudes e emoções relacionadas essa forma de vida mendicante, tornava-se modelo político de comportamento moral para o rei no decorrer de seu reinado e, conseqüentemente, para aqueles que assumiam altos cargos na corte de Paris e nas funções administrativas nas mais diversas regiões do reino, em que a realeza capetíngia deseja estender seu poder.

3.2 As dissensões entre os frades menores e um coração régio partido ao meio

A opção do monarca pelos frades mendicantes, de maneira especial pela *forma vitae* dos franciscanos, foi progressivamente assumida em um momento de intensas discussões no seio da Ordem Franciscana sobre como deveria ser o modo mais coerente de vivência da pobreza evangélica proposta por Francisco de Assis. Essa questão estava longe de ser um ponto pacífico entre os frades, havendo profundas divergências quanto ao modo correto de vivê-la. As divergências se apresentaram em um ambiente complexo, caracterizado pelas múltiplas polarizações em diversos planos. Como salienta Patrícia Calvário²²⁷, foi a partir da morte de Francisco de Assis, em 1226, que se aprofundaram, no interior da Ordem, as tensões e dissensões sobre o modo mais coerente de viver a pobreza pregada pelo seu fundador. Dois grupos antagônicos se destacaram dentro da Ordem e protagonizaram as divergências internas. Os *conventuais*, composto de um grupo de frades que defendiam que o apostolado deveria ser o centro da missão dos menores, ainda que seja necessário mitigar a vivência da

²²⁷CALVÁRIO, Patrícia. *O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio*. Mediaevalia: Textos e estudos. 2011, p. 95.

pobreza, oferecendo condições melhores para o estudo dos frades. Em oposição a essa visão, temos os *espirituais* ou *rigoristas*, que se mostravam mais austeros na vivência da pobreza, já que para esse grupo de frades, ela era a identidade da Ordem, seu ponto fundamental que não poderia ser descaracterizado, mas deveria ser vivida em sua radicalidade, sendo mais relevante que o exercício do apostolado.

Em 1254, na volta da Cruzada, Luís IX tem um encontro marcante com um dos membros mais conhecidos da corrente dos *Espirituais*, encontro que foi fundamental para a concepção de seu programa político e o fortalecimento dos laços político-afetivos com os frades menores. Trata-se de Hugo de Digne, um ardoroso *rigorista* que apesar da oposição dos frades da outra corrente, conseguiu fama e prestígio em toda a Ordem. Assim, em 10 de junho de 1254, provavelmente tendo em mente a possibilidade de encontrá-lo, Luís IX desembarca em Salins d'Hyères e manda buscar o famoso frade rigorista do convento Hyères para ouvir seu sermão. Profundamente abalado pelas dores e vergonhas vivenciadas durante a experiência da Cruzada, como já abordamos, o rei busca o caminho para conduzir seu povo e corrigir os erros que levaram a derrota. Hugo de Digne parece lhe apontar o caminho dizendo:

Que nunca tinha visto, nem no livro dos crentes [Sagradas Escrituras] nem no livro dos incrédulos [Alcorão], que um reino ou um domínio senhorial se tivesse perdido alguma vez, ou passado de um senhor a outro, ou de um rei a outro, a não ser por defeito da justiça. Ora, que atente o rei, continuo, uma vez que vai para a França, que faça tanta justiça a seu povo que o povo conserve assim o amor a Deus, de tal maneira que Deus não lhe tire o Reino de França com a vida. (JOINVILLE, 1921, p.236) ²²⁸.

O rei ficou impressionado com as palavras do frade, e parece tê-las observado, já que em seu programa político a justiça, entendida na moral cristão como mecanismo de corrigir vícios, assumiu papel central, como já vimos ao longo deste trabalho, quando ressaltamos alguns dos mecanismos judiciais, como os Inquéritos régios e a apelação real e também com suas obras de caridade aos pobres que também é uma forma de promover a justiça aos mais fracos como veremos mais adiante. No entanto, o frade demonstrou sua face de *rigorista* diante do rei. Ao avistar os frades da corte régia que estavam presente, e era bem possível que Gilberto estivesse entre eles, Hugo criticou severamente a presença dos irmãos menores ao redor do rei dizendo:

²²⁸“Que il avoit leue la bible e les livres que vont encoste la bible, ne onques n'avoit veu ne ou livres de créans, ne ou livres de mescréans, que nus royaumes ne nulle signourie fust obques perdue, ne changie de signourie en outre, ne de roy en autre, fors que par dafaut de droit: Or se garf, fist-il, li roys, puis que il en van en France, que il face tel droiture à son peuple que en retiengne l'amour de Dieu, en tel manière que Diex ne li toille le royaume de France à sa vie” JOINVILLE, 1921, p. 236.

O monge não pode viver fora de seu claustro sem o pecado mortal, como um peixe não pode viver fora água [...] Se eles disserem que neste claustro se pode levar uma vida amarga para salvar a sua alma, eu não acredito neles, especialmente quando tenho comido ao lado deles, grande abundância de carnes e bebido bons vinho. (JOINVILLE, 1921, p.236)²²⁹.

Na concepção de Hugo, aqueles frades que se tornaram investigadores, chanceleres e conselheiros dos reis deixaram de viver uma vida coerente com a sua condição de menor para servi-se do poder secular. Parece que para Hugo, o “viver fora de seu claustro”, tem o sentido de viver fora da clausura da vida apostólica, ou seja, afastado do modo de vida ancorado na radical observação da pobreza. Ele insinua que não há como um frade menor viver as “amarguras” (entendemos amarguras como provações) da vida evangélica, servindo-se dos benefícios e riquezas que possuem ao lado dos poderosos seculares. Ao dizer em tom bastante crítico que eles têm comido “grande abundância de carnes e bebido bons vinhos”, parece apontar para a inobservância da austeridade franciscana por parte dos menores da corte régia. Com tais atitudes de grandeza, eles se afastam da pobreza e da humildade intrínseca a vida evangélica, pois para Hugo, em seu tratado *De finibus Paupertatis*, de 1248, a pobreza pode ser definida como a “renúncia espontânea à propriedade por causa do Senhor”²³⁰, já que os irmãos menores “só têm como próprio o fato de não ter nada de próprio sob o céu”²³¹.

No entanto, as críticas não eram somente entre frades da corrente dos Espirituais contra a corrente dos frades conventuais. A própria Ordem Franciscana e o movimento mendicante em geral, sofreram críticas externas, tanto do clero secular, sobretudo daqueles que eram mestres seculares da Universidade de Paris, quanto da Cúria Romana. De modo geral, os principais alvos das críticas se concentravam principalmente na suposta quebra de hierarquia por parte dos mendicantes ao usurpar as prerrogativas do clérigo secular e na validade da pobreza absoluta²³². Em Paris, o epicentro desses conflitos foi a Universidade de Paris, onde os frades enfrentaram uma forte oposição dos mestres seculares. Como temos dito, os frades mendicantes assumiram progressivamente as cátedras universitárias e, conseqüentemente ocorria à diminuição daquelas pertencentes aos membros do clero secular. Diante dessa situação, os mestres seculares se organizaram em um movimento de caráter anti-

²²⁹“Le moines ne puet vivre hors de son cloistre sans pechié mortel, ne que il poissons puet vivre san yaue[...] Si il dient que en cesti cloistre l'on puet mener aspre vie pour l'ame sauver, de ce ne les crois-je pas, mais je vous di que j'ai mangié avec aus grant foison de divers mès de char el beu de bons vins”. JOINVILLE, 1921, p.236.

²³⁰“spontanea propter Dominum abdicado proprietatis”. HUGO DE DIGNE, p. 288-289.

²³¹“Hoc autem est fratrum minorum proprium: nihil sub coelo proprium possidere”. Ibid., p. 289

²³²CALVÁRIO, Patrícia. *O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio*. Mediaevalia: Textos e estudos. 2011, p. 100- 101

mendicante para barrar o avanço e a influência dos frades no espaço universitário. Os mestres seculares foram liderados pelo mestre de teologia e procurador da Universidade de Paris, Guilherme de Santo amor, que no ano de 1254, escreveu uma carta aberta com o objetivo de unir os seus colegas seculares, os bispos e cúria contra os frades. Nesse momento, o futuro São Boaventura é um dos frades regentes de uma das cátedras de Paris, e ao seu lado temos importantes frades, como o próprio Gilberto de Tournai. Diante dos ataques de Guilherme de Santo amor aos mendicantes e a sua forma de vida, Boaventura não se calou e respondeu aos ataques, travando uma verdadeira guerra intelectual contra o líder dos seculares.

O ponto mais tenso do conflito se deu quando Guilherme, em 1256, publicou o tratado chamado *De periculis novissimorum temporum*. Segundo Calvário²³³, em um estilo bastante apocalíptico, a obra tece críticas incisivas e agressivas ao modo de vida dos franciscanos, impressionando a própria Cúria romana. O *De periculis* aborda temas relacionados à autoridade do clero secular, a mendicidade, aos problemas do direito de propriedade, a pobreza e a perfeição evangélica. Além disso, não deixou de criticar Luís IX pela aproximação e cooperação com os frades mendicantes. No decorrer da obra, Guilherme é incisivo, em acusar os frades de serem pseudo-pregadores que se fingem de homens santos para penetrar “nas casas”, sendo as “casas” entendidas como as almas e as consciências dos homens e das mulheres. O procurador afirma que eles são “falsos profetas” que usurpam as funções do clero secular, realizando pregações e confissões, não obedecendo à hierarquia eclesiástica, desejando ter autoridade maior que dos bispos, presbíteros e diáconos, os únicos autorizados a exercer a *cura animarum*. Em sua concepção, os clérigos seculares possuem a forma de vida mais perfeita dentro da hierarquia eclesiástica, ressaltando a superioridade dos clérigos seculares sobre a vida apostólica defendida pelos frades.

Guilherme de Santo amor também ataca a pobreza e a forma de vivê-la pelos mendicantes, contrapondo-as aos textos evangélicos. Calvário²³⁴ nos mostra que para o mestre parisiense, a pobreza, pregada principalmente pelos irmãos menores, não tem fundamentos nos *Evangelhos*, já que Cristo, apesar de renunciar aos bens privados, teria tido uma bolsa comum (fundo econômico partilhado com os apóstolos). Ao analisar o Evangelho de João²³⁵, o mestre parisiense afirma que ela estava sob a guarda do apóstolo Judas, o “guardião da bolsa

²³³CALVÁRIO, Patrícia. *O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio*. Mediaevalia: Textos e estudos. 2011, p.97-104.

²³⁴Ibid., p. 99-103

²³⁵“Hoc etiam constat exemplo Domini, qui loculos habebat, Ioan 12, ubi dicitur de Iuda, quod furerat, loculos habens, Glossa, loculorum Domini custos; et Augustin. 12. q. I. cap. 17. Habebat dominus loculos, a fidelibus oblata conferuans, fuorum necessitatibus, aliis indigentibus tribuebat”. *De periculis*, p. 46.

do Senhor” que inclusive, foi chamado de ladrão, já que ele a roubava. Posto isso, a existência dessa bolsa impossibilitaria a tese de que os seguidores de Cristo devem renunciar as suas propriedades em comum e viver a extrema pobreza para atingir a perfeição evangélica, dado que o próprio filho de Deus não o fez. Guilherme conclui que possuir bens em comum não diminui a perfeição dos monges e regulares, pois é uma prática autorizada por Cristo, é inclusive, uma possibilidade de imitá-lo.

Em resposta a tais críticas, Boaventura produziu o *De paupertate*, também em 1256, em que defende a forma de vida da Ordem dos Franciscanos, como uma imagem perfeita da vida de Cristo e seus apóstolos. Realizando uma exegese dos textos evangélicos, o frade averiguou se Cristo viveu a pobreza absoluta, se ele renunciou apenas a propriedade privada, não renunciando a propriedade comum. Calvário²³⁶ mostra que, ao comentar o fato de Cristo ter tido uma bolsa comum sob a guarda do apóstolo traidor, Boaventura explica que ele a teve para ajudar os pobres; para evitar a dispersão dos fracos e débeis que saíam pelo mundo em busca de bens temporais; e também para suprir as necessidades nas viagens que realizava com os apóstolos para as localidades que iriam pregar, como em Samaria. Na obra, Boaventura também analisa se a renúncia à propriedade (privada ou comum) é uma das condições para viver a perfeição evangélica, e chega à conclusão de que não poderia ser do outro modo, dado que Cristo viveu uma vida caracterizada pela ausência de bens, como por exemplo, a posse de uma casa ou qualquer outro lugar para reclinar a cabeça, além de viver uma pobreza a ponto de não possuir recursos econômicos suficientes para pagar impostos. Também aponta para a humanidade de Cristo como sinal de sua condição de pobreza, já que segundo o Doutor seráfico, Cristo não se contentou em ser homem, ele quis se identificar com a multidão dos mais pobres, vivendo a pobreza desde o nascimento até sua morte, extremamente pobre e nu, na cruz.

Em trabalhos posteriores, como *Apologia pauperum*, de 1269, Boaventura aprofundou a discussão sobre o tema da pobreza e a forma de vivê-la, com o objetivo não apenas de responder às críticas dos mestres seculares, mas também para acalmar as divergências dentro da Ordem Franciscana e esclarecer alguns pontos do modo de vida a Cúria Romana, na posição de ministro geral da Ordem Franciscana, cargo que ocupou de 1257 a 1274.

²³⁶CALVÁRIO, Patrícia. *O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio*. Mediaevalia: Textos e estudos. 2011, p.104-111.

Agambem²³⁷ ressalta que para Boaventura, no *Apologia pauperum*, existiam quatro possíveis relações com as coisas temporais: a propriedade (*proprietas*), a posse (*possessio*), o usufruto (*ususfructus*) e simples uso (*simplex usus*). Dessas quatro relações com os bens materiais, a única que é irrenunciável é o uso simples, já que ele inclui tipos de bens como o vestuário, calçados, alimentos, isto é, coisas necessárias para a vida humana. Nesse sentido, em relação ao uso e a propriedade, haveria a possibilidade de o homem ter o uso das coisas, mas não ter a propriedade, já que a propriedade e todo o direito humano de possuir surgiram com a Queda do Homem (conforme o livro de Gênesis). Dessa forma, seguindo o exemplo de Cristo e dos apóstolos, os franciscanos têm a opção de escolher a renúncia à propriedade e manter apenas o uso das coisas. Essa separação entre o uso e a propriedade foi essencial para a definição técnica do que os frades chamavam de pobreza em relação às coisas materiais.

Do ponto de vista jurídico, os franciscanos são *alieni iuris*²³⁸, ou seja, sem direitos próprios. Eles são comparados a filhos submetidos à tutela de um pai, obedecendo a uma lei. Para Boaventura, todos os cristãos são, de acordo com o direito comum, filhos do sumo pontífice, obedientes a sua autoridade. Diferentemente dos filhos emancipados que têm a capacidade e o direito de gozar dos bens eclesiásticos, os frades menores, por sua vez, são considerados crianças, totalmente submetidos ao governo paterno, sendo juridicamente incapazes de possuir as coisas, pois a propriedades delas pertencem unicamente ao pai (o Papa), na posição de filhos, os frades menores podem apenas usar os bens. Além disso, como nos aponta Verônica Aparecida Silveira Aguiar²³⁹ é necessário o uso moderado desses bens por parte dos frades, praticando o que se chama de *Usus pauper*. Os frades poderiam usar livros, objetos de culto e tudo aquilo que é necessário para a atividade pastoral, além dos bens básicos da sobrevivência humana como alimentos, vestuário e calçados, mas sempre observando o uso regrado desses bens.

Luís IX, cada vez mais envolvido com os mendicantes e com uma política de correção moral colorida pelas virtudes relacionadas à pobreza franciscana, teve que conviver com tais conflitos e divergências internas da Ordem e também com os ataques externos direcionados aos irmãos, sendo inclusive alvo deles. Como nos mostram Le Goff²⁴⁰ e Jonathan

²³⁷AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo, Boitempo, 2014, p.128.

²³⁸Ibid., 2014, p.117-118

²³⁹AGUIAR, V. A. S. *Boaventura de Bagnoregio e a Regra de 1223: alguns apontamentos sobre a disciplina da pobreza*. Acta Scientiarum. Education, vol. 34, 2012, p.43.

²⁴⁰LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.194.

Robinson²⁴¹, em 1257, o Papa Alexandre IV condena Guilherme de Santo Amor pelas violentas críticas direcionadas aos mendicantes, principalmente aquelas proferidas no *De periculis*, com a pena de expulsão do Reino de França e pede ao rei, que na categoria de braço secular, execute tal pena expulsando-o do reino. O rei, em uma política de conciliação, exercendo o que poderia ser entendido como uma espécie de misericórdia régia tenta negociar com o mestre secular. O mestre que já estranhava a forte cooperação entre a realeza capetíngia e as ordens mendicantes e a identificação de Luís IX com a forma de vida desses frades, o acusa claramente de se comportar como um deles, comprometendo o pleno exercício de sua função régia. Diante dessas acusações, Luís IX acaba com essa predisposição de misericórdia régia manifestada inicialmente, e executa a pena pedida pelo Papa. O mestre parisiense é exilado em Santo Amor, a sua cidade natal, onde permanecerá até sua morte, em 1272, já que Luís IX permaneceu insensível a qualquer pedido de misericórdia vinda de Guilherme. Outro caso emblemático é o narrado pelo franciscano Guilherme de Saint-Pathus, em que uma misteriosa mulher chamada Sarrete, que se encontrava ao pé das escadarias do palácio real em Paris, onde Luís IX tinha acabado de se reunir com o parlamento, teria proferido as seguintes palavras no exato momento em ele descia as escadas:

Tu és rei de França? Muito melhor seria que outro o fosse, porque apenas és rei dos frades menores e dos pregadores, dos padres e dos clérigos. É um enorme dano que tu sejas rei. É uma grande surpresa saber que tu ainda não foste expulso do reino. (SAINT-PATHUS, 1899, p.118)²⁴².

Segundo o frade, ao ouvir a crítica da mulher, o rei não se irritou e nem mandou puni-la, apenas concordou dizendo as seguintes palavras: “Disseste a verdade: Eu não sou digno de ser rei”²⁴³ e que nesse caso “seria melhor que outro governasse seu reino”²⁴⁴. Em seguida o rei mandou que os camaristas dessem algum dinheiro a ela. Esses episódios nos mostram que nem sempre a aproximação com os frades era louvada; havia algumas pessoas, como essa mulher e alguns clérigos seculares, que foram grandes críticos dos laços político-afetivo entre o trono e as ordens mendicantes. Entretanto, essas acusações de que o capetíngio se comportava mais como se fosse um frade mendicante, principalmente como um irmão menor, do que como um monarca, ou que ele desejava governar exclusivamente para os frades e

²⁴¹ROBINSON, Jonathan. *Qui praedicat periculum in illo peribit: William of St-Amour's Anti-Mendicant Sermons'*, in: *Weapons of Mass Instruction - A St. Michael's College Symposium* Joseph Goering, Francesco Guardiani, Giulio Silano eds. Ottawa: Legas, 2008, p.8-10.

²⁴²“Fi! fi! deusses tu estre roi de France? Mout miex fust que unautre fust rois que tu; car tu estant seulement des freres Meneurs, des freres Preescheurs et de prestres et de clers. Grant damage est que tu es e'est grant merveille que tu n'est bouté hors du roiaume”. SAINT-PATHUS, 1899, p.118.

²⁴³“Vos dites voir: je ne suis pás digne d'estre roi”. Ibid., p. 119

²⁴⁴“Que miex seust gouverner le roiaume”. Ibid., p. 119

clérigos nos parecem um tanto exageradas, dado que Luís IX foi educado e preparado para ser rei, tendo desde cedo à consciência de sua missão régia, oferecida exclusivamente aos reis para disciplinar e conduzir os súditos garantindo a integridade dos reinos da terra, exercendo o papel de braço secular do poder eclesiástico como relembra Gilberto em sua obra:

Na igreja militante, o Senhor deu aos reis a primazia para o cuidado e o governo dos povos. Daí que a solícitude da diligência real não deva tanto estar à frente, quanto ser proveitosa aos súditos, para que pelos sinais do poder recebido leve a florescer a beleza e o rigor da disciplina eclesiástica. Pois conforme escreve Santo Isidoro: Na igreja, as autoridades [seculares] não seriam necessárias, senão para aquilo que os sacerdotes não conseguem realizar pela prática da doutrina, a autoridade ordene pelo terror da disciplina e aquele que, colocados na igreja, se levantem contra a fé e a disciplina eclesiástica, sejam esmagadas pelo rigor dos reis e dos príncipes. (GILBERTO, 2008, p.86)²⁴⁵.

No entanto, como temos mostrado, ele desejava aproximar o seu modo de vida de leigo régio da forma de vida franciscana, observando a pobreza evangélica, mas adaptando-a a sua função régia, sem o interesse de se tornar um irmão menor. Dessa forma, a partir de 1254, o monarca capetíngio aproxima-se cada vez mais desse modelo mendicante, se afastando do rei “imagem de Deus” todo poderoso e do “Cristo majestoso” e, conseqüentemente se aproxima da “imagem do Cristo”, mas o Cristo da paixão, um rei pobre e humilde, como já discutimos na primeira parte desse trabalho. Todavia, o rei não pode deixar de conviver com algumas atitudes, gestos e símbolos que elevam a dignidade régia perante seus súditos, como por exemplo, as vestes e os objetos simbólicos institucionalizados na sagração real: o cetro real, que remete à sacralidade do seu poder; a coroa que simboliza sua realeza sagrada, colocada sobre sua cabeça pelo arcebispo durante o rito de sagração; o trono, símbolo da superioridade do rei sobre os demais. Todos esses símbolos são utilizados pelo rei, em momentos solenes no decorrer do seu reinado, como sinal visível de sua realeza e majestade.

Portanto, envolto por esse aspecto de poder e realeza, foi necessário um esforço de convergência entre a humildade da vida inclinada a pobreza evangélica pregada pelos seguidores de São Francisco com as riquezas da majestade real. Em um trecho carregado de um vocabulário emocional, Gilberto demonstra como o rei deve se comportar diante das riquezas do reino:

²⁴⁵“Dedit igitur Dominus in ecclesia militanti regibus principatum pro cura et regimine populorum. Unde non tam praeesse quam prodesse subjectis debet diligentiae sollicitudo regalis, ut per insignia potestatis acceptae vigere compellat pulcritudinem et rigorem ecclesiasticae disciplinae. Nam ut beatus scribit Ysidorus : Intra ecclesiam potestates necessariae non essent nisi ut, quod non valet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem, et qui intra ecclesiam positi contra fidem et disciplinam ecclesiae eriguntur, rigore regum et principum conterantur”.ERUDITIO, 1914, p.44.

É útil que o rei seja rico, mas de forma que considere pertencente ao povo as suas riquezas, que as possua em nome alheio, já que por amor privado (*privato amore*), a ele próprio não deva pertencer, mas por dilatada afeição do coração (*dilatato cordis affectu*), elas pertencem a todos os súditos. Como medida, ele deve imitar a munificência daquele rei que faz nascer seu sol sobre os bons e maus, conforme está escrito: Dá a todo aquele que te pede (Lc 6, 30), tanto o afeto da mente (*affectum mentis*) como o favor da caridade. (GILBERTO, 2008, p.49-50)²⁴⁶.

Gilberto afirma explicitamente que vê utilidade no fato do rei ser rico, mas deixa também explícito que a condição para o monarca possuir riquezas é a consciência de que elas não são pertencentes a ele, já que as possui em nome do seu povo, ou seja, os verdadeiros donos das riquezas do reino é o povo conduzido pelo monarca e não propriamente ele. Analisando essa afirmação dentro da perspectiva bonaventuriana, o rei não possui a propriedade (*proprietas*) das riquezas, mas é implícito que ele pode usá-las para sustentar as necessidades da dignidade régia (banquetes, vestuário, ritos), o que de certa forma, e tendo em vista as diferenças, se aproxima da ideia de simples uso (*simplex usus*) defendida por Boaventura em relação aos frades menores, que não possuem a propriedade dos bens materiais, mas apenas desfrutam do seu uso. Essa teoria funcionou muito bem para Luís IX sustentar a imagem de um governante que não tinha apego às riquezas e que as usava unicamente para suprir essas necessidades básicas da realeza, se afastando do amor privado (*privato amore*). Esse último termo define um movimento de amor desordenado presente naqueles que utilizam os bens materiais do reino para seu proveito próprio, cultivando em si algo parecido com o que próprio Gilberto chamou de afeto desordenado (*inordinata affectione*)²⁴⁷, uma espécie de sentimento de ambição a algo ou um apego desordenado a alguém. No caso específico desse trecho sobre as riquezas, trata-se das inclinações (ou apego) exageradas aos bens materiais. No mesmo capítulo em que foi extraído esse trecho, o frade também insere uma discussão sobre o vício da avareza (*avaritia*), uma inclinação emocional intimamente relacionada ao acúmulo das coisas materiais:

O rei não terá imensa quantidade de prata e de ouro. Aqui proíbe-se o vício da avareza, pelo qual ofusca-se a dignidade do estado dos reis e dos príncipes. Por isso, os príncipes não façam da calúnia a maneira de obter dinheiro; não busquem a abundância para si pela carência dos outros; não determine para si uma espécie de felicidade na calamidade de muitos aos quais se proíbe na lei o peso dos metais. [...] mas eis que alguns nos opõem tanto a obra como as riquezas de Salomão. Porem, no

²⁴⁶“Scio quia regem esse expedit copiosum, ita tamen ut divitias suas Populi reputet, quas alieno nomine possideat, cum et ipse privato amoré suus esse non debeat, sed dilatato eordis affectu ipse est omnium subditorum. Régis enim illius débet pro modulo munificentiam imitari, qui solem suum facit super bonos et reprobos exoriri, sicut scriptum est : Omni petenti te tribue, vel affectum mentis vel obsequium caritatis”. ERUDITIO, 1914, p.19.

²⁴⁷ Ibid., p. 65.

espírito da lei, damos uma resposta breve, pois a lei não questiona o príncipe rico, mas o avaro. (GILBERTO, 2008, p.48-49)²⁴⁸.

Gilberto prossegue com a ideia de que os reis não devem ser condenados pelas riquezas, mas faz duras críticas ao acúmulo (imensa quantidade de prata e de ouro) e as formas de obter essas riquezas pelos reis. No final do trecho, ele afirma que a “lei não questiona o príncipe rico, mas o avaro”, ou seja, o que prejudica um rei na sua convivência com as riquezas é o vício da avareza (*avaritia*), um desvio moral, que dentro do ponto de vista emocional, também pode ser qualificado como uma emoção e um sentimento. Segundo Jean-Claude Mühlethaler²⁴⁹, foi no século XIII que esse vício ganhou destaque suplantando outros vícios, em um contexto socioeconômico de crescimento urbano, caracterizado pelo gradual desaparecimento do sistema de troca e de sua substituição por um sistema de mercado em ascensão, o que contribuiu para a difusão de muitas práticas relacionadas aos ganhos econômicos (lucro financeiro), muitas vezes mal vistos, como a usura. As práticas das usuras foram fortemente combatidas no reinado de Luís IX com a edição de textos legislativos como, por exemplo, a Ordenação promulgada em 1269, que expulsava da França os estrangeiros acusados de serem usurários, sendo apontados como os culpados de empobrecerem o reino. Além de outras ações direcionadas principalmente aos judeus, entendidos como os grandes usurários do Reino de França por cobrarem juros aos cristãos. Para Le Goff²⁵⁰, a usura é uma das formas da *avaritia*, um tipo de apego desordenado, já que tradicionalmente era considerada na visão de homens como Santo Anselmo, Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo como um roubo, uma aquisição de algo que não lhe pertence. Portanto, a avareza se manifesta no século XIII como uma espécie de vício “burguês”, relacionado à aquisição dos bens materiais de modo imoral.

Para Gilberto, a *avaritia* é a “origem e sementeira de todos os males”²⁵¹, é uma inclinação que “afasta os homens especialmente das coisas celestes”²⁵², dado que o *afeto* desordenado (*inordinata affectione*) aos bens materiais parece ser um forte impulso desse vício. A ganância para obter as riquezas e promover a acumulação desmedida delas,

²⁴⁸“Non habebit rex argenti et auri immensa pondéra. Hic vitium avaritiae prohibetur, per quod status regum et principum dignitas obfuscatur. Non igitur ex calumpnia principes faciant quaestum; non sibi quaerant copiam per inopiam aliorum; non sibi singularem statuunt beatitudinem in calamitate multorum, quibus prohibentur in lege pondera metallorum[...] Ecce autem quidam nobis obiciunt et Salomonis opus et Salomonis opes. Sed ex mente legis damus responsum brève, quia lex non arguit principem divitem, sed avarum”. ERUDITIO, 1914, p.19.

²⁴⁹MUHLETHALER, Jean-Claude. *De ira et avaritia ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité*. Cahiers de recherches médiévales, 2002.

²⁵⁰LE GOFF, Jaques. *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004, p.24-25.

²⁵¹“malorum originem et seminarium” Op. cit., p. 19.

²⁵²“coelestibus maxime elongat homines avaritia”. Ibid., p.20.

principalmente à custa dos sofrimentos dos mais fracos e pobres, é a atitude mais nociva que um monarca avarento pode apresentar em seu governo. A avareza está intimamente associada ao *privato amore*, já que movido por esse movimento emocional transtornado, busca-se a “abundância para si pela carência dos outros” praticando, assim, o egoísmo que impede a circulação e distribuição dos bens materiais ao povo, principalmente aos pobres. Como mostra Mühlethaler²⁵³, a avareza é um pecado que afeta o equilíbrio social, ele está relacionado à questão da justiça social, que só pode ser plenamente realizada com a distribuição justa das riquezas, contribuindo para a realização do bem comum (*bonum commune*), assegurando a felicidade geral e a paz nas comunidades políticas.

Para se afastar desse movimento emocional desordenado da avareza, os monarcas devem praticar a bondade e a liberalidade sendo movidos pelo que Gilberto chamou de dilatada afeição do coração (*dilatato cordis affectu*), que parece se tratar da capacidade de um coração determinado a promover a expansão de seu afeto, que deve ser materializado no ato de distribuir os bens aos súditos, que como vimos, são os verdadeiros donos das riquezas do reino. A imagem que nos foi passada de Luís IX, em muitas ocasiões, mostra um monarca predisposto a sentir essa inclinação afetiva, como mostra o cronista Guillaume de Nangis ao falar sobre a excessiva generosidade dele:

Compreendendo que seus íntimos murmuravam sobre a generosidade de suas esmolas, dizia-lhes que, a fazer de tempos em tempos excessos de liberalidade, preferia esses excessos se fizessem através das esmolas dadas pelo amor de Deus do que frivolidades mundanas. O excesso que cometia em ações espirituais escusava e resgatava o excesso que frequentemente estipulava-se que devia fazer em despesas mundanas (GUILLAUME DE NANGIS, 1840, p.406)²⁵⁴.

Guillaume de Nangis apresenta um rei generoso que praticava o ato de distribuir esmolas, ele fala de um “excesso de liberalidade”, o que causava o falatório de muitos que estavam ao seu lado na corte, mas o monarca nos parece seguro e satisfeito com tal atitude, e retrucava dizendo que desejava o excesso em sua liberalidade as “frivolidades mundanas”. Além disso, o cronista afirma que o exagero que cometia nas “ações espirituais”, que provavelmente tratava-se das obras caridade como as esmolas e construções de prédios caritativos (hospitais, conventos, leprosários), funcionaria como uma forma de reparação dos

²⁵³MUHLETHALER, Jean-Claude. *De ira et avaritia ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité*. Cahiers de recherches médiévales, 2002.

²⁵⁴“Cum autem intelligeret quòd nonnulli ex famimiaribus suis ex largitate eleemosynarum suarum murmurarent, eisdem dicebat, quòd cùm oporteret quandoque eum in expensis excedere, potiùs cligebat quòd excessus qui fiebat in spiritualibus excusaret atque redimeret excessum quem frequenter oportebat fieri in mundanis”. GUILLAUME DE NANGIS, 1840, p.406.

excessos das “despesas mundanas”, provavelmente as relacionadas à manutenção da pompa da dignidade real. Essa generosidade praticada pelo capetíngio é claramente oposta à de um governante avarento que acumula os bens para si, em prejuízo de seu povo. No caso de Luís IX, o excesso cometido não é no ato de acumular bens materiais (avareza), mas no ato de distribuí-los, ou seja, a imagem mais forte que fica é a de um coração generoso demais, nos dando a ideia de um coração pobre que não retém as riquezas para si.

Esse desprendimento das riquezas por parte do monarca capetíngio, essa não retenção dos bens, que resulta nessa liberalidade exagerada, foi fundamental para o seu objetivo de viver uma vida baseada na pobreza evangélica. Mesmo que o rei esteja, cotidianamente, cercado pelas riquezas da majestade real, deve demonstrar austeridade e humildade em suas atitudes régias, se esforçando para fazer um uso pobre dessas riquezas, a fim de se aproximar da vida apostólica. No entanto, por mais que pareça contraditório, não é conveniente que o monarca abandone por completo as riquezas, pois elas também são úteis para manter certa dignidade real, sobretudo para manter a pompa da corte régia, como também nos mostra Guillaume de Nangis:

Porém, efetivamente, nas solenidades reais e nas despesas cotidianas na sua casa, assim como nos parlamentos e reuniões de cavaleiros e de barões, comportava-se com liberalidade e largueza como convém à dignidade real; e servia em sua casa como convém a uma corte, ainda mais que não se fazia isso na corte dos reis e seus predecessores havia muito tempo (GUILLAUME DE NANGIS, 1840, p.406)²⁵⁵.

Dessa forma, o monarca não pode deixar de utilizar as riquezas na manutenção da vida cortesã de seus colaboradores da alta nobreza de Paris, mas também não pode amá-las demasiadamente correndo o risco de cair nas armadilhas da avareza, mas como insinuam nossas fontes, o monarca deve se inclinar, preferencialmente, à senhora pobreza. Ele deve amá-la, sentido algo parecido com o que Gilberto chamou de *affectus*. Essa afeição se manifesta através da vivência cotidiana da vida evangélica, principalmente amando aqueles pobres que vivem essa vida voluntariamente, ou seja, os frades mendicantes (especialmente os franciscanos e dominicanos) e os que vivem essa pobreza involuntariamente, os chamados de pobres involuntários. Nesse sentido, para viver uma vida humilde e pobre, o rei deve se apegar às emoções positivas, pois segundo Gilberto “com os afetos no alto, os humildes elevam-se para o céu e, os deprimidos na mente, como de cabeça para baixo, moram na terra”

²⁵⁵“Nihilominus tamem in parlamentis et congregationibus militum et baronum, sicut decebat regiam dignitatem, liberaliter ac largiter se habebat: et serviebatur in domo sua multum curialiter ac decenter, plusquam in praedecessorum suorum regum curiis longè à temporibus retroactis”. GUILLAUME DE NANGIS, 1840, p.406.

²⁵⁶, ou seja, o rei deve direcionar os movimentos afetivos de seu coração em direção ao alto, onde se encontra a perfeita humildade e buscar uma vida em direção à perfeição evangélica, não se deixando levar pelo afeto desordenado (*inordinata affectione*) aos bens da terra. Portanto, ao analisar o dilema régio de um coração partido ao meio, ou seja, dividido entre a pobreza evangélica e as riquezas da majestade régia, nos parece que Luís IX escolheu alimentar a imagem de um rei pobre, amante da pobreza e da humildade; extremamente generoso com os que necessitam e afetuoso com os pobres, invés da imagem de um rei opulento e majestosamente rico.

3.3 *Affectus*: O vínculo sociopolítico-emocional do Reino de França

O *affectus*, enquanto um vocábulo fundamental na linguagem do projeto político de reparação do Reino de França, se apresenta como uma inclinação amorosa de alguém (amante) a um objeto (amado), um vínculo emocional entre os homens, principalmente entre o monarca e os súditos, a exemplo da relação afetiva entre Luís IX e os irmãos menores. No entanto, essa inclinação, no seu sentido mais amplo, não se limita apenas à relação de um humano com outro humano, mas pode ser verificada entre os humanos e seus objetos, já que o valor simbólico deles pode tocar nossa sensibilidade; podemos nos apegar afetivamente a ambientes, odores, sons que aguçam nossa memória emocional; também podemos nos inclinar emocionalmente a ideias e a certos valores morais que tocam nossa sensibilidade. Os frades menores, por exemplo, tendiam a amar a pobreza, que devotamente chamavam de Senhora Pobreza²⁵⁷, personificando-a na imagem de uma dama a ser desposada. Gilberto nos mostra a importância que esse termo assume nas relações entre os homens no Reino de França:

É preciso que o afeto da piedade (*affectus pietatis*) seja próprio, sobretudo, do homem que, entre outras coisas, é chamado de animal social. Todavia, entre os homens, esse afeto (*affectus*) convém especialmente aos reis e os príncipes. Pois o príncipe é a cabeça da república, que poupa a si mesmo quando se vê que poupa os outros; que se comporta com os inferiores que devem ser repreendidos como o médico com os membros doentes. (GILBERTO, 2008, p.140).²⁵⁸

²⁵⁶“Sic humiles in coelum, protensis affectibus, elevantur et in terra, mente depressi, quasi demisso capite, conversantur”. ERUDITIO, 1914, p.33.

²⁵⁷SACRUM COMMERCIIUM SANCTI FRANCISCI CUM DOMINA PAUPERTATE. In. Fontes Franciscanas Edição de Bolso. Santo André/SP: O mensageiro de Santo Antônio, 2012. Edição de Bolso VI. 5.

²⁵⁸“Pietatis affectum homini maxime proprium esse est necesse, qui inter caetera dicitur animal sociale. Praecipue tamen in hominibus decet reges et principes hic affectus. Est enim princeps caput rei publicae, sibi parcens dum aliis videtur parcere; sic se habens in corripiendis inferioribus sicut medicus in membris languentibus”. ERUDITIO, 1914, p.85.

Nesse emblemático trecho da *Eruditio*, o frade afirma claramente que é necessário que o *affectus pietatis* seja próprio do homem, nos sugerindo que deve ser uma experiência vivenciada e pertencente, exclusivamente, ao gênero humano. O frade utiliza a clássica noção de Aristóteles em que sublinha que o “homem é por natureza um animal social [...] muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social”²⁵⁹ condicionado a viver em sociedade para suprir suas necessidades mais básicas, o que o torna sociável, um ser político. Ao mencionar essa fórmula aristotélica, Gilberto nos oferece indícios para considerar o *affectus* como um vínculo social entre os homens no interior de uma comunidade política. Assim, tais observações mostram que o *affectus* está longe de ser apenas uma emoção ou um sentimento, mas também abarca um sentido sócio-político no Reino de França. É um vínculo comunitário, manifestado como um laço afetivo que convém ser vivenciado e estreitado entre os súditos do reino. O sentido político desse termo ganha uma notoriedade ainda maior quando é revelado que “esse afeto convém especialmente aos reis e os príncipes”, que na república, assumem o lugar da cabeça do corpo político. Em outras palavras, na comunidade política pensada pelo frade franciscano, o *affectus* deve ser vivenciado e praticado, em primeiro lugar e de modo exemplar, pelo governante. Esse trecho fortalece a qualificação do Reino de França como uma *comunidade emocional*, dentro do modelo defendido por Rosenwien, já que o *affectus* gilbertino nos parece ser um dos termos emocionais que mais se destacam na codificação emocional que tende a normatizar e a motivar os comportamentos e os gestos nas relações sociopolíticas da comunidade política do Reino de França. Como já dissemos no início desse capítulo, o *affectus* é uma emoção que tem potencial de se tornar um sentimento. Ao analisar o *affectus* e os gestos corporais que o encarnam, tendo como base as fontes produzidas no Reino de França em relação ao governo de Luís IX, podemos pensar que o *affectus* se solidificou como um sentimento político e social, se tornando uma emoção de longa duração, perpetuada e conservada nessa comunidade emocional do Reino de França.

Voltando ao trecho de Gilberto, notamos que o *affectus* se une ao vocábulo *pietas*, compondo a expressão *affectus pietatis*. O termo *pietas* e seus variantes também aparecem com certa frequência no decorrer da *Erudição*. Bruno Bon e Anita Guerreau-Jalabert²⁶⁰, ao analisar esse termo no latim medieval por meio de dicionários medievais, mostram que ele possui tradicionalmente o sentido de devoção e respeito a Deus, uma espécie de *pietas Dei*,

²⁵⁹ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Trad. De Mário da Gama Kuri. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997. p. 15.

²⁶⁰BON, Bruno; GUERREAU-JALABERT, Anita. *Pietas : réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable medieval*. In: *Médiévales*, N°42, 2002. p. 78-80.

embora também englobe a ideia de bondade (*bonitas*), compaixão (*compassio*) e misericórdia (*miser cordia*) de Deus aos homens e dos homens com os homens. Nesse sentido, destacamos a misericórdia, que na *Eruditio* está ligada à capacidade de perdão régio, um sentimento de compadecimento a um coração miserável de um súdito infringente, que deve ser usado moderadamente no ato da justiça régia, pois é necessário que a “misericórdia regule a justiça de tal forma que a lei da clemência esteja em sua língua; a justiça regule a misericórdia de maneira que a língua profira o juízo”²⁶¹.

Essa predisposição à misericórdia parece ter sido manifestada no caso de Coucy²⁶², ao qual nos referimos ao analisar a figura 2. Na dignidade de senhor de Coucy, Enguerran exigia ser julgado pelo conselho dos barões. Irritado com a atitude do acusado, o rei consultou os registros da corte sobre as terras de Coucy e afirmou que Enguerrann não possuía a dignidade de baronia para ser julgado pelos barões e imediatamente ordenou a prisão dele. Mas Luís IX não se contentou e queria a justa condenação do assassino, que para ele deveria ser a pena de enforcamento, morte semelhante à dos dois jovens. No entanto, o rei convocou o conselho dos barões para obrigá-lo a responder sobre o caso e posteriormente apresentar a sentença de morte. Os barões, em sua maioria da linhagem de Enguerran, percebendo a intenção do rei, “pediram e solicitaram muito docemente que houvesse piedade com o senhor de Coucy”²⁶³ na sentença do acusado. O rei não estava disposto a ceder, usando o argumento de que a vontade do Nosso Senhor era “enforcá-lo do que abrandar a pena”²⁶⁴, fazendo valer a velha lei do Talião. Mas os barões insistiram e inclinando-se à misericórdia, “o rei cedeu diante da humildade dos pedidos dos barões”²⁶⁵ e reviu a pena do senhor de Coucy. Foi sentenciado que o acusado poderia restituir sua vida por meio de uma alta multa que seria destinada à defesa da Terra Santa e também ficou determinado o confisco dos bosques onde os jovens foram enforcados e a construção de três capelas, para que se fizessem orações pelos três mortos. Assim, trocando a pena de morte por uma punição menos severa, é ressaltada a imagem de um rei piedoso e mais afável aos súditos transgressores, exercendo o *affectus pietatis*.

²⁶¹“Sic misericordia temperet justitiam ut lex clementiae sit in lingua ejus; sic justitia misericordiam, ut loquatur judicium lingua ejus”. ERUDITIO, 1914, p.34.

²⁶²GUILLAUME DE NANGIS. *Vie de Saint Louis. Recueil dês historiens dês Gaules et de la France*, t.XX. Ed. Cl. Fr. Daunou Ej. Naudet, Paris, 1840, p.399-401.

²⁶³“Prierent et requistrent moult doucement que il eut pitié dou seigneur de Coucy”. Ibid., p.401

²⁶⁴“Du pendre commo do lessier”. Ibid., p.401

²⁶⁵“Li roys vit les humbles prieres que li Baron li feisoient”. Ibid., p.401

Ressalte-se que a misericórdia e a compaixão também devem direcionar-se aos miseráveis (*miserabiles*), os considerados pobres e sofredores, sobre os quais o rei deve praticar as obras de misericórdia (*opera misericordiae*) ou obras de piedade (*opera pietatis*), como por exemplo, a doação de esmolas e construções de hospitais. Praticando essas boas obras, o monarca também fortalece a sua imagem de rei piedoso (*rex pius*), como tratou de fazer Luís IX, através de sua liberalidade régia, um tanto exagerada a ponto de ser criticado pelos seus mais próximos, como vimos. À vista disso, ao combinar o sentido de *Pietas* com o sentido de *affectus*, compõe-se um tipo de inclinação afetiva, o *affectus pietatis*, caracterizada pela sociabilidade baseada na misericórdia, justiça, compaixão e na bondade, valores fundamentais da comunidade política do Reino de França. O *affectus pietatis* é exemplo de um *affectus* ordenado, inclinado a uma virtude moralmente positiva, já que, a exemplo dos movimentos emocionais dos séculos XII e XIII, o *affectus* também pode apresentar-se em sua versão ordenada e desordenada de acordo com da codificação emocional da Cristandade. Essa tensão moral entre as emoções associadas a vícios e as virtudes está fortemente presente na *Eruditio*, principalmente em relação ao *affectus*. Boquet²⁶⁶, tendo como base os escritos do cisterciense Isaac de L'Étoile (1110-1169), aponta que o *affectus* pode ser um impulso sensível de amor ou ódio, dependendo do objeto sobre o qual ele se refere, ou melhor dizendo, se inclina. Se for inclinado para os bens terrestres, são impulsos de ódio (*odium*), alimentando os sentimentos negativos. Se o *affectus* é voltado para o amor a Deus, é constituído de impulsos virtuosos, claramente positivos. Em Gilberto, o *affectus* ordenado está associado a um vocabulário constituído por experiências emocionais relacionadas à *caritas*, *pietas*, *amor*, *misericordia*, *dilectio*, dentre outros; enquanto o *affectus* desordenado está associado às experiências tocantes a *odium*, *superbia*, *avaritia*, *ira*, *cupiditas* dentre outros, embora, as inclinações emocionais negativas, dependendo da sua intenção e situação, podem servi-se a um fim benéfico e vice-versa, como já vimos.

Além disso, percebemos que combinações lexicais como *pietatis affectus*, *dilatato cordis affectu*, *inordinata affectione* e *affectum mentis*, além de outras que não mencionamos ainda, é um fenômeno muito comum no decorrer das três cartas da *Instrução*. Ao promover essa combinação com outros termos, criando essas estruturas lexicais, o vocábulo *affectus* ganha sentidos políticos e sociais diversos de acordo com o valor semântico dos termos que o acompanham, contribuindo para a variação de sentidos desse termo na linguagem político-

²⁶⁶BOQUET, Damien. *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen: Publications du CRAHM, 2005, p. 166.

emocional desenvolvida na comunidade emocional do Reino de França. Essas composições lexicais também podem assumir valores negativos ou positivos, o que vai depender do valor moral do termo associado ao *affectus*. Vejamos os principais exemplos retirados da obra:

Combinações positivas	Combinações negativas
caritatis affectu (afeto de caridade)	inordinata affectione (afeto desordenado)
affectus amoris (afeto de amor)	Affectant crudelitatem (afeto de crueldade)
affectus pietatis(afeto piedade)	pensaverit et affectum (imperfeito afeto)

3.4 O rei seráfico e o fogo do amor fraterno (*caritas, dilectio e amor*)

O *affectus*, em seu sentido ordenado, está fundamentado no registro da experiência da *caritas*, que é a tradução latina de *ágape*, termo grego utilizado pelos escritores do *Novo Testamento* para designar o amor. Guerreau-Jalabert²⁶⁷ mostra que, dentro de uma definição geral, baseada no discurso teológico da Cristandade Ocidental, a *caritas* se refere à caridade cristã, o amor fraterno dos cristãos, concebido como o amor a Deus ao próximo, o mandamento que Jesus deixou aos seus seguidores como o resumo de todos os mandamentos cristãos, segundo as narrativas dos *Evangelhos*. Na visão da autora²⁶⁸, a concepção de sociedade cristã está cimentada na vivência e na circulação da *caritas* que se impunha em todas as formas de relação entre os homens. A *caritas* foi considerada, na ordem moral, a mãe de todas as virtudes, um valor fundamental, que engendra e norteia os valores sociais e políticos, de forma que todo pecado contra a *caritas* causa uma desagregação à ordem social da Cristandade. Evangelisti²⁶⁹ aponta que a *caritas* possui um valor plenamente político, propõe um modo de estar na relação com os outros em comunidade, já que é um tipo de sociabilidade típico das comunidades cristãs, uma virtude (*virtus*) da arquitetura comunitária.

²⁶⁷GUERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y Don en la sociedad medieval occidental*. *Hipania*, n. 60, vol. 1, p. 27-62, 2000, p. 33.

²⁶⁸Ibid., p.34-38

²⁶⁹EVANGELISTI, Paolo. *'Dunque non sognate, fate fatti non solo parole': Bernardino de Siena e a proposta franciscana de uma religião civil*. *Varia História*, vol.31, 2015, p. 86.

Em Gilberto a importância desse termo é confirmada em diversos momentos de sua obra, como por exemplo, no trecho em que o frade ressalta o compromisso que o rei deve ter com seus súditos, ao afirmar que é dever dele comportar-se respeitosamente no governo de seus súditos e “distribuir-lhes a ordenada caridade (*caritate*)”, garantindo a estabilidade de seu trono; isso nos oferece indícios de que o Reino de França, a exemplo das outras comunidades políticas da Cristandade, também se arquitetava em torno do valor da *caritas*, como vemos no texto completo:

Mas [o rei] comporta-se com respeito se, sem esquecer sua condição, se recordar que governa a pessoa na totalidade dos súditos e se lembrar que deve sua vida a Deus e aos súditos por causa de Deus e a distribuir a ordenada caridade (*caritate*). E este é o respeito que, sustentado pelas preces dos sacerdotes, conduz ao reino eterno e, por graça de Deus, fará que o trono do senhor rei e seus sucessores seja imutável. (GILBERTO, 2008, p. 34).²⁷⁰.

Ao relacionar a *caritas* com o *affectus*, o frade cria a expressão *affectus caritatis*. Em um dos momentos em que ocorre essa expressão, o frade afirma que “por esta afeição da caridade (*affectus caritatis*), os reis e os príncipes [...] levam os súditos para Ele, a fim de proporcionalmente serem inflamados por amor semelhante”²⁷¹. Ao analisar a relação dos dois termos, percebemos que o *affectus* é o movimento emocional que leva à plena realização da *caritas*; é pelo vínculo da afeição que se estabelecem as relações político-afetivas entre os sujeitos no interior da comunidade política pensada por Gilberto. Carlos de Anjou narra o episódio ocorrido durante as negociações entre os líderes sarracenos e o rei para concretizar a sua liberdade e a de seus súditos do cárcere muçulmano durante a cruzada de 1248. Esse episódio nos ajuda a compreender o mútuo sentimento de amor fraterno entre Luís IX e seus súditos:

Então, como garantia, ofereceram ao rei a escolha entre os dois modos seguintes: o rei permanecer sozinho em cárcere e todos os outros serem retirados da prisão, ou deixar todos presos, até que o resgate chegue de Damietta e seja pago. O rei, sem hesitação, respondeu imediatamente, diante de seus irmãos e dos cavaleiros, que escolheu ficar sozinho em cativeiro para todos. Mas seus irmãos e os cavaleiros responderam que nunca iriam ficar em liberdade, deixando para trás seu senhor na prisão e que deveriam fazer o oposto e deixá-los cativos para o rei. Surgiu então uma grande disputa entre os cavaleiros e os irmãos do rei, de modo que os sarracenos acompanhavam através do intérprete esse debate de mútua caridade (*mutua caritate*), o Senhor querendo permanecer como refém de seus cavaleiros, e estes para seu senhor. E então Deus tocou os corações dos tiranos [sarracenos que prenderam o rei], e, com a dureza deles, hesitando, eles disseram que Luís escolheria um de seus

²⁷⁰“Tunc autem reverenter geritur cum, suae conditionis non immemor, universitatis subditorum se personam gerere recordatur, et vitam suam Deo et subditis propter Deum meminit se debere, et eam illis ordinata distribuit caritate. Et haec est reverentia quae sacerdotum suffulta precibus, deducit ad regnum perpetuum, et per Dei gratiam faciet domini régis et successorum ejus immobilem esse thronum”. ERUDITIO, p.7.

²⁷¹“Ex hoc itaque caritatis affectu reges et principes [...] in idipsum reducunt subditos ut dilectione consimili proportionaliter infiammentur”. ERUDITIO, 1914, p.84

irmãos, que serviria como refém do rei e de todos os outros cristãos até que chegue de Damietta o resgate, para que ele seja libertado como os outros (DÉPOSITION p.168-174)²⁷².

Emergindo no contexto emocional desse episódio, vimos que o rei, demonstrando todo o seu afeto aos súditos prisioneiros, se dispôs a continuar na humilhação da prisão. Tocados pelo gesto de amor do rei a seu povo, os príncipes e cavaleiros retribuíram tal atitude se dispondo a permanecerem em cárcere no lugar do monarca. Essa disposição vem do dever de defender o rei, que era a personificação não somente do Reino de França, mas de toda a Cristandade naquele momento. Defender a dignidade daquele que era considerado “o rei dos reis do mundo”²⁷³, o mais cristãos dos reis, era um motivo nobre para os seus súditos, digno da honra cavaleiresca e da dignidade real dos príncipes. Essa atitude faria deles verdadeiros heróis da cristandade e protetores do Reino de França. O autor explica que houve uma intensa discussão entre o rei, os príncipes e os cavaleiros, porque cada um deles queria assumir a prisão, que naquele momento significava o ato concreto da *caritas*, ou seja, a exteriorização do amor daquele que ficaria na prisão em favor do rei de França e de toda Cristandade. Essa demonstração de mútua caridade (do rei para com os súditos e dos súditos para com o rei) tocou os corações dos muçulmanos, que determinou que o rei escolhesse um dos príncipes para ficar no lugar de Luís IX, poupando-o de permanecer na prisão. Nesse trecho, é mostrado como a caridade cristã era um valor estruturante na relação do monarca capetíngio e seus súditos, a ponta de sensibilizar aqueles que não faziam parte do universo sociopolítico da Cristandade, personificado na pessoa do rei de França e seus súditos naquele momento.

Na *Eruditio*, além da *caritas*, Gilberto também utilizou os termos latinos *amor* e *dilectio* para designar o amor. Diante dessa utilização surge um questionamento: esses três vocábulos (*caritas*, *dilectio*, *amor*) podem ser considerados sinônimos? Para pensar sobre esse problema retomemos o clássico estudo de Hélène Petré, intitulado *Caritas - Étude sur le*

²⁷²Esse trecho foi retirado do Manuscrito *Deposition de Charles de Anjou pour la canonisation de Saint Louis*, que se trata do depoimento de Carlos de Anjou no processo de canonização de seu irmão, o rei Luís IX. A versão utilizada, foi retirada do *Notices publiées pour la société de l'histoire de France*, uma versão crítica publicada em 1884. “Tunc, pro securitate sua et nostra, dederunt régi optionem quod ipse solus captus pro omnibus aliis reraaneret, et alii irent liberi, vel e converso rex liber abiret, et omnes alii manerent quousque pecúnia soluta esset et reddita Damiatia. Tunc rex statim, sine deliberatione, respondit coram fratribus suis et militibus supradictis quod ipse eligebat captus pro omnibus remanere ; fratres vero et milites responderunt quod hoc ipsi nullatenus sustinerent quod ipsi abirent liberi, et eorum dominus in carcere remaneret, sed e contrario fiendum erat, scilicet quod ipsi pro domino remanerent. Facta est longa concertatio super istis, quousque Sarraceni per interpretem dederunt quod inter eos erat pia contentio de mutua caritate, qua dominus pro subditis, et illi pro domino volebant obsides remanere, tetigitque Dominus corda tyrannorum, et flexi misericordia dixerunt quod rex eligeret unum de fratribus suis qui obses pro se et aliis remaneret donec Damiatam et pecuniam reddidisset, et ipse cum ceteris liber iret”.DÉPOSITION p.168-174.

²⁷³ “Dominus rex Francorum, qui terrestrium rex regum est”. MATEUS DE PARIS, 1972, p. 480.

vocabulaire latin de la charité chrétienne. A autora mostra a complexidade de se estabelecer um sentido único entre os três termos. Petré²⁷⁴ alerta que, na tradução realizada por Jerônimo, o termo grego *ágape* do Novo Testamento foi traduzido pelas formas latinas *caritas* e *dilectio*, com preferência pelo primeiro. Constata-se que das 114 ocorrências de *ágape*, 90 foram traduzidas por *caritas* e 24 como *dilectio*. Assim, esses dois termos teriam o mesmo significado, ou seja, *dilectio* seria sinônimo de *caritas*, o valor fundamental e a virtude por excelência das sociedades cristãs medievais. Apesar dessa equivalência semântica, Petré²⁷⁵ chama a atenção para alguns escritos de Santo Agostinho, que apontam para uma espécie de *dilectio carnalis*, que é um sentimento natural, como o que une o marido a sua mulher ou o que une os pais a seus filhos, ou até mesmo sentimentos negativos, como paixões condenáveis e traições amorosas. O *dilectio carnalis* seria uma variante independente do termo *dilectio*, que tem o sentido original de amor cristão.

Diferentemente dos dois termos anteriores, o termo latino *amor* é quase inexistente nas traduções latinas do Novo Testamento. Segundo as constatações de Petré²⁷⁶, esse termo aparece apenas três vezes nas cartas de São Pedro na expressão *amor fraternitas (amor fraterno)*. A rejeição do uso de *amor* na tradução bíblica para o latim deveu-se ao fato de associarem esse termo a *éros*, outro vocábulo utilizado para designar o amor em grego. Segundo Anders Nygren²⁷⁷, o *éros* é a noção de amor no mundo helênico, que seria por natureza um amor egocêntrico, um amor a si mesmo, um desejo determinado pelo valor do objeto. Tendo essa conotação “pagã” do helenismo, como tradução de *éros*, o vocábulo *amor* não ganhou uma conotação cristã como *caritas* e *dilectio* no Novo Testamento, sendo entendido, de modo geral, pelos cristãos como amor profano ou pagão. Apesar disso, alguns pensadores cristãos, como Ambrósio e Orígenes, entenderam o *amor* como uma disposição geral e essencial do ser humano, em que a *Caritas* seria uma especialização mais aperfeiçoada dessa disposição geral. Outros autores de grande peso, como por exemplo, Pseudo-Dionísio, o Areopagita (séc. V) e Santo Agostinho (354-430), também defenderam essa equivalência entre *caritas*, *dilectio* e *amor* para designar a caridade cristã.

²⁷⁴PÉTRÉ, Hélène. *Caritas - Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Thèse pour le Doctorat és-Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.

²⁷⁵Ibid., p.56

²⁷⁶Ibid., p.59-60

²⁷⁷NYGREN, Anders. *Erôs et agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. Pierre Jundt, Paris, Aubier, 1944.p,79.

Os usos de *dilectio* e *amor* no espelho gilbertino são caracterizados pela sua complexidade, pois tais termos aparecem em inúmeros contextos e circunstâncias. Apesar disso, percebemos algumas predominâncias de sentidos em tais usos. No caso da *dilectio*, é nítida a sua equiparação com a *caritas*; na maioria das vezes, está relacionada ao amor a Deus ou a Cristo; ao amor fraterno dos homens com os homens; a ação de conduzir alguém ao verdadeiro amor proporcionando uma união mística com Deus. Essas ações funcionam, na maioria das vezes, como modelos para o rei exercer o seu amor e conduzir os seus amados (súditos) no caminho desse mesmo amor. O vocábulo *amor* tem uma utilização muito mais geral do que *dilectio*. No decorrer da *Instrução*, ele é utilizado para designar o amor a Deus, ao rei, ao pai, aos cidadãos, a justiça, a paz, a lei divina, dentre outros variados objetos de amor. Também destacamos o uso desse termo para ressaltar o amor místico de união a Deus.

Apesar da complexidade e matizes no uso desses termos na *Eruditio*, nos parece que Gilberto, seguindo as observações do pensamento boaventuriano, não distanciava *dilectio* de *amor*. Segundo Davis²⁷⁸, em seu *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, finalizado por volta de 1256, Boaventura discute a relação entre esses dois termos, e conclui que não há uma disjunção entre eles, negando a crença de que o termo *amor* nomeia uma afeição libidinosa, enquanto *dilectio* designa uma afeição bem ordenada. Amparado em Pseudo-Dionísio (séc. V), Boaventura aposta que *amor*, tradução de *éros*, quanto *dilectio* e *caritas*, traduções de *ágape*, significam a mesma coisa, embora reconheça certas nuances entre eles. O *amor* designa um caráter mais unitivo entre o amante e o amado, enquanto em *dilectio* foi adicionado um sentido de eleição (*electio*), ou seja, a predisposição amorosa a um objeto escolhido. Ao analisar a ocorrência desses termos mais detalhadamente na obra gilbertina, percebemos que ele também não faz uma distinção rigorosa entre eles, principalmente nos trechos que estão inseridos dentro de uma linguagem mística fundamentada na descrição de uma experiência de contemplação, ascensão e união a Deus. Nesse sentido, vale ressaltar que o *affectus* e esses termos que designam amor (*caritas*, *dilectio*, *amor*) são os mais recorrentes nessa linguagem mística desenvolvida na obra de Gilberto e em outros autores que se empenharam em descrever tais experiências.

A mística-emocional de ascensão a Deus presente na obra de Gilberto foi desenvolvida no século XII pelos vitorinos (Hugo e Ricardo de São Vitor), e os cistercienses (Bernardo de

²⁷⁸DAVIS, Robert. *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*. New York: Fordham University Press, 2017. p. 71.

Claraval, Guillherme de Saint- Thierry e Elredo) e no século XIII por mestres parisienses, com destaque para o vitorino Thomas Gallo e próprio Boaventura. Uma das características da mística difundida por esses pensadores é a sua forte linguagem afetiva. As experiências místicas são tratadas dentro de uma linguagem que mobiliza emoções e sentimentos diversos que potencializam as descrições dos processos místicos. Vejamos um trecho da *Instrução* escrito dentro dessa visão, com a forte presença dos termos emocionais em estudo:

Se a força do fogo, evaporando, exalando um líquido e elevando-o para cima, puder condensar aquilo que foi elevado, de forma que nem a perda de calor, nem pelo peso natural da fluidez conseguir descer, diríamos que o líquido está superaquecido. Nisso se consome o amor de Deus (*dilectio dei*), porque neste grau está a alcançada adesão final e tranquila do amante com o amado. Este é o afeto do amor (*affectus amoris*) a Deus que desce mais baixo pela assimilação e, ao mesmo tempo, pela ação. Assim como o fogo assimila a si as coisas que toca, da mesma forma, ao amar a Deus, o afeto sincero do amor (*sincerae dilectionis affectus*) assimila e restabelece a todos pela diferença e a força de sua aceitabilidade. (GILBERTO, p.140) ²⁷⁹.

E porque as coisas inferiores são elevadas às superiores mediante as do meio, foram constituídos os príncipes e os prelados, para que por seu ministério sejam restabelecidos em Deus, sujeitos por um costume angélico. Pois o afeto do amor (*Affectus enim amoris*) que tende para Deus produz o êxtase, não permitindo que sejam amantes de si mesmos pela sobriedade da mente, mas daqueles que são amados pelo arrebatamento da mente (GILBERTO, 2008, p.140) ²⁸⁰.

No primeiro trecho, o franciscano resume o processo de união da alma humana a Deus, momento de pleno conhecimento e convívio com ele. Ele compara a alma a um líquido, que pela ação da alta temperatura do fogo, sofre o processo de evaporação, elevando-se para o alto, em que pela baixa de temperatura, sofre a condensação e volta a tornar-se um líquido, que mesmo com a perda de calor continua superaquecido, que segundo Gilberto, não desce mais, ou seja, torna-se estático, nos dando a ideia de uma estabilidade. É justamente na estabilidade desse processo, que é “alcançada adesão final e tranquila do amante com o amado”. Essa união só atinge seu grau final quando se consome no amor ardente (*dilectio, amor*), que é a força assimiladora, assim como o fogo, que assimila tudo o que toca. Ao usar o termo *affectus amoris*, o frade parece designar uma atração e uma força unitiva sem precedentes entre o amado e o amante, uma força arrebatadora capaz de promover uma união

²⁷⁹“Si enim virtus ignea evaporans liquidum et exhalans, et sursum elevans, possit ipsum elevatum sursum cogère, ne vel caloris remissione vel liquoris naturali pondère valeret infra descendere, diceremus illud liquidum superfervere. In hoc est consummata Dei dilectio, quoniam in hoc gradu consistit finalis et quieta amantis cum amato jam adepta adhaesio. Iste est affectus amoris in Deum qui descendit ad inferius per assimilationem pariter et actum. Sicut enim ignis sibi assimilât quae contingit, sic sincerae dilectionis affectus omnespro suae receptibilitatis differentia in amando Deum assimilât pro viribus et reducit”. ERUDITIO, 1914, p.84.

²⁸⁰“Et quoniam inferiora reducuntur in superiora per média, constituti sunt principes et praelati, ut per eorum ministerium reducantur in Deum angelico more subjecti. Affectus enim amoris tendens in Deum extasim facit, non permittens amatores | esse sui ipsorum per sobrietatem mentis, sed eorum qui amantur per mentis excessum”. Ibid., p.84.

perfeita. Esta última deve ser baseada em um *sincerae dilectionis affectus*, um afeto e um amor que não deseja nenhuma recompensa, pois como mostra Étienne Gilson²⁸¹, com base em São Bernardo, amar a Deus por ele mesmo é amá-lo com um amor desinteressado, pois o verdadeiro amor exclui toda a intenção de recompensa, o amor encontra em si mesmo a sua própria recompensa.

No segundo texto selecionado, o frade fala da presença de mediadores entre as coisas inferiores e as elevadas, ou seja, aqueles que contribuem para facilitar a ascensão do homem a Deus, e que são os príncipes e prelados cuja mediação se sujeitará ao que chamou de “costume angélico”. Esse costume é um ponto fundamental da linguagem mística de Gilberto. Trata-se da comparação da hierarquia angélica com a hierarquia terrestre, um tema que o frade fez questão de abordar na *Eruditio*, embora tenha desenvolvido esse assunto com mais detalhes no *Tractatus de pace* (Tratado sobre a Paz), obra que aborda a paz celeste dos anjos, que deve ser o modelo para a paz terrestre. A organização angélica de Gilberto tem como fonte o corpus²⁸² documental de Pseudo-Dionísio, com destaque para *A Hierarquia Celeste*. Ressaltemos que esse pensador foi reavivado pelos autores do século XIII na Universidade de Paris, com destaque para Boaventura, Thomas Gallo e Tomás de Aquino, tornando-se uma das fontes essenciais para o entendimento da mística cristã e da meditação afetiva desse período. Para Agambem²⁸³, *A Hierarquia Celeste* de Pseudo-Dionísio realiza uma hierarquização angélica tendo em vista a hierarquização terrena, angelizando principalmente a hierarquia eclesiástica. A própria invenção do termo *hierarchia*, que significa “poder sagrado”, remete à ideia de um poder hierarquicamente ordenado, como confirma Tomás de Aquino²⁸⁴ na *Suma Teológica*.

Essa ideia de poder hierarquicamente ordenado sinaliza que a hierarquia celeste também está em paralelo com a organização do poder temporal, o que Gilberto tentou mostrar no terceiro capítulo da *Instrução*, ao realizar um paralelo entre o rei e os anjos, principalmente ao afirmar que “pela afeição da piedade, os príncipes assemelham-se aos próprios serafins”²⁸⁵, embora também faça alguns paralelos de certos aspectos do rei com outras ordens de anjos

²⁸¹GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 366.

²⁸²Destacamos as seguintes obras: *De coelesti hierarchia* (Da hierarquia celeste), *Ecclesiastica hierarchia* (Da hierarquia eclesiástica) e *De mystica theologia* (Da teologia mística).

²⁸³AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011. p.170.

²⁸⁴Tomás de Aquino, S.Th., q.108, a.1, arg. s.3.

²⁸⁵Esse trecho é retirado do título do segundo capítulo da terceira carta da obra: No qual se mostra que, pela afeição da piedade, os príncipes assemelham-se aos próprios serafins/In quo ostenditur quod ex affectu pietatis principes conformantur ipsis Séraphin.

(tronos e dominações). Para melhor compreender o que significa ser comparado a um serafim, é importante analisar brevemente a hierarquia angélica organizada por Gilberto, de acordo com Pseudo-Dionísio, descrita no *Tratado sobre a Paz*. A organização dos anjos é composta de nove ordens, subdivididas em três hierarquias, cada uma possuindo três ordens pelas quais todas as coisas são purificadas e iluminadas da menor para a maior, sendo que a maior é aquela que está mais próxima de Deus; quanto mais perto da ordem angélica superior, mais parecido com Deus se torna.

Como está descrito no *Tratado sobre a Paz*²⁸⁶, a terceira hierarquia é composta pelas Virtudes, Arcanjos e Anjos. A ordem inferior é composta por aqueles que emprestam seu nome a todos esses seres celestes, os anjos. Essa ordem é composta por aqueles que são enviados para anunciar os beneplácitos divinos. Subindo um degrau, temos os Arcanjos, que têm a função de conservar o povo cristão na fé; entre seus anjos, São Miguel possuía a primazia, ele se tornou o principal anjo cristão, aquele que sempre vem em auxílio do povo de Deus quando necessário. A ordem mais elevada dessa hierarquia é das Virtudes, que se relacionam à distribuição dos dons e das percepções desses dons. Além disso, são responsáveis pela força e virilidade no combate aos vícios. A segunda hierarquia, mais elevada que a última, é composta pelas ordens das Dominações, principados e Potestades. A ordem inferior dessa hierarquia é composta pelas Potestades, que são espíritos angélicos que afastam os poderes contrários, corrigindo a impetuosidade dos mesmos. A ordem dos Principados está relacionada à mudança de poder nos reinos e a deposição dos poderosos. A ordem superior das Dominações está associada ao domínio de Cristo, conformando-se aos que têm as prerrogativas do devido ato de dominar, presidir e executar ordens.

A terceira e mais elevada hierarquia celeste é construída pelas ordens dos Serafins, Querubins e Tronos. Nesta hierarquia, a ordem inferior é a dos Tronos, anjos relacionados ao estabelecimento da paz e da justiça, pois são nos tronos e nas cadeiras que os juízes se assentam na serenidade da paz para julgar segundo a justiça. A ordem do meio é dos Querubins, que são os anjos responsáveis pela plenitude do conhecimento e da sabedoria, dons recebidos de Deus. A ordem mais elevada da hierarquia celeste é a dos Serafins, os que estão mais próximos de Deus, o fogo ardente da caridade. Devido a essa proximidade, eles foram atraídos por esse fogo, absorvendo semelhante ardor divino, parecendo ser um só corpo

²⁸⁶GILBERTO DE TOURNAI. *Tratado sobre a paz*. Trad.: Ary Pintarelli. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Universidade São Francisco, 2008. p.169-173.

com Deus, seu amado. Para Gilberto, os serafins são aqueles que ardem de amor divino, eles são associados ao amor e ao fogo. Segundo Davis²⁸⁷, em Dionísio, os serafins foram associados ao fogo graças ao texto bíblico do Livro de Isaías (6,5-7) em que um Serafim foi retratado tocando os lábios do profeta Isaías com um carvão incandescente, arrancado de chamas ardentes. O ato do Serafim teve como objetivo a purificação do profeta que confessou a Deus ter os lábios impuros. Essa imagem foi utilizada para consolidar a associação dos serafins com o fogo ardente purificador. Quanto ao amor, é importante salientar que não foi associado aos Serafins nas obras de Dionísio, mas teria sido por São Gregório (540-604) em suas homilias e ecoada nos autores que usaram os escritos gregorianos como fonte²⁸⁸. Em Gilberto, essa associação dos serafins com o amor foi fundamental para colorir a imagem de Luís IX como um rei profundamente afetuoso e amoroso, já que o rei deve comparar-se e agir como os serafins, segundo o texto da *Instrução*:

Por essa afeição da caridade (*caritatis affectu*), os reis e príncipes comparam-se aos santos espíritos chamados de serafins, que, tendendo para Deus pelo movimento do amor (*motu dilectionis*) e levam os súditos para Ele, a fim de proporcionalmente serem inflamados por amor (*dilectione*) semelhante. Por isso, está escrito: seu movimento ao redor das coisas divinas é sempre incessante, quente, profundo e superabundante. Ora, o amor (*amor*) a Deus daqueles espíritos é um espírito móvel, porque não é inserido, e incessante, porque o desaparecimento não é determinado por um limite. Quente porque, correndo pelo fervor de si, sempre inclina o amante para o amado. Profundo, porque penetra pela subtileza de si. Nada é mais penetrável do que o amor (*amore*), porque enquanto não penetrar na profundidade do amado, de forma alguma descansa. Este amor (*amor*) é superabundante em crescimento, porque pelo êxtase está em arrebatamento contínuo. Este amor (*amor*) é sumamente intenso, que não abaixa nem abranda, mas no fim de sua intenção, descansa como em movimento. (GILBERTO, 2008, p.139-140)²⁸⁹.

Na condição de um rei seráfico, movido pelo *caritatis affectus*, concebido como uma inclinação afetiva, mas também um vínculo comunitário, o rei tem a função de conduzir os súditos ao amor (*dilectione*). Nisso se consuma o papel de mediador do rei, o de proporcionar a união mística dos seus súditos ao amor ardente de Deus, a fim de serem inflamados de amor assim como são os serafins. Essa união entre o amante e o amado acontece graças à força

²⁸⁷DAVIS, Robert. *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*. New York: Fordham University Press, 2017. p.32.

²⁸⁸Ibid., p.34.

²⁸⁹“Ex hoc itaque caritatis affectu reges et principes beatis spiritibus qui dicuntur Séraphin comparantur, qui, motu dilectionis tendentes in Deum, in idipsum reducunt subditos ut dilectione consimili proportionaliter infiammentur. Unde scriptum est : Mobile semper eorum circa divina incessabile, calidum, et acutum, et superfervidum. Est enim illorum spirituum amor in Deum mobilis spiritus, quia non est interpolatus, et incessabilis, quia nullo defectus termino terminatur. Calidus quia sui fervore currens amantem ad amatum semper inclinât. Acutus quia sui subtilitate pénêtrât. Nihil enim amoré penetrabilius, quia donec amati profunditatem penetraverit nullatenus conquiescit. Superfervidus est amor iste in graduando, quia per mentis excessum est in raptu continuo. Hic est amor intensus ad summum, qui nec remittitur nec lentescit, sed in suae intentionis termino velut in mobile conquiescit”. ERUDITIO, 1914, p.84.

afetiva, pois é pelo *affectus*, mais do que qualquer outra coisa, que a alma humana se inclina ao amado, pois é pelo “afeto do amor (*Affectus enim amoris*) que tende para Deus e produz o êxtase” não permitindo que se ame a si mesmo, mas que a mente seja arrebatada ao amado. Davis²⁹⁰ mostra que essa valorização da noção de *affectus* no processo de ascensão (nítida em Gilberto, como vimos) era uma característica da visão mística desenvolvida pelos franciscanos desse período, com destaque para Boaventura, que desenvolveu e disseminou essa visão. Esses franciscanos acreditavam que a força do *affectus* é superior à do *intellectus*, ou seja, a sensibilidade afetiva é mais proeminente que as operações intelectuais do conhecimento, dado que na elevação da alma ao Criador, o ato de amar (operações associadas aos serafins) é mais forte que as faculdades do conhecer (operação associada aos Querubins), obedecendo à hierarquia angélica.

Nesse processo de ascensão, o rei tem a função de promover o encontro amoroso dos homens submetidos ao seu domínio, com o Criador, exercendo o poder de mediação seráfica que ele possui entre o céu e a terra. Essa posição intermediária no itinerário místico insere ainda mais a função régia dentro de uma áurea místico-sagrada, além de confirmar a superioridade régia, visto que os serafins são os anjos que ocupam o lugar mais elevado na hierarquia celeste, assim, como os reis e imperadores devem ocupar o lugar mais elevado no que Gilberto chamou de República (*re publica*), ou seja, das comunidades políticas:

O imperador ou o rei sobressai pelo privilégio da dignidade, como no ponto mais alto do céu o Serafim é a ordem máxima. Daí que na república, o rei ocupa o lugar da cabeça e a ninguém está sujeito a não ser Deus e àquele que, por causa de Deus, estão no seu lugar ou se diz que na terra exercem os ministérios. (GILBERTO, 2008, p.89)²⁹¹.

Nessa condição de cabeça da república, o rei exerce o esforço de conduzir seu povo (conjunto dos súditos) a uma elevação mística rumo ao divino, conseqüentemente, fortalece a noção de transporte de seu reino terrestre (o Reino de França) para o Reino de Deus, ou seja, alimenta o desejo de transformação da Jerusalém terrestre, composta de homens imperfeitos (cidadãos da terra) à Jerusalém celestial, constituída pelos Anjos e Santos (cidadãos do céu), tendo em vista que na tradição da Cristandade Ocidental, as coisas terrestres precisam ter

²⁹⁰DAVIS, Robert. *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*. New York: Fordham University Press, 2017. p.40.

²⁹¹“Inter bas autem differentias imperator aut rex dignitatis excellit privilegio, sicut in coeli fastigio Seraphim summus ordo. Inde est quod rex in re publica locum obtinet capitis, qui nulli subicitur nisi Deo et eis propter Deum qui vices ipsius aut ministeria dicuntur exercere in terris. Sicut in corpore phisico corpus ab anima vegetatur et regitur, sic in corpore mistico per Christi vicarios et ministros ecclesiae res publica monitis et exemplis salutaribus informatur” ERUDITIO, 1914, p.45).

como modelo (social e político) as coisas celestes. Para realizar esse itinerário místico do imperfeito (mundano) para o perfeito (Reino de Deus) é preciso passar pelo processo de purificação seráfica.

Os Serafins são seres profundamente “inflamados por amor”, ou seja, são comparados a um fogo que purifica pela força do amor (*dilectio*). Como vimos, o fogo tem a capacidade de extinguir pecados, assim como fez com as impurezas do profeta Isaías. Se observarmos com mais atenção, podemos pensar que essa capacidade seráfica de purificação é uma imagem que traduz bem o desejo de reparação e correção do projeto político de Luís IX. Nesse sentido, o próprio Reino de França necessitava desse processo purificação, transformação e iluminação do fogo ardente dos serafins. Associados a esses anjos, o rei é aquele que através de sua função régia é responsável por intermediar esse processo de purificação política, conduzindo seus súditos à ascensão divina para que suas almas sejam purificadas, e posam corrigir as atitudes imorais que levam à desorganização social do reino, já que são essas imoralidades que causam a destruição e as humilhações do reino, a exemplo da derrota da Cruzada de 1248. O próprio rei deve corrigir a si próprio, afastando-se das ações impuras e praticando ações virtuosas, mostrando-se tocado pelo dinamismo do amor. Quanto mais “inflamado de amor” o rei estiver, maior é a ardência do seu peito, quanto mais o seu coração estiver aquecido pelo calor do amor, maior será a predisposição de realizar as ações virtuosas. O que para Geoffroy de Beaulieu já acontecia com Luís IX:

Assim, ele [Luís IX] se comportou gentilmente com todos, súditos, vizinhos e estrangeiros, em todas as circunstâncias, de modo que ele merecia ser honrado e igualmente amado por todos, e que seu reino, graças ao domínio de si mesmo, e sua calma interior tinha a vantagem de viver em paz. Porque está escrito que a misericórdia e a verdade guardam o rei e que seu trono é fortalecido por sua clemência. Seu trono, assim como o sol, brilhava aos olhos de todos. Assim como o sol, que espalha seus raios por toda parte, os benefícios de sua luz e seu calor se espalhavam por toda parte: um exemplo luminoso de sua vida digna de louvor, o efeito de uma caridade e de um amor inextinguível. (GEOFFROY DE BEAULIEU, 1840, p.13)²⁹².

Assim, os benefícios do amor régio, ações virtuosas do seu coração ardente, devem se espalhar como os raios do sol, tocando todos com o seu calor. Para Geoffroy de Beaulieu,

²⁹²“Sic autem gratiose erga omnes tam subditos quàm vicinos, necnon extraneos remotos fideliter, misericorditer, et clementer in omnibus se gerebat, quòd ab omnibus merebatur honorari pariter et amari, et regnum ejus sic cum sui custodia et tranquillitate cordis in pace servari. Nam scriptum est : Misericordia enim et veritas custodiunt regem, et firmatur clementiá thronus ejus. Thronus quippe ejus sicut sol in conspectu omnium renitebat, et respectu etiam caeterorum. Nam sicut sol suos ubique diffundit radios, sic ab ipso diffundebantur ubique beneficia sui luminis et calor: exempla videlicet luminosa suae vitae laudabilis, et opera charitatis inextinguibilis et amoris”.GEOFFROY BEAULIEU, 1840,p.13.

Luís IX já apresentava atitudes que mostravam que seu coração estava inclinado a essa predisposição amorosa, de modo que “sua luz e seu calor se espalhava por toda parte”. Essa associação da ardência, luz e calor do coração com ações virtuosas foi bastante desenvolvida por Boaventura na *Legenda Maior*²⁹³, em que Francisco com o coração ardente de amor, principalmente após o episódio da visão do serafim crucificado, foi impulsionado a desenvolver as ações de caridade aos pobres, aprofundando as virtudes de uma vida marcada pela pobreza evangélica.

Além de comparar o rei aos serafins, ressalta a imagem de um rei inflamado de amor que deseja conduzir seu povo nesse amor, colaborando para a purificação do reino. Gilberto também o assemelha a outra ordem angélica:

Porém, assim como os príncipes devem conformar-se aos santíssimos espíritos que se chamam serafins por causa do afeto da caridade, da forma devem conformar-se às Dominações na proteção dos súditos [...] a mencionada ordem das Dominações expande-se incessantemente para cima e, pela notável dominação de Cristo deseja tornar-se participante de sua dominação não de forma soberba, mas de forma humilde. Pois se conforma à sua semelhança no fato de participar da dominação, não para a comodidade própria, mas para útil governo de seus súditos. (GILBERTO, 2008, p.146-147)²⁹⁴.

Ao associar o rei a essa segunda ordem angélica, nos parece que Gilberto deseja afirmar a face de um rei que exerce um *dominium* régio sobre seus súditos, tendo em vista que esses anjos estão ligados ao ato de dominar, presidir e executar ordens, pela “notável dominação de Cristo”, dominação sustentada por uma realeza universal, que como já abordamos, é compartilhada pelos reis da terra. Essa analogia com as Dominações potencializa e dignifica ainda mais o poder do rei, pois é mais um ponto de vinculação com essa realeza crística. No entanto, Gilberto chama a atenção para que tal associação não seja motivo de soberba para os reis, exercendo uma dominação tirânica sobre os súditos, pois a “dominação verdadeira é plena e privada de servidão; livre por hábito, de forma alguma está sujeita à tirânica direção; todavia é inflexível, severa, nisso não transforma os súditos em

²⁹³BOAVENTURA. “*Legenda Maior*”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 461-610.

²⁹⁴“Sicut autem principes beatissimis spiritibus qui dicuntur Séraphin conformari debent propter ' caritatis affectum, ita et Dominationibus conformandi sunt in protectione subditorum[...]dictus ordo Dominationum incessanter se sursum extendit, et Christi dominatione conspecta, non superbe sed humiliter dominationi Ejus fieri particeps appetit. Nam in hoc se conformât ad Ejus similitudinem in quo participât dominationem , non ad commoditatem propriam sed ad sibi subditorum utilem gubernationem”. ERUDITIO, 1914, p.90.

servos, nem ela pode cair na servidão”²⁹⁵. O rei deve exercer seu domínio na humildade, benignidade e liberalidade e não oprimir seus súditos com um a severidade desnecessária, embora não seja opressão corrigir os súditos quando verdadeiramente necessitam ser corrigidos. A dominação régia deve ser motivo de proteção e segurança aos súditos. Assim como as Dominações servem os anjos das outras ordens, o rei deve usar a sua dominação temporal para servir ao “útil governo de seus súditos”. O rei gilbertino, associado às Dominações e aos Serafins, é aquele que domina amando.

3.5 A gratuidade e o interesse do *affectus* régio no sistema de dons e contra-dons

Como vimos, de acordo com a visão gilbertina, o *affectus* deve ser compartilhado por todos os súditos do reino; no entanto, convém ser sentido especialmente pelo monarca. Nesse sentido nos cabe pensar nas motivações que levam o rei e seus súditos, respectivamente, a se inclinarem à vivência do *affectus*. Dito de outra forma, queremos compreender quais os interesses e vantagens, do ponto de vista político, levariam o titular do poder régio a vivenciar, de forma mais comprometida essa experiência emocional e a seus súditos a serem impulsionados a compartilhar esse elo afetivo na vida social. Começamos analisando o seguinte trecho:

Ó louvável e salutar poder que usa as armas como ornamento real mais do que para a defesa, porque, protegido por seu benefício, não trama nada que seja hostil, nada que seja cruel, mas é amado por todos, defendido e respeitado, porque nada é desmerecido pelos súditos! Pois quem lhe prepararia um perigo, quem atacaria aquele sobre o qual floresce a segurança, a paz e a semente das boas obras? Sempre parece sereno aquele que tem uma palavra afável (*sermone affabilis*), uma aproximação fácil, um rosto amável (*vultu amabilis*), um espírito impassível. Pois assim como nunca brota um líquido de um lugar turvo, da mesma forma os juízos retos não saem de um espírito perturbado, mas do real. Alguém não consideraria seguro o rei ao qual todas as coisas são suspeitas, junto ao qual nada se julga que esteja protegido. (GILBERTO, 2008, p.141)²⁹⁶.

O frade franciscano constrói um texto em que o rei é bastante exaltado pelos súditos, ressaltando atitudes e características entendidas como dignas de um monarca admirável.

²⁹⁵“vera et plena dominatio est servitute privata ; habitu libéra, nullo modo in subjectos tiranica directione ; tamen inflexibilis, severa, nec in hoc " subditorum servificativa ; nec ipsa in servitutum et subjectionem”. ERUDITIO, 1914, p.90

²⁹⁶“O laudabilem et salutarem potentiam, quae armis utitur ad regium ornamentum magis quam ad praesidium, eo quod suo tuta beneficio nihil hostile, | nihil efferum fol i machinatur, sed ab universis amatur, defenditur, colitur, quia nihil a subditis demeretur ! Quis enim illi periculum strueret, quis illum impeteret sub quo securitas, pax, et boni operis semen effloret ? Qui sermone affabilis, accessu facilis, vultu amabilis, animo inperturbato, serenus semper apparet .Nam sicut nunquam oritur liquidum sincerum ex turbido, sic judicia recta non prodeunt ex animo perturbato sed regio. Ne quis tutum aestimaverit regem illum cui omnia suspecta sunt, apud quem nihil creditur esse tutum”. Ibid., p.85-86.

Nesse recorte, é revelado um rei caracterizado pela sua serenidade e amabilidade, manifestadas em sua “palavra afável (*sermone affabilis*), uma aproximação fácil (*accessu facilis*), um rosto amável (*vultu amabilis*)”. Essas expressões que denotam um estado emocional do rei convergem com o sentido de *affectus*, já que afabilidade, proximidade e amabilidades são características fundamentais de um ser que é afetuoso. Nesse sentido, podemos pensar na tentativa da construção da imagem de um rei afetuoso, que ama seus súditos, oferecendo-lhes sua afeição e cuidado régio. Uma imagem que gira em torno do sentido de *affectus*, que deve ser colocado em prática nas ações régias dirigidas aos súditos.

As virtudes apresentadas nos espelhos destinados especificamente à educação política eram, recorrentemente, associadas às virtudes mais buscadas pelos monarcas reinantes que encomendavam as obras, funcionando como uma espécie de “propaganda” régia. Tendo isso em vista, acreditamos que a imagem de um rei afetuoso interessava a Luís IX, dado que ela contribuía para potencializar a sua opção pela forma de vida voltada para a pobreza evangélica, afinal de contas, o monarca capetíngio vivia em um século em que era forte a ideia de que Deus teria demonstrado sua afeição aos homens por meio do sofrimento de Cristo, materializado nas dores da crucificação, que se tornou uma devoção muito forte entre os franciscanos. Como sabemos, a *Imitatio Christi*, ou seja, a imitação do Cristo humano, pobre e sofredor era o modelo político por excelência de Luís IX, que também incluía a vivência das emoções do Crucificado, que deveria se manifestar na afeição e amor aos súditos, sobretudo aos mais pobres. Nesse sentido, na categoria de receptores da afetividade régia, os súditos tendem a corresponder de forma positiva ao amor régio, visto que o frade mostra que o rei é “amado por todos, defendido e respeitado” pelos súditos quando é essa figura serena e afetuosa. É justamente essa resposta dos governados que parece mais interessar ao poder régio na visão do pensamento político gilbertino. Ela faz parte de um jogo que envolve uma rede de relações afetivas em trocas permanentes.

Ao realizar o seguinte questionamento: “Pois quem lhe prepararia um perigo, quem atacaria aquele sobre o qual floresce a segurança, a paz e a semente das boas obras?” Gilberto nos aponta algumas condições (segurança, paz e boas obras), que chamaremos aqui de condições protetivas, que um monarca precisa oferecer aos seus súditos a fim de lhes proporcionar o sentimento de respeito e afeto ao monarca. O frade nos conduz à ideia de que, ao garantir essas condições aos súditos, eles jamais seriam uma ameaça ao rei que as proporcionaram, ou seja, a proteção régia dada aos súditos é essencial para manter a

segurança do próprio monarca e conseqüentemente do reino. Ela tem o potencial de prevenir revoltas e ataques por parte dos súditos ao seu protetor:

Por causa do devido afeto (*affectu debito*) segue-se que os príncipes devem dar proteção aos súditos, os reis e os príncipes devem fazer isso a fim de assim protegerem os que lhes estão sujeitos para que vivam na unanimidade da paz as populações que lhes estão sujeitas. (GILBERTO, 2008, p.144-145) ²⁹⁷.

Além disso, ao associar e proteção régia com a imagem do rei afetuoso, percebemos que as condições protetivas podem representar a própria manifestação do *affectus* régio, já que o rei é aconselhado a oferecer a proteção aos súditos por causa do devido afeto (*affectu debito*). Em outro trecho o irmão menor aconselha que os:

Reis e príncipes apeguem-se aos súditos, para serem amados por seus súditos, e os protejam de tal forma que sejam temidos pelos malfeitores, e conforme está escrito: Se praticares o mal, teme, pois não é sem razão que ele traz a espada. (Rm 13,4). (GILBERTO, 2008, p.138). ²⁹⁸

A afirmação de que o monarca precisa apegar-se aos súditos, que acreditamos ser a mesma coisa que estreitar os laços afetivos com eles, “para serem amados” por eles, transmite a ideia de que o monarca espera uma espécie de retribuição por parte dos súditos que receberam a afeição manifestada na proteção régia, ou seja, nos parece que o monarca deseja ser amado pelo fato de ter amado primeiro. Para melhor compreender esse jogo de equivalências afetivas insinuadas por Gilberto, vamos recorrer a uma noção bastante discutida entre muitos estudiosos (Marcel Mauss, Alain Caillé, Jacques T. Godbout). Trata-se da noção de dom, melhor dizendo, às noções de circulação de dom e contra-dom. Na visão de Caillé²⁹⁹, o *dom* é toda doação de bens e serviços efetuados, sem a garantia de retorno, que visa criar, manter ou regenerar um laço social, dado que na relação do dom, o elo estabelecido entre o doador e o receptor é mais importante que os bens. O paradigma do dom é tradicionalmente centralizado na tripla obrigação de *dar, receber e retribuir*, formulado por Marcel Mauss, no clássico *Ensaio sobre a Dádiva*, de 1950. Para que esse sistema de dom funcione é preciso que circule algo, que aconteça uma troca de bens e serviços, gerando uma relação, pois como salientou Caillé, o mais importante é a relação que se estabelece entre os polos da interação, pois o dom é um símbolo da relação social gestada. É justamente essa dimensão que mais nos

²⁹⁷“Quoniam ex affectu debito sequitur in principibus subditorum protectio, hoc agere debent pro viribus reges et principes ut sic sibi subditos protegant ut in pacis unanimitate consistant subditae sibi plèbes. Et si coelestia sunt exemplaria terrestrium, et aeterna praesentium, videamus originem et principium unitatis unde pax derivatur et unitas persévérât in regnis, et viget unanimitas in subjectis”. ERUDITIO, 1914, p.88.

²⁹⁸“Afficiantur ergo reges et principes ad subditos ut a suis subditis diligentur, et sic eosdem protegant, ut a malefactoribus timeantur, sicut scriptum est : Si maie feceris, time ; non enim sine causa gladium portât ; Dei enim minister est judex in iram ei qui maie agit”. Ibid., p.83.

²⁹⁹CAILLÉ, Alain. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris, Desclée de Brouwer, 2000. p 124.

interessa, já que estamos tratando de relações políticas e afetivas que devem ser estabelecidas em um determinado contexto social. Nesse sentido, Godbout³⁰⁰ mostra que o dom tem a capacidade de tocar no que ele chamou de “corda sensível” do receptor, restabelecendo uma relação afetiva entre ele e o donatário, o dom se torna um gesto de reconquista carregado de símbolos que tocam as emoções dos envolvidos.

Para Guerreau-Jalabert³⁰¹, toda forma de circulação de dom na Cristandade Ocidental Medieval está inserida dentro do marco da caridade cristã (*caritas*), já que se tem a imagem simbólica que o dar (*donum*) está subordinado aos dons que procedem do Espírito Santo. Assim, o dom não tinha outro princípio, na concepção cristã, do que manifestar o amor ao próximo, a si mesmo e a Deus. Segundo Eliana Magnani³⁰², nesse período, os documentos revelam o fenômeno da circulação de bens e pessoas entre o céu e a terra, já que se acreditava ocorrer a transformação de bens terrestres em bens celestes, quando se fazia o bom uso dos bens terrestres. A doação de esmolas aos pobres era exemplo disso, já que os bens materiais doados convertem-se em bens eternos (celestes). No caso específico do vínculo do *affectus*, acreditamos que ele próprio pode ser qualificado como um bem, mas um bem emocional (imaterial), que ao ser inclinado para o amor fraterno, tem o potencial de se tornar um bem celeste. Assim, o *affectus* é um bem em livre circulação, que pode ser oferecido, recebido e retribuído entre os agentes sociais, gerando uma relação afetiva inclinada para *caritas*. Dito isto, quando Gilberto afirma que “os reis e príncipes apeguem-se aos súditos, para serem amados por seus súditos”, parece não ser exagero pensar que ao oferecer seu afeto para os súditos, o rei deseja que, depois de recebê-lo, os seus governados devem retribuir tal solicitude régia em forma de amor a sua pessoa. Essa deve ser uma reação natural dos súditos, uma questão de justiça, ou seja, dar a cada um o que lhe é devido.

Tendo em vista essas observações, podemos nos perguntar: na política régia arquitetada pelo frade menor em relação ao *affectus*, o monarca deve ser movido por um cálculo político para conseguir o amor dos súditos do Reino de França? O frade desejou que Luís IX fosse um rei puramente calculista, que oferece o seu *affectus* com segundas intenções de ser retribuído? As respostas a essas questões são complexas, pois, obviamente ser amado pelos seus súditos interessava a Luís IX e a qualquer rei, mas ser puramente ambicioso

³⁰⁰GODBOUT, Jacques. *O espírito da dádiva*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998. p. 16.

³⁰¹GUERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y Don en la sociedad medieval occidental*. Hispania, n. 60, vol. 1, p. 27-62, 2000, p. 47-49.

³⁰²MAGNANI, Eliana. *Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche*. *Revue du MAUSS* (nº 19). 2002, p. 311-313.

(desejar algo em troca) não nos parece ser uma postura positiva nesse período. Guerreau-Jalabert³⁰³ salienta que dentro do espírito de caridade e do dom, a gratuidade é a ausência da espera da retribuição por parte do donatário; em teoria, ele não pode obrigar o beneficiário ao contra-dom e nem agir dissimuladamente com a má intenção de querer algo em troca, sendo movido pela ambição. Ao analisar a criatura de quatro cabeças, que aparece no livro bíblico de Daniel, Gilberto demonstra a hipocrisia do príncipe que tem as intenções movidas pela ambição:

E se a cabeça governa todo o corpo e se toda a nossa ação serve a intenção, ter quatro cabeças significa nada fazer pela simplicidade da intenção, mas evitar toda obra por uma quádrupla disposição desordenada (*inordinata affectione*). E porque os hipócritas costumam gabar-se das coisas boas que têm, simulam ter os males que não têm, desculpam seus claros defeitos e escondem os males ocultos, este animal tem quatro asas, porque todo hipócrita apoia-se na simulação, na dissimulação, na ostentação e na desculpa e porque tudo o que o hipócrita faz não é destinado à boa intenção, mas ambição, já que a ambição nada mais é do que o desejo de honra. (GILBERTO, 2008, p.114)³⁰⁴.

Agindo dessa forma, o rei praticaria um *affectus* desordenado, movido pela ambição de aumentar seu poder, o que também pode ser chamado de desejo de honra (*honoris affectatio*). O monarca estaria a enganar seu povo, correndo o risco de ser desmascarado, já que, segundo Gilberto, “é difícil [o rei] esconder as obras malélicas e ser ignorado pelo seu povo, ele será reprovado por Deus e menosprezado pelos homens. Será difamada a sua conduta, diminuindo seu poder”³⁰⁵. Para que não corra esse risco, se espera que o rei tenha boas intenções, que cultive o “afeto do sincero amor”³⁰⁶, mostrando-se desinteressado na predisposição em oferecer seu afeto. Além disso, dentro da própria teoria do dom, Godbout³⁰⁷ afirma que, de maneira geral, o espírito do dom opõe-se radicalmente ao cálculo, pois calcular é mal visto, não é uma norma central do sistema de dom. Aquele que calcula corre o risco de ser excluído desse sistema de relação.

³⁰³GUERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y Don en la sociedad medieval occidental*. Hispania, n. 60, vol. 1, p. 27-62, 2000, p. 48-50.

³⁰⁴“Et si caput corpus universum régit, et intentioni omnis actio nostra servit, IIIor capita habere est nihil ex simplicitate intentionis agere, sed ex quadruplici inordinata affectione opus universum exire. Et quia soient ypocritae jactitare bona quae habent, et simulant se habere mala quae non habent, et manifesta mala sua excusant, et occulta mala sua dissimulant, alas habet IIIor ista bestia, quia modo simulationi, modo dissimulationi, modo ostentationi, modo excusationi innititur omnis ypocrita, et quia omne quod ypocrita agit non purae intentioni sed ambitioni deservit, cum nihil aliud sit ambitio quam honoris affectatio”. ERUDITIO, 1914, p.65.

³⁰⁵“Cum difficile sit nefária opéra celari et apud populum ignorari, a Deo reprobabitur et ab hominibus contempnetur. Infamabitur 7 ejus factum, diminuetur ejus imperium”. ERUDITIO, p.66.

³⁰⁶“Sincerae dilectionis affectus”. Ibid., p.84.

³⁰⁷GODBOUT, Jacques. *O espírito da dádiva*. Lisboa, Instituto Piaget,1998. p. 137.

Para nos ajudar a compreender o que um rei como Luís IX deveria esperar dos súditos ao oferecer seu *affectus*, vamos recorrer à noção de desinteresse, na concepção de Pierre Bourdieu em relação ao que ele chamou de *sociedades de honra bem constituídas*, as quais, na sua visão, eram as sociedades aristocráticas ou pré-capitalistas. Segundo Bourdieu³⁰⁸, essas sociedades baseadas no comportamento de honra, têm por princípio uma economia de bens simbólicos assentados na negação coletiva do interesse, dado que elas tendem a produzir hábitos desinteressados. Os seus agentes sociais são incentivados a ter comportamentos desinteressados, generosos, piedosos e nobres, sem ser calculistas. Nesses universos sociais, é preciso ser desinteressado para alcançar a vitória no jogo social e político, é necessário ter interesse no desinteresse, buscando ser ou parecer espontaneamente desinteressado. No entanto, Bourdieu³⁰⁹ ressalta que esses universos sociais regidos pelo desinteresse nem sempre são regidos por puro desinteresse, visto que, escondidos por trás das virtudes, das generosidades, da piedade gratuita, estão interesses sutis e camuflados. Se existem sociedades alicerçadas nos comportamentos desinteressados, é justamente pelo fato do desinteresse ser recompensado. À vista disso, ser desinteressado torna-se uma virtude que deve ser valorizada e devidamente retribuída.

Dessa forma, ao dirigir seu *affectus* aos súditos, o monarca deve demonstrar seu desinteresse em querer algo em troca, deve parecer que tal inclinação venha “da largueza da caridade, [e] da pureza da mente”, ou seja, de um coração puro, movido pelo amor sincero e depreendido de interesses, o que converge bem com o desinteresse e desapego dos franciscanos em relação aos bens materiais, postura que tanto inspirou o modelo régio de Luís IX. Mas como vimos, sempre existem interesses sutis por debaixo da máscara daquele que é desinteressado, uma vez que o desinteresse é motivo de recompensa nessas sociedades. Nesse sentido, ao perceber que o rei ofereceu com sinceridade, os súditos tendem a ser automaticamente impulsionados a exercer a *recompensatio*, ou seja, a retribuição do benefício oferecido em agradecimento a tal liberalidade sincera e gratuita. Como evidencia Guerreau-Jalabert³¹⁰, essa gratidão torna-se uma obrigação, visto que a ingratidão é estigmatizada como um pecado mortal ou venial, dependendo da proporção da falta de reconhecimento da liberalidade do donatário por parte do beneficiário. Portanto, a reciprocidade é consequência não só de um ato minuciosamente calculado, mas de um ato sem intenções explícitas de se

³⁰⁸BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Trad.: Mariza Corrêa. Campinas. Papirus, 1996. p.150-153

³⁰⁹ Ibid., p.154

³¹⁰GUERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y Don en la sociedad medieval occidental*. Hispania, n. 60, vol. 1, p. 27-62, 2000, p. 50.

chegar a um fim, sendo quase que obrigatória em universos onde o cálculo é desprezado e o desinteresse é louvado como uma virtude.

No caso do *affectus*, na *Eruditio*, acontece o que podemos chamar de *reciprocidade afetiva*. Aquele que recebe o *affectus* sente-se na obrigação ou até mesmo constrangido a retribuir a inclinação afetiva. O rei torna-se um governante tão amado e respeitável que é concebido um temor de ofendê-lo. Vejamos os trechos abaixo:

Os homens têm vergonha de ofender os príncipes piedosos e clementes. Pois se por acaso, alguém não tiver vergonha de pecar, sem vergonha o homem não impeça a liberalidade do piedoso príncipe, nem o ingrato feche aos outros o ingresso da compaixão (GILBERTO, 2008, p.145-146) ³¹¹.

Domina sobre eles na bondade e ouve-os com benignidade. Se fizeres isso, confio que, com a ajuda de Deus, todos se sujeitarão ao teu beneplácito e comando e, pelo amor que terão por ti, dominará sobre eles pacificamente com sucesso (GILBERTO, 2008, p.118) ³¹².

Os súditos são levados a uma espécie de prisão afetiva, na qual ficam coagidos a obedecer e a colaborar com aquele que lhes manifestou tanta afeição, através de sua bondade (*bonitas*) manifestada na sua liberalidade material e também no ato de ouvir com benignidade, que parece ter sentido de escutar com atenção e misericórdia, o que é mais profundo do que apenas ouvir. Esse ato de escutar, que Luís IX praticou muito, principalmente no papel de juiz ao ouvir as queixas e súplicas quando presidia o tribunal de apelação régia ou quando conversava com os doentes e pobres aos quais direcionava suas obras de caridade, pode ser interpretado como um sinal de cuidado e atenção aos súditos, um sinal de sua amabilidade. Além disso, como já vimos, o rei deve garantir, o que chamamos de condições protetivas (segurança [proteção], paz e boas obras) aos súditos. Agindo dessa forma, o amor ao rei é estimulado, aumentando à sujeição e obediência dos súditos, o que é motivo de segurança para o monarca e o reino na visão de Gilberto, que ao refletir sobre um antigo rei³¹³ tirano da antiguidade, exclama: “Quanto mais seguro estaria ele se pensasse no afeto (*affectus*) de seus

³¹¹“Multa enim correctae sunt per benignitatem. Erubescunt homines offendere pios principes et clementes. Quod si quis forsitan in verecunde peccaverit, non impediatur a liberalitate pium principem homo in verecundus, neque caeteris aditum miserationis excludat ingratus”. ERUDITIO, 1914, p.89.

³¹²“Sin autem, dominare super eos in bonitate, et exaudi eos cum benignitate. Quod si feceris, fiduciam gero quod, cum Dei adjutorio, omnes erunt subjecti ad tuum beneplacitum et praeceptum, et per amorem quem habebunt in te dominaberis in eis pacifíe cum triumpho”. Ibid, p.68.

³¹³Trata-se de Dionísio, o velho (430-367), de Siracusa, na Sicília, que tinha uma fama de ser cruel com seus súditos, como fez com Dêmocles, a quem matou com uma espada suspensa no teto sobre sua cabeça quando ele estava sentado na mesa real.

cidadãos, para que como os membros se expõem pela cabeça, assim os súditos se exponham pelo príncipe e pelo rei”, reafirmando a necessidade do rei de França se preocupar com a dimensão afetiva dos seus súditos para manter o reino em paz e seguro.

CAPÍTULO 3

Um São Francisco coroadado: o *affectus paternus* do rei e seus gestos afetivos de caridade aos pobres do Reino de França

Ao analisar a *Eruditio* e os diversos escritos que narram as ações de Luís IX, percebemos que a manifestação emocional, por meio de gestos, é um ponto fundamental para a imagem de rei que esses autores desejam disseminar. Nesse sentido, é necessário compreender como ocorre a interação entre a linguagem político-emocional (de maneira especial em torno do sentido de *affectus*) e os gestos incorporados por Luís IX, buscando desvendar como se dava a manifestação prática do *affectus* na cena política da comunidade emocional de Reino de França. Um dos autores que abordam a interação entre as emoções e as práticas (como comentamos no primeiro capítulo) é a historiadora Monique Scheer que desenvolve uma teoria fundamental para compreender as manifestações emocionais. Tendo como uma de suas principais bases teóricas o pensamento bourdiano, Scheer³¹⁴ concebe a noção de *práticas emocionais*, uma concepção teórica que vem se afirmando nos estudos dos historiadores das emoções. Segundo a autora, essa noção muitas vezes é usada sem uma discussão teórica aprofundada, fortalecendo a ideia de que as práticas emocionais são ações realizadas pelos sujeitos acompanhadas pelas emoções, separando assim, as emoções (ou linguagem das emoções) das práticas (ações concretas). Isso reflete a tradicional visão que a emoção (experiência interna) e sua manifestação (expressão externa) são atividades essencialmente distintas em que os estudiosos escolhem se querem concentrar seus estudos somente nas emoções em si ou somente na sua expressão e manifestação corporal. Muitos dos historiadores que se baseiam na visão cognitivista das emoções, como Stephen Jaeger³¹⁵, acreditam que para historicizar uma emoção é necessário separá-la do corpo, o que pode contribuir para fortalecer a ideia de que o corpo é algo a-histórico, ignorando sua contribuição nas experiências emocionais.

Elaborando a noção de *práticas emocionais* com um rigor teórico maior, a autora pretende dirimir essa dicotomia entre emoções e sua manifestação prática. Ela concebe as

³¹⁴SHEER, Monique. Are Emotions a Kind of Practice (and is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”. *History and Theory*, 51, 2. 2012, p.194-196.

³¹⁵Em seu texto *Emotions and Sensibilities: Some Preluding Thoughts*, de 2003, Stephen Jaeger faz uma distinção entre emoções e sensibilidades e afirma que somente este último pode ser estudado pelos historiadores, já que os primeiros são “sensações privadas” que “pareceriam não ter nenhuma história, pois são primárias e naturais, “imutavelmente nebulosas””. *Ibid.*, p.196.

emoções não apenas como um discurso (linguagem), mas também como uma experiência prática no mundo. Segundo Scheer:

As emoções podem ser vistas como um compromisso prático no mundo. Ao conceber as emoções como práticas, significa compreendê-las como emergentes de disposições corporais condicionadas a um contexto social, que sempre têm especificidades históricas e culturais. A emoção como prática está ligada e dependente das "práticas emocionais", definidas aqui como práticas envolvendo o eu (corpo e mente), linguagem, artefatos materiais, ambiente e outras pessoas. (SCHEER, 2012, p. 193).

Na tentativa de resolver o problema da dicotomia entre emoção (experiência interna) e manifestação (expressão externa), fortalecendo essa noção de práticas emocionais, a historiadora³¹⁶ se ampara nos estudos relacionados à filosofia da mente, principalmente na *teoria da mente estendida*, desenvolvida pelos filósofos Andy Clark e David Chalmers³¹⁷. Segundo tal teoria, não precisamos pensar as experiências internas como fenômenos separados das atividades práticas, mas compreender essas primeiras como algo que fazemos com a totalidade de nosso corpo e não apenas com a mente, já que o sentir, o pensar e perceber não são experiências que o cérebro faz sozinho, mas em uma operação conjunta com o corpo e o mundo. Aos que dizem que a emoção está ligada à cognição, não devem interpretar que a cognição esteja confinada a uma mente cartesiana, apartada do corpo físico. A cognição sempre é "encarnada". O campo de pesquisa da *teoria da mente estendida* trabalha com a tese de que o pensamento não é somente conceitual, mas também sensorial-motor através da postura corporal, dos gestos, das expressões físicas em gerais. O corpo social é ambientalmente contextualizado. Ele pensa e constrói as ações em consonância com o cérebro. Alimentando-se dessas teses, Scheer³¹⁸ propõe pensar as emoções como práticas e atos executados pelo um corpo inserido em um contexto sociocultural e histórico. Ao conceber as emoções como tipos de práticas significa reconhecer que houve um fenômeno de incorporação delas nos ambientes sociais. Assim, o acesso da emoção incorporada, isto é, como prática é possível através dos atos físicos de experiência e expressão como, por exemplo, o falar e gritar; a expressividade do olhar; o gesticular com o corpo; a ação de manipular objetos; perceber os sons; sentir o odor dos lugares; o chorar e derramar lágrimas, dentre muitos outros. Esses atos e ditos são, na concepção da historiadora, o que ela vem chamando de *práticas emocionais*, pois são fundamentados na incorporação que resulta da complexa conexão entre mente e corpo, entre emoções e *performance* gesto-corporal.

³¹⁶SHEER, Monique. Are Emotions a Kind of Practice (and is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion". *History and Theory*, 51, 2. 2012, p.196-197.

³¹⁷CLARK, Andy, CHALMERS, David. *The extended mind*. Analysis, vol. 58, n°1. 1998.

³¹⁸SCHEER, op. cit., p.205-210.

Nesse sentido os gestos são fundamentais; é através deles que as emoções e sentimentos são incorporados. Para Le Breton³¹⁹, os gestos (movimentos do corpo) têm significados sociais precisos de interação dentro de um determinado contexto social, “dando espessura à vida social e completando a cena com significados próprios ao espectador”, significados que são interpretados pelos demais expectadores que compartilham desse mesmo contexto. Um gesto pode ser polissêmico, visto que pode indicar diferentes sentidos de acordo com as diversas sociedades humanas. Os gestos “exprimem emoções, desempenham atos, acentuam ou nuançam um discurso, manifestando significações em permanência, para si e para os demais”³²⁰. Dessa forma, os gestos do corpo são os veículos de expressão das emoções tornando-as práticas sociais, culturais e políticas reconhecíveis pelos demais, já que o “rosto e o corpo entregam-se à compreensão daqueles que os percebem mediante sinais que os atravessam”³²¹. No que se refere ao valor dos gestos na Cristandade Ocidental medieval, Jean Claude Schmitt escreveu a famosa obra denominada *La raison des gestes dans l'Occident medieval*, de 1990. Schmitt³²² concorda com a importância dos gestos nas relações sociais, no âmbito das reflexões políticas, éticas e até teológica. O autor também salienta que, no Ocidente Medieval, os gestos assumem uma função comunicativa não-verbal fundamental em uma sociedade em que a escrita e a leitura não eram acessíveis à maior parte das pessoas, a ponto de chamar essa época de “civilização dos gestos”. Partilhando da mesma visão de Le Goff e Nicolas Truong³²³, Schmitt considera que os gestos são movimentos e atitudes que afetam todo o corpo e são expressões dos movimentos da alma, da vida moral e dos sentimentos interiores.

Ao observar os gestos de Luís IX narrados em nossos documentos, percebemos que eles estão carregados de um teor emocional fortemente incorporado à gestualidade que compõe as ações régias. Um dos atos régios em que se manifestam essa incorporação das emoções nos parece ser aqueles que promovem as chamadas *obras de caridade*, que são os atos concretos de assistência aos pobres. Elas se apresentam em variadas formas, como por exemplo, a doação e distribuição de esmolas; as visitas e os cuidados aos doentes; o socorro de viúvas e órfãos; a construção de prédios caritativos (hospitais, leprosários, abadias...). Essas ações caritativas foram se proliferando e se tornando essenciais do ponto de vista

³¹⁹LE BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 39-57.

³²⁰Ibid., p.43

³²¹Ibid., p.43

³²²SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990, p. 15-28.

³²³LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 145-147.

espiritual, social e político na Cristandade Ocidental Medieval, visto que a prática das obras de caridade estava enraizada no pensamento cristão, nas Sagradas Escrituras (principalmente nos Evangelhos) e na tradição patrística, como obrigações de todos cristãos, como destaca Adam J. Davis³²⁴ ao lembrar-se da fala atribuída a Jesus no Evangelho de Mateus (25: 35-36): “Porque eu estava com fome e tu me deste de comer; eu estava com sede e tu me deste de beber: eu era um estrangeiro, e tu me acolheste; nu, e me cobriste: doente, e me visitaste: eu estava na prisão, e me visitaste”. Esse trecho enumera o que na Cristandade viriam a ser conhecidas como as seis obras corporais de misericórdia que devem ser praticadas pelos cristãos. Dependendo das fontes que as mencionam, tais ações caritativas podem ser nomeadas de várias formas: obras de caridade, (*opera caritatis*), obras de misericórdia (*opera misericordiae*), obras de piedade (*opera pietatis*). Na *Instrução*, Gilberto utiliza a fórmula *opera misericordiae* para designar essas ações aos pobres³²⁵, embora o termo obra (*opera*) ou boas obras (*boni operis*) parecem ser os mais utilizados no decorrer desse espelho para designar esses atos caritativos que devem ser executados pelo rei:

Pois difundir a boa fama resulta em glória de Cristo, em exemplo e em proveito do próximo. Assim diz o filho de Deus, brilhem as vossas obras diante dos homens, para que glorifiquem o vosso pai (Mt 5,16). Porque assim como a luz ao gerar se multiplica até encher todo o hemisfério, da mesma forma a justiça do príncipe dilata-se pela fama e pelas obras, conforme está escrito: Aqueles que temem o Senhor encontrarão um julgamento justo, e acenderão a justiça como uma luz (Eclo 32,20). Na verdade, tire a luz, e todas as coisas permaneceram desconhecidas nas trevas. Acenda uma luz, e tudo brilhará na luz. (GILBERTO, 2008, p.17)³²⁶.

O frade associa as boas obras do monarca aos raios de luz que devem brilhar diante dos homens, iluminando a todos como os raios do sol, ou seja, as boas obras devem atingir a todos os súditos, os aquecendo com o amor ardente de sua liberalidade régia, pois elas são manifestações visíveis da justiça régia. Como nos aponta Guillaume de Saint-Pathus, muitas dessas obras foram praticadas de forma assídua e direta pelo monarca capetíngio:

Teve caridade para com o próximo e compaixão ordenada e virtuosa, e fez obras de misericórdia abrigando, apascentando [alimentando], aberando [bebendo], vestindo, visitando, confortando, ajudando pelo serviço de sua própria pessoa e sustentando os pobres e os doentes, resgatando os cativos prisioneiros, enterrando os mortos e

³²⁴DAVIS, Adam J. *The Social and Religious Meanings of Charity in Medieval Europe*. History Compass 12.2, 2014, p. 936-937.

³²⁵“Inde est quod sanctus iste justitiam temperabat per *opera misericordiae* dicens: Pater eram pauperum, defensor scilicet innocentium et protector miserabilium personarum”. GILBERTO, 1914, p.68.

³²⁶“Cedit enim in Christi gloriam, in exemplum, in lucrum proximi, diffundere bonam famam. Sic luceant, inquit Dei filius, opéra vestra corum hominibus ut glorificent patrem vestrum. Sicut enim lux generando se multiplicat donec totum emisperium repleat, sic principis justitia per famam et opéra se dilatât, sicut scriptum est : Qui timent Deum invenient iudicium justum, et justitiam quasi lumen accendent. Aufer enim lumen et cuncta in tenebris ignota manebunt. Profer lumen et omnia in luce clarescunt”. Ibid., p.67.

ajudando a todos virtuosa e paulatinamente. (GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.104.)³²⁷.

As obras de caridade realizadas por Luís IX aos mais variados pobres do reino pareciam ser tão numerosas que, segundo Guillaume de Saint-Pathus, “alguns conselheiros o repreendiam pelas grandes despesas que fazia com as casas dos religiosos, e com as grandes esmolas que lhes dava”³²⁸, ou seja, alguns de seus conselheiros condenaram e se opuseram aos excessivos gastos com tais obras. Diante dessas críticas vindas de seus próprios colaboradores, o rei reafirmava, de forma decidida, a sua posição de manter e ampliar essas ações caritativas respondendo a tais oposições com as seguintes palavras: “Calai-vos! Tudo o que tenho foi Deus que me deu. O que gasto assim, não poderia gastar melhor”.³²⁹ Em relação à construção dos conventos para os mendicantes de Paris, o rei teria rebatido tais questionamentos dizendo:

Meus Deus! Como acredito ser bem empregado esse dinheiro para todos esses frades tão eminentes que do mundo inteiro confluem aos conventos parisienses para estudar a ciência sagrada e que, aí tendo apreendido, voltam ao mundo inteiro para propagá-la pelo amor de Deus e a salvação das almas. (GEOFFROY DE BEAULIEU, 1840, p.).³³⁰

Entendidas com mais profundidade, essas palavras ditas pelo monarca, segundo Geoffroy de Beaulieu, transmitem a ideia de que as riquezas do reino devem ser utilizadas da melhor maneira possível para garantir o bem dos súditos. De acordo com a fala real, a melhor maneira de gastar as riquezas é com essas ações concretas de caridade, obras que visam reparar as faltas do reino, por meio da amenização dos sofrimentos dos necessitados. Ao construir os conventos (considerados prédios caritativos) para os frades em Paris (considerados homens pobres, dentro da categoria de pobreza voluntária), o rei acreditou estar a contribuir para a propagação das ciências sagradas, estudadas e ensinadas pelos mendicantes, não só no Reino de França, mas no mundo inteiro, proporcionando a todos o que ele chamou de “amor de Deus e a salvação das almas”. Dessa forma, nos parece que, na

³²⁷“Il bien que il ot charité a ses proechains et compassion ordenee et vertueuse, et que il fist les oevres de misericorde en herbejant, en paissant, en abevrant, em vistant, en visitant, en confortant, em aidant par le service de sa propre persone et em soustenant les povres et les malades, em rechetant les chetis prisonnier, en ensevelissant les morz et en aidant leur a touz vertueusement et palnte”. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.104.

³²⁸“Et aucune foiz avint que aucuns des conseillers le repronoient en ce que il ooient si granz despens que il metoit en fere tex despens et teles mesons et it grans donnes et si granz aumones que il fesoit as dites mesons”. Ibid., p.88-89.

³²⁹“Tesiez vos. Dieux m’a tout donné ce que j’ai. Ce que je met en eeste maniere, c’est le miex mis”. Ibid., p.89

³³⁰“O Deus, quàm bene reputo hanc eleemosynam esse erogatam tot et tantis fratribus, qui de toto orbe ad istos conventus Paris pro studio sacrae doctrinae confluunt; et exinde, quod de scripturis divinis hauserunt, per totum mundum ad Dei honorem, et animarum salutem effundunt”. GEOFFROY DE BEAULIEU, 1840, p.11

concepção política de Luís IX, essas ações de promoção das boas obras de caridade eram uma forma de promover o que podemos chamar de *bem comum* não somente ao Reino de França, mas em toda Cristandade.

À vista disso, neste trabalho propomos interpretar essas obras de caridade, executadas pela pessoa de Luís IX, não apenas como atos privados de piedade religiosa que atestam a sua santidade, mas como ações do poder régio por ele encarnado, atos políticos imputados à sua pessoa pública, demonstração de liberalidade régia aos seus súditos ocorridas no espaço público ou na presença de súditos e grupos que a disseminam a outros súditos, reafirmando a imagem de um rei caridoso e afetuoso. Tradicionalmente, as obras de caridade eram executadas e mantidas pelas instâncias de poder eclesiástico (episcopado e mosteiros). Porém, nos séculos XII e XIII, época de grande proliferação dessas ações caritativas e de novas instituições de caridade, Adam J. Davis³³¹ destaca que, apesar de continuarem sendo mantidas primordialmente pelos bispos, mosteiros e conventos mendicantes fundados a partir do final do século XII, tais obras de caridade começaram a ser largamente praticadas por autoridades leigas (municipais, senhoriais, reais) e instituídas oficialmente dentro das instâncias do poder secular, como estamos vendo, especificamente, em relação ao Reino de França. De acordo com os apontamentos de Le Goff³³² e Michel Mollat³³³, a distribuição e a doação de esmolas (uma das obras de caridade por excelência) no Reino de França foram inseridas dentro das funções do palácio real, ou seja, se tornaram funções da política régia capetíngia. Essa transferência das obras de caridade para as mãos dos príncipes e de outros governantes seculares ressaltou ainda mais o caráter político-social dessas ações direcionadas aos pobres, nas comunidades políticas da Cristandade Ocidental dos séculos XII e XIII, tornando-as inseparáveis dos poderes que as coordenam.

Essas ações caritativas protagonizadas por Luís IX são entremeadas por emoções e sentimentos que se incorporam nos gestos dos atores envolvidos no momento em que eles acontecem (principalmente nos gestos do monarca), ou seja, elas são constituídas do que é chamado de *práticas emocionais*, que a nosso ver, são formas de incorporação do *affectus* do rei capetíngio para com os seus súditos. Nesse sentido, o próprio Gilberto salienta que é necessário que “transportem-se as palavras de Deus para as entranhas da alma através das conversas, digira-se este alimento por frequentes meditações, assimile-se por fervorosos

³³¹DAVIS, Adam J. *The Social and Religious Meanings of Charity in Medieval Europe*. History Compass 12.2, 2014, p. 938-940.

³³²LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.580.

³³³MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989, p. 134.

afetos e se transforme em honestos costumes e atos”³³⁴, ou seja, deve-se transformar os afetos, ordenados pelas sagradas escrituras, em ações concretas (costumes e atos), manifestações físicas dessa inclinação emocional. Ressaltemos que as próprias ações de caridade em si, como por exemplo, o ato de doar esmola, visitar os doentes, alimentar e vestir o pobre podem ser interpretadas como demonstrações de *affectus* aos receptores. No entanto, é analisando, minuciosamente, a disposição dos corpos, as expressões faciais, os sons e as palavras pronunciadas, dentre outros gestos corporais de grande significado simbólico, realizados no momento exato desses atos caritativos, que vamos perceber os sentidos que tocam a sensibilidade emocional daqueles diretamente envolvidos e daqueles que apenas as presenciam como espectadores. É nesse momento que acontece a propagação e a reprodução das emoções e sentimentos codificados em uma determinada comunidade emocional.

Os gestos afetivos de Luís IX, inerentes a essas ações caritativas convergem com a imagem do Cristo-Rei humilde e sofredor e com a forma de vida voltada para a pobreza evangélica que modelaram suas atitudes políticas. A primeira imagem caracteriza-se pela doçura e amor de um rei afetuoso com o seu povo, e não pela fúria régia de um Cristo-rei terrível e implacável, apesar de que em determinadas ocasiões, o rei é autorizado a servir-se do sentimento de cólera quando seu uso visa um bem maior. A escolha pela vivência da pobreza obriga consequentemente a realização dessas obras de caridade, já que elas são ações constitutivas daqueles que pretendem assumir essa forma de vida mendicante. São Francisco foi o grande executor dessas ações caritativas, já que após a sua conversão ele desenvolveu uma profunda sensibilidade afetiva aos pobres e aos seus sofrimentos. Essa experiência o teria levado a praticar tais obras durante toda a sua vida, se tornando um modelo perfeito do amor ardente, uma espécie de outro Cristo (*alter christus*). Assim sendo, o santo de Assis se tornou o modelo para Luís IX na execução de ações caritativas e de afeto aos pobres, como percebemos ao comparar os atos praticados por esses dois homens em relação aos pobres.

4.1 Os prediletos do rei: Pobres e sofredores

Na tentativa de definir o sentido político do *affectus* em Gilberto no contexto do Reino de França, temos afirmado que se trata de uma inclinação amorosa entre os súditos e principalmente entre o rei e os súditos, criando um vínculo político-emocional, estabelecido a partir desse movimento de inclinação. Nesse contexto de trocas e reciprocidades afetivas,

³³⁴“Traiciantur ergo verba Dei in animae viscera per sermones, digeratur cibus hic per fréquentes meditationes, assimiletur per ferventes affectiones, transeat in honestos mores et operationes. ERUDITIO, 1914, p.29.

vimos que “entre os homens, esse *affectus* convém especialmente aos reis e os príncipes”³³⁵, ou seja, o monarca deve ter uma predisposição, quase que obrigatória, dentro das regras do dom e contra-dons de seu meio social, de oferecer gratuitamente o seu *affectus*. Os receptores desse *affectus* régio são, de modo geral, todos os súditos do reino. No entanto, ao analisar a *Instrução* com mais cuidado, percebemos que há uma preferência pelos súditos classificados como pobres (*pauperes*), pois segundo o frade, os reis e príncipes devem recordar que a “substância da bem aventurança” é “dar aos dignos”, mas o frade completa que “de qualquer forma, por dignos eu entendo dar aos pobres (*pauperes*), não aos nobres e magistrados”³³⁶. Essas afirmações, conferindo certa preferência aos pobres são frequentes no decorrer da *Eruditio*, a fim de afirmar a imagem de um rei que ama os pobres de um modo especial. Nos *Ensinamentos*, o próprio rei teria aconselhado a seu filho, o príncipe Felipe, a preferir os pobres quando diz que “se acontecer uma disputa entre um pobre e um rico, apoia de preferência o pobre contra o rico até que saibas a verdade e, quando tiver ouvido a verdade, faça a justiça”³³⁷. As biografias, hagiografias e crônicas sobre Luís IX confirmam a preferência e o protagonismo dos pobres na recepção do *affectus* régio, principalmente nas *ações caritativas*, nas quais se manifesta a incorporação desse sentimento por meio das práticas emocionais, sobre quais iremos no deter mais adiante.

Até o presente momento, estamos tratando a noção de pobres (*pauperes*) de maneira genérica, mas é necessário compreender a complexidade que esse termo abarca. Nesse sentido, traçaremos brevemente quem são aqueles chamados de *pauperes* no século XIII, sobretudo no Reino de França. Em sua clássica obra, *Os Pobres na Idade Média*, de 1978, Michel Mollat propõe alguns pressupostos que nos ajudam a desvendar o que significa ser *pauper* (pobre) nesse período. Para Mollat é de suma importância compreender a função qualitativa de *paupertas* e *pauper*, pois no seu entender “a pobreza designa inicialmente a qualidade [adjetivo], depois, a condição de uma pessoa de qualquer estado social [substantivo] atingida por uma carência”³³⁸. Nesse sentido, torna-se um pobre, fala-se de um homem pobre, uma mulher pobre, um camponês pobre, um cavalheiro pobre, um clérigo pobre, ou seja, da condição daqueles que foram afligidos de alguma maneira, os levando a viver uma inferioridade em relação ao seu estado normal. Em seu emprego no plural, o termo *pauper* designa uma *categoria social* específica, um grupo composto pelos numerosos

³³⁵“Praecipue tamen in hominibus decet reges et principes hic affectus” ERUDITIO, 1914, p.85.

³³⁶“Utique dignis, intelligo, pauperibus, non nobilibus vel magistratibus”. Ibid., p.19

³³⁷“Se il avient que aucune querele qui soit meue entre riche et povre viegne devant toi, soustien plus le povre que le riche et, quant tu entendras l verité, sil leur fait droit”. JOINVILLE, 1921, p.66.

³³⁸MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

pauperes, que suscita um sentimento de piedade e inquietude. Nesse sentido, o autor nos chama a atenção para o potencial que o pobre tem de mobilizar as emoções com o seu estado de aflição, evocando uma carga afetiva de compaixão ou horror e todo um potencial de revolta e temor social ³³⁹ no decorrer dos séculos.

Além disso, ao longo da Cristandade Ocidental Medieval, Mollat³⁴⁰ nos mostra que o termo pobre abarcava um complexo e variado quadro de tipos e condições humanas. Eram considerados pobres: os monges, conhecidos como os pobres de Cristo (*pauperes Christi*) que praticavam uma pobreza voluntária por amor a Deus; os eremitas, chamados de pobres (*pauperes spontaneus*); os que não possuem recursos econômicos e os desprovidos em geral: mendigos (*mendicus*), miseráveis (*miserabilis*) indigentes (*indigens*); os que passam por certas adversidades: órfãos de pai e mãe (*orphanus*), as viúvas (*viduae*), os prisioneiros (*captivus*); os fragilizados por doenças físicas e mentais: os doentes em geral (*infirmus*), os leprosos (*leprosus*), os deficientes mentais (*idiotus*), os cegos (*caecus*), os feridos (*vulneratus*), os aleijados (*claudus*); os que não têm o que comer (*famelicus*) e aqueles que não têm o que vestir (*nudus*); dentre outros segmentos. Ao analisar essas imensas tipologias de pobres que Mollat identificou, Franco Cardini³⁴¹ aponta que nem sempre a falta de meios econômicos era o critério preponderante para a definição de pobre. As viúvas e os órfãos, por exemplo, nem sempre são economicamente desprovidos, mas eram qualificados como indigentes, pois não podiam dispor de uma propriedade, eram considerados socialmente indignos disso, já que eram vistos como fracos e incapazes de se defender ou fazer reivindicações de forma independentemente. Cardini também recorda que, no século XIII, o oposto de pobre não é necessariamente os ricos (*dives*), mas é principalmente os que podemos chamar de poderosos (*potens*), ou seja, aqueles que, de fato, possuíam o poder e a posse das terras, muitas vezes esses últimos são tachados de exploradores dos pobres.

Bronisław Geremek, em sua obra *A Piedade e a Força: História da Miséria e da Caridade na Europa*, de 1986, também aborda a questão da pobreza e dos pobres; ele demonstra que a partir do século XII, de acordo com o pensamento do teólogo *Gerhoch Von Reichersberg (1093-1169)*, a doutrina teológica da caridade realiza a distinção entre duas categorias de pobres. Geremek³⁴² assinala que a primeira é composta pelos “pobres com

³³⁹MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989 p.2.

³⁴⁰Ibid., p.3-4.

³⁴¹CARDINI, Franco. *Francesco d'Assisi*, Milan, 1989, p. 222.

³⁴²GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a Força: História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa, Terramar, 1995. ,p.34.

Pedro” (*pauperes cum Petro*), categoria que inclui os clérigos cuja pobreza voluntária é um traço distintivo, inseparável de sua condição, um valor espiritual que deve ser inerente à vida eclesiástica e a vida do clérigo regular, legitimando o poder de mediação desses homens entre o céu e a terra. A outra categoria é chamada de pobres com Lázaro (*Pauperes cum Lazaro*), que tem como símbolo a figura do pobre e miserável Lázaro do Evangelho. Os pobres dessa categoria são os leigos que sofrem com a miséria. Eles são os chamados pobres involuntários, uma pobreza que está relacionada a uma penúria indesejada. Eles não são vistos como sujeitos ativos, mas como aqueles que apenas recebem as ações de caridade que os benfeitores devem oferecer.

No que se refere especificamente ao Reino de França governada por Luís IX, é possível constatar que as categorias dos pobres apresentadas de forma geral por Mollat e Geremek não diferem, em sua grande maioria, daquelas sobre as quais o rei Luís IX executa as obras de caridade segundo as narrativas apontadas no conjunto das fontes aqui analisadas. Embora apresentem algumas categorias específicas, originadas do contexto social do Reino de França, na maior parte das narrativas os pobres podem ser encaixados na categoria dos *pobres involuntários* ou *Pauperes cum Lazaro*: os mendigos (*mendicus*), indigentes (*indigens*), famintos (*famelicus*); os acometidos por *enfermidades diversas*: doentes (*infirmus*), leprosos (*leprosus*), os cegos (*caecus*); e também aqueles inseridos na categoria dos *pobres voluntários* ou *pauperes cum Petro*, clérigos regulares representados principalmente pelos frades menores e pregadores, além dos monges e abades das ordens religiosas mais tradicionais (cistercienses, beneditinos, cartuxos).

Além desses pobres “tradicionais”, temos, no Reino de França, outras categorias surgidas naquele contexto social específico, a exemplo da categoria dos *pobres envergonhados* ou *novos pobres* e dos *pobres estudantes*. Segundo Le Goff³⁴³, os chamados *pobres envergonhados* surgiram após a primeira Cruzada de Luís IX, a partir de 1254, melhor dizendo, ela foi uma das principais causas do surgimento desses novos pobres, pois se tratam daqueles nobres que perderam tudo devido à Cruzada e também pelo desenvolvimento de uma economia mais monetarizada nas cidades. Fazem parte dessa categoria, por exemplo, as viúvas que perderam os maridos nos campos de batalhas da Cruzada, como nos mostra Guillaume de Saint Pathus ao dizer que “desde que o bom rei voltou do além-mar, muitas vezes surgiram as boas damas que vinham até ele e lhe diziam que seus maridos tinham

³⁴³LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.610.

morrido no além-mar ao seu serviço, e que eles haviam gasto todos os seus bens, e elas haviam ficado pobres”³⁴⁴. Chamadas de boas damas ou de pobres damas, junto delas estão seus filhos (bons garotos) e filhas (pobres senhoritas) que agora sem riquezas nenhuma, precisam de esmolas para sobreviver, daí o nome de “pobres envergonhados”, já que necessitam de vergonhosamente viverem de esmolas. Temos também os “pobres estudantes” (*povres escoliers*) que provavelmente eram jovens clérigos que vinham para Paris a fim estudar na Universidade sem terem condições para manter sozinhos, os gastos com os estudos. Esses *pobres estudantes* ficavam sob a proteção e os cuidados do rei, visto que ele teria construído em Paris “boas e vastas casas para abrigar [esses] alunos que vinham estudar em Paris, sendo recebidos ali gratuitamente pelas pessoas nomeadas para esse fim”³⁴⁵.

Portanto, a definição do que é ser *pauper* ou *pauperes*, no Reino de França e em toda Cristandade Ocidental, é de fato complexa e as mudanças e continuidades das perspectivas do que os definem se acomodam com o tempo. Os pobres involuntários, por exemplo, eram tradicionalmente entendidos como aqueles que tinham apenas o papel utilitário de garantir a salvação dos cristãos que não eram considerados pobres³⁴⁶, já que Deus poderia ter proporcionado a condição de ricos a todos os homens, mas quis que os ricos tivessem a oportunidade de redimir-se pela caridade para com os pobres, tornando-se bons cristãos. Nesse sentido, os pobres eram vistos apenas como um mero objeto de caridade cristã. No entanto, a partir do século XII, ocorre certa mudança de perspectiva em relação aos pobres involuntários, há uma espécie de consciência da pobreza material desses homens e mulheres e da necessidade de dividir para dirimir as desigualdades sociais. O papa Inocêncio III, cujo pontificado durou de 1198 a 1216, escreveu dois anos antes de se tornar o sumo pontífice, o *De Miseria Conditionis Humane* (Sobre a miséria da condição humana), obra que demonstra essa nova sensibilidade em relação aos pobres involuntários:

Os pobres são presas da fome, sofrem fome, sede, frio, nudez; seus corpos se degradam, se deterioram, são desprezados e maltratados. Ó condição miserável do mendigo! Se ele pergunta, é vergonha; se ele não pergunta, é a necessidade que o faz sofrer, mas a necessidade o leva a implorar. Ele acaba vendo Deus como um inimigo, porque ele não compartilha os bens com equidade e para julgar o

³⁴⁴“Et puis que li benoiez rois vint d’outremer, il avint plusieurs fois que aucunes gentis femmes venoient a lui et li disoient que leur Mariz avoient este morz outremer en son service et que eles avoient despendu leurs biens, pour quoi eles estoient povres”. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, p.89.

³⁴⁵“Bonnes et granz pour ee que escoliers estudianza Paris demorassent ileeques a touzjours es queles escoliers demeurent quiparceus quiont l’ autorité d’eus recevoir”. Ibid., p.86.

³⁴⁶Ibid., p.29.

companheiro malévolo, porque ele não apoia totalmente suas necessidades. (INOCÊNCIO III, p.33)³⁴⁷.

Esses pobres começam a ser vistos como injustiçados do ponto de vista material, já que eles não conseguem suprir as necessidades mais básicas de seus corpos (fome, sede, nudez), uma situação causada pela falta de equidade na divisão dos bens necessários à vida humana, o que pode causar uma revolta nos próprios pobres. Geremek³⁴⁸, ao analisar essa mudança de perspectiva, acredita que o fato de ter inserido os pobres de Lázaro no contexto teológico, seria um indicativo de uma abertura maior da Igreja à realidade dessa miséria material dos pobres. Assim a valorização da pobreza enquanto um valor espiritual esteve em consonância com o reconhecimento da dignidade do pobre, embora, no plano moral ainda preocupava-se mais com a figura do doador do que com a do pobre. Segundo Mollat³⁴⁹, essa certa valorização dos pobres teve seu ponto fundamental com São Francisco e São Domingos. Em meio a um mundo cada vez mais ambicioso pelas riquezas materiais que aumentava o poder dos homens (principalmente dos considerados avaros, soberbos, usurários) e conseqüentemente a desvalorização daqueles que não as possuíam, Francisco e Domingos teriam proclamado com a sua proposta de vida “a estima ao pobre e ao aflito por seu valor espiritual e humano próprio e não mais na qualidade de instrumento, ainda servil, da salvação ao rico”³⁵⁰.

Dessa forma, o olhar afetivo direcionado à figura do pobre, explicitamente presente na obra de Gilberto e confirmado nas biografias, hagiografias e crônicas sobre a vida Luís IX, certamente fazem parte dessa mudança de perspectiva, originada justamente dentro da nova sensibilidade desenvolvida no seio das Ordens mendicantes em que existência humana do pobre, associada ao modelo do Cristo pobre, gera um afeto em relação ao pobre e ao aflito que prima pelo seu valor espiritual e humano próprio. Nessa nova perspectiva, os pobres começam a ser vistos não apenas como instrumentos de salvação dos ricos, existentes no mundo apenas como meros objetos para alcançar a vida eterna pela prática da caridade, mas começa a pensar na valorização da existência dos pobres e nas necessidades materiais do pobre no mundo, que precisam ser supridas. Gilberto condena os príncipes que não se compadecem dessas necessidades:

³⁴⁷“Pauperes enim premuntur inedia, cruciantur aerumna, fame, siti, frigore, nuditate: vilescunt, tabescunt, spernuntur, et confunduntur. O miserabilis mendicantis conditio; et si petit, pudore confunditur, et si non petit, egestate consumitur, sed ut mendicet necessitate compellitur. Deum causatur iniquum, quod non recte dividat; proximum criminatur malignum, quod non plene subveniat”. INOCÊNCIO III, p.33.

³⁴⁸Ibid., p.34-35.

³⁴⁹MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989, p. 117.

³⁵⁰Ibid., p.117.

E quando uma forte fome maltrata os pobres de Cristo (*Christi pauperes*), nos quais o Senhor expõe à venda seu reino, porque o espírito de compaixão (*compassiones*) não lhes abrem nem os celeiros da generosidade nem as entranhas da piedade (*pietatis*), abominavelmente fechados, [esses príncipes] fecham para si o próprio caminho da graça. E quando milhares de pobres perecem de fome e de privação na sua presença e não lhes estendem a mão suplementar, saibam apenas que a morte de todos é exigida e reclamada, mais estritamente dele, porque são feitos réus de todos, cujas vidas deviam socorrer com o seu alimento e benefício. (GILBERTO, 2008, p.50)³⁵¹.

Portanto, o rei não pode se comportar com indiferença em relação às necessidades dos pobres, fechando-se em suas riquezas como um rei avarento destituído de graça, mas deve estar inclinado a ser compassivo com o sofrimento dos pobres de Cristo (*Christi pauperes*). O rei deve escutar a voz dos pobres, dado que são “piedosíssimos aqueles que de boa vontade ouvem (*audiunt*) as queixas, favorecem também as causas dos humildes (*humiliorum*) e tanto protegem os aflitos (*afflictis*).”³⁵². O verbo ouvir (*audiunt*), na expressão “ouvem as queixas”, é fundamental, pois ele denota a atenção e a sensibilidade que se deve ter para com os pobres, um reconhecimento da realidade de seus sofrimentos que não podem ser ignorados, já que sua pobreza é um fato concreto no mundo. Essa predisposição em ouvir os pobres parece ter sido observada nas ações de alguns dos funcionários régios, principalmente nos famosos *Inquéritos de São Luís*, sobretudo naqueles conduzidos e fiscalizados pelos franciscanos e dominicanos que desenvolveram uma sensibilidade e intimidade maior em tratar e ouvir os pobres, justamente por viverem na prática a experiência da pobreza como pobres voluntários. Le Goff³⁵³ reafirma que o rei capetíngio teria recomendado aos funcionários régios que a justiça real deveria sempre fazer valer a justiça aos mais fracos: as viúvas e os pobres em geral, tentando cumprir essa prerrogativa de dar voz a eles, para que expressem as suas necessidades e queixas, denunciando, por exemplo, as injustiças por eles vivenciadas. Em uma carta endereçada ao seu conselheiro régio Mateus de Vandôme, em 1270, o rei recomenda claramente que isso seja feito:

Que nos processos dos pobres e dos desafortunados sejam ouvidos com amor, bem como daqueles a quem devemos a justiça, para que a lei seja restaurada, para que,

³⁵¹“Et cum valida desaeuiat famés in Christi pauperes, in quibus Dominus regnum suum vénale proponit, dum nec eis largitatis horrea vel viscera pietatis | in spiritu compassionis apperiunt tabiliter obdurati, sibi ipsis gratiae viam claudunt. Et cum famé et inedia in eorum praesentia pauperum milia pereant, nec eisdem manum subsidiariam porrigant, hoc unum noverint mortes omnium ab eisdem districtius exigi et requiri, quia omnium facti sunt rei, quorum vitae per eorum annonam et beneficium debuerat subveniri. ERUDITIO, 1914, p.19.

³⁵² “piissimos esse pronuntio quod libenter querelas audiunt, fovent et causas humiliorum, et eo usque patrocinantur afflictis quousque fecerunt oculos aborriiri”Ibid., p.26.

³⁵³LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.205.

com Aquele que é juiz de todas as coisas, não possamos ser condenados por ter negligenciado, adiado ou usurpado a justiça. (ÉPISTOLAIRE p.104) ³⁵⁴.

4.2 A exploração dos pobres pelos funcionários régios

Na *Eruditio*, os pobres são os aflitos e sofredores por excelência, alguns dos vocábulos utilizados nessa obra para acentuar essas condições são: fracos (*infirmorum*), famintos (*famelicus*), miseráveis (*miserabilis*). Eles são a própria imagem do Cristo sofredor e injustiçado, homens e mulheres que vivem constantemente as mais diversas situações de injustiças e sofrimentos no seu cotidiano. Utilizando uma linguagem carregada de metáforas, essas situações são reproduzidas ao longo de toda a obra, mas de maneira mais patente na segunda carta da *Eruditio* denominada: *In qua agitur de disciplina debita potestatum et officialium* (na qual se trata da devida disciplina das autoridades e dos servidores). Diante de tais situações de injustiças aos pobres, Gilberto é incisivo em dizer que “o povo vive sem lei porque o menor (*minor*) é oprimido pelo maior (*majore*)” ³⁵⁵, ou seja, que os pobres são oprimidos pelos poderosos (*potens*) do reino. O frade não só aponta essas circunstâncias de opressões e injustiças vivenciadas pelos pobres, mas também quem são esses poderosos que as causam:

Desçamos para a corte dos príncipes e vejamos as faltas dos potentados (*potestatum*) e dos oficiais (*officialium*) que não podem ser deixadas em silêncio e nem podem ser ignoradas sem perigo. Está escrito: O asno selvagem é a presa do leão do deserto. Assim, os pobres (*pauperes*) são os pastos dos ricos (*divitum*), os pobres (*pauperes*) experimentam isso diariamente com os oficiais das cortes, que parecem ter tomado o nome do verbo: *officio, officis*, isto é lesa, lesas; e não do substantivo *officium-offici* =(função, tarefa). Pois os homens que chamam de homens nefastos rouba os pobres (*pauperes*) e armam ciladas aos simples, afagam os ímpios, oprimem os inocentes. Revigoram-se nas lágrimas dos necessitados, na nudez dos pobres (*pauperes*) e, o que é pior, ainda assim os afligidos não ousam mostrar a maldade ou violência dos que os afligem. Se o pobre (*pauper*) fizer isso [denunciar a violência dos oficiais] suportará coisas piores do que as anteriores e se propuser sua causa diante dos oficiais, os da corte levantam-se com violência, o fraudulento (*fraudentus*) opõe-se ao simples (*simplex*), o ímpio ao justo, o cortesão (*curiaster*), ao camponês (*rustico*). (GILBERTO. p. 95-96) ³⁵⁶.

³⁵⁴Essa carta de Luís IX está na coleção epistolar da Biblioteca Nacional da França. Ela é a décima carta da coleção; ed. D'Achery, Spiciugium (ed., Infolio), III, 663.

³⁵⁵“Vivit populus sine lege, quia minor opprimitur a majore”. ERUDITIO, 1914, p.78.

³⁵⁶“In curias principum descendamus, et potestatum "et officialium videamus excessus, qui non debent sub silentio praeteriri, nec possunt sine periculo ignorari. Scriptum est : Venatio leonis onager in heremo. Sic pascua divitum pauperes, quod ab officialibus curiarum pauperes experiuntur cotidie, qui ab hoc verbo: officio, officis, quod est : noceo, nocet, non ab hoc nomine : officium-officii, videntur vocabulum mutuasse. Nam genus hoc hominum quod dicunt officiperdi depraedatur pauperes et insidiatur simplicibus, fovetimpios, opprimit innocentes. Luxuriantur in lacrimis egenorum, in pauperum nuditate, et, quod est deterius, etiam sic afflicti non audent affligentium eos malitiam aut violentiam aperire. Quod si fecerit, détériora prioribus sustinebit, et si causam suam in conspectu officialium proposuerit ipse pauper, aulici moventur graviter, opponit se simplici fraudulentus, justo impius, rustico curiaster”. Ibid., p.50.

Em um tom bastante incisivo de denúncia, Gilberto nos convida a dirigir o olhar para a corte, onde estão aqueles que são a raiz da aflição dos pobres. Para o frade, os causadores dessas faltas são os potentados e os oficiais da corte. No primeiro caso, parece se referir de forma genérica às altas autoridades do reino, como por exemplo, os senhores e barões e todos aqueles que exercem os poderes locais do reino. No segundo caso, trata-se do que genericamente podemos chamar de funcionários régios, homens que compõem o corpo administrativo do poder régio. Os funcionários ou oficiais régios (também chamados de magistrados [*magistratis*] e servidores régios [*regios ministeriales*]) formam uma espécie de corpo administrativo em plena ascensão no século XIII, eles assumem as mais diversas funções administrativas no Reino de França, principalmente em nível local, onde representam diretamente a pessoa pública do rei, embora também possamos pensar nos funcionários específicos da corte oficial da monarquia, aqueles que administram especificamente a corte de Paris ao lado do rei. Dessa forma, são peças fundamentais para a extensão do poder régio e para a implantação da política régia da corte de Paris nas localidades mais distantes. Destacamos as funções e os cargos de prebostes e bailios, que parecem ser os mais numerosos dentre os diversos cargos do corpo administrativo do reino como apontam nossa documentação. Segundo Jordan³⁵⁷, os prebostes (*prévôts*) surgiram como administradores das propriedades reais e dos direitos régios (de tributar e regular os impostos dentre outras prerrogativas de caráter mais econômico), nas principais cidades do Reino de França. Além disso, os prebostes possuem o poder de justiça e polícia sobre esses assuntos nas áreas de sua jurisdição. Os bailios (*baillis*), nas circunscrições regionais sob sua responsabilidade, chamadas de *Bailias*, assumiam em nome do rei, as altas funções de justiça (o direito de julgar, punir, executar a pena de morte...), ao lado de diversas instâncias de poderes judiciais não régios (senhores individuais e corporativos, capelas de catedrais, abadias e cidades) estabelecidos no reino.

Para Gilberto, muitos integrantes desse corpo administrativo do reino são os que, aproveitando-se dessa posição de poder e influência legitimada pela administração régia, exploram e oprimem diariamente os mais pobres. Eles são chamados pelo frade de “homens nefastos” que impiedosamente “roubam os pobres”. Este último é um pecado grave e inaceitável, principalmente em relação aos pobres desse período. Como nos aponta Silvana

³⁵⁷JORDAN, William. *Men at the Center: Redemptive Governance under Louis IX*. Budapest and New York: Central European University Press, 2012. p.50

Vecchio³⁵⁸, roubar os pobres é uma falta contra a fraternidade natural existente entre os homens (diríamos contra o bem comum). Essa prática compara-se ao homicídio, já que pode privar o pobre de sua própria vida, quando se tira dele aquilo que é necessário para a sua subsistência, já que segundo o frade “embora não vejas a cabeça de João oferecida na bandeja do banquete de Herodes, às vezes, nas mesas de alguns nobres (*nobili*) verás a vaca da viúva (*vidue*) e o porco do pobre (*pauper*)”³⁵⁹ alimentando os príncipes e os nobres do reino com “o pedaço ensanguentado do bem do pobre”³⁶⁰, ou seja, os banquetes servidos aos nobres são preparados com os bens roubados dos pobres por esses homens. Além disso, insinua-se que os pobres sofrem violência, à qual eles não ousam retribuir com a mesma violência. Isso associa os pobres ainda mais à imagem de sofredor, assim como Cristo, que sofreu as injustiças do seu martírio em silêncio, os pobres também experimentam o mesmo.

Dessa forma, na concepção de Gilberto, os funcionários régios se tornaram, em muitas ocasiões, os inimigos dos pobres, seus espoliadores por excelência. Nesse mesmo sentido, Joinville nos mostra as práticas ilícitas do preboste de Paris que atingiam principalmente o povo mais pobre da cidade:

A área do preboste (*prévôt*) de Paris era tão vendida aos burgueses de Paris, ou a alguns; e quando acontecia que alguns a tinham comprado, eles sustentavam seus filhos e seus sobrinhos com seus malefícios; porque os jovens (*jouvinciaus*) se fiavam em seus pais e em seus amigos que tinham o direito sobre os impostos. Por isso o povinho miúdo (*le menu peuple*) era altamente explorado e não podia dar razão aos ricos, por causa dos grandes presentes e das doações que faziam aos prebostes. Quem, naquele tempo, dizia a verdade diante do preboste, ou queria honrar seu juramento para não ser perjuro, a respeito de qualquer dívida ou qualquer coisa sobre quão fosse forçado a responder, o preboste cobrava dele multa, e ele era punido. Por causa das grandes injustiças e das grandes rapinas feitas então na jurisdição do preboste, o povinho miúdo não ousava morar nas terras do rei e ia morar em outras jurisdições e em outros senhorios. E a terra do rei estava tão deserta, que quando o preboste tinha suas audiências, nelas não compareciam mais de dez pessoas ou doze. (JOINVILLE, 1921, p.254-255)³⁶¹.

³⁵⁸Vecchio, Silvana. Le pouvoir au miroir du prédicateur: le De eruditione principum de Guillaume Peyraut, GILLI, Patrick (org.), La pathologie du pouvoir : vices, délits et crimes des gouvernants (Antiquité, Moyen Âge, époque moderne), Brill, Leiden-Boston, 2016, p. 275

³⁵⁹“vides tamen aliquando in quorundam nobilium mensis vaccam viduae et porcum pauperis”. ERUDITIO, 1914, p.25

³⁶⁰“pauperis bolum sorbens sanguineum”. *ibid*, p.25

³⁶¹“La prevostés de Paris estoit lors vendue aus bourgeois de Paris, ou à aucuns; et quant il avenoit qu aucun l’avoient achetée, si soustenoient leurs enfans et leur neveux em leur outraiges; car li jouvencel avoient fiance en leur parens et en leur amis qui la prevostei tenoient. Pour ceste chose estoit trop li menus peuples defoulez, ne ne pouoient avoir droit des riches homes, pour les grans presens et dons que il fesoient aus prevoz. Qui à ce temps disoit voir devant le prevost, ou qui vouloit son sairement garder, qu’il ne fust parjures d’aucune debte ou d’aucune chose où fast tenus de respondre, li prevoz en levoit amende, et estoit punis. Par les grans injurmes et par les grans rapines qui estoient faites en la prevostei, li menus peuples n’osoit demourer en la terre le roy, ains aloient demourer en autres prevostés et en autres signouries. Et estoit la terre le roy si vague, que quant li prevoz tenoit ses plaiz, il n’i venoit pas plus de dix personnes ou de douze”. JOINVILLE, 1921,p.254-255

Joinville mostra que, em meados da década de 1250, sobretudo após a Cruzada, a cidade de Paris era administrada por um preboste que cometia tais práticas ilícitas, favorecendo os mais emitentes da cidade. Ao dizer que os “jovens (*jouvinciaus*) se fiavam em seus pais”, Jordan³⁶² nos ajuda a compreender que se tratava dos subornos que os chamados burgueses e os ricos em geral ofereciam aos prebostes para que não aplicassem as penas judiciais contra seus filhos e sobrinhos, que em muitas ocasiões, faziam parte de certos agrupamentos de jovens e adolescentes, espécies de “gangues” que saíam às ruas para cometer atos de violência e depredação nos bairros de Paris. Outra prática ilícita citada por Joinville é o recebimento de presentes e doações pelo preboste das mãos dos poderosos da cidade em troca de certos favorecimentos, como por exemplo, resultados favoráveis nos julgamentos em que são acusados de fraudes; adiamento ou suspensão de obrigações em que eles não podem ou não querem cumprir; a desconsideração de reclamações movidas contra suas ações arbitrárias dentre outros atos ilícitos³⁶³. Para manter esse mecanismo de favorecimento aos grandes de Paris, o povo miúdo (os mais pobres da cidade) era altamente explorado, roubado e injustiçado, pois não conseguia ter voz e força diante dos subornos oferecidos ao preboste. Nos casos judiciais envolvendo os grandes e os pobres, as decisões tendiam a sempre favorecer os primeiros. Caso os pobres dissessem a verdade diante dos prebostes corrompidos, eram severamente punidos com a cobrança de multas e, provavelmente, com outros tipos de punições mais severas. Esses recebimentos ilícitos por parte de muitos oficiais régios não passaram despercebidos pelo frade menor que denunciou tais práticas, qualificando-as como atos escandalosos, que promovem a venda da justiça:

Nas cortes nada de mais miserável vi ou ouvi, nem li, do que juízes desconhecedores da ciência da lei e privados da boa vontade, que buscam presentes e retribuições, utilizando aquele pouquinho que têm de esforço ou de forças em favor da avareza e da ostentação da carne e do sangue; dessa forma seus escândalos recaem sobre os príncipes sabedores disso, ou sobre aqueles que os apoiam. Na verdade, por necessidade do cargo, de ambos deve-se exigir que em tudo se salve a justiça, e nada do que deve ser feito acabe em pagamento. Pois o que é injusto também no temporal, não é lícito nem oportuno que se faça. Mas o que é justo, não precisa de intervenção do pagamento, já que deve ser feito por si e é iníquo tornar vendável o que alguém deve fazer, mas o que se encontra em nenhum outro contrato, só vende a justiça àquele que não a tem. (GILBERTO, 2008, p. 62-63)³⁶⁴.

³⁶²JORDAN, William. *Men at the Center: Redemptive Governance under Louis IX*. Budapest and New York: Central European University Press, 2012. p. 58.

³⁶³Ibid., p.55-56.

³⁶⁴“ in curiis vidi vel audivi miserabilibus, neque legi, quam iudices, scientiae legis ignaros et bonae voluntatis inanes, qui sequuntur a munera et retributiones, id tantillum quod habent industriae sive virium in obsequio avaritiae, jactantiae carnis et sanguinis exercentes, quorum flagitia redundant in principes hujusmodi praescientes, vel eos in talibus sustententes. Utrisque siquidem ex officii necessitate ingeritur ut justitiae in omnibus parcatur, et nihil eorum quae facienda sunt ad pretium peragatur. Nam quod injustum est, etiam pro

Os atos imorais cometidos por esses homens e toda a infâmia que eles produzem tendem a recair sobre a pessoa do rei, afinal de contas, os oficiais régios são seus representantes diretos nas regiões em que eles comandam. Eles devem ser a extensão do poder régio, os executores do projeto político da realeza capetíngia. Nesse sentido, corre-se o risco das imoralidades administrativas cometidas por eles serem atribuídas ao próprio monarca, já que eles são nomeados e administram em nome do poder régio, teoricamente, são seus homens de confiança. Assim, coloca-se em suspeita a capacidade do monarca reimplantar com coerência e eficácia a sua própria política de reparação moral, já que tais práticas ilícitas cometidas pelos seus funcionários são incoerentes com esse projeto político moralizante intensificado após a volta da Cruzada. Para tentar dirimir tais incoerências, a Grande Ordenação de 1254 foi um instrumento fundamental, dado que a correção das atitudes imorais praticadas pelos oficiais régios era um dos objetivos centrais desse texto legislativo.

Os prebostes, bailios e os oficiais de justiça jurarão guardar lealmente as nossas rendas e direitos e não permitirão que nossos direitos sejam subtraídos, suprimidos e corroídos. Eles jurarão, além disso, que não irão tomar ou receber, para eles ou para qualquer outro, nem ouro, nem prata, nem benefício algum, nem outra coisa [...] Com isso eles jurarão que não levarão nenhum presente, seja ele qual for, a suas esposas, nem a seus filhos, nem a seus irmãos, nem a suas irmãs, nem a outras pessoas que estejam ao seu redor; e assim que souberem que tais presentes serão recebidos, eles os devolverão assim que puderem [...] jurarão e prometerão que souberem da existência de algum oficial ou preboste que seja desleal, autor de rapina, usurário cheio de outros vícios pelos quais deva sair de nosso serviço, eles não manterão no cargo nem por promessa, nem por afeição, nem por outro motivo; ao contrário, eles o punirão e julgarão de maneira correta. (JOINVILLE, 1921, p.250-251)³⁶⁵.

Ao observar os atos ilícitos e imorais praticados pelos oficiais régios e principalmente o que eles geram aos mais pobres (opressão, exploração, roubo, violência...), percebemos que são atos antagônicos às ações de caridade (doações de esmola, construção de hospitais, leprosários, conventos...). Essas obras de caridade, sobretudo o ato de doar esmolas, como sustenta Marco Bertoli³⁶⁶, eram consideradas como trabalhos que promovem a justiça, uma forma de reequilíbrio social, que visa combater a acumulação, fruto da injustiça.

temporali nec licet fieri nec oportet. Quod vero justum est, mercedis interventu non indiget, cum per se fieri debeat et iniquum sit vénale fieri quod quis débet. Sed, quod in nullis aliis contractibus invenitur, solus ille vendit justitiam qui non habet". ERUDITIO, 1914, p.26-27.

³⁶⁵“Derechief, li autre prevost, li baillif et li serjant jureron que il garderont loialment nos rentes et nos droiz, ne ne soufferront nos droiz que il soient soustrait ne osté, ne amenuisié; et avec ce il jureront que il ne penront, ne ne recevront par aus ne par autres, ne or, ne argent, ne benefices par decosté, ne autres choses, se ce n'est fruit, ou pain, ou vin, ou autre present, jesusques à la somme de dix sours, et que ladite somme ne soit pas seurmontée. Et avec ce il jureront que il ne penront ne ne feront penre nul don, quex quee il soit, à leur femmes, ne à leur enfans, ne à leur frères, ne à leur sereurs, ne à autre persone, tant soit privée d'aus; et sitost comme il sauront que tel don seront receu, il les feront rendre au plus tost que il pourront". JOINVILLE, 1921, p.250

³⁶⁶BARTOLI, Marco. *François et les pauvres: Entre aumône et partage*. Editions Franciscaines, 2015, p.54-56.

Segundo as nossas fontes, Luís IX as teria praticado largamente, ocasiões em que demonstrava mais concretamente o seu *affectus* aos mais pobres. Nesse caso, o rei é movido por um *affectus* ordenado, voltado para o amor ao próximo, o que é o oposto das ações perpetradas pelos funcionários régios, que dentro da perspectiva emocional gilbertina, podem ser entendidas como atos imorais movidos por um afeto desordenado (*inordinata affectione*), que como já abordamos, tratava-se de um apego exagerado a algo ou alguém, uma afeição corrompida pelos vícios. Nesse sentido, ao imergir nas motivações que levam os oficiais régios a corromper sua sensibilidade em relação aos pobres, o irmão menor afirma que esses homens são “absorvidos pelas volúpias da carne”. Entendemos que na linguagem político-emocional de Gilberto, as “volúpias da carne” são as paixões ou os desejos viciosos da alma, impulsionados pelo sentimento de *cupiditas*. Esse último é um termo latino que designa o que se aproxima da noção de cobiça, está relacionado ao desejo desordenado da alma pelos bens materiais e aos desejos carnis. Segundo Adrián Izquierdo³⁶⁷, a *cupiditas* pode ser compreendida como o oposto da *caritas*, é uma espécie de amor cobiçoso, raiz de todos os vícios e pecados. Dito isso, essas paixões fazem com que os oficiais utilizem os cargos de caráter público para atender seus interesses próprios, não conseguindo assim, sentir afeto aos pobres e nem compaixão aos seus sofrimentos. Nesse sentido, os pobres são vistos por esses homens como impecilhos que atrapalham seus planos particulares de acumular riquezas para si e sua linhagem, já que tais riquezas precisam ser divididas com os mais pobres do reino.

Nessa perspectiva gilbertina, esses homens são incapazes de se serem piedosos no afeto (*affectu pius*) com os que mais necessitam, ao contrário, eles lhes oferecem um afeto de crueldade (*Affectant crudelitatem*), já que tais homens estão imersos no amor privado (*privato amore*), aquele que pensa apenas em si próprio e naqueles que podem lhe proporcionar mais poder e riquezas, ou seja, os poderosos que os beneficiam em troca de favores imorais, como ocorria no caso do prebostado de Paris. Agindo assim, esses serviçais régios estão oferecendo seu *affectus* aos ricos perversos, aqueles que “armam ciladas aos simples, afagam os ímpios, [e] oprime os inocentes”³⁶⁸, inclinando-se à *superbia* (soberba) e *avaritia* (avareza), sentimentos desordenados daquela comunidade emocional. Para salientar os danos que os costumes imorais desses tipos de serviçais causam aos pobres e conseqüentemente ao Reino de França, Gilberto realiza uma série de comparações entre os comportamentos deles e os danos que certos animais e insetos causam ao meio ambiente em que estão inseridos. Essas

³⁶⁷IZQUIERDO, Adrián. «De todos los pecados es raíz la cobdicia...» *Cupiditas y caritas en el Libro de buen amor*. LEMIR: Revista de Literatura Española Medieval y Renacimiento, n° 19. 2015, p.205-206

³⁶⁸“insidiatur simplicibus, fovetimpios, opprimit innocentes”. ERUDITIO, 1914, p.50

comparações, abundantes principalmente na segunda carta da obra, parecem ter como objetivo mostrar como esses homens são avarentos, soberbos e coléricos com os mais fracos e miseráveis. Nesse sentido, o irmão franciscano os compara a “sanguessugas dos pobres que incessantemente bebem o sangue dos outros, cães sem-vergonha que sofrem da doença da bulimia, que não põe fim à saciedade”³⁶⁹; mais adiante os chamam de bruco e gafanhotos “porque, quando começa a oprimir os pobres, não se afasta dele enquanto não consumir toda a provisão [...]. Sem dúvida, vemos tal quantidade de serviçais como no verão aparece a multidão de gafanhotos”³⁷⁰; e também os comparam a águias “voando sobre a justiça pela soberba e, quando encontram a presa, lançam-se com força para baixo para a rapina”³⁷¹. Por fim, o frade ressalta a capacidade de dissimulação desses oficiais, principalmente aqueles que estão diretamente ligados à corte de Paris, comparando-os aos camaleões:

Vem-me o pensamento a natureza dos camaleões. Ora, o camaleão é um animal multicolorido, cujo corpo muda com muita facilidade para uma cor e um aspecto que lhe é contrário; é um animal naturalmente manso, mesmo quando está doente, mostra que é manso. Caracterizam aqueles que estão nas casas dos reis e se vestem de roupas moles, enquanto desejam agradar os moles, conformam-se com a vontade de todos e, transformam-se com muita facilidade, alternam várias cores, caluniam com os caluniadores, adulam com os aduladores[...] E estes homens, sempre que estiverem sem nenhum poder, fazem agrados a todos e insistem em adulação imoderada; mas se lhes acontecer de ter o poder que ambicionam, aparecendo a oportunidade, manifestam imediatamente a crueldade que estava em seus corações.(GILBERTO, 2008, p.100)³⁷².

Portanto, parece que esses tipos de homens escondem seus verdadeiros sentimentos, ou seja, os sentimentos desordenados que estão no interior de seus corações, de modo que, eles se manifestam com mais clareza, somente quando possuem algum tipo de poder em suas mãos, encarnando-os por meio de ações de crueldade e opressão aos mais fracos. Gilberto descreve os gestos físicos de um juiz movido por essa desordem emocional:

Agora, porém, eis que um homem pobre (*pauper*) e pequeno (*mendicus*) coloca uma questão contra o príncipe. Quase toda a assembleia dos juízes e dos conselheiros

³⁶⁹“Sanguisugae pauperum, bibentes assidue sanguinem alienum, canes impudentes bolismi vitium patientes, satietati terminum non ponentes”. ERUDITIO, 1914, p.52

³⁷⁰“quia, cum opprimere coeperit pauperem, non recedit ab eo donec totam ejus consummaverit [...]Tantum procul dubio videmus multitudinem ministerialium sicut in aestate apparet copia locustarum”. Ibid., p.53

³⁷¹“Aquilae enim sunt, volando super jus per superbiam, et cum impetu dum praedam acquirunt, descendunt inferius per rapinam”. Ibid., p.53

³⁷²“Sed antequam procedam ad caetera, propter adulationes quorundam occurrit cameleontis natura. Est enim caméléon animal coloris varietate conspersum, cujus corpus facillima conversione mutatur in colorem sibi oppositum et aspectum; animal naturaliter mansuetum, licet quando infirmatur se esse simulet mansuetum. Eos désignât qui in domibus regum sunt et mollibus vestiuntur, qui dum mollibus placere cupiunt, voluntatibus omnium se conformant, et facillima conversione mutati varios colores alternant. Cum detrahentibus detrahunt, cum adulantibus adulantur, et eum quem prius vituperando depresserunt, si affuerit laudans, et ipsi collaudant. Et lui homines quamdiu fuerint nulla potestate praediti, sic omnibus blandiuntur, et immoderatae insistent adulationi, sed si potestatem eos | habere contigerit, quam affectant crudelitatem quae latebat in eorum cordibus”. Ibid, p.54.

pronuncia-se a favor dos príncipes e em prejuízo de suas almas parecem lutar em favor do príncipe, de forma que por indicação do rosto os juízes parecem ser suspeitos. Irritam-se (*irascuntur*) contra o pobre (*pauper*) e, como enlouquecem, enchem-no de injúrias e o cansam. Pois onde pela palavra as faces facilmente se empalidecem, a pele se enruga, brilham os olhos, o aspecto ou a figura da face se perturba, com freqüência o sangue inflama, agitam-se os braços, o corpo treme, torcem-se os lábios, não se expressa irado (*iratus exprimitur*) quanto louco. Portanto quando o príncipe vê que o pobre (*pauper*) sofre estas coisas é preciso que se desempenhe contra si a função de advogado (GILBERTO, 2008, p.134) ³⁷³.

Temos uma descrição de uma sequência de mudanças físico-gestuais ocasionadas por transformações de ordem emocional. Os juízes e conselheiros (que tratam dos funcionários régios corrompidos), enlouquecidos provavelmente pelo ódio, transparecem toda a sua cólera a um homem pobre que teria apresentado uma controvérsia judicial contra o monarca. A irritação e predisposição a promover um ato de injustiça intencional ao pobre são visíveis por meio dos rostos e dos gestos corporais, ocorridos durante o julgamento. O frade fala do empalidecimento e enrugamento do rosto; e de lábios distorcidos, sinais que nos apresentam um rosto completamente perturbado e deformado, tipos de gesticulações (*gesticulatio*), que como nos mostram Le Goff e Truong³⁷⁴, estão associadas à desordem e ao pecado, já que as distorções e deformações remetem ao diabo e aos sinais de suas possessões. Os braços agitados e o corpo trêmulo são tipos de agitações e inquietudes. De acordo com as observações de Schmitt³⁷⁵, as agitações (*turbidus*) e as inquietudes (*inquietudo*) estão relacionadas aos vícios da alma, principalmente, ao sentimento de cólera desordenada (*ira*) e a impaciência (*impatientia*). Ao final do trecho, o frade salienta que ao ver todas as injustiças sofridas pelos pobres, o rei deve se compadecer deles e, se necessário, ir contra a si próprio nas questões judiciais em que ele, pelo fato de ser rei, é favorecido e inocentado mesmo, que de acordo com as evidências dos inqueritos, ele seja verdadeiramente culpado. Assim, o rei deve ser o advogado dos pobres, praticando a verdadeira justiça, corrigindo as perversidades desses homens.

³⁷³“Sed ecce nunc vir quidam pauper et modicus contra principem quaestionem intentât. Omnis pro principe iudicum et consiliariorum fere coetus allegat, et in animarum suarum praejudicium videntur pro principe aemulari, adeo ut ex vultus indicio merito videantur iudices esse suspecti. Irascuntur in pauperem et velut insaniunt, impetunt eum opprobriis et lacescunt. Et cum exuerint iustitiae rectitudinem exuunt iudicis severitatem. Non est enim proprium recti iudicis et constantis quod ejus facie legatur et pateat motus mentis. Ubi enim ad verbum facile pallent genae, cutis ipsa rugatur, scintillant oculi, faciei scema vel figura turbatur, sanguis eam fréquenter inflammat, jactantur brachia, corpus trépidât, labia distorquentur, non tam iratus exprimitur quam insanis. Ubi ergo princeps pauperem viderit ista pati, vicem contra se necesse est expleat advocati”. ERUDITIO, 1914, p.179-180.

³⁷⁴LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 146-147.

³⁷⁵SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris : Gallimard, 1990 , p. 180-186.

Nos dois últimos capítulos da segunda carta, o rei é aconselhado a examinar com mais prudência os oficiais que “coloca como juízes ou presidentes em suas cortes e província”, tendo o cuidado de nomear aqueles que estejam predispostos a ajudá-lo a conduzir o reino na justiça, humildade e na promoção de sua política de reparação e moralização:

Se acontecer que os maiores (*majores*) ou preboste (*praepositos*) das cidades, seja qual lá qual for o nome da dignidade que tenham, forem costumeiramente eleitos pelos cidadãos (*civibus*), com freqüência são ocasião e origem de pecado, daqueles que não se mostram respeitosos com os maiores, mansos com os menores, afáveis (*affabiles*) com os iguais, benignos com os humildes, misericordioso com os penitentes, rígidos com os soberbos, inflexíveis com os obstinados. Portanto, nos cargos públicos coloquem-se aqueles que amem a Deus, tenham horror ao pecado, façam a justiça, não comprem as pessoas, não aceitem presentes; aqueles que, pela familiaridade dos príncipes ou da corte, ou daqueles que estão ao lados dos príncipes não assumam a impunidade, nem tenham a audácia de enfurece-se (*saeviendi*); em cuja as mãos hesite a medida da justiça, nem por ódio (*odio*) ou por amor (*amore*); aqueles que segundo o direito do Senhor, ouçam tanto o pequeno como o grande (GILBERTO, 2008, p.132-133) ³⁷⁶.

O frade reafirma que deve ser exclusivamente da função régia a nomeação dos oficiais do reino, já que é uma forma de evitar que alguns cidadãos (*civibus*), que provavelmente eram aqueles poderosos e influentes das cidades que desejavam eleger, para esses cargos, seus homens de confiança, a fim de serem favorecidos por eles, aprofundando ainda mais a situação de exploração do reino e dos pobres. A fim de orientar o rei na escolha desses homens, é traçada a imagem de um bom oficial régio. Ao contrário dos juízes movidos pela loucura do ódio e dos demais movimentos emocionais desordenados, a imagem do bom oficial é marcada pela sua retidão e rigidez na promoção da boa justiça e pela virtude de seus sentimentos. Os funcionários régios devem ser afáveis, mansos, benignos e misericordiosos com os que estão sobre sua jurisdição, principalmente para com os humildes e menores, ou seja, os mais pobres. Em contrapartida, devem mostrar-se rígidos e inflexíveis com os que querem subverter sua administração.

Além do exame criterioso que o rei deve realizar na escolha de seus oficiais, tendo como parâmetros as virtudes e os sentimentos bem ordenados apresentados no trecho anterior, Gilberto também aconselha que depois de nomeá-los, o rei exerça a fiscalização de sua

³⁷⁶“Si vero civitatum majores vel praepositos, vel quocumque dignitatis nomine censeantur, a civibus de consuetudine contingat eligi, ponuntur in officiis fréquenter usurarii vel peccatores notorii, qui sunt in subditis fomes et origo peccati, qui se non exhibent devotos majoribus, blandos minoribus, affabiles aequalibus, benignos humilibus, misericordes poenitentibus, rigidos superbis, inflexibiles obstinatis. Haec autem infamis familia Hellekini cum didicerit praedam capere, hominesque comedere, Ergo taies in publicis ponantur officiis qui Deum diligant, peccatum horreant, justitiam faciant, personas non accipiant, munera non acceptent, qui de familiaritate principum aut curiae, vel eorum qui principum adhaerent lateri, impunitatis fiduciam non assumant, nec habeant audaciam saeviendi, in quorum manibus non titubet libra justitiae, nec moveantur odio vel amore, qui secundum illud jus dominicum ita pusillum audiant sicut magnum”. ERUDITIO, 1914, p.78-79.

conduta no exercício da administração local. Sobre isso o frade afirma que as “frequentes visitas feitas fielmente dirigiriam a justiça dos prebostes e administradores e promoveriam a regra da caridade (*caritas*)”³⁷⁷ a fim de que a justiça fosse realizada na devida tranquilidade, restando o que ele chamou a “temeridade dos maldosos”³⁷⁸, ou seja, a má administração dos prebostes e bailios. Em sua obra, Guillaume de Saint-Pathus fala com mais detalhes sobre essas visitas:

Certo dia, o bendito rei soube que seus bailios e prebostes estavam cometendo injustiças com as pessoas boas de seu reino, seja pronunciando julgamentos falsos ou apropriando-se de suas propriedades contra toda a justiça. Ele então criou o hábito de instituir investigadores, às vezes irmãos menores e pregadores, às vezes clérigos e seculares, outras vezes até cavaleiros, que a cada ano, ou mesmo várias vezes ao ano, tinham a tarefa de investigar os bailios e os prebostes e os outros oficiais menores. “aqui e além do reino ou de todo o reino” (GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.150)³⁷⁹.

Essas visitas, aconselhadas por Gilberto, funcionavam como uma espécie de mecanismo de fiscalização e correção administrativa que o poder régio realizava sobre os prebostes, bailios e os demais administradores. Elas consistiam em inspeções de agentes diretos da corte régia que tinham a missão de apurar, por meio de inquéritos administrativos, as denúncias de irregularidades na administração desses homens, a fim de punir e fazer cumprir as determinações da política régia de Luís IX, contidas nas ordenações locais e regionais decretadas pelo poder régio, com destaque para a Grande Ordenação geral de 1254. Esse controle régio era realizado pelos Inquiridores régios, geralmente compostos por uma parte de seculares e a outra de mendicantes (franciscanos e pregadores); como já mencionado nesse trabalho, esses últimos eram escolhidos para tal função devido a sua moralidade nos assuntos econômicos e também pela sua sensibilidade em relação aos pobres, que como demasiadamente vimos na visão de Gilberto, era os mais injustiçados e oprimidos por esses administradores régios.

Portanto, diante de tantas injustiças cometidas por esses oficiais, Gilberto aconselha que o monarca deva estar atento às ações deles, pois se elas forem desordenadas e imorais podem comprometer o reino e levá-lo a uma humilhação, como foi o caso da derrota da

³⁷⁷ “*visitatio facta fideliter de praepositis et ballivis dhigeret justitiam et regulam proveheret caritatis*”. Ibid. p.79.

³⁷⁸ “*Malignantium temeritas*”. ERUDITIO, 1914, p.79

³⁷⁹ “[Après por ce que] aucunes foiz le benoiet rois ooit que ses bailliz et ses prevoz fesoient au pueple de sa terre aucunes injurries ou em jugant malvesement ou en ostant leur biens contre justice, pour ce acoustuma il a ordener certains enquesteurs, aucune foiz Freres Meneurs et Preecheurs, aucune foiz clers seculers, et aucune foiz neis chevaliers, aucune foiz chascun an une foiz, et aucune foiz pluseurs, a enquerre contre les baillis et contre les prevoz et contre les autres serganz de ça et de la environ le roiaume ou par le roiaume”. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.150.

Cruzada de 1248. Luís IX, para promover a reforma de seu reino, precisava que sua política fosse integralmente colocada em prática por esses oficiais régios, seus representantes legais em todo o Reino de França. Nesse sentido, se eles representam o monarca diante dos súditos, devem tomar o cuidado de agir como o monarca agiria. Devem fazer com que os súditos enxerguem neles o próprio rei, mas não qualquer rei, e sim aquele que a política régia desejava propagar nas diversas partes do reino. Gilberto constrói, na *Eruditio*, a imagem de um rei que é movido pela sensibilidade dos afetos ordenados de acordo com codificação moral da comunidade emocional de seu reino, um rei amoroso, um rei que sente um profundo *affectus* pelos seus súditos, principalmente os pobres. Naturalmente, na categoria de representantes diretos do monarca nas regiões por eles administradas e no exercício dos cargos da corte de Paris, os oficiais régios devem ter a mesmas atitudes em relação aos homens sob sua jurisdição, fazendo com que através de sua função esses súditos sintam a afeição do rei e, conseqüentemente, dentro das dinâmicas do dom e contra-dons vigentes, retribuam esse *affectus* aumentando seu amor e obediência ao monarca. Dessa forma, esses funcionários são a extensão do poder régio e deve encarná-lo com fidelidade, do contrário, corre-se um risco da depreciação dessa imagem que o rei deseja construir de si. Portanto se o monarca ama seus súditos, sobretudo os pobres, com um afeto paternal, os funcionários régios, como representantes dele, devem se esforçar para ter um sentimento semelhante aos homens que estão sob a jurisdição deles, o que na realidade, em muitas ocasiões estava longe de acontecer.

4.3 *Affectus paternus*: O afeto natural como modelo para a paternidade régia de Luís IX

Diante de toda essa situação de opressão e exploração que deixa os súditos mais pobres, em estado de penúria e aflição, o monarca não tem o papel apenas de punir os detratores impedindo os atos ilícitos de favorecimentos aos mais poderosos do reino, mas possuem também uma função protetiva:

Ora, já que o príncipe é o ministro da utilidade pública e o servo da equidade, o juiz incorrupto, que o direito define como poder público e que na terra e a imagem da verdade divina, nele age a pessoa pública, que pune as ofensas, os danos e os crimes de todos mediante a equidade, tendo a vara e o bastão para censurar e corrigir os erros dos súditos com retidão e verdade e a força do poder, mas também seu escudo é o escudo dos fracos, que poderosamente barras os dardos dos maus por causa das injustiças aos inocentes (GILBERTO, 2008, p.93)³⁸⁰.

³⁸⁰“Cum igitur publicae utilitatis minister et aequitatis servus sit princeps, incorruptus iudex, quem jura diffiniunt esse potestatem publicam, et in terris quamdam esse divinae ymaginem veritatis, in eo personam publicam gerit quod omnium injurias, dampna et crimina aequitate mediante punit, virgam habens et baculum, ut rectitudine

O trecho qualifica o rei como o “ministro da utilidade pública” e “pessoa pública”, importantes noções jurídicas amplamente utilizadas, a partir do século XII, nos Espelhos de Príncipes. Kantorowicz³⁸¹ mostra que essas noções estão ligadas à obrigação régia de exercer a justiça, com equidade e retidão, agindo em benefício do bem comum. Nessa condição, o rei está isento dos rigores da lei, não porque é permitido desrespeitar a lei, mas porque ele, na categoria de ministro da utilidade pública, deve cultivar “a equidade por amor à justiça e não por temor da pena, serve a utilidade da república e em tudo prefere os interesses dos outros em detrimento à sua vontade particular”³⁸². Dessa forma, o monarca deve atuar como pessoa pública (*persona publica*), tendo como objetivo primordial a promoção do bem-estar da *res publica*, ou seja, da comunidade política que governa e não a vontade de sua pessoa privada (*privata voluntas*). Quando o rei usa a “vara e o bastão para censurar e corrigir os erros dos súditos”, podendo provocar até mesmo o derramamento de sangue, em ocasiões justas e excepcionais, ele age como pessoa pública, sem qualquer ódio privado, extirpando o mal de seu reino.

Além de ser o defensor da justiça a fim de promover a equidade e o bem comum, Gilberto entende que o monarca tem a função especial de proteger os súditos mais fracos, principalmente os mais sofredores e injustiçados (os pobres), recebendo a missão de ser o que o frade chamou de “escudo dos mais fracos”. Desse modo, nos parece pertinente considerar que a função protetiva também é uma forma de assegurar o bem comum, já que garante a proteção aos mais aos pobres, promovendo a equidade ao não deixar que sejam atingidos pelas injustiças causadas pelos homens soberbos e avarentos do reino, que, como temos abordado, agem desordenadamente por seu amor próprio (*amore privato*), ou seja, por sua vontade privada (*privata voluntas*). Nesse sentido, uma imagem afetiva traduz bem essa proteção régia oferecida aos súditos: A imagem de pai protetor e afetuoso. No início da terceira carta da *Instrução*, cujo título é: *Que trata do afeto e da proteção dos súditos*, o frade afirma que “o afeto e proteção (*affectus e protectio*), são as coisas que aquele fidelíssimo rei afirma que estavam em si. Sobre a afeição diz: Eu era o pai dos pobres. (Jó 29,14)”³⁸³. Nesse

veritatis et fortitudine potestatis excessus corripiat et corrigat subditorum. Sed et ejus clipeus est clipeus infirmorum, qui malignantium jacula potenter excipiat pro injuriis innocentium”. ERUDITIO, p.49.

³⁸¹KANTOROWICZ, Ernest H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 75-77.

³⁸²“poenae sed amore justitiae aequitatem colat, rei publicae serviat utilitati, et in omnibus aliorum commoda privatae praeferat voluntati”. Op. cit., p.48.

³⁸³“Haec ergo sunt, affectus et protectio, quae rex ille fidelissimus fuisse asserit in seipso. De affectu inquit : Pater eram pauperum”. Ibid., p.83.

trecho o rei é claramente associado à imagem de um pai afetuoso, que ama seus súditos mais pobres, lhes oferece proteção e o que podemos chamar de afeto paterno (*affectus paternus*), termo utilizado por Gilberto nos momentos em que trata do amor paterno que deve ser sentido pelo rei em relação aos seus súditos.

Segundo Danièle Alexandre-Bidon³⁸⁴, as representações da imagem do pai amoroso e de seu afeto paterno são recorrentes nos manuscritos medievais, não apenas nos séculos XII e XIII, período em que tal imagem se tornava cada vez mais evidente, mas desde o início da Cristandade Ocidental, como por exemplo, nas imagens do famoso códice do *Genesis de Viena*, datado do século VI, em que São José, ao despedir-se do menino Jesus, curva-se e beija carinhosamente os pés do filho adotivo sentindo dor por ter que deixá-lo. Essa imagem de pai afetuoso foi muito valorizada em Luís IX. Ele é representado nas diversas fontes sobre sua vida como um pai amoroso, extremamente preocupado com a formação moral dos filhos e também como um pai doloroso e sofredor. Sobre essa última perspectiva, ressaltemos a dor e o sofrimento paternal do rei nas ocasiões em que alguns de seus filhos mais próximos e queridos perderam a vida, como é o caso de seu primeiro filho, também chamado de Luís, o herdeiro do trono, que morreu em 1260. Como nos aponta Le Goff³⁸⁵, a morte desse jovem príncipe foi um golpe para seu pai, que ficou profundamente comovido e abalado, principalmente pela proximidade que tinha com esse filho, já que era seu primogênito e mostrava-se uma vocação excepcional para a função régia.

Outra perda paterna que abalou as emoções de Luís XI foi à morte de João Tristão, o filho nascido durante o seu cativeiro no Egito, cujo nome é simbolicamente escolhido para se remeter a esse momento de tristeza durante a Cruzada de 1248. O príncipe João Tristão, que era o conde de Nevers, teria morrido em Cartago, em 1270, a caminho de outra Cruzada liderada por seu pai (curiosamente o príncipe nasceu em uma cruzada e morreu em outra). Segundo Geoffroy de Beaulieu, essa perda deixou o rei “intimamente perturbado em suas entranhas de pai”³⁸⁶; o hagiógrafo também complementa dizendo que o “rei forte e prudente logo recebeu desta morte [de João Tristão] o consolo que ele poderia esperar”³⁸⁷, o que provavelmente é uma referência a um possível reencontro de pai e filho no além, já que Luís IX, acometido por doenças, viria a morrer alguns dias após a morte do próprio filho.

³⁸⁴ALEXANDRE-BIDON, Danièle. *Images du père de famille au Moyen Âge*. Cahiers de recherches médiévales. 1997, p.8-9.

³⁸⁵LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.240.

³⁸⁶“Super cujus morte pii patris viscera no modicum sunt commota”. GEOFFROY DE BEALIEU, 1840, p.23

³⁸⁷“Ser rex cosntans e prudens satis cito de ipsius morte qualem potuit consolationem recepit”. Ibid., p.32

Mas foi nas letras dos *Ensinamentos* que o rei capetíngio expressou de forma mais direta a afeição paternal a seus filhos biológicos. Trata-se de um espelho de príncipe que teria sido escrito pelas próprias mãos do rei, por volta de 1267, para o aconselhamento de dois de seus filhos que receberam a dignidade régia, o príncipe Felipe III, o sucessor legal do trono, e Isabel, a rainha de Navarra. No início da parte dedicada a Felipe, o rei começa dizendo: “A seu querido filho mais velho Filipe, saudação e amizade de pai. Querido filho, pelo que eu desejo de todo o coração que você seja bem ensinado em todas as coisas, [...] ouvi você dizer que ouviria mais a mim do que outras pessoas” ³⁸⁸. Na parte dedicada à filha, ele também inicia calorosamente: “À sua querida, bem-amada filha, rainha de Navarra, saudação e amizade de pai. Querida filha, porque creio que lembras agradavelmente de mim, porque me amais como amaríeis mais que os outros, pensei em fazer-vos alguns ensinamentos escritos a mão” ³⁸⁹. No decorrer do texto, o rei exige de seus filhos que valorizem os laços afetivos que são necessários aos pais e filhos e pede que eles honrem e amem sua mãe, a Rainha Margarida de Provença e seus irmãos. Na parte de Felipe, o monarca deseja que o filho seja digno de receber a unção real, lhe concede uma benção paterna e aconselha “que ele seja tão justo, que nada que possa acontecer o faça desviar ou abandonar a justiça” ³⁹⁰, conservando as qualidades de um bom rei. Portanto, entre os afagos de pai e a defesa dos laços da linhagem, o monarca exigia que os filhos governassem seus reinos com justiça. A dimensão paterna de Luís IX em consonância com as preocupações do poder régio de seus descendentes se expressaram de forma sensível nesse texto, supostamente originado de suas próprias mãos.

Na condição de teórico do poder, Gilberto parece já ter visto vantagens políticas nessa imagem paterna de Luís IX na solidificação das relações político-afetivas do monarca com seus governados ao escreve a *Instrução*. Nesse sentido, o frade propõe uma importante transformação de ordem afetiva na relação do rei com seus súditos, centrada nessa figura paterna do rei:

Pois segundo afirma o papa Gregório: Com um grande trabalho de caridade (*caritatis officium*), transformará o esforço de misericórdia (*miser cordiae*) em afeto de natureza (*affectum naturae*), para considerar quase que como filhos pelo amor

³⁸⁸“Chiers fiuz, pour ce que je desirre de tout mon euer que tu sois bien enseingnié em toutes choses, je pense que je te face aucun enseingnement par cest escript; car je t'ai dire aucunes fois que tu rentendroies plus de moi que d' autre persone”. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.64.

³⁸⁹“Chiere fille, pour ce que je crois que vous retendrez plus volentiersde moi , pour l'amour que vous avez a moi que vous ne fériés de pluisours autres, je pense que je vous ferai aucuns enseingnemenz escritz de ma propre main”. Ibid., p. 59.

³⁹⁰“Que tu soies si justes que tu ne declines ne desvoie de justice pour nule riens que avenir puisse”. Ibid., p. 66.

(*amorem*) aqueles para os quais fizera de pai por proteção. (GILBERTO, 2008, p.138-139)³⁹¹.

Nesse trecho, é aconselhado que o monarca transforme o que chamou de “esforço de misericórdia” no que ele chamou de *affectum naturae*. O termo misericórdia (*miseriordiaie*) nos remete ao empenho que o rei era impelido a ter no exercício da piedade régia, que como já mencionamos ao longo desse trabalho, trata-se da capacidade de compadecimento do coração régio aos seus súditos que cometeram alguma falta passível de perdão real e também a sua compaixão aos sofredores, sobretudo aos pobres. O sentimento de misericórdia está correlacionado com o *affectus pietatis*, que qualificamos como uma relação emocional, um tipo de sociabilidade da comunidade emocional do Reino de França, inclinada às práticas e vivência dessa misericórdia entre o monarca e seus súditos, mas também na relação horizontal entre os súditos. Quando usa o termo *affectum naturae*, Gilberto parece estar se inspirando nos escritos de Elredo de Rievaulx, com destaque para o *De Speculo caritatis*³⁹², obra em que Elredo aprofundou seu entendimento sobre esse tipo de afeto. Dentro dessa tradição elrediana, podemos pensar que, para Gilberto, o *affectus naturae* é entendido como um tipo de *affectus* responsável pelo amor à sua própria carne e à sua linhagem, um apego espontâneo e natural que liga os seres do mesmo sangue.

Portanto, ao querer transformar a misericórdia régia em afeto natural, nos parece que o frade quer fortalecer uma maior aproximação entre a imagem do rei de França (pessoa pública) com a imagem paterna de Luís IX (pai de família afetuoso) e conseqüentemente transformar os súditos em filhos adotivos do rei, quase como filhos biológicos, como ficou subtendido quando disse que o monarca deve “considerar quase que como filhos pelo amor (*per amorem*)” os súditos que ele já protege na categoria de monarca. Ele deixa bem explícito que essa paternidade deve ser forjada pelo amor (*amor*), que provavelmente nesse trecho específico, o frade queria remeter ao amor paterno que é a base do *affectus paternus*, um sentimento que já é cultivado aos seus filhos naturais e que deve ser modelo de sentimento para com os súditos do reino, os adotando amorosamente como se fossem filhos carnis. Além disso, o irmão menor afirma que essa transformação do rei em pai deve acontecer por meio de um “grande trabalho de caridade (*caritatis officio*)”, ou seja, ele deve ser engendrado dentro da noção fundamental da *caritas*, o amor fraterno ao próximo, entendido como o mais

³⁹¹“Sicut enim beatus asserit papa Gregorius Magno caritatis officio studium misericordiae verterat in affectum naturae, ut eos quasi filios cerneret per amorem quibus quasi pater praeerat per protectionem”. ERUDITIO, 1914, p.83.

³⁹²AELRED DE RIEVAULX. *Le miroir de la charité*, trad, introd. et notes par Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Éditions: Vie Monastique, n. 27, Abbaye de Bellefontaine, 1992.

forte laço social entre os cristãos, sobre a qual a noção de *affectus* nos seus mais variados sentidos ordenados se insere. Sendo assim, ao associar *caritas* e *affectus*, podemos pensar que a transformação do rei em pai afetuoso ocorre pelo trabalho do sentimento do *affectus caritatis*, que possui uma conotação mais social, um tipo de sentimento fabricado nas relações sociais, diferentemente do *affectus naturalis* e seus derivados que são tipos de sentimentos naturais.

Nessa perspectiva, a paternidade do rei e o seu afeto paterno aos súditos não são naturais, mas devem imitar os vínculos do *affectus naturalis*. Dito de outro modo, o vínculo entre o rei-pai e os súditos-filhos, proposto por Gilberto, não é um vínculo carnal, mas parece ser fraterno-espiritual, pois é implícito que ele se assenta no que os historiadores, como Jérôme Baschet³⁹³ e Guerreau-Jalabert³⁹⁴, chamam de parentesco espiritual (*cognatio spiritualis*). Esse tipo de parentesco, como afirma essa última historiadora³⁹⁵, é entendido como a substituição dos parentes biológicos por parentes não ligados por vínculos sanguíneos, mas por vínculos espirituais (principalmente o da *caritas*) forjados no rito sacramental, sobretudo no rito do batismo. O sacramento do batismo capacita os cristãos, já ligados à linhagem de seus progenitores naturais, a se inscreverem na linhagem espiritual de Deus e da Igreja. A partir desse rito, assumem o ser social e a faculdade de viver em sociedade como membros efetivos, como são os cidadãos nas sociedades democráticas contemporâneas. Baschet³⁹⁶ afirma que, na base dessa rede de parentesco espiritual, está a paternidade divina, na imagem do Deus-Pai, justificada no texto evangélico de Mateus (6,9-13) que contém a famosa oração cristã do Pai Nosso (*Pater Noster*). Além disso, esse tipo de parentesco também está fundamentado na maternidade da Igreja, simbolicamente entendida como a esposa de Cristo, que acolhe seus filhos gerados nas águas do batismo.

Portanto, a paternidade régia de um rei cristão, como Luís IX, a seus súditos está inserida dentro desse sistema de parentesco espiritual que, para os cristãos do século XIII, era um dom recebido na pia batismal. A paternidade do monarca tem seu arquétipo na paternidade divina, pois o rei é também “a imagem da verdade divina”³⁹⁷ na Terra, é visto como a imagem da majestade divina diante dos súditos, sendo o pai celestial o seu modelo por

³⁹³BASCHET, Jérôme. *Jeux de pères. La conversion de paternité dans quelques images médiévales*. Images Re-vues: Histoire, anthropologie et théorie de l'art. 2011.

³⁹⁴GUERREAU-JALABERT, Anita. *La Parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente*. In: L'Homme, tome 29 n° 110. 1989.

³⁹⁵Ibid., p.79-80

³⁹⁶BASCHET, op. cit., p. 2-3.

³⁹⁷“divinae ymaginem veritatis”. ERUDITIO, 1914, p.48.

excelência. Desse modo, a exemplo de Deus-Pai, que ama seus filhos, os seres humanos, o monarca capetíngio também deve demonstrar todo o amor divino a seus filhos espiritualmente gerados no reino (súditos) pelo vínculo do afeto de caridade (*caritatis affectus*), como ele naturalmente demonstra pelos filhos gerados de sua carne (príncipes reais), pela força do vínculo sanguíneo do afeto natural (*affectus naturalis*). Essa imagem paterna tem o potencial de suscitar nos filhos um afeto filial, principalmente se o pai for um bom pai que cuida, educa e protege seus filhos movido por um sentimento de amor sincero, aquele sem nenhum interesse que não seja o bem-estar de sua prole e a felicidade e prosperidade de sua família.

4.4 Pater pauperum: Governar é proteger os pobres e corrigir amando

Ao analisar essa imagem paterna de Luis IX podemos enumerar três prerrogativas que demonstram seu *affectus paternus* em direção aos súditos: 1) a proteção régia; 2) a correção educativa e 3) as ações caritativas – essa última é o centro da demonstração do *affectus* por meio dos gestos de Luís IX, como se tem ressaltado nesse trabalho e detalharemos mais adiante. A primeira e a terceira prerrogativas têm como receptores por excelência os pobres, que ao analisar a paternidade régia desenhada por Gilberto, podem ser qualificados como os filhos prediletos do rei, visto que a paternidade régia especificamente em relação a eles, é associada a uma imagem daqueles que tradicionalmente são os protetores dos pobres como vemos nos trechos abaixo:

Mas a boa fama dos príncipes difunde-se quando se buscam as obras da justiça. Por isso, o eminente rei diz: revesti-me de justiça e a equidade serviu-me de vestimenta. Fui o olho do cego e o pé do coxo. Eu era o pai dos pobres (*pater pauperum*) e as causas de que eu não tinha conhecimento, informava-me delas com toda diligência. Eu quebrava os queixos do iníquo e lhe tirava a presa dentre os dentes (Jó 29,14-17) [...] Daí que este santo [o personagem Jó do Antigo Testamento] moderava a justiça por obras de misericórdia dizendo: Eu era o pai dos pobres (*pater pauperum*) defensor dos inocentes e protetor das pessoas miseráveis (*miserabilium personarum*). (GILBERTO, 2008, p.117-118)³⁹⁸.

Embora, o personagem Jó do Antigo Testamento não tenha sido rei de Israel, muitos pensadores da Cristandade medieval colocavam, ao lado do rei Davi e de Salomão, a figura de Jó como um dirigente piedoso que conduziu a si e seus súditos na justiça³⁹⁹. Foi justamente do livro de Jó, como vimos no trecho destacado, que Gilberto retirou essa imagem de pai dos

³⁹⁸“Nunc autem maxime principum bona fama diffunditur cum opéra justitiae prosequuntur. Unde rex ille egregius ait : Justitia indutus sum, et vestivi me sicut vestimento. Oculus fui caeco et pes claudus. Pater eram pauperum, et causam quam nesciebam diligentissime investigabam. Conterebam molas iniqui et de dentibus illius auferebam praedam, etc. quae sequuntur, in quibus regnandi forma et regnantis justitia declaratur [...] Inde est quod sanctus iste justitiam temperabat per opéra misericordiae dicens : Pater eram pauperum, defensor scilicet innocentium et protector miserabilium personarum. ”. ERUDITIO, 1914, p.67-68.

³⁹⁹SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, p. 110.

pobres (*pater pauperum*) para associá-la a Luís IX. Mollat⁴⁰⁰ salienta que esse título paterno foi utilizado para se referir aos bispos dos primeiros séculos da Cristandade, considerados os pais dos pobres em razão de serem os responsáveis de exercerem as obras de caridade aos pobres e estimular os cristãos a imitá-lo. No século XIII, essa imagem foi utilizada para se referir a São Francisco, com destaque para a *Vita beati Francisci*, de 1228, escrita pelo também franciscano Thomas de Celano (1200-1256):

O pai dos pobres (*pater pauperum*), o pobre Francisco conformava-se em todos os aspectos aos pobres e lamentava ver alguém mais pobre que ele; não com apetite para a glória vã, mas somente através de um sentimento de compaixão, não por orgulho, mas por profundo afeto de compaixão. (THOMAS DE CELANO, p.559)
401.

Francisco é concebido como um homem que se fez pobre e se tornou pai dos pobres pelo seu afeto de compaixão (*compassionis affectu*) que tem o sentido parecido com o *affectus pietatis* de Gilberto. Ele protege e cuida dos pobres, o que torna o santo de Assis digno desse título. Gilberto, um frade menor que tem, em Francisco, o pai fundador de sua Ordem, um exemplo de vida e a imagem de perfeição evangélica, colore a paternidade régia de Luís IX com essa imagem de pai dos pobres, aproximando mais uma vez o monarca franco da emblemática figura de São Francisco de Assis. Esse título também foi utilizado pelos seus biógrafos e hagiógrafos, a exemplo de Geoffroy de Beaulieu, ao afirmar que o capetíngio era “O mais piedoso rei, pai e consolador dos pobres”⁴⁰² devido às numerosas esmolas que “distribuía aos pobres religiosos, aos numerosos conventos de homens e mulheres, aos hospitais dos pobres quanto às casas dos leprosos e a outras congregações dos pobres: Sendo um verdadeiro pai para eles...”⁴⁰³.

A imagem de pai dos pobres consolida não apenas a obrigação régia de consolar e doar esmolas, mas também de proteger, judicial e fisicamente, os pobres, principalmente contra as ações opressivas e violentas dos funcionários régios, dado que para Gilberto, como já foi citado, o monarca “é o escudo dos fracos, que poderosamente barra os dardos dos maus por causa das injustiças aos inocentes” e “defensor dos inocentes e protetores das pessoas miseráveis (*miserabilium personarum*)”. Se para exemplificar de forma mais pedagógica a exploração dos pobres, o frade utilizou a vida dos insetos e animais, para salientar essa

⁴⁰⁰MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Campus.1989, p. 40.

⁴⁰¹“Pater pauperum pauper Franciscus, pauperibus omnibus se conformans, pauperiorem se quemquam conspiciere gravabatur, non inanis gloriae appetitu, sed solius compassionis affectu”. THOMAS DE CELANO, p. 559.

⁴⁰²“Igitur piissimus Rex, pauperum pater ac consolator”. GEOFFROY DE BEALIEU, 1840, p. 12.

⁴⁰³“Pauperibus religiosis ac conventibus plurimis tam sanctimonialium quam virorum, similiter hospitalibus pauperum, ac domibus leprosorum, et aliorum collegiis pauperum tanquam specialis pater eorum?”. Ibid, p.11

proteção paternal do rei aos súditos mais amados, também recorreu aos cuidados e proteções que o mundo animal oferece aos seus filhotes:

Os que nadam são os delfins e as focas, que parem filhos e quando os filhotes recentemente nascidos, por algum motivo são amedrontados, eles os ocultam e protegem deslizando-se para o útero. Na criação dos pintinhos, certamente a galinha adoece de tal forma, que pelas penas eriçadas, pela voz rouca, pelas asas soltas, embora não veja os pintinhos, sabes que ela é a mãe. (GILBERTO, 2008, p.139) ⁴⁰⁴.

Notem que, nesta citação, os animais mencionados são fêmeas e elas é que dão argumento para o afeto e a proteção exigidos do ofício régio; o rei é, então, comparável à imagem materna, o que pode ter um efeito maior nas sensibilidades, aguçando no rei, a necessidade de ter um *affectu naturalis* do tipo materno. Gilberto mostra a importância desse afeto materno ao relembrar o episódio das Sagradas Escrituras do primeiro Livro dos Reis (3, 16-27) em que duas mulheres disputavam a maternidade de uma criança diante do rei Salomão. Foi graças à manifestação desse tipo de *affectus* que o rei hebreu pôde descobrir qual das duas era a verdadeira mãe, já que o rei decidiu dividir a criança ao meio pela espada e dar uma parte a cada uma delas. Diante dessa sentença, a verdadeira mãe, para proteger a vida do filho, teria aberto mão dele em favor da farsante, provando a Salomão que ela, de fato, era a mãe biológica. Para Gilberto isso foi possível porque “a espada encontrou o afeto da verdadeira mãe”⁴⁰⁵, ajudando ao rei a realizar um julgamento justo. A associação da maternidade com a proteção régia nos remete a uma ideia de governo materno que vêm sendo abordada nas obras de Delarun, com destaque para o seu livro: *Gouverner c'est servir: Essai de démocratie médiévale*, publicado em 2012. Ao analisar alguns escritos de Francisco de Assis, Delarun⁴⁰⁶ nota um tipo de governo relacionado ao que seria a função da figura materna em relação a seus filhos. Nesses escritos franciscanos a imagem da mãe é a expressão daquilo que não diz respeito à superioridade e dominação, mas no que está atrelado ao serviço e ao ministério.

Na Regra dos Eremitérios, composto por volta de 1218 por Francisco, é manifestado que os frades devem ser, um para o outro, como se fosse uma mãe que cuida ⁴⁰⁷ de seus filhos. Nessa regra, os cuidados maternos (alimentação e proteção) são estabelecidos como modelo de serviço que deve ser seguido pelos frades, cotidianamente, na convivência dos eremitérios.

⁴⁰⁴“Natatilia sunt delphini et phocae, quae catulos pariunt, quae fétus suos recenter editos cum ex aliqua causa territi fuerint denuo sublapsos in uterumfovent et protegunt.Certe gallina in educatione pullorum adeo infinnatur ut plumis hispida, voce rauca, alis demissa, etiamsi pullos non videas, matrem agnoscas”. ERUDITIO, 1914, p.84.

⁴⁰⁵“Gladius enim affectum repperit verae matris”. Ibid, p.73.

⁴⁰⁶DALARUN, Jacques. *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*. Paris. Alma, 2012, p. 335-336.

⁴⁰⁷FRANCESCO D'ASSISI. *Scritti*, p. 416.

No *Cântico das Criaturas*⁴⁰⁸, escrito por volta de 1224, Francisco entoa: “Nossa irmã, a Mãe Terra, que nos sustenta e governa, e produz variados frutos, com flores coloridas e verduras”. A imagem da Terra é a de uma mãe que sustenta e governa os homens, inclusive, lhes oferecendo os alimentos para a sobrevivência (frutos, verduras), ou seja, não são os homens que dominam a Mãe terra, mas ela que os mantém pelo seu governo de assistência. Dessa maneira, para Delarun⁴⁰⁹ a maternidade, dentro de uma visão franciscana, é a metáfora de um governo de serviço, é um ministério do cuidado, ao contrário da paternidade que é um governo mais voltado para a ideia de dominação. Como estamos evidenciando, a visão paterna em Gilberto é predominante, mas em certos momentos da *Eruditio*, para expressar a proteção paternal que o rei deve oferecer a seus súditos, é também utilizado como exemplo, os cuidados que uma mãe oferece a seus filhos. Podemos pensar que para o frade o rei é pai, e como todo pai, ele deve dominar sobre seus súditos-filhos, lhes mostrando autoridade, mas também deve se lembrar de que está a serviço deles, assim como uma mãe está a serviço dos filhos. Nesse sentido, nos parece que no registro da paternidade régia gilbertina, está inserida à dimensão da dominação paterna e também os atributos do serviço materno. Se governar é servir, a exemplo de uma mãe cuida dos filhos, servir é também proteger, como um pai deve proteger seus filhos, movido pelo *affectus paternus*.

Joinville mostra essa proteção régia ao tratar dos desfechos do famoso caso do prebostado de Paris, no qual, como vimos anteriormente, o preboste, em troca de presentes e diversos ganhos ilícitos, favorecia os mais poderosos e ricos da cidade em prejuízo e exploração do povo mais pobre, chamado de povinho miúdo:

O rei que tinha grande preocupação com a defesa do povinho miúdo soube de toda a verdade; então, não quis que a área de Paris fosse arrendada e deu grandes e boas garantias àqueles que daí em diante fossem responsáveis por ela. E aboliu todos os impostos maléficos que pudessem agravar a situação do povo; e verificou por todo o reino e por toda a região onde poderia achar um homem que estabelecesse a boa justiça, e que não poupasse nem o homem rico e nem o homem pobre. Foi indicado então Étienne Boileau, o qual manteve e guardou tão bem a condição de preboste que nenhum malfeitor, nenhum ladrão, nenhum assassino permaneceu em Paris, que não fosse logo enforcado e exterminado: nem linhagem, nem ouro, nem prata podiam garanti-lo. A terra do rei começou a se emendar, e o povo veio a ela e por causa do bom direito que aí se fazia. (JOINVILLE, 1921, p.225-226)

O biógrafo fez questão de destacar a “grande preocupação” régia com a defesa do povo mais pobre da cidade, o que reafirma a imagem de um rei “defensor (*patronus*)”⁴¹⁰ que favorece, a fim de promover a boa justiça, as “causas dos humildes (*humiliorum*)” e

⁴⁰⁸ FRANCESCO D’ASSISI. *Scritti*, p. 235.

⁴⁰⁹DALARUN, Jacques. *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*. Paris. Alma, 2012, p.336.

⁴¹⁰“causas humiliorum”. ERUDITIO, 1914, p. 51.

“protegem os aflitos (*afflictis*)”⁴¹¹. Também são destacadas algumas medidas de cunho mais econômico que o rei tomou para restabelecer a ordem na cidade. Nesse sentido, destacamos a abolição do que foi chamado de “impostos maléficos”, o que parece ser uma resposta aos impostos tributados, principalmente aos mais pobres. Como menciona Jordan⁴¹², a tributação agrícola era um costume que gerava renda regular ao poder monárquico, mas os coletores da receita aproveitavam para implantar um sistema ilícito e exploratório de cobrança de tributos reais. Para acabar com toda essa desordem e exploração dos mais fracos da cidade, era preciso que Luís IX indicasse um homem de confiança, um novo preboste que corrigisse todos esses erros do seu antecessor. O escolhido foi Étienne Boileau, nomeado preboste em 1261; como mostra Joinville, ele teve fama de bom administrador, sendo rígido no combate às irregularidades da cidade, impondo a pena de morte (enforcamento) aos corruptores da cidade (malfeitores, ladrões e assassinos), independentemente das linhagens e riquezas que possam garantir o livramento das penas como acontecia anteriormente, devido aos favorecimentos ilícitos. Dessa forma, o povo voltou a viver em Paris, sobretudo o povo mais pobre, amparados na proteção régia, por meio do novo preboste. A imagem de um pai que recebe novamente seus filhos se fez presente nessa volta dos mais pobres a Paris, depois de terem deixado a cidade fugindo da opressão e exploração dos irmãos mais poderosos. Agora sob a proteção e defesa paternal do rei, eles retornam ao seio paterno.

Uma das funções paternas é corrigir e punir os filhos que se mostram desobedientes ou que cometeram algum ato de indisciplina com os outros. O rei, a exemplo de um pai, também possui essa função de corrigir, indissociável de sua condição régia – um senhorio que lhe foi dado após a Queda adâmica, como salienta o próprio Gilberto no segundo capítulo da segunda carta da *Eruditio*, onde trata do tema da disciplina que os reis devem incutir nos súditos:

Todavia, depois do pecado do primeiro homem impôs a pena da justa servidão, distinguindo justamente entre servos e senhores, submetendo uns e colocando à frente os outros para que a liberdade de agir mal, isto é, dos súditos, fosse submetida ao poder dos senhores. (GILBERTO, 2008, p.87)⁴¹³.

Ao analisar esse poder coercitivo dado aos reis, Senellart⁴¹⁴ mostra como ele está fundamentado na noção de pecado original de Santo Agostinho. A partir da queda de Adão,

⁴¹¹“patrocinantur afflictis” ERUDITIO, 1914, p. 26.

⁴¹²JORDAN, William. *Men at the Center: Redemptive Governance under Louis IX*. Budapest and New York: Central European University Press, 2012. p. 56-57.

⁴¹³“Tamen, post peccatum primi hominis poenam justae intulit servitutis, inter servos et dominos juste discernens, illos subiciens, illos vero praeponens, ut licentia maie agendi, videlicet subditorum, coherceatur imperio dominorum”. Op. cit., p. 44-45.

⁴¹⁴SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, p. 72-74.

que movido pelo orgulho (*superbia*) desobedeceu a Deus e tentou estabelecer seu governo autônomo, o homem não teria mais a capacidade de seguir sozinho, ele caiu em uma servidão, sua vontade se tornou escrava, impotente para comandar sua própria carne, assim, foi necessário que os homens fossem conduzidos coercitivamente. Essa função foi dada exclusivamente aos reis, que receberam das mãos da Igreja a espada capaz de corrigir os corpos, até com violência se necessário, já que o poder eclesiástico não teria a capacidade de exercer essa função, indigna dos religiosos que tem a função de exortar pela palavra. Portanto, os reis são aqueles que punem e disciplinam os súditos insubordinados, da mesma forma que os pais disciplinam e punem seus filhos desobedientes. Essa analogia foi bastante explorada na *Eruditio* para justificar as ações coercitivas do rei, mas também para sustentar que elas precisam ser moderadas de acordo com cada ocasião, observando a punições adequadas e o *affectus paternus* como nos mostram os trechos seguintes:

Qual é o filho que o pai não censura? Qual é o discípulo que o mestre não entrega ao castigo dos açoites? [...] certamente, se o filho ofender o pai levemente, o pai não deserda o filho imediatamente. Antes a paciência paterna tem lugar nas grandes ofensas, onde espera ver a correção do filho. Não é levado a aplicar o castigo senão quando falharem os remédios empregados. O mestre não esquarteja o discípulo se ignora o que ouviu, mas tenta voltar a ensinar com admoestações e descrição. Os senhores devem comandar os servos e os escravos com moderação. Também os servos são homens. Dependerá de nós tê-los como amigos humildes ou inimigos. (GILBERTO, 2008, p.142)⁴¹⁵.

Utilizando o artifício da pergunta retórica para reafirmar a necessidade que a figura paterna tradicionalmente possui de censurar e castigar os filhos indisciplinados, o frade não deixa dúvidas que esses mecanismos são constitutivos da paternidade régia. Entretanto, o principal objetivo desse trecho é mostrar ao rei que ele precisa ter a capacidade de calcular a intensidade dos castigos que devem ser dados aos súditos conforme a gravidade da falta cometida por eles. O rei deve moderar seus atos corretivos com remédios mais brandos, guardando os castigos mais severos caso esses remédios mais fracos não funcionem para curar as feridas. Além disso, o rei precisa cultivar o que foi chamado de “paciência paterna” para com os súditos faltosos, lhes aplicando serenamente a punição paterna sem uma irritação desordenada que ofenda gravemente a integridade do punido, ou corre-se o risco de que eles se revoltarem e se tornem inimigos do monarca. A correção paterna é antes de tudo um ato

⁴¹⁵“Quis est filius quem non corripiat pater ? Quis discipulus quem non reddat verberibus castigatum magister ? [...] Certe si filius patrem leviter offendat, non statim pater filium exhaeredat. Quinimo in magnis injuriis paterna patientia locum habet, ubi filii correctionem sperat et videt. Non incitatur ad inferenda supplicia nisi cum Jam defecerint consumpta remédia. Non discipulum magister excarnificat, si quod audivit ignorât, sed ammonitionibus et verecundia redocere magis temptat. Servis autem et mancipiis imperare debent domini moderate. Servi sunt imo homines. Ex nobis autem erit ut habeamus eos sive amicos humiles sive hostes” ERUDITIO, 1914, p. 86.

educativo que, nos casos do rei, visa educar politicamente os súditos de acordo com as diretrizes políticas estabelecidas. Assim, os punidos devem ser ensinados com “admoestações e discrição”, a fim de que apreendam e se tornem “amigos humildes” de seu governante.

Em outro trecho o frade trata diretamente do *affectus paternus*:

Assim, pois, os cavalos generosos e nobres são mais bem dirigidos com um freio afável. Não é próprio do grande espírito ser sempre pacífico e tranquilo? O estado do mundo não aparece mais agradável e belo quando sorrir um tempo sereno? Assim, os reinos são protegidos e seguros quando os sentimos plácidos e serenos [...] Onde o afeto paterno é banido, o que a desprezada clemência não governa, a demência assumida tiraniza mais vorazmente. Pois a diferença entre o rei e o tirano é que o tirano se irrita por prazer e por liberdade desenfreada, mas o rei pune só por necessidade e com motivo. (GILBERTO, 2008, p.141) ⁴¹⁶.

Na visão gilbertina, esse modo de condução e correção régia é um mecanismo que favorece a segurança e a tranquilidade do reino. Ao defender uma afabilidade no ato de punição régia, não nos parece que o frade quer que o rei seja demasiadamente fraco ao reprimir, já em outros trechos, ele próprio afirma “que a verdade perece quando falta a severidade. Vemos que a beleza da justiça se esvazia pelo afeto da clemência”⁴¹⁷. A vista disso, o que o rei deve observar, como mostramos, é a justa medida de sua ação coercitiva. Ele não pode ter um afeto de clemência desordenado a ponto de perdoar as faltas graves cujos autores precisam ser punidos; nem punir sem motivo algum; e nem castigar de forma desenfreada, oprimindo injustamente o súdito. O monarca, assim como Deus que pune e poupa, do qual ele é a imagem na terra, deve ser aquele que “pune com ira impassível e perdoa com clemência e afeto inefáveis” ⁴¹⁸.

Nesse último trecho, ao dizer que o rei “pune com ira impassível”, indica-se o sentimento de ira ordenado, sem as perturbações causadas pelas emoções desordenadas que tendem a resultar em atos de injustiça. Esse tipo de *ira* impassível se próxima da noção de cólera justa (*ira iusta*). Mühlethaler⁴¹⁹, baseado no *De ira Dei*⁴²⁰, de Lactânio, mostra que a

⁴¹⁶“Sic enim equi generosi et nobiles freno facili melius diriguntur. Nonne magni est animi proprium semper esse placidum et tranquillum ? Nonne mundi status gratior, pulchrior, apparet cum serenum tempus arridet ? Sic régna tuta sunt et secura cum experimur eadem placida et serena. [...] Ubi paternus affectus exulat, quae non régnât abjecta clementia sed assumpta dementia verius tyrannizat. Haec enim inter regem et tyrannum est differentia quod tyrannus voluptate saevit et licentia effrenata, rex vero sola necessitate punit et causa”. ERUDITIO, p. 85.

⁴¹⁷“Périt veritas si desit severitas. Pulchritudinem justitiae cernimus evacuari per affectum clementiae.” Ibid., p. 86.

⁴¹⁸“punit ira impassibili, parcit autem clementia et affectu ineffabili”. Ibid., p. 87.

⁴¹⁹MUHLETHALER, Jean-Claude. *De ira et avaritia ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité*. Cahiers de recherches médiévales, 2002. p. 6-8

⁴²⁰Lactantius. *De Ira Dei*, Sr. Mary Francis McDonald, trans. The Fathers of the Church, vol. 54. Washington: Catholic University Press, 1965.

ira pode ser um sentimento virtuoso, instrumento de promoção da justiça divina para punir os ímpios e corrigir os pecados com os remédios suficientes e adequados. No momento da ira divina, a sua bondade se manifesta na justa medida de corrigir o gênero humano. Esse sentimento ordenado de cólera deve ser sentido por todos os homens, mas, sobretudo pelos reis, no ato de castigar os súditos. A ira dos reis da terra deve ser ordenada, tendo um fim benéfico limitado e ter o cuidado constante para que esse limite não seja ultrapassado. Como Senellart⁴²¹ nos ajuda a compreender, o perigo não é a cólera em si (ela pode ter vantagens como constatamos), o que deve ser repellido da coerção régia é a cólera desordenada (*ira inordinata*). Corre-se o risco desse tipo de cólera tornar-se um sentimento de ódio (*odium*). Esse último é mais detestável que a cólera porque deseja a infelicidade do outro de forma integral; ele não conhece limites, é um sentimento que deseja a destruição total do outro. Além disso, o ódio é impermeável a qualquer manifestação de piedade ou afeto, enquanto a cólera é um desejo momentâneo de vingança, uma inclinação emocional reversível. Dentro desse regime emocional colérico, o *affectus paternus* parece funcionar como um sentimento que modera a ira paterna do rei, transformando-a em uma *ira justa*, permitindo que ele puna como um pai que deseja o aprendizado dos filhos, e não como um tirano que pune por prazer ou por ódio aos castigados. O rei tira a espada da bainha por pura necessidade e com dor no coração, dado que “o rei pune só por necessidade e com motivo”, evitando derramamento do sangue humano sem necessidade.

Nesse contexto, também podemos pensar que, na correção paterna, a punição pode ser entendida como um ato de afeição do pai para com os filhos, uma demonstração de seu amor, expressada no desejo que seus filhos reencontrem o caminho do arrependimento e volte para o seio paterno. À vista disso, não se deve deixar perecer no erro aqueles que amamos, uma vez que “poupar os vícios dos amigos é adulação, não amor, e não questionar aqueles que amamos, não tem tanto sabor de amizade quanto de loucura”⁴²². Diante dessa demonstração de afeto por meio dos remédios corretivos, os filhos indisciplinados precisam reconhecer seus erros e aceitar a punição, quando justos e necessários os atos corretivos contribuem para o bem do faltoso e não para a sua destruição, pois “melhores são as feridas feitas por aquele que ama, do que os fraudulentos beijos daquele que odeia”⁴²³. Para Gilberto, esses atos punitivos moderados pelo *affectus paternus* precisam ser usados principalmente com aqueles que

⁴²¹ SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, p. 135.

⁴²² “Amicorum parcere vitiis adulatio est non dilectio, nec tam amicitiam quam amentiam sapit non redarguere quos amamus”. ERUDITIO, 1914, p. 55.

⁴²³ “Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis”. Ibid., p. 45

exploram e humilham os pobres. O rei deve condoer-se com os que dirigem as ações opressivas aos pobres, já que estes são os que caminham para a pior situação possível. Fica implícito no trecho abaixo que o rei precisa de alguma forma oferecer sua solícitude régia (*sollicitudo regia*) a esses súditos perdidos na malícia para que se salvem da danação que os espera, caso não mudem de postura:

Vele, pois a solícitude real (*sollicitudo regia*) sobre os pobres e os opressores (*oppressores*) dos pobres, para que não sofram os males da pena e sobre eles não estejamos que fazem os males de culpa. E embora vejamos que abunda a malícia enquanto um age o outro sofre devemos condoer-nos mais com os que fazem os males do que os que sofrem os males. Pois estes, sofrendo os males, com mais frequência são corrigidos; aqueles, fazendo os males, enquanto caminham para o pior, são vergonhosamente exaltados. (GILBERTO, 2008, p.88) ⁴²⁴.

Toda essa orientação de como o rei dever agir diante das faltas de seus súditos, parece ter por objetivo justificar essa imagem paterna de Luís IX, fundamentada no sentido de *affectus*, e justificar suas possíveis ações coercitivas na condução do governo de seus súditos.

4.5 Os gestos afetivos de Luís IX

As críticas ao exagero nos gastos e na execução das obras de caridade, como já vimos em nossas fontes, nos indicam que as obras de caridade são disparadamente mais numerosas e frequentes do que as ações corretivas. Evidencia-se que o excesso de liberalidade régia foi inserido nas fontes sobre Luís IX com o objetivo de afirmar a imagem de rei caridoso e afetuoso com os súditos mais pobres. Nesse sentido, reiteremos que são nessas ações caritativas que se manifesta, de forma mais plena, o *affectus* nos seus mais diversos sentidos ordenados, com destaque para o *affectus paternus*, o *affectus pietatis* e o *affectus caritatis*. Essas inclinações emocionais se manifestam explícita e implicitamente, por meio dos gestos corporais ocorridos no decorrer da execução das obras de caridade pelo rei. Dentro da perspectiva de Sheer, qualificaremos esses gestos como *práticas emocionais*, já que eles são entendidos aqui como a encarnação do que estamos chamando de *affectus*, enquanto um sentimento amoroso.

Ao analisar a manifestação do *affectus* nessas obras de caridade, não podemos deixar de observar as convergências, bem como os limites delas, na comparação da figura de Luís IX

⁴²⁴“ Invigilet igitur sollicitudo regia super pauperes et pauperum oppressores , ne sint mala poenae patientes, super illos ne sint mala culpae facientes. Et licet habundare malitiam dum hic agit, hic " patitur, videamus, magis tamen mala facientibus quam mala patientibus condolere debemus. Illi enim mala patiundo frequentius corriguntur, isti mala faciendo dum in pejus proficiunt dampnabiliter eriguntur”. ERUDITIO, 1914, p. 45.

com a emblemática imagem de Francisco de Assis, na vivência da forma de vida regida pela pobreza evangélica e principalmente na execução dessas obras de caridade aos pobres, momentos em que Francisco mostrava seu *affectus* aos pobres. Uma tendência que, segundo Thomas de Celano, Francisco já apresentava antes mesmo de deixar o século, ou seja, de se converter:

Enquanto estava no século e depois dele, ele também era o apoio dos outros pobres [além dos leprosos], estendendo para aqueles que não têm nada uma mão misericordiosa e levando aos aflitos o afeto de compaixão (*compassionis affectum*) (THOMAS DE CELANO, p. 484) ⁴²⁵.

Ter como modelo um homem como Francisco de Assis é um ganho político imenso para o rei capetíngio, devido à grande popularidade das ordens mendicantes no século XIII, mas apresentava algumas contradições que não podiam ser apagadas pelo fato de serem inerentes a sua condição régia. Talvez a maior contradição seja justamente o poder secular e as riquezas materiais atinentes ao cargo real (lembramos que os exploradores dos pobres, homens movidos pelos sentimentos desordenados eram chamados de poderosos [*potens*]). Apesar de Luís IX e seus apoiadores políticos mais fiéis (principalmente os frades mendicantes) claramente preferirem que a imagem régia esteja associada à humildade e pobreza franciscana, pelo menos em certas ocasiões, o rei não pode deixar de estar envolto pelas riquezas materiais constitutivas da pompa real e a potência de sua majestade. São nesses momentos que o rei corre o risco de cair nas armadilhas dos afetos desordenados.

Para tentar amenizar tais contradições, nos parece que o rei capetíngio utiliza as riquezas do reino e seu poder régio para promover as obras de caridade. Nas imagens iconográficas e nas narrativas das obras de caridade executadas por Luís IX, percebemos que ele é frequentemente representado como um monarca que cuidou de seus pobres, inserindo-os dentro da pompa real, elevando a dignidade desses pobres diante de todos, como nas vezes em que teria conduzindo-os para o interior do palácio real, alimentando-os em seus aposentos com toda a fartura da mesa real, servidos como se fossem nobres. Também destacamos a imensa quantidade de prédios caritativos ricos e cuidadosamente construídos para socorrer aqueles que são considerados pobres (doentes, cegos, leprosos, viúvas, monges, frades) no Reino de França:

Desde sua juventude, ele construiu muitas casas e mosteiros religiosos, incluindo o famoso mosteiro de Nossa Senhora de Royaumont, a igreja cisterciense com a sua beleza admirável que ele construiu com seus próprios bens e para o qual atribuiu

⁴²⁵“Aliorum quoque pauperum, in saeculo manens et adhuc saeculum sequens, erat adiutor, non habentibus porrigens misericordiae manum et afflictis gerens compassionis affectum”. THOMAS DE CELANO, p. 484.

muitas rendas. Também construiu várias casas dos irmãos pregadores e irmãos menores em várias partes do seu reino, e ajudou a completar aquelas obras que eles haviam começado. Ele construiu as casas de Deus dos pobres em Pontoise, Compiègne e Vernon, com vastos e suntuosos edifícios, e lhes atribuiu grandes rendas [...] Ele construiu em Paris a grande casa dos pobres cegos em que vivem mais de trezentos e cinquenta desses infelizes privados de visão, que podem pelo menos ouvir o serviço divino em sua própria capela. (GEOFFROY DE BEALIEU, 1840, p.11.)⁴²⁶.

Esses edifícios caritativos construídos e mantidos com as rendas reais são verdadeiros espaços onde acontecia cotidianamente a prática da caridade aos pobres, nas suas mais diversas necessidades. Quando um homem olhava ou adentrava nesses edifícios caritativos, era bem provável que fosse invadido pelo sentimento de compaixão e desconforto ao se deparar com a fragilidade da pobreza humana fisicamente exposta, principalmente naqueles recintos que cuidam dos atingidos pelas mais degradantes enfermidades. Portanto, esses edifícios caritativos, obras que mostram o amor do rei aos mais pobres, são a própria materialização do que Gilberto chama de *affectus*. Eles são patrocinados pelo rei que é um homem rico, já que guarda a riqueza do reino, mas que a utiliza para as boas obras. Assim, vemos que o monarca insere as diversas obras de caridade na função régia, muitas vezes as institucionalizando como funções da casa real, atos políticos de seu governo que visam reparar a situação dos pobres. É na execução dessas obras que se manifesta o *affectus* do rei, nos seus diversos sentidos, elevando ao máximo o sentido político-emocional que esse termo assume na comunidade emocional do Reino de França. Uma das obras de caridade mais praticadas por Luís IX foi a distribuição de esmolas como mostra o trecho abaixo:

O rei foi esmoler tão generoso que a todo ponto de seu reino ia e fazia doações a igrejas pobres, hospitais de misericórdia, hospitais de leprosários, hospitais em geral, e aos fidalgos e fidalgos pobres. Todos os dias dava de comer a uma multidão de pobres, sem contar aqueles que comiam em seu aposento; e muitas vezes vi o próprio rei parti-lhes o pão e dar-lhes de beber. (JOINVILLE, 1921, p.248)⁴²⁷.

Essa prodigalidade ao distribuir esmolas aos pobres, que mereceu o destaque de Jean de Joinville, longe de ser apenas um mero ato individual de caridade da pessoa do rei, também

⁴²⁶“Praeterea ab ineunte aetate domus et monasteria religiosorum coepit aedificare quamplura : inter quae specialiter illud praeclarum beatae Mariae Regalis-Montis, Cisterciensis ordinis, monasterium, et ecclesiam admirandae pulchritudinis de proprio suo construxit, et copiosos redditus assignavit, ubi magna et sancta monachorum congregatio Deo servit. Domos insuper quamplures fratrum Praedicatorum atque Minorum in diversis regni sui partibus aedificavit, et jam incoeptas ad consummadum adjuvit. Domum de Parisiis eum magnis sumptibus ampliavit, et redditus augmentavit. Insuper domos hospitales pauperum apud Pontisaram, Compendium, et Vernonem, magnis et sumptuosis aedificiis construxit, et magnos redditus assignavit [...] Parisiis construi fecit, ubi plus quàm trecenti quinquaginta caeci pauperes commorantur, in capella ibi constructa divinum servitium audientes”. GEOFFROY DE BEALIEU, 1840, p.11.

⁴²⁷“Li roys fu si larges aumosniers, que partout là ou il aloit em son royaume, il fesoit donner aus povres esglises, à maladeries, à maisons-Dieu, à hospitaus, et à povres gentis-homes et gentis-femmes. Touz les jours il donnoit à mangier à grant foison de povres, sans ceus qui mangoient en sa chambre; et maintes foiz vi que il meismes lour taillot lour pain et donnoit à boivre”. JOINVILLE, 1921, p.248

se tornou um ato oficial do palácio real. Como nos mostra Le Goff⁴²⁸, Luís IX não apenas aumentou o montante econômico das esmolas a nível surpreendente, mas estabeleceu, em 1260, uma espécie de diploma real, que reafirmou como oficiais do palácio real, os serviços de distribuição de esmolas iniciados por volta de 1190, pelo seu avô, o rei Felipe Augusto. O rei também recomendou a continuidade desses serviços a seus predecessores e a institucionalização do cargo de esmoler real, cujo ocupante ficaria responsável por coordenar todos os serviços de esmolaria do reino. Segundo Xavier de La Selle⁴²⁹, a esmolaria real gerenciava os recursos e as despesas relacionadas às esmolas e velava pelo bom funcionamento de sua distribuição, tanto em dinheiro como em espécies. Foram organizadas duas categorias de distribuição de esmolas no Reino de França: as chamadas esmolas ordinárias, aquelas que são contabilizadas e distribuídas regularmente às casas de caridade (hospitais e leprosários), as casas religiosas (mosteiros, conventos e Igrejas) ou diretamente aos pobres (doentes, leprosos, mendigos). A outra categoria é a que chamamos de esmolas extraordinárias, que são aquelas distribuídas pela generosidade ocasional do rei, principalmente em datas e períodos litúrgicos especiais, como por exemplo, o tempo da Quaresma, Sexta-feira da Paixão e o Domingo de Páscoa.

Destacamos as somas de esmolas oferecidas a certos grupos de pobres específicos ao qual o rei tinha um grande apreço, como por exemplo, os já citados pobres envergonhados composto, principalmente, pelas viúvas e pelos filhos e filhas de homens mortos durante a Cruzada de 1248, muitos deles foram nobres que gastaram toda a sua fortuna nessa expedição militar deixando seus familiares praticamente na miséria. Muitas dessas mulheres recorreram pessoalmente à piedade de Luís IX levando seus filhos e filhas diante dele. O rei, comovido com essa situação, teria oferecido grandes somas de esmolas a esses novos pobres:

Levando com elas filhos e filhas, rogaram ao santo rei para que tivesse piedade deles e que lhes fizesse o bem. Quando o santo rei tomou conhecimento da situação delas, ele lhes deu, de acordo com seu capelão, umas vinte libras, as outras dez, ou mais ou menos, como julgasse mais conveniente. (GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.89)⁴³⁰.

⁴²⁸LE GOFF, Jacques. São Luís – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.559

⁴²⁹LA SELLE, Xavier de. *La confession et l'aumône : confesseurs et aumôniers des rois de France du XIIIe au XVe siècle*. In: Journal des savants. 1993, p. 258-261.

⁴³⁰“Menoient avec eles leurs fiuz et leur filles et prioient le Saint Roy que il leur feist bien et que il eust pitié d’eles. Et quant li sainz rois avoit connoissance d’eles, il leur fesoit Donner par son aumonier a l’une XX livres a l’autre X, et plus et moins selon ce qui il lui estoit avis que il couvenoit”. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.89.

Temos também os pobres estudantes de Paris, jovens clérigos protegidos pelo rei que, além de construir casas para abrigarem gratuitamente esses estudantes, lhes doavam importantes somas em dinheiro:

Além disso, toda semana o santo rei dava dinheiro a muitos clérigos pobres, para sua bolsa, provendo assim suas necessidades escolares: uns dois ou três sous, outros doze ou dezoito denários. Estima-se que os pobres que o rei providenciou dessa maneira tinham bem mais de cem. (GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.86-87)⁴³¹.

Além desses imensos gastos com as distribuições realizadas pela esmolaria real, o que impressionou a muitos, foram as atitudes gestuais que o monarca demonstrava ao doar pessoalmente as esmolas aos pobres. Segue-se uma imagem que retrata algumas dessas atitudes régias:



Figura 3 Luís IX alimentando os pobres. Vie de Saint Louis, Paris, BNF, fr 5716, f.137.

⁴³¹“De rechief li sainz roiz fesoit Donner chascune semaine deniers e mout de povres clers pour leurs bourse les quex il porveoit as escoles c’est a savoir a aucuns II, aucuns III et aucuns XII a aucuns XVIII. Et croit l’em que ces povres que li benoiez Roy pourveoit ensi estoient bein cent”.GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.86-87.

Essa imagem está presente no décimo primeiro capítulo da *Vie de Saint Louis*⁴³², o já citado manuscrito de Guillaume de Saint-Pathus. Esse capítulo é exatamente dedicado às obras de caridade (ou piedade) executadas pelo monarca. Logo abaixo dessa imagem, segue-se, no corpo do manuscrito, o texto que parece tê-la inspirado, que nos ajudará a compreender alguns gestos e elementos que a compõem:

[Primeiramente a cada dia] de quarta-feira, de sexta-feira e de sábado na Quaresmae durante o Advento, ele servia pessoalmente a treze pobres que levava para comer em seu quarto ou no quarto de vestir e lhes administrava [a alimentação] pondo diante deles uma sopa e dois pares de pratos de peixe ou de outras coisas. E partia ele próprio dois pães dos quais punha [os pedaços] diante de cada um deles, e os criados do quarto do rei partiam outros pães tantos quantos fossem necessários diante dos pobres acima citados. E além disso, o rei punha diante de cada um dos pobres anteriormente citados dois pães que eles levavam com eles. (GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1840, p.79)⁴³³.

Na imagem, o rei encontra-se diante de um grupo de homens e mulheres pobres. A pobreza material deles é comprovada pelas vestes simples e pelos pés descalços. Um elemento que nos chama a atenção é o fato de apresentarem algumas deformações físicas, principalmente nas mãos, pés e cabeça, o que nos indica que além de serem pobres involuntários, inseridos nas categorias dos mendigos (*mendicus*) e miseráveis (*miserabilis*), também são leprosos (*leprosus*), o que acentua ainda mais a imagem de sofrimento dessas pessoas. Luís IX é retratado com auréola (já que se trata de uma obra hagiográfica), majestosamente coroado e vestido com vestes mais modestas, que, como já abordamos no capítulo anterior, é um traço comum da obra de Guillaume de Saint-Pathus, que denota a identificação do capetíngio com a forma de vida dos mendicantes, principalmente com os franciscanos. Logo atrás do rei, encontra-se um homem que porta uma travessa de comida; trata-se de um dos criados que ajudou a servir os pobres.

Outro ponto que impressionou a muitos é o local onde os pobres foram recebidos pelo monarca. Na imagem, é mostrada uma grande mesa com uma boa quantidade de alimentos, e no texto, o hagiógrafo fala que o rei os levava para comer no “seu quarto ou no quarto de vestir”, ou seja, o rei os recebia em seus aposentos reais, lugar de sua intimidade. Além disso,

⁴³²O manuscrito data de 1352, foi ilustrado com 90 iluminuras por Mateus de Le Vasseur, bibliotecário da Universidade de Paris. Atualmente, o manuscrito encontra-se na Biblioteca Nacional da França, departamento de Manuscritos, cota: 5716.

⁴³³“[Premierement chascun jor] de mereredi, de vendredi et de samedi en Quaresme et en l’Avent, il servoit en sa persone a XIII povres que il fesoit menger en sa chambre ou en sa garderobe, et leur aministroit en metant devant eus potage et ij paire de mes de poissons ou d’autres choses. Et trenchoit il meesmes ij pains des quex il metoit devant chascuns d’els, et les vallez de la chambre le roy trenchoient les autres pains tant com il en convenoit devant les povres desus diz. Et par desus tont ce, li benoiez rois metoit devant chascun des devant diz povres ij pains que il emportoient avec eus”. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1840, p.79

como salienta Le Goff⁴³⁴, a mesa não se reduz à alimentação. Ela é um lugar da salvação, onde Luís IX recebia pessoas de grande reverência para falar de Deus e de outros assuntos relevantes, como aponta o próprio Guillaume de Saint-Pathus. Embora a mesa apresente certos perigos (excesso de bebida e comida, ditos exagerados e obscenos, da gula e luxúria), pode e deve ser um instrumento de perfeição e edificação do outro, lugar de serviço aos pobres. Também podemos dizer que é um lugar de proximidade. Esse é o traço que queremos destacar aqui. Ao conduzir os pobres para os seus aposentos reais deseja-se ressaltar a proximidade entre o rei e os pobres, o que é mais uma demonstração de sua afetividade, pois como Gilberto disse: “Sempre parece sereno aquele que tem uma palavra afável (*sermone affabilis*), uma aproximação fácil (*accessu facilis*), um rosto amável (*vultu amabilis*)”⁴³⁵. Em outra parte de seu texto, Guillaume de Saint-Pathus⁴³⁶ também alimenta essa imagem de um monarca disposto a uma proximidade com os pobres. Na ocasião, o rei que visitava as igrejas em uma Sexta-feira Santa, se viu cercado por uma multidão de pobres que vinham até ele para receber esmolas, mas os agentes reais (os guardas reais) não deixavam os pobres chegar até ele. Indignado, o rei não aceitava que “empurrassem os pobres para trás”⁴³⁷ e proibiu os guardas de impedi-los com tal truculência, deixando que os pobres se aproximassem livremente dele. Mesmo desconfortável com o alvoroço causado pelos pobres em torno de si (eles pisavam nos pés do rei e o empurravam a ponto de quase derrubá-lo), Luís IX “levava tudo na paciência”⁴³⁸, mostrando-se um rei acessível e compreensivo.

Outro ponto que precisa ser ressaltado na imagem dos pobres sendo recebidos na mesa real é a delicadeza régia no gesto de alimentá-los. Como afirma o texto, ele parte o pão com suas próprias mãos, o que já é uma demonstração de apreço aos pobres, mas também, como observamos na imagem, Luís IX fazia questão de colocar os alimentos na boca dos pobres, sem nojo ou receio deles, um gesto que também aparece em outros escritos sobre a vida desse rei. O gesto de dar comida na boca de alguém, tradicionalmente, é um gesto de carinho e cuidado, e naturalmente nos remete à imagem paterna e principalmente à imagem da mãe que alimenta cuidadosamente seus filhos. Desse modo, essa imagem do rei alimentando carinhosamente um pobre (provavelmente um leproso) que se encontra na ponta da mesa,

⁴³⁴LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.556.

⁴³⁵“Qui sermone affabilis, accessu facilis, vultu amabilis, animo inperturbato, serenus semper apparet”. ERUDITIO, 1914, p.85-86.

⁴³⁶GUILLAUME SAINT PATHUS. *Vie de Saint Luis*. Biblioteca Nacional da França. Paris, Département des manuscrits, Fr 5716, p.117-118.

⁴³⁷“Boutassent arriere les povres”. Ibid., p.118

⁴³⁸“Prenoit tont em pacience”. Ibid., p.118

pode ser entendida como uma prática emocional que encarna o sentimento de *paternus affectus* do rei para com os pobres, como destacado na obra gilbertina.

Ainda na imagem, os olhares dos personagens representados nos parecem que também são elementos reveladores do ponto de vista afetivo. Os olhares do rei e do pobre a quem ele alimenta se cruzam fixa e profundamente. A expressão do rosto do rei, emoldurado pelos cabelos grisalhos (sinal de sua maturidade e sabedoria) e bem penteados, mostra-se suave e sereno, graças aos traços delicados e harmoniosos de seu rosto. Além disso, conseguimos ver um discreto riso em sua face, expressão típica do doador sorridente (*hilaris dator*)⁴³⁹, aquele que tem satisfação de doar. Esse tipo de riso era muito apreciado entre os franciscanos que, seguindo a recomendação do próprio Francisco, deveriam sempre manter o rosto sorridente (*vultus hilaris*), até mesmo nas tribulações. Esses traços delicados são sinais de um “rosto amável (*vultu amabilis*)”, manifestação de seu *affectus*, de um monarca digno de ser amado pelos seus súditos, como Gilberto de Tournai nos ajuda compreender. O pobre leproso parece corresponder ao olhar régio com a mesma doçura e afeição em seu rosto maltratado pelos sofrimentos da miséria, enquanto os outros pobres se dividem entre aqueles que estão olhando com atenção e admiração para o rei (enquanto se alimentam ou esperam ser alimentados) e os que, distraídos, olham para o lado oposto do monarca. Logo atrás do rei, o criado que traz os alimentos para serem servidos aos pobres lança um olhar que não parece ser muito agradável: seu rosto aparece completamente de perfil, o que valoriza a aspereza da expressão, como o nariz bem acentuado; as sobrancelhas bem nítidas; os olhos bem puxados e a boca carrancuda, nos dando a impressão de um rosto alterado pelo sentimento de ira ou de ódio. Podemos inferir que essa figura é uma tentativa de representar aqueles que estavam descontentes com a atitude régia de receber os pobres em seus aposentos reis e aqueles que criticavam os altos gastos do rei com as esmolas distribuídas aos pobres, já que essas críticas são bem ressaltadas no texto da *Vie de Saint Louis*.

Um dos tipos de pobres que mais suscitavam o *affectus pietatis* de Luís IX era os leprosos e os doentes acometidos por diversas enfermidades. Um episódio ocorrido durante a Cruzada de 1248 mostra a inclinação afetiva do rei aos aflitos pelas diversas doenças. Em seu exército cruzado encontravam-se “muitos pobres, doentes de diversos males: dos rins, dos

⁴³⁹LE GOFF, Jacques. *O riso na Idade Média*. In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. (Org.) Uma história cultural do humor. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000, p.79-81

dentes e de outras doenças”⁴⁴⁰ que estavam à mercê dos ataques dos sarracenos sem as capacidade física de se defenderem se ficassem ali sozinhos no acampamento. Comovido com a situação desses homens, o rei “teve uma ternura maravilhosa de compaixão pelos que estavam nesse desconforto, de maneira que foi amável e condescendente”⁴⁴¹ e ordenou que “os tanques dos navios fossem esvaziados”⁴⁴² dos víveres que não fossem indispensáveis a fim de abrigar esses pobres doentes na quantidade de até mil, mostrando, segundo o nosso hagiógrafo, que ele foi de “tão grande compaixão que nunca quis subir aos barcos sem os outros”⁴⁴³. Além disso, as narrativas e algumas imagens iconográficas das visitas de Luís IX aos doentes em hospitais, leprosários, conventos e abadias são bastante frequentes nas obras sobre a vida do rei. Elas nos ajudam a compreender como se dava a proximidade com esse tipo de pobres. A imagem seguinte, que também faz parte da obra de Guillaume de Saint-Pathus, nos ajuda a pensar sobre essas visitas:



Figura 4 São Luís visitando e curando um doente. Vie de Saint Louis, Paris, BNF, fr 5716, f.508.

⁴⁴⁰“Mout de povres et d’autres malades de diverses maladies de rains des denz et d’autres enfermetez” GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.74.

⁴⁴¹“Ot une tendreur merveilleuse de compassiion a mesaiesiez de quelque maniere que cefust amiablement condescendant”. Ibid., p.74.

⁴⁴²“et il commanda que il vuidast les nes e gestat”. Ibid., p.74.

⁴⁴³“Fubenoiez rois fu de si gantcompassion que il ne volt onques eschaper pour monteresnes Sanz les aoutres”. Ibid., p.75

Essa imagem está inserida na parte em que o hagiográfico apresenta os milagres atribuídos ao rei. Refere-se a um milagre de cura de um doente, em que o rei realiza uma visita para curá-lo, provavelmente trata-se de uma aparição do santo rei após sua morte. No entanto, nosso foco não é o evento milagroso, mas sim como foi representada a relação do rei com os doentes; nesse sentido, essa imagem nos dá bastante indícios de como teria sido, já que os doentes curados pelos seus milagres geralmente são semelhantes aos que ele visitava em vida. Guillaume de Saint-Pathus também narra como eram essas visitas na abadia de Royaumont :

Entrava ele próprio na enfermaria da abadia e visitava os frades doentes, confortava-os, perguntava a cada um de que doença sofria e tocava o pulso e as têmporas de alguns, mesmo quando suavam, e chamava os médicos (físicos) que estavam com ele e os mandava examinar em sua presença as urinas dos doentes e aconselhá-los como deveriam ser os tratamentos. (GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.93)⁴⁴⁴.

Diferentemente da imagem de Luís IX alimentado os pobres, na figura 3 ele aparece com uma veste de cor púrpura e um manto real azul (a cor da realeza francesa) com estampas de flor de lis douradas (o símbolo da realeza francesa), vestes bem diferentes da austeridade demonstrada na outra imagem. Mesmo revestido com toda a simbologia da pompa real, Luís IX é representado como um monarca a serviço dos doentes, potencializando a imagem de um rei, que apesar de poderoso, deseja estar em contato com os sofrimentos dos mais pobres e fracos. Do lado apostado ao rei, vemos dois homens em pé diante do leito de um dos doentes analisando um frasco com um líquido. Essas duas figuras parecem representar dois médicos (físicos) que examinam um frasco com algum fluido corporal do doente, provavelmente sua urina. Em relação aos dois doentes, é perceptível que se trata de frades ou monges acometidos por alguma enfermidade, como podemos observar pelo uso da tonsura. À vista disso, os doentes retratados na imagem são pobres não apenas pela sua condição de doença, mas também pela sua condição de clérigos regulares, obrigatoriamente adeptos da pobreza voluntária.

No texto, o hagiógrafo ressalta o contato do rei com o doente ao afirmar que o rei “tocava o pulso e as têmporas de alguns” dos frades enfermos de Royaumont, tentando

⁴⁴⁴“Il entroit il meesme en l’enfermerie de l’abeie et veiot les freres malades et les confortoit et demandoit a chascun de quele maladie il estoit malades et touchoit a aucuns le poux et a aucuns les temples, neis quant il suoient, et apeloit les phisiciens qui estoient avecques lui, et lesoit tant que il veoient en sa presence les urines des [moines] malades et leur donuoient les phisiciens conseil comment il se deussent gouverner en leur maladie. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.93

mostrar a naturalidade do rei ao manter esse contato, nos dando a entender que ele não tinha nenhum sinal de nojo dos frades enfermos, nem “mesmo quando suavam”, um detalhe que o autor fez questão de destacar. Na imagem, esse contato é representado de forma comovente: o rei está com seu braço esquerdo entre as costas do doente e sustenta delicadamente a cabeça dele com sua mão, encostando-o em seu peito sem nenhum receio de manter contato com aquele corpo adoentado. Na outra mão, o monarca segura algo, que pode ser algum alimento, visto que o rei sempre alimentava os enfermos, como mostram as narrativas, embora também possa ser um pano para limpar o rosto do religioso. Os gestos régios apresentados nessa imagem, mais uma vez, associam a figura régia a um afeto paternal e maternal que, nos momentos de sofrimentos e doenças, acolhe e conforta os filhos em seus braços com gestos extremamente carinhosos. No texto, também é destacada a disponibilidade que o rei tinha em ouvir os pobres, visto que ele fazia questão de perguntar “a cada um de que doença sofria”, dando a oportunidade de os doentes expressarem seus sofrimentos, uma atitude de amabilidade e compaixão, pois significa que ele se importa com a dor daquele que fala. Segundo os conselhos de Gilberto, o rei deve dominar seus súditos “na bondade e ouvi-los com benignidade”⁴⁴⁵ para ser amado por eles, e também como já mencionamos, o frade afirma que são piedosos os reis que “ouvem (*audiunt*) as queixas, favorecem também as causas dos humildes (*humiliorum*)”⁴⁴⁶. Nesse sentido, ouvir o outro, sobretudo o que sofre, é também um gesto de afeto régio.

Além dos doentes diversos, uma categoria de pobres às quais o rei demonstrou de forma especial a sua solicitude régia foi a dos leprosos. Isso é visível na imagem 1, visto que muitos pobres representados nela apresentam as deformações físicas típicas da lepra. Bertoli⁴⁴⁷ nos chama a atenção para a ambivalência da imagem dos leprosos na tradição cristã. De um lado, eles são vistos como a imagem sofredora do Cristo, que suscita um sentimento de piedade, por outro, sofrem a discriminação e a segregação social, entendidos como impuros, homens e mulheres castigados pela ira divina. Essa imagem negativa teria como base a lei hebraica presente nas Sagradas Escrituras, sobretudo no livro do Levítico (13,44-46), que classifica os leprosos como homens amaldiçoados pela praga das impurezas, homens que precisam ser colocados fora do convívio dos demais, para que essa impureza não se espalhe. No decorrer do período medieval, muitas comunidades colocaram os leprosos à margem de

⁴⁴⁵“Sin autem, dominare super eos in bonitate, et exaudi eos cum benignitate. ERUDITIO, 1914, p.68.

⁴⁴⁶“In hoc tamen eos piissimos esse pronuntio quod libenter querelas audiunt, fovent et causas humiliorum”. Ibid., p.26.

⁴⁴⁷BARTOLI, Marco. *Francois et les pauvres: Entre aumône et partage*. Editions Franciscaines, 2015, p.46.

seu convívio social e espacial, seja por meio de estatutos⁴⁴⁸ oficializando essa segregação, e também de forma espontânea, com a criação de agrupamentos pelos próprios infectados⁴⁴⁹.

Nos séculos XII e XIII, foram fundados milhares de leprosários, uma espécie de hospitais destinados a receber especificamente esses enfermos. Segundo Mollat⁴⁵⁰, em meados do século XIII, existiriam cerca de 19 mil leprosários em toda Cristandade Ocidental, de maneira que não havia nenhum povoado sem a presença deles, além de serem numerosos nas cercanias das grandes cidades. Uma parcela desses estabelecimentos é gerida pelas Ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos). A caridade direcionada aos leprosos tem um significado especial para os franciscanos, porque foi no encontro com os leprosos que, segundo seu *Testamento*, Francisco transformou o seu amargor “em doçura da alma e do corpo”⁴⁵¹ mudando o horror em misericórdia, o que foi um fato decisivo para que ele se convertesse e abandonasse a vida secular e se entregasse à vida consagrada, à pobreza e à prática caridade aos pobres.

Portanto, a execução de obras de caridade aos leprosos se tornou uma das marcas de Francisco de Assis, sendo bastante praticada por ele e seus seguidores iniciais, que ao redor dele formaram um grupo conhecido como fraternidade (*fraternitas*), o núcleo fundador da Ordem dos Franciscanos. Ao conservar em suas ações de caridade um afeto especial pelos leprosos, Luís IX se aproxima ainda mais do modelo de caridade de Francisco de Assis, nos oferecendo a imagem de um rei que também trocou o amargor e horror em relação aos considerados impuros, por uma doçura e misericórdia demonstrada em seus gestos. Vejamos no trecho que se segue como se dava essa relação entre o rei e os leprosos:

Havia mesmo um monge chamado Léger. Estava leproso, vivia em uma casa afastada dos outros, e estava tão miserável e tão abominável que, por causa de sua forte doença, seus olhos estavam tão danificados que ele não enxergava nada, tinha perdido o nariz, seus lábios estavam fendidos e inchados e as cavidades dos olhos estavam vermelhos e medonhos de se ver. (GUILLAUME SAINT-PATHUS, 1899, p.93-96)⁴⁵².

⁴⁴⁸BARTOLI, Marco. *Francois et les pauvres: Entre aumône et partage*. Editions Franciscaines, p. 47.

⁴⁴⁹BÉNIAC, Françoise. “O medo da lepra”. In: LE GOFF, Jacques (org). *As Doenças tem história*. Lisboa: Terramar, 1985, p.133.

⁴⁵⁰MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989, p. 141.

⁴⁵¹“in dulcedinem animi et corporis”.

⁴⁵²“Et en l’abeie de Roiaumont avoit um moine qui avoit non frere Legier et estoit diacre en l’ordre, qui estoit mesel et estoit en une meson dessevrè des autres, qui estoit si despiz et si abominables que pour la grant maladie ses ieux estoient si degastez que il ne veoit goute, et avoit perdu le nez et ses levres estoient fendues et grosses et les pertuis des ieux estoient rouges et hysdeus a veoir”. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.94.

Um certo dia, o rei resolveu visitar esse monge leproso chamado Léger no quarto dele, que como vimos, se encontrava afastado dos outros religiosos. Nessa visita ele foi acompanhado do abade de Royaumont:

O abade entrou primeiro e em seguida o santo rei no quarto onde o doente se encontrava. Ele estava sentado em uma mesa muito baixa e se alimentava de carne de porco, pois era um costume da abadia os leprosos serem alimentados de carne suína. O santo rei o saudou e perguntou como ele se sentia, em seguida se ajoelhou e começou a cortar a carne com uma faca que se encontrava sobre a mesa. Quando o rei acabou de cortá-la, ele colocou os pedaços na boca do doente, que recebeu o alimento das mãos dele. O rei permaneceu ajoelhado durante todo o tempo em que se manteve ali. O abade também permaneceu de joelhos em reverência ao santo rei, embora o abade tenha permanecido horrorizado durante toda a visita real. (GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.94-95)⁴⁵³.

Nessa sequência de ações, o rei adentra o quarto reservado ao abade leproso, o saúda, pergunta sobre seu estado de saúde, demonstrando o seu compadecimento e sua preocupação com a condição do homem. Em seguida o monarca se ajoelha diante dele. Sobre esse último gesto, não se trata apenas de uma inclinação (*inclinatio*), mas de uma genuflexão (*genuflexio*), caracterizado pelo fato de tocar os joelhos no chão, mostrando assim, uma profunda devoção e humildade. O gesto de estar de joelhos ganha um significado maior nessa narrativa, quando se lembra do episódio ocorrido no Evangelho de Marcos (1,40), em que um leproso se ajoelha diante de Cristo e o pede para ser purificado. No trecho de Guillaume de Saint-Pathus, é o rei que se ajoelha diante do leproso Léger, fazendo-nos pensar que reconhecia naquele homem os sofrimentos do Cristo sofredor da Paixão, enxergando com mais compaixão os acometidos por essa impureza. Nesse sentido, o rei permaneceu de joelhos durante todo o tempo em que ficou no quarto. O capetíngio alimentou o monge sem sair dessa posição, colocando a comida em sua boca de aspecto monstruoso, correndo o risco de tocar os lábios fendidos e inchados de Léger. Diante de toda essa demonstração de *affectus pietatis*, o abade Royaumont também ficou de joelhos em reverência a Luís IX, mas como o nosso hagiógrafo afirma, ele ficou horrorizado com todos aqueles gestos vindo de um rei a um homem que estava em uma situação “tão miserável e tão abominável”, a ponto de todos estarem afastados dele. A naturalidade da piedade régia ao se relacionar com o monge enfermo deixou o abade impactado, com sentimentos que nos parecem confuso: ao mesmo tempo em que sentia

⁴⁵³“Em après li abbes ala devant et li benoiez rois ala après et entra eu lieu ou li malades estoit et le trouverent menjant a une table assez courte et mengoit char de porc; car einsi est la coustume des mesiax em l’abeie que il menjent chars. Et li sainz rois salua cel malade et li demanda comment il li estoit, et s’agenoilla devant lui; et lors commença a trenchier a genouz et trencha devant lui la char d’un coutel que il trouva a la table dudit malade. Et com il eust trenchié la char par morsiax, il metoit ces morsiax en la bouche du malade, et il les recevoit de la main du benoiet roy et les meujoit. Et a la parfin, quant li sainz rois lu einsi a genouz devant le dit mesel et li diz abbes ausi a genoz pour la reverence du saint roy, de laquele chose li diz abbes nonpourquant avoil assez horreur. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.94-95

admiração e reverência ao monarca, também sentia horror ao vê-lo ter contato com um leproso.

Outro episódio, desta vez no espaço público, Luís IX deixou seus súditos impressionados com seus gestos direcionados a um leproso:

E assim como o bendito rei passava por uma rua [distribuindo esmolas aos pobres], um leproso (mesel) que estava do outro lado da rua; mal conseguindo falar, acenava e gritava fortemente. Quando o rei foi avisado disso, ele viu o leproso, foi até ele, no caminho enfiou o pé em uma poça de água fria e lamacenta que se encontrava no meio da rua, pois não havia outro trajeto para atravessá-la. Tendo abordado o infeliz, deu-lhe a sua esmola e beijou sua mão; mas havia uma grande multidão de pessoas nesse lugar, e muitos dos que cercavam o bendito rei fizeram o sinal da cruz e diziam um ao outro: "Vocês viram o que o rei fez? Ele beijou a mão do leproso". (GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.107-108)⁴⁵⁴.

Nesse dia, uma Sexta-feira da Paixão, Luís IX “andava de pé descalços”⁴⁵⁵ pelas ruas da cidade de Compiègne, onde estava hospedado em um castelo, a fim de visitar as igrejas da região até ter sido chamado atenção para a presença daquele homem leproso. Ao vê-lo, o rei não hesitou e foi em direção a ele e no trajeto pisou com os pés descalços na lama. No entanto, Luís IX seguiu o caminho e se encontrou com o homem leproso, deu-lhe esmola e, em seguida, beijou sua mão diante do olhar de todos. Esse gesto impactou a todos ali presentes, pois ter contato físico com um leproso era um risco real de ser contaminado, mas o rei estava indiferente a esse risco, que de fato, nunca aconteceu. Essa não contaminação foi um motivo de prestígio para o monarca e principalmente para a sua política de reparação do reino, demonstração de que era um homem santo, incapaz de ser manchado pela impureza e o mais capaz de purificar o Reino de França com seu projeto político. Ressaltemos também a força afetiva desse gesto de beijar a mão do leproso. Antes de qualquer coisa, é importante salientar que esse gesto, de acordo com a *Legenda Trium Sociorum*, é tradicionalmente atribuído a Francisco de Assis:

Francisco passeava um dia a cavalo, não longe de Assis, quando se encontrou com um leproso. Ordinariamente a vista da lepra causava-lhe calafrios. Nesta ocasião ele fez violência a si mesmo: desceu do cavalo, ofereceu uma esmola ao leproso e beijou-lhe a mão; recebido do leproso o beijo da paz, montou de novo e seguiu o seu

⁴⁵⁴“Et comme li benoiez rois alast einssi par une rue, un mesel qui estoit de l’autre part de la voie qui a paines pooit parler, sonna moult forment son flavel. Et donques quant il s’averti et vit ce mesel, il passa a li et mist son pied en l’iaue boeuse et froide qui estoit en mi la rue. Car...ne peust pas passer autrement en bonne maniere et ala au dit mesel et li donna s’ausmone et besa sa main. Et ilecques avoit grant presse de ceus qui estoient enviroi , et mout de ceus qui estoient entour le benoiet roy se seignoeint du signe de la sainte Croiz et disorient l’un a l’autre : “Esgardez que li rois a fet que a besie la main du mesel”. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, 1899, p.107-108

⁴⁵⁵“Pelerignage nuz piez” Ibid., p.107.

caminho. Assim começou a vencer-se a si mesmo, tendo chegado, pela misericórdia de Deus, à vitória perfeita. (*LEGENDA TRIUM SOCIORUM*, p.25-26)⁴⁵⁶.

Esse trecho é uma versão mais detalhada do encontro de Francisco com o leproso mencionado no início do seu *Testamento*. Embora os contextos sejam diferentes, os gestos são praticamente os mesmos, ambos deixam o que estavam fazendo, vão até o seu respectivo leproso, doam esmolas e em seguida beijam as mãos deles. No caso de Francisco, ele vence o seu nojo e horror pelo leproso naquele momento, já no caso de Luís IX, ele parece já ter vencido seu sentimento de nojo quando isso ocorre, transformando sua aversão em uma espécie de afeto de piedade para com o sofrimento desses enfermos. Mas depois de sua experiência inicial, esse gesto de beijar a mão dos leprosos, como atestam os trechos seguintes da *Legenda Trium Sociorum*, também se tornou comum nas ações de caritativas de Francisco para com essa categoria de pobres.

Em relação a esse gesto do beijo nas mãos, é importante ressaltar que nos séculos XII e XIII, o ato do beijo pode ter vários significados. Schmitt⁴⁵⁷ mostra que quando praticado entre os clérigos, e entre os clérigos e fiéis, simboliza a paz e a união, tratando-se do antigo gesto do beijo da paz (*osculum pacis*); nas sociedades vassálicas, ao contrário do *inmixtium manuum*, um dos gestos do rito de vassalagem em que o Senhor colocava suas mãos sobre as mãos juntas do vassalo, significando a sua superioridade, o beijo na boca ou até mesmo na mão, dependendo da região⁴⁵⁸, simboliza nesse ritual uma relação de igualdade ou fidelidade entre o vassalo e seu Senhor; Schmitt também constata que no ritual do noivado e do casamento, o beijo simboliza o consentimento mútuo da relação amorosa entre o homem e a mulher, um tema muito evocado na literatura cortesã. No caso específico de Luís IX, o beijo na mão do leproso, um homem desprezado por todos e afastado do convívio social, simboliza o vínculo de união afetiva entre um rei que deseja cada vez mais se identificar com os pobres sofredores, demonstrando todo o seu amor, reafirmando a imagem de um rei que ama e faz justiça (principalmente pelas doações de esmolas) aos súditos mais fracos e desprezados de seu reino. O beijo na mão do leproso, dado em um espaço público à vista de todos, é a

⁴⁵⁶“Cum prope Assisium equitaret, leprosum quemdam obvium habuit. Et quia consueverat multum horrere leprosos, vim sibimetipsi faciens descendit de equo et obtulit illi denarium osculans sibi manum. Et accepto osculo pacis ab ips reascendit equum et prosequitur iter suum Exinde coepit magis ac magis seipsum contemnere donec ad sui victoriam perfecte Dei gratia perveniret”. *LEGENDA TRIUM SOCIORUM*, p.24-25.

⁴⁵⁷SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris : Gallimard, 1990, p. 298.

⁴⁵⁸Segundo Alicia Miguélez Caveró o gesto do vassalo de beijar a mão direita do seu senhor eram muito comum durante o rito de vassalagem nos Reinos hispânicos. A expressão “senhor de mão beijada” era uma forma frequente de fazer alusão ao senhor que recebeu que recebeu o juramento de vassalagem. Cf. MIGUÉLEZ CAVERO, Alicia. *El poder gestual de la mano en la sociedad medieval y su reflejo en la iconografía de los siglos del románico en la Península Ibérica*. Medievalismo, 2010, p. 130-131.

encarnação do *affectus caritatis* entre o amante e o amado, uma imagem afetiva de grande sentido político na comunidade emocional do Reino de França. Dessa forma, arriscamos a pensar que Luís IX, com todo o seu *affectus* voltado para os pobres, compara-se à figura de São Francisco, mas um Francisco coroado e institucionalizado no poder secular, comprometido com os interesses políticos do Reino de França.

5. Conclusão

As emoções/sentimentos e os gestos corporais a eles inerentes são experiências constitutivas da condição humana, mesmo que muitos ramos das ciências humanas (a exemplo do conhecimento histórico, como mencionamos no primeiro capítulo deste trabalho) a tenha negligenciado ou a colocado em segundo plano em decorrência da busca por uma pura racionalidade das ações humanas. As emoções e os sentimentos são fabricados, moldados, interpretados e encenados por homens e mulheres em um determinado contexto histórico-social preciso. Dessa forma, são dados humanamente manipuláveis e mutáveis do ponto de vista social, sendo mobilizados nas mais diversas dimensões humanas, inclusive do ponto de vista político. Foi justamente a mobilização dessa dimensão emocional no Reino de França, durante o reinado de Luís IX (1227-1270), que tentamos evidenciar ao longo desse trabalho, ao propor a existência de uma linguagem político-emocional centralizada no sentido de *affectus* e em outras emoções e sentimentos a ele associados como um dos mecanismos de normatização dessa complexa comunidade política.

Para compreender o sentido político dessa linguagem político-emocional, e tendo a *Eruditio* como fonte fundamental, imergimos na política régia mobilizada durante o governo de Luís IX e que teve em Gilberto de Tournai um grande apoiador e divulgador. Identificamos dois pontos fundamentais dessa política régia. Começamos pela que tem um caráter mais externo: Trata-se do esforço para promover a extensão do poder régio para outras regiões em que o rei tinha pouca ou nenhuma influência política direta. O objetivo é inseri-las no complexo mosaico da comunidade política do Reino de França, sem comprometer certo nível de autonomia dessas regiões. A dominação que o rei deseja exercer nessas regiões não é aquela de um poder absoluto que se impõe violentamente e sem a aquiescência e cooperação dos poderes locais, pois isso não funcionaria. O rei desejou dominar e exercer influência, mas por meio da abertura de um espaço de negociação, em que ele tivesse uma posição de superioridade baseada na simbologia de seu poder monárquico. A realeza capetíngia, dentro dos seus limites, parece ter conseguido conservar durante o reinado de Luís IX um vasto e diverso espaço de dominação política, conservando uma comunidade política encabeçada pela corte de Paris, embora a fraqueza dessa estrutura política estivesse justamente nos mecanismos de administração regional e local.

O segundo ponto dessa política régia a ser ressaltado é de caráter mais interno e tem como centro a questão administrativa. Ao analisar o contexto em que tal política régia

emergiu, notamos que havia uma ideia de moralização das práticas administrativas, não do monarca na condução da totalidade do reino, mas no nível administrativo regional e local, onde certos agentes praticavam atos ilegais e imorais. Os responsáveis por essas imoralidades administrativas eram principalmente os funcionários régios (prebostes e bailios) e os oficiais da corte de Paris (cargos específicos da corte), mas também os senhores e barões que consentiam com essas ações, em busca de favorecimentos e vantagens. Essas práticas imorais são descritas nas fontes como: favorecimentos ilícitos aos mais poderosos nos tribunais inferiores, isentando-os de fraudes cometidas; recebimentos de presente pelos oficiais régios em troca desses favores; a prática da usura (entendida como um roubo); a violência e o roubo aos mais pobres; tratamento desigual aos pobres nos tribunais, dentre outras. Dentro da linguagem política da época, essas práticas eram entendidas como pecados e faltas graves responsáveis pelos insucessos do reino. Na visão gilbertina, por exemplo, esses tipos de pecados teriam sido responsáveis pela derrota da Cruzada de 1248, momento em que o monarca, abatido pelos infortúnios desses pecados, é representado nas fontes como o rei sofredor, profundamente identificado com o Cristo da Paixão. Diante dessa situação, criou-se uma consciência de que era necessária uma mudança de postura para restaurar a ordem social no Reino de França, moralmente distorcida por essas atitudes. A ideia do rei capetíngio e seus apoiadores era implantar um programa de reparação moral (uma espécie de reforma do reino) para corrigir as faltas que corrompiam a administração com a tomada de importantes medidas de cunho moral e administrativo.

Nesse sentido, foram estabelecidas várias medidas a fim de colocar essa política em prática, como por exemplo, a promulgação da *Grande Ordenação de 1254*; a implantação de vários mecanismos de justiça (inquéritos régios de reparação e fiscalização dos oficiais régios; a instauração da corte de apelação régia) e uma mudança progressiva de postura pessoal do rei. Em relação a essa última, Luís IX se esforçava em assumir a imagem de um rei profundamente humilde, se identificando com a austeridade da *forma de vida* dos frades mendicantes, caracterizada pela vivência da *pobreza franciscana*. Desse modo, o rei desenvolveu progressivamente, sobretudo após sua volta da Cruzada, em 1254, ações piedosas que o aproximavam da pobreza e dos pobres, com destaque para a execução das *obras de caridade* (doação de esmolas, visitas a doentes, construção de prédios piedosos), que se tornaram práticas constitutivas de governo de Luís IX. Os receptores por excelência dessas ações caritativas foram os pobres (*pauperes*), já que eles são apontados como os que mais sofrem com as injustiças causadas por aqueles que corrompem a administração do reino. A

imagem de injustiçados (oprimidos e explorados) é fortemente acentuada em relação aos pobres, principalmente a injustiça do ponto de vista material. Diante dessa exploração, o rei tem a obrigação de sentir compaixão pelos pobres, oferecendo condições protetivas que os defendam desse sistema exploratório, a exemplo de um pai ou mãe que protege os filhos naturais, movido pelo afeto paterno (*affectus paternus*), sustentando inclusive, o título de pai dos pobres (*Pater pauperum*).

As obras de caridade, em consonância com a proteção régia, se colocam como uma dessas formas de reparação política das injustiças causadas aos pobres. É justamente nesses atos de reparação que se manifesta o sentimento de *affectus*. Na linguagem político-emocional desenvolvida por Gilberto, entende-se o *affectus* como uma inclinação amorosa de alguém (amante) a um objeto (amado). A proteção régia e a execução das obras de caridade são uma das formas mais visíveis do monarca (na posição de amante) demonstrar seu afeto aos súditos (os amados), sobretudo aos mais pobres. Dessa forma, a comunidade política do Reino de França, tendo por base as teorias de Rosenwein, está em convergência com uma *comunidade emocional*, na qual o *affectus* é concebido como um dos sentimentos fundamentais e normatizadores das ações do rei e dos súditos. Dessa forma, o *affectus* irriga as ações régias, funcionando como o propulsor delas, ou seja, o afeto é o que impulsiona o rei a promover os gestos de caridade. Na *Eruditio*, Gilberto interpreta que o *affectus* não é apenas um vínculo afetivo de foro íntimo e pessoal que liga familiares ou amigos, mas funciona como um vínculo social que tem o potencial de conectar os participantes de uma mesma comunidade política. Dito de outro modo, o *affectus* é um elo comunitário que tem o sentido político de aproximar e unir os homens e as mulheres entre si para uma convivência político-social baseada no amor fraterno cristão (*caritas*) em vista da promoção do bem comum. O rei, como a cabeça que dirige o reino, deve ser o primeiro a estabelecer e manifestar por meio de suas ações o vínculo do *affectus*, sendo exemplo para todos os súditos de seu corpo político.

No entanto, pode acontecer que o *affectus* não seja ordenado, isto é, não atenda às exigências morais da vivência do amor fraterno, contribuindo para a destruição das relações sociopolíticas ao invés de as solidificarem. Nesse caso, o *affectus* é desordenado (*inordinata affectione*), pois está associado a outras emoções e sentimentos moralmente negativos. Na *Eruditio* e no texto da *Grande Ordenação de 1254*, os funcionários régios que praticavam os atos ilícitos, causando a exploração dos pobres, são vistos como homens movidos pelos sentimentos de ódio (*odium*), soberba (*superbia*), avareza (*avaritia*). Ao administrarem as cidades e regiões do reino orientadas por esses movimentos afetivos desordenados, eles

comprometem o sucesso da política de reparação e o equilíbrio social do Reino de França. Isso era uma situação muito delicada e desconfortante para Luís IX, já que esses homens (nomeados pelo próprio rei) eram seus representantes diretos nas diversas localidades do reino ou estavam ao seu lado na condução da corte de Paris, dissimulando serem bons oficiais diante do seu monarca. Nessa condição de mandatários régios, eles deveriam personificar as práticas de um rei humilde, piedoso e afetuoso, realizando ações compatíveis com essa imagem régia assumida conforme o programa político, o que as fontes apontam que não ocorria em muitos casos, colocando em risco a integridade moral do rei e o governo de todo o reino.

Apesar dessa imoralidade administrativa por parte de seus funcionários, nas fontes o rei teve sua imagem preservada de qualquer ato ilícito por ele cometido na administração geral do reino. Ao analisar as hagiografias, biografias e crônicas sobre a vida de Luís IX, percebemos que as críticas feitas a ele, até mesmo por alguns conselheiros, tinham como motivo o seu excesso de liberalidade. O rei era acusado de gastar muitos recursos do reino com as obras de caridade. Além disso, criticava-se a sua proximidade com os mendicantes, já que temos relatos de súditos que achavam no mínimo exagerado um rei se apegar demais ao modo de vida defendido por esses religiosos, esquecendo-se de sua condição de leigo e de suas responsabilidades reais. Diante dessas críticas, o rei mostrava-se consciente de sua função régia de conduzir o reino, no entanto, tentava condicionar a aura de poder e riquezas, tradicionalmente associada à glória da dignidade real, com a humildade e a pobreza reivindicada pelos frades mendicantes. Ao justificar o exagero dos imensos gastos com as obras de caridade o rei afirmava que todas as riquezas do reino devem ser usadas da melhor forma, e na sua concepção, a melhor forma era utilizá-las nessas ações piedosas aos pobres, reparando assim, o uso delas com as despesas mundanas. Nesse sentido, Gilberto justifica que não é pecado que o rei seja rico, mas é pecado que seja avarento e soberbo, alimentando-se de uma afeição desordenada (*inordinata affectione*), ou seja, um apego exagerado aos bens materiais. Ao contrário, ele deve distribuí-las ao povo, sendo movido por uma dilatada afeição do coração (*dilatato cordis affectu*), uma liberalidade movida por um afeto ordenado.

Dessa forma, a distribuição de riquezas aos súditos por meio dessas ações de caridade se mostra como um gesto afetivo por excelência aos necessitados. Luís IX as praticava pessoalmente aos mais pobres, sendo essa interação o momento mais visível de manifestação do *affectus* por meio de gestos que encarnam esse sentimento, gerando as chamadas *práticas emocionais*. Essas últimas, tendo em vista as perspectivas de Sheer, mostram-se como gestos

engendrados da união indissociável entre a emoção/sentimento (experiências internas) e a atividade prática (manifestação externa) formando uma totalidade. As *práticas emocionais* que denotavam o *affectus* eram, por exemplo, o gesto de visitar os doentes, de doar esmolas pessoalmente; o gesto de ouvir com atenção; a expressividade de um olhar de ternura e compaixão; o choro e as lágrimas; o ato piedoso de ajoelhar-se diante dos outros; o gesto de alimentar com as próprias mãos; de beijar os adoentados, dentre outros gestos afetivos que foram bem destacados nas fontes que abordam a vida de Luís IX.

Esses tipos de gestos afetivos executados pelo monarca capetúgio tinham o potencial de alimentar e suscitar um sentimento de admiração e afeto à sua figura. Isso tende a ocorrer por parte daqueles súditos que estavam presentes no momento exato dos gestos ou daqueles que tiveram acesso indireto a narrativas ou representações deles por meio dos manuscritos e imagens iconográficas que os registraram. Além disso, é bem possível, devido ao grande conhecimento popular desses gestos, que houve a disseminação das práticas emocionais por meio de relatos orais (pregações, discursos) das pessoas que tiveram conhecimento direto ou indireto delas. Dito de outro modo, os gestos afetivos têm a tendência de suscitar uma reciprocidade afetiva naqueles que, de alguma forma, estão na posição de observadores diretos ou conhecedores indiretos das ações do rei. Por fim, acreditamos que uma linguagem político-emocional, centralizada no *affectus*, foi fundamental para o projeto político de reparação do Reino de França durante o reinado de Luís IX (1224-1270), funcionando como um vínculo político-emocional estabelecido entre os sujeitos dessa comunidade política e encarnado nessas práticas emocionais, sobretudo nos gestos de caridade do rei direcionados aos súditos qualificados como pobres.

Neste desfecho, ressaltamos que o estudo das emoções do passado é complexo, buscase apreender emoções e sentimentos que não vivenciamos, analisando registros que teriam deixado vestígios, detalhes, impressões que nos ofereçam indícios da expressão da totalidade daquilo que homens e mulheres sentem, ou querem parecer sentir no íntimo do seu ser. Nesse sentido, este trabalho se colocou como uma tentativa de contribuir com os estudos desse campo vasto, promissor e ainda incompreendido por muitos, mas que na atualidade têm resultado em proveitosas discussões e gerado importantes trabalhos historiográficos. A dimensão emocional é muitas vezes relegada em segundo plano em razão de uma busca exagerada de uma racionalidade que não leva em consideração as emoções e os sentimentos. No entanto, é necessário ter a consciência de que nas ações humanas, até naquelas que parecem puramente racionais, as emoções se impõem como forças que interferem e

determinam, pelo menos em certa medida, o curso da vida política e social dos homens e mulheres e suas comunidades, a exemplo de Luís IX e o Reino de França.

BIBLIOGRAFIA

6.1 Fontes principais:

GUILBERT DE TOURNAI. *Eruditio regum et principum*, O.F.M. (étude et texte). ed: Alphonse de Poorter. Bruges, 1914. Disponível em: <https://archive.org/details/letraiteruditi00guibuoft> Acessado em: 01 set 2018.

GILBERTO DE TOURNAI. *Instrução dos reis e dos príncipes*. Trad.: Ary Pintarelli. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Universidade São Francisco, 2008.

GEOFFROY DE BEAULIEU. *Vita et sancta conversatio piae memoriae Ludovici quondam Regis Francorum*.in: Recueil dès historiens dès Gaules et de la France, t.xx. ed: Cl.Fr Daunou e J. Naudet. Paris, 1840, p.3-27. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50138z>. 30 ago 2018.

JEAN DE JOINVILLE. *Histoire de Saint Louis*, Ed: Natalis de Wailly. Paris: Librairie Hachette, 1921. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k102413f>. Acessado em: 30 ago 2018.

GUILLAUME DE NANGIS. *Gesta Ludovici IX*.in: Recueil dès historiens dès Gaules et de la France, t.xx. ed: Cl.Fr Daunou e J. Naudet. Paris, 1840, p.3-27. Disponível em : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50138z>. 30 ago 2018.

GUILLAUME SAINT PATHUS. *Vie de Saint Luis*. Biblioteca Nacional da França. H. F. Delaborde. Paris: A. Picarde et fils, 1899. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k819308.r=SaintPathus%2C+Guillaume+de.langPT>. Acessado em: 30 ago de 2018.

GUILLAUME SAINT PATHUS. *Vie de Saint Luis*. Biblioteca Nacional da França. Paris, Département des manuscrits, Fr 5716. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447303m/f1.image>. Acessado em: 30 ago de 2018.

6.2 Fontes complementares:

AELRED DE RIEVAULX, *L'Amitié Spirituelle*, trad, introd. et notes, par Soeur Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Éditions: Vie Monastique, n° 27, Abbaye de Bellefontaine, 1994.

AELRED DE RIEVAULX. *Le miroir de la charité*, trad, introd. et notes par Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Éditions: Vie Monastique, n. 27, Abbaye de Bellefontaine, 1992.

ANSELMO. *Por que Deus se fez homem?* Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.

ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Trad. De Mário da Gama Kuri. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

BOAVENTURA. “*Legenda Maior*”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 461-610.

FRANCOIS D'ASSISE, *Testamentum*, 1-4. Trad. in *Francois d'Assise. Edition du VIIIe centenaire*, Paris 2010, p. 308.

GAUTHIER CORNUT. *Historia susceptionis Coronae spinee*, dans *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, éd. P. Riant, t. 1, Paris, 1876, rééd., Paris, 2004,

GILBERTO DE TOURNAI. *Tratado sobre a paz*. Trad.: Ary Pintarelli. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Universidade São Francisco, 2008.

INNOCENTII III, *De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis libri tres*, J.H. Achterfeldt ed. Bonn, 1855.

LACTANTIUS. *De Ira Dei*. ed: Mary Francis McDonald, trans. The Fathers of the Church, vol. 54. Washington: Catholic University Press, 1965.

La leggenda di San Francesco scritta da tre suoi compagni: Legenda trium Sociorum. Ed: Teofilo Domenichelli, Marcellino. Tipografia editrice Sallustiana. 1899. Disponível em: <https://archive.org/details/laleggendadisan00marcgoog/page/n165>. Acessado em: 30 ago de 2018.

LOUIS, Carolus-Barré. *Le Procès de canonisation de Saint Louis (1272-1297). Essai de reconstitution*. Rome: École Française de Rome, 1994. Disponível em: www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1994_edc_195_1_4496. Acessado em: 30 ago de 2018.

MATEUS DE PARIS, *Chronica Majora*, Ed. Henry R. Luard, 7 vol., Londres, 1972-1973.

O'CONNEL, David. *Les propos de Saint Louis*, Paris, 1974.

RIENT, Comte. *Déposition de Charles d'Anjou pour la canonisation de saint Louis*. Notices et documents pour la Société de l'histoire de France. Paris, 1884.

6.3 Referencias bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo, Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGUIAR, Veronica A. Silveira. *Boaventura de Bagnoregio e a Regra de 1223: alguns apontamentos sobre a disciplina da pobreza*. Acta Scientiarum. Education, vol. 34, 2012, p.4

- ALEXANDRE-BIDON, Danièle. *Images du père de famille au Moyen Âge*. Cahiers de recherches médiévales, 1997.
- BASCHET, Jérôme. *Jeux de pères. La conversion de paternité dans quelques images médiévales*. Images Re-vues: Histoire, anthropologie et théorie de l'art. 2011.
- BARTOLI, Marco. *Francois et les pauvres: Entre aumône et partage*. Editions Franciscaines, 2015.
- BEAUNE, Colette. *Naissance de la nation France*. Paris, Gallimard, 1985.
- BÉNIAC, Françoise. “O medo da lepra”. In: LE GOFF, Jacques (org). *As Doenças tem história*. Lisboa: Terramar, 1985.
- BJERG, María . *Emociones, Inmigración y Familia en la Argentina del siglo XIX, Anuario IEHS* vol. 32 n°2, Tandil. 2017.
- BLANCO, Pablo Toro. *¿Sine ira et studio? Reflexiones y desafíos a la historiografía chilena desde la historia de las Emociones*. Revista de Humanidades, n°36, 2017.
- BON, Bruno; GUERREAU-JALABERT, Anita. *Pietas : réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable medieval*. In: Médiévales, N°42, 2002.
- BOQUET, Damien. *De l'enfant-Dieu à l'homme-enfant : regards sur l'enfance et la psychologie de l'adulte chez Aelred de Rievaulx (1110-1167)*. In: Médiévales, N°36, 1999. p129-143.
- BOQUET, Damien; NAGY, Piroska, *L'Historien et les émotions en politique: entre science et citoyenneté*. In: D. Boquet e P. Nagy (org). *Dans Politiques des émotions au Moyen-âge*. Florence: Sismel, 2010.
- BOQUET, Damien. *La valeur morale des émotions dans le christianisme medieval. Journée d'études interdisciplinaires Morale et Cognition: Les emotion*. 2011. *Disponível em: <https://emma.hypotheses.org/1445>*. Acessado em: 10 jun 2016.
- BOQUET, Damien. « *Le concept de communauté émotionnelle selon B. H. Rosenwein* », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre- BUCEMA*, n° 5, 29 de janeiro 2013. *Disponível em: <http://cem.revues.org/12535>*, Acessado em: 17 jun 2016.
- BOQUET, Damien. *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen: Publications du CRAHM, 2005.
- BUESCU, Ana Isabel. “*Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especcular” em Portugal no século XVI*”. Penélope. vol. 17, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Trad.: Mariza Corrêa. Campinas . Papyrus, 1996.
- CAILLÉ, Alain. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris, Desclée de Brouwer. 2000.

CAILLÉ, Alan. *O político-religioso: dezessete (e mais uma) teses embrionárias escritas em um espírito de tópica sociológica*, 2014. Tradução do artigo realizada por André Magnelli

CALVÁRIO, Patrícia. *O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio*. Mediaevalia: Textos e estudos. pp 89-126, 2011.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. *A Idade Média e a Nova História Política*. Revista Signum, v. 14, p. 92-102, 2013.

CARDINI, Franco. *Francesco d'Assisi*, Milan, 1989, p. 222.

CHARAUDEAU, Patrick, *Emociones como efectos de discurso*. Revista versión, n°26, junio 2011.

CHATILLON, Jean, DUCHET-SUCHAU, Monique. *Richard de Saint-Victor, Les douze Patriarches*. (Benjamin minor), LES ÉDITIONS DU CERF, 29 Bd de Latour-Maubourg, Paris, 1997.

CHIFFOLEAU, Jacques. *Saint Louis, Frédéric II et les constructions institutionnelles du XIII siècle*. Médiévales, n° 34, pp.13-23 1998.

CLARK, Andy, DAVID J. Chalmers. *The extended mind*. Analysis , Analysis, vol. 58, n°1. 1998.

COELHO, Maria Filomena. *Entre Bolonha e Portugal: a experiência política do conceito de iurisdictio (séculos XII e XIII)*. Revista da Faculdade de Direito UFPR, vol.61, n.2, p. 61-93, 2016.

COELHO, Maria Filomena. *Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas*. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana. (Org.). *A construção da narrativa histórica. Séculos XIX e XX*. 1°ed.Campinas: Ed. UNICAMP, 2014.

COELHO, Maria Filomena. *Jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal cristã (séculos XII-XIII)*. Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 117-137, 2016.

COOLMAN, Boyd Taylor. *"The Medieval Affective Dionysian Tradition."* In *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, edited by Sarah Coakley and Charles M. Stang. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2009.

COSTA, Pietro. *Soberania, representação e democracia: ensaios de história do Pensamento Jurídico*. Curitiba: Juruá, 2010.

DAVIS, Adam J. *The Social and Religious Meanings of Charity in Medieval Europe*. History Compass 12.2, 2014.

DAVIS, R. Glenn. *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventura*. New York: Fordham University Press, 2016.

DELARUN, Jacques. *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'Ordre des frères mineurs*. Bruxelles, De Boeck Université, 1999.

DELARUN, Jacques. *Gouverner, c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma éditeur, 2012.

DÍEZ, Estepa, Carlos. "La monarquía castellana en los siglos XIII-XIV. Algunas consideraciones", *Edad Media. Revista de Historia*, 2007.

DIXON, Tomas. *From passions to emotions: The creation of a secular psychological category*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

ESCALONA, Julio. *Misericordia regia, es decir, negociemos. Alfonso VII y los Lara en la Chronica Adefonsi imperatoris*. In: *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*. N°16, 2004.

EKMAN, Paul: "All Emotions are Basic," in *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, ed. Paul Ekman and Richard J. Davidson. New York: Oxford University Press, 1994, p. 15–19.

EVANGELISTI, Paolo. 'Dunque non sognate, fate fatti non solo parole': Bernardino de Siena e a proposta franciscana de uma religião civil. *Varia História*, vol.31, p. 81-125, 2015.

EVANGELISTIE, Paolo. *I "pauperes" Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)* In: *La propaganda politica nel basso Medioevo*, Attidel XXXVIII convegno storico Internazionale. Todi: 14-17 out 2001, p. 315-392, 2002.

FERRO, Jorge Norberto. *Ética, política y lenguaje en textos medievales*. Incipit, n° 15, 1995.

FERRAREZI JR, Celso. *Introdução à Semântica de Cenários e Contextos*. São Paulo: Ed. Mercado de Letras, 2010.

FIELD, Sean. *Franciscan ideals and the royal family of France (1226–1328)*. In M. Robson (Ed.), *The Cambridge Companion to Francis of Assisi (Cambridge Companions to Religion)*, pp. 208-223. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL9780521760430.015, 2011.

GAO, Yuan. *Freedom from Passions in Augustine*. Helsinki: Peter Lang. 2017.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.

GENET, Jean-Philippe. *Saint Louis: le roi politique*. *Médiévales*, n°34, pp. 25-34, 1998.

GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a Força: História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa, Terramar, 1995.

GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Calouste. Gulbenkian, 1986.p.205.

GUYOTJEANNING, Olivier. *Le roi, l'église, les grands, le peuple, 481-1514*. Paris, Editions du Seuil, 2002.

IZQUIERDO, Adrián. *De todos los pecados es raíz la cobdiçia...» Cupiditas y caritas en el Libro de buen amor*. LEMIR: Revista de Literatura Española Medieval y Renacimiento, nº19. 2015.

JIMENO, Myriam; ARDILA, Ángela; CORREDOR, Daniel. *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca índio*. [Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología](http://antipoda.org/), ISSN-e 1900-5407, Nº. 24, 2016

JÓNSSON, Einar Már, « *Les « miroirs aux princes » sont-ils un genre littéraire?* ». Médiévales, nº 51, 2006. Disponível em: <http://medievales.revues.org/1461>.

JORDAN, William. *Men at the Center: Redemptive Governance under Louis IX*. Budapest and New York: Central European University Press, 2012. p. 39-40.

KENNETH, J.Gergen. *Movimento do construcionismo social na psicologia moderna*. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis, nº 1, v. 6, p, 299-325, 2009.

GAO, Yuan. *Freedom from Passions in Augustine*. Helsinki: Peter Lang. 2017

GAPOSCHKIN, M. Cecilia. *The making of Saint Louis – kingship, sanctity, and crusade*. Ithaca e London: Cornell University Press, 2008.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GODBOUT, Jacques. *O espírito da dádiva*. Lisboa, Instituto Piaget. 1998.

GOUTTEBROZE, Jean-Guy. *Deux modèles de sainteté royale. Edouard le Confesseur et saint Louis*. Cahiers de civilisation medieval, nº167, Juillet-septembre 1999.

GUERREAU, Alain. “*Feudalismo*”. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidental Medieval*. V.1, Bauru: EDUSC, 2006.

GUERREAU, Alain, *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Le Seuil, 2001.

GUERREAU, Alain. *Pourquoi (et comment) l'historien doit-il compter les mots ?* Histoire & Mesure, volume 4 - nº1-2. pp.81-105, 1989.

GUERREAU-JALABERT, Anita. *Caritas y Don en la sociedad medieval occidental*. Hispania, n. 60, vol. 1, p. 27-62, 2000.

- GUERREAU-JALABERT, Anita, *La désignation des relations et des groupes de parenté en latin medieval*. ,Archivum Latinitatis Medii Aevi, 1988.
- GUERREAU-JALABERT, Anita. *La Parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente*. In: L'Homme, tome 29 n°110. 1989.
- HOCHNER, Nicole « *Le corps social à l'origine de l'invention du mot « émotion »* », L'Atelier du Centre de recherches historiques. 16 | 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/acrh/7357>; DOI: 10.4000/acrh.7357. 30 Mai 2018.
- KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 2002.
- KRYNEN, Jacques. *Genèse de l'État et histoire des idées politiques en France à la fin du Moyen Âge*. Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (15-17 octobre 1984) p. 395-412, 1985.
- LA SELLE, Xavier de. *La confession et l'aumône : confesseurs et aumôniers des rois de France du XIIIe au XVe siècle*. Journal des Savants, n. 2, v. 2, p. 255-286, 1993.
- LAUWERS, Michel. *Como os Historiadores do Século XX escreveram a História da Igreja Feudal?* In: ALMEIDA, N. B.; SILVA, E. M. (org.). *Missão e Pregação*. São Paulo: FAP-Unifesp, 2014.
- LE BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- LECLERCQ, Jean. *L'dée de la royauté du Christ au Moyen Age*. Les Editions du Cerf., Paris. 1959.
- LEFORT, Claude. *Pensando o político. Ensaio sobre democracia, revolução liberdade*. Trad.: Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LE GOFF, Jaques. *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- LE GOFF, Jacques. *O riso na Idade Média*. In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. (Org.) *Uma história cultural do humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís – biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LEMARIGNIER, Jean-François. *Autour de la royauté française Du IX e au XIII esiècle*. Bibliothèque de l'école dès chartes, n. 113, v. 113, p. 5-36, 1955.

LEVRON, Jacques. *Saint Louis, ou l'apogée du moyen-âge*, Paris, 1969.

LITTLE, Lester K. *Saint Louis'involvement with the Friars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

MAGNANI, Eliana. *Le don au moyen âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche*. *Revue du MAUSS* (n° 19). 2002.

MAIREY, Aude. *Les langages politiques au Moyen Âge (XIIe-XVesiècle)*. *Médiévales*, n. 57, outono 2009. Disponível em: <<http://medievales.revues.org/5797>>. Acessado em: 16 jun 2016.

MERCURI, Chiara. *Stat inter spinas lilium: le L ys de France et la couronne d'épines*. *Le Moyen Age* 2004/3 (Tome CX), p. 502-505.

MIGUÉLEZ CAVERO, Alicia. *El poder gestual de la mano en la sociedad medieval y su reflejo en la iconografía de los siglos del románico en la Península Ibérica*. *Medievalismo*, 2010.

MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

MOTTA, Rodrigo. Patto. S. *Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia*. In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá. (Org.). *Culturas Políticas na História: novos estudos*. Belo Horizonte: Argvmentvm, p. 13-37, 2009.

MUHLETHALER, Jean-Claude. *De ira et avaritia ou les faiblesses des grands à l'épreuve de l'actualité*. Cahiers de recherches médiévales, 2002.

NAGY, Piroska. *L'historien médiéviste et les mots de l'émotion*. Paris: Institut Historique Allemand de Paris, 2009.

NAGY, Piroska. *Puissances médiévales de la passion incarnée*. KASTEN, Ingrid (Org) *Machtvolle Machtvolle*. Berlin: Walter *Gefühle*, 2010.

NAHON, Gerard, *Une géographie des juifs de la France de Louis IX, 1226-1270*, dans *The 5th World Congress of Jewish studies*, Jerusalem, 1972, p. 127-132.

NOGALES RINCÓN, David. *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval*. In: *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*. Año 16. n° 16. Madrid, 2006

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *A formação intelectual segundo Gilberto de Tournai*. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1970.

NYGREN, Anders. *Erôs et agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. Pierre Jundt, Paris, Aubier, 1944.

OLIVEIRA, Terezinha. *A historiografia francesa dos séculos XVIII e XIX: as visões iluminista e romântica da Idade Média*. Acta Scientiarum 21(1):175-185, 1999.

ORTOLANI, Marc. *Images du pouvoir et pouvoir des images. Essai sur la représentation iconographique du roi medieval*. Rivista Politica.eu. Molise, 2015.

PEREIRA, Ana Paula . *Caridade, affectus e amizade espiritual na antropologia cisterciense*. In: Atas da VIII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ - Edição Especial. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010, p. 47.

PÉTRÉ, Hélène. *Caritas - Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Thèse pour le Doctorat ès-Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.

PHILLIPS, Katie. *Saint Louis, Saint Francis and the Leprous Monk at Royaumont*. The Graduate Centre for Medieval Studies, University of Reading. 2015.

POWER, Amanda Power .*Going among the infidels: the mendicant orders and Louis IX's first Mediterranean campaign*, Mediterranean Historical Review, vol.25, 2010.

PROCHASSON, Christophe. *Emoções e política: primeiras aproximações*. *Varia hist.* [online]. vol.21, n.34, p.307. ISSN 0104-8775. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752005000200004>. 2005.

ROBINSON, Jonathan: *Qui praedicat periculum in illo peribit: William of St.-Amour's Anti-Mendicant Sermons*. in: Weapons of Mass Instruction — A St. Michael's College Symposium, Joseph Goering, Francesco Guardiani, Giulio Silano eds. Ottawa: Legas, 2008.

ROEST, Bert. *A history franciscan education (1210-1517)*, in: *Educatio and Society in the Middle Ages and Renaissance*, XI, Leiden, 2000.

ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei. *Mistici e mistica domenicana*. In: FESTA, G. e RAININI, M. (Orgs) *L'Ordine dei Predicatori; I Domenicani – storia, figure e istituzioni (1216- 2016)*. Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli, 2016.

ROSANVALLON. Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010.

ROCH, Jean-Louis. *Le jeu de l'aumôneau Moyen Âge*. Ano 44, n. 3, p. 505-527, 1989.

ROSENWEIN, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Londres: Cornell University Press, 2006.

ROSENWEIN Barbara, *Émotions en politique: perspectives de médiéviste*. Hypothèses, 2001.

ROSENWEIN, Barbara. *História das emoções: problemas e métodos*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

ROSENWEIN Barbara. *Histoire de l'émotion: méthodes et approches*. Cahiers de Civilisation Médiévale, ano 49, n.193, 2006.

SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SERRA, Jose Pedro. *A sabedoria estoica: paixão e razão na Medéia de Séneca*. Valladolid: Universidad de Valladolid Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2006, 137-138.

SHEER, Monique. Are Emotions a Kind of Practice (and is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”. *History and Theory*, 51, 2, 2012.

SIVÉRY, Gérard. *Saint Louis et son siècle*. Paris, 1983.

STOCK, Brian. (1983), *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: University Press.1983.

URIBE, Fernando. *Introducción a las hagiografías de San Francisco e Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VAUCHEZ, André. *Saint Louis et les frères mineurs*. Bibliothèque Franciscaine des Capucins. 2014. Disponível em: <http://www.bibliothequefranciscaine.org/2014-11-27-Saint-Louis-et-les>. Acessado em: 20 mai 2019.

VERGER, Jacques. *Homens de saber na Idade Média*. Bauru: Edusc, 1999.

VECCHIO, Silvana. *Le pouvoir au miroir du prédicateur: le De eruditione principum de Guillaume Peyraut*, GILLI, Patrick (org.), *La pathologie du pouvoir : vices, délits et crimes des gouvernants (Antiquité, Moyen Âge, époque moderne)*, Brill, Leiden-Boston, 2016.

VIDOTTE, Adriana. *Política e emoções na construção da imagem de Isabel a Católica (1474-1504)*. Diálogos. Maringa, v.20, 2016.

WALLON, Henri. *Saint Louis et son temps*, Paris, 1875.

