

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL-UFRGS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DIREITO-PPGD

BRUNA CASIMIRO SICILIANI

**OS DESAFIOS PARA O MÉTODO DO "RESGATE DO JURÍDICO" EM PAOLO  
GROSSI: A PROPOSTA DAS NARRATIVAS SIMBÓLICAS DA HISTÓRIA EM  
DUBY E DA ANTROPOLOGIA EM DUMÉZIL**

Porto Alegre  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL-UFRGS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DIREITO-PPGD

**OS DESAFIOS PARA O MÉTODO DA "RECUPERAÇÃO DO JURÍDICO" EM  
PAOLO GROSSI: A PROPOSTA DAS NARRATIVAS SIMBÓLICAS DA HISTÓRIA  
EM DUBY E DA ANTROPOLOGIA EM DUMÉZIL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Jesus Dal Molin Flores

Porto Alegre  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL-UFRGS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DIREITO-PPGD

**OS DESAFIOS PARA O MÉTODO DO "RESGATE DO JURÍDICO" EM PAOLO  
GROSSI: A PROPOSTA DAS NARRATIVAS SIMBÓLICAS DA HISTÓRIA EM  
DUBY E DA ANTROPOLOGIA EM DUMÉZIL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Jesus Dal Molin Flores

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

---

Profa. Dra. Cybele Crossetti de Almeida

---

Prof. Dr. Klaus Cohen Koplin

---

Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca

Porto Alegre  
2014

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, o Professor Doutor Alfredo de Jesus Dal Molin Flores, não apenas pela orientação recebida, pelo incentivo, pela oportunidade de aprendizado e pelos diálogos e debates travados ao longo dos anos, mas também por todo apoio e suporte bibliográfico para a realização desta pesquisa, sem os quais ela não teria sido possível.

Aos colegas de mestrado pela troca de ideias e cumplicidade durante estes dois anos, em especial à colega Grasiela de Souza Thomsen Giorgi, pelos laços de amizade cultivados.

Ao amigo Gabriel Zuccarelli de Mattos, pelo inestimável auxílio em busca das obras bibliográficas que muito contribuíram para este trabalho.

À amiga Michelle Cristine Bonatto Paese, pela fraterna amizade que, mesmo estando longe, nunca esteve tão perto em todo o seu apoio à realização deste trabalho.

Aos meus pais, Eduardo Geissler Siciliani e Ana Claudia Fossi Casimiro, por todo o apoio nesta caminhada acadêmica.

Ao meu marido, Marcel Luiz Pabst, por ter me ensinado a cultivar o amor, por estar sempre ao meu lado e por enfrentar e vencer comigo todas as vicissitudes desta vida.

Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens.

Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia,

iusti atque iniusti scientia.

(Digesto 1, I)

## RESUMO

A Escola dos *Annales* tem muito a dialogar com o historiador do direito na busca e na construção de novos domínios de investigação, de novos instrumentos de pesquisa, e na detecção de novos problemas. Ao reconhecer que o direito é uma mentalidade, Paolo Grossi defende um estudo da história do direito mais aproximado às áreas da história e da antropologia. Nas palavras do historiador do direito italiano, a recuperação desses termos metodológicos gerais tem fundamento e exatidão, mas o direito exige ser verificado na concretude dos vários ambientes históricos, e ser medido no papel que o direito tem efetivamente desempenhado nas sociedades e culturas. Com base nessas afirmações, a presente pesquisa visa recuperar o jurídico através do método histórico de Georges Duby, e do método antropológico de Georges Dumézil aplicados à historiografia jurídica, na medida em que o direito desempenha seu papel enquanto ordenação e manifestação do imaginário das sociedades.

Palavras-chave: Paolo Grossi. Historiografia Jurídica. Georges Duby. História das Mentalidades. Georges Dumézil. Trifuncionalidade. Antropologia Social e Cultural. Etnologia. Imaginário Simbólico.

## **ABSTRACT**

The Annales School has a lot to dialogue with the legal historian in the development of new research areas, new research tools, and the detection of new problems. By recognizing that law is a mentality, Paolo Grossi advocates a study of legal law closest to the areas of history and anthropology. In the words of the Italian professor, the recovery of these general methodological terms is justified and has accuracy, but law requires to be verified in the concreteness of various historical environments and to be measured by the role it has played effectively in societies and cultures. Based on these statements, this research aim to recover the legal thought the historic method of Georges Duby and the anthropological method of Georges Dumézil applied to legal historiography in that law plays its role as ordering and manifestation of the social imagery.

Keywords: Paolo Grossi. Legal Historiography. Georges Duby. History of Mentalities. Georges Dumézil. Trifunctionality. Social and Cultural Anthropology. Ethnology. Symbolic Imagery.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 HISTÓRIA SOCIAL E DIMENSÃO JURÍDICA: A HISTÓRIA DO DIREITO NAS FRONTEIRAS DOS MÉTODOS HISTÓRICO E ANTROPOLÓGICO</b> .....	12
1.1 A HISTORIOGRAFIA JURÍDICA E OS MODELOS MENTAIS PARA A COMPREENSÃO DA HISTÓRIA DO DIREITO .....	12
1.2 HISTÓRIA SOCIAL E DIMENSÃO JURÍDICA .....	18
1.2.1 O diálogo entre historiadores e historiadores do direito .....	18
1.2.2 A ordem jurídica medieval: disponibilidade cultural e modelos mentais .....	24
1.3 O DIREITO E O IMAGINÁRIO SIMBÓLICO .....	26
1.3.1 A contribuição do método antropológico para as ciências sociais .....	32
1.3.2 Os modelos mentais do trifuncionalismo e as instituições políticas e jurídicas na França Medieval e na Roma Antiga .....	37
<b>2 OS MODELOS MENTAIS NA HISTÓRIA MEDIEVAL: A IDEOLOGIA TRIPARTITE E O MÉTODO HISTÓRICO DE GEORGES DUBY</b> .....	44
2.1 A TRIFUNCIÓNALIDADE DUMÉZILIANA E O MÉTODO HISTÓRICO DE GEORGES DUBY .....	44
2.1.1 Georges Duby e a História das Mentalidades .....	48
2.1.2 Uma questão de Ordem .....	55
2.2 GEORGES DUBY E A IDEOLOGIA TRIPARTITE: AS TRÊS ORDENS OU O IMAGINÁRIO DO FEUDALISMO .....	59
2.2.1 A Ordem dos <i>Oratores</i> .....	65
2.2.2 A Ordem dos <i>Bellatores</i> .....	68
2.2.3 A Ordem dos <i>Laboratores</i> .....	70
<b>3 OS MODELOS MENTAIS INDO-EUROPEUS: A IDEOLOGIA TRIPARTITE E O MÉTODO ANTROPOLÓGICO DE GEORGES DUMÉZIL</b> .....	72
3.1 A MITOLOGIA COMPARADA DE GEORGES DUMÉZIL COMO MÉTODO DE ANÁLISE DAS INSTITUIÇÕES SOCIAIS, POLÍTICAS E JURÍDICAS .....	72
3.2 O POVO INDO-EUROPEU E AS TRÊS FUNÇÕES SOCIAIS INDO-EUROPEIAS ....	82
3.3 JUPITER, MARS, QUIRINUS: A IDEOLOGIA TRIPARTITE NA ROMA ANTIGA ..	86
3.3.1 Júpiter e a Função Soberana .....	91
3.3.2 Marte e a Função Guerreira .....	94
3.3.3 Quirino e a Função da Manutenção Social .....	96
<b>CONCLUSÃO</b> .....	99
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	101



## INTRODUÇÃO

Conhecemos o professor Paolo Grossi como proeminente jurista e historiador do direito. Em sua obra *Nobilità del Diritto*,<sup>1</sup> encontramos as leituras realizadas por Grossi enquanto jurista e como continuador de uma visão do debate das ciências jurídicas italianas do século XX. No entanto, existe outro aspecto do professor: o leitor e continuador da Escola dos *Annales* e aplicador do método historiográfico no estudo da História do Direito.

O professor Ricardo Marcelo Fonseca, em sua obra intitulada "Introdução Teórica à História do Direito", ao tratar da Escola dos *Annales* e a historiografia jurídica, assinala a dificuldade do diálogo inicial entre juristas e historiadores.<sup>2</sup> A Escola dos *Annales* surge como uma reação à história política, de cunho positivista, e que também se opunha à visão estrita e tradicional do direito como mero produto legislativo que havia na época.

Entretanto, observa o professor Fonseca, citando o próprio Paolo Grossi em suas conclusões, o enorme campo de conexões que pode ser feito entre os historiadores da Escola dos *Annales* e historiadores do direito.<sup>3</sup> Como ele mesmo menciona, a Escola dos *Annales* tem muito a dialogar com o historiador do direito na busca e construção de novos domínios de investigação, novos instrumentos de pesquisa e na detecção de novos problemas.<sup>4</sup> O congresso florentino *Storia sociale e dimensione giuridica*, organizado por Paolo Grossi, foi o princípio desse debate, no qual o professor italiano reuniu historiadores do direito e historiadores da Escola dos *Annales*, dentre eles, o ilustre Jacques de Goff.

Diante do diálogo instaurado, Paolo Grossi sofreu a influência dos historiadores da Escola dos *Annales* para compor sua historiografia jurídica, dentre eles, Marc Bloch, Georges Duby, e Jacques Le Goff, grandes nomes da *nouvelle histoire* e da história das mentalidades, duas correntes que pregam o uso da antropologia, da etnologia e das ciências sociais para a análise simbólica e cultural das mentalidades para a construção histórica de determinadas sociedades. Reconhecendo que o direito é uma mentalidade, Paolo Grossi defende um estudo da história do direito mais aproximado às áreas da história e da antropologia.

---

<sup>1</sup> GROSSI, Paolo. *Nobilità del diritto: profili di giuristi*. Milano, Giuffrè Editore, 2008.

<sup>2</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. *Introdução Teórica à História do Direito*. Curitiba, Juruá, 2010, p. 81

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 88

Nas palavras de Paolo Grossi, a recuperação desses termos metodológicos gerais tem fundamento e exatidão, mas o direito exige ser verificado na concretude dos vários ambientes históricos, ser medido no papel que o direito tem efetivamente desempenhado nas sociedades e culturas. Está realizado o convite para o estudo interdisciplinar entre direito, história, e antropologia.

Com base nessas afirmações, a presente pesquisa visa resgatar o jurídico através dos métodos histórico e antropológicos aplicados à historiografia jurídica, na medida em que o direito desempenha seu papel enquanto ordenação e manifestação do imaginário das sociedades. Para tanto, tomando como ponto de partida a compreensão tida por Paolo Grossi do direito medieval com base nas ideias dos historiadores Georges Duby e Marc Bloch, analisaremos a metodologia histórica de Duby, que por sua vez foi influenciada pela trifuncionalidade do método de Georges Dumézil, que também sofreu contribuições de Bloch e do antropólogo Marcel Mauss.

No primeiro capítulo, analisaremos a problemática do diálogo interdisciplinar entre historiadores e historiadores do direito através da obra de Paolo Grossi e do congresso florentino realizado por ele, além de apresentar o método antropológico que compreende o direito como fruto do imaginário simbólico e manifestação social, que pautará a construção dos métodos histórico e antropológico de Georges Duby e Georges Dumézil.

O segundo capítulo é dedicado ao método histórico de Georges Duby e à história das mentalidades, no qual verificaremos a proposta de estudo da sociedade medieval levada a efeito por Duby - e muito utilizada por Paolo Grossi -, através da sua construção sobre a trifuncionalidade duméziliana e a identificação dos modelos mentais do imaginário simbólico da Idade Média.

Por fim, para completar o cenário, estudaremos a antropologia de Georges Dumézil e seu método trifuncional do estudo das organizações sociais através das narrativas míticas e do imaginário religioso e cultural das sociedades, que, inspirado pelas obras de Mauss e Bloch, foi utilizado como chave de leitura por Duby para a elaboração de seu método histórico.

Este trabalho não tem a pretensão de ser um estudo fechado sobre a abordagem interdisciplinar entre antropologia, história e história do direito. Muito pelo contrário, visa resgatar para o âmbito da historiografia jurídica o que já fora constatado por Paolo Grossi e

reconhecido por outros historiadores jurídicos: o direito é uma mentalidade e faz parte da dimensão simbólica e do imaginário das sociedades, e o seu estudo não pode se divorciar das outras áreas das ciências sociais. O contive para o diálogo está permanentemente aberto.

# 1 HISTÓRIA SOCIAL E DIMENSÃO JURÍDICA: A HISTÓRIA DO DIREITO NAS FRONTEIRAS DOS MÉTODOS HISTÓRICO E ANTROPOLÓGICO

## 1.1 A HISTORIOGRAFIA JURÍDICA E OS MODELOS MENTAIS PARA A COMPREENSÃO DA HISTÓRIA DO DIREITO

Paolo Grossi foi professor catedrático de história do direito medieval e moderno na Universidade de Florença, na Itália. Notável jurista e historiador do direito,<sup>5</sup> é considerado um dos nomes mais relevantes desta área. Recebeu o título de doutor *honoris causa* por mais de dez prestigiosas Universidades em dois continentes,<sup>6</sup> além de ter recebido o mesmo título pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em reconhecimento ao seu trabalho e pela sua importante contribuição à cultura jurídica<sup>7</sup>.

Em seus diversos trabalhos, o professor Paolo Grossi escreveu várias vezes sobre uma das funções do historiador do direito, especialmente a de ser a consciência crítica do estudioso do direito positivo, revelando a sua complexidade do que na sua visão unilateral possa parecer simples, desconstruindo crenças acríticas e relativizando certezas absolutas, insinuando dúvidas sobre lugares comuns amplamente aceitados sem uma verificação cultural adequada.<sup>8</sup>

Para tanto, Paolo Grossi oferece instrumentos de desmistificação cultural. Isso porque, constatou ele, ao longo de seu contínuo trabalho de investigação histórica, que um emaranhado de certezas axiológicas foram se sedimentando lentamente no intelecto e no coração do jurista moderno.<sup>9</sup>

Leciona Paolo Grossi que faz parte do ofício do historiador do direito relativizar e, conseqüentemente, desmistificar esse cenário, advertindo o jurista que tal nó

---

<sup>5</sup> MARTINS-COSTA, Judith; VARELA, Laura Beck (Org.) *Código: dimensão histórica e desafio contemporâneo: Estudos em Homenagem ao Professor Paolo Grossi*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 2013, p. 12

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 11

<sup>8</sup> GROSSI, Paolo. *Mitología jurídica de la modernidad*. Espanha, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 15

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 15

pode e deve ser desfeito, que o seu olhar deve libertar-se do enfoque vinculante oferecido por duzentos anos de uma propaganda de história jurídica europeia-continental que pesam sobre nossas costas e a oprimem. Sobretudo, faz parte do ofício recuperar para o reino das soluções relativas à história conquistas aparentes de um progresso definitivo e indiscutível, e mostrar estas soluções em todos os seus aspectos.<sup>10</sup>

Leciona o autor que foi perdida a noção sapiencial do direito, seu caráter ôntico, ou seja, do "direito como algo próprio da natureza da sociedade, que se descobre e se lê na realidade cósmica e social que se traduz em regras".<sup>11</sup> Assim, para Paolo Grossi,<sup>12</sup> a lição do historiador do direito consiste em chamar a atenção do jurista atual acerca do "íntimo caráter sapiencial do direito", principalmente em "culturas diferentes à consolidada no auge da idade moderna na Europa continental: de maneira plena do direito comum (*ius commune*) medieval e pós-medieval, em grande medida na civilização da *common law*".

Simplicidade e otimismo parecem as características mais marcantes do jurista moderno, características estas confirmadas por Paolo Grossi através das certezas que ele ilustra em sua obra. Mas, continua o historiador do direito em sua lição, há muitos problemas que são evitados, muitas perguntas que não quiseram resolver. No entanto, muitas dessas perguntas passam a exigir respostas. Para tanto, é necessário despertar uma nova consciência histórica.<sup>13</sup> Uma consciência que abarque em sua compreensão as dimensões das narrativas simbólicas e do imaginário cultural nos quais estão inseridas as sociedades.

O historiador do direito persegue um objetivo fundamental: a compreensão de seu objeto historiográfico. Objetivo difícil de conseguir, porque se trata de penetrar na tipicidade de um certo cenário histórico e de sua mensagem. E pode suceder, e Paolo Grossi diz que acontece com frequência, que esta tipicidade ressalte melhor através de um precioso instrumento do historiador do direito, qual seja, a comparação.<sup>14</sup>

Paolo Grossi faz o cotejo entre a sociedade medieval e a sociedade moderna, dois mundos ligados por uma continuidade cronológica, mas marcados por uma descontinuidade efetiva, e é efetiva porque as diferenças das soluções que adotaram descendem de fundamentos antropológicos radicalmente distintos. Assim, traçar essa linha

---

<sup>10</sup> GROSSI, Paolo. *Mitología jurídica de la modernidad*. Espanha, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 16

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 19

divisória ideal entre o "medieval" e o "moderno" fará com que se destaque as peculiaridades da modernidade jurídica.<sup>15</sup>

E explica Paolo Grossi que, na sociedade medieval, o direito encontrado não é um direito pela vontade desde ou daquele poder político contingente, desde ou daquele príncipe, mas que está atrelado à realidade histórica logicamente antecedente, que nasce nas grandes espirais da sociedade com a qual se mescla e com a qual é incorporada. A lei é um fenômeno primordial e radical da sociedade. Necessita e lhe é suficiente com as organizações comunitárias em que a sociedade se ordena e que são fundamentadas sobre os laços de sangue, o credo religioso, o ofício, sobre a solidariedade corporativa, e sobre a cooperação econômica. Em suma: primeiro existe o direito, o poder político vem depois.<sup>16</sup> Com essa afirmação aparentemente surpreendente, como destaca o próprio Paolo Grossi, visa o autor enfatizar que, na civilização medieval, o direito repousa sobre o estrato profundo e duradouro da sociedade.

Neste ponto, observa Paolo Grossi que o direito nunca flutua na história. Muito pelo contrário, ele tende sempre a ser incorporado a ela, e na história aparece uma grande variedade de forças que se movem livremente na sociedade e tender a influir no direito, quais sejam, forças espirituais, culturais e econômicas. Sociedade e direito tendem assim a fundir-se: a dimensão jurídica não pode ser pensada como um mundo de formas puras ou de simples mandatos separados de uma realidade social.<sup>17</sup>

Dessa premissa emerge uma consequência relevante, qual seja, o direito é a emanção da sociedade civil em sua globalidade, isto é, é a raiz mais profunda do que pensamos, é uma realidade fundamenta toda a construção da civilização e, como tal, está intimamente relacionada com os grandes fatos primordiais desse edifício basilar, fatos físicos e sociais ao mesmo tempo, pertencentes à natureza cósmica, mas assumidos como fundamento último e primeiro de toda a construção social.<sup>18</sup>

No entanto, a descontinuidade entre o mundo moderno e o mundo medieval se dá exatamente nesse campo. O tema da legalidade constitui o sinal de maior evidência do profundo fosso de descontinuidade que separa a experiência jurídica moderna da experiência

---

<sup>15</sup> GROSSI, Paolo. *Mitología jurídica de la modernidad*. Espanha, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p 23

<sup>16</sup> GROSSI, Paolo. *Mitologie giuridiche della modernità*. Milano, Giuffrè Editore, 2007, p. 21

<sup>17</sup> GROSSI, Paolo. *Mitología jurídica de la modernidad*. Espanha, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p 26

<sup>18</sup> GROSSI, Paolo. *Mitologie giuridiche della modernità*. Milano, Giuffrè Editore, 2007, p. 23

jurídica medieval. A legalidade medieval pressupõe a percepção do direito como *ordo*, como ordem escrita nas raízes mais profundas da natureza e da sociedade: uma dimensão ôntica que deve unicamente ser constatada e ser lida.<sup>19</sup> Esta é a intuição fundamental da obra de Grossi, *L'ordine giuridico medievale*.<sup>20</sup>

Como bem observa o professor Ricardo Marcelo Fonseca, após esta publicação de Paolo Grossi, é impossível deixar de reconhecer que qualquer discussão histórico-jurídica sobre o medievo não pode ser feita sem passar por Paolo Grossi, o que o coloca em termos de autoridade do tema. Citando o mestre italiano, observa-se que a era medieval tratou-se de um período muito fértil, sobretudo para o direito, em que foi possível ver o florescimento de uma ciência jurídica elaborada, com fineza e requintes teóricos, e uma experiência histórica em que o direito não se fazia impor por um poder político. É a época de "*um direito sem Estado*".<sup>21</sup>

Assim, compreende-se bem por que na civilização medieval a fonte prevalente é o costume, foi sido sempre o costume, também quando naquela civilização se desenvolveu, entre os séculos XI e XIV, uma sólida e muito refinada reflexão científica. E isso porque o costume é uma voz que provém de baixo, é a voz das coisas, escritas nas coisas. Daqui nasce e se justifica aquele "tipiquíssimo" conceito de "lei" que se deu durante o medievo. Repetindo o que já havia exposto em outras de suas obras, Grossi cita São Tomás de Aquino, teólogo e filósofo, mas acima de tudo, corifeu e intérprete fiel daquela civilização medieval que encontrava no direito a sua peculiar marca de identidade: "*ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*", ordenação da razão dirigida ao bem comum promulgada e posta em manifesto por aquele que ostenta o governo de uma comunidade.<sup>22</sup>

Nesta sombria e aguda definição, as escassas palavras utilizadas gozam, cada uma delas, de um peso singular. Ordenação: termo nada inócuo quando assinala a dimensão

---

<sup>19</sup> GROSSI, Paolo. Lectio Doctoralis: La legalidad constitucional en la historia de la legalidad moderna y posmoderna. In: MARTINS-COSTA, Judith; VARELA, Laura Beck (Org.) *Código: dimensão histórica e desafio contemporâneo: Estudos em Homenagem ao Professor Paolo Grossi*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 2013, p. 32

<sup>20</sup> Id., nota de rodapé nº 2

<sup>21</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. Laudatio a Paolo Grossi. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (Org.) *As Formas do Direito: Ordem, Razão e Decisão*. Experiências jurídicas antes e depois da modernidade. Curitiba, Juruá, 2013, p. 22-23

<sup>22</sup> GROSSI, Paolo. Lectio Doctoralis: La legalidad constitucional en la historia de la legalidad moderna y posmoderna. In: MARTINS-COSTA, Judith; VARELA, Laura Beck (Org.) *Código: dimensão histórica e desafio contemporâneo: Estudos em Homenagem ao Professor Paolo Grossi*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 2013, p. 32

objetiva da lei, pois assim é chamada a ordenar uma comunidade, e só poderá fazê-lo na medida em que tenha em conta e assuma valores, interesses, necessidades nas presentes. Em outras palavras, afirmar que a lei é ordenação supõe precisar que não se encontra fechada na cabeça do governante, chamado unicamente a promulgá-la, revestindo-a assim de autoridade, mas mostra uma mensagem que vem de baixo, da trama de relações objetivas da comunidade que o governante deve assumir se quer alcançar o resultado de ordenar.<sup>23</sup>

A legalidade moderna começa lenta, mas progressivamente, a partir do século XIV, quando se consolida no titular do poder político supremo uma nova consciência: o Príncipe, que durante toda a idade média havia identificado a essência de seu poder na conservação e na restauração da justiça em seu povo, começa a ver na produção do direito o sinal essencial de sua soberania.<sup>24</sup>

Como aponta Paolo Grossi, lentamente surge uma nova figura de Príncipe, e também uma conexão completamente nova entre ele e o direito. O novo Príncipe é, no terreno político, o fruto de um grande processo histórico determinado a libertar o indivíduo das ataduras que a civilização anterior o havia colocado. Enquanto o mundo medieval situava-se na natureza cósmica da sociedade, o mundo moderno esforça-se para libertar o indivíduo de todas as escalas sedimentadas sobre ele.

E ressalta Paolo Grossi que isso acontece sobretudo no terreno antropológico: estamos diante das origens do individualismo moderno. E ocorre também no terreno político que, como aponta o historiador do direito, também nos interessa.<sup>25</sup> A ruptura com a sociedade medieval está completa, e surge uma nova conexão entre este Príncipe e a dimensão jurídica: uma psicologia de vigilante atenção, uma atitude invasiva, uma implicação cada vez maior na produção do direito. O poder do Príncipe reside na sua percepção da importância do direito no projeto estatal, na exigência cada vez mais sentida de manifestar-se como legislador.<sup>26</sup>

Ora, como leciona Grossi, o direito não é somente o produto da macroentidade estatal, mas é, acima de tudo, o feixe ilimitado de estruturas sociais dentro das quais podemos encontrar um lugar, em certas condições, tanto na comunidade internacional como em uma

---

<sup>23</sup> GROSSI, Paolo. *Lectio Doctoralis: La legalidad constitucional en la historia de la legalidad moderna y posmoderna*. In: MARTINS-COSTA, Judith; VARELA, Laura Beck (Org.) *Código: dimensão histórica e desafio contemporâneo: Estudos em Homenagem ao Professor Paolo Grossi*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 2013, p. 33

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 33-34

<sup>25</sup> GROSSI, Paolo. *Mitologie giuridiche della modernità*. Milano, Giuffrè Editore, 2007, p.28

<sup>26</sup> GROSSI, Paolo. *Mitología jurídica de la modernidad*. Espanha, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p 31



congregação religiosa, tanto na família como na chamada sociedade criminal, como nas mais variadas agremiações denominadas privadas.<sup>27</sup>

Recuperar a visão do direito como ordenamento das agregações sociais, afirmar que cada uma destes pode ser - e com frequência é esta a realidade -, um ordenamento jurídico primário, tem, portanto, um duplo significado: recuperar o Direito para a mesma natureza do corpo social e identificar o Direito como forma vital daquele corpo na história. Afinal, como leciona Grossi, o direito nasce na história humana porque é fruto da história humana, e não poderá abdicar jamais dessa rigorosa condição.<sup>28</sup>

Importante salientar que, na mesma esteira é a lição do professor Ricardo Marcelo Fonseca que, ao tratar das dimensões do imaginário jurídico e simbólico, aponta o surgimento das preocupações historiográficas dentre os pesquisadores da França do século XX, mencionando os nomes de Marc Bloch, Lucien Febvre e, nos anos 60 e 70, os historiadores Georges Duby e Jacques Le Goff.<sup>29</sup> Para o professor Fonseca, a dimensão simbólica existe e os sistemas mentais criados pelos homens, inclusive os jurídicos, operam efeitos na realidade, sendo plenamente aplicado à análise do jurídico.<sup>30</sup>

Assim, é com este cenário que se volta Paolo Grossi para o estudo do direito da sociedade da França medieval. Evidente, pois, que para tratar da história do direito na França da Idade Média, é necessário voltar-se para a história da França no período medieval. Paolo Grossi teve clara influência dos historiadores Jacques Le Goff e Georges Duby, como menciona em seu artigo "História social e dimensão jurídica"<sup>31</sup>, no qual aborda o congresso florentino realizado por ele, em Florença, em abril de 1985, intitulado *Storia sociale e dimensione giuridica*, no qual faziam parte da banca debatedora seu discípulo, o jurista Mario Sbriccoli, o historiador social Cinzio Violante, e o próprio Jacques Le Goff, onde defende um debate interdisciplinar entre história e história do direito. Falaremos deste debate na sequência.

---

<sup>27</sup> GROSSI, Paolo. *El Orden Jurídico Medieval*. Espanha, Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, p. 41

<sup>28</sup> GROSSI, Paolo. Para além do subjetivismo jurídico moderno. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELAENDER, Airton Cerqueira Leite (Org.) *História do Direito em Perspectiva: Do Antigo Regime à Modernidade*. Curitiba, Juruá, 2008, p. 28

<sup>29</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. A Noção de Imaginário Jurídico e a História do Direito. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Nova história brasileira do direito: ferramentas e artesanias*. Curitiba, Juruá, 2012, p. 21

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 22-23

<sup>31</sup> GROSSI, Paolo. História social e dimensão jurídica. In: *Meritum*. Belo Horizonte, v. 4, n. 2, jul./dez. 2009, p. 05-26

## 1.2 HISTÓRIA SOCIAL E DIMENSÃO JURÍDICA

### 1.2.1 O diálogo entre historiadores e historiadores do direito

O evento realizado pelo Centro de Estudos da Universidade de Firenze em 26 e 27 de abril de 1985 reuniu juristas e historiadores, em uma tentativa, de um lado, de uma conversa para "vencer a indiferença e a insensibilidade destes para a dimensão jurídica, e, de outro, para quebrar o separatismo e as tendências isolacionistas daqueles". Uma tentativa de gritar para todos a verdade óbvia, mas muitas vezes enterrada ou removida de que o direito, em sua autonomia irremediável, para cada comunidade, é uma maneira de viver a sociabilidade na história, um modo de ser de uma civilização e de nela se expressar da forma mais intensa.<sup>32</sup>

No artigo em que fala sobre o evento *Storia sociale e dimensione giuridica*, explica Paolo Grossi que, se fosse perguntado quais foram as suas origens, ele evocaria as significativas leituras de dois volumes do historiador russo Aron Gureviè. Livros, como Grossi observa, "certamente não de história jurídica, nem escritos por um historiador do direito, mas dominados pela convicção precisa de que o direito é um instrumento precioso para a compreensão de determinada civilização, por estar no coração dela mesma".<sup>33</sup>

Este evento deu origem a uma publicação de mesmo nome, na qual Paolo Grossi, em sua introdução, afirma a premissa da *nouvelle histoire*, a nova história, influenciada pelo pensamento de Marc Bloch - que influenciou também a história das mentalidades -,<sup>34</sup> em seu desejo de derrubar a tirania positivismo documentado, extinguindo a influência do direito em estudo histórico em favor das ciências sociais.<sup>35</sup> Já no artigo, ao

---

<sup>32</sup> GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986, p. VII

<sup>33</sup> GROSSI, Paolo. História social e dimensão jurídica. In: *Meritum*. Belo Horizonte, v. 4, n. 2, jul./dez. 2009, p. 06

<sup>34</sup> A *nouvelle histoire* é corrente historiográfica surgida nos anos 1970 e corresponde à terceira geração da Escola dos *Annales*. Seu nome derivou da publicação da obra "Fazer a História", organizada pelos historiógrafos Jacques Le Goff e Pierre Nora, seus principais expoentes na França. A nova história é a história das soberanias: trata-se de estabelecer uma história das formas de representação coletivas e das estruturas mentais das sociedades, valendo-se o historiador da antropologia histórica.

<sup>35</sup> GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986. *Apud* KUEHN, Thomas. Book Review. *The Journal of Modern History*. Vol. 61, No. 1 (Mar., 1989), pp. 145

abordar a interdisciplinaridade da história e do direito, menciona Paolo Grossi que "o apelo às ciências sociais é tranquilizador para o jurista"<sup>36</sup>. Na busca da *nouvelle histoire*, "o elenco meticuloso e detalhado se amplia hospitaleiro para compreender a psicologia, a psicanálise, a etnologia, a antropologia, a lingüística, até mesmo a matemática social".

Assim, como nos explica Grossi,<sup>37</sup> a ideia desse encontro, projetado originalmente como diálogo e debate entre o historiador russo, uma voz de prestígio da *nouvelle histoire* (e o pensamento foi imediatamente à desejada presença de Jacques Le Goff), um ou mais historiadores do direito. A Aron Gureviè, que tinha dado entusiasmada adesão à iniciativa, não foi possível a participação, sendo que o módulo de organização foi diferentemente ordenado. O diálogo foi igualmente triangular: a voz de Le Goff assumiu a sua centralidade e, ao lado, em posição necessariamente dialética, foi acompanhada pelos testemunhos de um historiador e de um jurista sensível, um e outro, no trabalho metodológico desses providos anos: Cinzio Violante e Mario Sbriccoli.

Jacques Le Goff, historiador medieval, foi grande debatedor junto com Georges Duby, também historiador medieval, no campo da história das mentalidades e da *nouvelle histoire*. A história das mentalidades, sobre a qual falaremos mais detalhadamente no capítulo 2 deste trabalho, está intimamente ligada com a antropologia social e cultural, também chamada de etnologia, na qual se tem, resumidamente, uma visão histórica do medievo a partir de modelos mentais, psicológicos, culturais e simbólicos daquela sociedade. Georges Duby desenvolveu um método de análise da sociedade medieval com base na ideologia tripartite constatada por Georges Dumézil, que fora aluno de Marcel Mauss na área da antropologia, como veremos na sequência desta pesquisa.

Na obra oriunda do evento, Le Goff aborda a dificuldade do diálogo entre historiadores medievais e historiadores do direito medieval, ressaltando as diversas oportunidades e benefícios que surgiriam da colaboração destes dois grupos de

---

<sup>36</sup> GROSSI, Paolo. História social e dimensão jurídica. In: *Meritum*. Belo Horizonte, v. 4, n. 2, jul./dez. 2009, p.

11

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 07

pesquisadores.<sup>38</sup> E ressalta uma observação importantíssima para esta pesquisa: "na França, o progresso da história do direito não veio da história, mas sim das ciências sociais".<sup>39</sup>

Eles foram levados pela filosofia de Montesquieu, pela sociologia de Durkheim, Henri Lévy-Bruhl e Gabriel Le Bras, pelas humanidades, a helenística de Louis Gernet. Le Goff dá o exemplo de Lucien Febvre, que levou à École Pratique des Hautes Études não só Gabriel Le Bras e Henri Lévy-Bruhl, mas especialmente juristas etnólogos e juristas economistas. Ao citar a contribuição do filólogo Émile Benveniste, Le Goff aponta a origem comum do vocabulário jurídico e religioso indoeuropeu, que remete à ordem.<sup>40</sup> E levanta o questionamento de por que os romanistas elegeram o vocábulo *directum* ao invés de *ius* para designar o direito. A contribuição, é claro, vem das ciências sociais.

Le Goff afirma que o direito não é um "fenômeno primário", ele é construído a partir dos fatos sociais, não das bibliotecas de direito.<sup>41</sup> É a "história do direito reinserida na história do pensamento, das ideias, da cultura" que Le Goff aponta um caminho promissor para trazer o direito de volta à área da história, e indica o nome de Paolo Grossi, seu brilhante amigo, que "pesquisa efetivamente para ampliar a história da cultura jurídica" como expoente neste caminho.<sup>42</sup>

Posicionando-se no debate, Cinzio Violante observa de início que a história tem uma dimensão estrutural predominante de características sociais e normativas, muito similares às da dimensão legal, e, ao contrastá-las não vê ele sentido em qualificar a história como social, por se tratar ela de um todo social.<sup>43</sup> Por ser professor de história medieval, Violante delimita sua abordagem histórica neste período, e ilustra uma das várias contribuições entre história e história do direito ao tratar do sistema de direito comum havido durante a Idade Média. Diferente do anterior, todos os seus detalhes jurídicos, sejam eles feudais, municipais ou monarquistas, e todas as suas partes foram continuamente reinterpretados, construídos e renovados por comentaristas, glosadores, juristas, que,

---

<sup>38</sup> LE GOFF, Jacques. Histoire Médiévale et Histoire du Droit: un dialogue difficile. In: GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986, p. 23

Ibid., p. 26

<sup>40</sup> Ibid., p. 30

<sup>41</sup> Ibid., p. 38

<sup>42</sup> Ibid., p. 50

<sup>43</sup> VIOLANTE, Cinzio. Storia e dimensione giuridica. In: GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986, p. 66

reconhecendo as necessidades da vida histórica, recriavam a coerência interna do sistema que, ao mesmo nível, era sempre novo.<sup>44</sup>

E ressalta que, apesar de sua formação histórica concreta, a sua articulação interna, dependendo das forças emergentes político-culturais, e sua renovação contínua pela jurisprudência tendente a realizar várias experiências de vida, "o direito comum continuou por muito tempo como a espinha dorsal da história do direito medieval e moderno, sendo identificado *tout court* com a história do direito europeu desde a queda do Império Romano até às codificações modernas".<sup>45</sup>

Para Violante, o debate interdisciplinar contribui para as necessidades cronológicas de reorientação que os historiadores do direito buscam alcançar com outros juristas, e certamente aqueles que era mais sensíveis a esta necessidade foram levados a considerar como "moderna" - e, como tal, muito mais interessante - aquela parte da história do direito que mais parecia ligada ao direito atual. Mas, leciona Violante, a transição a partir do estudo da Idade Média para a Idade Moderna e Contemporânea é um fenômeno geral da cultura e da historiografia internacional do pós-guerra, especialmente no campo da história econômica.<sup>46</sup>

Alguns desses novos historiadores do direito justificaram o fluxo de interesse científico para a Era Moderna com o fundamento de que a Idade Média, especialmente em seu final, foi um período onde predominou uma completa e rígida sistemática formal do ordenamento jurídico. No entanto, esta visão não corresponde à realidade dinâmica que consiste em um desenvolvimento contínuo do direito romano, do direito canônico, e do direito germânico, através de uma mistura de influências: uma realidade composta por um número maior de sujeitos de direito e dos ordenamentos jurídicos ainda que no âmbito do direito comum, mas que sempre foram renovados pela intervenção dos juristas.<sup>47</sup>

Ao passar a palavra para o jurista Mario Sbriccoli, ao abordar o problema metodológico, o discípulo de Grossi faz sua contribuição, posicionando-se a favor da crença de que seria bom, para obter uma maior conexão entre a história do direito e a história social,

---

<sup>44</sup> VIOLANTE, Cinzio. Storia e dimensione giuridica. In: GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986, p. 75

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> Ibid., p. 83

<sup>47</sup> Ibid., p. 84

celebrar entre elas uma espécie de casamento de conveniência, por conveniência mútua. E explica o jurista que isso seria estabelecer uma instrumentalidade mútua entre esses dois níveis, em uma relação de exploração mútua perfeitamente equilibrada, em que cada uma delas irá depender, em parte, do serviço da outra.<sup>48</sup>

Na lição de Sbriccoli, o direito, entendido como uma ciência, mas também como uma presença cultural ou ideológica, coloca os historiadores em uma posição difícil. Possui uma linguagem complexa própria, uma consequência de sua lógica; possui ainda um número indefinido de diferentes aspectos das instituições, mecanismos, princípios de regras gerais e específicas, por assim dizer idiomática, conhecidas apenas por aqueles que as praticam assiduamente.<sup>49</sup> Por outro lado, Sbriccoli comenta que é reconhecido que o direito, como arranjo das relações sociais em um determinado nível, é incompreensível sem uma análise de orientação sexual, das crenças religiosas, da produção econômica, e das forças militares que caracterizam uma dada sociedade em um dado momento, e da forma de expressar-se em grupos de indivíduos e em conflito.<sup>50</sup> Análise esta que o jurista obtém apenas com a contribuição da história, da antropologia, e das demais ciências sociais.

Para o historiador do direito, a maturidade extrema de uma nova ligação entre a história do direito e da sociedade, de fato, não só deriva mais da própria lógica da pesquisa do direito, ou da necessidade de estudar "direito e sociedade", isto é, de uma nova consciência da lei como ciências sociais. Por isso, é importante que os juristas "confrontem com as outras ciências sociais nossa tradição de rigor jurídico" para "uma estratégia realística de reflexão na autonomia da história do direito."<sup>51</sup> E conclui que apenas alguém com as duas competências da história do direito e da história social poderia ser bem sucedido em verdadeiramente trazer ambas para a mesma análise.

Constatada a opinião unânime dos debatedores acerca da importância e da necessidade sobre a ótica disciplinar entre história e história do direito, retomamos o artigo de Paolo Grossi sobre o evento e sobre o tema, no qual menciona ele a obra do historiador Marc Bloch, um dos fundadores da Escola dos *Annales* que influenciou a todos os estudiosos, historiadores, pesquisadores e juristas dos quais falamos. Para Paolo Grossi, a obra de Marc

---

<sup>48</sup> SBRICCOLI, Mario. *Storia del diritto e storia della società: questioni di metodo e problemi di ricerca*. GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986, p. 128

<sup>49</sup> Idem.

<sup>50</sup> Ibid., p. 131

<sup>51</sup> Ibid., p. 133

Bloch está "marcada por uma crescente atenção ao direito",<sup>52</sup> e que muito contribuiu para a delimitação do "quadro jurídico invisível das civilizações históricas" através da história das mentalidades.<sup>53</sup> Grossi menciona ainda a obra do antropólogo Marcel Mauss, que, na sua opinião, "constitui um tipo de modelo inspirador e de ponto de referência para muitos dos novos historiadores".<sup>54</sup>

E mais, citando o historiador Georges Duby e seu artigo "La féodalité? Une mentalité médiévale", além do próprio Marc Bloch e os conceitos da história das mentalidades, Paolo Grossi é expresso quando afirma:

"Aos novos historiadores que amam insistir nos termos "civilização" e "mentalidade", conectando-os estreitamente, gostaria de dizer: o direito é, antes de tudo, uma mentalidade; os institutos jurídicos são antes de tudo uma mentalidade".<sup>55</sup>

Está estabelecida a ligação entre o pensamento de Paolo Grossi e de Georges Duby. O evento do qual trata o artigo, nas palavras do próprio Paolo Grossi, "é substancialmente o convite a um diálogo entre historiador social, historiador do direito e jurista", e continua "um diálogo que deveria aproar em uma recuperação do jurídico à grande mesa daquele desenhista rico de cores e de tons que é o 'novo historiador'".<sup>56</sup>

Evidente, pois, que precisamos de um diálogo interdisciplinar entre direito, história, e antropologia, com a finalidade de resgatar as narrativas do simbólico e do imaginário para a recuperação do jurídico. E encerra Paolo Grossi em seu artigo que "o convite, a recuperação, nesses termos metodológicos gerais, tem uma fundação e exatidão, mas exige ser verificado na concretude dos vários ambientes históricos, ser medido no papel que o direito tem efetivamente desempenhado nas sociedades e culturas".

---

<sup>52</sup> GROSSI, Paolo. História social e dimensão jurídica. In: *Meritum*. Belo Horizonte, v. 4, n. 2, jul./dez. 2009, p. 12

<sup>53</sup> GROSSI, Paolo. Uno storico del diritto alla ricerca di se stesso. Itália, Società Editrice Il Mulino, 2008, p. 66

<sup>54</sup> GROSSI, Paolo. História social e dimensão jurídica. In: *Meritum*. Belo Horizonte, v. 4, n. 2, jul./dez. 2009, p. 13, nota de rodapé nº 23

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 18-19

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 21

## 1.2.2 A ordem jurídica medieval: disponibilidade cultural e modelos mentais

É com o subtítulo "disponibilidade cultural e modelos mentais" que Paolo Grossi inicia uma das seções de seu livro *L'Ordine Giuridico Medievale*.<sup>57</sup> A escolha não é por acaso; serve para demonstrar, mais uma vez, o que já havia sido dito pelo próprio autor: o direito é uma mentalidade, e também para corroborar a influência do historiador Georges Duby na sua compreensão da história medieval.

Para Paolo Grossi, a ordem medieval é, sobretudo, ordem jurídica; a salvação desta civilização se encontra, sobretudo, no direito.<sup>58</sup> E a construção medieval de uma ordem jurídica própria é a demonstração de uma intensa originalidade em virtude de sua intensa historicidade: um complexo harmônico de construções típicas porque respondiam e eram adequadas às exigências históricas, estavam fundamentadas em novos valores emergentes e, enquanto tais, eram expressivas da sociedade em suas mais remotas raízes.<sup>59</sup>

Comparando a experiência jurídica medieval com a clássica e a moderna, é necessário ter cautela a respeito das grandes simplificações: por um lado, ceder à fácil hipótese de que tomar o medieval como prossecução do romano, e a de outro lado, a de transplantar ao medievo, sem filtros adequados, os conceitos e a linguagem que nos são próprios e naturais.<sup>60</sup>

Paolo Grossi exemplifica para ser compreendido: a idade do direito medieval é a idade do direito comum, quando grande parte do trabalho dos juristas se dá sobre redescobrir os textos romanos do *Corpus iuris* justinianeu. E salienta o autor que não haveria nada mais antihistórico do que pensar em uma espécie de "direito romano modernizado". Os homens do direito comum são fortemente romanistas, enquanto o texto romano é muitas vezes somente a cobertura prestigiosa de uma construção jurídica que se desenvolve autônoma e que

---

<sup>57</sup> GROSSI, Paolo. *L'Ordine Giuridico Medievale*. Roma, Editori Laterza, 1995.

<sup>58</sup> GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do estado entre medievo e idade moderna. *In: Revista Sequência*, nº 55, dez. 2007, p. 16

<sup>59</sup> GROSSI, Paolo. *El Orden Jurídico Medieval*. Espanha, Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, p. 31

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 32



encontra sua própria fonte substancial na incandescência dos novíssimos fatos econômicos e sociais da civilização medieval.<sup>61</sup>

Assim, como realidade global, a sociedade deve ser ordenada, sob pena de conflito contínuo e do mais completo esfacelamento.<sup>62</sup> E *ordo, ordo iuris*, se torna noção central porque sobre esta a sociedade encontra a sua própria solidez.<sup>63</sup>

Ordem. É com este termo e esta noção que nos situamos no coração da antropologia medieval, leciona Paolo Grossi.<sup>64</sup> E observa o autor que o historiador da sociedade que mais cultivou essa dimensão da civilização medieval foi Georges Duby em sua obra *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*.<sup>65</sup> Mais uma vez resta constatada a influência e a contribuição da obra de Duby para a construção da história do direito medieval levada a efeito por Paolo Grossi. Ainda que este último fundamente sobretudo em São Tomás de Aquino o seu conceito de ordem, Georges Duby, como veremos mais adiante, buscou em Agostinho e na literatura teológica medieval o fundamento para a sua questão de ordem.

Segundo Grossi, a inserção da palavra "ordem" foi uma escolha consciente e obstinadamente querida. Para o historiador do direito, como nunca na Idade Média, o Direito foi representado e constituído como a condição radical e alicerce da sociedade.

A sociedade medieval é jurídica porque se cumpre e se salva no direito, porque jurídica é sua mais profunda constituição e ali está sua face essencial, sua chave última. Em comparação com o motim da desordenadíssima superfície, constata a ordem da secreta, mas presente, constituição jurídica. Uma ordem que não se deixa deteriorar pelos episódios grandes e pequenos das vicissitudes históricas, porque se situa mais além do poder político e de quem o exerce, desvinculando das misérias do cotidiano, colocada no terreno profundo e seguro das raízes supremas, dos valores. Um valor imanente, da natureza das coisas, e um

---

<sup>61</sup> GROSSI, Paolo. *El Orden Jurídico Medieval*. Espanha, Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, p. 32-33

<sup>62</sup> GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do estado entre medievo e idade moderna. *In: Revista Sequência*, nº 55, dez. 2007, p. 15

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>64</sup> GROSSI, Paolo. *El Orden Jurídico Medieval*. Espanha, Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, p. 96

<sup>65</sup> *Id.*, nota de rodapé nº 56

valor transcendente, o deus nomóteta da tradição canônica, um em absoluta harmonia com o outro, segundo os ditames da teologia cristã, constituem uma *ordo*, uma *ordo iuris*.<sup>66</sup>

Uma *ordo iuris* que, portanto, não pode ser a medida do direito positivo, dos vários direitos positivos, segundo os graus ascendentes de manifestações jurídicas das quais as regras passageiras e contingentes da vida cotidiana sobem sem censura, na espontânea e simples continuidade, até o nível supremo do direito natural e do direito divino com toda sua riqueza de princípios normativos eternos e imutáveis enquanto são a voz da mesma Divindade.<sup>67</sup>

### 1.3 O DIREITO E O IMAGINÁRIO SIMBÓLICO

É através das instituições e estruturas que as sociedades dão uma determinada ordenação aos fenômenos sociais, conforme a valoração que fazem dos mesmos, segundo sua mentalidade ou interesse. A esta ordenação nós chamamos de direito, leciona Marcel Mauss.<sup>68</sup> E, como leciona Paolo Grossi, o direito deve ser compreendido mais como uma ordenação do que como poder político.<sup>69</sup> Como já mencionamos, Paolo Grossi considera Mauss um modelo inspirador e de ponto de referência para muitos dos novos historiadores<sup>70</sup>. As ideias de Mauss constituem um dos alicerces da obra de Dumézil, que por sua vez foi base do trabalho de Duby. Veremos, portanto, as ideias de Mauss a respeito do direito e do imaginário simbólico para introduzir a pesquisa destes outros dois autores.

A organização social é geralmente compreendida como organização política, no entanto, esta apenas constitui uma parte do direito, e não a mais profunda. O direito compreende todo um conjunto de costumes e normas, e, dessa forma, constrói a “armadura” da sociedade.<sup>71</sup> O que a define é, em última análise, o direito. Não existindo o direito, pois,

---

<sup>66</sup> GROSSI, Paolo. *El Orden Jurídico Medieval*. Espanha, Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, p. 35

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 35-36

<sup>68</sup> MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Éditions sociales, 1967, p. 102

<sup>69</sup> GROSSI, Paolo. Il diritto tra potere e ordenamento. Napoli, Editoriale Scientifica, 2005. In: GROSSI, Paolo. *Società, Diritto, Stato: un recupero per il diritto*. Milano, Giuffrè Editore, 2006, p. 231

<sup>70</sup> Ver nota de rodapé nº 54

<sup>71</sup> MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Éditions sociales, 1967, p. 102

senão pela sociedade, pode admitir-se que todos os fenômenos jurídicos são, pelo menos de certo modo, fenômenos sociais.

Nas sociedades primitivas, as instituições e estruturas aparecem configuradas pela combinação de uma série de simbolismos e elementos muito diversos, que dão a cada uma delas uma formação peculiar. É da natureza da sociedade que ela se exprime simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; ao contrário, as condutas individuais normais jamais são simbólicas por elas mesmas: elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói.<sup>72</sup> São essas representações fundamentais, esses elementos permanentes que constituem o que é reproduzido na vida social por meio das instituições.

E é a oposição entre as instituições sagradas e profanas que traduz na realidade as diferenças e os desníveis sociais e instaura a hierarquia em sociedade.<sup>73</sup> As crenças religiosas nada mais exprimem do que a natureza das coisas sagradas e a relação que essas mantêm com as coisas profanas, e os ritos constituem as regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas,<sup>74</sup> assim como as leis determinam regras de comportamento como o homem deve se comportar uns com os outros e com as instituições, em sociedade.

Estes sistemas simbólicos são compostos de manifestações culturais de cada povo, quais sejam, seus mitos, sua religião, e se refletem a sua organização social, nas suas instituições e no direito. Não há, pois, como estudar os fenômenos jurídicos desses povos sem estudar a sua manifestação cultural.

O direito é geralmente investido de uma qualidade religiosa. O sistema da obrigação jurídica possui palavras e gestos que obrigam e vinculam, há formas solenes. Com frequência, os atos jurídicos têm um caráter ritual, são dotados de aspectos sacramentais. Isso porque eles se misturaram a ritos, sem que sejam ritos por si mesmos. Na medida em que têm uma eficácia particular, em que fazem mais do que estabelecer relações contratuais entre indivíduos, eles não são jurídicos, mas mágicos ou religiosos.<sup>75</sup> É o caso do formalismo de

---

<sup>72</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosacnaify, 2003, p. 17

<sup>73</sup> DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo, Paulus, 2008, p. 21

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 72

<sup>75</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosacnaify, 2003, p. 56

que o processo e as obrigações estão impregnados. Constitui, simultaneamente, a invocação que associa o deus ao negócio e a mnemônica que ajudará as testemunhas a recordar.<sup>76</sup>

Tanto entre os gregos, entre os romanos, como entre os hindus, a lei era, a princípio, parte da religião. Os antigos códigos das cidades eram um conjunto de ritos, de prescrições litúrgicas, de preces, ao mesmo tempo que de disposições legislativas. As normas atinentes aos direitos de propriedade e de sucessão, por exemplo, estavam dispersas no meio de regras relativas aos sacrifícios, à sepultura e ao culto dos mortos. Em Atenas, a obra de Sólon era ao mesmo tempo código, constituição e ritual. A ordem dos sacrifícios e o preço das vítimas eram por ele regulamentados, assim como os ritos das núpcias e o culto dos mortos.<sup>77</sup>

Como a lei fazia parte da religião, participava também do caráter misterioso de toda a religião das cidades. As fórmulas da lei eram mantidas em segredo, assim como as do culto. Elas não eram reveladas ao estrangeiro, nem mesmo aos plebeus. Não porque os patrícios desejassem garantir grande força com a posse exclusiva das leis; mas é que a lei, por sua origem e natureza, revestiu-se por muito tempo em mistério, no qual só podiam ser iniciados os que já o fossem no culto nacional e no culto doméstico.<sup>78</sup>

Essas disposições do antigo direito eram de uma lógica perfeita: o direito nascera da religião e não podia ser concebido fora dela. Para que houvesse relação de direito entre dois homens, era necessário que antes houvesse entre eles uma relação religiosa, isto é, que ambos rendessem culto ao mesmo lar, e oferecessem os mesmos sacrifícios. Quando não existia essa comunhão religiosa entre dois homens, parece que não podia existir nenhuma relação de direito. Ora, nem o escravo, nem o estrangeiro participavam da religião da cidade. O direito não era nada mais que uma das faces da religião. Sem comunidade de religião, não podia haver comunidade de lei.<sup>79</sup>

Outro exemplo mais recente pode ser tomado da palavra *responsabilité*, que, no vocabulário jurídico francês, data apenas da Revolução. Anteriormente, a expressão existia apenas na teologia. As várias partes constituintes do direito podem ser mais ou menos sagradas: Roma conhecia o direito dos *pontífices*, e o ensino do direito dos Maori ocorria em segredo. Enquanto o direito é um fenômeno essencialmente público, ele permanece, no

---

<sup>76</sup> CARBONNIER, Jean. *Sociologia Jurídica*. Coimbra, Livraria Almedina, 1989, p. 43

<sup>77</sup> FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*. São Paulo, Editora das Américas, 1961, p. 289-290

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 299

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 300-301

entanto, de outro lado, muito íntimo. Os verdadeiros especialistas jurídicos possuem os segredos do direito.<sup>80</sup>

No entanto, os fenômenos jurídicos e morais não podem ser distinguidos do religioso baseados apenas em seu caráter obrigacional, na medida em que o último possui o mesmo caráter. A iniciação é, em última análise, um evento jurídico e religioso. A própria sanção é construída como matéria de direito, ou de dever. A *vendetta* é uma obrigação moral: uma pessoa tem a obrigação moral de infligir a punição. A noção de direito e dever é está precisamente nas práticas nativas, as quais contêm a noção de moral boa e má, uma noção que permite reconhecer o fenômeno do direito: “Direito é o que é dito ser virtuoso” diz o Manu, o antigo código jurídico sânscrito. Essa noção de bem e mal aplica-se às relações entre o indivíduo e seus companheiros. Sem essa arte da vida moral, não haveria vida comunal, seja viver em grupos ou sub-grupos.<sup>81</sup>

Mas como é possível distinguir a lei da moralidade nas sociedades que nos dizem respeito? Todo o sistema de ideias morais e jurídicas corresponde ao sistema dessas expectativas coletivas. O direito é o meio de organizar o sistema de expectativas coletivas e assegurar o respeito aos indivíduos, pelo seu valor, para a sua coletividade, bem como para a sua hierarquia. Os fenômenos jurídicos são fenômenos morais que foram organizados. Esse é ainda o caso do direito moderno: responsabilidade civil e responsabilidade criminal são estritamente determinadas. O brocardo jurídico “a ignorância da lei não é desculpa” corresponde a este sistema de expectativas coletivas. Basicamente, quando ignoramos a lei, é geralmente aceito que estamos errados; há uma consciência e um conhecimento latentes de todos os costumes e de toda a moral, e isso acontece em qualquer sistema jurídico, haja vista que nem tudo pode ser determinado de forma expressa. Eis porque a enorme superioridade do direito consuetudinário perante o direito escrito: os casos servem como precedentes, e a noção de precedente é de uso fundamental no direito.<sup>82</sup>

Marcel Mauss<sup>83</sup> reconhece a presença de moralidade e religião como a presença de obrigação moral e, em segundo lugar, como a presença da noção de infração e de sanção. Há uma obrigação moral quando há sanção moral, difusa; há obrigação jurídica quando a obrigação é colocada em termos precisos, e, da mesma forma, a infração e sua

---

<sup>80</sup> MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Éditions sociales, 1967, p. 103

<sup>81</sup> MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Éditions sociales, 1967, p. 103

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 103

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 104

penalidade. Sempre há moralidade no direito, e há sempre uma noção de obrigação moral no direito. A obrigação é apenas mais definida e mais jurídica no caso do direito.

O direito é bom por definição. Além disso, a conformidade com o direito é boa e necessária para a vida social. Tudo o que está de acordo com o direito é bom, e tudo o que milita contra tal conformidade é ruim. Assim, os fenômenos morais e jurídicos podem ser reconhecidos pela presença da noção do bem e do mal, definido anteriormente e sempre sancionado. Não há nada de errado, a não ser que seja sua consciência ou a de outras pessoas que dizem que é errado. Aqui, mais uma vez, Marcel Mauss<sup>84</sup> lembra que devemos submeter à avaliação da sociedade sob análise e esquecer os julgamentos ocidentais. O que os nativos dizem que é moral, é moral; o que dizem que é bom, é bom; e o que dizem que é direito, é direito. O observador será confrontado com sistemas jurídicos totalmente diferentes do que está acostumado o seu aparelho conceitual. Uma dificuldade inicial que deriva da natureza consuetudinária da lei, podendo ser superada por familiarizar-se com o direito antigo. No entanto, certos sistemas jurídicos foram escritos em tempos muito antigos.

O direito consuetudinário não confronta necessariamente com o direito escrito. Em todos os sistemas legais, sempre existe um sistema consuetudinário. Ele pode não ser a lei escrita, mas não deixa de ter a sua própria formulação em um conjunto de provérbios, ditos legais e fórmulas etiquetadas. Muitas vezes, pode ser encontrado na moral de uma fábula ou mito. Todo o *corpus* do Mahabharata e Ramayana, grandes épicos da Índia, constitui um livro de direito, sendo possível citá-los em um tribunal.<sup>85</sup> Neste ponto, o direito e a religião fazem seu ponto de encontro na manifestação cultural: Mahabharata e Ramayana são narrativas épicas, com base mitológica.

A história das instituições por algum tempo nos familiarizou com a ideia de que os direitos mais antigos, que diferem bastante dos nossos próprios, foram fortemente marcadas pela religião. Louis Gernet, em seu artigo intitulado *Droit et Pre-droit*,<sup>86</sup> afirma que esta ideia recebeu definição especializada, oriundo de romanistas. Ao citar Pierre Noailles, ele menciona sua afirmação de que, em Roma, o "direito consagrado" precedeu a aparição do "direito civil", distinguindo-se este último do primeiro ao mesmo tempo em que emanou dele. Cita também Henri Lévy-Bruhl e sua fórmula de que "no período arcaico, é o ritual que cria o

---

<sup>84</sup> MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Éditions sociales, 1967, p. 104

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 104

<sup>86</sup> GERNET, Louis. Law and Prelaw in Ancient Greece. In: *The Anthropology of Ancient Greece*. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1981, p. 143

direito", observando o fato de que o ritual é imposto pela sociedade, e que as formas jurídicas, sejam elas religiosas ou não, são produtos iguais do devido processo (no sentido mais amplo da palavra) e que essas formas têm o mesmo princípio e a mesma função.

É parte da originalidade de Roma que um modo propriamente jurídico de pensamento foi elaborado cedo. No entanto, ao se falar em direito romano antigo, raramente somos levados a um estágio anterior ao da fundação da cidade, e verifica-se que as próprias noções do historiador do direito, que seria tentado a trabalhar com elas, estão mantidas com a possibilidade de uma espécie de anacronismo.

Assim, para exemplificar a questão, Louis Gernet<sup>87</sup> menciona as expressões *reus* e *damnatus*, termos técnicos legais que também foram aplicados em duas fases da situação religiosa na qual o devoto é sucessivamente prometido e depois constringido a cumprir o seu voto. É possível que essa terminologia tenha perpetuado uma noção muito antiga de obrigação que não seja a jurídica. Mas também é possível que, em uma sociedade já penetrada e invadida pelo direito, a fórmula para a relação com os deuses seja marcada por categorias tardias de *ius*. Quais seriam as delimitações do problema, portanto?

Responde Gernet<sup>88</sup> que se fosse simplesmente coletar evidências das práticas e crenças primitivas nas quais fosse possível observar o funcionamento do direito em suas formas primitivas, os estudiosos já teriam renovado a área da etnologia jurídica. A questão que propõem os Romanistas vai mais além: seria possível observar uma situação na qual a relação que designam jurídica poderia ter sido concebida através de um modo de pensamento diferente daquele inerente ao direito como tal? Além disso, que relação é que esta situação jurídica parece ter com o próprio Estado de Direito nos casos em que observamos uma sucessão? Observamos que interesse essa problemática pode nos trazer. A função jurídica, como função independente, é facilmente reconhecida em um grande número de sociedades nas quais ela naturalmente apresenta variações, mas também uma inegável unidade. Gernet explica que a função jurídica não é apenas uma função social, mas também num sentido psicológico, isto é, visão de mundo, hábitos de pensamento, e crenças - ou seja, o imaginário simbólico - que são reunidas em torno da noção específica do direito.

---

<sup>87</sup> GERNET, Louis. Law and Prelaw in Ancient Greece. In: *The Anthropology of Ancient Greece*. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1981, p. 144

<sup>88</sup> Id.

Algumas dessas questões foram examinadas de forma metodológica por Huvelin e Marcel Mauss conjuntamente. Ambos estudaram as conexões entre as práticas e as noções de magia e religião com as formas mais antigas de direito individual.<sup>89</sup> Certas práticas e crenças que são positivamente religiosas podem estar fortemente ligadas com ordenações jurídicas que certamente não possuem nada de primitivas, mas o que é de interesse para nós não é a religião em si, mas o tipo de mentalidade envolvida. Encontrar as raízes ou bases da mentalidade do fenômeno jurídico também é um dos objetivos de nossa pesquisa científica.

### 1.3.1 A contribuição do método antropológico para as ciências sociais

O investigador que se propõe a estudar os fenômenos jurídicos, seja de qual povo for, deve pautar-se de modo que sua investigação lhe indique o quadro mais preciso de como se materializaram as experiências jurídicas de determinada sociedade. Para tanto, uma vez que o conhecimento encontra-se em constante evolução, a concepção e o método dos estudos histórico-jurídicos desenvolvem-se e moldam-se progressivamente, de maneira a captar de modo profuso o objeto de seu estudo. Ora, o surgimento e a evolução dos métodos de pesquisa é um fenômeno comum a todas as ciências vivas que tratam de evitar a sua estagnação.

O objeto da ciência da história do direito não pode ser escolhido arbitrariamente pelo investigador. Ele é imposto pela existência real e objetiva do que a ciência se propõe a estudar: a origem e a evolução do ordenamento jurídico das sociedades, ou seja, seus fenômenos jurídicos. Para tanto, são necessárias diretrizes básicas, um método de pesquisa e técnicas de investigação.

Em artigo publicado na compilação *L'histoire et ses méthodes*,<sup>90</sup> Robert Marichal sustenta que a história não se fragmenta, não há e não pode haver uma história da língua, uma história da literatura, uma história do direito, nem mesmo batizando-a de história dos fatos sociais, etc. Todas são igualmente valiosas e, se ignoram uma a outra, se não se explicam uma pela outra, é porque não há mais do que uma história, a dos homens que vivem

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 145

<sup>90</sup> MARICHAL, Robert. La critique des textes. In: SAMARAN, Charles (org.) *L'histoire et ses méthodes*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 1358-1359 (1247-1366).



em sociedade. As histórias parciais são só expedientes para paliar a limitada capacidade de compreensão humana.

No entanto, as áreas do conhecimento donde advêm muitas fontes que possuímos não se ocupam exclusivamente dos fenômenos jurídicos, e, quando os mencionam, não aprofundam suas análises exatamente por não serem estudiosos da história do direito. Os métodos até então utilizados não são suficientes para nos responder todas as perguntas, e não nos oferecem meios, técnicas de investigação adequadas para se chegar às conclusões. É necessária, pois, a utilização de um novo método de pesquisa histórica.

A antropologia é uma das ciências sociais que oferece amplas ferramentas para para a investigação dos fenômenos jurídicos das sociedades. Especificamente, dentro da grande área da antropologia, é a etnologia especificamente que faz sua maior contribuição. Os estudiosos da etnologia provêm das áreas da antropologia e da sociologia, e esta área encontra no francês Marcel Mauss um de seus maiores representantes. A utilização do método antropológico para o estudo do direito enquanto manifestação cultural que verificamos aqui edifica-se, sobretudo, pela obra de Marcel Mauss.

A etnologia, conforme conceitua Claude Lévi-Strauss,<sup>91</sup> é ciência do âmbito da chamada antropologia cultural e social, que pesquisa sobre as manifestações culturais do homem na sociedade a qual ele está inserido, e tem por objeto o estudo específico dos fatos e dos documentos levantados pela etnografia, ou seja, fatos e documentos relacionados à expressão lingüística, inclusive literária, e cultural dos povos sob análise, buscando uma apreciação analítica e comparativa das culturas investigadas. Uma vez que nosso campo de investigação foca-se nos estudos dos fenômenos jurídicos, direcionamo-nos ao afluente da etnologia jurídica. Assim, podemos definir a etnologia jurídica como o estudo do direito com base na manifestação cultural dos povos, ou seja, seus mitos, seus ritos, sua religião, sua literatura, com o objetivo de observar os aspectos normativos das sociedades, com base nas apreciações analíticas e comparativas das culturas enquanto elementos integrantes da organização social.

A escolha do antropólogo Claude Lévi-Strauss para conceituar etnologia justifica-se por ter sido ele próprio aluno de Marcel Mauss, tendo escrito uma obra inteira

---

<sup>91</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. França, Plon, 1959, p. 4-5

dedicada aos estudos de Mauss, qual seja "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss"<sup>92</sup>, e por ter utilizado os ensinamentos de seu mestre para a construção de sua antropologia estrutural, que nada mais é do que uma atualização da etnologia por ele proposta. De fato, ao tratar do tema, leciona Marcel Mauss que, na área da etnologia, os franceses compreendem por direito o que os anglo-saxões chamam de antropologia social, o que significa, de fato, a sociologia jurídica e moral francesa,<sup>93</sup> cujo maior ícone de sua época foi seu tio, Émile Durkheim.

Se a sociologia jurídica francesa se reconhece em dívida para com Durkheim, não é somente por causa das analogias que este lhe inspirou. O próprio Durkheim interessou-se especificamente pelo direito. Diversos dos seus estudos mais célebres têm por objeto assuntos jurídicos, especialmente de direito penal, e, sob sua direção, a sociologia jurídica foi acolhida na *Année sociologique*. Essa abertura ao direito contribuiu fortemente para orientar a sua sociologia, para fazer dela, a bem da verdade, uma sociologia das instituições – das normas, das instituições, dos sistemas.<sup>94</sup>

Na escola que suscitou, Durkheim deixou uma tradição de antropologia social e cultural, isto é, sociologia jurídica. Esta tradição manifestou-se de um modo particularmente visível, através da exploração e da análise de sociedades primitivas com a finalidade de descobrir como se formam e se transformam as instituições jurídicas. Como bem observa Jean Carbonnier,<sup>95</sup> Durkheim tinha praticado com autoridade, embora em segunda mão – isto é, sem a análise *in loco* – o que ele nominou de etnologia jurídica, tendo feito aplicação retumbante dela à organização familiar e à repressão penal. Durkheim imprimira em sua etnologia jurídica o evolucionismo que era herança do século XIX, de Comte a Maine e a Spencer.

A obra mais expressiva de Durkheim para a compreensão do método antropológico aplicado ao direito, ou seja, da etnologia, é a intitulada "As Formas Elementares de Vida Religiosa". Neste trabalho, Durkheim se utiliza dos documentos colhidos pela etnografia para estabelecer de forma geral pressupostos básicos acerca da vida religiosa da sociedade, e, de modo específico, o estudo da religiosidade de tribos australianas cuja experiência religiosa foi considerada por Durkheim a mais primitiva na época; e,

---

<sup>92</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introduction to the work of Marcel Mauss*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.

<sup>93</sup> MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Éditions sociales, 1967, p. 107

<sup>94</sup> CARBONNIER, Jean. *Sociologia Jurídica*. Coimbra, Livraria Almedina, 1989, p. 116-117

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 118

portanto, a mais próxima do que seriam, para ele, as origens dos fenômenos religiosos em sociedade.

Como bem salientou Durkheim no prefácio do volume II do *Année sociologique*, no topo dessas análises antropológicas, encontra-se os relativos à sociologia religiosa. Isso porque os fenômenos religiosos são o germe do qual todos os outros fenômenos são derivados. A religião contém em si, desde o início até o estado de confusão, todos os elementos que, dissociando-os e identificando-os, combinando-os de mil maneiras entre si, dão origem às diversas manifestações da vida coletiva. São mitos e lendas de onde saem a ciência e a poesia, cerimônias religiosas e ornamentos do culto que dão origem às artes visuais; o direito e a moral nascem das práticas rituais.<sup>96</sup>

Toda escola francesa é marcada por esta inflexão para o domínio da religião e da antropologia, e pelo interesse pela religião como objeto de estudo. Isso pode ser depreendido ao considerar as relações entre Durkheim e Fustel de Coulanges. A influência do autor de "A Cidade Antiga" em Durkheim é conhecida e se estende desde o tempo em que era professor da *École Normale Supérieure*, da qual Durkheim foi aluno. Fustel de Coulanges identificou na religião familiar, no culto aos antepassados e do fogo sagrado o germe da sociedade romana. Segundo ele, "o que une os membros da família antiga é algo mais poderoso que o nascimento, que a força física: é a religião do fogo sagrado e dos antepassados".<sup>97</sup>

Assim, ao procurar estabelecer uma tese sobre a origem da religião, as críticas de natureza antropológica se fundamentam sobretudo em trabalhos etnográficos.<sup>98</sup> A escola francesa entende as instituições sociais como espaços no interior dos quais se manifesta uma consciência coletiva.<sup>99</sup> As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos.<sup>100</sup> Dessa forma, as manifestações religiosas são compreendidas como coisas sociais, produtos do pensamento coletivo, não apenas porque derivam da sociedade, mas porque as coisas que exprimem são sociais.

---

<sup>96</sup> DURKHEIM, Émile. Prefácio ao volume II. *L'Année sociologique*. Paris, PUF, 1969, p.138

<sup>97</sup> FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*. São Paulo, Editora das Américas, 1961, p. 71

<sup>98</sup> DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo, Paulus, 2008, p. 16

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 38

Assim, na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve necessariamente haver certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que podem assumir, apresentam por toda a parte o mesmo significado objetivo e exercem as mesmas funções.<sup>101</sup> São essas representações fundamentais, esses elementos permanentes que constituem o que existe de eterno e de humano na religião, o que é reproduzido na vida social por meio das instituições.

E é a oposição entre as instituições sagradas e profanas que traduz na realidade as diferenças e os desníveis sociais e instaura a hierarquia em sociedade.<sup>102</sup> As crenças religiosas nada mais exprimem do que a natureza das coisas sagradas e a relação que essas mantêm com as coisas profanas, e os ritos constituem as regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas,<sup>103</sup> assim como as leis determinam regras de comportamento como o homem deve se comportar uns com os outros e com as instituições, em sociedade.

Ao traçar esse paralelo entre as normas de conduta religiosa e as normas de conduta sociais, percebemos outra relação que Durkheim estabelece, qual seja, a equação Deus = Sociedade.<sup>104</sup> E continua o autor ao explicar que não há dúvidas de que uma sociedade tem tudo o que é preciso para despertar nos espíritos, unicamente pela ação que ela exerce sobre eles, a sensação do divino, porque ela é para os seus membros o que um deus é para os seus fieis. Com efeito, um deus é, antes de tudo, um ser que o homem imagina, em determinados aspectos, como superior a si mesmo e de quem acredita depender. Ora, a sociedade também alimenta em nós a sensação de contínua dependência. Ela exige que, esquecidos de nossos interesses, nos tornemos seus servidores e nos impõe toda espécie de incômodos, de privações e de sacrifícios sem os quais a vida social seria impossível. É por isso que a cada instante somos obrigados a nos submeter a regras de comportamento e de pensamento.<sup>105</sup>

Ao estabelecer essa equação, conclui-se que a relação entre o sagrado e o profano reflete a relação entre macrocosmo e microcosmo, onde o macrocosmo é representado pela religião e por Deus, e o microcosmo é representado pela vida social. Mas o

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 33

<sup>102</sup> DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo, Paulus, 2008, p. 21

<sup>103</sup> Ibid., p. 72

<sup>104</sup> Ibid., p. 12

<sup>105</sup> Ibid., p. 260-261

que percebemos é que, com o passar do tempo e com a evolução das sociedades, há uma tendência a substituir a figura de Deus, do divino, do religioso, pela figura do Estado, da Política, do Poder, e do Direito.

Pierre Bourdieu, citando Grosthuisen, ao tratar desse mesmo tema, explica que "Deus, insensivelmente, ver-se-á substituído por uma lei, uma constituição e os destinos humanos serão regulamentados de modo que a criatura possa saber exatamente o quanto falta para sua salvação". E continua o autor a explicar que isso se deve pelo fato da necessidade do povo de desmistificar a religião e evitar o arbítrio dos sacerdotes, como vemos na continuação da citação, quando menciona que o povo não quer mais uma política secreta, quer que as coisas se façam abertamente para que se possa saber em que se agarrar e, em seguida, tomar as providências necessárias. E finaliza: "tudo é simples e bem ordenado num mundo sem mistérios."<sup>106</sup>

A partir da análise histórica da França Medieval por Georges Duby, que tem suas bases no método comparativo de Georges Dumézil, o qual, por sua vez, encontra-se alicerçado na antropologia cultural e social francesa de Marcel Mauss e Émile Durkheim, verificamos exatamente essa substituição do simbólico, do rito e do mito, por uma sociedade laica onde predomina a supremacia da lei. A primeira função da soberania religiosa, mágico-administrativa e jurídica constatada por Dumézil, que se encontra espelhada na primeira ordem sacerdotal na França Medieval objeto de estudo de Duby, vai ao longo da história sendo substituída pelo Estado de Direito na figura de um Príncipe legislador, conforme observamos na historiografia jurídica de Paolo Grossi.

### **1.3.2 Os modelos mentais do trifuncionalismo e as instituições políticas e jurídicas na França Medieval e na Roma Antiga**

No que tange aos modelos mentais da Idade Média, como veremos mais adiante, no segundo capítulo desta pesquisa, Georges Duby cita diversos textos da teologia medieval relacionados com o modelo trifuncional de ordem, dentre eles, os de Charles Loyseau, do bispo Adalberão de Leon, e do bispo Gerardo de Cambrai. E explica o historiador que seu objetivo ao comparar estes textos é mostrar a permanência, na França e durante um milênio,

---

<sup>106</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2007, p. 10-11

de uma imagem da ordem social.<sup>107</sup> A figura triangular sobre a qual, no espírito dos bispos do ano mil, se construiu o sonho de uma sociedade una e trina como a divindade que a criou e a julgará, no seio da qual a troca de serviços mútuos que leva à unanimidade a diversidade das ações humanas, não difere na realidade da figura triangular que, no reinado de Henrique IV, serviu para mostrar simbolicamente que os primeiros progressos das ciências humanas não tardariam a pôr em causa a teoria da sujeição do povo ao jugo da monarquia absoluta. E conclui Duby: "Trinta, quarenta gerações sucessivas imaginaram a perfeição social sob a forma da trifuncionalidade. Esta representação mental resistiu a todas as pressões da história. É uma estrutura".<sup>108</sup>

E segue Geroges Duby em sua lição, explicando-nos que esta estrutura está fundamentada em uma outra, mais profunda, mais ampla, dominante, qual seja, o sistema igualmente trifuncional que os trabalhos de Georges Dumézil situaram nos modos de pensamento dos povos indo-europeus, trabalho este admirável, em sua opinião.<sup>109</sup> Entre as três funções presentes em tantos textos recolhidos desde o Indo até à Islândia e à Irlanda, a primeira enunciando, em nome do céu, a regra, a lei, aquilo que promove a ordem; a segunda, brutal, veemente, forçando a obedecer e, finalmente a terceira, de fecundidade, de saúde, de abundância, de prazer, que conduz à realização dos "exercícios da paz" de que fala Charles Loyseau. E por outro lado é evidente a relação entre as três "ordens" desse mesmo Loyseau, os três "caminhos" do senhor de Torquat, os padres, os guerreiros e os camponeses dos bispos de Cambrai e de Laon. E ressalta Duby que esta relação é "de uma tal evidência que de nada serve fazer suposições, a não ser para melhor delimitar a investigação", e cujos resultados veremos no capítulo seguinte, ao analisar sua obra *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*.

A obra de Georges Dumézil, na qual fundamentou-se Georges Duby para tecer sua análise sobre a história medieval, será analisada em extensão no capítulo terceiro desta pesquisa. Não obstante, apresentamos na sequência uma breve introdução aos modelos de Dumézil.

Georges Dumézil identificou através da herança cultural das sociedades indo-europeias primitivas uma organização social tripartite hierarquicamente ordenada, na qual cada estrato foi coletivamente representado no mito e na épica por um conjunto determinado

---

<sup>107</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 17

<sup>108</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 17

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 17-18

de deuses e de heróis. Cada uma dessas camadas sociais, as quais refletem contrapartes míticas e da organização religiosa desses povos, fazem uma contribuição específica à manutenção do sistema social, e, por esse motivo, o Dumézil escolheu se referir a eles por *functions*, ou “funções”.<sup>110</sup>

A primeira ou a mais importante função é retratada pelo estrato sacerdotal e suas representações míticas, e estava preocupada com a manutenção da ordem ou soberania mágico-religiosa e jurídica; a segunda função é retratada pelo estrato guerreiro e suas representações, e estava preocupada com as proezas físicas; e a terceira função com a qual se preocupavam os indo-europeus, retratada pelo estrato pastor-cultivador e suas representações míticas, ficou encarregada da provisão do sustento, da manutenção do bem-estar físico, da fertilidade animal e vegetal, e outras atividades relacionadas.<sup>111</sup> Subjacente a essa funcionalidade inter-relacionada, a estrutura ou sistema social e sobrenatural tripartite era, evidentemente, uma ideologia tripartite, uma tendência a conceber os fenômenos em geral como divididos em três categorias inter-relacionadas, definidas nos termos das três funções supramencionadas.<sup>112</sup>

É através deste modelo mental que podemos observar o espírito jurídico que permeia a vida religiosa romana, e como esta última influenciou a organização de suas instituições jus-políticas. Dumézil identificou o modelo trifuncional da organização social com base no imaginário simbólico religioso e na mentalidade da sociedade romana, observando a mesma relação nas instituições políticas e jurídicas de Roma. Para compor esta análise, convém tecer algumas considerações iniciais.

Os romanos pensam politicamente. Uma vez que a realidade mais augusta disponível para os sentidos romanos é Roma, que a vida de Roma é um problema recorrente, e que a religião em si é um elemento da administração pública, todos os reflexos e todos os esforços dos romanos estão direcionados para a *res publica*. Todos os deveres, todas as regulamentações e, conseqüentemente, todas as narrativas que formam o tesouro da sabedoria

---

<sup>110</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Bekerley: University of California Press, 1973, p. 3-4

<sup>111</sup> DUMÉZIL, Georges. *L'heritage Indo-Européen a Rome: Introduction aux series "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes romains"*, Paris, Gallimard, 1949, p. 65-66

<sup>112</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Bekerley: University of California Press, 1973, p. 3-4

romana estão focados na política, nos procedimentos e nas instituições políticas, ou na casuística do cônsul, do censor e da tribuna.<sup>113</sup>

Os romanos pensam juridicamente. Desde muito cedo, eles delimitaram a ideia de *persona*, e a partir dessa ideia, na autonomia, estabilidade e dignidade das pessoas, é que está construído ideal das relações humanas - a ideia de *ius* - nas quais os deuses apenas intervêm como testemunhas e garantidores.<sup>114</sup>

Sabemos que o latim é uma das línguas de origem indo-europeia que preservou o vocabulário referente, sobretudo, à religião, mas também ao direito, haja vista que o direito está associado com a religião.<sup>115</sup> Dumézil inicialmente apresenta suas primeiras contribuições para a revisão do vocabulário religioso e jurídico do povo romano, ao comparar termos e expressões do idioma indo-europeu. O autor menciona que *ius*, *credo*, e *fides* desenvolveram juridicamente os mesmos poderes, as mesmas diretrizes, como na religião, e lembra que ambos os campos, o jurídico e o religioso, são duas faces da mesma função primeira da soberania.<sup>116</sup>

As evidências semânticas nos permitem reconhecer ou perceber um vislumbre deste domínio misto, a começar com a própria palavra *ius*. *Ius*, que hoje corresponde ao direito, tem sua origem do védico *yós*, que significa "integridade", "perfeição mística"; e do avéstico *yaos*.<sup>117</sup> Benveniste<sup>118</sup> explique que a palavra védica é uma expressão fundamental do código religioso, correspondente ao estado de integridade, de realização física, sobre o qual não pesa nem o infortúnio nem a doença. É uma expressão votiva, ou seja, um termo que se dirige a alguém para que lhe seja concedido um estado de prosperidade e integridade. Já a condição do avéstico *yaos* é diferente. Seu significado designa um estado a realizar, e não mais uma palavra a pronunciar. Assim, de um lado, a noção é "a fazer" e, de outro, "a dizer". Essa diferença tem grande alcance no registro do direito e do ritual em que os "atos" frequentemente consistem em "palavras". A noção de *ius* admite essas duas condições, e

---

<sup>113</sup> DUMÉZIL, Georges. *Archaic Roman Religion*. Vol. 1. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 117

<sup>114</sup> DUMÉZIL, Georges. *La religion romaine archaïque*. Paris, Payot, 1974, p. 130

<sup>115</sup> GERNET, Louis. Law and Prelaw in Ancient Greece. In: *The Anthropology of Ancient Greece*. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1981. p. 194

<sup>116</sup> DUMÉZIL, Georges. *Idées romaines*. Paris, Gallimard, 1969, p. 26

<sup>117</sup> DUMÉZIL, Georges. *Archaic Roman Religion*. Vol. 1. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 81

<sup>118</sup> BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias: Poder, Direito Religião*. Volume II. São Paulo, Editora da Unicamp, 1995, p. 115-116



conclui Benveniste que o fundamento de *ius* é, na verdade, uma fórmula, e não um conceito abstrato.

O conceito de *ius* latino prospera em um nível completamente diferente do que nas relações sociais. Para Dumézil, *ius* significa, a rigor, a área de ação ou reivindicação máximos resultantes do status de definição física ou convencional de um indivíduo ou grupo: o cliente que pede *ius*, o jurisconsulto que expõe o que ele pode reivindicar na circunstância dada, o *iure respondere*.<sup>119</sup>

Observamos que a primeira função soberana está relacionada à administração religiosa e jurídica, a nível macrocômico, do mundo; em nível microcômico, da sociedade. Essa função divide-se duplamente, especializando-se na administração religiosa e na administração jurídica. Assim, ainda que ao longo da história romana os títulos de soberania sejam remodelados, a estrutura funcional permanece rearranjada em seus personagens. Dumézil<sup>120</sup> aponta como um bom exemplo desse conservantismo o caso da *ordo sacerdotum* romana: o *rex*, os três *flamines*, e o *pontifex*.

Explica Dumézil que a *ordo sacerdotum* romana era composta de cinco chefes sacerdotais de estado. No primeiro lugar de honra, o *rex sacrorum*, e então, na ordem hierárquica, seguia o *flamen dialis*, relacionado ao deus Jupiter e representante da primeira função; o *flamen martialis*, relacionado ao deus Marte e representante da segunda função; o *flamen quirinalis*, relacionado ao deus Quirino e à terceira função; por fim, ocupando a quinta posição, encontrava-se o *pontifex maximus*.<sup>121</sup> Convém lembrar que havia ainda demais *flamines* relacionados a outras divindades romanas, os chamados *flamines minores* que, muito embora estavam constituídos, não possuíam muito destaque. Não obstante as cinco figuras sacerdotais, era o *pontifex* o verdadeiro e ativo oficial que presidia a vida religiosa romana.<sup>122</sup>

Durante a monarquia, o *rex*, como líder do Estado Romano, ocupava uma posição análoga a que ocupava o *pater familias* nas relações religiosas da família, muito embora os deveres e poderes mais relevantes fossem delegados a grupos de sacerdotes cujos membros eram exclusivamente eleitos dentre os patrícios. No que tange à administração da justiça, o *rex* tinha jurisdição tanto sobre o direito público e o privado, mas possuía muito mais

---

<sup>119</sup> DUMÉZIL, Georges. *Idées romaines*. Paris, Gallimard, 1969, p. 41

<sup>120</sup> DUMÉZIL, Georges. *Archaic Roman Religion*. Vol. 1. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 83

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.103

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 84

referente ao direito público. Ao abordar o final da monarquia e o início do período Republicano, Dumézil menciona que o final do *regnum* ocasionou a reorganização dos poderes públicos.<sup>123</sup> A figura do *rex sacrorum* teve seus poderes públicos redistribuídos nesse momento, e sua herança consistia em funções políticas e funções religiosas.

No que se refere às funções religiosas, mesmo em época tão avançada como na era republicana, a hierarquia dos sacerdotes romanos era chefiada pelo *rex sacrorum* e pelo *flamen dialis*, que não eram dois sacerdotes independentes, mas eram mesmo uma dupla sacerdotal. Dumézil leciona que também deve ter sido assim em época anterior, quando o *rex* romano estava no auge de seu poder, e a lenda de como a ordem do *flamen dialis* foi estabelecida revela, de fato, que esta figura é apenas uma subdivisão do *rex*.<sup>124</sup> A prática religiosa confirma essa lenda, uma vez que a insígnia do *flamen dialis* e de sua esposa, a *flaminica*, eram as insígnias do *rex* e da *regina*. O *dialis* possuía um manto real, um trono real, e, em dias definidos, passava pela cidade em um veículo real.<sup>125</sup> A conexão entre eles deve ter sido preexistente, datando da época em que o *rex* possuía verdadeiramente a liderança política, e isso conduz de volta para os primórdios da precedência sobre todos os outros *flamines*, de associado sagrado do rei, o *flamen* de Júpiter. A *ordo* preservou este precedente para ele.<sup>126</sup>

Os sacerdotes romanos eram, de fato, oficiais estatais que, além de seus deveres como senadores ou magistrados, eram responsáveis pelo ramo religioso da administração pública. Dentre o corpo religioso, o mais influente era o colégio dos pontífices. De acordo com a tradição Romana, a instituição dos pontífices foi introduzida pelo sucessor de Rômulo, o rei-sacerdote Numa Pompilius. Originalmente, o colégio era composto de cinco membros, quatro pontífices ordinários liderados por um *pontifex maximus*. Como guardiões e intérpretes da *ius divinum*, eles supervisionavam as cerimônias e rituais religiosos públicos para garantir a *pax deorum*, a harmonia entre a comunidade e seus deuses. Dentre os deveres do *pontifex maximus* estava incluída a publicação das decisões e opiniões do colégio, os *decreta* e as *responsa*.

---

<sup>123</sup> DUMÉZIL, Georges. *Archaic Roman Religion*. Vol. 1. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 110

<sup>124</sup> DUMÉZIL, Georges. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. Nova York, Zone Books, 1988, p. 28

<sup>125</sup> DUMÉZIL, Georges. *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948, p. 24

<sup>126</sup> DUMÉZIL, Georges. *Archaic Roman Religion*. Vol. 1. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 109

Observamos a interrelação entre religião e direito no período arcaico devido ao importante papel do *pontifex* na formulação, interpretação e aplicação da lei. Com a gradual separação do direito e da religião, os sacerdotes passaram a perder o monopólio sobre a matéria jurídica, iniciando, assim, a divisão da primeira função soberana identificada por Dumézil, o que vai ocorrer pouco a pouco a partir do período republicano.

Tecidas estas considerações iniciais, é possível para nós observarmos a importância e a enorme contribuição de Georges Dumézil para a elaboração da análise de Georges Duby acerca das estruturas das três ordens no imaginário feudal Francês. Veremos no capítulo seguinte a obra de Duby e como se delimitam estes modelos mentais, os quais, como vimos no início deste capítulo, utilizados por Paolo Grossi para a sua compreensão da historiografia e do direito medieval. Por fim, veremos a obra de Georges Dumézil, com a finalidade de "completar o cenário", e entender as origens e como o método antropológico coaduna-se ao método histórico de Duby para auxiliar-nos em uma nova compreensão da historiografia jurídica.

## 2 OS MODELOS MENTAIS NA HISTÓRIA MEDIEVAL: A IDEOLOGIA TRIPARTITE E O MÉTODO HISTÓRICO DE GEORGES DUBY

### 2.1 A TRIFUNCIONALIDADE DUMÉZILIANA E O MÉTODO HISTÓRICO DE GEORGES DUBY

Considerado por Jacques Le Goff como um dos três maiores teóricos da história das mentalidades,<sup>127</sup> a investigação histórica levada a efeito por Georges Duby abarca as dimensões simbólicas e o imaginário da Idade Média, encontrando na obra *As Três Ordens* ou o *Imaginário do Feudalismo* uma de suas maiores expressões.

Neste trabalho, Duby avança e renova a proposta da trifuncionalidade formulada por Georges Dumézil quando este analisa a divisão social e ideológica de grupos indo-europeus. A influência é clara e declarada pelo historiador francês, que inclusive submeteu às conclusões para apreciação do próprio Dumézil. Entretanto, Duby aproveita a teoria tripartite não para utilizá-la como uma explicação prática de seu tema, mas sim como um elemento ideológico, advindo do imaginário, que buscava uma ordenação representativa da sociedade feudal. Cumpre salientar também que, mesmo que presente de forma declarada apenas nesta obra, Georges Dumézil exerce enorme peso sobre o pensamento de Duby, já que a apresentação de uma sociedade feudal tripartida foi sua chave de leitura para explicitar seu objeto de pesquisa.

Inicialmente, antes de adentrar na obra de Duby, convém trazer à baila o questionamento de Jacques Le Goff:<sup>128</sup> por que é bom para os historiadores da Europa cristã pré-industrial pensar no esquema trifuncional? No campo das modas intelectuais, a moda dos conceitos de Georges Dumézil ocupa um lugar original, responde o próprio historiador. As ideias básicas de Dumézil foram expressas nos volumes de "Jupiter, Mars, Quirinus", entre 1941 e 1945, antes de ser incluída a síntese "A Ideologia Tripartite dos Indo-Europeus" de

---

<sup>127</sup> LE GOFF, Jacques. *Les mentalités: une histoire ambiguë*. Faire de l'histoire, vol. III. Nouveaux objets, Paris, Gallimard, 1974, p. 85

<sup>128</sup> LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 6, 1979, p. 1188

1958. A obra de Dumézil conquistou vários historiadores, especialmente os medievalistas, depois do artigo pioneiro de Jean Batany, publicado nos Anais em 1963, e influenciou o final da década de sessenta e o início da década de setenta. Um ponto marcante é quando Georges Duby, a partir de dezembro de 1970, leva o imaginário da sociedade trifuncional como objeto de sua pesquisa em seu seminário do Collège de France.<sup>129</sup> O produto é a obra *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*.

A importância do pensamento de Dumézil e do impacto do seu trabalho na obra de Duby se mostra evidente no momento em que este conduz a pesquisa à uma área limitada da pequena história medieval e especialmente na França, para identificar a ideologia trifuncional. Mas Jacques Le Goff<sup>130</sup> vai além e pergunta-se: por que esse interesse no campo da história medieval de Duby, e, especialmente, por que esse interesse na noção de pensamento trifuncional que desempenha um papel central na obra de Georges Dumézil?

Responde ele que,<sup>131</sup> na busca de um historiador, a história global interage com outras ciências do homem, e assim a noção do simbólico toma uma importância singular. O simbolismo é, na Idade Média, uma categoria fundamental do pensamento, cujo conteúdo teórico é desenvolvido por especialistas em ideologia, os clérigos, e cujos termos são encontrados nas mentalidades comuns da elite e das massas. O topo do lugar comum não é só uma definição. Um instrumento retórico é uma verdade religiosa que revela a vontade de Deus. Os historiadores da Idade Média foram especialmente se interessando por fórmulas fundamentais do pensamento simbólico medieval.

Entre essas fórmulas, aquelas que designam a visão da sociedade, especialmente, conquistaram medievalistas ansiosos para fazer a conexão entre a história social que Marc Bloch tinha fortemente orientado seus estudos das mentalidades e a história religiosa da ciência medieval, em que as teorias eclesiológicas da sociedade desempenham um papel central. Nomes como Bosí ou Congar, entre muitos outros, são representativos dos padrões de esquemas geralmente bilaterais e de oposição, como *potens pauper* ou clero/laicato.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 6, 1979, p. 1187

<sup>130</sup> Ibid., p. 1188

<sup>131</sup> Ibid., p. 1188

<sup>132</sup> Ibid., p. 1188

Mas o esquema trifuncional duméziliano oferece um interesse especial. Diz a teoria tripartite de Dumézil que os indo-europeus consideravam muitos mecanismos visíveis e invisíveis do mundo, como previsto pela interação harmoniosa de três tipos de ação, cada qual requerendo as outras duas, sem se confundir com elas. Estas ações são as categorias mentais das três funções dumézilianas que já conhecemos: a primeira função soberana, a segunda função guerreira, e a terceira função relacionada aos camponeses e agricultores.

Em finais do século IX surge na literatura medieval, para se espalhar no século XI, até se tornar lugar-comum no século XII, um tema que descreve a sociedade dividida em três categorias ou ordens.<sup>133</sup> Essas funções encarnam em tríades de deuses, de reis. Categorias de espírito, elas são encontradas principalmente em textos normativos ou imaginários. Elas encarnam, ocasionalmente, em instituições e estruturas sociais e políticas.

Mas o esquema trifuncional ausente em toda documentação da Alta Idade Média aparece em um texto a partir da tradução do século IX da obra "De consolatione philosophiae" de Boécio, pelo rei anglo-saxão Alfredo, o Grande, e com uma certa profusão em torno do ano 1000. De onde essas questões fundamentais da teoria tripartite, que não vêm da tradição judaico-cristã e que não existe na Bíblia, como Dumézil já demonstrou,<sup>134</sup> que decorre de mudanças na sociedade real ou na ideologia? Qual a relação entre a sociedade concreta e sua representação?<sup>135</sup>

A ideologia medieval é dominada pelo cristianismo. No entanto, como o esquema tripartite não é de origem cristã, questiona-se, como ele se encaixa no sistema cristão, como é chamado? O esquema revela a aplicação da categoria trifuncional à estrutura da sociedade. Ajudam os impasses da história social que por vezes envolve o vocabulário da época, o que leva a sociedade dizer a ela sobre sua própria realidade, razão pela qual se acredita falar em sociedade pré-industrial como sociedade de ordens. A trifuncionalidade não é exatamente uma cruzada entre a realidade e a ideologia de descrição e interpretação. Ela atravessa todas as divisões da história, história social, política, religiosa, intelectual, literária,

---

<sup>133</sup> LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Editora Estampa, 1979, p. 75

<sup>134</sup> DUMÉZIL, Georges. L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible. In: *Kratylos*, vol. 4, 1959, p. 97-118.

<sup>135</sup> LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 6, 1979, p. 1188

etc., não sendo um conceito globalizante. Em suma, não seria o sistema trifuncional uma boa ferramenta para se pensar a sociedade europeia pré-industrial?<sup>136</sup>

Se esse tema, até então ausente da literatura cristã, aparece entre o século IX e o século XI, é porque corresponde a uma nova necessidade. Essa imagem conceitual da sociedade relacionava-se com novas estruturas sociais e políticas. Mas, como toda ferramenta conceitual, esse esquema não tinha por finalidade somente definir, descrever, explicar uma nova situação. Era também um instrumento de ação sobre essa sociedade nova e, antes de mais nada, ao nível de ação mais evidente, um instrumento de propaganda. E salienta Jacques Le Goff: a elaboração e a difusão do tema da sociedade tripartida deve se relacionar com os progressos da ideologia monárquica e a formação das monarquias nacionais na cristandade pós-carolínea.<sup>137</sup>

A tradução do rei Alfredo do texto medieval de Boécio é significativa e começa a levantar a ponta do véu que encobre os questionamentos apresentados. Segundo Le Goff,<sup>138</sup> é provável que Alfredo tenha acrescentado ao texto original a passagem que menciona a trifuncionalidade. Isso porque se trata de um desenvolvimento consagrado ao retrato do soberano ideal, e as três funções - ou ordens, como passarão a ser chamadas - da sociedade definidas por Alfredo são por ele próprio consideradas "utensílios e materiais" necessários à realização da obra monárquica e ao exercício do poder, "com virtude e eficácia". Conclui o historiador que o texto só pode se relacionar com os esforços efetivos do rei para estabelecer, sob a égide real, um Estado sólido e próspero.

A relevância do sistema trifuncional como chave de leitura da ideologia social da cristandade medieval recentemente suscitou importantes estudos, dentre os quais Jacques Le Goff<sup>139</sup> cita os artigos de Otto Gerhard Oexle, Claude Carezzi e Ottavia Niccoli. Mas, sem dúvida, a contribuição mais significativa é o livro de Georges Duby "As três ordens ou o imaginário do feudalismo". A uma, porque marca um passo significativo em uma das

---

<sup>136</sup> LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 6, 1979, p. 1188

<sup>137</sup> LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Editora Estampa, 1979, p. 76

<sup>138</sup> Idem.

<sup>139</sup> LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 6, 1979, p. 1189

principais obras históricas de nosso tempo. A duas, é também porque Georges Duby coloca em evidência as questões-chave e aprofunda-se nelas.<sup>140</sup>

Todos os termos do título de sua obra "As três ordens ou o imaginário do feudalismo" são significativos: *ordens*, e não mais *funções*; *imaginário*, e não estruturas reais; *feudalismo*, porque não é o último objeto do modelo feudal agora coroado ou em forma com o mundo das ideias, mas, dependendo do ponto de vista ou ângulo da cultura, da ideologia, do imaginário, do simbólico, da mentalidade. O esquema trifuncional foi se desenvolvendo a longo prazo. O medievalista Georges Duby não ignora. Ele mesmo parte de lá: o texto que abre sua obra não é medieval, é de um escritor do século XVII, Charles Loyseau, "O Tratado das Ordens e Simples Dignidades", de 1610.<sup>141</sup>

### 2.1.1 Georges Duby e a História das Mentalidades

Nascido em 7 de outubro de 1919, na cidade de Paris, na França, Georges Duby dedicou a sua vida acadêmica a desvendar e imaginar uma sociedade europeia a partir dos indícios que encontrou sobre a França. Como alguns dos pesquisadores de sua época, começou estudando geografia e, pelos acasos da vida que tanto comenta, acabou orientando-se para a história, mais especificamente a da Idade Média, devido ao trabalho realizado com seu orientador, Jean Déniau. Com estas premissas, construiu sua busca por uma história total e convenceu-se da importância do diálogo entre diferentes disciplinas para o estudo das sociedades humanas, ampliando sua investigação histórica para a dimensão simbólica e imaginária das representações e realizações da Idade Média.<sup>142</sup>

O que chama a atenção para a análise da obra de Georges Duby é a dinâmica de seu pensamento, isto é, a evolução de seus pressupostos metodológicos. Estes vão se afirmando e adquirindo complexidade ao longo de sua obra, assim como se multiplicam e se ampliam os temas de seu interesse. Estamos diante de um historiador aberto às ideias de seu tempo, disposto a receber, através da lente lúcida e aguçada de um verdadeiro cientista, as

---

<sup>140</sup> LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 6, 1979, p. 1189-1190

<sup>141</sup> Ibid., p. 1190

<sup>142</sup> DOSSE, F. *História e ciências sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2004, p. 140.



contribuições conceituais que a historiografia mais séria irá demonstrar como rigorosas e como absolutamente válidas.<sup>143</sup>

O próprio Duby menciona as bases da historiografia a partir da qual começou as suas investigações, e as contribuições de seus professores e colegas que foram somando ao trabalho do saber histórico. Foi Marc Bloch quem abriu o caminho para o estudo da história agrária, quem despertou o interesse pelas "coisas da terra". No entanto, nesta etapa de suas pesquisas, a história medieval estava centrada no estudo da economia urbana e comercial. Com seu interesse pela história agrária e rural, Marc Bloch destacou como fundamental a ligação entre a história social e a geografia humana. A partir de sua obra, duas vias se abriram: a da história comparada, ou seja, a que tendia para a estrutura de uma tipologia das sociedades mentais, e a dos instrumentos mentais. Seguindo por esses dois caminhos, alternativamente ou entrecruzando-os, foi que Georges Duby desenvolveu sua obra histórica.<sup>144</sup>

Em 1958 surgiu uma nova problemática: a das mentalidades, com a publicação do artigo "*La Féodalité? Une mentalité médiévale*".<sup>145</sup> E a ele o historiador dedicou várias investigações. Se perguntado o que era o feudalismo, o historiador respondia que se tratava de uma mentalidade medieval. E complementava que feudalismo, antes de mais nada, era um estado de espírito, um complexo psicológico formado no pequeno mundo dos guerreiros que, pouco a pouco, passaram a ser nobres.<sup>146</sup> É a consciência da superioridade de um estado caracterizado pela especialização militar e que supõe o respeito por certas consignações morais e pela prática de certas virtudes. É a ideia de que o conjunto das relações sociais se organiza em função dos grupos de combate, noção de homenagem e de dependência pessoal elevadas a um plano superior que substituem todas as formas anteriores de dependência política.

Assim, conceitos tais como história das mentalidades, atitudes mentais, psicologia coletiva, aparecem definidos com rigor, mas a experiência historiográfica tem demonstrado que só através do campo experimental é que é possível delinear as ferramentas de trabalho, os conceitos, os métodos. Por isso, ainda que Georges Duby tenha conceituado

---

<sup>143</sup> DUBY, Georges. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Espanha, Siglo XXI, 1977, p. 2

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 2-3

<sup>145</sup> DUBY, Georges. *La Féodalité? Une mentalité médiévale*. *Annales: Economies Sociétés, Civilisations*, n. 13 (4), octobre-décembre de 1958, p. 765-771

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 771

sua contribuição acadêmica como "história das mentalidades", observamos que ela conflui e contribui sobremaneira com a antropologia social e cultural, ou seja, a etnologia, com a psicologia social e a linguística.<sup>147</sup>

Essa linha de pensamento é corroborada por Jacques Le Goff, que publica um importante artigo intitulado "*Les mentalités: une histoire ambiguë*",<sup>148</sup> em que pretende ilustrar e promover um novo tipo de história. Já afirmava Duby que, atualmente, os caminhos estão abertos pela concordância da arqueologia da vida material, da linguística, da antropologia, e de ciências correlatas, que permitem expandir a reconstrução histórica para áreas antes inalcançáveis para o historiador limitado às fontes documentais.<sup>149</sup>

Leciona Jacques Le Goff<sup>150</sup> que a crítica da noção de fato histórico provocou o reconhecimento de "realidades" históricas negligenciadas por muito tempo pelos historiadores. Junto à história política, à história econômica e social, à história cultural, nasceu a "história das representações". Esta assumiu diversas formas: história das concepções globais da sociedade ou história das "ideologias"; história das estruturas mentais comuns a uma categoria social, a uma sociedade, a uma época, ou "história das mentalidades", história das produções do espírito ligadas não ao texto, à palavra, ao gesto, mas à imagem, ou história do "imaginário", que permite tratar o documento literário e o artístico como documentos históricos de pleno direito, sob a condição de respeitar sua especificidade.

Para Jacques Le Goff,<sup>151</sup> de todas as ciências impropriamente chamadas humanas (e questiona-se ele por que não chamá-las simplesmente de sociais?), a etnologia é aquela com que a história iniciou o diálogo mais desenvolvido e mais fecundo. E, nas palavras do próprio historiador, a etnologia "é apenas uma primeira escala no caminho de uma reflexão e de uma prática". Observamos que ele desejou aprofundar-se e precisar as relações que a história e a etnologia mantiveram no passado e renovam até os dias de hoje, como de fato iremos verificar a seguir.

---

<sup>147</sup> DUBY, Georges. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Espanha, Siglo XXI, 1977, p. 4

<sup>148</sup> LE GOFF, Jacques. *Les mentalités: une histoire ambiguë*. Faire de l'histoire, vol. III. Nouveaux objets, Paris, Gallimard, 1974, pp. 76-94

<sup>149</sup> DUBY, Georges. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Espanha, Siglo XXI, 1977, p. 4

<sup>150</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo, Campinas, Editora da Unicamp, 1994, p. 11-12

<sup>151</sup> LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Editora Estampa, 1979, p. 10-11

Como leciona Jacques Le Goff,<sup>152</sup> o historiador das mentalidades se aproxima ao etnólogo, tentando alcançar, assim como este, o nível mais estável, mas inamovível das sociedades. Para embasar seu argumento, Le Goff toma a palavra de Keith Thomas, que estudou a mentalidade religiosa dos homens da Idade Média e do Renascimento, em cuja obra explica se aplicar abertamente um método etnológico, inspirado sobretudo por Evans-Pritchard.<sup>153</sup> Marc Bloch também, esforçando-se para cingir a mentalidade religiosa da Idade Média reconhece "uma multiplicidade de crenças e práticas... ora legadas por magias milenares, ora nascidas em uma época relativamente recente, no seio de uma civilização movida por uma fertilidade mítica".<sup>154</sup>

Sobre o uso dos métodos antropológicos e da etnologia aplicada à história, e especificamente à história da Europa medieval, Jacques Le Goff<sup>155</sup> propõe uma série de perguntas que ele mesmo responde para conduzir seu argumento. Questiona o historiador que, se é verdade que ele é um dos estudiosos e investigadores que, ao termo de etnologia, preferem o termo antropologia, uma vez ser este mais amplo e suscetível de ser aplicado aos homens de todas as culturas; e se, por consequência, prefere ele falar em termos de antropologia histórica do que de etnologia histórica, ele aponta que certos historiadores se deixaram seduzir pela etnologia, pelo fato de ela por, antes de tudo, a noção de diferença ao mesmo tempo em que os etnólogos se orientam por uma concepção unificada das sociedades humanas e até para o conceito de homem que a história ignora.

Conclui o historiador, portanto, que o folclore, embora demasiado afastado da história, oferece ao historiador das sociedades europeias, desejoso de recorrer à antropologia, um tesouro de documentação, de métodos e de trabalhos que ele faria bem em interrogar, antes de voltar-se para a etnologia extra-europeia. E salienta ele que, muito embora o folclore seja demasiado desprezado e considerado uma parca etnologia, ele é fonte essencial para a antropologia histórica das sociedades históricas. Evidente, pois, que por meio do estudo dos ritos, das práticas cerimoniais, o etnólogo remonta às crenças, aos sistemas de valores. Desse modo, também conclui Le Goff,<sup>156</sup> os historiadores da Idade Média, através das

---

<sup>152</sup> LE GOFF, Jacques. *Les mentalités: une histoire ambiguë*. Faire de l'histoire, vol. III. Nouveaux objets, Paris, Gallimard, 1974, pp. 77-78

<sup>153</sup> THOMAS, K. *Religion and the Decline of Magic*. Londres, 1971

<sup>154</sup> M. BLOCH, *La Société féodale*. Paris, 1968, p. 129.

<sup>155</sup> LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Editora Estampa, 1979, p. 11

<sup>156</sup> LE GOFF, Jacques. *Les mentalités: une histoire ambiguë*. Faire de l'histoire, vol. III. Nouveaux objets, Paris, Gallimard, 1974, pp. 77-78

consagrações, curas milagrosas, insígnias de poder, entradas reais descobriram uma mística monárquica, uma mentalidade política e renovaram, assim, a história política da Idade Média.

Corolário lógico, a história das mentalidades não pode ser feita sem estar intimamente ligada à história dos sistemas culturais, sistemas de crenças, de valores, de equipamento intelectual, dentro dos quais se elaboram, vivem e evoluem. Assim, as lições que a etnologia fornece à história são eficazes.<sup>157</sup> Ao lado do etnólogo, o historiador das mentalidades também deve fazer as vezes de sociólogo. Seu objetivo, de imediato, é o coletivo. A mentalidade de um indivíduo histórico, fosse ainda a de um grande homem, é justamente o que tem de comum com os outros homens de seu tempo. O historiador das mentalidades se encontra de forma peculiar com o psicólogo social. As noções de comportamento ou de atitude são essenciais para o outro. Dessa forma, para Jacques Le Goff,<sup>158</sup> psicologia social inclina-se para a etnologia, e mais além, para a história.

A mentalidade abrange um passado mais distante da história, e tem como objetivo satisfazer a curiosidade dos historiadores determinados a ir mais longe. E primeiro ao encontrou de outras ciências humanas.<sup>159</sup> Mas a história das mentalidades não se define apenas pelo contato com outras ciências humanas e da emergência de um domínio reprimido da história tradicional. É também o ponto de encontro de exigências opostas que a dinâmica própria da investigação histórica atual força ao diálogo. Situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, o tempo futuro e o cotidiano, o inconsciente e o intencional, o estrutural e o conjuntural.<sup>160</sup>

De fato, como explica Le Goff,<sup>161</sup> o idioma francês não deriva naturalmente *mentalité* de *mental*. Empresta-o do inglês que desde o século XVII tinha tomado *mentality* de *mental*. O epíteto latino *mentalis*, ignorado pelo latim clássico, pertence ao vocabulário da escolástica medieval e os cinco séculos que separa a aparição de *mental*, em meados do século XIV, da expressão *mentalidade*, em meados do século XIX, indicam que o substantivo responde a outras necessidades, tem a ver com outra situação do que a do adjetivo. Logo, a *mentalidade* é a filha da filosofia inglesa do século XVII. E continua o historiador ao explicar que o termo designa a coloração coletiva do psiquismo, a forma particular de pensar e sentir

---

<sup>157</sup> LE GOFF, Jacques. *Les mentalités: une histoire ambiguë*. Faire de l'histoire, vol. III. Nouveaux objets, Paris, Gallimard, 1974, p. 89

<sup>158</sup> Ibid., p. 77-78

<sup>159</sup> Ibid., p. 77

<sup>160</sup> Ibid., p. 79

<sup>161</sup> Ibid., p. 83

de "um povo, um certo grupo de pessoas, etc". Mas a expressão se limita ao idioma inglês como linguagem técnica da filosofia, enquanto que na língua francesa, seu uso logo passa ao vocabulário corrente. A noção que desembocará no conceito e na palavra mentalidade tem todo o ar de aparecer no século XVIII, no domínio científico e, mais especificamente, no campo de uma nova concepção de história.

Esta coloração da linguagem ordinária foi alimentada a partir de correntes científicas da época. Uma delas é a etnologia. Mentalidade designa, ao final do século XIX e início do século XX, o psiquismo dos "primitivos" que aparece ao observador como um fenômeno coletivo, em que uma psique individual é indiscernível, e apropriado para indivíduos cuja vida mental é feita de reflexos, de automação, é reduzida a uma mente coletiva que praticamente exclui a personalidade.<sup>162</sup>

Leciona Le Goff<sup>163</sup> que a história das mentalidades obriga o historiador a interessar-se mais de perto por alguns dos fenômenos essenciais de sua área de investigação: as heranças cuja continuidade enseja seu estudo, as perdas, as rupturas, a tradição, ou seja, as formas pelas quais as sociedades se reproduzem mentalmente, as disparidades, produto do atraso dos espíritos em se adaptar às mudanças e da velocidade desigual da evolução de setores distintos da história. Campo de análise privilegiado para a crítica das concepções lineares do serviço histórico. A inércia, a força histórica capital, que é mais obra dos espíritos do que da matéria, pois esta é muitas vezes mais rápida do que aqueles. Os homens se servem das máquinas que inventam, mas suas mentalidades são ainda anteriores a elas. Os automobilistas têm um vocabulário de cavaleiros, os obreiros das fábricas do século XIX, a mentalidade dos camponeses que foram seus pais e avós. A mentalidade está mudando lentamente. História das mentalidades, a história da lentidão na história.

Os limites entre o mental e o social começam a ser questionados, bem como a existência de mentalidades coletivas a ponto de estabelecer-se em funções de classes sociais ou de uma sociedade inteira. As atitudes mentais dos grupos de poder, da classe dominante, dos criadores das ideologias que proporcionam a base de sustentação e de justificação do sistema social, passaram a ser objeto de investigação histórica. E a obra de Georges Duby é sua prova mais completa.

---

<sup>162</sup> LE GOFF, Jacques. *Les mentalités: une histoire ambiguë*. Faire de l'histoire, vol. III. Nouveaux objets, Paris, Gallimard, 1974, p. 83

<sup>163</sup> Ibid., p. 81-82

Em 1970, Georges Duby fixa sua posição a respeito da importância dos fenômenos que são do domínio da cultura e da ideologia, os que, por exemplo, dependem do ritual, da forma que uma sociedade toma consciência de si, dos sistemas de referência que respeita, do vocabulário que emprega, e adverte que uma sociedade depende tanto desses fenômenos como do sistema de produção, da forma em que se repartem as riquezas entre os grupos, os estratos, as classes. Explica que esses fenômenos culturais e ideológicos se relacionam intimamente com as estruturas econômicas, sem haver, contudo, uma estreita sincronia. Os modelos culturais determinam as relações sociais tão imperiosamente como a desigual repartição da riqueza. E chama a atenção sobre o perigo que incorrem certos historiadores da psicologia coletiva, ou das mentalidades, quando tendem a separar o espiritual do temporal, e a atribuir às estruturas mentais uma autonomia demasiado ampla em relação às estruturas materiais que as determinam.<sup>164</sup> Percebemos aqui nestas duas afirmações do autor que as estruturas mentais, ao mesmo tempo que influenciam a conformação das estruturas materiais, também são alimentadas por estas últimas.

Entendida esta complexidade estrutural, Duby reivindica a sua história social como uma história compreensiva de todas as histórias. Assim é a proposta final de Duby, a história social é, de fato, toda a história.<sup>165</sup> O homem em sociedade constitui o objeto final da investigação de toda a história na qual é o princípio primeiro. Isso porque a sociedade é um corpo no qual intervém, sem que seja possível desassociar, senão em razão de sua análise, os fatores econômicos, políticos, jurídicos, e, claro, os mentais.

É a partir de todas as fontes possíveis que a história deve, a partir de sua necessidade de investigação, considerar os diversos fenômenos culturais em diferentes níveis de análise, não esquecendo que sua vocação é a síntese. Por isso é necessário resgatar o jogo das partes, mostrar as relações exatas entre as diversas forças em ação. Como menciona o próprio Duby,<sup>166</sup> é necessário empenhar-se em esclarecer, dentro de uma totalidade, quais são as verdadeiras articulações.

Além desta, há também a necessidade de analisar de forma cuidadosa a interação das resistências e dos entrecruzamentos, das aparentes rupturas e das contradições que aparecem, a necessidade de dissipar em cada momento que o historiador observa a ilusão

---

<sup>164</sup> DUBY, Georges. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Espanha, Siglo XXI, 1977, p. 5

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 7

<sup>166</sup> *Idem.*

de uma diacronia.<sup>167</sup> Portanto, como vemos do todo da obra de Georges Duby, é apenas com o discernimento de uma totalidade das articulações e das discordâncias que se torna possível a construção de uma história das sociedades medievais.

### 2.1.2 Uma questão de Ordem

Antes de adentrar na pesquisa acerca da aplicação da trifuncionalidade ao método histórico para analisar a França medieval, convém esclarecer qual foi a intenção de Duby ao intitular sua obra com a expressão "ordem", e não mais função, muito embora ele continue a utilizar esta última largamente ao longo de seu trabalho. A explicação para a escolha da palavra "ordem" está intimamente relacionada ao imaginário medieval, e nos fornece um vislumbre das respostas aos questionamentos de Jacques Le Goff, de como um imaginário cristão absorveu uma trifuncionalidade indo-europeia.

Inicialmente, Georges Duby cita um trecho da obra de Santo Agostinho, inspirado pelo texto do apóstolo S. Paulo: “*Cada um na sua ordem: primeiro Cristo, depois os que são de Cristo, os que acreditaram no Seu advento*”.<sup>168</sup> E explica o historiador que, quando foi escolhida a palavra *ordo* para traduzir para latim o texto das Epístolas de Paulo, ela tinha dois sentidos. Na república romana, segundo a *ordo*, os homens adultos dividiam-se em grupos distintos, para melhor desempenharem o seu papel. O primeiro, combater, uma vez que a *ordo* era um grupo de soldados de infantaria reunidos em filas cerradas, que se desdobram na batalha; o segundo, gerir a coisa pública, sendo a *ordo* um grupo formado por pessoas registradas oficialmente numa lista organizada por magistrados especializados.<sup>169</sup>

A ordenação é, pois, na sua origem, uma inscrição. A Igreja medieval atribuiu à palavra *ordo* o significado de *rito*, um ato legal, público, que confere ao indivíduo um estatuto, sem relação necessária com a fortuna ou o nascimento. A *ordo* acaba, pois, por designar um corpo privilegiado, isolado do resto, investido de responsabilidades específicas, manifestando a sua coesão, a sua superioridade, a sua dignidade pelo lugar que se atribuíam nos desfiles religiosos, militares e cívicos. Este é o primeiro sentido. O segundo é abstrato. Por *ordo* entende-se a organização justa e boa do universo, aquilo que a moral, a virtude e o poder

---

<sup>167</sup> DUBY, Georges. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Espanha, Siglo XXI, 1977, p. 8

<sup>168</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 87

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 93

têm por missão manter.<sup>170</sup> Cícero, no seu tratado *Das funções*, fala assim da “*ordem das coisas*”; para ele a “*preservação da ordem*” – a modéstia – é a arte de “*pôr no devido lugar o que se faz e o que se diz*”.

Consoante Georges Duby,<sup>171</sup> a palavra entrou, tal qual, na patrística latina e em especial no pensamento de Gregório e de Agostinho, em quem Gerardo e Adalberão dizem ter-se inspirado. Agostinho desenvolve o sentido abstrato ao longo de toda a sua obra, desde *o De ordine* (“é pela ordem que Deus chama a ser tudo o que existe”) até à *Cidade de Deus*, onde a ordem é, por um lado, entendida como paz (“*a paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem*”) e, por outro lado, a via que conduz a Deus (a virtude é chamada *ordo amoris*, o amor segundo a ordem). Do conceito agostiniano procede toda a moral sociopolítica dos bispos carolíngios, a noção de uma ordenação que a “sageza” pode discernir, estabelecendo as justas relações de autoridade e de submissão entre os homens.

Quanto ao sentido concreto, Duby<sup>172</sup> cita Tertuliano, que já o havia retomado: a “*autoridade da Igreja instituí* – diz ele – *a diferença entre a plebe e a ordem*”: tal como os magistrados de Roma, a Igreja separa da massa, pela ordenação, o clero, tomado como corpo privilegiado. A única “ordem” – e assim será para Adalberão. Todavia, isso se dá muito superficialmente, porque, abstratamente a ordem é o arranjo da diversidade; *ordo*, no seu sentido concreto, torna-se plural, designando cada um dos vários graus de uma hierarquia. Para aqueles cuja preocupação prática era a boa organização da Igreja – precisamente o caso de Gregório, o Grande –, *ordo* torna-se sinónimo de *grados*.

Esta divisão de ordens torna-se mais evidente no sermão de Bonifácio, anglo-saxão e monge beneditino, a duplo título filho espiritual de Gregório, texto este que precedeu os de Adalberão e Gerardo, e que é citado por Duby:

*“Na Igreja há só uma fé que pela caridade deve ser praticada por toda a parte; mas há diferentes dignidades, cada uma com a sua função determinada: há uma ORDEM dos que comandam e uma ORDEM dos comandados, uma ORDEM dos ricos e uma ORDEM*

---

<sup>170</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 93

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 94

<sup>172</sup> *Idem.*



*dos pobres, uma ORDEM dos velhos e uma ORDEM dos novos, tendo cada um o seu caminho próprio a seguir, tal como no corpo cada membro tem a sua função*".<sup>173</sup>

Por estar falando aos chefes, Bonifácio detém-se mais nesta ordem e prefere mostrar a sua organização, que engloba várias funções:

*“O dever dos bispos é proibir o que é mal, amparar os que fraquejam, levantar os que se afastam do caminho direito; vem seguidamente o cargo do rei, que deve ser motivo de temor entre os povos, porque “não existe poder que não venha de Deus”; assim também os ricos e os juízes, que são delegados do rei, devem ser leais, humildes, generosos; devem julgar com equidade e não de acordo com os presentes recebidos, proteger as viúvas, os órfãos, os pobres, devem ser submissos aos bispos, não exercer violências sobre ninguém, não procurar riquezas injustas, dar aos indigentes em vez de tirar a outrem.”*<sup>174</sup>

Diversas ordens, como bem ressalta Georges Duby. Contudo, a palavra *ordo* não designa somente cada uma delas; exprime também esse exercício da autoridade que as distingue e coordena. Em cada ordem há diferentes tarefas, diversos *ofícios*, hierarquizados. Esboça-se já uma ternaridade. E é aqui que se inicia a ligação entre *ordem* e *função*: cada ordem designa um conjunto de *ofícios* a serem desempenhadas por um corpo de cidadãos na sociedade. Cada um com sua *função*.

*Officium* é uma dessas palavras-chaves judiciosamente manejadas pelos mestres gramáticos, como nos explica Duby.<sup>175</sup> Para Adalberão e Gerardo, sendo Adalberão o mais explícito sobre o tema, a ordem na terra assenta em “divisões”, “partilhas”; e, como observa

---

<sup>173</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 94-95

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> Ibid., p. 75

Duby, *partes*, que distribuem os cargos. Há dois ofícios, ambos diretivos, um voltado para o alto, comunicando diretamente com o céu e anunciando as regras, o ofício sacerdotal; o outro, voltado para a terra e devendo fazer aplicar essas mesmas regras, o ofício real. Quando se fala do social, só se pode aplicar a palavra *ordo* a propósito dos homens que desempenham tais *funções*.

A triplicidade é, com efeito, um dos elementos do sistema medieval que está começando a se moldar. Porque a desigualdade reina no universo: uns mandam, os outros devem obedecer. Por consequência, duas condições separam os homens, determinadas pelo nascimento, pela “natureza”: uns nascem “livres” e outros não; uns nascem “nobres” e outros servos. Junto ao ofício sacerdotal, os *oradores*, e o ofício real, representada pelos *bellatores*, encontraremos a terceira categoria, o “vulgo” a que Loyseau chama o “povo”, que os *oradores e os bellatores* têm o encargo de guiar. Adalberão é aqui perfeitamente claro: aos homens da segunda função ele opõe brutalmente “os que servem”. Para ele, a sujeição é hereditária. Decorre dela a obrigação penosa de trabalhar. Esta é a terceira função: o “labor”. Uma palavra triste que lembra o suor, a aflição, a miséria – a exploração. Cumprem esta função os que são constrangidos a alienar a força dos braços ao serviço de outrem porque, por natureza, o seu sangue não é sangue real e porque não são ordenados.<sup>176</sup>

E é neste sistema onde toma lugar a figura da trifuncionalidade social, tal como George Duby a encontra expressa pela primeira vez,<sup>177</sup> e é este é o motivo pelo qual o sistema trifuncional toma lugar no início ou no final de um discurso sobre a submissão e a estrutura de uma sociedade. A triplicidade nasce de uma conjunção das dissemelhanças instauradas conjuntamente pela *ordo* – há os padres e os outros – e pela *natura*: há os nobres e os servos. A desordem não nasce porque a natureza muda, mas porque a ordem se perturba: é o que se dá quando os “rústicos” são associados às deliberações tomadas nas assembleias de paz (ou quando um homem que não nasceu na nobreza ascende à dignidade episcopal), quando os nobres são solicitados a rezar e os *oradores* a combater.<sup>178</sup> E porque se trata de valor, de proporção entre o bem e o mal, uma tal ordem é, com certeza, infringível.

A fórmula é simples: uns oram, outros combatem, e outros, enfim, trabalham.<sup>179</sup> Seria sacrilégio mudar os lugares,<sup>180</sup> devendo cada um ficar, portanto, no seu lugar.

---

<sup>176</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 75-76

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 76

<sup>179</sup> DUBY, Georges. *L'An Mil*. França, Folio Histoire, 2012, p. 93-94

## 2.2 GEORGES DUBY E A IDEOLOGIA TRIPARTITE: AS TRÊS ORDENS OU O IMAGINÁRIO DO FEUDALISMO

Georges Duby inicia sua obra "As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo", com a afirmação com que Charles Loyseau abre seu próprio livro, como já aventado, intitulado "O Tratado das Ordens e Simples Dignidades". Assim cita o historiador no preâmbulo de seu estudo: "*Uns dedicam-se particularmente ao serviço de Deus; outros garantem pelas armas a defesa do Estado; outros ainda a alimentá-lo e a mantê-lo pelos exercícios da paz. São estas as três ordens ou estados gerais da França: o Clero, a Nobreza e o Terceiro Estado*"<sup>181</sup>, e continua Duby, ao explicar que logo estas palavras foram consideradas muito úteis, sendo por meio delas que se passou a definir a ordem social, isto é, a ordem política, ou, como ele conclui, a ordem simplesmente.

Os três "estados", três categorias estabelecidas, estáveis, três divisões hierarquizadas, são semelhantes à estrutura da sociedade-modelo, da escola onde a criança aprende a estar sentada, sossegada, a manter-se no seu lugar, a obedecer, a classificar-se. As classes. os grandes, os médios, os pequenos; o primeiro, o segundo e o terceiro estados, todos podem ser sintetizados na fórmula de três "ordens", a palavra preferida de Loyseau, como aponta Duby.

Segundo a teoria, a ordem assenta na pluralidade das ordens, num encadeamento de relações binárias, alguém dando ordens a quem as execute ou as transmita. A esta afirmação inicial vem juntar-se uma outra, menos evidente: a de que esta cadeia tende irresistivelmente para o aspecto tríplice e que nos seus muitos elos se ligam estreitamente às três "ordens", isto é, as três funções já identificadas por Georges Dumézil. Por quê? Como? Uma lacuna de raciocínio é então aberta: como é feita essa relação estrutural que acompanha a história das civilizações, da organização social, das instituições políticas e jurídicas. Loyseau, tão desejoso de demonstração, na lição de Duby,<sup>182</sup> não procura demonstrar a necessidade de tal ligação. Limita-se a verificar. A trifuncionalidade vem por si mesma. Está na ordem das coisas, explica o historiador.

---

<sup>180</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 87

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 15

Muito embora Loyseau não tenha explicado a relação tripartite, tendo tão somente a constatado em seus estudos históricos, sentiu ele que precisaria encontrar um argumento suplementar para embasar o postulado sobre que se constroi sua obra. Georges Duby<sup>183</sup> explicará que, em conclusão do prólogo, acrescenta ele, pois, um texto latino, tirado do *Decreto* de Graciano, o "último cânone da octogésima nona distinção". Na altura em que Loyseau escreve, não parece ele supor que este texto tem já mais de mil anos. Trata-se do preâmbulo de uma carta dirigida, em Agosto de 595, pelo papa Gregário, o Grande, aos bispos do reino de Chilperico, convidando-os a reconhecer a primazia do bispo de Arles em matéria de disciplina eclesiástica. Assim relata a carta:

*"A Providência instituiu graus (gradus) diversos e ordens (ordines) distintas, para que se os inferiores (minores) testemunharem respeito (reverentia) aos superiores (potiores) e sempre os superiores gratificarem com amor (dilectio) os inferiores, se realize a verdadeira concórdia (concordia) e conjunção (contextio: a palavra evoca, muito concretamente, uni tecido, uma trama), a partir da diversidade. De qualquer maneira, a comunidade (universitas) não poderia em verdade subsistir, se a ordem global (magnus ordo) da disparidade (differentia) não a preservasse. Que a criação não pode governar-se em igualdade é o que nos demonstra o exemplo das milícias celestes: há anjos e arcanjos que, manifestamente, não são iguais, diferindo uns dos outros pelo poder (potestas) e pela ordem (ordo)".*<sup>184</sup>

Não se trata certamente de uma explicação de trifuncionalidade. Georges Dumézil é quem, em última análise, fornecerá o embasamento metodológico para Duby chegar à sua conclusão. Mas é, pelo menos, a sua justificação. Porque há uma relação de homologia entre o céu e a terra, entre o divino e o humano, como já vimos na parte inicial deste estudo, ao abordar as contribuições da área antropológica. E, por fim, Georges Duby chega às mesmas conclusões,<sup>185</sup> ao apontar que as disposições da sociedade humana refletem

---

<sup>183</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 15

<sup>184</sup> Idem.

<sup>185</sup> Ibid., p. 15-16

necessariamente as de uma sociedade mais perfeita; reproduzem imperfeitamente as hierarquias, as desigualdades que mantém ordenada a sociedade dos anjos.

Ao comparar estes textos, Georges Duby tem a intenção, pois, de mostrar a permanência, na França, deste imaginário trifuncional da ordem social. Como explica Duby, na sequência, a figura triangular sobre a qual, no espírito dos bispos do ano mil, se construiu o sonho de uma sociedade una e trina como a divindade que a criou e a julgará, no seio da qual a troca de serviços mútuos que leva à unanimidade a diversidade das ações humanas, não difere na realidade da figura triangular que, no reinado de Henrique IV, serviu para mostrar simbolicamente que os primeiros progressos das ciências humanas não tardariam a pôr em causa a teoria da sujeição do povo ao jugo da monarquia absoluta. Trinta, quarenta gerações sucessivas imaginaram a perfeição social sob a forma da trifuncionalidade. Esta representação mental resistiu a todas as pressões da história.<sup>186</sup> Conclui o historiador, portanto, tratar-se de uma estrutura.

Duby reconhece no trabalho de Dumézil a importância do legado das estruturas de linguagem, o descobrimento da trifuncionalidade no discurso escrito simbólico e mitológico, reconhecendo ainda não ser fácil detectar a tripartição entre os modos de expressão simbólicos que não fazem apelo aos mundos. Citando o próprio Dumézil para explicar a trifuncionalidade, Duby menciona que há uma forma, uma maneira de pensar, de falar o mundo, uma certa forma de dizer a ação do homem no mundo, e a exemplifica como três constelações de virtudes de que são dotados os deuses e os heróis.<sup>187</sup>

Este utensílio de classificação entra muito naturalmente em uso quando se trata de celebrar tal chefe militar, tal soberano, tal amante, não já por meio dos ritos mas pelo panegírico. É por este meio indireto que o modelo trifuncional se transfere vulgarmente do céu para a terra, do sonho para o vivido, do divino para o humano. Em contrapartida, é perfeitamente excepcional que tal esquema seja explicitamente projetado sobre o corpo social. A ideologia tripartida, de que Georges Dumézil sempre falou como sendo um “ideal e, ao mesmo tempo, um meio de analisar, de interpretar as forças que garantem o curso do mundo e a vida dos homens”,<sup>188</sup> constitui a estrutura de um sistema de valores; é largamente aplicada nas províncias do mito, da epopeia ou da bajulação; mas permanece habitualmente latente, informulada, e só muito raramente deriva para uma proclamação do que deveria ser a sociedade, a ordem, quer dizer, o poder. Ora, a trifuncionalidade serve de moldura à divisão

---

<sup>186</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 17

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>188</sup> DUMÉZIL, Georges. *Mythes et épopées*, vol. I, Paris, 1968, p. 15

ideal dos homens. Reforça articulações normativas, imperativas, que apelam para a ação, a fim de transformarem, de restaurarem ou então tranquilizarem, justificarem.

Reside exatamente aí o problema: que, entre outras imagens simples, igualmente operatórias, se tenha escolhido a imagem das três funções. “O espírito humano escolhe continuamente entre as suas riquezas latentes. Porquê? Como?” A interrogação é o próprio Georges Dumézil<sup>189</sup> quem a formula. Como historiador, Duby ampliará o questionamento,<sup>190</sup> fazendo mais estas duas perguntas: Onde? E quando? As respostas nós veremos no andar deste estudo.

Por questão de método, Duby leciona<sup>191</sup> que a pesquisa deve ser dirigida aos sistemas ideológicos, especificamente à formação social e cultural desses sistemas. Por isso, ele não sairá da área delimitada. Ele salienta ainda que, à primeira vista, esta área de pesquisa pode parecer exígua. Ocorre que ela não o é. De fato, ela é privilegiada, haja vista que está repleta de referências literárias nas quais, nas palavras de Duby,<sup>192</sup> “a monarquia franca tomou raízes”. E continua o historiador a explicar que a maneira de classificar escolhida por ele para estudar o tema revelou-se precipuamente através da literatura que está, por outro lado, estreitamente ligada ao conceito de soberania. É a influência de Georges Dumézil que começa a permear o método histórico de Georges Duby.

Com o intuito de responder às questões de Dumézil, quais sejam, por que e como se deu essa escolha pelo modelo tripartite identificado pelo primeiro para estruturar as instituições sociais, políticas e jurídicas da França feudal, Duby resolve situar as indagações com maior clareza. Para tanto, esclarece ele que o imaginário trifuncional é uma forma, cujos traços podemos identificar em muitos textos. Para que ele faça parte da pesquisa proposta pelo historiador, é necessário que ele funcione dentro de um sistema ideológico. Assim, é essencial não isolar a trifuncionalidade do seu contexto, isto é, das obras onde se formula o tema das três funções sociais. Desse modo, importa reconstruir um conjunto de formulações em sua globalidade, examinar suas circunstâncias face a problemas e contradições, para se verificar o sistema ideológico em que a trifuncionalidade se encaixa. Ressalta Duby que é observando de

---

<sup>189</sup> DUMÉZIL, Georges. *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977, p. 210.

<sup>190</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 18

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>192</sup> *Idem.*

perto a gênese e as transformações da trifuncionalidade que podemos descobrir "por que" e "como" a imagem tripartite foi escolhida em dado tempo e em determinado espaço.<sup>193</sup>

Esclarecido esse ponto, o questionamento se direciona para outra categoria de problemas. O modelo tripartite é evocado a partir de uma cosmologia, uma teologia, que possui suas raízes na religião. Está claro, portanto, que possui uma moral que serve de base às "formações discursivas polêmicas" que são as ideologias, como menciona Duby, colocando-se ao serviço de um poder, um imaginário, da organização social. O historiador formula, assim, uma nova indagação: que ligações mantêm esse modelo trifuncional abstrato com o concreto das relações sociais? E responde ele que a ideologia não é reflexo do vivido, mas um projeto de agir sobre ele. Para que a ação tenha qualquer possibilidade de eficácia, é preciso que não haja uma diferença díspare entre a representação imaginária e as realidades da vida. E isso só ocorre através da forma pela qual os homens compreendem a sociedade da qual fazem parte. Assim, observar o sistema no qual está incluído o esquema das três ordens no momento em que ele se revela no reino da França é, de fato, estar diante de uma das questões centrais propostas pelos estudiosos da Escola dos Anais no final do século XIX e no início do século XX: a ciência das relações entre o material e o mental da evolução das sociedades e de suas instituições.

Dessa forma, Duby propõe seu próprio questionamento: "como confrontar o imaginário com o concreto? Como dissociar o estudo "objetivo" do comportamento dos homens dos sistemas simbólicos que lhes ditaram a conduta e a justificaram a seus olhos?" Pelo papel que desempenhou no desenvolvimento da investigação histórica, o modelo trifuncional merece ser examinado de perto. E, para levar a efeito sua pesquisa, Duby analisa as fontes provenientes da França do Norte que claramente enunciaram este modelo.<sup>194</sup>

Assim, ao colocar a trifuncionalidade na continuidade da sociedade cristã da sociedade francesa em qualquer caso, Georges Duby retoma dois textos do início do século XI, de Adalberão de Laon e Gerardo de Cambrai que, com outras palavras, disseram a mesma coisa que Loyseau.<sup>195</sup> A frase "*Aqui em baixo uns rezam, outros combatem e outros ainda trabalham...*"; é atribuída a Adalberão, enquanto que o enunciado: "*o gênero humano estava,*

---

<sup>193</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 20-21

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>195</sup> LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 6, 1979, p. 1190

*desde a sua origem, dividido em três: as gentes de oração, os cultivadores e as gentes da guerra”* é de Gerardo. Em ambos, encontramos três tipos de ação: *orare, pugnare, agricolare-laborari*.

Adalberão, o mais velho, é também o mais famoso no papel que desempenhou, o papel de traidor, na transferência da coroa da França, dos Carolíngios para os Capetíngios. Sobrinho do arcebispo de Reims, Adalberão, primo direto dos duques da Lorena, pertencia a uma linhagem muito importante, espalhada por toda a Lotaríngia Advindo da alta nobreza, Adalberão sabia-se de sangue real, descendente dos antepassados de Carlos Magno. O nome que usava servia, nesta linhagem, para designar os varões que viriam a ser bispos. Lotário, o monarca carolíngio da França ocidental, o nomeou chanceler e o estabeleceu na Sé de Laon, em 977.<sup>196</sup> Gerardo saiu da mesma camada social. Além disso, recentes alianças haviam unido estreitamente a sua linhagem à de Adalberão, primo direito de sua mãe. Gerardo estudou também em Reims. Fez carreira, não no reino do Oeste, mas no do Leste. Na capela de Aix associou-se ao grupo de eclesiásticos de alta linhagem que serviam o imperador Henrique II. Este soberano, apoiando-se nos primos de Adalberão, trabalhava para restaurar, na Lotaríngia, o poder dos reis da Germânia. Em 1012, o rei Henrique confiou a Gerardo, muito jovem mas de confiança, o cargo de bispo nessa cidade junto ao reino de França, a que a função de conde estava adjunta havia cinco anos.<sup>197</sup>

Os dois homens que, segundo Georges Duby,<sup>198</sup> foram os primeiros a utilizar a trifuncionalidade para explicar a ordem das coisas no mundo da França medieval, eram parentes próximos. Ambos se haviam formado em Reims; e nesta cidade metropolitana, ambos se encontravam frequentemente, junto do bispo de quem eram sufragâneos: falavam um com o outro, ou pelo menos na presença um do outro. Membros da aristocracia lotaríngia, que o rei da Alemanha e o rei de França usavam um contra o outro, Adalberão e Gerardo estavam envolvidos nas malhas de uma mesma política. Desempenhavam o mesmo ofício. E se ambos falaram das três funções, foi, em primeiro lugar, porque ambos eram bispos.<sup>199</sup>

Assim, os textos citados mostram que, no final do século IX e no limiar do século XII, de uma ponta à outra da cristandade latina, como leciona Jacques Le Goff,<sup>200</sup> o esquema tripartite deve relacionar-se com os esforços de certos meios laicos e eclesiásticos para consolidar ideologicamente a formação nas monarquias nacionais. Desse modo, para

---

<sup>196</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 25

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>198</sup> *Idem.*

<sup>199</sup> *Idem.*

<sup>200</sup> LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Editora Estampa, 1979, p. 79



tentar compreender de que forma a trifuncionalidade poderia servir o ideal monárquico e nacional, primeiro é necessário definir quais as realidades sociais e mentais que correspondiam às três ordens do método duméziliano.

A caracterização das duas primeiras ordens não apresenta grandes dificuldades, mesmo que não seja desprovido de interesse notar certas particularidades, seja na definição intrínseca de cada ordem, seja na natureza da sua relação com a realeza que a trifuncionalidade implica. O que verificamos à primeira vista é a mesma dificuldade constatada com os povos indo-europeus: a base, a terceira função, e agora, a terceira ordem, é a mais difícil de conceituação.

### 2.2.1 A Ordem dos *Oratores*

A primeira função duméziliana de soberania, no imaginário da França medieval, encontra ressonância com a primeira ordem, *orare*, rezar e pregar. O verbo *orare*, resume a dupla missão episcopal: rezar e pregar, o que, para Duby,<sup>201</sup> resulta no mesmo. A ordem clerical caracteriza-se pela oração, o que indica talvez, como aponta Le Goff,<sup>202</sup> uma certa primazia atribuída ao ideal monástico, ou melhor, de um certo monaquismo, mas que sobretudo se refere à natureza essencial do poder do clero, que provém da sua capacidade especializada em obter, como exercício profissional da oração, o auxílio e a intervenção divina.

A sagração colocou o bispo no limiar entre os planos celeste e terrestre, do invisível e do visível. Para convencer, para captar benevolência. O bispo prega, como antes se pregava na tribuna do fórum, o que o leva a procurar em Cícero os modelos dos discursos eficazes. *Orator*, ele profere alternadamente as palavras que, lançadas para o céu quais oferendas, devem suscitar, por reciprocidade, a efusão da Graça e aquelas que, na terra, fazem ouvir o que *a sapientia* desvenda. Porque a sua posição é servir de intermediário, o bispo deve especialmente cooperar na restauração da harmonia entre este mundo e o outro. Auxiliado pelo clero que o ordenou e o ensinou, o bispo deve constantemente repelir as trevas através do esclarecendo do povo, admoestando-o. E, para levar a cabo sua tarefa, deve dirigir-se, antes

---

<sup>201</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 28

<sup>202</sup> LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Editora Estampa, 1979, p. 79

de mais nada, diretamente à figura que lhe está associada: ao rei, que é também *prelatus*, designada por Deus, pelas suas virtudes de sangue, colocada por Deus à frente dos outros para os guiar, mas para os guiar no domínio do terrestre, do material, do carnal; o homem que detém, “pela graça de Deus”, *a principalis potestas e* que dirige, na posição de rei, a parte do rebanho que o bispo não conduz, a parte que, distinta do clero, do *clerus*, se chama o povo – *populus*.

Rei dos *oratores*, o monarca participa, de certo modo, da natureza e dos privilégios eclesiásticos e religiosos, mantendo com a ordem clerical, de outra banda, as relações ambivalentes de protetor e de protegido da igreja, que o clero carolíngio aperfeiçoou no século IX.<sup>203</sup> De fato, como menciona Duby,<sup>204</sup> na tradição carolíngia, os bispos do século XI sentem-se obrigados a apresentar aos olhos dos reis e dos príncipes como que um espelho. Um desses espelhos de metal polido como aqueles de que na época se serviam, refletindo bastante mal as imagens, mostrando contudo os defeitos, ajudando assim a corrigi-los. O discurso episcopal, ao dirigir-se aos príncipes da terra, tem essa finalidade: lembrar-lhes os seus direitos, os seus deveres e o que não corre direito neste mundo. Incitá-los a agir, a restabelecer a ordem. A ordem, cujo modelo o bispo descobre no céu. Discurso político, o discurso dos bispos convida a reformar as relações sociais. É um projeto de sociedade. Na tradição carolíngia, o episcopado é o produtor natural da ideologia.

Claramente constatamos no imaginário feudal francês a existência da bipartição da função soberana, entre a figura religiosa e a figura do rei. Neste, mais do que na Roma Antiga, identificamos com facilidade a dupla função, uma vez que o poder sacerdotal, mágico e religioso, e o poder administrativo e jurídico foram separados da mesma pessoa, não mais se coadunando na figura do *rex*, mas ainda trabalhando em conjunto, unindo forças para manter a soberania.

Em sua pesquisa, Duby<sup>205</sup> verifica que os reis possuem a *facultas oratoris*, o direito de orar e de falar. Porém, por estarem “ameaçados” por uma abundância de “juventude”, ou seja, por serem considerados imaturos para certos afazeres da atividade real, convém que permaneçam rodeados dos bispos do seu reino, ser por estes instruídos acerca das leis. Porque a missão dos bispos é procurar, inquirir, para discernirem o que está bem, o que está mal, medir os castigos e as recompensas. Antes de pronunciar a sentença, o rei deve pois

---

<sup>203</sup> LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Editora Estampa, 1979, p. 79

<sup>204</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 28

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 61

deliberar com eles. Citando Adalberão, o historiador concluiu<sup>206</sup> que a capacidade (*facultas*) do *orator* é dada ao rei”, contudo, a posição da pessoa régia é ambígua. O rei possui, não apenas o cetro, mas também a espada. Deve dedicar parte importante do seu tempo às armas. Assim, como vemos na obra de Duby, o rei ocupa, junto com os *millites*, a ordem dos *bellatores*, a segunda função da trifuncionalidade duméziliana.

Isso porque a juventude do rei é o que faz dele o guerreiro, brandindo a espada, restabelecendo pela força, mediante algumas turbulências, a ordem terrestre. A figura do rei velho, com a sabedoria da idade e, como menciona o próprio historiador,<sup>207</sup> com a “virtude da alma, a inteligência da ordem imutável e dos movimentos regulares de que é lugar a parte celeste do universo: a '*sageza, essa autêntica sabedoria através da qual se pode saber o que está no céu sempiternamente*’”, esta é a que reveste o rei com o caráter dos *oratores*, através da sagração. E, citando o mestre, explica ele que esta divisão não é senão aquela de que Georges Dumézil nos fala, quando dissocia o gesto brutal aplicado ao incerto, ao móvel, ao móbil, à agitação, do olhar dirigido para a fixidez do sobrenatural e da lei.

E, posteriormente, citando Gerardo, Georges Duby<sup>208</sup> explicará que este duplo estado do rei é como “duas pessoas gêmeas”, reunindo em si a pessoa sacerdotal da primeira ordem e a pessoa real, que representará a segunda. À primeira cabe orar (*orare*), a esta última, combater (*pugnare*). Aqui estão as duas palavras: os que oram e os que combatem – duas das três funções. Gerardo explana: “*Cabe aos monarcas reprimir as revoltas pela sua virtude* (energia que tem por veículo o seu sangue, a força de Georges Dumézil), pôr termo às guerras, dilatar os comércios da paz. Aos bispos (que são a fonte do sacerdócio) cabem as duas formas da ação inclusas no verbo *orare*: admoestar os soberanos “*para que combatam virilmente para a salvação da pátria*” e rezar “*para que estes vençam*”. O papel dos *oratores* é apoiar pela palavra a ação militar cuja condução cabe ao rei.

Até este ponto, podemos perceber que as funções estão já presentes como elemento das estruturas do Estado. São ainda apenas duas. A obra de Duby e o contexto histórico que o medievalista apresenta permitem-nos, pelo menos, identificar quais os homens que estão encarregados legitimamente dessas duas funções. Quando Gerardo de Cambrai fala

---

<sup>206</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 30

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 43

de *oratores* e de *pugnatores*, não pensa em todos os clérigos, nem em todos os guerreiros. Pensa nos bispos e nos reis.<sup>209</sup>

### 2.2.2 A Ordem dos *Bellatores*

Em paralelo com este ofício de orar, surge, portanto, o outro, especializado este na administração dos castigos, o ofício de *pugnator*, o ofício real. Com efeito, para o historiador, só ao monarca e aos que o ajudam e acompanham é lícito puxar da espada em período de tréguas. Porque a vingança, a repressão pelo gladio dos criminosos reincidentes é legítima, é mais do que isso: é também e até providencial e necessária.<sup>210</sup>

A divisão hierarquizada das tarefas entre o sacerdócio e a realeza estabelece um equilíbrio que as instituições de paz destruiriam se, por desgraça, fossem mal edificadas. Este último discurso faz eco ao segundo, o discurso de Arras. E é precisamente para introduzir esta derradeira arenga e para lhe dar maior peso, que, segundo Duby,<sup>211</sup> intervém a alusão à trifuncionalidade social. Gerardo especifica: se os *oratores* podem permanecer no “ócio sagrado” que o próprio ofício exige, eles o devem aos *pugnatores* que lhes garantem a segurança e aos *agricultores* que produzem, pelo seu “labor”, o alimento dos seus corpos. Defendidos pelos guerreiros, os agricultores devem às orações dos padres o receberem o perdão de Deus. No que respeita às gentes de guerra, elas são mantidas pelas rendas dos camponeses e pelas taxas que os mercadores pagam; e são, pela intervenção das gentes de oração, lavados das faltas que cometem por usar armas. Porque, pelo manejo destas, ninguém pode conservar as mãos limpas. Mesmo quando a guerra é justa, é ocasião de pecado. E os *oratores* são necessários aos *pugnatores*, não apenas para forçar o céu a conceder-lhes as vitórias, como também para cooperarem na sua redenção, por meio da liturgia e do sacramento.

Neste ponto, somos introduzidos à terceira ordem, ou à terceira função duméziliana, a dos agricultores. O problema da trifuncionalidade vai ganhando contornos e tornando-se mais concreto: trata-se da validade dos ofícios, das três funções sociais.

---

<sup>209</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 43

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 54

Entretanto, a palavra "agricultores", embora empregada, não é a mais adequada para designá-la. Duby menciona que, quando se define o serviço de prestação de alimentos que os membros desta terceira categoria funcional devem fornecer às gentes de guerra, quando se evocam – e desta vez de forma extremamente realista – os mecanismos da exploração senhorial, juntam-se, aos pagamentos dos trabalhadores rurais, as contribuições que os donos dos caminhos, das peagens e dos mercados lançam sobre o movimento das mercadorias. Não se excluem os negociantes, os carreteiros nem os condutores de navios.<sup>212</sup>

Depois que as migrações de povos militarizaram tudo o que no universo romano escapava à escravidão, o limite entre as duas funções tornou-se tão necessário, mas ao mesmo tempo tão frágil, que os estudiosos de meados do século VIII esforçaram-se por fortalecê-lo através da palavra. No concílio do ano de 742, que se trabalhava na reforma da Igreja franca, Bonifácio manda proibir “*terminantemente aos servos de Deus que usassem armas ou combatessem ou ainda participassem em cavalgadas e em hostes*”.<sup>213</sup> A partir daqui vemos que, ao falar-se dos que dirigem, estimulava-se a substituição dos termos contrários *auctoritas-potestas, clerus-populus*, por um outro par: *oratores-bellatores*. Chegamos aqui a um ponto importante da obra: uns combatem, os outros oram.

A verdade é que os homens da Igreja se puseram a refletir sobre a respectiva vocação dos diferentes corpos da sociedade humana e sobre as diversas missões que Deus atribui aos homens quando os coloca nesta ou naquela condição terrestre, e descobriram que existia na verdade em seu tempo duas formas distintas de *militare*, de servir a Deus e de cooperar para o bem público: pelas armas e pela prece.<sup>214</sup> Essa dualidade pode ser constatada facilmente na vida da França medieval cristã. Na ordenação das cerimônias, quando os reis do século IX são sagrados em Reims, os dignitários laicos sentam-se à sua esquerda e os dignitários eclesiásticos à sua direita, assim como Cristo senta-se à direita do Pai.<sup>215</sup>

Numa carta do papa Zacarias a Pepino, datada de 747, o ritmo da frase opõe aos príncipes os bispos, aos *saeculares homines* os sacerdotes, aos *bellatores* os *Dei servi*, que cooperam, cada qual segundo sua própria vocação, para a defesa do país; estabelece-se assim a oposição entre duas *ordines*, "militar" e eclesiástica, isto é, entre a *saecularis militia* e o

---

<sup>212</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 56

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 98

<sup>214</sup> DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo, Martins Fontes, 1989, p. 30-31

<sup>215</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 100

*sacrum mi-nisterium*. Como explana Duby,<sup>216</sup> esses primeiros escritos enfatizam apenas a divisão profunda da sociedade cristã entre o serviço de Deus e o estado laico, os quais deviam permanecer estritamente separados.

Ora, uma vez que cabe aos *oratores* ensinar os outros, indicar aos *bellatores* onde está o bem e onde está o mal, erigir proibições em sua intenção, instituir valores, preparou-se o advento de uma nova *ordo*: a ordem dos guerreiros. O rei, claro está agora, é a personagem-modelo desta categoria ético-social. Porque se o rei acumula as duas funções, a de *orator* e a de *bellator*, um dos seus papéis, uma das suas personalidades, a guerreira, com o entusiasmo da sua “juventude”, o peso da sua carne, separa-o dos clérigos e inclina-o irresistivelmente para a esquerda, para a terra, para o combate.<sup>217</sup>

Interessante observar é a escolha da palavra *bellator* para designar esta nova *ordo*, destinada através dos desígnios divinos à atividade guerreira. Nenhum dos escritores dos séculos IX, X e XI empregou jamais a palavra *miles*. Todos eles sentiam, com efeito, que nesse termo o significado propriamente militar se achava na verdade eclipsado pela noção de serviço. Por isso, explica-nos Duby que esses letrados escolheram no latim clássico outros vocábulos, *bellator*, *pugnator*, nos quais se exprimia em estado de pureza a vocação para o combate. E ressalta o historiador que, quando Adalberão desenvolveu o seu pensamento, deixou evidente que a oposição entre os "guerreiros" e os "trabalhadores" se ajusta àquela que separa nobreza e servidão.<sup>218</sup> Mesmo em relação à servidão, como veremos mais adiante ao tratar da terceira ordem dos camponeses, a ideia de servidão foi enaltecida ao serviço de Deus. Assim, a Igreja dissimula a origem servil ou doméstica dos promovidos e conserva a sua dependência.<sup>219</sup>

### 2.2.3 A Ordem dos *Laboratores*

Por fim, chegamos à terceira ordem, a dos trabalhadores, a camada-mãe formada pela grande massa do povo e sobre a qual todos concordavam que deveria fornecer

---

<sup>216</sup> DUBY, Georges. *La société chevaleresque: hommes et structures du Moyen Âge*. França, Champs Histoire, 2008, p. 45

<sup>217</sup> DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982, p. 100

<sup>218</sup> DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo, Martins Fontes, 1989, p. 31

<sup>219</sup> DUBY, Georges. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Espanha, Siglo XXI, 1977, p. 10

tanto as elites dos *oratores* como a dos *bellatores*, daqueles que oram e daqueles que lutam. Os *oratores* ganhavam a salvação para os camponeses através da oração, enquanto os *bellatores* os defendiam contra os ataques. Em troca desses favores, a capacidade de produção camponesa estava totalmente presa ao senhorio, significando manter as suas despesas não só de alimentação, mas também de entretenimento.<sup>220</sup>

A delimitação de uma terceira ordem, que no limiar do século XI aparece encarregada de uma missão particular, que é de trabalho, mais especificamente de trabalho rural, parece dever ser aproximada do progresso de uma concepção de ordenação social diferente da precedente, e que veio estabelecer a principal distinção entre os "poderosos" e os "pobres". Segundo esse novo esquema, especificado e vulgarizado pouco a pouco, no decorrer do século X, por certos movimentos do pensamento religioso, os *pauperes* constituíam realmente, no seio da ordem laica, uma categoria que, tal como a ordem dos servidores de Deus, se encontrava desarmada, portanto vulnerável, e que por isso mesmo requeria, tal como os servidores de Deus, uma proteção particular. Assim, enquanto se difundia essa imagem, o porte de armas e as missões específicas que pareciam ser vinculadas a este passaram, no âmbito das representações mentais veiculadas pela teoria das *ordines*, a competir a apenas uma parcela do laicato, como aliás ocorria cada vez mais claramente na realidade. Assim, a barreira social, anteriormente estabelecida entre nobreza e servidão, foi-se deslocando aos poucos e veio separar cada vez mais da massa dos "pobres" os poderosos, isto é, desta vez verdadeiramente, toda a "milícia secular".<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> DUBY, Georges. *Guerreros y Campesinos*. Espanha, Siglo XXI, 2009, p. 221

<sup>221</sup> DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo, Martins Fontes, 1989, p. 31-32

### **3 OS MODELOS MENTAIS INDO-EUROPEUS: A IDEOLOGIA TRIPARTITE E O MÉTODO ANTROPOLÓGICO DE GEORGES DUMÉZIL**

#### **3.1 A MITOLOGIA COMPARADA DE GEORGES DUMÉZIL COMO MÉTODO DE ANÁLISE DAS INSTITUIÇÕES SOCIAIS, POLÍTICAS E JURÍDICAS**

Georges Dumézil é considerado o mais original e o mais controverso estudioso de mitologia indo-europeia comparada do início do século XX. Filólogo francês, dedicou-se ao estudo da mitologia comparada – método desenvolvido para o estudo das ciências religiosas através da comparação de mitos de diferentes sociedades, a fim de traçar o desenvolvimento religioso e cultural para identificar origens e pontos em comum entre elas – das mais diversas sociedades de origem indo-europeia.

Foi professor da disciplina de Civilização Indo-Europeia no *Collège de France* e também foi diretor dos estudos na *Section des Sciences Religieuses* da *École de Hautes Études de Sorbonne*, tendo sido oficializado em 1935 o comparatismo como método e concepção geral das ciências religiosas na V Seção desta academia através da cadeira de Mitologia Comparada criada especialmente para Georges Dumézil, cadeira esta que se tornaria posteriormente, em 1945, a disciplina de estudo comparado das religiões dos povos indo-europeus.

Instruído pelo grande indo-europeísta francês Antoine Meillet e exposto à sociologia de Émile Durkheim, Marcel Mauss e outros, que no início do século XX formularam uma abordagem funcional do estudo da religião primitiva, Georges Dumézil desenvolveu sua própria abordagem da Mitologia Comparada, o que a tornou única, de modo a contribuir em grande medida para o desenvolvimento do estudo da mitologia e da religião na sociedade, trazendo implicações profundas não apenas para a antropologia social, mas também para as ciências sociais como um todo. Ele acrescentou uma dimensão sociológica e antropológica funcionalmente orientada ao estudo comparativo tradicional dos mitos, das epopeias, dos rituais e dos contos folclóricos dos antigos povos de língua indo-europeia,



criando uma concepção inteiramente nova da relação entre linguagem, mito e organização social, influenciando as obras de Mircea Eliade e Carl Jung.

A mitologia comparada se refere à sistemática comparação dos mitos e de temas míticos elaborada a partir de uma grande variedade de culturas e envolve tentativas de abstrair temas subjacentes semelhantes para relacioná-los a uma representação simbólica comum, como, por exemplo, forças da natureza, fertilidade, ou, para Dumézil, organização social. Os estudos dessa natureza reivindicam uma história de pouco mais de duzentos anos, pois, como comenta Littleton,<sup>222</sup> foram gerados pela mesma consciência da cultura oriental no final do século XVII e no início do século XVIII, quando muitos estudiosos tiveram a oportunidade de comentar sobre os mitos, rituais e crenças religiosas descobertas na Índia e na Pérsia, o que levou ao desenvolvimento da filologia comparada.

A figura mais importante na história da mitologia comparada do século XIX foi Friedrich Max Müller. Aluno de Bopp e do grande estudioso francês de sânscrito Burnouf, Müller, que se estabeleceu na Inglaterra aos vinte e seis anos, foi treinado como um filólogo, e seus métodos eram essencialmente linguísticos. Ao conceber a "idade mitopoiética", na qual os falantes do proto-indo-europeus ainda não tinham desenvolvido meios para expressar abstrações, e na qual metáforas foram, portanto, essenciais para a comunicação, ele afirmou que essas concepções que mais tarde se transformaram em deuses eram, inicialmente, figuras de linguagem.<sup>223</sup>

No início do século XIX, o método comparativo começou a cair em descrédito. Nas mãos dos naturalistas, ele havia sido expandido para além de seus limites, e um número crescente de estudiosos classicistas, folcloristas, antropólogos e até mesmo filólogos, veio a centrar sua atenção cada vez mais exclusivamente em tradições míticas específicas, buscando explicá-las por meio de análises internas intensas, ao invés de procurar equações que pudessem ser encontradas entre elas.<sup>224</sup> Exceto para fins de reconstrução linguística, a ideia de uma herança religiosa e ideológica indo-europeia comum raramente foi encontrada nas duas primeiras décadas do século XX.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 32

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 33-34

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 35

<sup>225</sup> DUMÉZIL, Georges. *L'idéologie tripartite des indo-européens*. Bruxelas, Colletion Latomus, vol. XXI, 1958, p. 90

Apesar dessa ênfase sobre o regionalismo, alguns autores continuaram a falar de uma "religião indo-europeia", embora com cautela e sem muita elaboração. Conforme relata Littleton,<sup>226</sup> entre estes estava Antoine Meillet que, embora não fosse um mitólogo primariamente, incentivou seus alunos, dentre eles, Dumézil, a pensar em termos comparativos amplos quando confrontassem materiais indo-europeus. Foi no início da década de vinte que uma reação se delineava. Cada vez mais conscientes da artificialidade das hipóteses que procuravam explicar "a gênese e os primeiros desenvolvimentos das religiões que estudavam",<sup>227</sup> alguns estudiosos começaram mais uma vez a adotar uma perspectiva ampla e comparativa em suas abordagens para as várias tradições míticas indo-europeias. Na França, o principal expoente dessa nova abordagem foi Georges Dumézil. Embora suas ideias só se cristalizaram depois de mais de uma década de experimentos, a partir de 1924 a história desse "neo-comparativismo" é parte integrante da evolução do pensamento de Dumézil.

Embora a eficácia do método comparativo estava no auge, duas abordagens inteiramente diferentes sobre mito e ritual (mas ambas mito e ritual), e que viriam a ter uma profunda influência sobre Dumézil, estavam tomando forma. Estas foram as teorias de James Frazer e de Émile Durkheim e Marcel Mauss. Foi primeiro para Frazer e depois, após não encontrar soluções, virou-se para Durkheim e seus princípios para encontrar uma base teórica sobre a qual pudesse construir uma nova mitologia comparada indo-europeia.<sup>228</sup>

A essência da posição teórica em relação ao mito e ao ritual desenvolvido por Durkheim e Mauss pode ser encontrada na sua conhecida definição de religião como "um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem"<sup>229</sup>. Aos olhos de Durkheim, o problema central a ser enfrentado pelos estudantes de fenômenos religiosos é explicar a origem das coisas sagradas, ou melhor, desvelar as realidades que são representadas ou simbolizadas por tais coisas sagradas. Rejeitando tanto o naturismo como o animismo para explicar por que certas coisas são "separadas e proibidas", e debruçando-se sobre as ideias de Fustel de Coulanges, Durkheim concentrou sua atenção sobre a ordem moral que inevitavelmente acompanha a

---

<sup>226</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 36

<sup>227</sup> DUMÉZIL, Georges. *L'idéologie tripartite des indo-européens*. Bruxelas, Colletion Latomus, vol. XXI, 1958, p. 90

<sup>228</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 37

<sup>229</sup> DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo, Paulus, 2008, p. 79.

vida coletiva ou social. Essa ordem moral, afirmou, é de longe a realidade mais importante a confrontar a espécie humana, superando de longe o impacto das forças naturais ou dos efeitos dos sonhos e das alucinações, e como tal é a fonte última do sagrado.<sup>230</sup>

Se o material do sagrado pode ser encontrado nos fatos da vida social e da ordem moral que os acompanham, então o contexto de mitos e de ritos associados a eles são "coisas sagradas" refletindo essas realidades sociais e culturais, e a maioria, se não todos, dos deuses, espíritos, totens, e semelhantes, são representações quer da sociedade como um todo, ou de vários seguimentos importantes dela. Além disso, essas representações socialmente derivadas inevitavelmente formam categorias de compreensão em termos das quais o indivíduo experimenta e interpreta o mundo ao seu redor. É sobre esses dois pressupostos fundamentais, que os seres divinos são necessariamente "representações coletivas" de realidades sociais e culturais importantes, e que tais representações necessariamente dão origem a categorias de entendimento, que Dumézil fundou sua concepção sobre a natureza da mitologia indo-europeia.<sup>231</sup>

De todos aqueles associados com Durkheim, nos primeiros anos do século XX, o mais importante foi Marcel Mauss, que contribuiu muito para o desenvolvimento de representação coletiva, sendo ele próprio uma autoridade sobre as várias facetas das religiões arcaicas. Mauss é especialmente importante para esta discussão, pois foi ele, como mentor e colega sênior de Dumézil na *École Pratique des Hautes Études*, o principal responsável pela adoção deste último ao método antropológico e sociológico. Na verdade, a influência de Mauss, e, por extensão, de Durkheim, remonta desde o início dos trabalhos, com o contexto social e os efeitos do ritual, e o descobrimento da etnologia. No final das décadas de trinta e quarenta, como Dumézil veio a conceber a religião indo-europeia como um conjunto de representações ou funções coletivas, essa influência tornou-se ainda mais evidente.<sup>232</sup>

Mauss continua a ser o principal elo entre a sociologia e a antropologia social e o neocomparativismo. Foi através dele, como professor e como colega da área de "história da

---

<sup>230</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 38

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 39

<sup>232</sup> *Idem.*

religião", que Dumézil tornou-se herdeiro da grande tradição sociológica fundada por Durkheim. Se ele não tivesse recebido esse legado, o estudo de sua obra não seria possível.<sup>233</sup>

A linha de pensamento da nova Mitologia Comparada tecida por Georges Dumézil se baseia em um fundo arquetipal e simbólico comum, o qual engloba um conjunto de mitos funcionalmente interrelacionados a um mesmo conjunto de instituições sociais, e a uma mesma ideologia, que se manifesta tanto no mito, como na religião e na organização social. Dessa forma, a teoria de Dumézil procura demonstrar que as primeiras sociedades indo-europeias da Índia, da Europa e de outros lugares compartilham um conjunto comum de “representações coletivas”, as quais se refletem no imaginário social, político e jurídico dessas civilizações.

O principal argumento utilizado por Georges Dumézil para a construção da sua Ideologia Tripartite baseia-se na existência de um conjunto de representações coletivas arquetípicas manifestadas nos mitos, na religião e na organização social dos diversos povos Indo-Europeus. Conforme a obra deste autor, a maioria das primeiras sociedades indo-europeias foi caracterizada, em termos gerais, por uma organização social tripartite hierarquicamente ordenada, na qual cada camada social foi coletivamente representada no mito e na épica por um conjunto determinado de deuses e de heróis. No entanto, Dumézil chegou à conclusão de que o trifuncionalismo não está circunscrito somente aos antigos povos indo-arianos por ele observados. Em seus trabalhos acerca das origens de Roma, desenvolvido em sua obra *Júpiter, Mars, Quirinus*, Dumézil revela que o sistema social tripartite observado por ele estava tão presente ali quanto no Irã e na Índia, e também nos mitos e na sociedade dos antigos povos germânicos e celtas.

Um mito é uma narrativa que é percebida como um relato comum, de fato qualquer, com um cumprimento positivo ou negativo, ou um comportamento regular ou uma diretriz da vida religiosa de uma sociedade, leciona Georges Dumézil.<sup>234</sup> Os mitos não são símbolos engenhosos e inúteis, concebidos inteiramente pelos cantores para expressar sua admiração pelo espetáculo da natureza, ou jogos de palavras mais ou menos conscientes de filólogos pré-históricos.<sup>235</sup> Longe de serem invenções desinteressadas, ou mesmo invenções

---

<sup>233</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 40

<sup>234</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 15-16

<sup>235</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 15

livres da imaginação, os mitos não são separáveis do conjunto da vida social; eles emplicam, ilustram, e protegem contra a negligência ou a hostilidade, as liturgias, as técnicas, as instituições, as classificações, as hierarquias, as especializações do trabalho comum, da manutenção que supostamente dependem o bem-estar, a ordem, o poder da comunidade e de seus membros. É, portanto, impossível estudar os mitos sem estudar as formas de atividade mágico-religiosas, político-religiosas, econômico-religiosas, jurídico-religiosas das sociedades consideradas. Em particular, sempre que aparece uma história em constante contato com um ritual, devemos considerar se esta vinculação é ou não essencial na maioria das vezes, e ao mesmo tempo, vamos saber o que era, para os usuários, o principal significado desta história, deste mito.<sup>236</sup>

O mito permanece, desse modo, ao contrário do que se pensava há um século, o fenômeno religioso mais elevado, que dá mais significativo e eficácia, e a mitologia comparada, neste sentido, mantém sua primazia; pode-se mesmo, por piedade aos primeiros pesquisadores, manter este nome para a nova forma de estudo comparativo das religiões indo-européias. Mas a "mitologia comparada" moderna só consegue incorporar, em todos os níveis da sua estrutura, todos os fenômenos relacionados aos mitos, ou seja, praticamente toda a sociologia.<sup>237</sup>

Assim, Dumézil<sup>238</sup> entende que a melhor maneira de estudar esses grupos humanos, é através de sua fisiologia e sua anatomia interamente exposta nos mitos, esquematizadas, por vezes, ou idealizadas, mas mais nítidas, mais perceptíveis, mais filosóficas do que são quando consideradas apenas nos acidentes da história. E no caso de grupos humanos pré-históricos, a análise assim compreende os mitos reconstruídos por comparação, fornecendo a única forma de seu conhecimento objetivo.

Mas, observa Georges Dumézil,<sup>239</sup> um fato predomina por toda a parte onde é possível vê-lo se instalar: essas forças mitológicas, esse fundo arquetípico das representações divinas, perderam a conexão com os órgãos e as instituições que operam em outras áreas, inclusive os próximos. Por uma razão mais forte, as civilizações mais recentes não reconhecem os pais que, com uma caminhada anterior, já pisaram no solo onde se fixaram. As

---

<sup>236</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 15-16

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>238</sup> *Idem.*

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 10-11

línguas se diferem. A história, os mitos, os cultos se localizam. Os costumes evoluem. Em suma, nenhum sentimento sobrevive da comunidade de origem, e os sucessivos invasores disputam com seus primos mais íntimos e os nativos mais desconhecidos. Mais tarde, quando os filósofos ateniense e os gramáticos de Roma refletiram, admiraram, por exemplo, que o cão e a água possuem quase o mesmo nome em frígio e em grego, ou que tantas palavras latinas soam de forma tão parecida com as palavras gregas de mesmo sentido, sem concluírem nada, senão o empréstimo ou a constância da máquina humana.

Por várias razões relacionadas com as condições internas e externas do desenvolvimento da ciência, não foi até o início do século XIX que gramáticos ocidentais descobriram esse importante fato de que o sânscrito da Índia e as línguas do Irã, o grego, o latim, as línguas germânicas, as línguas celtas, línguas eslavas e do Báltico, são apenas formas idiomáticas que surgiram de evoluções divergentes de um único e mesmo idioma pré-histórico, que está relacionado a eles assim como o latim se refere ao italiano, ao francês, ao espanhol, ao português, etc. A noção de "línguas indo-européias" nasceu. Um século de admirável trabalho, no qual todas as universidades na Europa colaboraram, que contribuiu para precisar e qualificar, havendo agora uma idéia clara do que é o "Indo-Europeu comum" na época das grandes migrações. As mais recentes pesquisas prevêem até mesmo a evolução que esta linguagem comum passou até chegar a este estado final no qual nossas línguas modernas possuem várias modificações.<sup>240</sup> Explica o professor Dumézil<sup>241</sup> que a unidade da língua não implica necessariamente a unidade política, mas implica, pelo menos, uma unidade substancial de civilização que remete à Grécia antes de Alexandre, a qual nunca formou um Estado, mas, apesar diferenças de dialetos e de costumes, era constante o desejo e a consciência de "falar grego" e de "viver grego". Certamente os homens que falavam nas línguas indo-européias tinham em comum um mínimo de civilização material e moral. Assim, é legítimo, em particular, para falar de uma "religião Indo-Europeia", entender bem que esta unidade não implica em uniformidade, e que cada município e, posteriormente, cada vale grego, cada cidade do Lácio, cada fiorde norueguês, coloria, à sua maneira, o bem comum.

Portanto, partir dessas observações, Georges Dumézil<sup>242</sup> constatou que a maioria das sociedades indo-europeias primitivas foram caracterizadas, ao menos em seus

---

<sup>240</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 12

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>242</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 3-4

períodos iniciais historicamente conhecidos, por uma organização social tripartite hierarquicamente ordenada, na qual cada estrato foi coletivamente representado no mito e na épica por um conjunto determinado de deuses e de heróis. Cada uma dessas camadas sociais, os quais incluem, em ordem de precedência, um estrato social, um estrato guerreiro e um estrato pastor-cultivador, juntos com suas contrapartes míticas, fazem uma contribuição específica à manutenção do sistema social e/ou sobrenatural como um todo, e, aparentemente por esse motivo, o professor escolheu se referir a eles por *functions*, ou “funções”.<sup>243</sup>

A primeira ou a mais importante função é retratada pelo estrato sacerdotal e suas representações míticas, e estava preocupada com a manutenção da ordem ou soberania mágico-religiosa e jurídica; a segunda função é retratada pelo estrato guerreiro e suas representações, e estava preocupada com as proezas físicas; e a terceira função com a qual se preocupavam os indo-europeus, retratada pelo estrato pastor-cultivador e suas representações míticas, ficou encarregada da provisão do sustento, da manutenção do bem-estar físico, da fertilidade animal e vegetal, e outras atividades relacionadas.<sup>244</sup> Subjacente a essa funcionalidade inter-relacionada, a estrutura ou sistema social e sobrenatural tripartite era, evidentemente, uma ideologia tripartite, uma tendência a conceber os fenômenos em geral como divididos em três categorias inter-relacionadas, definidas nos termos das três funções supramencionadas.<sup>245</sup>

A melhor maneira de introduzir o sistema de Georges Dumézil é considerá-lo em seu contexto, olhando para a sua teoria em contraste com o plano de fundo no qual este autor utiliza para embasá-la, ou seja, o imaginário mitológico, as representações coletivas e a organização social das antigas comunidades indo-europeias do norte da Índia. A seguir, apresentaremos um breve apanhado para situar seu método. Logo mais, apresentaremos detalhadamente a origem o povo indo-europeu e das três funções sociais indo-europeias delimitadas por Dumézil.

Como é bem conhecida, a clássica organização social indiana é composta de quatro principais castas: os Brahmanas (mais comumente chamados Brahmins), ou sacerdotes; os Ksatriyas, ou guerreiros; os Vaisyas, ou agricultores; e os Sudras, os aqueles

---

<sup>243</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 3-4

<sup>244</sup> DUMÉZIL, Georges. *L'heritage Indo-Européen a Rome: Introduction aux series "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes romains"*, Paris, Gallimard, 1949, p. 65-66

<sup>245</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 3-4

cuja obrigação é servir a todos os outros. Dessas castas, apenas as primeiras três foram definidas como Arya; os Sudras, assim, eram os “sem-castas” na noção mais básica do termo e, ao menos em teoria, incluíam a população indígena conquistada.<sup>246</sup>

Ao analisar a antiga literatura religiosa sânscrita, Dumézil observou que os primeiros panteões indianos refletiam essa organização social estratificada, especialmente as três castas Arya. Mesmo no mais antigo de todos os textos, o Rig Veda, podem ser encontrados três estratos funcionalmente diferenciados e hierarquizados de deuses – um padrão que aparece várias e várias vezes nos Vidas e Brahmanas tardios, e que de fato persiste, de uma forma um pouco alterada, no grande épico indiano, o Mahabharata.<sup>247</sup>

No mais alto desses três divinos níveis, aparecem os deuses soberanos, Mitra e Varuna. Na opinião de Dumézil, as características dessas duas deidades são tais que eles são projeções, ou representações coletivas, da casta Brahman, que, obviamente, está no topo do sistema social mortal. Além disso, Dumézil concluiu que existe entre esses dois deuses uma divisão definida de trabalho sobrenatural no que diz respeito à manutenção do universo. Por um lado, Mitra está preocupado com os aspectos racionais e legais da soberania; Varuna, por outro lado, representa o maravilhoso e às vezes terrível aspecto mágico-religioso da soberania. Assim, respectivamente, Mitra e Varuna refletem as duas funções básicas dos Brahman: servir como um árbitro das disputas legais e contratuais, e servir como praticante mágico e religioso, conduzindo sacrifícios, divinações, realizando casamentos, dentre outros. Estas duas deidades são representações do que Dumézil rotulou como primeira função: a relação ou correspondência entre Mitra e Varuna, junto com seus “assistentes” celestiais (um conjunto de deidades menores que compartilham certos aspectos da soberania) e com a casta ou classe sacerdotal (como aparece ter sido incluída nos primeiros períodos).<sup>248</sup> Especificamente sobre estas duas deidades e sobre as atribuições que exercem primeira função da soberania, Dumézil dedicou uma obra inteira, Mitra-Varuna, que trata particularmente do duplo aspecto da soberania. Ao resumir a natureza da primeira função,

---

<sup>246</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 41-44

<sup>247</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 7-8

<sup>248</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 57-63



Dumézil afirma que ela se refere “*l’administration à la fois mystérieuse et régulière du monde*” (à administração tanto misteriosa e regular do mundo).<sup>249</sup>

No segundo nível sobrenatural, encontramos um conjunto de deuses jovens, viris e marciais, os Maratus, dominados pela figura imponente de Indra, que é a personificação do guerreiro ideal. É Indra que combate monstros, lidera exércitos e, ao contrário de Mitra e Varuna, geralmente atinge os seus fins através do exercício da força física. Indra, assim, é a representação coletiva da casta Ksatriya, cuja função principal é proteger a sociedade da ameaça ou da real invasão armada.<sup>250</sup> Essa relação, então, entre a casta ou classe guerreira e suas personificações constituem a segunda função e é definida como “*le jeu de la vigueur physique, de la force, principalement mais non uniquement guerrière*” (o conjunto do vigor físico, da força, principalmente, mas não unicamente, guerreira).<sup>251</sup>

Finalmente, no mais baixo nível, figuram um número de deidades cuja principal função é manter e promover a fertilidade vegetal e animal, assegurar colheitas abundantes, e amplamente presidir sobre os assuntos de conforto e bem-estar físico humano. Comandando com esses estão os Asvins ou “Gêmeos Divinos”. Também se inclui aqui (e em outro lugar, como nós devemos ver) a figura feminina da deusa Sarasvati.<sup>252</sup> Esse mais baixo estrato divino, cujos ocupantes são vistos como representações coletivas da classe produtora de alimentos, constituem a terceira função, definida por Dumézil como “*la fécondité, avec beaucoup de conséquences et de résonances, telles que la santé, la longue vie, la tranquillité, la volupté, le 'nombre*” (a fecundidade, com todas as suas conseqüências e repercussões, como a saúde, a longevidade, a tranquilidade, o prazer, a “quantidade”).<sup>253</sup>

Este é o quadro que Dumézil desenha do mito e da sociedade da antiga Índia: três estratos funcionalmente integrados de homens e deuses, dominados pelo conceito de uma junção ou dupla soberania, compartilhada por um par de deuses representando, respectivamente, os processos jurídicos e mágico-religiosos. Juntos, esses estratos, ou funções, formam uma integridade social e sobrenatural completa.

---

<sup>249</sup> DUMÉZIL, Georges. *Les deux des indo-européens*. Presses Universitaires de France, 1952, p. 7

<sup>250</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 8

<sup>251</sup> DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des indo-européens*. Presses Universitaires de France, 1952, p. 7

<sup>252</sup> LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1973, p. 8

<sup>253</sup> DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des indo-européens*. Presses Universitaires de France, 1952, p. 7

Dumézil tentou demonstrar a presença dessas mesmas três funções, assim como o conceito de dupla soberania, nos mitos e nas estruturas sociais da maioria das antigas comunidades indo-europeias. Para tanto, a análise de cada uma delas, desde sua origem com o povo indo-europeu, se faz necessária, o que será realizado na sequência, na segunda parte deste capítulo.

### 3.2 O POVO INDO-EUROPEU E AS TRÊS FUNÇÕES SOCIAIS INDO-EUROPEIAS

A difusão dos povos indo-europeus na história é caracterizada por uma série de muitas destruições. Entre os anos de 2.300 a 1.900 a.C, numerosas cidades são saqueadas e incendiadas tanto na Grécia, na Ásia Menor, como na Mesopotâmia. Os documentos históricos mencionam grupos étnicos como os hititas, os luvianos, os mitani, mas há elementos da linguagem ariana constatados também em outros grupos invasores. A dispersão dos povos indo-europeus havia começado alguns séculos antes e se prolongaria ainda durante dois milênios. Por volta de 1.200 a.C., os arianos penetraram na planície indo-gangética; os iranianos se assentaram solidamente na Pércia e na Grécia, e assim as ilhas se indo-europeizaram.<sup>254</sup>

Alguns séculos mais tarde, estava concluída, ou pelo menos muito adiantada, a indo-europeização da Índia, da península itálica, da península balcânica e das regiões cárpato-danubianas, da Europa central, setentrional e ocidental. Este processo característico de migração, de conquista de novos territórios, submissão seguida de assimilação de seus habitantes, só cessou no século XIX da nossa era. Até então, na História, não é conhecido outro caso parecido de expansão linguística e cultura.<sup>255</sup>

A expansão linguística e cultural trouxe consigo também o outro lado da moeda: a diferenciação, tanto da língua como da cultura, exatamente através desse processo de assimilação dos povos conquistados. No entanto, podemos reconstruir algumas estruturas da religião indo-europeia comum. Temos todos os indícios, escassos, mas valiosos, que nos apontam o vocabulário religioso. Desde o início dos estudos sobre esse tema, reconhece-se o

---

<sup>254</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios Eleusis*. Espanha, Paidós, p. 249

<sup>255</sup> Idem.

radical indo-europeu *deiwos*, “céu”, nos termos que designam deus (lat., *deus*; sânsc., *deva*; iran., *div*; lit., *diewas*, antigo ger., *tivar*), e no nome dos principais deuses: Dyaus, Zeus, Júpiter.<sup>256</sup> A ideia do divino aparece vinculada à sacralidade celeste, isto é, à luz e à transcendência (altura), e, por extensão, à ideia de soberania e de capacidade criadora em seu sentido imediato: cosmogonia e paternidade. O deus do céu é o pai por excelência.<sup>257</sup>

Os indo-europeus elaboraram uma mitologia e uma teologia específicas. Praticavam sacrifícios e conheciam o valor mágico da palavra e do canto. Tinham concepções e ritos que os permitiam consagrar o espaço e “cosmicizar” os territórios nos quais se instalavam, sendo este complexo ritual verificável também na Índia Antiga, em Roma, e entre os celtas. Isso por permitia renovar periodicamente o mundo, através do combate ritual entre os dois grupos celebrantes. Supunha-se que os deuses se faziam presentes nas celebrações, acima dos homens, e que suas oferendas eram consumidas pelo fogo. Os indo-europeus não construía santuários; muito provável que o culto se celebrava em recintos sagrados, ao ar livre. Outra de suas notáveis características era a transmissão oral da tradição, e, depois do contato com as civilizações do Oriente Próximo, a proibição da escrita.<sup>258</sup>

No entanto, como era de se esperar, muitos séculos depois das últimas migrações, a herança comum nem sempre é fácil de ser reconhecida no vocabulário ou nas teologias e mitologias da época histórica. Deve-se ter em conta, por um lado, os diferentes contatos culturais<sup>259</sup> realizados ao longo das migrações, sem esquecer, do outro, que nenhuma tradição religiosa se prolonga indefinidamente e sem sofrer mudanças devido às novas criações espirituais ou por meio do empréstimo, sincretismo ou eliminação.<sup>260</sup> O vocabulário reflete esse processo de diferenciação e inovação, iniciado possivelmente desde a protohistória. O exemplo mais significativo é a ausência de uma expressão específica, em indo-europeu comum, para designar o sagrado.<sup>261</sup>

Os fragmentos das diversas mitologias indo-europeias constituem uma fonte importante. Esses fragmentos são certamente de épocas distintas, e nos são transmitidos através de documentos heterogêneos de valor desigual. São hinos, textos rituais, poesias

---

<sup>256</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios Eleusis*. Espanha, Paidós, p. 251

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 252

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 253

<sup>259</sup> *Idem.*

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 254

<sup>261</sup> *Idem.*

épocas, comentários teológicos, lendas populares, historiografias, tradições tardias registradas por autores cristãos após a conversão dos povos da Europa central e setentrional. Trata-se, sem dúvidas, de documentos preciosos em sua totalidade, pois conservam ou refletem, ainda que de forma distorcida, um bom número de concepções religiosas originais.<sup>262</sup>

Um mito atestado no Rigveda não pode ser fechado por baixo do segundo milênio, enquanto que as tradições conservadas por Tito Livio ou pela epopeia irlandesa são, do ponto de vista cronológico, consideravelmente mais tardias. Mas se essas tradições concordam pontualmente com o mito védico, torna-se difícil duvidar de seu caráter comum indo-europeu, especialmente se elas não estão isoladas, em pedaços, mas é possível articular as unidades em um sistema.<sup>263</sup>

Isso é o que tem demonstrado Georges Dumézil em suas obras que vieram renovar o estudo comparado das mitologias e das religiões indo-europeias. A divisão da sociedade em três classes, sacerdotes, guerreiros, e pastores-agricultores, corresponde a uma ideologia religiosa trifuncional: a função da soberania mágica e jurídica, a função dos deuses da força guerreira, e, finalmente, a das divindades da fecundidade e da prosperidade.<sup>264</sup> Entre os indo-iranianos, mais que qualquer outro grupo, evidencia-se esta divisão tripartite dos deuses e da sociedade. De fato, como já vimos, na Índia antiga, as classes sociais dos *brahmanes* (sacerdotes, sacrificadores), *ksatrias* (militares, protetores da comunidade), e dos *vaisyas* (produtores) correspondem aos deuses Mitra e Varuna, Indra, e os gêmeos Nasatya ou Asvins. Os mesmos deuses aparecem citados em uma ordem idêntica, em um tratado celebrado por um rei hititano ano de 1380 com um chefe dos para-indianos, os mitani, da Ásia Menor: Mitra-(V)aruna [variante Uruvana], Indara, os dois Nasatya. Também o Avesta distingue os sacerdotes, os guerreiros, e os pastores-agricultores), com a diferença de que no Irã esta divisão de classes não chegou a se congelar em um sistema de castas.<sup>265</sup>

Existem provas de que esta estrutura, representada pelos mesmos deuses e com os mesmos nomes, não é somente védica, senão pré-védica. Os irmãos dos indianos, os “para-indianos”, que durante a primeira metade do segundo milênio A.C. se locomoveram ao oeste, para o Eufrates e o Mediterrâneo, ao invés de se dirigirem ao leste, para a Índia, também

---

<sup>262</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios Eleusis*. Espanha, Paidós, p. 255

<sup>263</sup> Idem.

<sup>264</sup> Ibid., p. 255-256

<sup>265</sup> Ibid., p. 256

reconheciam a estrutura tripartite, desde que os deuses arianos, sob a garantia o rei ariano Matiwaza, que colocou sua palavra em um tratado do século XIV, que se conserva nos arquivos cuneiformes de Boghazköi, sejam, segundo a ordem canônica, Mitra-Varuna, Indadra e Nasatya. Muito antes, quando eles ainda tinham escolha entre oriente e ocidente, os futuros indianos fizeram esta sequência, com a cosmologia e a psicologia social que expressa no âmbito de sua religião.<sup>266</sup>

Quando são bem compreendidos os elementos e as articulações dessa estrutura tripartite, é impossível não reconhecê-la em outros povos. Os celtas dividiam a sociedade em druidas (sacerdotes, juristas), aristocracia militar, e homens livres, possuidores de vacas. Segundo Dumézil, nas tradições míticas embora fortemente historicizadas, desde a fundação de Roma também pode distinguir a divisão social semelhante: o rei Rômulo, protegido de Júpiter; o etrusco Lucumon, treinador de guerra; Tácio e os sabinos, que fornecem mulheres e riqueza. A Tríade Capitalina, Júpiter, Marte e Quirino, constitui em certo sentido o modelo divino, celeste, da sociedade romana. Finalmente, uma tríade análoga domina a religião e a mitologia escandinava: o deus soberano Odin, Thor, o campeão, e Freyr, patrono da fecundidade.<sup>267</sup>

Para que possamos compreender adequadamente essas relações com os demais povos e suas manifestações culturais, é imperioso que tenhamos bem definidas o que sejam e quais são as representações originais de cada uma das funções dumézilianas. No entanto, convém ressaltar que a distinção funcional não impede, naturalmente, que cada deus colabore com os outros, ou que atue eventualmente na zona de outro. Indra, deus da força física, da guerra, também proporciona bens, pois os bens (*vasuni*) e o ganho são genericamente o motivo das guerras. Um fenômeno como a chuva concerne, naturalmente, a todos os níveis de uma só vez, pois está relacionado com a ordem com a aproximação geral do mundo; estabelece um elo com o céu e a terra, e, portanto, intervêm Mitra, Varuna e os demais Aditya. A chuva é produto da tempestade, que é uma batalha atmosférica, com a qual está sob os domínios de Indra, de seus Marut, seus companheiros individuais; também é geradora de riqueza e bem-estar graças aos pastos, aos rios, etc, e nesse aspecto relaciona-se às divindades masculinas e femininas da terceira função.<sup>268</sup> Em suma, não podemos ver as funções e seus campos de ação como esferas individuais que se confrontam, mas sim como partes de um

---

<sup>266</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses de los indoeuropeus*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1970, p. 18

<sup>267</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios Eleusis*. Espanha, Paidós, p. 256

<sup>268</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses de los indoeuropeus*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1970, p. 25-26

organismo em que a solidariedade e a interpenetração são a regra: a oposição é apenas conceitual.

Começamos, pois, pela primeira função: a Soberania. A divisão da primeira função em duas partes ou tendências complementares, soberania mágica e soberania jurídica, é claramente ilustrada pelo par Mitra e Varuna. Para os antigos indianos, Mitra é o efeito do deus soberano “em seu aspecto raciocinador claro, padronizado, sacerdotal, sereno, benevolente, enquanto que Varuna é soberano em seu aspecto arrebatador, sombrio, guerreiro, terrível”<sup>269</sup>. Mas ocorre também que em Roma aparece o mesmo díptico com oposições e alternâncias idênticas.<sup>270</sup>

### 3.3 JUPITER, MARS, QUIRINUS: A IDEOLOGIA TRIPARTITE NA ROMA ANTIGA

O país que não possui lendas, disse o poeta, está condenado a morrer de frio. É bem possível. Mas o povo que não teve mitos já estaria morto, assim diz Dumézil. A função da classe particular de lendas conhecida como mitos é, de fato, expressar dramaticamente a ideologia de que vive a sociedade, manter perante sua consciência não apenas os valores que ela reconhece, os ideais que persegue de geração em geração, mas, sobretudo, todo seu ser e sua própria estrutura, os elementos, os vínculos, os equilíbrios, as tensões que a constituem, justificar, enfim, as regras e as práticas tradicionais sem as quais tudo o que é seu se dispersaria.<sup>271</sup>

Esses mitos podem pertencer a tipos diversos. Quanto à origem, uns são tomados a partir de fatos reais e de ações mais ou menos estilizadas, adornadas e propostas como exemplos para serem imitados. Outros são ficções literárias que encarnam em personagens os conceitos importantes da ideologia e traduzem os nexos destes conceitos nas relações de tais personagens. Quanto às dimensões cósmicas das cenas, algumas estão fora do espaço restrito e dos poucos séculos de experiência nacional. Assim preenchem um passado ou um futuro distante e inacessível do mundo, que ocorre entre deuses, gigantes, monstros, e

---

<sup>269</sup> DUMÉZIL, Georges. *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948, p. 85

<sup>270</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios Eleusis*. Espanha, Paidós, 1999, p. 257

<sup>271</sup> DUMÉZIL, Georges. *The destiny of the warrior*. Chicago: University of Chicaco Press, 1970, p. 3

demônios. Outras se contentam com homens ordinários, lugares comuns, tempos plausíveis. Mas todas essas histórias têm uma função, a mesma função, que é vital para a sociedade.<sup>272</sup>

A exploração comparativa das mais antigas civilizações indo-europeias tem levado em conta essa unidade funcional dos mitos e essa variedade dos tipos míticos. Em particular, restou logo evidente que os romanos não são um povo sem mitologia, como os livros didáticos insistem em caracterizar, mas sim que, para eles, a mitologia - e, na verdade, uma mitologia muito antiga, em grande parte herdada dos tempos indo-europeus - embora tenha sido destruída no nível da teologia, prosperou sob a forma de história.<sup>273</sup>

As narrativas e os tipos de personagens, e as próprias estruturas das tradições relativas a estes personagens, que foram atribuídos pelos indianos para o mundo divino, foram redescobertos no cenário romano com a mesma estrutura e a mesma lição, mas atribuída exclusivamente aos homens, homens esses que levam nomes típicos romanos, pertencentes a *gentes* autênticos. A ideologia romana, portanto, oferece-se para o observador em dois planos paralelos que têm apenas pontos raros e estreitos de contato: em um nível, uma teologia, pura e simples em cada área da qual temos algum conhecimento, definindo abstratamente, ordenando uma hierarquia, e, de acordo com estas definições, criando grupos de poderosos deuses, mas deuses sem aventuras; em outro nível, a história das origens traça as significativas aventuras dos homens que, pelo seu caráter e sua função, correspondem a esses deuses.<sup>274</sup>

Segundo historiadores antigos, a fundação de Roma ocorreu por volta de 754 a.C. Mircea Eliade<sup>275</sup> corrobora a lição, ao mencionar que descobertas arqueológicas confirmam a validade desta tradição, uma vez que a cidade passou a ser habitada em meados do século VIII. Para este historiador das religiões, o mito da fundação de Roma e as lendas dos seus primeiros reis são especialmente importantes para compreender a religião romana, e também refletem realidades etnográficas e sociais. Estas informações servirão de base para Dumézil relacionar a realidade romana e seus fenômenos com sua tese de mitologia comparada.

---

<sup>272</sup> DUMÉZIL, Georges. *The destiny of the warrior*. Chicago: University of Chicaco Press, 1970, p. 3

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 3-4

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 4

<sup>275</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II: de Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Espanha, Paidós, 1999, p. 135

O resultado desses estudos comparativos é de grande alcance. Eles mostram, sobretudo, que as origens da religião romana não podem ser buscadas nas crenças ditas “primitivas”. De fato, a ideologia religiosa indoeuropeia ainda estava em plena atividade na época da formação do povo romano. Essa herança inclui não só a mitologia e uma técnica ritual específica, mas também uma teologia coerente e claramente articulada.<sup>276</sup>

De fato, leciona Dumézil<sup>277</sup> que nenhuma mitologia é divina, pois os antepassados haviam conservado uma série de belos relatos com a ajuda dos quais, em meados do século IV A.C., eruditos desejosos de dar à cidade um glorioso passado compuseram a “história das origens”, relatos que, no registro humano, muitas vezes coincidem com o que contam a Índia e a Escandinávia sobre seus deuses. Em suma, a “história romana das origens” serviu de mitologia a estes homens para quem todos os valores se definiam em relação à sua cidade, sem muitos melindres com o mundo que a rodeava nem com os tempos que a precederam.

Uma vasta série de estudos tem mostrado o efeito que muitos dos grandes acontecimentos que a tradição relata desde Rômulo, até Camilo Furio, não só foram embelezados, senão completamente repensados, em parte criados, para prestar à Roma os dois serviços que o povo pede de seus mitos, explicação e exemplo, e repensados ou criados com a ajuda de relatos míticos pré-romanos, ou seja, indoeuropeus. Em particular, a sucessão dos quatro primeiros reis, em que os espíritos filosóficos, Cícero ou Florus, reconheciam o sinal de uma providência desejosa de construir progressivamente uma cidade perfeita, sem dúvida não é história transcrita, mas sim uma “mitologia terrestre” historicada, que manifesta, em cálculos, atos e aventuras, a função teórica da teologia, qual seja, a localização na ordem hierárquica dos grandes mecanismos funcionais: Rômulo e Numa criaram as instituições políticas e os cultos, Túlio Hostílio levou aos romanos a ciência da guerra; Anco Marcio acrescentou a esta herança o enriquecimento comercial e o crescimento demográfico.<sup>278</sup>

Roma, portanto, concentrou as suas origens, as idades pré-etruscas, como uma formação progressiva em várias etapas, a solicitude dos deuses, trazendo a cada vez um rei um novo tipo, fundador de novas instituições, em sintonia com as necessidades do

---

<sup>276</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II: de Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Espanha, Paidós, 1999, p. 141

<sup>277</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses soberanos de los indoeuropeus*. Barcelona, Herder, 1999, p. 166

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 166-167



momento.<sup>279</sup> Assim, Rômulo, o semideus de misterioso nascimento e infância, fundador da cidade, corresponde ao aspecto varuniano da soberania, o poder criativo e terrível; Numa, o sábio, o religioso e o fundador humano dos cultos, do sacerdócio e das leis, ao aspecto mitraniano da soberania, a organização e a autoridade benevolente; Túlio Hostílio, o líder exclusivamente guerreiro, ofensivo, que dá a Roma o instrumento militar do poder, corresponde à função da força e da guerra; Anco Marcio, o rei cujo governo foi marcado pelo aumento da população e pelo desenvolvimento do comércio, que apenas guerreou quando se viu obrigado a defender Roma, representa a complexa terceira função da fecundidade.

Essa historicização dos temas mitológicos e dos complexos rituais míticos indoeuropeus também é importante por outro motivo. Na lição de Mircea Eliade,<sup>280</sup> esse processo revela outra característica do pensamento religioso romano, particularmente, sua tendência ametafísica e sua vocação “realística”. De fato, chama a atenção o interesse apaixonado religioso dos romanos pelas realidades imediatas da vida e da história, bem como a notável importância que atribuíam aos fenômenos insólitos, considerados como presságios, e, acima de tudo, sua confiança sepulcral no poder do ritual.<sup>281</sup> Desse modo, podemos observar que a sobrevivência do legado mitológico indoeuropeu, que se oculta na mais antiga história da cidade, constitui em si mesmo uma criação religiosa capaz de revelar a estrutura específica dos fenômenos religiosos, sociais e jurídicos da civilização romana.

Os acontecimentos fabulosos que presidiram o nascimento de Roma narram sobre grupos de fugitivos de diversas procedências e da fusão de dois grupos étnicos muito diferentes. Além disso, a etnia latina, da qual procede o povo romano, é resultado de uma mistura dos povos nativos neolíticos e de invasores indoeuropeus que vieram de países transalpinos. Esta primeira síntese constitui o modelo exemplar da nação e da cultura romanas, cujo processo de assimilação e integração étnica, cultural e religiosa se perpetuou até o final do Império.<sup>282</sup>

Fundada pelos mitológicos irmãos Rômulo e Remo, a tradição conta que Roma foi habitada, primeiramente, pelos pastores da região, e, na sequência, pelos bandidos e vagabundos do Lácio. Para conseguir mulheres, Rômulo teria recorrido a um estratagema:

---

<sup>279</sup> DUMÉZIL, Georges. *The destiny of the warrior*. Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 7

<sup>280</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II: de Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Espanha, Paidós, 1999, p. 141

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 141-142

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 135

durante as festividades que atraíram as famílias das cidades vizinhas, seus companheiros sequestraram as mulheres sabinas de suas casas. A guerra que eclodiu entre os romanos e os sabinos se desenrolou sem resultado militar claro, até que as próprias mulheres raptadas se interpuseram entre seus familiares e seus captores. A reconciliação serviu para que uma parcela dos sabinos se instalasse na cidade. Depois de organizar sua estrutura política, instaurando o senado e a assembleia do povo, Rômulo desapareceu durante uma violenta tempestade, e o povo o proclamou deus. A figura de Rômulo alcançou um valor exemplar na consciência dos romanos. Era tanto fundador e legislador, guerreiro e sacerdote. A tradição é unânime em relação a seus sucessores. O primeiro, o Sabino Numa, dedicou-se à organização das instituições religiosas, especialmente pela sua veneração à *Fides Pública*, a Boa Fé, deusa que rege as relações tanto entre os indivíduos como entre os povos.<sup>283</sup>

Dumézil destaca as analogias com a guerra entre romanos e sabinos. De um lado, Rômulo, filho de Marte e protegido de Júpiter, junto com seus companheiros, guerreiros temíveis, porém pobres e sem mulheres. De outro lado, os sabinos, caracterizados pela riqueza e pela fecundidade representada pelas mulheres. Ambos os lados são, na verdade, complementares. A guerra não termina com uma vitória, mas graças à iniciativa das esposas. Uma vez reconciliados, os sabinos decidem unir-se aos companheiros de Rômulo.<sup>284</sup>

No entanto, ao contrário dos gregos, que desde muito cedo organizaram um panteão divino perfeitamente articulado, os romanos não possuíam no início de sua história senão apenas um único agrupamento hierárquico de divindades, ou seja, a tríade arcaica formada por Júpiter, Marte e Quirino. Foi nesta tríade divina que Georges Dumézil constatou a existência das três funções de sua ideologia tripartite. Assim, *Jupiter*, *Mars* e *Quirinus* são a representação coletiva fundamental dos três segmentos funcionalmente integrados da sociedade romana: os sacerdotes, os militares, e os agricultores.

Ao serviço dessas três divindades romanas, eram dedicados os serviços do grupo de sacerdotes mais sagrado de Roma, os *flamines*, assim como na Índia estavam os *Brahmans* a serviço das suas correspondentes contrapartes, que também possuíam, por conseguinte, a sua própria classificação tripartite: os *flamines dialis*, sacerdotes de *Jupiter*, os *flamines martialis*, sacerdotes de *Mars*, e os *flamines quirinalis*, de *Quirinus*, correspondendo,

---

<sup>283</sup> ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*: de Gautama Buda al triunfo del cristianismo. Espanha, Paidós, 1999, p. 136-137

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 139

assim, à primeira, segunda e terceira funções, respectivamente.<sup>285</sup> Será inicialmente através do estudo e da análise das atribuições religiosas e sacerdotais dos *flamines* que Georges Dumézil irá esboçar o quadro comparativo da herança indoeuropeia na mitologia romana, localizando suas representações arquetípicas, para então aplicá-las na organização civil, na relação institucional e na análise de todos os seus fenômenos.

A tríade de deuses ora reunidos, cujo serviço está um flâmine maior, é o elemento mais antigo que se tem notícia da teologia de Roma. Ao voltar ao mais remoto dos tempos, observamos efetivamente que, na mais alta hierarquia de todo corpo sacerdotal, dando lugar apenas ao *rex*, há três *flamines maiores*, afetos a Júpiter em primeiro lugar, a Marte em segundo, e a Quirino em terceiro, exatamente nesta ordem.<sup>286</sup> Vamos analisar o papel de cada um deles e o seu enquadramento na tripartição funcional duméziliana.

### 3.3.1 Júpiter e a Função Soberana

Na Índia, a primeira função social dupla em sua natureza; a onipotência é ao mesmo tempo mágica e jurídica, e seu patrono é uma dupla divina: o mago Varuna e o jurista Mitra, refletindo essa mesma concepção bipartite da soberania em todas as mitologias indoeuropeias.<sup>287</sup> Na exposição de sua teoria aplicada à civilização romana, Dumézil leciona que Júpiter, juntamente com Dius Fidius, é o representante divino da primeira função, relacionando-se com a dupla indiana Mitra e Varuna, respectivamente, dividindo entre si ambos aspectos da soberania. Júpiter, como o deus que preside sobre a ordem cósmica do universo é a representação da função sacerdotal, e, no aspecto de Dius Fidius, preside sobre a manutenção da ordem moral e é a representação da administração ou magistratura. Dumézil não aprofunda a discussão se Dius Fidius é tão somente um aspecto de Júpiter, ou uma divindade independente,<sup>288</sup> mas, ao longo de sua obra, e como veremos mais adiante, observamos que o tratamento reservado a ele é muito mais caracterizado como uma qualidade de Júpiter do que como um deus autônomo.

---

<sup>285</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 100 e ss.

<sup>286</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses de los indoeuropeus*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1970, p. 29

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 69

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 74

Tanto em Roma, como na Grécia, a soberania pertence ao homônimo do védico *Div-* (nom. *Dyáuh*, gen. *Diváh*), o Céu personificado. No entanto, enquanto *Div-* permaneceu limitado a sua natureza de céu e a um papel muito genérico de paternidade, exterior à estrutura trifuncional e sem muita ação sobre os acontecimentos, Zeus e Júpiter são realmente deuses soberanos, sendo o primeiro adornado com uma exuberante mitologia real, e o segundo, reduzido conforme o modo romano, ao seu majestoso significado teológico e ao patrocínio de importantes rituais. Acima de Marte e dos “deuses de Tito Tacio” (onde Quirino é *unus inter pares*), Júpiter ocupa, pois, o primeiro nível. Nesta religião estritamente nacional, que pouco se interessa pelas distâncias do espaço e do tempo e concentra sua imaginação e reflexão na mesma Roma e sobre todo o tempo presente de Roma, Júpiter, deus celestial, é principalmente o *rex*, um *rex* invisível que,<sup>289</sup> seja qual for o regime político (*reges*, *cônsules* ou seus substitutos), garante a existência da Cidade, fundada em virtude de seus símbolos primordiais, e dirige sua política com emblemas circunstanciais. O *flamen dialis*, sempre a serviço, ligado ao solo romano por múltiplas obrigações e proibições simbólicas, garante quase passivamente, com seu ser e sua presença, tanto como por sua atividade ritual, uma união entre a sociedade romana e a zona superior do sagrado que outros sacerdotes mais ativos e livres, principalmente o *pontifex maximus*, utilizam conforme as necessidades do momento. Celestial, porém, perto de um céu próximo, mais atmosférico que cósmico; por conseguinte, como Zeus, senhor do raio, que na Índia e na Escandinávia pertence ao deus da segunda função, Indra. Ele é o garantidor do direito e, em geral, do cumprimento correto de todos os compromissos entre os mortais ou na transação entre os mortais com os deuses.

Assim, é possível perceber, entre Roma e os indo-iranianos, uma diferença considerável no marco teológico da primeira função: a unicidade essencial do deus romano que a exerce. Nem unicidade devoradora, nem monoteísmo como na reforma zoroástrica, pois os deuses das outras funções subsistem com suas honras, senão unicidade na soberania. De fato, é observável a mesma simplificação no terceiro nível, tanto que os indianos védicos como os mazdeicos confiam, em sua principal lista canônica, a duas figuras gêmeas e iguais; mesmo nessa interpretação de Quirino que faz dele um gêmeo, apenas Rômulo, sem Remo, ocupará um lugar no panteão.<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses soberanos de los indoeuropeus*. Barcelona, Herder, 1999, p. 162

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 163

No entanto, junto a Júpiter, e às vezes confundido com ele, Roma honra a um deus que o duplica em algumas de suas funções e que leva em seu nome a *fides*, que significa tanto lealdade como confiança, fundamento do direito, o deus *Dius Fidius*. Georges Dumézil<sup>291</sup> narra que, na época em que descobriu a sua existência, pouco se sabia acerca da teologia deste deus. Contudo, ele destaca que o *flamen* de Júpiter, o primeiro na hierarquia dos *maiores*, uma vez que Júpiter é o primeiro da tríade, não se chama “*flamen joviialis*”, como seus colegas se chamam *martialis* e *quirinalis*, mas sim *flamen dialis*. Por outro lado, os romanos enfatizavam alegremente as afirmações que prestavam como juramentos, com a fórmula *medius (Fidius)* “que *Dius Fidius* me [?]”, ou, mais explicitamente, “*per Dium Fidium* (Plauto, *Asinaria*, 23, etc.)”.

Enquanto Júpiter sempre foi o deus principal, sem confusão nem osmose com a humanidade, *Dius Fidius* foi assimilado por certos teólogos a uma espécie de semideus que diziam, sem dúvida, erroneamente sabino, identificado, por sua vez, com o semideus grecoitaliano Hércules.<sup>292</sup> O templo de *Jupiter Optimus Maximus* está localizado no Capitólio; por sua vez, o templo de *Dius Fidius* está na colina vizinha Quirinal, o *aedes Dii Fidii in colle*, fundado, segundo diz Dumézil,<sup>293</sup> em 466, figurando o 5 de junho como *dies natalis*, isto é, o aniversário do templo. Nesta esteira, vemos que o templo de *Dius Fidius* foi erigido na colina em que, de outro modo, especialmente teológico, enraizou-se a terceira função, qual seja, a da fecundidade, da prosperidade, das massas populares, e cujo patrono, Quirino, por outras razões, também foi deportado para a humanidade.

Assim, conclui Dumézil<sup>294</sup> que, antes de formar com Júpiter um par equilibrado, *Dius Fidius* foi, junto a um Júpiter muito mais amplo, a expressão própria da metade mitriana da soberania, sem esquecer a possibilidade, menos plausível para o professor, de que fosse desde sempre um aspecto de Júpiter em sua integralidade, isto é, Júpiter enquanto herdeiro desta metade como da outra. Neste ponto, convém ressaltar que Dumézil não nega que *Dius Fidius* seja uma emanção de Júpiter, muito pelo contrário. O professor ressalta a menor possibilidade de que *Dius Fidius* tenha sido considerado sua emanção desde sempre, sugerindo que, no princípio, eram duas entidades independentes que foram associadas sob a preponderância de Júpiter, que unificou em sua figura as duas sub-funções soberanas.

---

<sup>291</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses soberanos de los indoeuropeus*. Barcelona, Herder, 1999, p. 164

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 164-165

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 165

<sup>294</sup> *Idem.*

Seja qual for o caso, continua Dumézil,<sup>295</sup> *Dius Fidius* foi separado do primeiro plano, ao que parece, muito cedo, por uma abstração personificada, cujo nome alude sua principal atribuição, *Fides*. A antiguidade do culto de *Fides* parece garantida pela cerimônia anual em que os três *flamines* de Júpiter, Marte e Quirino, reunidos em uma mesma carruagem, iam ao seu santuário para oferecer um sacrifício conjunto, claro símbolo de harmonia que deve reinar entre os três níveis funcionais para que a sociedade viva corretamente. Em seguida, salienta Dumézil que, nos séculos históricos, não conhece nenhum caso em que algum dos *flamines maiores* se encarregasse de um ofício, um ritual novo. Mais ainda, pergunta-se o professor como seria possível ter sido adicionada em seu estatuto original esta cerimônia arcaica (ritual da mão direita velada) que mobilizava não apenas um, mas três dos principais *flamines*, excepcionalmente e em manifesta solidariedade.

Desse modo, podemos perceber, no alvorecer da religião romana, uma bipartição da soberania do tipo védico, quase apagada antes da história, uniformizada a partir e no proveito do representante de sua parte mais prestigiosa e mais dinâmica, Júpiter.

### 3.3.2 Marte e a Função Guerreira

Marte corresponde a Indra na representação da segunda função guerreira; ele é o deus que rege sobre as proezas físicas, sobre a força dos exércitos, sendo representante dos militares, ou soldados. Além disso, Marte apresenta também na religiosidade romana atribuições ligadas à agricultura.<sup>296</sup> O deus se mobiliza pela prosperidade do gado e do campo, desviando as malesas “demoníacas e atmosféricas”, o que, mitologicamente, para Dumézil,<sup>297</sup> é o ofício de um lutador. Contudo, como reforça o próprio professor, “*cela n'autorise pas à placer le centre de gravité du personnage hors de son domaine habituel qui est la violence, la guerre, la victoire*”, isso não autoriza a colocar o centro de gravidade do personagem fora de seu domínio habitual, que é a violência, a guerra, a vitória.

---

<sup>295</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses soberanos de los indoeuropeus*. Barcelona, Herder, 1999, p. 165

<sup>296</sup> DUMÉZIL, Georges. *L'heritage Indo-Européen a Rome: Introduction aux series "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes romains"*, Paris, Gallimard, 1949, p. 80

<sup>297</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 90-94

De fato, quando um romano dizia Marte, quando se falava nos "campos de Marte", isto é, a praça do lado de fora dos muros da cidade, onde o deus tinha seu altar e onde o povo se reunia no âmbito de sua mobilização, quando eram pronunciados adjetivos marciais, pensava-se em um deus comprometido com o que era importante, a guerra, a vigilância, e a ofensiva das armas.<sup>298</sup>

Marte levanta muitas sensibilidades quando nomeado. Apenas nos atrevemos a defini-lo: Marte, o deus da força física, utilizada principalmente na guerra. Isso é verdade. O Marte de Virgílio e de Lucrécia, o de Plauto, e o das antigas inscrições, o Marte itálico igual ao Marte de Lácio e de Roma, esse é o Marte tradicional. Mas esse vasto dossiê de combatente, de predominância esmagadora, é avaliado audaciosamente para criar a ilusão de um "Marte agrário" ou de um Marte primitivamente indiferenciado, isso porque em três ou quatro textos, e ressalta Dumézil<sup>299</sup> serem três ou quatro textos contra vários milhares, o deus efetivamente participa de questões agrárias, igual ao que se envolve o deus homólogo Indra. Porém, mesmo nesses casos, deve se analisar o que os homens esperam deles e o que eles pedem.

O Marte do canto dos Arvais, (*satur fu, fere Mars!* diziam os sacerdotes, e pediam a ele para não permitir que as calamidades *lues rues, de incurrere in pleores*), o Marte campesino nada mais é o deus violento, vigilante, eventualmente combatente, que conhecemos: dirigem-se a ele para que deixe precisamente de ser violento, ou para que evite o desencadeamento de calamidades, montando guarda ao redor do campo como um bom sentinela, "prevenindo, defendendo ou afastando" (*prohibere, defendere, averruncare*) os inimigos visíveis ou invisíveis dos frutos da terra. Este é o papel de Marte: através de sua força, por sua atitude e seu caráter, tem que defender o agricultor com seus campos e seus animais, bem como tem que defender a cidade, ou o povo, o *ager Romanus*, ou o exército; e deixa para os outros deuses especializados, como Semones e Ceres, o cuidado de cumprir sua própria missão, sob sua proteção.<sup>300</sup>

Em outra obra, invoca-se uma estreita associação com Silvanus *pro bubus, uti valeant*, "para que o gado se comporte bem" na *siluatica pastio*: trata-se do mesmo serviço, com a diferença de que Marte não age com limite (este tipo de pasto não comporta nenhum),

---

<sup>298</sup> DUMÉZIL, Georges. *L'heritage Indo-Européen a Rome: Introduction aux series "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes romains"*, Paris, Gallimard, 1949, p. 79-80

<sup>299</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses de los indoeuropeus*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1970, p. 30-31

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 31

mas em cada ponto do território, com cada animal, ao lado e ao redor do deus especializado, Silvanus.<sup>301</sup>

Finalmente, um dado de Festo-Paulo indica que uma das justificativas para o rito bárbaro do *october equus*, festa marcial para marcar o final da temporada de guerras, era *frugum eventum*, isto é, levando-se em conta o contexto e a temporada, "dando-se graças à última colheita, que Marte permitiu que se tornasse realidade, atuando contra o mau tempo, contra os demônios e as moléstias". Não podemos deixar de ver o caráter de competição brutal, sangrenta, entre os dois lados, que a cerimônia apresenta claramente, nem a forma e o sentido guerreiros do sacrifício destacado tanto por Políbio (XII, 4 b) e Plutarco (Assuntos Romanos, 97), o que confirma o estreito paralelo com o ásvamedha indiano.<sup>302</sup>

Assim, os poucos benefícios econômicos ou rurais que podem ser alegados são entendidos como extensões naturais do serviço geral de Marte. No entanto, eles não constituem sua origem. E sem sermos superficiais, mesmo agora, podemos estar de acordo com o conjunto da tradição romana, e dizer que esse deus é um guerreiro forte, violento e combativo, ou pronto para lutar.<sup>303</sup>

### 3.3.3 Quirino e a Função da Manutenção Social

Quirino corresponde a Nasatya e aos gêmeos *Asvins* na retratação da terceira função, presidindo sobre as atividades diárias da população como um todo, especialmente no que tange ao bem-estar físico e à alimentação. Tanto na Índia como na Escandinávia, as indicações complexas e, ainda assim, coerentes da terceira função são a fecundidade e riqueza, apego à terra, paz e principalmente "massa" (coletividade social).<sup>304</sup> Ele foi relacionado à terceira função por Dumézil particularmente por possuir atribuições voltadas à tranquilidade e à paz, por ser o organizador da cúria e o deus da civilização romana propriamente dita.<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses de los indoeuropeus*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1970, p. 31

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 31-32

<sup>303</sup> DUMÉZIL *Ibid.*, p. 32

<sup>304</sup> DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des indo-européens*. Presses Universitaires de France, 1952, p. 30

<sup>305</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 84



Quirinus é um deus pacífico em oposição a Marte, assim como os *quirites*, os cidadãos, se opõem aos *milites*, os soldados. Seu interesse, em época de paz, são os grãos com os quais a plebe irá se alimentar nas *quirinalias* e que os *flamen quirinalis* irão honrar no altar. Quirinus é o último deus da tríade, símbolo da prosperidade agrícola, que completa o poderio militar de Marte e a magia onipotente de Júpiter.<sup>306</sup> Reconheceremos todos esses elementos no que é dito sobre este deus, sobre os ofícios de seu *flamen*, seu nome, e sua relação com os *quirites*.

No que tange aos ofícios do *flamen quirinalis*, no dia 25 de abril, ele realiza o sacrifício no festival de Robigalia e afasta com as armas de guerra as pragas que ameaçam a colheita. No dia 21 de agosto, realiza o sacrifício no festival de Consualia, no altar subterrâneo de Consus, deus da colheita guardada no celeiro. Dois dias depois, honra a Quirino, ao mesmo tempo que ao par de Consus, Ops Opifera, divindade completamente rural rural, em um sacrifício oferecido *in colle* contra os incêndios, seguramente dos celeiros. No dia 23 de dezembro, o *flamen quirinalis* sacrifica na tumba de Larentia à cortesã-doadora que, em uma história célebre, encarna a voluptuosidade, a riqueza e a generosidade. Ainda, é de se dizer que a Quirinalia, a festa em homenagem a Quirino, no dia 17 de fevereiro, coincide com o último ato da Fornacalia, isto é, as festas curiais de torrefação dos grãos. Em suma, há relações triplas e diretas com a colheita, a associação com Consus e Ops, e a união com o mundo subterrâneo no Consualia e no Larentalia. Esta é toda a missão do sacerdote e das festas, portanto, não se trata, como no caso de Marte, de um serviço marginal: aqui, o agrário constitui o essencial.<sup>307</sup>

Em relação ao seu nome, não existem dúvidas a respeito do sentido nem da etimologia de Quirino, desde que Pisani e Benveniste, mediante a análise do nome de seu equivalente umbrio, confirmaram a explicação dada por Kretschmer: o umbrio *Vofionus* provém de uma evolução fonética rigorosa de *leudhyono-*, que contém o radical alemão *Leute*, isto é, "gente", do latim *liberí (liber)* "a massa dos homens livres, das crianças de nascimento livre": esta massa é, pois a que *Vofionus* deve patrocinar. Do mesmo modo, Quirinus é *co-uirino-* (relacionado seguramente com *quirites* e provavelmente com *curia*), e deve patrocinar aos homens romanos: volta-se a encontrar essa noção coletiva, massiva, que na Escandinávia

---

<sup>306</sup> DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941, p. 93

<sup>307</sup> DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des indo-européens*. Presses Universitaires de France, 1952, p. 31

(*fólk, verold*) e na Índia (*vísah, Vísve Devah*) associam com a terceira função ou colocam sob tutela dos deuses protetores da terceira função.<sup>308</sup>

Mas isso não é tudo. A terceira função está orientada para a paz, para o desfrute tranquilo dos bens, ao que Dumézil se refere como a "paz de Nerito", às orações que invocam Freyr *til árs ok fridar* para as colheitas e para a paz na Escandinávia; paz esta que, segundo Dumézil, é paz imperial e soberana igual à *pax romana* dos grandes séculos. E esta paz igualmente faz parte do conceito de Quirino. Servio transmite um ensinamento mais antigo e, como muitos romanos, vê Quirino como uma variante de Marte, mas tenta ressaltar a diferença entre ambos, definindo-o certa vez como "*Mars qui praeest paci*", e outra vez como "*Mars cum est tranquillus*". Esta paz não significa diminuição, naturalmente, mas sim "a tranquilidade na ordem", como dirá Santo Agostinho, e, como disse Cícero ao final da segunda Filípica, opondo a paz e a capitulação, "a liberdade não perturbada", *tranquilla libertas*. Quirino, o deus do corpo social, desses *quirites* civis que se opõem aos *milites* aos quais se convertem em tempo de guerra, é o administrador dessa paz, dessa *tranquilla libertas*, e é também o *custos*.<sup>309</sup>

Do ponto de vista mítico, Quirino apresenta também outros traços interessantes. Foi assimilado sobretudo a Rômulo: para os romanos dos últimos séculos antes de Cristo, é o Rômulo póstumo, divinizado, e isso lhe confere, pela lenda dos gêmeos fundadores, uma coloração dioscúrica, isto é, de filho de Zeus, que não está deslocada ao nível dos Nasatya. Por outro lado, a lenda do estabelecimento dos grandes cultos, ou seja, quando se formou a cidade completa, com a fusão dos companheiros de Rômulo e do povo de Tito Tacio, diz que enquanto o culto de Júpiter foi fundado de forma solitária, bastando-se a si mesmo, ao contrário, o culto de Quirino foi fundado ao mesmo tempo que um grande número de cultos particulares, também a nível da terceira função, quer dizer, da fecundidade e do subsolo, deusas como Ops, Flora, Diana, Lucina, e deuses como Vortuno, Término, os Lares, dentre outros. Essa característica recorda a multiplicidade dos representantes femininos e masculinos que tanto a Índia como a Escandinávia tem na terceira função, ao lado dos representantes canônicos Nasatya e Njordr-Freyr.

---

<sup>308</sup> DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des indo-européens*. Presses Universitaires de France, 1952, p. 31-32

<sup>309</sup> DUMÉZIL, Georges. *Los dioses de los indoeuropeus*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1970, p. 34

## CONCLUSÃO

É através das instituições e estruturas que as sociedades dão uma determinada ordenação aos fenômenos sociais, conforme a valoração que fazem dos mesmos, segundo sua mentalidade ou interesse. Esta ordenação é chamada de direito por Marcel Mauss. O direito compreende todo um conjunto de costumes e normas, e, dessa forma, constrói a chamada “armadura” da sociedade. Uma vez que o direito não existe senão através da sociedade, constatamos que todos os fenômenos jurídicos são, de certo modo, fenômenos sociais.

Pois bem, vimos que o direito advém do mesmo cenário religioso, simbólico, e cultural, a partir dos quais as sociedades se manifestam por meio de suas instituições, sua organização social, e sua organização jurídica e política. Nas sociedades primevas e históricas, as instituições e estruturas aparecem configuradas pela combinação de uma série de simbolismos e elementos muito diversos, que dão a cada uma delas uma formação peculiar. É da natureza da sociedade que ela se exprime simbolicamente em seus costumes e em suas instituições, que só são construídas por meio do coletivo. Estes sistemas simbólicos são compostos de manifestações culturais de cada povo, quais sejam, seus mitos, sua religião, e se refletem a sua organização social. Não há, pois, como estudar os fenômenos jurídicos dessas sociedades sem ter ciência do imaginário que a cercava em determinado tempo e espaço, ou seja, de sua religião e de sua cultura.

Assim, na busca do diálogo entre antropologia, história, e historiografia jurídica, a fim de congregar essa herança cultural, constatamos um novo perfil do professor Paolo Grossi: o historiador do direito que dialoga com as demais áreas das ciências sociais; é o que ressalta de suas obras e do congresso florentino por ele realizado. Uma visão positivista e estritamente legalista do direito é um modelo ultrapassado para a compreensão do jurídico. O direito é fruto da sociedade na qual está inserido, agindo sobre e sendo influenciado pela mesma, o que é reconhecido pelos estudiosos dessas três áreas. O debate entre elas é terreno fértil, que só tem a trazer bons frutos e contribuição mútua.

Nessa esteira, foi o que observamos na relação do diálogo entre antropologia e história, entre os métodos levados a efeito por Georges Dumézil na Roma Antiga e por Georges Duby no estudo da história medieval. O historiador do direito deve dialogar com a história e a cultura, deve ter domínio sobre as ferramentas do imaginário simbólico que

permeiam a sociedade na qual será objeto de seu estudo histórico-jurídico. É o que Georges Dumézil e Georges Duby realizaram com sua obra: identificaram esta realidade cósmica e social na Roma Antiga e na França Medieval através de seu imaginário religioso e simbólico, o qual é recepcionado e traduzido na organização de suas instituições, nas quais podemos observar o direito e a experiência do jurídico em suas sociedades.

Georges Dumézil, através de seu método antropológico e com a trifuncionalidade constatada, conseguiu identificar os elementos simbólicos constituintes do esquema mental dos romanos a partir de sua religião, decifrando sua linguagem simbólica e traduzindo sua mentalidade cultural através da formação social, institucional, e inclusive jurídica, da cidade de Roma. Georges Duby, através o uso da trifuncionalidade duméziliana, verifica a manutenção do mesmo esquema mental na França medieval, inserida em contexto religioso diverso, mas que mantém o mesmo padrão simbólico e cultural na organização da sociedade e de suas instituições.

Como vimos, os esquemas mentais se repetem, ainda que sejam ajustados, modificados, ao longo da evolução das sociedades e da história da humanidade. É esta compreensão que o historiador do direito deve buscar ao realizar seu estudo sobre determinada sociedade: identificar seus elementos constituintes, sua forma de pensar, seus modelos mentais, para então traçar as diretrizes de seu trabalho e compreender como se comportam as instituições políticas e jurídicas, a experiência do direito, dentro da linguagem própria de cada cultura e sociedade, que é permeada por seu simbolismo e sua religiosidade.

O resgate do direito através das áreas das ciências sociais, ou seja, o diálogo entre história do direito, história e antropologia, tem ainda um vasto campo para ser desbravado. E como o direito se desenvolve nas sociedades históricas, este é um debate que deverá estar sempre aberto.

## BIBLIOGRAFIA

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: 2. pouvoir, droit, religion*. Paris, Les Editions de Minuit, 1974.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias: Poder, Direito Religião*. Volume II. São Paulo, Editora da Unicamp, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2007, p. 10-11

CARBONNIER, Jean. *Sociologia Jurídica*. Coimbra, Livraria Almedina, 1989.

DOSSE, F. *História e ciências sociais*. Bauru, São Paulo, Edusc, 2004

DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.

DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa, Estampa, 1982.

DUBY, Georges. *Guerreros y Campesinos*. Espanha, Siglo XXI, 2009.

DUBY, Georges. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Espanha, Siglo XXI, 1977.

DUBY, Georges. *L'An Mil*. França, Folio Histoire, 2012.

DUBY, Georges. *L'Europe au Moyen Âge*. França, Champs Histoire, 2011.

DUBY, Georges. La Féodalité? Une mentalité médiévale. *Annales: Economies Sociétés, Civilisations*, n. 13 (4), octobre-diciembre de 1958, p. 765-771.

.

DUBY, Georges. *La société chevaleresque: hommes et structures du Moyen Âge*. França, Champs Histoire, 2008.

DUMÉZIL, Georges. *Archaic Roman Religion*. Vol. 1. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996.

DUMÉZIL, Georges. *Idées romaines*. Paris, Gallimard, 1969.

DUMÉZIL, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard, 1941.

DUMÉZIL, Georges. "Jupiter, Mars, Quirinus" et Janus. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 139 n°2, 1951. pp. 208-215.

DUMÉZIL, Georges. *La religion romaine archaïque*. Paris, Payot, 1974.

DUMÉZIL Georges. La triade "Jupiter Mars Janus" ?. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 132 n°1-3, 1946. pp. 115-123.

DUMÉZIL, Georges. L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible. In: *Kratylos*, vol. 4, 1959.

DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des indo-européens*. Presses Universitaires de France, 1952.

DUMÉZIL, Georges. *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, Gallimard, 1977.

DUMÉZIL, Georges. *L'héritage Indo-Européen à Rome: Introduction aux séries "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes romains"*, Paris, Gallimard, 1949

DUMÉZIL, Georges. *L'idéologie tripartite des indo-européens*. Bruxelles, Collection Latomus, vol XXI, 1958

DUMÉZIL, Georges. L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible. In: *Kratylos*, vol. 4, 1959, p. 97-118.

DUMÉZIL, Georges. *Los dioses de los indoeuropeus*. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1970.

DUMÉZIL, Georges. *Los dioses soberanos de los indoeuropeus*. Barcelona, Herder, 1999.

DUMÉZIL, Georges. Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 13e année, N. 4, 1958. pp. 716-724.

DUMÉZIL, Georges. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. Nova York, Zone Books, 1988.

DUMÉZIL, Georges. *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948.

DUMÉZIL, Georges. Religion indo-européenne. Examen de quelques critiques récentes (John Brough, I ; Angelo Brelich). In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 152 n°1, 1957. pp. 8-30.

DUMÉZIL, Georges. *Rituels Indo-Européens a Rome*. Paris, Librairie C. Klincksieck, 1954.

DUMÉZIL, Georges. *Tarpeia: Essais de philologie comparative indo-européenne*. Paris, Gallimard, 1947.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo, Paulus, 2008.

DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. Paris, PUF, 1973.

DURKHEIM, Émile. Prefácio ao volume II. L'Anée sociologique. In *Journal sociologique*. Paris, PUF, 1969.

ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios Eleusis*. Espanha, Paidós, 1999.

ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II: de Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Espanha, Paidós, 1999.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2006.

FONSECA, Ricardo Marcelo. A Noção de Imaginário Jurídico e a História do Direito. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Nova história brasileira do direito: ferramentas e artesanias*. Curitiba, Juruá, 2012.

FONSECA, Ricardo Marcelo. *Introdução Teórica à História do Direito*. Curitiba, Juruá, 2010.

FONSECA, Ricardo Marcelo. Laudatio a Paolo Grossi. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (Org.) *As Formas do Direito: Ordem, Razão e Decisão*. Experiências jurídicas antes e depois da modernidade. Curitiba, Juruá, 2013.

FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*. São Paulo, Editora das Américas, 1961.

GERNET, Louis. Law and Prelaw in Ancient Greece. In: *The Antropology of Ancient Greece*. Londres, The Johns Hopkins University Press, 1981.

GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do estado entre medievo e idade moderna. In: *Revista Seqüência*, nº 55, dez. 2007.

GROSSI, Paolo. *El Orden Jurídico Medieval*. Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996.

GROSSI, Paolo. História social e dimensão jurídica. In: *Meritum*. Belo Horizonte, v. 4, n. 2, jul./dez. 2009.

GROSSI, Paolo. *L'Ordine Giuridico Medievale*. Roma, Editori Laterza, 1995.

GROSSI, Paolo. *Mitologie giuridiche della modernità*. Milano, Giuffrè Editore, 2007.

GROSSI, Paolo. *Mitología jurídica de la modernidad*. Madrid, Editorial Trotta, 2003.

GROSSI, Paolo. *Nobiltà del diritto: profili di giuristi*. Milano, Giuffrè Editore, 2008.

GROSSI, Paolo. Para além do subjetivismo jurídico moderno. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELAENDER, Airton Cerqueira Leite (Org.) *História do Direito em Perspectiva: Do Antigo Regime à Modernidade*. Curitiba, Juruá, 2008.

GROSSI, Paolo. Il diritto tra potere e ordenamento. Napoli, Editoriale Scientifica, 2005. In: GROSSI, Paolo. *Società, Diritto, Stato: un recupero per il diritto*. Milano, Giuffrè Editore, 2006,



GROSSI, Paolo. Storia sociale e dimensione giuridica. In: GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986.

GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986.

LE GOFF, Jacques. Histoire Medievale et Histoire du Droit: un dialogue difficile. In: GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Florença, Abril 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986.

LE GOFF, Jacques. *Les mentalités: une histoire ambiguë*. Faire de l'histoire, vol. III. Nouveaux objets, Paris, Gallimard, 1974, p. 76-94.

LE GOFF, Jacques. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34e année, N. 6, 1979.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória..* São Paulo, Campinas, Editora da Unicamp, 1994.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Editora Estampa, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. França, Plon, 1959.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introduction to the work of Marcel Mauss*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.

LITTLETON, Scott C. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Bekerley: University of California Press, 1973.

MARICHAL, Robert. La critique des textes. In: SAMARAN, Charles (org.) *L'histoire et ses méthodes*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 1247-1366.

MARTINS-COSTA, Judith; VARELA, Laura Beck (Org.) *Código: dimensão histórica e desafio contemporâneo: Estudos em Homenagem ao Professor Paolo Grossi*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor, 2013.

MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris, Éditions sociales, 1967.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosacnaify, 2003.

SBRICCOLI, Mario. Storia del diritto e storia della società: questioni di metodo e problemi di ricerca. GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Firenze, April 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986.

VIOLANTE, Cinzio. Storia e dimensione giuridica. In: GROSSI, Paolo (org.). *Storia sociale e dimensione giuridica: Strumenti d'indagine e ipotesi di lavoro*. Atti dell'Incontro di Studio. Firenze, April 26-27, 1985. Milan, Giuffrè Editore, 1986.