

CLÁUDIA REGINA BOVO*

OS CAMINHOS DA SOCIABILIDADE FEUDAL: A ESPIRITUALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO NO *TRISTAN DE BÉROUL* (SÉCULO XII)

Resumo: O parentesco medieval é ainda hoje um campo recente de pesquisa, mesmo após três décadas da realização do colóquio *Famille et parenté dans l'Occident medieval*, a partir do qual as abordagens do tema deixaram de privilegiar uma visão demográfico-histórica do parentesco para inseri-lo numa abordagem antropológica. Diante da necessidade de enriquecer e afinar as discussões sobre esse tema, nos propomos a analisar os vínculos de parentesco espiritual como uma das formas de reprodução das relações do poder feudal. Grande parte dos estudos desenvolvidos até agora privilegiaram a documentação latina produzida em ambiente eclesiástico, por isso optamos por trabalhar a perspectiva laica do assunto a partir do *Tristan de Béroul*.

Palavras-chave: Parentesco espiritual, poder feudal, romances de cavalaria.

Abstract: The medieval relationship is still a new area of research, even after three decades of holding the symposium *Famille et parenté dans l'Occident medieval*, from which approaches the subject no longer focus on a demographic-historical vision of the relationship to insert an anthropological approach it. Considering the need to refine and enrich the discussions on this issue, we propose to examine the bonds of spiritual relationship as a form of reproduction of relations of feudal power. Most studies conducted so far have concentrated on the documentation produced in Latin ecclesiastical environment, so we decided to work the secular perspective from *Tristan de Béroul*.

Keywords: spiritual relationship, feudal power, romances of chivalry.

Após três décadas da realização do colóquio *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, promovido pela *École Pratiques des Hautes Études*, as pesquisas sobre a temática do parentesco medieval agregaram conceitos e métodos vindos da antropologia, buscando avançar nas análises sobre as relações que uniram os homens e

* Professora da Universidade Federal do Mato Grosso, Pesquisadora do Grupo Igreja e Poder na Antiguidade e Medievo, membro do Laboratório de Estudos Medievais (LEME/Unicamp).

fortaleceram os grupos sociais¹. Se, inicialmente, os medievalistas estavam interessados nas pesquisas sobre o parentesco para determinar o surgimento histórico da família nuclear (pais e filhos), após este colóquio, o foco recaiu sobre a forma como as relações parentais podiam interferir e rearranjar o poder dos grupos aristocráticos, servindo como instrumento para a atualização dos vínculos de sujeição social. Nesse sentido, Anita Guerreau-Jalabert afirma que “a sociedade medieval se define, como as sociedades complexas, por uma linha estreita entre o parentesco, a relação com o solo e o poder”². Para a autora, não se pode falar em parentesco na sociedade medieval sem levar em conta seu papel singular na reprodução das relações de poder, especialmente do poder feudal. É por meio das relações de parentesco que os vínculos sociais foram contraídos, multiplicando as forças materiais e morais dos grupos aristocráticos que, particularmente por volta do final do século X, condicionaram a posse do solo à hereditariedade.

As práticas e as representações da estrutura de parentesco medieval repousam sobre a combinação de duas formas de parentesco, às vezes opostas, às vezes complementares: o parentesco carnal e o parentesco espiritual. O parentesco carnal corresponde às relações consangüíneas e de aliança advindas da filiação e do matrimônio, enquanto o parentesco espiritual diz respeito aos vínculos contraídos a partir do batismo e outros rituais cristãos, como a ordenação de sacerdotes e bispos.

Para a maioria dos antropólogos e boa parte dos historiadores dedicados aos estudos do parentesco medieval³, o chamado parentesco espiritual cristão é apenas uma categoria subsidiária, que esteve submetida à vínculos mais importantes assegurados pelo sangue e pela aliança matrimonial. Nessa preferência pelos vínculos de parentesco considerados “reais”, normalmente os laços espirituais foram tomados como menos importantes e compreendidos a partir de sua não interferência na configuração da organização social. Contrário a essa perspectiva, Alain Guerreau afirmou que em se tratando de Idade Média, é impossível dissociar as referências espirituais cristãs das configurações adquiridas pela organização social, bem como dissociar o discurso

¹ Colóquio realizado em Paris, no ano de 1974, coordenado por Jacques Le Goff e Georges Duby em colaboração com o *Collège de France* e a *École Française de Rome*.

² GUERREAU-JALABERT, Anita. Sur les structures de parenté dans l'Europe Médiévale. *Annales ESC*, n. 6, 1981,

³ Entre eles Georges Duby, Martin Aurell, Didier Lett, Robert Fossier e Dominique Barthélemy.

teológico do sistema de representações dominante, pois ambos constituem o quadro de referências no qual se ordenam as práticas e as crenças do período⁴.

Nesse sentido, autores como Françoise Héritier-Augé e Elisabeth Copet-Rougier demonstraram o quanto, durante a Idade Média, vínculos espirituais eram utilizados para positivar os vínculos carnis⁵. Em clara dependência aos laços espirituais, os autores patrísticos valorizavam o nascimento puramente espiritual do Cristo para descartar o aspecto corrompido da geração carnal. Os vínculos do espírito restituíam a positividade dos laços estabelecidos pela carne. O nascimento puramente espiritual do Cristo era estendido aos cristãos através do batismo, o ritual de inserção de novos membros à comunidade cristã (*ecclesia*). Por meio do batismo, o homem purificava-se de todos os pecados, inclusive daquele transmitido por Adão a todos os seus descendentes (pecado original), tendo um meio de começar a dominar a carne e se elevar em direção à salvação. Além disso, o batismo inseria o cristão em uma nova sociabilidade, pensada a partir da origem divina, a qual conferia ao cristão uma identidade, unindo-o primeiramente a Deus e depois todos os outros cristãos numa extensa parentela espiritual.

Essa assimilação dos vínculos espirituais teve tamanho alcance durante o período que o parentesco espiritual sustentou os mesmo interditos sexuais impostos ao parentesco carnal. A lógica desses interditos repousava precisamente sobre a relação hierárquica do espírito e da carne, da qual derivava a definição medieval do incesto: “este último é pensado pelos teólogos como a impossível ‘carnalização’ de uma relação perfeita fundada sobre a identidade espiritual que une dois indivíduos”⁶, uma identidade que nasce da consangüinidade, da aliança, mas também de um sacramento, tal como o

⁴ GUERREAU, Alain. Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique. *Annales ESC*, 45, 1990, p. 156.

⁵FINE, Agnès. *Parrains, marraines: la parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard, 1994. D’ONOFRIO, Salvatore. L’atome de parenté spirituelle, lieu et modèle de la bonne distance. In: HÉRITIER-AUGÉ, Françoise; COPET-ROUGIER, Elisabeth (dir). *La parenté Spirituelle*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1995, p. 83-132. Também a medievalista Anita GUERREAU-JALABET desenvolveu pesquisas relevantes no campo do parentesco espiritual, ver L’Arbre de Jessé et l’ordre chrétien de la parenté. In: IOGNA-PRAT, Dominique; PALAZZO, Éric; RUSSO, Daniel. *Le culte de la vierge dans la société médiévale*. Paris: Beauchesne, 1996, p. 137-170 e GUERREAU-JALABERT, A. *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale. In: HÉRITIER-AUGÉ, F.; ROUGIER, E. (dir.). *La Parenté Spirituelle*. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 1995, p. 133-203.

⁶ GUERREAU-JALABERT, A. L’Arbre de Jessé et l’ordre chrétien de la parenté. In: IOGNA-PRAT, Dominique; PALAZZO, Éric; RUSSO, Daniel. *Le culte de la vierge dans la société médiévale*. Paris: Beauchesne, 1996, p. 157.

batismo, no qual Deus une diretamente duas almas pela forma perfeita do amor cristão, a *caritas*⁷.

Nesses vínculos espirituais a *caritas* era a essência:

emanando de Deus e do Espírito Santo, ilustrada de maneira paradigmática pelas relações entre as pessoas divinas e em particular entre o Pai e o Filho, fundando a relação do homem com Deus e dos homens entre si por intermédio de Deus, a *caritas* aparece como a imagem e o cimento de toda relação positiva e frutuosa em uma sociedade que, pensada como uma vasta rede de fraternidade espiritual unindo os cristãos, coloca o amor como princípio de sua existência e de seu funcionamento⁸.

Outra característica relevante da *caritas* era sua independência em relação ao parentesco carnal. Diferentemente do que se pensava, a *caritas* atuava como cimento das relações sociais, podendo ser difundida sem a existência de vínculos carnis de parentesco. Por este viés, a consangüinidade e a aliança eram formas de fazer circular a *caritas* e os vínculos do espírito tornavam-se os instrumentos práticos privilegiados para operar a reprodução das relações sociais, principalmente no ambiente eclesiástico.

Entretanto, essa representação hierárquica das formas de parentesco não era própria apenas dos teólogos. Tratava-se de um modelo progressivamente difundido pelos eclesiásticos a partir do século VI, sendo aceito e compartilhado por toda a sociedade medieval durante os chamados séculos feudais (séculos XI, XII e XIII). Outros tipos de vinculação social assentados em formas similares à *caritas* multiplicaram-se, constituindo novas experiências de ligação social, derivadas do modelo de aliança espiritual entre os cristãos. As confrarias, as fraternidades, os grupos de ofício mais tardios e, na aristocracia, o adubamento e a homenagem⁹, configuraram-

⁷ Originalmente, no latim dos primeiros cristãos, *caritas* servia para traduzir do grego o vocábulo *αγάπη* (*agapè*), que designava as refeições fraternais que ocorriam entre os cristãos primitivos. Durante a Idade Média, o termo adquiriu um significado teológico que fundamentou a concepção das relações sociais, compartilhada não somente entre os clérigos, mas também entre os leigos. Segundo Guerreau-Jalabert dois são os elementos que parecem constituir o fundamento da concepção de *caritas* para o período medieval: o primeiro elemento que fundamenta a noção de caridade é **seu valor sagrado**, marcado pela afirmação: “Deus é caridade”(I Jo 4, 7-20). A caridade está no centro do que é divino, portanto sagrado, apresentando-se como uma das propriedades da perfeição cristã; o segundo elemento está no valor **vincular da caridade**, posto que implica em uma relação de amor que une Deus e Cristo no seio da Trindade e também une Deus e os homens. Esse valor determinado pelo amor perfeito e gratuito de Deus é manifestado através da encarnação do Cristo e do dom continuado do Espírito Santo realizado pelo batismo, o que permite ao homem amar. No entanto, a *caritas* ultrapassa a mera reciprocidade do amor entre Deus e os homens. Um dos fundamentos da definição de caridade para os teólogos é conceber o amor de Deus inseparável do amor ao próximo. Visto que o amor do homem participa da divina caridade que é Deus, a caridade praticada pelo homem tem de ser gratuita e universal.

⁸ GUERREAU-JALABERT, A. L'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté, op. cit. p. 157

⁹ Apesar da homenagem ser um rito de origem germânico, praticado num período em que os laços espirituais cristãos ainda não eram hegemônicos (Alta Idade Média), sua apelação simbólica à

se como práticas explícitas de manipulação do parentesco em termos de ligações espirituais.

O que normalmente chamamos de relações “políticas” repousaram, neste período, sobre noções de amor e poder, que ultrapassavam a tradicional dicotomia dominação/sujeição. As redes feudais abarcaram claramente parentes e não parentes, que eram designados sem distinção pelo vocábulo *ami*, pertencendo à *mesnie* (mesnada) de determinado rei ou príncipe. Não é trivial considerarmos as relações de dominação e sujeição em virtude de elementos cujos valores residiam, antes de tudo, na relação entre os homens e Deus. Essa disseminação e apropriação do modelo de *caritas* invadiu o cenário feudal, não pelo batismo, tema privilegiado entre os autores patrísticos e os teólogos, mas por meio das noções de fidelidade e de amor (cortês) divulgados pelos textos vernáculos.

Nessa perspectiva, investigar o desenvolvimento de noções do parentesco espiritual nas obras em língua vulgar possibilita não só identificar como os discursos clericais foram apropriados e, às vezes, remodelados por elas, mas também a sua colaboração na formação de uma perspectiva laica do assunto. Durante o século XII, especificamente entre 1151-1200, temos um crescimento significativo da produção escrita laica. Coloca-se por escrito textos, narrativas e canções em língua vulgar, que até então eram proclamados oralmente em meio aos círculos cavaleirescos, como forma de diversão e ensinamento. Esta “literatura” vernácula tornou-se uma prática social amplamente difundida, conferindo ao leitor/ouvinte um lugar determinado no espaço das referências simbólicas, ao disseminar uma lição didática ao seu público. Essas obras, desvinculadas da produção escrita oficial da Igreja, trouxeram à tona a aristocracia laica e sua dinâmica social, baseada nos laços artificiais de parentesco e no estabelecimento de “relações de poder sobre terras e sobre homens”¹⁰.

solidariedade e a união moral dos praticantes se aproxima do ideal de união no amor fraternal promovido pela *caritas*. As orientações de Georges Duby em *Idade Média, Idade dos homens* também conduzem a interpretação de que os vínculos espirituais de parentesco constituíram uma das estruturas principais da sociedade feudal, delimitando práticas e fornecendo modelos para um número imenso de outras relações. Da mesma forma em LE GOFF, J. O ritual simbólico da vassalagem. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 325-385 e GUERREAU, A. Para uma teoria do feudalismo. In: _____. *O feudalismo um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 213-257.

¹⁰ O uso desta nomenclatura vem, exclusivamente, da opção pela teoria de Alain Guerreau a respeito do sistema feudal e a relevância da forma artificial do parentesco na dinâmica deste sistema. Entre historiadores e antropólogos, esta outra dimensão do parentesco adquire nomenclaturas diversas, como pseudo-parentesco, parentesco fictício, parentesco adicional ou ainda ritual, mas diz respeito unicamente aos vínculos do espírito, que como as outras formas de vinculação (consangüinidade e aliança), são

Nessas obras vernáculas, muitas vezes a aristocracia laica era apresentada como uma fraternidade espiritual, na qual uma noção de amor, fundada na doutrina cristã, é (re)elaborada para que expresse o ideal social de um grupo que pretende legitimar sua posição frente a outros grupos aristocráticos ou à própria Igreja. Optamos pela análise da versão do *roman* de Tristão atribuída a Béroul¹¹, devido à percepção singular do disciplinamento social e suas conseqüentes implicações nas relações sócio-parentais e nas práticas matrimoniais do século XII. Béroul tratou de questões relevantes da experiência histórica laica, destacando além do relacionamento afetivo entre o homem e a mulher, a valorização da cavalaria, o matrimônio e as relações entre o poder monárquico e o poder senhorial. A trama de seu *roman* é marcada pela descrição de uma monarquia combatida frente aos desmandos de seus aliados, os cognomizados “barões traidores”; uma relação consangüínea (rei Marcos e seus sobrinhos Tristão e André de Nicole) preterida em favor das relações espirituais de parentesco (rei Marcos e sua mesnada, cujo destaque é do cavaleiro Tristão); finalmente, um modelo de matrimônio (Isolda e Tristão) nada convencional, que escapava às pretensões sacramentais da Igreja e, desviava-se da orientação matrimonial laica. Béroul questionou duramente as posturas diante dos relacionamentos, sobretudo, o comprometimento dedicado a eles seja na relação senhor-vassalo, tio-sobrinho ou mesmo na relação entre o homem e a mulher¹².

Dessa forma, partimos para a análise no *Tristan* de Béroul dos vocábulos que confirmem ou não a existência de um grupo de auxílio e convivência, formado a partir de ligações espirituais, mas que não excluem, em contrapartida, os parentes carnis. Trata-se de verificar os contornos e os limites desse grupo mais largo, que ultrapassa a abrangência dada à parentela e à linhagem. Um grupo construído a partir do ambiente

considerados congênitos à sociedade que os criou. Cf. GUERREAU, Alain. Para uma teoria do feudalismo..., op. cit.

¹¹ A data de composição do texto de Béroul não é precisa, oscilando entre 1160/1190. Devido ao seu mal estado de conservação, o início e o final do manuscrito foram perdidos. Dispomos de um fragmento com 4485 versos, dos quais 34 versos não podem ser decifrados. Acredita-se que o manuscrito de Béroul continha a versão integral do *roman de Tristan* que se perdeu, contudo conhecemos a história integral pela versão alemã de Eilhart Von Oberg do final do século XII, que contém os episódios do nascimento de Tristão até a morte dos amantes.

¹² O manuscrito do *Tristan* de Béroul encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris e foi editado por Ernest Muret. A Association de Bibliophiles Universels disponibiliza a edição de Ernest Muret e a tradução moderna de Jean Charles Payen pelos sites <http://abu.cnam.fr/> ou <http://www.gallica.fr>. Além dele, utilizamos a edição bilíngüe francês antigo/francês moderno de Jean-Charles Payen, que organizou e traduziu além da versão de Béroul as outras quatro versões conservadas do século XII. São elas: o *Tristan* de Thomas, a *Folie* de Berne, a *Folie* de Oxford e a *Chevrefeuille* de Marie de France. Cf. Payen, J-C. (ed.). *Tristan et Yseut*. Paris: Bordas, 1989. (Classiques Garnier).

masculino da feudalidade, no qual relações de dependência e solidariedade são firmadas para sustentarem a legitimidade e a autoridade do senhor sobre seu território e sobre seu próprio grupo. Nesse contexto, temos a ocorrência de dois termos que se referem exclusivamente ao grupo que vive à volta do rei, grupo este composto não necessariamente de parentes. No caso do *Tristan*, aparecem dois grupos deste tipo, a *mesnie*¹³ e a *barnage*¹⁴ do rei Marcos e a do rei Artur. O vocábulo *mesnie* aparece oito vezes na narrativa, em duas se referindo ao grupo que acompanha o rei Marcos, sem definir precisamente aqueles que integram o grupo. As outras citações mencionam o grupo que auxilia, acompanha e também defende o rei Artur.

Na primeira passagem, situada no contexto da corte durante o efeito da beberagem de amor¹⁵, a *mesnie* do rei Marcos adquire uma conotação negativa, já que ela é responsável por fazer intrigas para alimentar a desconfiança do rei Marcos em direção ao relacionamento amoroso de Tristão e Isolda.

¹³ Grupo de seguidores de um senhor que são normalmente seus homens de armas, sua tropa. Cf. GODEFROY, F. *Dictionnaire de L'ancienne Langue Française*. v. 4. Paris: 1880-1902, p. 294.

¹⁴ Este termo tem seu significado muito próximo do primeiro: corpo de barões de um rei, grupo de homens que estão em sua mesnada. Cf. *Ibidem*, v. 1, p. 587. Entretanto, há momentos em que o vocábulo é utilizado exclusivamente em referência aos homens que detêm o título de barão, não exclusivamente os cognominados traidores que são três, mas abrangendo também Dinan de Dinan, modelo de barão fiel do rei Marcos.

¹⁵ A corte da Cornualha é caracterizada pelo espaço da sociedade organizada segundo regras e tradições, onde vive o homem “cortês”, conhecedor das determinações da feudalidade. Composta por vários ambientes, entre eles o palácio de Tintagel, onde vivem o rei Marcos com sua rainha Isolda, sua baronagem e Tristão seu sobrinho, a corte é o lugar do pleno desenvolvimento da vida aristocrática. Tristão e Isolda estão sempre na corte, excetuando a passagem em que fogem para floresta de Morrois. Dentro do palácio encontram-se o quarto real e o jardim (vergel). O primeiro pode ser considerado o espaço da intimidade, onde se confidenciam segredos e são discutidas estratégias de guerra, também pode ser percebido como o espaço da violação da intimidade, sempre espiada pelos mais ardilosos. Lugar reservado ao descanso físico e aos encontros conjugais, ele é freqüentado somente por homens de confiança, que mantém laços biológicos e artificiais com o rei. Já o pomar é o espaço natural domesticado na corte. Ele serve de esconderijo aos encontros clandestinos dos amantes (Tristão e Isolda), que desfrutam da proteção da natureza. Este lugar tem uma dupla natureza: ele é tanto um espaço selvagem quanto um espaço domesticado e por isto subjugado ao domínio e às determinações do homem. A única contagem temporal da obra refere-se à duração da beberagem de amor. Este fator temporal é relevante no condicionamento dos comportamentos sociais daqueles que a ingeriram (Tristão e Isolda). De certa forma, sua ação não está circunscrita apenas à relação dos amantes, mas se estende às relações que ambos desenvolvem com os outros personagens. Sua duração, programada para três anos, vai do início do fragmento na corte até o fim da estadia dos amantes na floresta. A beberagem foi feita pela mãe de Isolda para promover a paixão entre o rei Marcos e sua filha, porém outro a bebeu no lugar do rei e durante três anos sofreu as duras penas de amar demais. A beberagem deturpa a vontade, submetendo aqueles que a beberam a uma atração irresistível e incontrolável. O amor sob o efeito da beberagem, mais que descontrolado, é louco. Isolda e Tristão renunciam as suas funções, causando uma desordem por desrespeitarem os ditames sociais: o cavaleiro Tristão falha com as regras da feudalidade, pois, ao invés de ser obediente, respeitar e ser leal ao seu rei, o trai e ultraja sua autoridade ao roubar-lhe sua esposa. Já Isolda é deliberadamente adúltera, vivendo uma vida dupla como rainha e amante, arruinando ainda mais a autoridade do rei. O papel principal da beberagem de amor no manuscrito de Béroul é servir de álibi para isentar Tristão e Isolda de qualquer culpa. Através da beberagem de amor, Béroul revela todo o conteúdo moral de seu manuscrito, o pecado só existe se houver a intenção.

449-54	Ce saviez, sire, sanz doutance, Je li feïse l'aquitance, Se je osase, volentiers; Ne sol quatre besanz entiers Ne li vol metre en s'aumosniere, Por ta mesnie noveliere.	Saiba, senhor, sem receio, Se eu fizesse-lhe a doação, Se eu ousasse, de boa vontade; Não só quatro moedas reais Queria colocar em sua esmoleira, Mas tua mesnada fofocaria.
--------	---	---

Nessa ocasião, Isolda tenta explicar ao rei os motivos que a levaram a encontrar Tristão sob o pinheiro¹⁶, descrevendo a situação calamitosa em que se encontrava seu sobrinho e o auxílio pedido por este, que ela não lhe prestou por temer a apreciação negativa da mesnada do rei. Aqui, podemos pressupor a participação dos barões nesse grupo, uma vez que Béroutl não perde a oportunidade de nos avisar sobre a reputação dos barões a respeito das intrigas que levantam sobre Tristão e Isolda¹⁷.

Além disso, uma segunda informação parece também contribuir para a inclusão de Tristão na mesnada do rei: quando Isolda informa a este que faria a *aquitance* (doação) a Tristão, ela também o inclui no rol daqueles que estão vinculados ao rei por relações de dependência, pois todos os que acompanham os seus senhores são beneficiários de presentes e de dons feitos por aquele a quem prestam serviço¹⁸. A doação não é um meio de criar a amizade, mas uma forma de afirmar e materializar a sua existência¹⁹. Uma maneira de ser do próprio rei que distribui àqueles que o auxiliam parte daquilo que conquista. Um sinal de sua largueza, virtude aristocrática por

¹⁶O episódio do pinheiro, como ficou conhecido, inicia o fragmento do manuscrito de Béroutl. Do primeiro até o verso 580, Béroutl descreve a cena do rei Marcos empoleirado sobre o pinheiro do jardim interno do castelo, de onde espia o encontro, que era para ser secreto, de Tristão e Isolda. Os amantes ao verem a imagem do rei refletida na água da fonte, iniciam um diálogo ambíguo para dissimular o verdadeiro motivo do encontro. Isolda é a primeira a falar: receosa, ela dá a entender que não queria o encontro e que foi forçada a ir, por consideração a Tristão, que é sobrinho do rei Marcos, seu marido. Dessa forma, ela repreende Tristão por tê-la chamado àquela hora, pois ele sabia que o rei acreditava na existência de um relacionamento amoroso entre eles, devido, principalmente, às intrigas dos barões. Em seguida, ela caracteriza o tipo de amor que devota a Tristão, justificando que o ama porque ele participa da parentela do rei. Tristão, da mesma forma, procura justificar o encontro, pedindo que Isolda o reconcilie com seu tio e senhor para que ele possa deixar de sofrer tantas privações, provocadas pela ausência da ajuda material do mesmo. Assim decorre o diálogo, repleto de lamentações de ambas as partes e com alto teor de convencimento. Sem tardar, com o fim da conversa e a despedida de Tristão e Isolda, o rei Marcos se condói pela situação do sobrinho, desculpa-o e decide acolhê-lo novamente em sua companhia.

¹⁷ Vs. 26-30	Se li felon de cest'enor Por qui jadis vos combatistes O le Morhout, quant l'oceïstes, Li font acroire, ce me senble, Que nos amors jostent enseble,	Os traidores deste reino Pelos quais outrora vós combatestes Com Morholt, quando o matastes Fazem-no crer, parece-me, Que nos amamos mutuamente,
-------------------------	--	--

Além desta passagem ainda há muitas outras, como os versos 83-84, 117-122, 132-133, 143-144.

¹⁸ FLORI, J. Aristocratie et valeurs chevaleresques dans la seconde moitié du XII^e siècle. *Le Moyen Âge*, n.1, t. 46, 1990, p. 59.

¹⁹ GUERREAU-JALABERT, A. Caritas y don en la Sociedad Medieval Occidental. *Hispania*, 204, 2000, p. 56.

excelência, que consiste em evitar a avareza, própria dos mesquinhos e daqueles que não conhecem a *caritas*²⁰. Apesar disso, Isolda que aqui desempenha a função de legítima representante do rei, é impedida de cumprir a doação pelo risco de parte do grupo deturpar a ação.

Já a segunda ocorrência confirma claramente a participação de Tristão como integrante da mesnada real:

2237-42	Quant vos avrïez deresnie, Qu'il me souffrist de sa mesnie, Gel serviroie a grant honor, Conme mon oncle et mon seïgnor : N'avroit soudoier en sa terre Qui miex le servist de sa gerre.	Quando vós tiverdes justificado, Que ele me sustente em sua mesnada, Eu servirei com grande honra, Como meu tio e senhor: Ele não terá sobre sua terra Quem melhor lhe sirva na guerra.
---------	---	--

Nesse caso, as palavras ditas por Tristão exemplificam sua nova postura frente ao rei, a quem agora deseja servir com grande honra em sua *mesnie*. Nessa passagem, o apelo que Tristão delega ao rei, não parte da exaltação de suas próprias qualidades para novamente ser merecedor da reinserção, salienta muito mais sua submissão e devoção exclusiva àquele que além de tio é também seu senhor. Por essas duas referências, podemos ver que a mesnada de Marcos compreende não só os parentes carnis, como o sobrinho Tristão, mas igualmente homens que se vinculam ao rei por outros tipos de ligações. Nas duas passagens, temos a importância da mesnada ressaltada: na primeira, quando Isolda teme as considerações do grupo e recua para não provocá-los; na segunda, quando Tristão salienta a vontade de retornar ao grupo. No entanto, parece haver uma distinção dos desígnios deste grupo entre a primeira e segunda menção: embora a mesnada seja do rei, esteja indiscutivelmente servindo-o, Isolda deixa de cumprir uma obrigação real para não provocá-la; enquanto Tristão resguarda a eminência da figura real, declarando sua devoção primeira ao rei e não à vontade do grupo.

Tristão reconhece e respeita a hierarquia da qual participa e parece esquivar-se de impor condições ao rei, diferentemente do restante da mesnada. Esse grupo não vive em plena harmonia e concórdia, principalmente porque há um desvio fundamental no que diz respeito a quem é o servidor e quem é o servido. A impressão que resta dessa

²⁰Amor desprovido de interesse, doação feita não apenas por merecimento, mas principalmente por desprendimento do doador. Jean Flori, em *Aristocratie et valeurs chevaleresques...*, nos informa sobre a ilustração contida num capitel de Notre Dame du Port: a *avaritia* é vencida somente graças aos esforços conjugados de duas virtudes paralelas, *largitas* e *caritas*.

primeira passagem é a submissão do rei à vontade de seu grupo, mesmo que esta vontade o desvie de seus comprometerimentos morais. Isso acarreta um grave problema para a configuração da hierarquia desenhada pela ordem feudal, onde as relações de dependência e de solidariedade estão condicionadas ao respeito e à obediência aos homens de onde emana o poder, no *Tristan*, a figura do rei Marcos. Passamos agora à análise da *mesnie* do rei Artur para verificarmos se ocorre este mesmo desequilíbrio da ordem hierárquica.

A primeira menção à mesnada de Artur ocorre entre os versos 3243-3247, quando o rei Marcos comunica à Isolda a exigência feita pelos barões traidores de que ela fizesse uma justificação pública perante a corte da Cornualha. Isolda reage violentamente dizendo:

3243-48	De lor rebeche n'ai mes cure. Se il vuelent avoir ma jure Ou s'il volent loi de juïse, Ja n'en voudront si roide guise (Metent le terme) que ne face. A terme avrai en mié la place Li roi Artus et sa mesnie.	Do falatório deles [barões] não tenho escapatória. Se eles querem ter minha justificação Ou se eles querem que me julgue, Não deverão de tão rude maneira (colocar a data) que eu não me submeto. Outra data fixarei Ao rei Artur e sua mesnada.
---------	--	--

Diante dessa situação, Isolda declara toda a dificuldade em se livrar dos comentários maliciosos da *mesnie* de Marcos e apela à autoridade de Artur para garantir a legitimidade do seu juramento público. Nessa passagem, Artur e sua mesnada têm uma característica determinante: força e poder para fazer respeitar veredictos e sentenças, o que parece escapar ao domínio do rei Marcos. Normalmente, a menção feita a Artur e à sua mesnada é sempre seguida por um adjetivo positivo que valoriza suas qualidades guerreira e cortês. O ponto chave de tais elogios está em determinar se são ocasionados a partir de Artur ou, ao contrário, se vêm por parte de sua mesnada? Ao que parece, também Artur não economiza elogios ao grupo que o cerca:

3509-12	“Mesnie franche et honoree, Gardez q'encontre l'asemblee Soient vostre cheval tuit gras, Vostre escu neuf, riche vos dras.	“Mesnada noble e honrada, Aguardastes o encontro do julgamento Estejam com vossos melhores cavalos, Vossos escudos novos, e com ricas vestes.
---------	---	--

Há uma diferença fundamental entre esse grupo e aquele de Marcos, algo que torna indissociável a figura do rei dos seus companheiros e alimenta esta relação, tornando-a acima de tudo positiva e próspera, inclusive aos olhos de outros reis e rainhas. O que assegura a fidelidade desse grupo? Sobre quais bases espiritual e material

fundamentam-se as relações de dependência e solidariedade entre Artur e seu grupo, para que este divirja tanto em qualidade do grupo de Marcos? A representação esboçada nos versos a seguir, pode nos ajudar a encontrar algumas respostas:

3377-81 A demandé : "Ou est li rois ? - Sire, fait il, il sit au dois. Ja verroiz la Table Reonde, Qui tornoie comme le monde. Sa mesnie sit environ".	Perguntou: "Onde está o rei? -Senhor, disse ele, ele senta-se ao trono. Vereis a Távola Redonda, Que gira como o mundo. Sua mesnada senta ao redor".
--	--

Esses versos encontram-se no episódio em que Perinis, criado de Isolda, vai procurar Artur para solicitar sua presença na justificação da rainha. Enquanto procura o rei, depara-se com um pastor, a quem requer informações sobre onde encontrar Artur. Em sua resposta, o homem anuncia o lugar da Távola Redonda²¹. Um espaço simbólico fundamental da corte de Artur, onde está seu trono e também sua mesnada. Para Bérουλ há uma homologia entre, a Távola, Artur e sua *mesnie*, que se traduz na perfeição esférica desse grupo, sustentado não na supremacia de um, mas nas qualidades de todos. Para Jean Pierre Foucher, dentro do círculo arturiano, a Távola Redonda é um símbolo de união e de aliança tão perfeitos, que circunda os cavaleiros por meio de uma afeição forte o bastante para impedir que eles jamais queiram se separar²². Amaury Chauou desenvolve esta simbologia, destacando a mesa como símbolo do poder de essência sobrenatural e da relação única que associa o rei e o universo. O grande significado da redondez da mesa está em sua representação da ordem do mundo, uma ordem que prevê a equidade para aqueles que se sentam ao redor dela, entretanto, não descarta a existência de uma figura solene (rei Artur) que a coordena²³.

Nessa perspectiva, Anita Guerreau-Jalabert considera que a Távola Redonda institui em proveito da sociedade cavaleiresca uma dupla representação, a partir de dois

²¹ A origem da Távola Redonda é atribuída a uma antiga tradição celta da "mesa dos festins", da qual certamente os autores do século XII tinham um conhecimento oral. Isto fica mais claro na passagem em que Wace, no *Roman de Brut*, relata a tradição oral de sua origem: "Fez Artur a redonda tábola cujos bretões contam muitas fábulas". É nesta obra de 1155 que temos a primeira ocorrência desta temática e também uma descrição precisa dos motivos da construção da Távola: "Nela sentam-se os vassalos, todos os cavaleiros e todos os iguais; à mesa igualmente se sentam e igualmente se servem; nenhum deles pode se vangloriar de ser melhor que seu par..." Cf. WACE. *Roman de Brut*, editado por I. Arnold e M. Pelan. Paris: Klincksieck, 1962, vs. 9751-9758.

²² FOUCHER, J-P. Prefácio. In: CHRÉTIEN DE TROYES. *Romances da Távola Redonda*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 07-26.

²³ Sua autoridade é respeitada e valorizada pela obediência a um conjunto de tradições e costumes que definem o rei como o legítimo representante do poder na ordem secular do mundo, cf. CHAUOU, A. *L'Idéologie Plantagenêt*. Royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XII^e-XIII^e siècles). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 139.

eixos: um hierárquico, outro igualitário. O hierárquico vindo do posicionamento privilegiado da cavalaria em relação ao resto da sociedade: a Távola Redonda seria o símbolo de força e união cavaleiresca frente ao mundo exterior, uma “mesa soberana” que representa toda a riqueza, o luxo e a ostentação da corte. Além dessa relação vertical, existe ainda uma ligação horizontal que qualifica a cavalaria internamente: a reunião ao redor da mesa, o banquete dividido seria a expressão de uma sociabilidade entre iguais, sustentada na comensalidade fraterna entre os homens. Essa fraternidade de armas e destinos representa-se como uma corporação, na qual as únicas distinções e particularidades são pensadas a partir da fórmula *primus inter pares*²⁴, pela qual as desigualdades estão ligadas à ordem de nascimento.

Dessa relação de comensalidade, na qual os cavaleiros parecem dividir não só o alimento material, mas também um alimento espiritual, vemos nascer um vínculo que também se sustenta na *caritas*, através do respeito e da fidelidade àquele com quem se reparte o mantimento. Como esta mesa da união que aparece na corte de Artur não nos deparamos com nada simbolicamente similar no reino de Marcos, que se encontra assolado por um desequilíbrio interno, ocasionado, principalmente pela fragilidade dos vínculos que sustentam sua mesnada. Está claro que, no caso do reino de Marcos, não são inimigos externos que ameaçam sua autoridade, mas homens tidos como “fiéis” que o desautorizam arditamente.

A relação de dependência entre Tristão e o rei Marcos

Para determinarmos os contornos da ligação espiritual que existe entre Tristão e o rei Marcos, precisamos primeiramente delimitar de que tipo ela é: um vínculo de dependência irrestrita, que impõe a Tristão certos deveres, mas não exclui seus direitos como consangüíneo; ou ainda, um vínculo de solidariedade que demanda a cooperação de ambas as partes, apesar de sustentar uma hierarquia entre iguais?

Na narrativa, Tristão é designado como cavaleiro, como vassalo e como *souoier*. A variação determinante está entre os vocábulos *chevalier* e *vasau*, que dizem respeito a vínculos sociais horizontais por um lado e vínculos sociais verticais por outro. Robert Fossier esclarece que existe uma diferença fundamental entre o cavaleiro e o

²⁴ Primeiro entre os iguais, Cf. GUERREAU-JALABERT, A. Aliments symboliques et symbolique de la table dans le romans arthuriens. *Annales ESC*, 1993, p. 561-594.

vassalo, já que os títulos não podem ser considerados equivalentes. Normalmente, a condição atestada na relação cavaleiresca é horizontal, ou seja, o cavaleiro é igual àquele que lhe entregou as armas e o recebeu na comunidade de guerreiros, portanto devem ser fiéis um ao outro e o seu engrandecimento pessoal e valorização material vem da honradez de suas ações. Já a condição que determina a relação vassálica é vertical e está condicionada à reciprocidade de direitos e obrigações. O vassalo é o servidor de armas que auxilia seu senhor na guerra e fora dela, devendo-lhe obediência e fidelidade, enquanto seu senhor fornece-lhe proteção e ajuda material²⁵.

Ao contrário de Fossier, Dominique Barthélemy identifica nas palavras *miles* e *chevalier* as mesmas conotações não puramente militares do vocábulo *vasau*, pois relacionam-se, antes de tudo, a uma qualidade da aristocracia: “as palavras não são nomes de uma classe ou subclasse inferior à nobreza; elas referem-se a uma qualidade da classe dominante”²⁶. Segundo o autor, elas substituem o qualificativo *vasau* gradativamente tornando-se termos equivalentes no que se refere à qualidade guerreira e à fidelidade pretendida. A heterogeneidade da aristocracia estaria garantida nos diversos estratos organizados em seu interior a partir da gradual conquista ou transmissão das honras. A gradação atribuída a esses grupos e aos membros que os compõem não dependia exclusivamente da denominação *chevalier/vasau*, mas de um conjunto de critérios interligados: o valor das armas adubadas, o poder do castelo de onde se notam as homenagens prestadas e recebidas, a honra ancestral e o poder das alianças.

Dessa forma, teríamos o cavaleiro e o vassalo desfrutando da mesma condição militar, do mesmo grau de submissão reservado à autoridade constituída, pois ambos os termos, *chevalier* e *vasau*, fariam referência exclusiva a uma hierarquização dentro da aristocracia e não a um estrato social inferior a ela. A diferença entre os dois vocábulos reside não na superioridade de um sobre outro, mas na distinta designação, à medida que *chevalier* indica uma superioridade militar e *vasau* uma submissão social.

135-42	Molt les vi ja taisant et muz, Qant li Morhot fu ça venuz, Ou nen i out uns d'eus tot sous Qui osast prendre ses adous. Molt vi mon oncle iluec pensis, Mex vosist estre mort que vis.	Vi-os mudos e quietos, Quando Morholt veio aqui, Não houve nenhum deles Que ousasse pegar suas armaduras. Vi então meu tio muito pensativo, Preferia estar morto a vivo.
--------	---	---

²⁵ FOSSIER, R. Dependance verticale, association horizontale. In: _____. *Histoire Sociale de l'Occident Médiéval*. Paris: Armand Colin, 1970, p. 168-176.

²⁶ BARTHÉLEMY, D. Nouvelle approche de la chevalerie (X^e-XII^e siècles). *Perspectives Médiévales*, 27, Paris, 2001, p. 09-20.

Por s'onor croistre m'en armai,
Combati m'en, si l'en chaçai.

Para sua honra aumentar ele me armou,
Combati com Morholt, então o expulsei.

Os versos citados comentam as circunstâncias que desencadearam a entrega das armas a Tristão. Béroutl emprega o verbo *armer* para designar a entrega, a posse das armas e todo o serviço ligado à proteção e defesa exercido pelo cavaleiro²⁷. Como salienta Jean Flori, antes de 1180, adubar cavaleiro significava simplesmente dar ao homem que tem propensão os meios de ser guerreiro profissional, fornecendo-lhe as armas e as condições de treinamento (1975). Após essa data, este autor verificou que a aplicação do termo tende a uma significação mais honorífica do que a um sentido puramente utilitário e técnico. No caso do *Tristan*, a entrega das armas adquire este caráter utilitário e técnico, pois foi conduzida pela necessidade de defesa contra o tributo vergonhoso imposto por um inimigo externo (Morholt) ao rei Marcos. No entanto, um aspecto moral aparece esboçado no que toca à propensa dedicação de Tristão em defender a honra de seu tio, enquanto os barões permanecem acuados diante da ameaça.

Béroutl nada acrescenta sobre a descrição da cerimônia de adubamento. Apesar de Béroutl não descrever o ritual no qual Tristão foi empossado de suas armas, ele nos fornece um dado fundamental que, até então não era corrente nas obras vernáculas: a personalidade do adubador. Por ser o próprio rei Marcos o responsável pelo adubamento de Tristão, a notoriedade dada à condição social desse cavaleiro é muito alta, assegurando o aspecto honorífico que, supostamente, estava ausente. Além disso, a passagem assinala que o adubamento de Tristão vem muito mais de uma necessidade do rei, que dispõe de um grupo de homens covardes, incapazes de enfrentar qualquer circunstância para defendê-lo. Unido a isto, temos uma predisposição natural presente em Tristão que parece direcioná-lo à eficiência de suas ações, diferentemente do que ocorre com os barões.

Tornar-se cavaleiro não parece significar exclusivamente o acesso a um ofício, mas carrega em si um valor social e moral que distingue o cavaleiro daqueles que não o são. Tal distinção está vinculada à restrição do exercício da violência. A principal parte do adubamento reside em conceder ao cavaleiro o poder reconhecidamente legítimo de

²⁷ Sobretudo, a partir da segunda metade do século XII a entrega das armas é o rito pelo qual o rapaz torna-se necessariamente um cavaleiro. Do mesmo modo, Béroutl poderia ter utilizado a expressão *adoubement* para referir-se ao ato ou à cerimônia de entrega das armas que torna o rapaz um cavaleiro. Cf. FLORI, J., *Aristocratie et valeurs chevaleresques*, op. cit., p. 49.

praticar a violência, principalmente contra aqueles que ameaçam seu senhor²⁸. Essa concessão de autoridade e poder feita ao cavaleiro eleva-o socialmente, mas não o isenta da dependência material e do respeito moral em direção àquele que lhe conferiu as armas; pois, antes de tudo, seu serviço e sua devoção estão vinculados à honra de alguém por quem combate e vence.

Na caracterização de Tristão como cavaleiro, Bérroul destaca a sua virtude principal: a proeza.

207-10 Bien sai que j'ai si grant prooise Par tote terre ou sol adoise, Bien sai que u monde n'a cort, S'i vois, li sires ne m'avot.	Bem sei que tenho grande proeza Por toda terra coberta pelo sol, Bem sei que no mundo não há corte, Se lá for, onde os senhores não me terão.
---	--

A proeza é tão intensa em Tristão que, se o rei não lhe der o devido valor, ele poderá ir a qualquer lugar que o aceitarão e o honrarão. A palavra *prooise*, criada pelo francês antigo, é um adjetivo que se refere, tanto nos *romans* quanto nos *lais*, a um atributo freqüentemente cavaleiresco²⁹. No *Tristan*, somente a Tristão é concedida esta adjetivação. Sua definição literal corresponde à façanha, um ato admirável de difícil execução, no caso parece ser possível somente àquele que dispõe de certas habilidades. Tais habilidades primordiais dizem respeito às qualidades guerreiras intrínsecas ao cavaleiro. A palavra evoca principalmente o destemor, a bravura e a agilidade necessários para o serviço de elite exercido por aquele que maneja as armas. Sem esta virtude essencial, o cavaleiro sucumbe diante da ameaça, primeiro por não controlar seu próprio medo, segundo, em consequência do golpe adversário.

Por sua coragem, seu valor e seu sentido tático, Tristão será aceito por qualquer senhor, em qualquer parte do mundo se o rei não o retomar ao seu serviço. Esta ameaça velada³⁰, proferida por Tristão no diálogo com Isolda sob o pinheiro, destaca um certo

²⁸ A ideologia que normalmente colocamos como original da cavalaria – obrigação de proteger a Igreja, os fracos, os pobres, as viúvas e os órfãos – tornou-se um dever inerente à função real na época de Carlos Magno e somente em fins do século XII é que os cavaleiros se associarão a ela. Mesmo assim, apesar desta função importante, eles são primeiramente subalternos ao rei ou ao príncipe que servem. Suas missões de paz permanecem, antes de tudo, como uma missão real. Cf. FLORI, J. *Aristocratie et valeurs chevaleresques*, op. cit., p. 38 et seq.

²⁹ Como mostrou Jean Flori no levantamento feito nos *lais* de Maria de França, este adjetivo não se refere somente a valores militares, porque no *Lanval* e também no *Fresne* mulheres são assim qualificadas, entretanto é inegável que o termo evoca as qualidades ligadas à coragem.

³⁰ Vs. 211-18

Et se onques point du suen oi, Yseut, par cest mien chief le bloi, Nel se voudroit avoir pensé Mes oncles, ainz un an passé, Por si grant d'or com il est toz,	E se estou nesta situação, Isolda, por minha cabeça dura, Meu tio não desejará ter pensado, Antes de um ano ter passado, Por todo o ouro do mundo,
--	--

grau de autonomia desfrutado por ele. Mas esta possibilidade de ir servir outro senhor só se realizará quando o rei desobrigá-lo das funções que tem para consigo³¹. Apesar de sua autonomia guerreira, ele depende da ajuda material do rei para manter seu equipamento e sobreviver, além de estar vinculado moralmente a este, a quem deve íntima consideração.

Nessa relação em que o rei parece tanto depender de Tristão, quanto este parece depender dele, as diferenças de necessidade escondem uma clivagem sutil que separa aquele que dá daquele que recebe: aquele que dá generosamente o equipamento, a residência, ou o treinamento, afirma-se o detentor da supremacia sobre aquele que recebe. Estar excluído da distribuição das generosidades reais é o mesmo que estar excluído do sistema de exercício do poder cuja realeza constitui a chave³². Da mesma forma, aquele que recebe as homenagens e as considerações se impõe perante aquele que as oferece. Nessa circunstância, mesmo Tristão desfrutando de uma grande proeza, é primordial o auxílio material e o vínculo moral com rei.

Mas nada disso impede Tristão de viver um romance com a esposa do rei, de enganá-lo sorrateiramente para manter encontros furtivos com Isolda. De certo modo, sua proeza assegura-lhe tamanho destemor que o desvia da sujeição irrestrita ao rei. Nessas passagens destacadas acima, Tristão encontrava-se na corte, mas sob o efeito da beberagem de amor, pela qual é levado a priorizar seu relacionamento com a rainha em detrimento do duplo vínculo que mantém com o rei. Porém, no decorrer da narrativa teremos uma mudança significativa nas relações de Tristão com o rei quando o efeito da beberagem enfraquece. Ao recobrar a memória de suas obrigações, Tristão passa a lamentar-se consideravelmente e, apesar de ainda ser designado como cavaleiro, sua principal nomeação será *vasau* e *soudoier*.

Nas passagens seguintes, destacamos a única menção feita à cavalaria na obra e o tipo de condição que ela poderia assegurar a Tristão:

2165-76	Oublié ai chevalerie, A seure cort et baronie. Ge sui essillié du país,	Esqueci a cavalaria, A sua corte e a baronagem. Eu estou exilado do país,
<hr/>		
	Ne vos en qier mentir deus moz. Yseut, por Deu, de moi pensez, Envers mon oste m'aquitez. Engagiez est tot mon hernois. Car le me faites delivrer, Si m'en fuirai, n'i os ester.	Em querer banir-me. Isolda, pelo amor de Deus, Deixe-me quite com meu anfitrião. Empenhado está todo o meu equipamento. Pois fazei-o libertar-me, E eu fugirei, não ousou aqui permanecer. (...)

³¹ Vs. 204-06

³²FLORI, J. Aristocratie et valeurs chevaleresques, op. cit., p. 60.

<p>Tot m'est failli et vair et gris, Ne sui a cort a chevaliers. Dex ! tant m'amast mes oncles chiers, Se tant ne fuse a lui mesfez! Ha ! Dex, tant foiblement me vet! Or deïse estre a cort a roi, Et cent danzeaus avoques moi, Qui servisent por armes prendre Et a moi lor servise rendre.</p>	<p>Tudo me faltou, as carnes e as ricas peles³³, Não tenho a companhia de cavaleiros da corte. Deus! Tanto me amaria meu caro tio, Se eu não o tivesse afrontado tanto! Ah! Deus, me visto tão esfarrapado! Agora deveria estar na corte do rei, E cem donzéis comigo, Que buscassem pegar as armas E eu tivesse o mérito de as entregar.</p>
--	--

Com o fim do efeito da beberagem, Tristão lastima primeiramente o esquecimento da cavalaria, em seguida o exílio da corte e a baronagem. Nas três queixas, o que pesa substancialmente é a perda da identidade sofrida por Tristão. A perda desse conjunto de características que o tornam reconhecível socialmente foi provocada pela beberagem de amor e agravada por sua estadia na floresta³⁴. O esquecimento tem papel importante neste contexto, pois um aristocrata sem memória não era ninguém. A partir do século XI, a memória constituía a referência indispensável para conferir ao grupo ou ao “indivíduo” pertencente ao mesmo sua ancestralidade e, principalmente, seus privilégios: “ela é de qualquer forma uma necessidade preliminar, que condiciona a reivindicação da posição social”³⁵. Na corte, enquanto estava sob o efeito da beberagem, Tristão agia contra a honra do rei porque tinha sua vontade e suas atitudes condicionadas pela bebida que ingeriu junto à Isolda. Ao fugir para a floresta, o deserto onde o homem se perde³⁶, sua insolência adquire lugar físico, o que exacerba ainda mais seu antagonismo sócio-moral. Nesse lugar, ele deturpa seus valores, perde

³³ No século XII as peles eram consideradas artigos de luxo. Cf. PAYEN, J-C. *Tristan et Yseut*. Paris: Bordas, 1989., p. 334.

³⁴ A floresta de Morrois é o espaço selvagem da narrativa de Bérroul, que aparece na trama entre os versos 1254-2290, onde Tristão e Isolda se refugiam da condenação do rei Marcos. Apesar de pertencer ao território da Cornualha, Morrois é uma terra onde a autoridade não cabe ao homem, mas sim à natureza. Bérroul usa a metáfora do deserto para descrever o ambiente sombrio, privado da presença humana e de todo o conforto e proteção da corte. Por ser um lugar não domesticado e alheio ao domínio do homem, a instabilidade é constante. Ora serve de abrigo aos amantes fugitivos da cólera do rei, ora um lugar perigoso a qualquer um, seja ele um fugitivo, um camponês ou mesmo um barão. A floresta tem esta característica ambígua de proporcionar regozijos, mas também de provocar sofrimentos físicos e morais. A questão do esforço físico também é lembrada por Bérroul, que metaforizando a perda da identidade social de Tristão e Isolda, coloca-os como trabalhadores dentro deste ambiente rústico e duro.

³⁵ BOURNAZEL, E. Mémoire et parenté. In: DELORT, R. *La France de l'an Mil*. Paris: Seuil, 1990, p. 115

³⁶ A relação floresta-deserto é explorada por Bérroul nos versos 1304-05 e 2252-55 como espaço limítrofe entre uma vida digna e uma vida marginal, onde o homem perde sua identidade social e seus princípios. Ver também a idéia do deserto como realidade ambivalente trabalhada por Le Goff, J. O deserto-floresta no Ocidente Medieval. In: _____. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 39-58.

sua moral e, principalmente, o que o identificava como homem: sua função cavaleiresca.

É interessante notar que seu esquecimento remonta primeiramente à cavalaria, ao grupo formado através de laços espirituais e ao lugar em que vivia (a corte). Depois é que ele faz referência ao afeto que deveria existir entre ele e o tio, mas não o restringe à ligação consangüínea. Assenta-se aqui um elemento importante que pode nos auxiliar na compreensão do valor da ligação espiritual diante do vínculo consangüíneo. O que se perde com o efeito da beberagem não é o laço consangüíneo, mas a perspectiva que orienta a devoção íntima do cavaleiro para com seu senhor, o compromisso de ser fiel e solidário àquele que o instituiu na corporação, que reconheceu sua capacidade e deu-lhe o equipamento necessário para tornar-se o que estava destinado a ser.

Após o fim do efeito da beberagem de amor, este assombro moral que deturpava a vontade de Tristão e ameaçava sua postura frente ao rei, a quem deveria amar e servir, ele passa a ser designado por outro termo que salienta de maneira fundamental sua submissão voluntária e honrada. Observamos que a palavra *vasau* é empregada apenas uma vez em referência a Tristão³⁷, as outras ocorrências fazem uma menção generalizante ao conjunto de fiéis do rei Marcos e do rei Artur, sem mencionar um personagem específico. É o vocábulo *soudoier* que parece substituir o sentido da condição submissa pretendido para o vassalo. Ele surge na obra somente após o fim do efeito da beberagem de amor. Em seu estudo sobre o vocabulário das Canções de Gesta, Flori notou que *soudoier* é equivalente a *chevalier*, mas é o primeiro dos termos que se relaciona com a noção de “guerreiro profissional”³⁸. Diferentemente, Barthélemy ao negar a existência do que ele chama de “mito da cavalaria profissional”, aproxima as duas noções afirmando que não há nenhuma nuance pejorativa em ser soldado e receber um pagamento por isso³⁹.

Soudoier tem dois significados: um mais geral que abrange o homem de armas e outro específico, aplicado ao soldado que defende os interesses de alguém por dinheiro, pode também ser considerado no sentido pejorativo como mercenário. Derivado do latim *solidus* que significava propriamente a moeda de ouro, uma das ocorrências mais

³⁷ Vs. 2401-02 (...) Qant vos serez de lui loiaus
Au loement de vos vasaus,

O quanto fostes leal a ele
Como seus vassalos, (...)

³⁸ FLORI, J. Aristocratie et valeurs chevaleresques, op. cit., p. 227.

³⁹ BARTHÉLEMY, D. Qu'est-ce que la chevalerie en France aux X^e et XI^e siècles? *Revue Historique*, n. 587, 1993, p. 66.

antigas do vocábulo aparece na formulação de Cícero como *sovere solidum alicui* (pagar a dívida a alguém). No *Tristan*, o termo é empregado como um substantivo, tomando lugar de um nome. Suas ocorrências estão restritas a um contexto de entrega total, física e espiritual àquele que se serve. Muito mais que o apelo ao pagamento, o que fica explícito nessas duas passagens é a existência de uma qualidade intrínseca à função de *soudoier*, a lealdade voluntária em direção ao senhor. Como ilustram as passagens a seguir⁴⁰:

2238-42	Qu'il me souffrist de sa mesnie, Gel serviroie a grant honor, Conme mon oncle et mon seignor : N'avroit soudoier en sa terre Qui miex le servist de sa gerre.	Que ele me suporte em sua mesnada, Eu servirei com grande honra, Como meu tio e senhor: Ele não terá <i>soudoier</i> em sua terra Quem mais lhe sirva em sua guerra. (...)
2400-06	Et se lui venoit a viaire, Qant vos serez de lui loiaus Au loement de vos vasaus, Preïst sa feme la cortoise. Et se savez que lui n'en poise, O lui serez ses soudoiers, Servirez le molt volentiers.	E se ele constatar, O quanto fostes leal a ele E aos seus vassalos, Restituirá a nobreza de sua mulher. E se souberdes que isto não o desagrada, Vós sereis seu <i>soudoier</i> (homem de alguém), Servireis com muita vontade.

As condições vividas pelo cavaleiro e pelo *soudoier* parecem muito próximas. Ambos exercem a função guerreira, combatendo por seus senhores. Contudo, a diferença reside no grau de submissão que os qualifica, nível de sujeição que não nos parece ligado propriamente à nomenclatura, mas ao contexto espaço-temporal da narrativa. No espaço da corte, sob o efeito da beberagem de amor, Tristão é reconhecidamente um grande cavaleiro que, por sua proeza, rivaliza com os grandes e é valorizado por inúmeros senhores. Ele é aparentemente submisso, mas não se mantém incondicionalmente dependente e a serviço do rei. Ele se basta por si mesmo e, na forma de se expressar, assume um ar arrogante, chegando até a questionar as ações do rei, acusando-o de desrazão⁴¹. O inverso ocorre quando, no espaço da floresta com o fim do efeito da beberagem de amor, Tristão recobra os sentidos e reconhece os erros

⁴⁰ Após o enfraquecimento do efeito da beberagem o termo *soudoier* aparece cinco vezes na narrativa, apenas em uma traz mencionada a referência ao recebimento de pagamento pelo serviço das armas: “Deveria ir a outras terras, me colocar a serviço de um senhor e receber pela guerra” (vs. 2177-78). Nas outras referências o termo está sempre inserido em contextos de anúncio de uma fidelidade irrestrita.

⁴¹ Vs. 127-32

Dex ! porquoi est li rois si fol ? Ainz me lairoie par le col Pendre a un arbre q'en ma vie O vos preïse drüerie. Il ne me lait sol escondire. Por ses felons vers moi s'aïre,	Deus! Porque o rei é tão desprovido de razão? Antes me deixasse pelo pescoço Pender em uma árvore que na minha vida Convosco tivesse amor. Ele não me deixa justificar. Por seus traidores se indispõe comigo, (...)
---	---

cometidos principalmente em relação ao rei, que o amaria e o honraria se ele “não o tivesse afrontado tanto⁴²”. A consciência de suas obrigações sociais e morais fazem-no recuperar e valorizar o laço espiritual contraído com o rei. O desejo de retornar à corte para servir fielmente seu senhor torna-se seu objetivo primeiro.

Nessa perspectiva, o que condiciona o desvio de Tristão não é uma falha de caráter ou o acúmulo de vícios incompatíveis com a função que desempenha. A causa de seu desequilíbrio é a beberagem e o desejo de amar Isolda advindo de sua ingestão. No caso, Tristão não está devidamente cumprindo seu devotamento por um elemento exterior que condiciona seu querer e o impede de viver como um fiel *soudoier*. Sua vontade aparece aqui temporariamente condicionada por uma fatalidade, mas sua intenção permanece intocada. Dessa forma, Bérουλ apresenta-nos um recurso capital para resguardar o caráter de Tristão, enquanto desmerece os barões. Através deste recurso narrativo, o autor conduzirá a obra, protegendo e enaltecendo Tristão, enquanto persegue e condena as ações e atitudes dos barões do rei.

A relação de solidariedade entre os barões traidores e o rei Marcos

A relação que o rei mantém com seus barões é extremamente importante para ele, uma vez que os barões representam o suporte solidário que corrobora a legitimidade e a autoridade de Marcos na Cornualha. Nessa relação colaboracionista, são raras as vezes em que Marcos pondera sobre qualquer assunto sem recorrer ao auxílio prestado por seus barões. Mais raras ainda são as situações em que o rei não se submete aos conselhos fornecidos por eles. Baseada essencialmente na solidariedade mútua e numa aparente lealdade recíproca, a relação do rei com os barões carrega em si um elemento marcante: a dependência ampla do rei aos seus barões.

As referências feitas aos barões estão sempre carregadas de um sentido particularmente negativo, difamador e pejorativo. A iniciar pelos próprios cognomes *felon* (traidor) e *losengier* (bajulador) adquiridos pelos barões ao longo da narrativa. Tal reputação negativa que os três barões sustentam no reino de Marcos vem principalmente do fato de tentarem incriminar Tristão e Isolda. O ponto fundamental é que mesmo praticando um ato que aos olhos de qualquer um seria leal e justo, o narrador e todo conjunto dos personagens, com exceção do rei, não vêem nisso dignidade alguma. Deve

⁴² Versos 2170-2171.

haver algo nas ações deles que os desvia do discurso moral sustentado pelo narrador no *roman*. Por quais motivos os barões são tidos como traidores e desleais se, na realidade, buscaram proteger o rei da traição de seu sobrinho e de sua esposa?

Entre os versos 581-637, Bérout apresenta os barões, salientando que, apesar da aparente boa conduta deles, há uma intenção censurável nos atos que praticam:

581-94	<p>A la cort avoit trois barons Ainz ne veïstes plus felons. Par soirement s'estoient pris Que, se li rois de son país N'en faisot son nevo partir, Il nu voudroient mais souffrir, A lor chasteaus sus s'en traioient Et au roi Marc gerre feroient. Qar, en un gardin, soz une ente, Virent l'autrier Yseut la gente Ovoc Tristan en tel endroit Que nus hon consentir ne doit; Et plusors foiz les ont veüz El lit roi Marc gesir toz nus.</p>	<p>A corte tem três barões Antes não vistes maiores traidores. Juraram que Se o rei de seu país Não fizesse seu sobrinho partir, Eles não tolerariam mais, Para seus castelos se retirariam E contra o rei Marcos guerra fariam. Porque, no jardim, sob uma árvore, Viram a bela Isolda Com Tristão em tal situação Que nenhum homem deve consentir; E várias vezes os viram Deitados nus no leito do rei Marcos.</p>
--------	--	--

O ponto principal dessa passagem não é o segredo que conhecem a respeito da rainha e de Tristão, mas a ameaça explícita que proferem contra o rei, caso ele não aceite resignadamente o que pedem. Nesse contexto, após ouvir o diálogo de Tristão e Isolda sob o pinheiro, o rei decide retomar seu sobrinho junto de si e esquecer as calúnias levantadas pelos bajuladores. Mas estes não se conformam com a decisão do rei, ameaçando-o abertamente para que concorde com um novo artifício que irá incriminar Tristão.

613-24	<p>"Rois, ce dient li troi felon, Par foi, mais nu consentiron; Qar bien savon de verité Que tu consenz lor cruauté, Et tu sez bien ceste merveille. Q'en feras tu ? Or t'en conselle ! Se ton nevo n'ostes de cort, Si que il jamais ne retort, Ne nos tenron a vos jamez, Si ne vos tendron nule pez. De nos voisins feron partir De cort, que nel poon souffrir.</p>	<p>“Rei, isso lhe dizem os três traidores, Por fé, não consentiremos mais; Porque bem sabemos da verdade Que tu consentes a perversidade deles, E tu sabes bem que isso é espantoso. O que tu farás? Agora reflitas! Se teu sobrinho não expulsares da corte, Para que ele nunca retorne, Não nos terá armados convosco, Então não vos daremos paz. Nossos vizinhos faremos partir Da corte, porque não podemos suportar.</p>
--------	--	--

A ameaça dos barões de abandonarem a função que ocupam junto ao rei, não se restringe ao adultério de Tristão, mas abrange a aproximação do rei com seu sobrinho. Apesar de acusarem-no de ser conivente com o adultério da esposa e do sobrinho, a

intenção dos barões é evitar a conciliação iminente entre o rei e Tristão. Em ambas as passagens a postura arrogante dos barões denota um de seus vícios mais desprezíveis: a soberba. Segundo Guerreau-Jalabert, a soberba e a avareza são os vícios manifestadamente antitéticos a *caritas*, na medida que exprimem um interesse exclusivo em si mesmo⁴³. No caso, os barões visam, antes de tudo, os seus interesses, buscando resguardar a sua própria posição e o controle, mesmo indireto, que exercem sobre o reino e os homens ligados a eles. Esse interesse exclusivo no bem próprio fica mais explícito na passagem em que os barões interpelam o anão Frocin, simplesmente porque ele mantinha conversas secretas com o rei, cujo conteúdo os três barões desconheciam:

1311-14	Li nain ert ivres, li baron Un jor le mistrent a raison Que ce devoit que tant parloient, Il et li rois, et conselloient :	O anão estava bêbado, os barões Um dia o fizeram contar O que pretendiam que tanto falavam, Ele e o rei, secretamente?
---------	---	---

Essa atitude presunçosa, ardilosa e interesseira que caracteriza a conduta dos barões é ainda agravada quando o narrador anuncia que odeiam Tristão não pelo crime de adultério cometido por ele, mas sim pela pura inveja de suas qualidades cavaleirescas. O ódio que os barões sustentam por Tristão está primeiramente ligado à qualidade cavaleiresca deste: ele é ágil, forte, habilidoso, enquanto os três barões são ridicularizados como covardes⁴⁴. Além disso, há um agravante, pois Tristão sendo sobrinho do rei, além de ser um grande cavaleiro, desfruta de todas as possibilidades de se tornar seu homem mais próximo e até herdar o controle do reino.

771-74	Li troi baron sont en la chanbre, Tristan par ire an son lit prenent Cuelli l'orent cil en haïne Por sa prooise, et la roïne;	Os três barões estão no quarto, Prendem Tristão em seu leito Aqueles o odeiam Por sua proeza, e à rainha ⁴⁵ ;
--------	--	---

Entretanto, não dá para negar a posição eminente que ocupam ao lado do rei. O único que ainda não se convenceu de que eles, além de bajuladores, são também traidores. Junto ao rei a função deles é aconselhar fielmente, o que pressupõe debater

⁴³ GUERREAU-JALABERT, A. Caritas y don en la Sociedad Medieval Occidental, op. cit., p. 36.

⁴⁴ Vs.136-38 Qant li Morhot fu ça venuz, Quando Morholt veio aqui,
Ou nen i out uns d'eus tot sous Não houve nenhum deles
Qui osast prendre ses adous. Que ousasse pegar suas armaduras.

⁴⁵ Hunt considera que a rainha é objeto do verbo *haïne* e não da preposição *por*. Portanto lê-se: os barões odeiam Tristão por sua proeza e também odeiam a rainha. Cf. HUNT, T. Abelardian ethics and Beroul's Tristan. *Romania*, 392, t. 98, 1977, p. 521.

não ao seu próprio favor, mas em benefício do rei e do reino. Sua posição preponderante é sentida pela grande influência que desfrutam sobre o rei, tanto que são requisitados repetidas vezes⁴⁶, mesmo quando o rei assegura não mais atentar aos conselhos deles⁴⁷. Em relação às provisões materiais, parecem não depender tanto das generosidades reais, pois possuem castelos fortes, bem protegidos por paliçadas, nos quais ameaçam se refugiar caso o rei os desagrade.

Além disso, nos diálogos com o rei Marcos são tratados pelo vocábulo *seignor*⁴⁸. Esse é atribuído àqueles que são referência de poder e autoridade. No texto, o vocábulo é empregado, principalmente, no tratamento ao rei Marcos. Segundo Alain Guerreau, este vocábulo é atribuído aos homens que exercem a relação de *dominium*, uma vez que desfrutam do controle e da posse de uma terra, exercem autoridade sobre os homens que nela habitam. De qualquer forma, a posição deles na corte do rei Marcos pressupõe a autonomia e maior autoridade deste, visto que ele detém o título de rei e dispõe do domínio de um território expressivamente maior.

O estudo da solidariedade nos desvia da idéia de uma sociedade feudal estruturada em termos de uma pirâmide perfeita, cujo ápice estaria ocupado pelo rei, seguido de seus barões e vassalos até a base preenchida pelos servos e escravos. O que temos é uma justaposição de solidariedades e de relações de dependência, na qual a homenagem prevê uma relação de obediência, mas não elimina uma independência potencial relativa às relações de força momentâneas⁴⁹. Está claro que os barões têm uma ligação de solidariedade (auxílio mútuo), de fidelidade (devem respeito e obediência) e de proteção com o rei, mas desfrutam de uma autoridade tal sobre este, que esta inter-dependência permite que suplantem a figura real, causando uma inversão de papéis. A solidariedade pretendida demanda deveres e direitos de ambos os lados,

⁴⁶ Vs. 631-33 Conseliez m'en, gel vos requier.
Vos me devez bien consellier,
Que servise perdre ne vuel.

⁴⁷ Vs. 462-65 El plore, il dit qu'ele se tесе;
Ja nes mescrerra mais nul jor
Por dit de nul losengeor;
Allent et viengent a lor buens.

⁴⁸ Vs. 627-29 - Seignor, vos estes mi fael.
Si m'aït Dex, molt me mervel
Que mes niés ma vergonde ait quise;

vergonha;

Vs. 2525-27 "Seignors, un brief m'est ci tramis.
Rois sui sor vos, vos mi marchis.
Li briés soit liez et soit oïz;

Aconselhem-me, eu vos requisito.

Vós me deveis bem aconselhar,
Não quero perder o serviço.

Ela chora, ele disse que ela se calasse;

Jamais acreditará novamente

Em coisa alguma dita pelos bajuladores;

Foram e vieram a vontade deles.

- Senhores, vós sois meus fiéis.

Que Deus me ajude, muito me admira

Que meu sobrinho tem procurado minha

"Senhores, uma carta me foi transmitida aqui.

Sou rei sobre vós, vós sois meus marqueses.

A carta será lida e será ouvida;

⁴⁹ DHONDT, J. Les solidarités médiévales. *Annales ESC*, n. 4, 1957, p. 529-560.

mas na relação entre eles somente os barões adquirem benefícios junto ao rei, já que conseguem afastar Tristão, a rainha e ainda continuar a exercer plena influência sobre ele. O vínculo de fidelidade que deveria ordenar a hierarquia entre eles não é eficiente, principalmente, porque o engajamento moral dos barões se desvia do desígnio de honrar e valorizar aquele a quem estão unidos pela fé.

Os barões traidores apresentam-se dotados de uma relevância tal que parecem representar um ponto de força capaz de auxiliar, rivalizar e até deslegitimar o soberano⁵⁰. Se eles conseguissem provar a culpabilidade de Tristão e Isolda, angariariam tanta credibilidade que o rei não faria mais nada se não obtivesse a aprovação deles. A presença deles seria tão essencial quanto a do rei na deliberação de qualquer assunto. De tal modo que figurariam como manipuladores do rei⁵¹. Ainda disporiam da possibilidade de suplantá-lo enquanto autoridade, pois se o rei foi incapaz de ver por si tamanho crime cometido por seu sobrinho e sua esposa, como se habilitaria a professar a justiça e regulamentar a sociedade?

Dessa forma, temos um rei que ocupa o topo da hierarquia feudal, apoiando-se tanto em suas relações de dependência, quanto em suas relações de solidariedade para referendar e manter a ordem social a qual encabeça. Entretanto, verificamos dois movimentos distintos de insubmissão a este rei. Ora Tristão, sofrendo com o efeito da beberagem, esquece sua função e vive somente para amar Isolda, transgredindo a ordem social e moral. Ora os barões traidores, impulsionados na perseguição ao consangüíneo mais próximo de Marcos, questionam a autoridade deste, infringindo também as regras da feudalidade. As relações carnis e espirituais que dispõe o rei, não se orientam para auxiliá-lo na administração e controle do reino, mas concorrem para seu enfraquecimento enquanto autoridade. A diferença entre uma e outra relação está nos motivos que as conduzem a este desvio: enquanto Tristão e também Isolda sofrem a coação de um elemento externo que lhes extirpa o controle sobre a vontade e a plena realização daquilo a que se comprometeram, os barões agem conscientemente contra o acordo estabelecido, motivados pela soberba.

⁵⁰ Vs. 3217-19 - Dame, fait li rois, or m'entent :

Parti s'en sont par mautalent
Trois de mes plus proisiez barons.

⁵¹ Vs. 3451-52 "Dex, fait chascun, que li demandent ?

Li rois fait ce que il conmandent,

- Senhora, fala o rei, agora me ouça;

Partiram porque estão zangados
Três, de meus mais temíveis barões.

"Deus, fala alguns, o que lhe pedem?

Eles comandam o rei,

Béroul nos mostra a ambição e o não a *caritas* como elemento condutor da relação espiritual que os barões mantêm com o rei. Esse vício, imanente aos barões traidores, orienta todas as suas ações e os desviam da finalidade de colaborar solidariamente com o rei. Como a relação não está pautada pelo desprendimento e pela devoção ao próximo, o vínculo desvia-se de sua direção original e provoca a desordem atestada. As relações espirituais são importantes para a configuração da ordem no reino. É sobre elas que se assenta parte da autoridade do rei. Porém, quando estas relações não se concentram neste fim, elas podem provocar um desajuste perigoso à ordem social instituída que, ao invés de legitimá-la, converge para a sua contestação.

Entretanto, não é somente a natureza deturpada da relação espiritual dos barões que provoca o desequilíbrio na corte de Marcos. O discurso de Béroul parece orientado a questionar não é a insubmissão dos homens ao rei Marcos, mas as inabilidades dele para detectá-la.

A condição social do rei

Em seu trabalho sobre a Ideologia Plantageneta, Amary Chauou apresentou a configuração de duas visões de mundo, às vezes opostas, às vezes confluentes, que trataram da função monárquica durante o século XII:

a corrente feudal laica de um lado, que privilegia a imagem do rei combatente, do rei-cavaleiro em sinergia com o ideal cavaleiresco; a corrente agostiniana e gregoriana de outro, que coloca o rei em um lugar preeminente do edifício social, sobre as ordens, transcendendo a sociedade terrestre⁵².

Nesses dois tipos de representação encaixam-se tanto obras produzidas e veiculadas em ambiente laico, quanto obras eclesiásticas. Segundo Chauou, na corrente feudal laica destacam-se as obras de Wace e Chrétien de Troyes⁵³, que colaboraram fundamentalmente para a veiculação da noção de “*primus inter pares*”, na qual a autoridade e a legitimidade do rei seriam sustentadas por seus aliados na corte. “O rei, na representação feudal do bom governo, ‘deve governar em seu conselho’, como diz o provérbio e, na verdade, apoiar-se sobre a segunda ordem, sustento tradicional da monarquia”⁵⁴. Embora detivesse um poder temperado pelo conselho dos grandes feudais,

⁵² CHAUOU, A. *L’Idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 124.

⁵³ As obras destes dois autores consideradas por Chauou em sua análise são principalmente o *Roman de Brut* de Wace e *Erec et Enide* de Chrétien de Troyes.

⁵⁴ CHAUOU, A. *L’Idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 127.

o rei podia descartá-lo se o tomasse como excessivo ou abusivo. Mesmo convivendo com o parcelamento da autoridade, o rei deveria ponderar sobre a contribuição de seu conselho antes de deliberar sobre qualquer assunto. Dessa forma, o rei cavaleiro tem sua função monárquica medida e qualificada segundo seu valor pessoal, na medida em que somente suas virtudes particulares poderão intuí-lo sobre qual conselho aderir e qual rejeitar.

Essa corrente aproxima-se muito da realidade descrita pela realeza no *Tristan de Béroul*, seja pela força determinante representada pela mesnada do rei Marcos e do rei Artur, seja pela evidente distinção operada por eles na condução de seus grupos. Nessa distinção, Béroul salienta todas as conseqüências advindas de uma má administração, atrelada principalmente às distorções comportamentais do rei Marcos. Até o século XII o “governo era inspirado na Escritura Santa, sua reflexão era, sobretudo de ordem moral, atenta mais às qualidades do príncipe que ao funcionamento concreto de seu governo”⁵⁵.

Nessa perspectiva, buscamos no rei Marcos tudo aquilo que o distancia decisivamente das virtudes veiculadas a Artur, como a capacidade de unificar seu grupo, de congregar fidelidades e manter intacta a paz interna e externa ao seu território. A partir das críticas de seus aliados e subordinados, evidenciamos que o principal defeito de Marcos está em sua suscetibilidade ao controle alheio. Observemos o comentário de Isolda sob o pinheiro:

86-91	Molt est cortois li rois, mi sire; Ja nu pensast nul jor par lui Q'en cest pensé fuson andui. Mais l'en puet home desveier : Faire le mal et bien laisier; Si a l'on fait de mon seignor.	O rei, meu senhor, é muito cortês; Jamais teria pensado por si Que nós tivéssemos feito isto. Mas o homem pode desviá-lo: Fazer o mal e deixar o bem; Fizeram isso com o meu senhor. (...)
-------	--	---

117-19mon corage ...Minha vontade qu'il fust si sage ...Que ele fosse tão sábiocreüst pas losengier ...(Não) Acreditasse nos bajuladores (...)
--------	---

127	Dex ! porquoi est li rois si fol ?	Deus! Porque o rei é tão desprovido de razão?
-----	------------------------------------	---

Apesar da cortesia característica de um alto aristocrata, o rei foi desviado por seus barões e influenciado por eles para agir mal com os outros. Essa facilidade em ser

⁵⁵ BEAUNE, C. Les monarchies médiévales. In: BERNÉ, Y-M. *Les monarchies*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 87.

enganado, manipulado, segundo os sabores alheios, é um recurso retórico utilizado por Bérout para apontar a incapacidade de Marcos em conjugar os pressupostos morais adequados para ser um bom rei. Para o período um rei sábio combinava indistintamente sete virtudes que pertenciam a duas ordens diferentes: uma teológica e outra guerreira. O bom rei deveria ter primeiramente a capacidade de resistir a três tentações fundamentais: ao apetite da carne (luxúria, gula), ao apetite dos olhos (curiosidade, avareza) e à ambição terrestre (orgulho). Em contrapartida, deveria congrega três virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) e quatro virtudes cardeais (força, justiça, magnanimidade e prudência).

O rei Marcos cede a pelo menos uma das tentações citadas acima durante sua trajetória na narrativa: a curiosidade. Logo no início da obra, quando espia sorrateiramente o encontro de Tristão e Isolda no pinheiro. Situação degradante para um rei, obrigado a espreitar furtivamente seu sobrinho e sua esposa para tentar incriminá-los. Disso o rei se envergonhará mais tarde qualificando a si mesmo como desarazado, ao verificar que não há nenhum indício que comprove a ligação adúltera entre Tristão e Isolda⁵⁶.

Além dessa passagem característica dos vícios que assolam o rei, outras mais graves denotam a falta das virtudes necessárias para o exercício do poder real. A principal delas acompanha o designativo *fol/fous* (desarazado) empregado para qualificá-lo. Como um rei pode deliberar “sem razão”, de que forma ele pode alcançar a lucidez para discernir sobre dada situação se for desarazado? Pela falta de prudência ele não consegue aprender com a experiência acumulada para fazer um juízo claro e sensato das coisas que acontecem ao seu redor; por isso, ele pode ser manipulado indiscriminadamente por seus barões sem conseguir ver indício algum de traição nos atos deles. A mesma coisa se aplica aos amantes durante o efeito condicional da beberagem, quando conseguem despistar o rei das situações flagrantes em que se encontram⁵⁷.

⁵⁶ Vs. 267-73 En cest arbre me fist monter,
Il ne me pout plus ahonter.
De mon nevo me fist entendre
Mençonge, porqoi ferai pendre.
Por ce me fist metre en aïr,
De ma mollier faire haïr.
Ge l'en crui et si fis que fous.

Me fez subir nesta árvore,
Ele não pode mais me envergonhar.
Sobre meu sobrinho me fez ouvir
Mentira, pela qual farei prender.
Ele me deixou tão irado,
Que odiei minha mulher.
Eu acreditei nele e me fiz tão desarazado.

⁵⁷ No episódio do diálogo sob o pinheiro, Isolda e também Tristão identificam o rei empoleirado na árvore pelo reflexo dele na água da fonte, assim conseguem se desviar de qualquer flagrante. Também

Dessa forma, o rei pode ser conduzido a tomar atitudes que vão contra a sua missão pacificadora e justa de governar os homens, como ocorre inúmeras vezes no *Tristan*, ao ser repreendido por suas ações: quando, no verso 41, Isolda recorre à autoridade das palavras do rei Salomão para lembrar Tristão que “os que tiram o ladrão da força ganham sua inimizade”, em referência explícita à ingratidão de Marcos diante da devoção do sobrinho que o salvou do Morholt. No verso 277, é o próprio rei que se compara a Constantino, que deu o castigo merecido ao anão Segaçon quando este ofendeu sua mulher. Nessa passagem, Marcos se auto reprova por ter dedicado confiança excessiva a uma criatura tão vil como o anão Frocin. Da mesma forma, seus homens lembram-lhe o ensinamento de Catão ao recomendar que não andasse sozinho sem escolta⁵⁸, visto que a integridade real é imprescindível para se evitar os riscos de ter uma terra sem rei.

Entretanto, mesmo havendo alguns conselhos que o conduzam para a boa governança, sua cegueira aparente e sua oscilação de caráter o tornam cruel e impetuoso, chegando ao desatino de condenar os amantes, sem oferecer-lhes um julgamento digno.

881-94	Li rois lor a dit et montréal Qu'il veut faire dedenz un ré Ardoir son nevo et sa feme. Tuit s'escriënt la gent du reigne : "Rois, trop feriez lai pechié, S'il n'estoient primes jugié. Puis les destrui. Sire, merci ! " Li rois par ire respondi : "Par cel seignor qui fist le mont, Totes les choses qui i sont, Por estre moi desherité Ne lairoie ne l'arde en ré. Se j'en sui araisnié jamais, Laissez m'en tot ester en pais."	O rei lhes disse e demonstrou Que ele queria um forno Para queimar seu sobrinho e sua mulher. Toda a gente do reino grita: “Rei, muito fareis pecar, Se eles não forem primeiro julgados. Depois os mata. Senhor, piedade”! O rei com raiva responde: “Pelo senhor que fez o mundo, E todas as coisas que aqui estão, Mesmo que eu seja deserddado Os deixarei queimar no forno. Sem me persuadir jamais, Deixem-me em paz”.
--------	--	---

As reprovações vêm de todos os lados, o povo da Cornualha condena sua atitude, seu barão mais fiel, Dinas de Dinan, ameaça retirar seu serviço se o rei não voltar atrás em sua decisão⁵⁹. Béroutl faz questão de enfatizar a condição descontrolada e enraivecida

durante a estadia dos dois na floresta, prestes a extinção do efeito da beberagem, enquanto dormiam na cabana, vestidos e separados pela espada de Tristão, são flagrados pelo rei, que traduz o conjunto da cena como uma isenção de culpa dos dois.

⁵⁸ Vs. 1939-40 Chatons comanda a son filz
A eschiver les leus soutiz."

Catão ensina seus filhos
A evitar lugares afastados".

⁵⁹ Vs. 1088-99 Sire, fait il, entent a moi.
Je t'ai servi molt longuement
Sanz vilanie, loiaument.

“Senhor, diz ele, escute-me.
Eu tenho te servido por muito tempo
Sem vilania, lealmente.

do rei que não cede aos apelos de ninguém. O rei deveria, antes de tudo, respeitar a lei divina e também a tradição. Se esta exigia o julgamento, era seu dever organizá-lo, oferecendo aos condenados a oportunidade de se defender. Para os teólogos o rei era prioritariamente um juiz e a manutenção da justiça era a base de sua função social. Sem ela, nem o bem comum nem a paz poderiam ser possíveis.

É justamente em sua função principal que o rei falha e comete a sua mais grave falta. Depois de Tristão ter conseguido fugir milagrosamente da fogueira⁶⁰, o rei se exime de julgar Isolda motivado pelo conselho de um leproso que diz ter punição melhor que o fogo para dar à rainha.

<p>1166-78 "Sire, tu veus faire justise, Ta feme ardoir en ceste gise. Granz ert; mes se je ainz rien soi, Ceste justise durra poi. Molt l'avra tost cil grant feu arse Et la poudre cist venz esparse. Cest feu charra : en ceste brese Ceste justise ert tost remese. Mais, se vos croire me volez Tel justise de li ferez, Et que voudroit mex mort avoir, Qu'ele vivroit, et sanz valoir, Et que nus n'en orroit parler Qui plus ne t'en tenist por ber.</p>	<p>“Senhor, tu queres fazer justiça, Queimando tua mulher nesta vala. É uma severa punição, mas se eu sei alguma coisa, Esta justiça durará pouco. Rapidamente o fogo a terá queimado E poderá aquele vento a espalhar. Este fogo se consumirá em brasa E a justiça estará acabada. Mas se vós acreditares na minha vontade De tal justiça fazer, Ela desejará a morte ter, A viver, sem valor, E qualquer um que ouvir falar Não mais a terá como nobre.</p>
--	---

Quando o rei permite que o leproso Ivan ocupe sua função, sentenciando outro castigo à rainha, ele mesmo condena seu reinado à desordem, pois não respeita sua missão, esquecendo porque ocupa o topo da hierarquia social. A maior virtude do rei consiste em saber dosar piedade e justiça, e o discernimento é o caminho para a realização deste balizamento. Como falta ao rei a virtude essencial da prudência, ele não

<p>Ja n'avras home en tot cest reigne, Povre orfelin ne vielle feme, Qui por vostre seneschaucie, Que j'ai eü tote ma vie, Me donast une beauveisine. Sire, merci de la roïne ! Vos la volez sanz jugement Ardoir en feu : ce n'est pas gent, Qar cest mesfait ne connoist pas.</p>	<p>Já não terá homem em todo este reino, Pobre órfão nem velha mulher, Que, por vossa senescália (administração de território), Que eu tive por toda minha vida, Me desse uma meia moeda. Senhor, piedade para a rainha! Vós a quereis sem julgamento Queimar no fogo: não é justo, Porque o crime não foi provado.</p>
---	---

⁶⁰ Vs. 1065-70

<p>Seignor, au roi vient la novele Q'eschapez est par la chapele Ses niés, qui il devoit ardoir. De mautalent en devint noir, De duel ne set con se contienge; Par ire rove qu'Yseut vienge.</p>	<p>Senhores, ao rei vem a novidade Que escapou pela capela Seu sobrinho, que ele devia queimar. De ressentimento tornou-se sombrio, Não sabia como se conter de tanta infelicidade; Por raiva mandou que Isolda viesse.</p>
--	---

consegue agir corretamente, isentando-se de sua função primordial e abandonando sua esposa ao despotismo do leproso e seu reino à tirania dos barões⁶¹.

Assim, somente com a entrada de Artur na narrativa o rei Marcos conseguirá fazer frente aos barões para garantir a paz em seu reino. Pois apenas Artur, que congrega grande força e honra ao seu redor, será capaz de sobrepor-se a autoridade conquistada pelos traidores, assegurando o juramento da rainha. Artur representa a antítese da figura de Marcos, uma vez que a principal qualidade destacada por Béroutl assenta-se na capacidade de Artur em congregar a força de sua mesnada a seu favor e não contra si mesmo⁶². Além dele, o narrador apela também para uma força superior, poderosa o bastante para reequilibrar o dano causado pela incompetência do rei⁶³. Somente com o auxílio de Deus, que conhece no íntimo a consciência dos homens e pode salvar os injustiçados da perseguição dos mesquinhos, a realização da plena justiça estaria garantida.

Nessa circunstância de desordem sócio-moral, a fragilidade da figura real demanda um corpo de aliados e afins que suprimam suas deficiências. Béroutl destaca o relacionamento entre Tristão e o rei, sobretudo, porque após o enfraquecimento da beberagem, Tristão recobra a consciência de seu compromisso com rei e deseja espontaneamente voltar a servi-lo e defendê-lo. Enquanto os barões permanecem insistindo em conquistar mais prestígio através da imperfeição do rei e da condenação de Tristão e Isolda. Essa diferença de comprometimento destaca Tristão do restante da mesnada, colocando-o em uma posição privilegiada no que concerne à capacidade de

⁶¹ CHAUOU tem uma passagem fundamental para pesar o abandono da missão real no *Policraticus* de João de Salisbúria, contemporâneo de Béroutl: “num corpo social, cada um deve guardar o lugar que lhe é conferido pelo plano divino para que a ordem seja preservada. Que o rei não respeite mais sua missão, se ele se esquece do porque ocupa o topo do corpo social começa então o tempo do abandono: o reino mergulha na anarquia e no despotismo, como pensa João de Salisbúria”. Cf. CHAUOU, A. *L’Idéologie Plantagenêt*, op. cit., p. 148.

⁶²Vs. 3257-60

Se en place est Artus li rois,	Se o rei Artur estiver no lugar,
Gauvains, ses niés, li plus cortois,	Gauvain, de seus sobrinhos, o mais cortês,
Girflez et Qeu li seneschaus,	Girflez e Qeu os senescais,
Tex cent en a li rois vasaus	Todos os cem vassalos do rei
N'en mentiront por rien qu'il oient,	Que não mentirão por nada,
Por les seurdiz se combatroient.	Defenderão o julgamento pelo combate.

⁶³ Vs. 909-14

Oez, seignors, de Damledé, (Dam-le-Dé)	Ouçam, senhores, do Senhor Deus,
Comment il est plains de pité;	Como ele é pleno de piedade;
Ne vieat pas mort de pecheor.	E não quer a morte do pecador.
Receü out le cri, le plor	Ele ouviu o lamento, o choro
Que faisoient la povre gent	Que fizeram as pobres pessoas
Por ceus qui eirent a torment.	Por aqueles que seriam torturados.

auxiliar efetivamente seu senhor sem, com isso pretender obter vantagens em cima de suas deficiências.

O princípio condutor da relação entre Tristão e o rei não se restringe ao elemento consanguíneo, ou mesmo à dependência material de Tristão, mas baseia-se, sobretudo, na fidelidade e no amor fraternal. O elemento espiritual que cimenta a relação dos dois mantém-se para além do efeito deturpador da beberagem, ainda que eles não permaneçam próximos. Tanto é assim, que Tristão, apesar de não retornar ao serviço do rei, preza pela restituição de Isolda, mesmo amando-a. É interessante notarmos que o efeito da beberagem expira, coincidentemente com o advento do Pentecostes⁶⁴, no dia de São João⁶⁵. Período determinado para a realização dos batismos que representavam o principal modelo do parentesco espiritual cristão⁶⁶. Pelo que se apresenta, o momento é propício não só para contratação dos laços espirituais, mas também para o resgate da consciência e, sobretudo, para a confirmação dos verdadeiros compromissos. Dessa maneira, o vínculo espiritual adquire um peso maior na obra por assentar-se não na obrigatoriedade, mas na voluntariedade da contração do laço. Esta sobreposição pode ser confirmada na seqüência dos compromissos rememorados por Tristão: cavalaria, baronagem, avunculato; e também pela necessidade do rei em se apoiar nos vínculos de solidariedade e dependência para fazer cumprir uma ordem ou fazer respeitar sua autoridade⁶⁷.

Os vínculos contraídos a partir do livre consentimento e assentados no comprometimento íntimo são mantidos à revelia das adversidades. Esse é o padrão que deveria orientar tanto os vínculos de dependência quanto os de solidariedade. Porém, para que este padrão se configure, é necessário que o rei tenha discernimento para

⁶⁴ Vs. 1774-76 Seignor, ce fu un jor d'esté,
En icel tens que l'en aoste,
Un poi après la Pentecoste.

⁶⁵ Vs. 2147-49 L'endemain de la saint Jehan
Aconpli furent li troi an
Que cil vin fu determinez.

Senhores, este foi um dia de verão,
Naquele tempo de colheita,
Um pouco antes do Pentecostes.
Na noite após o São João
Terminados foram os três anos
De duração do vinho.

⁶⁶ O Pentecostes é a festa católica celebrada cinquenta dias após a Páscoa em comemoração da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos. Seu valor simbólico é muito forte, uma vez que sela a união espiritual dos homens com a Trindade e também entre si. A Páscoa e o Pentecostes foram tidos como datas particularmente apropriadas para a realização da cerimônia do batismo, já que esta visa o ingresso de novos membros ao seio da comunidade cristã. Cf. GUERREAU-JALABERT, A. *Spiritus et caritas*, op. cit., p. 138-139.

⁶⁷ Quando o rei está a favor dos barões e contra Tristão, são os barões os responsáveis pelo cumprimento das determinações do rei. O inverso ocorre quando o rei questiona o auxílio dos barões e demonstra a necessidade de recorrer a Tristão para reafirmar sua autoridade. Ver especificamente os versos: 767-772 e 3082-3086.

vislumbrar a voluntariedade e a fidelidade daquele que se submete. Estamos diante de um dispositivo que não é paliativo. Com efeito, há uma evolução importante na natureza das relações sociais e, em particular, na redefinição do papel da consangüinidade e da aliança, uma vez que elas também passam a responder à essência espiritual do amor fraternal e da fidelidade. Vemos confirmar-se uma trajetória de interiorização das relações de parentesco que converge para dimensionar as possibilidades e os limites da organização social.

Sem dúvida, a interferência da Igreja na organização e disseminação do parentesco espiritual, possibilitou a difusão de uma nova visão das relações sociais, na qual o papel da afeição fraternal e da caridade adquirem aspecto preponderante e colaboram para a interiorização progressiva da noção de pecado, elucidando em contrapartida, o que é e o que não é permitido na sociabilidade aristocrática. Essa tendência a reforçar o aspecto espiritual das relações e a consciência das responsabilidades foi adaptada por Bérout, que inseriu na trama as vicissitudes da vida nos círculos cavaleirescos. A forma que Bérout encontrou para operar a convivência entre a afeição fraternal e a *caritas* cristã foi adotar um parâmetro moral que assegurasse a idoneidade da ação social, mesmo quando ela figurasse como proibida. Na moralidade da vida de corte somente a intenção garante a isenção da ação. Esse crescente apelo aos princípios morais que conduzem a vida do homem esteve presente nos debates teológicos do século XII. Como nos mostra Hunt, a Escola de Laon teve papel importante na disseminação da moral da *intentio* e do *consensus*, que Abelardo fez o favor de estender e aperfeiçoar⁶⁸. Não é possível dizer certamente que Bérout leu Abelardo, “mas ele se inscreve em um contexto ideológico tão bem ilustrado pelas canções cortesãs quanto pelo *Scito te ipsum*”⁶⁹. Em um momento em que se produzia uma interiorização da moral, Abelardo acentua a concepção de responsabilidade, convidando o indivíduo a assumir suas intenções. Já Bérout usa a moral da

⁶⁸“Abelardo firmemente abraça uma ‘subjetividade’ próxima à moralidade em reação ao excessivo objetivismo com o qual se via o pecado: ação externa que dentro de uma estrutura legalista era considerado uma transgressão. Para Abelardo o pecado residia numa decisão interna, feita livremente e no conhecimento do desejo divino. A maldade ou a bondade das ações dependia do grau de acordo com o desejo divino”, cf. HUNT, T. *Abelardian ethics*, op. cit., p. 510-511.

⁶⁹“*Ethica sive scito te ipsum*” título original da “Ética ou conhece-te a ti mesmo” composta por Abelardo entre 1133-1140. PAYEN, J-C. *L’abelardisme et les littératures romanes au XII^e siècle*. In: JOLIVET, J. et al. *Pierre Abélard et Pierre Vénéralbe*. Actes du Colloque de Cluny sur Abélard e Pierre le Vénéralbe, jui. 1972. Paris: s/e, 1975, p. 513.

responsabilidade para negligenciar o dever e a lei, adaptando a sua maneira, à ética que regulamentava as relações entre os homens.

Referências Bibliográficas

Documentos:

BÉROUL. *Le Roman de Tristan*. Paris: Association de Bibliophiles Universels, 1999. Disponível em: <http://abu.cnam.fr>. Acesso em: 13/01/2002.

CHRÉTIEN TROYES. *Romances da Távola Redonda*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PAYEN, J-C.(ed.). *Tristan et Yseut*. Paris: Bordas, 1989. (Classiques Garnier).

WACE. *Roman de Brut* (editado por I. Arnold e M. Pelan). Paris: Klincksieck, 1962.

Obras de referência:

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.

GODEFROY, F. *Dictionnaire de L'ancienne Langue Française*. 10 v. Paris: [S. I.] 1880-1902.

GRANDSAINGNES D'HAUTERIVE, R. *Dictionnaire d'Ancien Français*. Moyen Âge et Renaissance. Paris: Librairie Larousse, 1947.

GREIMAS, A. J. *Dictionnaire de L'Ancien Français*. Moyen Âge. Paris: Larousse, 1989.

Estudos:

ARÌES, Ph.; BEJIM, A. *Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

AUGE, M.; AGHASSIAN, M.; GRANDIN, N. (dir.). *Os Domínios do Parentesco*. Filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa: Edições 70, 1974.

AURELL, M. Le lignage aristocratique en Provence au XII^e siècle. *Annales du Midi*, t. 08, n. 174, 1986, p. 149-163.

_____. *La Noblesse en Occident (V^e-XV^e siècles)*. Paris: Armand Colin, 1996.

_____. La parenté en l'an mil. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, n. 23, 2000, p. 125-142.

BARTHÉLEMY, D. Parentesco. In: ARIÈS, Ph; DUBY, G. (org.). *História da vida Privada: Da Europa Feudal a Renascença*. v.02. São Paulo: Companhia das letras, 1990, p.96-162.

_____. Qu'est-ce que la chevalerie en France aux X^e et XI^e siècles? *Revue Historique*, n. 587, 1993, p. 15-74.

_____. Nouvelle approche de la chevalerie (X-XII siècles). *Perspectives Médiévales*, n. 27, 2001, p. 09-20.

BEAUNE, C. Les Monarchies Médiévales. In: BERNÉ, Y-M. *Les Monarchies*. Paris: Universitaire de France, 1997, p. 85-225.

BENVENISTE, H. Les enlèvements: stratégies matrimoniales, discours juridique et discours politique en France à la fin du Moyen Age. *Revue Historique*, n. 535, 1980, p. 13-35.

BEZZOLA, R. R. *Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident (500-1200)*. Paris: Honoré Champion, 1963.

BLOCH, M. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.

BOURNAZEL, E. Mémoire et parenté. In: DELORT, R. *La France de l'an mil*. Paris: Seuil, 1990, p. 114-124.

BRUNDAGE, J. *Law, sex, and christian society in medieval Europe*. Chicago: University Chicago Press, 1987.

CHAUOU, A. *L'Idéologie Plantagenêt*. Royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XII^e-XIII^e siècles). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2001.

DEROUET, B. Territoire et parenté. Pour une mise en perspective de la communauté rurale et des formes de reproduction familiale. *Annales ESC*, n. 3, 1995, p. 645-.

DHONT, J. 'Solidarités' médiévales. Une société en transition: la Flandre en 1127-1128, *Annales ESC*, n. 4, 1957, p. 529-560.

DUBY, G.; LE GOFF, J. (apres.). *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Roma: EFRM, 1977.

_____. *O cavaleiro, a mulher e o padre*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

_____. *A Sociedade cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *Idade Média, Idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FINE, A. *Parrains, marraines: la parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayand, 1994.

FLORI, J. La notion de chevalerie dans les chansons de geste du XII^e siècle. *Le Moyen Âge*, t. 81, n. 3-4, 1975, p. 407-438.

_____. Le triomphe de la chevalerie. *L'Histoire*, n. 97, 1987, p. 20-26.

_____. Aristocratie et valeurs chevaleresques dans la seconde moitié du XII^e siècle. L'exemple des Lais de Marie de France. *Le Moyen Âge*, t. 96, n.01, 1990, p. 35-65.

_____. Cavalaria. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 01. São Paulo: Edusc, 2002, p. 185-199.

FOSSIER, R. Dependance verticale, association horizontale. In: _____. *Histoire Sociale de l'Occident Médiéval*. Paris: Armand Colin, 1970, p. 168-176.

_____. *Enfance de l'Europe (X^e-XII^e siècle)*. Aspects économiques et sociaux. Paris: PUF, 1982.

GOODY, J. *Família e casamento na Europa*. Oeiras: Celta Editora, 1995.

JOLIVET, J. et al. *Pierre Abélard et Pierre Venerable*. Actes du Colloque de Cluny sur Abélard e Pierre le Vénérable, jui 1972. Paris: s/e, 1975.

GUERREAU, A. Para uma teoria do feudalismo. In: _____. *O feudalismo um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 213-257.

_____. Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique. *Annales ESC*, n. 45, 1990, p. 137-166.

_____. *L'Avenir d'un Passé Incertain*. Quelle Histoire du Moyen Âge au XXI^e Siècle? Paris: Seuil, 2001.

_____. Feudalismo. In: LE GOFF, J. ; SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 01, São Paulo: Edusc, 2002, p. 437-456.

GUERREAU-JALABERT, A. Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale. *Annales ESC*, n. 6, 1981, p.1028-1049.

_____. La "renaissance carolingienne" modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales. *Bibliothèque de L'École des Chartes*, n. 139, 1981, p. 05-35.

_____. Inceste et sainteté la vie de Saint Grégoire en Français, *Annales ESC*, n. 6, 1988, p. 1291-1319.

_____. La parenté dans l'Europe médiévale et moderna: à propos d'une synthèse récente. *L'Homme*, n. 110, 1989, p. 69-93.

_____. *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers: XII^e et XIII^e siècles*. Genève: Droz, 1992.

_____. Aliments symboliques et symbolique de la table dans le romans arthuriens. *Annales ESC*, 1993, p. 561-594.

_____. *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale. In: HÉRETIE-AUGÉ, F.; ROUGIER, E. (dir.). *La Parenté Spirituelle*. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 1995, p. 133-203.

_____. L'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté. In: IOGNA-PRAT, D.; PALAZZO, E.; RUSSO, D. *Le culte de la vierge dans la société médiévale*. Paris: Beauchesne, 1996, p. 137-170.

_____. La designations des relations et des groupes de parenté en latin médiéval. *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, t. 46-47, 1998, p. 65-108.

_____. Caritas y don en la Sociedad Medieval Occidental. *Hispania*, 204, 2000.

_____; LE JAN, R.; MORSEL, J. De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la paranté. In: SCHMITT, J-C; OEXLE, O. *Les Tendances actuelles de l'Histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). Paris: Publications de la Sorbonne, 2002, p.433-446.

_____. Parentesco. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v. 2. São Paulo: Edusc, 2002, p. 321-336.

HAJDU, R. Family and feudal ties in Poitou, 1100 – 1300. *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 08, n. 01, 1997, p. 117-139.

HUNT, T. Aberladian ethics and Béroul's Tristan. *Romania*, t. 98, n. 392, 1977, p. 501-540.

LE GOFF, J. O ritual simbólico da vassalagem. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 325-385.

_____. O homem medieval. In: _____. *O homem medieval*. Lisboa: Estampa, 1989, p. 09-30.

_____. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1995.

LE MODÉLE Familial Européen: normes, déviances, contrôle du pouvoir. Roma: EFRM, 1986. Actes des séminaires organizes par l'École Française de Rome et l'Università di Roma (1984).

LETT, D. *Famille et Parenté dans l'Occident Médiéval (V^e-XV^e siècle)*. Paris: Hachette, 2000.

MORSEL, J. Les Logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles. In: ATELIER LE MOYEN AGE VU D'AILLEURS II: historiographie et recherches actuelles. São Paulo, USP, 27-31/10/2003.

_____. Dieu, l'homme, la femme et le pouvoir. Les fondements de l'ordre social après le *Jeu d'Adam*. In: GOULET, M.; MORELLE, L. (dir.). *Retour aux sources: Mélanges Michel Parisse*, 2004.

_____. Le médiéviste, le lignage et l'effet de réel. La construction du *Geschlecht* par l'archive en Haute-Allemagne à partir de la fin du Moyen Âge. *Revue de Synthèse*, 2004.

ZUMTHOR, P. . Y a-t-il une 'littérature' médiévale? *Poétique*, n. 66, avr. de 1986, p. 131-139

_____. *A letra e a voz. A literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.