

A IDADE MÉDIA ENTRE OS SÉCULOS XIX E XX ESTUDOS DE HISTORIOGRAFIA

NÉRI DE BARROS ALMEIDA
(ORG.)

Coleção Idéias 6



Néri de Barros Almeida (org.)

**A IDADE MÉDIA ENTRE
OS SÉCULOS XIX E XX
ESTUDOS DE HISTORIOGRAFIA**



UNICAMP

Coleção IDÉIAS 6

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

Coleção IDÉIAS 6

A Idade Média entre os Séculos XIX e XX – Estudos de Historiografia
Néri de Barros Almeida (org.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas

Diretor: Arley Ramos Moreno

Diretor Associado: Nádia Farage

ISBN 978-8586572-28-9

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral: Prof^a Dr^a Nádia Farage;
Coordenação da Revista Idéias: Profa. Dra.
Maria Lygia Q. de Moraes; Coordenação da
Coleção Idéias: Prof. Dr. Fernando Teixeira
da Silva; Coordenação das Coleções
Seriadas: Prof. Dr. José Carlos Pinto de
Oliveira; Coordenação da Coleção Trajetória:
Prof. Dr. Álvaro Bianchi; Coordenação das
Coleções Avulsas Profa. Dra. Guíta Grin
Debert.

Editoração: Maria Cimélia Garcia

Projeto da capa: Vlademir José de Camargo

Capa: PERES, Damião (texto) e GOUVÊA
PORTUENSE (ilustrações). “Castelo de
Bragança”. *A gloriosa história dos mais belos
castelos de Portugal*. Portucalense Editora,
1969, p. 100.

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Maria Lygia Q. de Moraes – DS,
Prof. Dr. Fernando Teixeira da Silva – DH,
Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – DF,
Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP, Profa. Dra.
Guíta Grin Debert – DA.

Representantes dos funcionários do

Setor de Publicações e Gráfica:

Maria Cimélia Garcia e Sebastião Rovaris.

Representantes discentes:

Fábio Scherer (pós-graduação)
Eugenio Braga (pós-graduação)
Renato César Ferreira Fernandes (graduação)

Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

A Idade Média entre os Séculos XIX e XX: estudos de historiografia
Idl. / Néri de Barros Almeida (org.). – Campinas, SP : UNICAMP,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.
248 p. (Série Idéias ; 6)

1. Idade Média. 2. Historiografia. 3. Nação.
4. Nacionalismo. 5. Cultura. I. Almeida, Néri de Barros.
II. Título. III. Série.

CDD 940.1

Catálogo na Fonte – Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas – UNICAMP CRB nº 6162 / Maria Fabiana Bezerra Müller

SUMÁRIO

I.

- 7 Apresentação
Néri de Barros Almeida
- 11 Alta Idade Média e dilemas nacionais europeus
Marcelo Cândido da Silva
- 33 Os Reis Católicos e a formação do Estado espanhol na
historiografia moderna e contemporânea
Adriana Vidotte
- 59 Tradição política medieval, tradições populares e construção da
soberania ibérica na contemporaneidade
Ana Lúcia Lana Neme

II.

- 79 As especificidades da cultura medieval portuguesa: a contribuição
dos estudos de Mário Martins
Marcelo Santiago Berriel
- 101 Por uma “Europa cultural”. Cultura e política na obra de Jacques
Le Goff
Néri de Barros Almeida

- 129 Heresias e superstições: expressão de oposição entre níveis de cultura ou afirmação de autoridade?
Rossana Alves Baptista Pinheiro

III.

- 159 Das “aventuras de Sicário” à “faida” de Sicário: o estudo da violência no período merovíngio
Milton Mazetto Junior
- 177 A historiografia franciscana frente aos desafios da “medievalística” e da interpretação hagiográfica: novas possibilidades de trabalho?
André Luis Pereira.
- 191 O abade Suger, a igreja de Saint-Denis e a história da arte medieval: algumas reflexões sobre a historiografia da primeira arte gótica
Marcos Monteiro Rabelo
- 227 A Idade Média e um (im)possível indivíduo
João Gomes da Silva Filho

I.

APRESENTAÇÃO

Néri de Barros Almeida

A Europa econômica se tornou realidade no início do século XXI e tende a se impor como modelo de relações políticas, culturais e sociais. Os fundamentos desta Europa unificada economicamente, no entanto, são buscados com grande insistência nos domínios da política e da cultura. Há os que protexam uma Europa ancestral nascida na Antiguidade ou na Idade Média, outros, afirmam que cabe à Europa atual debelar os males do nacionalismo que por duas vezes ameaçaram boa parte dos países da região. Neste panorama a Idade Média se torna muitas vezes terreno de argumentação e debate. Afinal, a assim chamada Idade das Trevas, se tornou, pelo “obscurecimento” que a fama lhe legou, capaz de mimetizar paisagens contemporâneas. Dessa forma pode ser tomada como o terreno de nascimento dessa Europa cultural, ou das especificidades “étnicas” que engendraram as realidades nacionais e seus conflitos sangrentos. Problemas estes, latentes na historiografia dos séculos XIX e XX. Essas apropriações e interpretações da Idade Média, graçam como verdadeiras, naturalizadas no senso comum formado pelo ensino tradicional. O objetivo desta coletânea é justamente tornar acessível, a partir da historiografia, a participação do período nessas elaborações ideológicas que constituem um palco de forças que nos diz respeito.

A historiografia é o terreno de fato do historiador. Refletir sobre as razões e desdobramentos de suas escolhas nos tira da fantasia da objetividade e/ou da “ressurreição” do passado e coloca em contato com os imperativos dessa ciência especial. Escrita da história e estudo desta mesma escrita, a

historiografia é o campo de provas da história. Em seu domínio crítico repousa o essencial do papel social do conhecimento histórico.

A historiografia francesa, notadamente a chamada “Escola dos Annales” de forte presença entre nós, difundiu a convicção de grandes rupturas no domínio historiográfico entre os séculos XIX e XX. Esta coletânea pretende apontar indiretamente a seus leitores o caminho das continuidades entre estes dois séculos historiográficos, sem julgá-las. Seus três módulos enfrentam temáticas, problemas e métodos cuja modernidade disfarça mal origens no século XIX. Assim, esta coletânea se encerra discutindo possibilidades de renovação de universos temáticos herdados. Este terceiro módulo reivindica o recorte preciso, a crítica das fontes e sobretudo o afincamento no trabalho de definição conceitual como ferramentas fundamentais para restituir a objetividade à história e fugir ao uso imoderado de modelos teóricos de qualquer filiação.

Os dois primeiros módulos estão interligados pela questão nacional, premente no século XIX. O primeiro deles avalia objetivamente como o problema nacional interferiu na análise dos documentos estabelecendo paradigmas dos quais temos dificuldade em nos libertar. O segundo módulo aponta como o paradigma nacional está relacionado à modelos de análise cultural da Idade Média. A herança fecunda dos séculos XIX e XX é lembrada, menos como incentivo para a reprodução de seus modelos que como meio para nosso auto-conhecimento profissional e o esclarecimento de nossas estratégias e fins. Encontramos no domínio historiográfico a permanência de um grande objeto, o “povo”, para o qual são reivindicadas em um e outro século, os dons da renovação da explicação histórica. Passou-se da nação para a Europa e os mercados comuns, mas o “povo”, essa ficção, globalmente ou em grupos específicos, desponta como uma “unidade” a salvaguardar, no passado. As razões desse fenômeno é uma questão que esta coletânea suscita sem responder, mas para o qual pretende contribuir.

Os historiadores aqui reunidos têm diferentes orientações teórico-metodológicas. Oferece-se ao leitor a oportunidade de refletir sobre nossa proposta por si mesmo. Chamamos sua atenção, no entanto, para o fato de que, se nos convencemos facilmente da pequena valorização social do historiador hoje, a história por outro lado, ocupa papel importantíssimo no

discurso argumentativo em geral. Somos todo o tempo bombardeados por fórmulas de legitimidade tiradas do discurso histórico. Estas são tão utilizadas quanto pouco notadas. O discurso historiográfico deixa as academias para ganhar em popularidade e perder em precisão. Nossa intenção é ir na contramão desse processo que usa a história fora dos domínios e cuidados que exige, como no contexto da discussão política ou no terreno da criação ficcional de documentos e objetos, que atribui à Idade Média a dimensão de fantasias juvenis e/ou, autoritárias. Para tanto, discutir a historiografia, o domínio da construção do conhecimento e interpretação da história é fundamental. Estes estudos de historiografia medieval são dedicados aos jovens historiadores e aos educadores da área que pensam poder oferecer a seus alunos uma chave para a autonomia de pensamento e para a interação crítica com o presente.

ALTA IDADE MÉDIA E DILEMAS NACIONAIS EUROPEUS*

Marcelo Cândido da Silva¹

Os chamados “reinos bárbaros” têm, há muito tempo, despertado o interesse dos historiadores. Inúmeros trabalhos foram consagrados a esse tema desde o século XVIII, como a *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, do abade Dubbos, publicada em 1742, e *De l'esprit des lois*, de Montesquieu, de 1748. É bem verdade que outros temas – por exemplo, “a crise do mundo romano” – suscitaram um maior número de interpretações². Entretanto, é em torno da natureza dos “reinos bárbaros” que observamos as mais extraordinárias mudanças no posicionamento dos historiadores. Em uma comparação entre os trabalhos publicados sobre o assunto no século XIX e as obras mais recentes, o que mais chama a atenção é a evolução dos pontos de vista sobre a natureza das realezas que sucederam ao Império no Ocidente. Inicialmente consideradas o fruto do ocaso da civilização romana, essas realezas são

* Parte deste texto aparece em CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.

¹ Professor de História Medieval da Universidade de São Paulo (USP), Pesquisador da Unité Mixte de Recherches 5648 – Histoire et Archéologie des Mondes Chrétien et Musulmans Médiévaux (Lyon/França) e Coordenador do Laboratório de Estudos Medievais (LEME).

² Um bom exemplo dessa diversidade está na obra do historiador alemão A. Demandt que, em 1984, recensou cerca de 210 fatores que eram até então invocados para explicar a crise do mundo romano (DEMANDT, A. *Der Fall Roms*, Munique, 1984, p. 493).

hoje vistas por vários historiadores como construções institucionais altamente elaboradas; alguns autores nem sequer hesitam em falar de “Estado”³ para defini-las, algo bastante improvável há alguns anos.

Essa “guinada historiográfica” não pode ser explicada pelo advento de uma “revolução documental”. O conjunto de fontes disponíveis dos séculos V, VI e VII – bem reduzido se comparado com outros períodos da Idade Média, diga-se de passagem – permanece praticamente inalterado desde o final do século XIX. Não houve nenhuma descoberta significativa – arqueológica ou documental – que pudesse transformar radicalmente o conhecimento sobre o período, e assim explicar tamanha mudança. As razões dessa evolução historiográfica devem, portanto, ser buscadas muito além das polêmicas de erudição. Fatores políticos e ideológicos desempenharam um papel crucial nesse processo, sobretudo no que se refere ao caso dos francos, referenciais da construção das identidades francesa e alemã, e pomos da discórdia entre os historiadores de ambas as nacionalidades. É o que buscaremos explicitar ao longo deste artigo.

É possível identificar desde o final do século XIX entre os historiadores franceses, assim como entre os historiadores alemães, duas visões distintas sobre a natureza da monarquia franca. Evidentemente, entre os autores alemães a atitude para com os francos não era homogênea – como veremos a seguir. Contudo, prevaleceu entre eles uma visão bastante positiva de Clóvis (c.481-511) e de seus herdeiros, quer seja porque ele era visto como o conquistador e o libertador da Gália, ou porque se percebe nele hoje o herdeiro daquilo que se convencionou chamar de “Romanidade”. Durante o século XIX, os eruditos alemães, a quem devemos as primeiras edições das fontes escritas sobre o mundo romano e sobre os reinos romano-germânicos – notadamente o *Corpus Inscriptionum Latinorum* e os *Monumenta Germaniae Historica* – estavam majoritariamente convencidos que o ano 476 d.C. marcou o fim do Império no Ocidente. Eles acreditavam que as

³ É o caso, por exemplo, de WERNER, K.F. “L’historien et la notion d’Etat”, In: PARAVICINI, W. (ed.), *Einheit der Geschichte Studien zur Historiographie*, Sigmaringen, 1999, pp. 29-41 e de DURLIAT, J. *Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens*, Sigmaringen, 1990.

invasões germânicas significaram o triunfo de povos jovens e virtuosos face a um Império “decadente” e “corrompido”. Para esses autores, que tinham uma visão idealista da “pré-história” dos povos germânicos, era difícil, e até mesmo impossível, aceitar a descrição negativa dos francos feita pelos historiadores franceses. Aqueles que teriam trazido ao Ocidente um vigor novo, e que o teriam regenerado após séculos de crise política, econômica e moral, decididamente não poderiam ser os criminosos de que falavam os historiadores franceses.

Para muitos historiadores franceses no mesmo período, a predominância dos elementos germânicos na formação das monarquias ocidentais teria acarretado uma brutal regressão política. A publicação dos *Récits des temps mérovingiens*, de Augustin Thierry, em 1840, em muito contribuiu para a difusão da “lenda negra” dos francos. A. Thierry queria demonstrar que o conflito entre a burguesia e a aristocracia do seu tempo tinha como origem o antagonismo entre os galo-romanos e os invasores bárbaros⁴.

Ambas as interpretações anteriormente mencionadas reconhecem a predominância do legado germânico na formação dos reinos ocidentais, daí a expressão “Escola germanista” que é utilizada para designá-las. Nascida na França do século XVIII, essa “escola” não hesitava em apontar os Bourbon como descendentes dos bárbaros conquistadores. Essa tendência tornou-se majoritária entre os historiadores de língua francesa ao longo dos séculos XIX e XX. Entre os adeptos da “Escola germanista” na Alemanha, havia G. Waitz, R. Sohm, W. Sickel e F. Dahn. Há vários pontos em comum na argumentação dos adeptos alemães do “germanismo”: eles viam os germânicos como povos “virtuosos” cuja contribuição maior teria sido a de libertar os povos do Ocidente do domínio da aristocracia romana; para eles, os reis merovíngios teriam exercido o governo na Gália muito mais em razão de um direito de conquista do que por uma delegação imperial. Entretanto, nem todos os historiadores alemães do século XIX professaram o credo

⁴ Ver DHOTEL, A. “Préface”, In: THIERRY, A. *Récits de temps mérovingiens, précédés de Considérations sur l’histoire de France*, Paris, 1995 (1ª ed., 1840), pp. 9-22.

germanista. C. von Savigny (1779-1861), autor da *História do direito romano na Idade Média*, e Th. Mommsen (1827-1903), autor da *História romana*, sustentaram ambos a sobrevivência do direito romano na Alta Idade Média.

A perenidade da herança imperial, após e apesar das invasões, é o corolário da “Escola romanista”, cujo primeiro expoente foi um francês, o abade Dubos. Em sua obra, intitulada *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, ele apresenta Childerico e Clóvis como súditos do imperador, ao invés de conquistadores da Gália. O poder real dos merovíngios teria se originado, segundo o abade Dubos, de uma delegação conferida por Constantinopla. As instituições da monarquia franca, longe de serem uma criação do mundo germânico, teriam se originado de uma transposição de Roma. Essas idéias encontraram um sucesso limitado no ambiente historiográfico europeu até um período muito recente, pelas razões que mostraremos a seguir.

Na França, durante o século XIX, o debate em torno da transição da Antigüidade à Idade Média constitui-se em uma espécie de front acadêmico do combate nacional. Para os germanistas franceses, a “Germanité” foi durante muito tempo sinônimo de crueldade e decadência. Esta tendência já era visível a partir da primeira metade século XIX. J.-M. Lehuërou, em livro publicado em 1842, afirmava que os francos eram, em sua origem, povos renegados, expulsos de sua terra natal pela sua barbárie e pela ferocidade de seus costumes⁵. No entanto, foi durante a 3ª República, e sob o choque da derrota de 1871, que os medievalistas franceses se habituaram a apresentar o desaparecimento do Estado e o triunfo dos interesses privados como os corolários naturais da “crueldade” dos povos germânicos⁶. Se a preocupação dos primeiros “germanistas” franceses era identificar até onde o estabelecimento dos bárbaros na Europa Ocidental tinha sido a fonte principal

⁵ LEHUËROU, J.-M. *Histoire des institutions mérovingiennes et du gouvernement des Mérovingiens jusqu'à l'édit de 615 (sic)*, Paris, 1842, pp. 100-101.

⁶ Ver GEARY, P. “Différence ethnique et nationalisme au XIXe siècle: un paysage empoisonné”, In: *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, 2004, pp. 25-56.

de legitimidade dos privilégios da nobreza, mais tarde, durante o século XIX, eles passaram a associar o triunfo das tradições germânicas à regressão brutal dos costumes políticos. Com a queda do Império do Ocidente, a *res publica*, encarnação suprema da vontade dos cidadãos, teria cessado existir, levando com ela as instituições públicas. Somente o “direito” teria sobrevivido, mas unicamente como encarnação da vontade pessoal dos soberanos, até sucumbir por sua vez em face de uma aristocracia predadora que teria acabado por se amparar de todo o poder político, provocando o ocaso do poder real.

Os romanistas franceses habituaram-se a opor a “crueldade”, aparentemente inerente ao mundo germânico, à “civilização” romana, da qual a França moderna seria a herdeira⁷. Para citar apenas um exemplo, E. Salin dedicou sua obra sobre a arqueologia merovíngia à memória do Marquês de Baye que, segundo ele, percebeu o alcance profundo das grandes invasões do século V, e também à memória de J. Déchelette, cuja carreira tinha sido interrompida na aurora das “grandes invasões” do século XX⁸. É clara aqui a intenção do autor em apontar uma linha de continuidade entre a “barbárie” dos antigos germânicos e a moderna “barbárie” alemã.

Não se pode dividir os historiadores do mundo franco entre os adeptos das teses “germanistas” e os adeptos das teses “romanistas”. Na França e

⁷ Em suas *Leçons à l'impératrice*, N.D. Fustel de Coulanges escreveu: “Roma criou a administração. Seu sistema administrativo desabou ao mesmo tempo que o Império; mas restaram lembranças, tradições. Um dia, a realeza franca recuperou essas lembranças e essas tradições e começou a reconstruir pouco a pouco o velho edifício. Eu devo dizer que a longo prazo ela conseguiu. Quanto às leis romanas, elas nunca desapareceram completamente. É verdade que outras leis, germânicas e feudais, vieram se estabelecer na França, mas sem sufocar as leis romanas. As duas legislações, romana e feudal, viveram lado a lado entre nos durante séculos, inimigas entre elas e não cessando de guerrear. A luta terminou somente em 1789 pela vitória das leis romanas, que predominaram efetivamente e que formam hoje as bases de nosso Código Napoleônico” (*Leçons à l'impératrice sur les origines de la civilisation française*, Paris, 1930, pp. 140-141).

⁸ SALIN, E. *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire, t. I, Les idées et les faits*, Paris, 1950-1959, 4 vols.

na Alemanha, historiadores que professavam idéias da “Escola germanista” chegaram a conclusões diametralmente opostas sobre a natureza da monarquia franca. Além disso, as obras de alguns autores mostram a relativa permeabilidade entre os argumentos germanistas e os argumentos romanistas. É o caso de N.D. Fustel de Coulanges. Ele acreditava que as instituições e o direito romanos sobreviveram às invasões; ao mesmo tempo, considerava que o que havia de negativo na monarquia franca era de origem germânica⁹. Em sua obra, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Fustel de Coulanges afirmava que como as instituições germânicas eram inexistentes ou ineficazes para responder às necessidades de um sistema político complexo, Clóvis e seus descendentes não teriam tido outra solução senão governar como seus antecessores romanos. No entanto, ele sustentava que o germanismo, verdadeira força destrutiva, ter-se-ia exprimido pela privatização do poder político e pela violência. Fustel de Coulanges queria provar que a formação dos reinos bárbaros não tinha provocado o fim da romanidade. Ele via nas tomadas de posição dos historiadores alemães um mero reflexo de suas paixões nacionais: o sentimento patriótico, e não a leitura dos textos, é que teria engendrado sua interpretação sobre a monarquia franca¹⁰. A obra de Fustel de Coulanges, apesar de suas pretensões de impessoalidade e de objetividade, vibrava com todos os ecos das querelas ideológicas de seu tempo, participando de todas as paixões históricas que animavam os eruditos de Paris e de Berlim e as exprimindo com uma força comparável a dos historiadores mais engajados do momento¹¹.

Fustel de Coulanges identificava na monarquia dos francos o ponto culminante da crise da idéia de *res publica* cujos primeiros sintomas remontariam à época do Baixo Império. O caráter patrimonial do sistema político merovíngio teria sua origem na transmissão do poder real segundo as regras do direito privado. Não somente a realeza seria um patrimônio que

⁹ Sobre Fustel de Coulanges, ver HARTOG, F. *Le XIXe siècle et les historiens. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, 2001.

¹⁰ *La monarchie franque*, Paris, 1888, p. 31.

¹¹ LAVIGNE, H. “Introduction”, In: FUSTEL DE COULANGES, N.D. *La Gaule romaine*, Paris, 1994 (1ª ed., 1891), pp. 1-25.

se transmitiria segundo as regras ordinárias, mas ela poderia mesmo ser legada por testamento ou por simples declaração de vontade, da mesma forma que um domínio¹². Nunca antes dos merovíngios, dizia ele, o poder monárquico havia sido assim estreitamente associado a um bem privado¹³. Verdadeiros “proprietários do reino”, esses príncipes teriam sido também mestres absolutos dos homens e das terras¹⁴.

É difícil qualificar Fustel de Coulanges de “romanista” ou “germanista”, dada a sutileza de sua análise: ele não subestimava a influência germânica nas instituições francas, mas, ao mesmo tempo, não aceitava a idéia de que o legado romano tivesse sido destruído. Por outro lado, sua afirmação segundo a qual o governo merovíngio era, em três quartos, romano não deixa dúvidas quanto às suas afinidades com as teses ditas romanistas¹⁵. Ainda assim, a constatação de Fustel de Coulanges segundo a qual a monarquia franca era patrimonial e absoluta marcou bem mais a historiografia francesa que suas conclusões sobre a sobrevivência das idéias e instituições políticas romanas. Os historiadores franceses adotaram majoritariamente essas idéias de Fustel de Coulanges, mas deixaram outras de lado. Sua tese segundo a qual as instituições romanas sobreviveram à queda de Roma acabou se dissipando em numerosos trabalhos sobre a monarquia franca que, ao longo século XX, insistiram na tese do desaparecimento do Estado. Na opinião de F. Lot, Ch. Pfister e F.L. Ganshof, por exemplo, a idéia de *res publica* era estranha à realidade franca: primeiro porque as divisões territoriais, orientadas de acordo com as regras do direito privado, teriam conduzido a uma fragmentação do Reino dos Francos; mas também porque, além do temor do assassinato e das crenças supersticiosas, não haveria freios ao despotismo dos príncipes merovíngios¹⁶.

¹² FUSTEL DE COULANGES, N.D. *La monarchie franque*, pp. 36-37.

¹³ *Idem*, pp. 649-651.

¹⁴ Essa é, por exemplo, a opinião de FAHLBECK, P.-E. *La royauté et le droit royal francs durant la première période de l'existence du royaume (486-614)*, Lund, 1883, p. 70 et sq.

¹⁵ FUSTEL DE COULANGES, N.D. *La monarchie franque*, p. 651.

¹⁶ LOT, F; PFISTER, C. e GANSHOF, F.L. *Les destinées de l'Empire en Occident de 358 à 888*, In: GLOTZ, G. (ed.), *Histoire générale*, Paris, 1928, pp. 297-319.

Com F. Lot, nas primeiras décadas do século XX, houve uma tentativa de se romper com a clivagem romanismo/germanismo. Na visão de Lot, procurar saber se a realeza franca estava mais próxima da antiga Germânia ou do Império Romano era um falso problema¹⁷. No livro *La fin du monde antique et le début du Moyen-Âge*, publicado em 1927, ele via na conquista, ou melhor, na “tomada” da Gália por Clóvis um evento decisivo que teria criado um “*sistema político mais original em sua forma e em suas estruturas que os outros reinos bárbaros nascidos da decomposição do mundo romano*”. O sentido negativo que F. Lot atribui a essa originalidade é bastante explícito: da mesma maneira que Fustel de Coulanges, ele descreve o *Regnum Francorum* como a propriedade do soberano. Quando da morte desse último, o reino seria dividido entre seus filhos sem se levar em conta a geografia, a etnografia, os desejos ou as conveniências das populações. Assim sendo, não haveria e não teria podido haver limites ao poder arbitrário do rei. Se for possível afirmar, como pretende P. Riché, que F. Lot é um dos primeiros historiadores a recusar a ruptura entre Antiguidade e Idade Média¹⁸, sua maior preocupação, contrariamente ao que afirma P. Riché, não estava em mostrar como as instituições do Baixo-Império sobreviveram na Alta Idade Média, mas como a anarquia institucional do Baixo Império prosseguiu nos reinos bárbaros. Esses últimos teriam sido incapazes de “regenerar” o mundo antigo e de criar “fórmulas políticas melhores”¹⁹.

O historiador belga F.L. Ganshof também buscou distanciar-se da polêmica entre “romanistas” e “germanistas”. Entre todas as características

¹⁷ LOT, F. *Naissance de la France*, ed. Jacques Boussard, Paris, 1970, p. 167.

¹⁸ RICHE, P. *Dictionnaire des Francs. Les temps mérovingiens*, Paris, 1996, p. 216.

¹⁹ LOT, F. *La fin du monde antique et le début du Moyen-Âge*, Paris, 1989 (1ª ed., 1927), p. 433: “*A regeneração pelos bárbaros é uma tese sedutora a priori. Mas quando observamos nos textos a corrupção assustadora desses tempos, é impossível ver outra coisa nessa tese que um tema de declamação. As monarquias franca visigoda, ostrogoda, lombarda, são assim como Bizâncio, aliança da decrepitude e da barbárie. Tais estados, sem nenhum frescor, sem virtude purificadora, não eram viáveis e somente podiam ter uma existência miserável. Nenhuma força vital os animava, uma vez terminado o período guerreiro de sua constituição*”.

das instituições da monarquia franca, ele chamou a atenção para a presença de “elementos de origem diversa” – numa tentativa de encontrar uma saída para o debate entre essas duas vertentes interpretativas. Segundo Ganshof, nem a tradição germânica, nem a tradição romana, teriam marcado a monarquia franca de uma maneira indelével a ponto que se pudesse falar em triunfo de um ou outro elemento²⁰. Não obstante esse desejo de ultrapassar os limites estreitos do debate romanismo/germanismo, F.L. Ganshof se contentou em retomar a maior parte dos temas amplamente explorados por N.D. Fustel de Coulanges e por F. Lot: ele descreve o poder real como patrimonial e absoluto, não tendo outros limites que a guerra civil, o assassinato e o medo supersticioso em Deus e em seus santos²¹.

Essa idéia, aliás, já se encontrava nos trabalhos de L. Halphen desde o final dos anos 1930. Através do qualificativo “bárbaro” que ele associava aos merovíngios, Halphen queria distinguir o Reino dos Francos sob os merovíngios, daquele “reformado” pelos carolíngios. O primeiro seria um produto da força, um conjunto de territórios heterogêneos unidos unicamente em razão da ambição guerreira de seus dirigentes. O mundo carolíngio teria conseguido, ainda que durante pouco tempo, reconstruir uma nova ordem sobre as ruínas do mundo antigo, e assim oferecer uma nova alma a um Ocidente mortificado²². Foi em um artigo publicado no final dos anos cinquenta

²⁰ GANSHOF, F.L. “Les traits généraux du système d’institutions de la monarchie franque”, In: *Il passaggio dell’Antichità al Medioevo in Occidente, Settimane* 9, 1962, Spoleto, 1963, pp. 91-127, especialmente, p. 93. Entre os que sustentam a idéia de uma “via media”, e que recusam toda alternativa entre “germanismo” e “romanismo”, há PFIESTER, C. “Gaul under the Merovingian Franks. Institutions”, In H.M. Gwatkin e J.P. Whitney (ed.), *The Cambridge Medieval History, t. II, The Foundation of the Western Empire*, Cambridge, 1967, pp. 132-158, e também R. Folz, A. Guillou, L. Musset (*De l’Antiquité au monde médiéval*, Paris, 1972, pp. 116-117).

²¹ GANSHOF, F.L. “Les traits généraux du système d’institutions de la monarchie franque”, p. 97: “O rei não é de forma alguma o detentor de um poder que em última instância tenha pertencido a uma abstração, o Estado, a res publica. Sem que o rei tenha sido o proprietário de todo o solo no reino, o reino como tal era considerado como sua coisa”.

²² HALPHEN, L. *Charlemagne et l’Empire Carolingien*, Paris, 1995 (1ª ed., 1947), p. 17.

que essa comparação assumiu toda sua amplitude. L. Halphen constatava o desaparecimento de toda forma de autoridade pública sob os merovíngios. Em razão das invasões germânicas dos séculos V e VI, a *res publica* – o conjunto de todos os cidadãos, para o bem dos quais existia uma autoridade suprema – teria cedido lugar a uma concepção inteiramente oposta àquela elaborada pelos romanos, fundada unicamente nas conveniências pessoais dos príncipes. A noção de “bem público” somente teria sido incorporada à monarquia franca sob os carolíngios, graças à ação da Igreja. O príncipe carolíngio não teria sido somente o detentor de um conjunto de territórios dos quais ele retirava benefícios pessoais: ele falaria em nome da comunidade dos povos colocados sob sua autoridade; ele seria também o responsável pela salvação espiritual de seus súditos²³.

A idéia de que os reis merovíngios foram incapazes de edificar uma “Realeza cristã” teve grande repercussão durante a década de 1960. R. Folz, em sua obra sobre a coroação imperial de Carlos Magno, reconheceu um princípio de cristianização na monarquia franca sob os merovíngios. Para ele, entretanto, esse processo somente teria dado seus frutos mais tarde, quando a Igreja franca emergiu da crise em que se encontrava desde a metade do século VII²⁴. Os príncipes merovíngios teriam sido incapazes de compreender o programa que lhes era proposto pela Igreja. Essa também é a opinião de J. Imbert, para quem o caráter cristão da monarquia franca teria se afirmado somente após o golpe de Estado de Pepino, o Breve, e de sua dupla unção, em 751 e em 754²⁵. Para esses autores, o caráter “cristão” da monarquia franca é inseparável da unção real. Uma vez que as fontes não apresentariam o mínimo indício da prática da unção na Gália antes do século VIII, a fé cristã dos príncipes merovíngios seria apenas uma fina

²³ HALPHEN, L. “L’idée d’Etat sous les Carolingiens”, In: *A travers l’histoire du Moyen Age*, Paris, 1950, pp. 92-104.

²⁴ FOLZ, R. *Le couronnement impérial de Charlemagne, 25 décembre 800*, 2ª ed., Paris, 1989, pp. 36-37.

²⁵ IMBERT, J. “L’influence du christianisme sur la législation des peuples Francs et Germains”, In: *La conversione al Cristianesimo nell’Europa dell’alto medioevo*, *Settimane* 14, t. I, Spoleto, 1967, pp. 365-396.

camada de sentimento religioso, que disfarçava mal as superstições. Somente o príncipe carolíngio, “*rex Dei gratia*” (“rei pela graça de Deus”), teria tido êxito em fundar uma realeza verdadeiramente cristã.

Em suma, os merovíngios são tratados por boa parte da historiografia como um espelho deformado dos carolíngios: seriam soberanos cúpidos demais e, sobretudo demasiado rústicos para terem sido um dia portadores de uma responsabilidade pública que consistia em conduzir o povo no caminho da salvação. Faltar-lhes-iam os meios: eles não teriam recebido para tal missão aquilo que era necessário, a benção contida no óleo santo²⁶. O pouco de autoridade que tinham sobre os seus súditos dever-se-ia à crença desses últimos em suas origens míticas. É precisamente esse prestígio que teria impedido os “prefeitos do palácio” de derrubarem com sucesso, pelo menos até a metade do século VIII, os reis “que não possuíam o poder real”, de acordo com a fórmula empregada pelos emissários de Pepino, o Breve, na entrevista com o papa Zacarias²⁷. Para alcançar o poder real, os carolíngios teriam procurado junto à Igreja a legitimidade cristã para compensar e mesmo ultrapassar a legitimidade concedida pela tradição pagã. Face aos carolíngios, “reis cristianíssimos”, os reis merovíngios constituem ainda hoje para muitos historiadores a síntese perfeita onde se misturam a violência, a crença supersticiosa nos antigos mitos germânicos e uma sacralidade de origem pagã.

²⁶ LOT, F. *Naissance de la France*, p. 168.

²⁷ *Annales Regni Francorum inde ab A. 741 usque ad A. 829 qui dicuntur Annales Laurienses maiores et Einhardi*, ed. F. Kurze, *MGH Scriptores Rerum Germanicarum (in us. Schol.)*, 6, Hanovre/Leipzig, 1895, p. 8: “*Burghardus Wirzeburgensis episcopus et Folradus capellanus missi fuerunt ad Zachariam papam, interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat; ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fuerit*”.

A má reputação dos merovíngios influenciou até mesmo os autores que não acreditavam em ruptura na passagem da Antiguidade para a Idade Média. M. Reydellet, na obra *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, afirmava que os merovíngios, contrariamente aos carolíngios, eram apenas proprietários do reino, incapazes de manter o ideal da *res publica*. No entanto, a interpretação de M. Reydellet sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média é marcada pela idéia de continuidade. As novas entidades políticas ocidentais não teriam sido o resultado de um direito de conquista, mas da prática dos Estados federados, e mesmo sendo criações novas, teriam permanecido ligados, pelo menos teoricamente, ao Império. Esse conservadorismo na história política teria existido igualmente na história das idéias e na história da cultura. Para Reydellet, as reflexões sobre a realeza ao longo do século VI teriam sido marcadas, a despeito de algumas variações locais, pela fidelidade a um ideal de soberano que teria se enraizado profundamente na tradição romana e que faria parte de uma sensibilidade própria ao Ocidente em matéria política. Apesar de salientar a continuidade cultural e institucional entre o período romano e o século VI, M. Reydellet descreve a realeza merovíngia como o produto de uma ruptura²⁸.

É interessante notar que M. Reydellet se utiliza dos mesmos argumentos que aqueles que sustentam a idéia de ruptura na constituição dos reinos ocidentais. Afirmar que sob os merovíngios a idéia de *res publica* havia desaparecido e que o reino tinha se tornado a propriedade do rei equivale a negar o conservadorismo que, segundo o próprio Reydellet, teria caracterizado a ação das elites bárbaras. O que temos aqui é algo semelhante à análise de N.D. Fustel de Coulanges, pois esse último também conciliou a constatação da continuidade do mundo romano com a idéia segundo a qual os merovíngios teriam erigido uma monarquia “patrimonial” e “absoluta”.

²⁸ REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Paris, 1981, p. 389: “Não há mais Estado, nem *res publica*. Todo sentimento de uma comunidade pensada de modo abstrato apagou-se. Mais precisamente, o *regnum* somente possui existência pela lei que o incarna. A consequência é o rei todo-poderoso, e mesmo o *déspota*”.

Separados por cerca de um século, as obras de Fustel de Coulanges e de M. Reydellet se aproximam na descrição negativa que ambos fazem da realeza merovíngia.

Muito embora as opiniões acerca do caráter patrimonial e absoluto da monarquia franca tenham sido majoritárias entre os historiadores de língua francesa pelo menos até os anos 1970, elas nunca foram unânimes. É o que podemos observar através da obra de H. Pirenne: para ele, os francos, do mesmo modo que os lombardos, os visigodos e os burgúndios, conseguiram preservar as instituições imperiais, bem como a distinção entre a esfera dos interesses privados e a esfera dos interesses públicos. Ao descrever os reinos ocidentais às vésperas da ocupação muçulmana da Espanha, H. Pirenne minimizava o caráter patrimonial normalmente atribuído às monarquias germânicas, e particularmente à Gália merovíngia. Segundo ele, se é verdade que o rei merovíngio se considerava proprietário do reino, a realeza não possuía um caráter tão privado quanto se normalmente supunha. O rei distinguiria sua fortuna privada das finanças públicas. Pirenne acreditava, entretanto, que a noção de poder era mais “primitiva” entre os francos que entre os visigodos, pois quando da morte do rei o reino era dividido entre seus filhos. A tradição dessas divisões seria, segundo ele, conseqüência da conquista da Gália pelos francos e não o resultado da influência germânica. Childerico (c.456 – c.482) e Clóvis não teriam recebido um mandato do Império. A legitimidade obtida nos campos de batalha é que teria permitido a Clóvis transmitir aos seus herdeiros a terra franca²⁹. As numerosas críticas recebidas pela tese de Pirenne no que se refere à relação entre a expansão muçulmana, o fechamento do Mediterrâneo ocidental aos cristãos e o deslocamento do eixo econômico do Ocidente para a Europa setentrional, atingiram igualmente suas considerações sobre a natureza romana das “monarquias bárbaras”³⁰. Na Alemanha, onde o sentimento

²⁹ PIRENNE, H. *Mahomet et Charlemagne*, Paris, 1970, (1ª ed. 1936), p. 34.

³⁰ Em suas críticas à tese de Pirenne, W. Carrol Bark afirma, por exemplo, que a ruptura que Pirenne identifica como sendo originária da expansão muçulmana, teria de fato resultado das invasões germânicas dos séculos V e VI (*Origens da Idade Média*, 4ª ed., Rio de Janeiro, 1979, pp. 16-47).

patriótico era muitas vezes indissociável da defesa dos pressupostos germanistas, sua tese também não recebeu uma acolhida favorável³¹. H. Pirenne foi, todavia, um dos poucos historiadores de língua francesa de seu tempo a sustentar a idéia de continuidade do Império Romano. A verdadeira ruptura, segundo ele, teria se produzido quando do fechamento do Mediterrâneo à navegação e ao comércio dos cristãos.

M. Silber é um dos raros partidários da idéia de continuidade da herança romana nos reinos ocidentais que escreveram nas primeiras décadas após a Segunda Grande Guerra. Ele defendia a idéia da continuidade entre Roma e os reinos germânicos e colocava em dúvida a validade de termos tais como “Império Romano do Ocidente” e “queda do Império Romano do Ocidente”. Segundo ele, mesmo que tenham existido, após 395, dois imperadores, os romanos reconheciam somente um Império. Falar do fim do Império do Ocidente seria incorreto, na medida em que subsistiria em Constantinopla um imperador e um Império reconhecido por todos, inclusive no Ocidente. Os reis bárbaros deviam seu próprio poder unicamente às posições que ocupavam no seio da hierarquia imperial, e em razão de uma concessão do imperador³².

Na França, foi preciso esperar até o início dos anos 80 para que ocorresse uma evolução na percepção historiográfica da monarquia franca. K.F. Werner, que dirigiu o *Instituto Histórico Alemão de Paris* durante cerca de um quarto de século, foi um dos pioneiros dessa mutação historiográfica. Um dos eixos dos trabalhos de Werner era a crítica à tese da conquista da Gália pelos francos. Num artigo célebre (“La conquête franque de la Gaule: itinéraires historiographiques d’une erreur”), cujo título é uma resposta a um artigo de M. Bloch publicado em 1929 (“Observations

³¹ Talvez a única exceção seja o trabalho de E. Fueter, publicado nos anos 1930 (*Der Beginn des Mittelalters*, reimpresso em *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*, Darmstadt, 1969, pp. 49-54).

³² SILBER, M. *The Gallic Royalty of the Merovingians in its Relationship to the “Orbis Terrarum Romanum” during the 5th and the 6th Centuries A.D.*, Berna, 1971, p. 40.

sur la conquête de la Gaule romaine par les rois francs”), Werner sustentava que os povos germânicos não conquistaram o Império para em seguida substituí-lo por uma “Germânia”. Nenhum rei germânico jamais teria estendido as fronteiras primitivas de seu reino de maneira que um “Estado germânico” viesse a substituir duravelmente uma parte do mundo romano. A tese do fim do Império seria apenas um “mito historiográfico”, pois esse império teria sobrevivido mesmo no Ocidente durante muitos séculos após as invasões. As estruturas hierárquicas romanas, afirma ele, não sucumbiram às invasões bárbaras pela simples razão de que o que ocorreu foi uma tomada do poder no interior do mundo romano pelos chefes bárbaros. Os reinos germânicos teriam sido durante muito tempo Estados fundados pelos chefes bárbaros no interior das províncias romanas³³. Werner responsabiliza uma parte da historiografia moderna pela má reputação dos merovíngios: os franceses não acreditariam que eles eram bons e verdadeiros cristãos, ao passo que os alemães lhes imputariam o fato de terem sofrido a influência galo-romana a ponto de terem abandonado sua “germanidade”. Apesar dessa má reputação, K.F. Werner identificava no edifício político merovíngio as características inerentes a um Estado. As guerras civis e o assassinato, muitas vezes apontados como traços essenciais da realza fundada por Clóvis, não teriam impedido que a paz reinasse de maneira mais eficaz sob os merovíngios que durante o Baixo Império. No que se refere ao serviço diplomático mantido por essa dinastia, ele descreve um sistema altamente organizado: os merovíngios teriam entre seus parceiros os reis ostrogodos e mais tarde lombardos, os reis visigodos, os reis anglo-saxões, mas também o “khagan” dos Avaros e os reis dos bretões³⁴.

O caso de M. Rouche é emblemático dessa evolução dos pontos de vista dos historiadores franceses do final do século XX sobre a monarquia franca. Em 1985, em um capítulo da coleção *História da vida privada*,

³³ WERNER, K.F. *Les origines, avant l'an Mil*, In J. Favier (dir.), *L'Histoire de France*, Paris, 1984, pp. 351-361. Ver também, WERNER, K.F. *Les origines de la noblesse. L'essor des élites politiques de l'Europe*, Paris, 1998, pp. 41-42.

³⁴ WERNER, K.F. *Les origines de la noblesse*, pp. 41-42.

Rouche estimava que a *res publica* era uma noção que necessitava de um grau de abstração grande demais para ser compreendida pelos bárbaros. M. Rouche reconhecia nas realidades merovíngia e carolíngia “o triunfo do regime patrimonial”, e também a “tomada de assalto do Estado pela vida privada”. Em razão da ausência de fronteira delimitada entre o domínio público e o domínio privado, o reino seria dividido entre seus herdeiros como se tratasse de um domínio privado. Da mesma forma, o poder real na Gália franca obedeceria aos interesses pessoais do rei, e não ao interesse público³⁵. A biografia de Clóvis, publicada por M. Rouche em 1996, apresenta uma visão radicalmente diferente da Gália merovíngia: nenhum texto dessa época, segundo ele, poderia dar-nos a prova de que o poder político era considerado propriedade pessoal dos reis. Nessa biografia, o caráter patrimonial do Reino dos Francos torna-se uma simples hipótese que dificilmente poderia ser confirmada. E o que é mais impressionante: os assassinatos sistemáticos que haviam caracterizado as ações de Clóvis, longe de serem um indício da vitória da “barbárie” sobre a “civilização”, teriam sido um componente essencial na construção de um novo edifício político. Neste livro de 1996, o primeiro rei merovíngio não se parece em nada com o personagem descrito na obra de 1985. Segundo Rouche, ao unificar os francos, ainda pagãos, ao suprimir os membros de sua família, Clóvis quis a todo preço fundar a unidade de sua herança. Posto que a luta contra a violência passava pela eliminação do sistema matrilinear e a submissão ao direito romano, Clóvis teria suprimido as possibilidades concorrentes no seio de sua família. Ele teria colocado o Estado no lugar das solidariedades de linhagem³⁶.

Apesar dessa evolução da historiografia, a visão negativa da realeza merovíngia, enunciada por Fustel de Coulanges, e retomada por F. Lot, L. Halphen, F.L. Ganshof ou M. Reydellet ainda marca alguns trabalhos de

³⁵ ROUCHE, M. “Les premiers frémissements de l’Europe (VIIe-Xe siècle)”, In: FOSSIER, R. (ed.), *Le Moyen Age*, t. I, Paris, 1983, pp. 369-501; ver também, do mesmo autor, “La vie privée à la conquête de l’Etat et de la société”, In: ARIES, Ph; DUBY, G. (dir.) *Histoire de la vie privée. De l’Empire romain à l’an Mil*, t. I, Paris, 1985 pp. 405-435.

³⁶ ROUCHE, M. *Clóvis*, Paris, 1996, p. 233 e pp. 345-347.

não-especialistas do mundo franco. Pode-se mencionar a esse respeito o trabalho de A. Vauchez sobre a espiritualidade na Idade Média ocidental, publicado em 1994. Vauchez retomou o paralelo entre os períodos merovíngio e carolíngio, como ele tinha sido apresentado por L. Halphen. O rei merovíngio, dizia, era um déspota que tinha seu poder do sangue. O seu arbítrio teria sido limitado apenas pela guerra civil, o assassinato e o temor supersticioso de Deus e de seus santos. Os príncipes carolíngios, devido ao papel desempenhado por eles na Igreja e a sociedade, apareceriam como verdadeiros pastores responsáveis pela salvação das almas. Essa nova concepção da função real seria conseqüência da sagração, que além de dar ao príncipe um prestígio de ordem sobrenatural, marcaria também certa predominância dos bispos³⁷.

O tema do prestígio sobrenatural dos reis francos começou a ser explorado pela historiografia no início do século XX. O interesse dos historiadores pela “realeza sagrada” deve-se em grande parte à influência da Antropologia e de obras tais como *O ramo de ouro* e *As origens mágicas da realeza*, de James Frazer. Essa influência concretizou-se com a publicação, em 1924, do livro de M. Bloch, *Os reis taumaturgos*. Nessa obra, que é também um dos textos fundadores da chamada *École des Annales*, Bloch analisa a evolução da crença no milagre régio entre os séculos XII e XIX, ou seja, na capacidade dos reis franceses e ingleses em curar o mal das escrófulas. No capítulo 2 de sua obra, ele busca identificar as origens do poder miraculoso dos reis na realeza sagrada dos primeiros séculos da Idade Média. A base da crença no milagre régio estaria, segundo Bloch, na aura de sacralidade que teria envolvido os personagens reais desde a antiga Germânia. Na visão de M. Bloch, o advento do cristianismo, verdadeira “revolução religiosa”, teria privado a realeza germânica de seu caráter semi-divino, reduzindo os reis a simples chefes de Estado, mas somente do ponto de vista oficial³⁸. Do ponto de vista da “consciência coletiva”, no

³⁷ VAUCHEZ, A. *La spiritualité dans le Moyen-Âge occidental*, Paris, 1994, p. 19.

³⁸ Essas opiniões foram combatidas por FICHTENAU, H. *L'Empire carolingien*, Paris, 1958, p. 85 e CONGAR, Y. *L'ecclésiologie du Haut Moyen-Âge*, Paris, 1968, p. 297.

entanto, esses reis teriam sobrevivido como criaturas sobrenaturais. A menção por Gregório de Tours dos “reis de longos cabelos” indicaria essa sobrevivência. Ela teria sido, aliás, decisiva para que a família merovíngia pudesse impor sua autoridade sobre os francos. O aparecimento da unção nos reinos ocidentais ao longo dos séculos VII e VIII, sintoma da conversão de seus reis ao catolicismo, teria sacralizado a realeza de um ponto de vista cristão. Ainda assim, a “sacralidade germânica” teria sobrevivido incólume, a ponto de ter contribuído, séculos mais tarde, para o surgimento e a consolidação da prática régia de tocar as escrófulas na França e na Inglaterra. Além do grande interesse que suscitou entre os historiadores pelo tema das “mentalidades”, ou ainda pela “longa duração”, a obra de M. Bloch incorporou ao debate historiográfico o tema da “realeza sagrada”, que até então era monopólio da Antropologia.

Um estudo sobre a “sacralidade germânica” dos reis merovíngios confronta-se com o seguinte problema: as fontes escritas do período, sobre as quais a influência eclesiástica é indiscutível, não são os melhores testemunhos desse fenômeno. Isso não significa que os reis merovíngios não fossem cercados de um prestígio “sobrenatural” de origem germânica. É necessário, no entanto, reconhecer que os documentos não fornecem elementos suficientes para que se possa sustentar essa afirmação³⁹. É necessário também relativizar a própria noção de “sacralidade”. Na história dos sistemas políticos, a sacralidade não constitui um fenômeno excepcional, muito pelo contrário. As monarquias, tanto no Ocidente quanto no Oriente, e até mesmo os regimes do antigo bloco socialista, conheceram a elevação de seus governantes a um estatuto mais ou menos sobrenatural. Contudo, como categoria de alcance “universal”, a noção de sacralidade não é historiograficamente operacional, a menos, naturalmente, que se trate de fazer uma história das idéias. Ao invés de se idealizar a sacralidade como algo difuso, e de certo modo inseparável de todas as formas de regime

³⁹ Essa opinião é partilhada pela maioria dos estudos que tratam do tema. Ver, a esse respeito, o brilhante artigo de MURRAY, A.C. “Post vocantur Merovingii: Fredegar, Merovech, and ‘Sacral kingship’”, In: GOFFART, W. (dir.), *Rome's Fall and After*, Londres, 1989, pp. 121-152.

político, é necessário tentar pensá-la historicamente, limitando-a a uma época e a um espaço precisos, no caso específico deste trabalho, a Gália merovíngia entre os séculos VI e VII. Além disso, a idéia da sacralidade germânica se fundamenta no pressuposto equivocado de que os povos francos no século VI eram recém-saídos das florestas da Germânia. Ora, fazia mais de dois séculos que eles viviam no interior do Império. Entre as “aparências oficiais” de uma monarquia “laica” e os indícios “subterrâneos” de uma monarquia “sagrada”, M. Bloch não hesitou em escolher a primeira opção⁴⁰. Aqueles que optavam pelo outro caminho, ele chamava, com razão, de “folcloristas demasiado ardentes”⁴¹.

As pesquisas sobre a monarquia franca levadas a cabo nos últimos anos confirmam as idéias de K.F. Werner: elas mostram que o poder público, suas práticas administrativas, a linguagem das chancelarias e mesmo os títulos concedidos aos funcionários na Gália, não passaram por uma mudança suficientemente importante após as invasões para que se possa falar em ruptura. Os especialistas do mundo franco consideram hoje que a administração romana na Gália merovíngia não foi destruída pelos francos⁴².

⁴⁰ BLOCH, M. *Les rois thaumaturges. Essai sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1983 (1ª ed., 1924), pp. 409-429.

⁴¹ *Ibid.*, p. 60, n.1.

⁴² GOFFART, W. “Old and New in Merovingian Taxation”, pp. 213-231; RICHÉ, P. “Education et culture dans l’Occident barbare (VIe-VIIIe siècle)”, p. 75; MAGNOU-NORTIER, E. “Étude sur le privilège d’immunité du IVe au IXe siècle”, pp. 465-512 e pp. 474-481; do mesmo autor, “Les *Pagenses*, notables et fermiers du fisc durant le haut Moyen-Âge”, pp. 237-256; e também, “La gestion publique en Neustrie. Les moyens et les hommes (VIIe-IXe siècles)”, pp. 271-320. DURLIAT, J. “Attributions civiles des évêques mérovingiens: l’exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655)”, *Annales du Midi* 91 (1979), pp. 237-254; do mesmo autor: “Le salaire de la paix sociale dans les royaumes barbares (Ve-VIe siècles)”, In: WOLFRAM, A. e SCHWARCZ, A. (ed.), *Anerkennung und Integration. Zu den wirtschaftlichen Grundlagen der Völkerwanderungszeit 400 – 600*, Vienne, 1988, pp. 21-72; *Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens (284-889)*; “*Dominum* et puissance sociale des papes au VIIe siècle”, In: MAGNOU-NORTIER, E. (ed.), *Aux Sources de la Gestion Publique, t. III, Hommes de Pouvoir, Ressources et lieux du*

Dois fenômenos podem ajudar-nos a compreender essa verdadeira “guinada” da historiografia. O primeiro é a reavaliação de que foi objeto o Baixo Império em trabalhos recentes: esse período é cada vez menos visto sob a ótica da crise e da decadência⁴³. A existência da “crise do século III” vem sendo questionada⁴⁴, bem como a idéia de uma ruptura brutal entre o Alto Império e o Baixo Império⁴⁵. Poucos historiadores hoje crêem que a chegada dos francos, dos burgúndios ou dos ostrogodos tenha marcado uma ruptura com

Pouvoir, Ve-XIIIe siècles, Lille, 1998, pp. 13-50; “Les fonctions publiques de la noblesse gallo-franque (481-561)”, *Nobilitas* (1997), pp. 193-215; “*Episcopus, civis et populus* dans les *Historiarum Libri* de Grégoire de Tours”, In: GAUTHIER, N; GALINIE, H. (ed.), Grégoire de Tours et l’espace gaulois, Tours, 3-5 novembre 1994, GAUTHIER, N; GALINIE, H. (ed.), “Supplément à la Revue Archéologique du Centre de la France”, 13, Tours, 1997, pp. 185-193. Entre os historiadores anglo-saxões, ver GEARY, P. *Naissance de la France. Le monde mérovingien*, Paris, 1989), e WOOD, I. *The merovingian Kingdoms*, Londres, 1994.

⁴³ Ver, por exemplo, MARROU, H.-I. *Décadence romaine ou Antiquité Tardive ?*, Paris, 1977; e também BROWN, P. *Gênese de l’Antiquité Tardive*, Paris, 1983.

⁴⁴ CARRIE, J.-M; ROUSSELLE, A. *L’Empire romain en mutation des Sévères à Constantin, 192-337*, Paris, 1999 (“Nouvelle histoire de l’Antiquité, 10”). Ver também o excelente dossiê publicado por J. Durliat na revista *Francia*, e que trata da renovação dos estudos sobre o Baixo-Império e os primeiros séculos da Idade Média [“Qu’est-ce que c’est le Bas-Empire? A propos de trois ouvrages récents”, *Francia* 16/1 (1989), pp. 137-154; “Qu’est-ce que c’est le Bas-Empire?”, *Francia* 18/1 (1991), pp. 125-138; “Bulletin d’études protomédiévales – La Loi”, *Francia* 20/1 (1993), pp. 79-95; “Bulletin d’études protomédiévales – Systèmes de pensée”, *Francia* 22/1 (1995), pp. 129-151; “Bulletin d’études protomédiévales – Les institutions et les hommes”, *Francia* 25/1 (1998), pp. 231-244].

⁴⁵ Um bom exemplo, no Brasil, da renovação historiográfica sobre o Baixo Império é o livro de Ventura da Silva, G. (*Reis, santos e feiticeiros. Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia, 337-361*, Vitória, 2003). Ver também, VITTINGHOFF, F. “Zur Verfassung der spätantiken Stadt”, In: *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens*, Constance, 1955-1956, pp. 11-39; HORSTKOTTE, H.-J. *Die Theorie vom spätrömischen “Zwangsstaat” und das Problem der “Steuerhaftung”*, Königstein, 1984.

as tradições romanas⁴⁶. Vários trabalhos mostraram, além disso, que a sobrevivência do Império não era uma “ficção constitucional”, um meio utilizado pelos círculos nostálgicos da “romanidade” para mascarar a emergência de reinos autônomos no interior das fronteiras do Império⁴⁷. As invasões bárbaras foram provavelmente superestimadas nos trabalhos de historiadores fascinados pelo tema da “decadência do Império romano”⁴⁸.

Outro fenômeno, de natureza política, que contribuiu para a renovação dos estudos sobre os francos foi, nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, o fim do antagonismo secular entre a França e a Alemanha. Isso abriu caminho para reflexões historiográficas menos impregnadas pelas paixões nacionais. A partir dos anos cinquenta do século XX, o clima na Alemanha já não era mais propício à glorificação da “comunidade nacional” e das virtudes guerreiras dos povos germânicos. Do lado francês, as novas gerações de historiadores também conseguiram pouco a pouco escapar ao clima de hostilidade para com a Alemanha. O debate sobre a monarquia franca, nascido com os nacionalismos do século XIX, perdeu sua virulência no mesmo momento em que se iniciava a construção europeia. Nessa nova conjuntura, o título de um artigo de A. Loyen, de 1963, parece, no mínimo, exótico: “Resistentes e colaboradores na Gália na época das grandes invasões”⁴⁹. Nos últimos anos, tanto as obras publicadas quanto os colóquios

⁴⁶ A esse respeito, ver CLASSEN, P. *Kaiserreskript und Königsurkunde. Diplomatische Studien zum Problem der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter*, Tessalônica, 1977, p. 38; TESSIER, G. *Diplomatique royale française*, Paris, 1962, pp. 3-26; VEZIN, J. “L’influence des actes des hauts fonctionnaires romains sur les actes de Gaule et d’Espagne au VIII^e siècle”, In: PARAVICINI, W. e WERNER, K.F. (ed.), *Histoire comparée de l’administration*, (“Actes du 14^e colloque historique franco-allemand, Tours, 27 mars-1^{er} avril 1977”), Munique-Zurique, 1980, pp. 71-74.

⁴⁷ Contra MARKUS, R.A. “Les commencements (v. 350 – v. 750)”, In: BURNS, J.H. (ed.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, 1993, pp. 78-147, especialmente, p. 83.

⁴⁸ Ver CÂNDIDO DA SILVA, M. *4 de Setembro de 465: A Queda de Roma*, São Paulo, 2006.

⁴⁹ Publicado no *Bulletin Assoc. G. Budé* 22 (1963), pp. 437-450.

realizados sobre a Alta Idade Média testemunham a premência do enfoque “europeu” em detrimento de enfoques nacionais. Poderíamos mencionar, nesse sentido, o estudo comparativo de B. Dumézil sobre a conversão ao cristianismo na Espanha visigótica e na Gália franca (*Les racines chrétiennes de l'Europe*), bem como o colóquio organizado em setembro de 2006 por M. Rouche para comemorar os 1500 anos da publicação do Breviário de Alarico (*Les fondements de la culture européenne*).

Seria um exagero imaginar que há uma relação de causa e efeito entre a rivalidade franco-alemã e as visões respectivas dos historiadores franceses e alemães a respeito da Realeza franca. Deve-se, no entanto, sublinhar que o debate entre a “Escola germanista” e a “Escola romanista”, na França e na Alemanha, não pode ser apreendido inteiramente sem se compreender as relações, freqüentemente tensas, entre estes dois países desde a proclamação do Império alemão na galeria de espelhos do palácio de Versailles, em 1871. K.F. Werner tinha isso em mente quando escreveu que a melhor maneira de se compreender a história da Gália entre os séculos IV-IX era através dos textos e vestígios autênticos do período, e não das idéias dos séculos XIX e XX⁵⁰.

⁵⁰ WERNER, K.F. “Préface”, In: DURLIAT, J. *Les finances publiques*, p. ix.

OS REIS CATÓLICOS E A FORMAÇÃO DO ESTADO ESPANHOL NA HISTORIOGRAFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Adriana Vidotte¹

O presente artigo tem como objeto a historiografia sobre a Espanha no período dos Reis Católicos – título concedido a Fernando e Isabel em 1494 pela Sé Romana – produzida desde sua própria época até os dias atuais. É nosso propósito discutir alguns dos temas mais polêmicos trabalhados pelos especialistas, examinar as formas de abordagem e realizar uma rápida apreciação crítica do desenvolvimento das diversas correntes.

Há muitas décadas os historiadores apresentam o reinado de Fernando e Isabel (1474-1504) como uma das épocas decisivas da História da Espanha. Desde os contemporâneos dos Reis Católicos até os mais recentes estudos, todos concordam que este foi um período crucial da consolidação da Monarquia Hispânica. Embora a conclusão seja a mesma, é certo que as motivações e os caminhos para alcançá-la variaram muito nas diferentes épocas em que se construiu a história desse reinado. Durante mais de quinhentos anos muito se escreveu sobre o reinado – e de diversas perspectivas – o que ocasionou uma historiografia bastante ambígua. Muitos foram os episódios marcantes do reinado: a organização do reino, a promulgação da expulsão dos judeus, a fundação da Santa Inquisição, a conquista de Granada, o encontro da América, entre outros. Além disso, o

¹ Professora de História Medieval da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Coordenadora do núcleo UFMG do laboratório de Estudos Medievais (LEME).

reinado se situa na passagem da Idade Média para a Moderna, o que levou os especialistas de ambos os períodos a ele se dedicarem.

Não é nossa pretensão revisar e refletir sobre tudo o que já foi escrito sobre o reinado dos Reis Católicos, o que seria impossível nestas páginas, pelo volume e variedade de obras que se apresentam. Mas, por outro lado, é essa característica que justifica o trabalho que agora realizamos. O interesse que alimentou e continua alimentando os estudos sobre o período se explica por seu apelo político, pois os Reis católicos foram e continuam sendo importantes referências para a Espanha, sendo suas imagens utilizadas politicamente em diversos momentos da história espanhola.

A historiografia medieval, moderna e romântica

Após sua união matrimonial, Fernando de Aragão e Isabel de Castela realizaram um programa de fortalecimento do poder régio e promoveram empresas integradoras em ambos os reinos, como a Guerra contra Granada, último reduto muçulmano na Península Ibérica. As ações praticadas durante o reinado contaram com a participação e o testemunho de homens que contemplavam as mudanças que ocorriam na sociedade naquele momento. A rica produção castelhana do período manifesta a sua consciência histórica e se insere no programa político dos reis, de apoio a um nacionalismo historiográfico, orientado para a construção de um Estado centralizado.

A política dos Reis Católicos se reflete diretamente nas obras produzidas durante o reinado. Segundo Robert Tate², na historiografia medieval da Península Ibérica não há nenhum século que possa competir com o século XV, pela variedade de formas e pelas diversas maneiras de abordagem dos temas históricos. Durante os dois primeiros terços daquele século, encontram-se juízos múltiplos sobre os acontecimentos, tanto na historiografia oficial como na história escrita à margem da chancelaria real.

² TATE, R. *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid: Gredos, 1970, p. 282.

Porém, nos últimos anos do século XV, estes juízos fundem-se em uma perspectiva quase uniforme, que acompanha a afirmação do poder monárquico dos Reis Católicos. Neste período, pode-se trabalhar diretamente ou não sob o controle dos reis, mas a força do mito-programa criado em torno dos monarcas, converge para uma única perspectiva e visão histórica.

Entre os contemporâneos de Fernando e Isabel, que escreveram sob o clima de tempos de mudança e renovação, destacam-se os cronistas Fernando del Pulgar, Mosén Diego de Valera, Andrés Bernaldez, Lorenzo Galíndez de Carvajal, o continuador anônimo da crônica de Pulgar e os italianos Lucio Marinceo Sículo, Pedro Mártir de Angleria e os irmãos Geraldini e Giovanni Nanni. Estes cronistas, espanhóis e italianos, ajudaram a construir e consolidar o mito do reinado. Ao resgate e à reinterpretação do passado distante, expressos na literatura latina produzida pelos italianos, somavam-se as abordagens do passado mais próximo, realizadas pelos espanhóis. Estes últimos tomavam por base a depreciação do reinado anterior, de Enrique IV em Castela, para enaltecer o reinado de Fernando e Isabel.

A lenda construída em torno dos Reis Católicos, de um reinado glorioso estabelecido em Castela após um período de caos e anarquia, foi recolhida pela historiografia espanhola imediatamente posterior, como manifesta a crônica de Alonso de Santa Cruz, dedicada ao imperador Carlos V e escrita no século XVI com o objetivo de continuar a obra de Pulgar.

A consagração do reinado também se manifesta nas obras dos italianos Maquiavel e Castiglione, também do século XVI. O primeiro nascido em 1469 e o segundo em 1478, pertenciam, segundo Peter Burke³, à “geração de 1494”, marcada pela experiência da invasão, da impotência militar e da crise política italiana. Contemporâneos e contemporâneos, estes dois autores projetam nas suas obras imagens peculiares dos reis espanhóis, Fernando e Isabel. Por um lado, Maquiavel, em *O Príncipe*, dedica sua atenção a Fernando, a quem qualifica como príncipe exemplar. Por outro lado, Castiglione, cuja obra *O Cortesão* revela as impressões colhidas durante os anos de sua residência na Espanha, prestigia a figura de Isabel, como possuidora de todas as virtudes cortesãs e políticas.

³ BURKE, P. *As fortunas d'O Cortesão*. São Paulo: Unesp, 1997, p. 46.

O mesmo destaque à figura da Rainha foi dado na *História de Segovia*, escrita pelo espanhol Diego de Colmenares, no século XVII. Este autor manifesta o orgulho do lugar onde Isabel foi proclamada Rainha de Castela e assim viu nascer a “maior monarquia que o mundo conheceu, desde a criação do homem”.

Mas as obras de Castiglione e Colmenares se apresentam como exceção pois, até o Romantismo, embora se unam os dois reis no mesmo elogio, geralmente, Fernando aparece como a cabeça pensante, como o principal nome da formação da Monarquia espanhola. Como exemplos desta tendência, além da obra de Maquiavel, podemos recorrer ao tratado político de um espanhol, Saavedra Fajardo (1580-1648) – *Introducciones a la política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando* – e aos escritos históricos de outro italiano, Francesco Guicciardini (1483-1540) – *Ricordanze e Storia d'Italia*. Ambos os autores prestigiam o pensamento político de Fernando de Aragão, embora não deixem de destacar algumas virtudes de Isabel.

No início do século XIX, Clemencín compôs um *Elogio de Isabel*, no qual destacava o uso de documentos inéditos, para atribuir todos os méritos do reinado à Rainha e exaltá-la grandiosamente. A partir de então, sobretudo dentro dos antigos limites do reino castelhano, a figura de Isabel ocupou o primeiro plano, sobrepujando Fernando, reduzido cada vez mais à sua condição de príncipe consorte em Castela.

Durante a segunda metade do século XIX, ampliaram-se os estudos sobre o reinado dos Reis Católicos. Entendidos como os forjadores do Estado Moderno Espanhol, atraíram os interesses de historiadores e literatos. As obras deste período buscavam exaltar o reinado e os reis que haviam “construído” a Espanha, como uma unidade política, e lançado o país em empresas de grande prestígio como as da América e as da Itália. Os românticos apresentaram estes monarcas como antinobiliárquicos, centralistas e absolutistas. Chegaram a anunciar uma monarquia popular, que tivera forte apoio dos súditos das camadas mais baixas do reino contra a poderosa nobreza que, ao final do reinado, teria sofrido grande derrota. Seguindo as tendências anteriores, estes historiadores se dividiam em dois partidos que

rivalizavam entre si: um que exaltava a figura da Rainha e outro que destacava a figura do rei, como artífices da Espanha moderna.

A historiografia do século XX

Durante a primeira metade do século XX, os historiadores ainda seguiam a mesma linha de exaltação do reinado e postura partidária. A guerra civil de 1936-1939 contribuiu para a manutenção desta tendência, pois, buscando encontrar seus próprios precedentes no reinado dos Reis Católicos, tendia a exaltá-lo. Assim, as obras escritas neste período podem ser agrupadas em três correntes distintas segundo Suárez Fernández. A primeira exaltava a figura de Fernando como o grande artífice do Estado moderno espanhol. Entendia que a grande obra do reinado havia sido a política externa dirigida pelo rei. Como esta se vinculava aos interesses de Aragão, a Rainha teria um papel secundário na dupla monarquia. Participavam desta corrente Ricardo del Arco (*Fernando el Católico artífice de la España Imperial*, 1939), Andrés Giménez Soler (*Fernando el Católico*, 1941) e José Llampayas (*La España imperial*, 1941).

A segunda corrente afirmava que a obra fundamental do reinado havia sido a unidade criada a partir de uma fusão dos reinos – que aliás nunca ocorreu – forjada por Castela e segundo seus interesses. A protagonista política, neste caso, era a rainha de Castela e o rei de Aragão aparecia em segundo plano, curvando-se aos interesses castelhanos. Representantes desta corrente foram César Silió Cortés (*Isabel la Católica, fundadora de España*, 1941), Domínguez Berrueta (*Isabel de Castilla*, 1939), Félix de Llanos Torriglia (*Isabel fundadora de España*, 1941) e Feliciano de Cereceda (*Semblanza espiritual de Isabel la Católica*, 1946).

A terceira corrente, também isabelina, atribuía à Rainha Católica um fervor religioso exagerado, uma certa dose de ortodoxia e, inclusive, de anti-semitismo. Esta abordagem aparece nos anos de 1930 na obra de William Thomas Walsh, *Isabel de España, la última cruzada* aparecido em 1931 em inglês e em 1937 em espanhol, utilizada em 1947, por Fernández de Retana, *Isabel la Católica, fundadora de la unidad nacional española*.

Mantinha-se, assim, na primeira metade do século XX, a tendência partidarista, mas esta apresentava novas nuances políticas. Foi Sitges quem em 1912 iniciou o debate ao questionar a legitimidade da ascensão de Isabel ao trono castelhano, já que ela era irmã do rei – Enrique IV – e este tinha uma filha para quem desejava deixar o trono. Esquentaram a discussão as obras de Llanos y Torriglia (1927), Fernández Dominguez (1929) e Ferrara (1945). Porém, depois da ascensão de Francisco Franco ao poder, encerrou-se o debate e estabeleceu-se a teoria do legítimo direito de Isabel ao trono castelhano.

O franquismo, que usou amplamente a imagem dos Reis Católicos como símbolo da unidade da Espanha, definiu como verdade histórica a legitimidade do governo de Isabel graças ao pacto de *Los Toros de Guisando*, pelo qual Enrique IV a havia declarado e jurado como sua sucessora. A questão não era tão simples, pois eram bem conhecidos os motivos e as circunstâncias políticas que obrigaram o rei castelhano a firmar tal pacto. Era bem sabido, também, que mais tarde, em condições mais favoráveis, Enrique IV havia desfeito o acordo, se livrado do juramento anterior e feito um novo juramento que garantia os direitos de sua filha Juana, chamada pelos opositores de *La Beltraneja* (do nome de Beltrán, um favorito do rei acusado de ser o verdadeiro pai da princesa, considerada, portanto, ilegítima).

Durante o franquismo as interpretações sobre o reinado foram limitadas e os historiadores trataram de exaltar as glórias dos Reis Católicos como forjadores da unidade espanhola, acompanhando os propagandistas do ditador que exaltavam a grandeza de Franco e da Espanha. Os Reis Católicos serviam muito bem aos interesses franquistas como material para legitimar a autoridade atual. Envolvidos pela tendência nacionalista daquele momento, os historiadores – mesmo aqueles que realizavam rigorosa pesquisa histórica – centravam seus estudos nas questões da formação da unidade espanhola. Neste contexto, em 1947 foi publicada a *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal da qual participa Suárez Fernández, que apresenta uma clara preocupação com o conceito de unidade, enfatizando a presença da dinastia Trastâmara no governo de todos os reinos cristãos peninsulares e as relações que estes mantinham entre si.

Novas leituras sobre o reinado apareceram somente a partir da segunda metade do século XX. Jaime Vicens Vives criticou, no início da década de 1950, as deficiências da historiografia sobre o reinado dos Reis Católicos. Naquele momento, muitas das obras que se apresentavam, embora escritas por grandes historiadores, ainda seguiam a mesma linha de exaltação apaixonada do reinado e postura partidária. Em oposição à teoria da legitimidade da ascensão de Isabel ao trono castelhano, Vicens Vives questionou a legalidade do pacto de *Los Toros de Guisando*, numa abordagem um tanto corajosa para a época.

Assim como Vicens Vives, outros grandes historiadores como Antonio de la Torre e Antonio Rumeu de Armas, juntamente com seus respectivos discípulos, apresentaram novas abordagens sobre o reinado dos Reis Católicos questionando a validade dos argumentos dos românticos e dos franquistas. Os especialistas reconheceram que era necessário retomar a leitura das fontes, abundantes nos arquivos espanhóis, deixando de contar com a historiografia até então produzida. Estes historiadores recusaram as posições carregadas de apologias e partidarismos e iniciaram uma nova corrente que já não mais se preocupava em exaltar um ou outro monarca e nem apontar o “papel motor” de Castela ou de Aragão na formação de um Estado Espanhol. Contribuíram inclusive para afastar a idéia que confundia a unidade hispânica com a (inexistente) fusão dos reinos de Aragão e Castela.

No mesmo sentido se apresentam as obras de Cláudio Sánchez-Albornoz e Américo Castro, os quais polarizaram o debate sobre as singularidades do caso espanhol. Buscavam esses historiadores reconhecerem a Espanha e o espanhol em suas especificidades históricas. No final da década de 1940, Américo Castro publicou sua obra *La realidad histórica de España*, na qual explicava que a essência do espanhol havia se formado na reunião dos elementos cristãos, judeus e muçulmanos, ocorrida na Idade Média. Américo Castro, de tendência culturalista, enfatizava como aspecto essencial do fomento da Espanha, o rompimento da convivência entre as três religiões, provocado pela conquista de Granada empreendida pelos Reis Católicos. Na década seguinte, em 1956, Cláudio Sánchez-Albornoz, publicou sua *España, un enigma histórico*, na qual se opunha à tese de Castro. Para Sánchez-Albornoz, os traços marcantes do espanhol

deveriam ser buscados em tempos mais remotos, bem anteriores à Idade Média. A peculiaridade hispânica teria, para este historiador, raízes milenares. O debate entre Sánchez Albornoz e Américo Castro mudava o foco da questão, pois ao buscar a essência do espanhol, abandonavam a abordagem de Fernando e Isabel como forjadores da Espanha. Embora o conjunto de suas obras apresentasse contribuições importantes, o debate travado por Américo Castro e Sánchez Albornoz ainda apresentava um tom apaixonado e nacionalista e deixava em segundo plano, importantes questões históricas.

Na década de 1970 verifica-se na Espanha o fortalecimento dos movimentos estudantis de esquerda, influenciados pelos movimentos de estudantes franceses de 1968, o que vai colaborar para mudanças na historiografia sobre os Reis Católicos. Neste momento, ampliavam-se os temas estudados e renovavam-se suas abordagens. O movimento de oposição à ditadura franquista foi acompanhado de perto pela renovação historiográfica, promovida por aqueles que declaravam a necessidade de se realizar uma revisão da história da Espanha como um todo.

Um dos maiores representantes deste movimento foi Luis Suárez Fernández. Nascido em 1924, Suárez Fernández formou-se na Universidad de Valladolid e doutorou-se na então Universidad Central em 1947. Acompanhou de perto e participou desde o início da discussão historiográfica sobre a Espanha no século XV. Publicou vários artigos a partir do final da década de 1940 – o primeiro de que temos notícia data de 1948 – e, no final da década seguinte, em 1959, publicou uma obra de grande importância para a historiografia castelhana do final da Idade Média: *Nobleza y Monarquía – Puntos de vista sobre la historia castellana del siglo XV*. Outras publicações não menos relevantes apareceram nos anos seguintes. A obra que o credenciaria como um dos maiores especialistas sobre o reinado dos Reis Católicos apareceu somente no final da década de 1980 e início da de 1990. Frutos de um longo trabalho de pesquisa são os cinco livros da obra *Los Reyes Católicos*: I. *La conquista del trono* (1989); II. *Fundamentos de la Monarquía* (1989); III. *El tiempo de la guerra de Granada* (1990); IV. *La expansión de la Fe* (1990); V. *El camino hacia Europa* (1990).

A obra de Suárez Fernández se apresenta como uma grande contribuição ao conhecimento do período dos Reis Católicos e é entendida

como referência obrigatória para os estudiosos do assunto. Assim como nas obras de seus colegas e discípulos da Universidade de Valladolid – influente centro de estudos dos Reis Católicos desde épocas anteriores – nos cinco volumes de Suárez Fernández, o reinado de Fernando e Isabel deixava de ser abordado como inaugural da grandeza da Espanha. Não se afirmava mais que estes monarcas partiram do nada, nem que criaram as fórmulas milagrosas do sucesso. Ao contrário, parecia consensual a idéia de que as maiores virtudes desses monarcas referiam-se à habilidade que tiveram em utilizar e incrementar os instrumentos de governo já existentes e promover ações integradoras, canalizando os sentimentos e as forças presentes nos reinos peninsulares para um objetivo maior: a formação de uma unidade política. Porém, estas leituras ainda eram realizadas numa perspectiva positivista e tradicional. Os cinco volumes de *Los Reyes Católicos*, não apresentam uma nova abordagem política; a obra é uma história de sucessos e muitas questões importantes são superficialmente tratadas, quando não abandonadas. Suárez Fernández realizaria, a partir da década de 1990, uma revisão da própria obra e, desta forma, ampliaria sua contribuição à historiografia espanhola sobre os Reis Católicos.

Impulsionados pela renovação da história, que se desprendia da abordagem política vinculada ao poder dos reis, surgiram também vários estudos de história social, institucional, econômica, cultural, religiosa, etc. Influenciados pelo materialismo histórico e pela escola dos Annales, os historiadores espanhóis das últimas décadas do século XX preocuparam-se com temas relacionados aos conflitos sociais, às lutas de classes, às revoltas camponesas e urbanas, aos movimentos anti-senhoriais, entre outros.

Não obstante as mudanças de objetos e abordagens realizadas pelos espanhóis, as maiores novidades na historiografia sobre os Reis Católicos foram introduzidas pelos especialistas estrangeiros. Exemplo disso são as obras de Hillgarth (1984), crítico da difusão dos estudos de história local na Espanha, e Angus Mackay, ambos apresentam uma ampla visão da Espanha e do reinado de Fernando e Isabel. Da mesma forma podemos citar Kamen, e sua obra sobre a Inquisição; Alain Milhou, estudioso das mentalidades, e Robert Tate, que realizou importante trabalho sobre a historiografia ibérica medieval. Estes estrangeiros deram

grande contribuição à historiografia sobre os Reis Católicos e exerceram forte influência sobre os estudos dos anos de 1990.

A partir de 1990 se verifica mais claramente as influências da escola dos Annales e da New History na historiografia espanhola. Um grande volume de obras apresenta, neste momento, novos temas e novas abordagens; tratam da vida cotidiana, dos pobres, das festas, da literatura, da cultura, da religião, da guerra, entre outros tantos. No âmbito da renovação da história política, os estudos sobre o reinado dos Reis Católicos passaram a introduzir novos elementos. Destacam-se neste sentido as abordagens no campo da propaganda política e do pensamento político. Não poderíamos deixar de mencionar aqui o nome de José Manuel Nieto Soria, historiador da Universidad Complutense de Madrid, que dirigiu nos anos 90 estudos sobre as representações políticas. No final da década anterior, o professor da Complutense já havia publicado vários artigos e uma obra (1988) inovadores para a historiografia espanhola. Preocupava-se Nieto Soria, com os fundamentos ideológicos do poder real, com a propaganda política, com as cerimônias e as imagens da realeza. O que mais chama a atenção na obra deste historiador é a quantidade e a variedade de fontes que utiliza, além da proposta de um método relativamente flexível.

Nieto Soria publicou um grande número de estudos durante toda a década de 1990 e entre os anos de 1996 e 1998 dirigiu um projeto de pesquisa multidisciplinar, vinculado à Universidad Complutense de Madrid. Como resultado deste projeto, foi publicado em 1999 o livro *Orígenes de la Monarquía Hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, que contou com a participação de dezoito autores, além do coordenador, na produção de suas mais de 600 páginas. O sumário da obra já reflete as novas perspectivas historiográficas e o interesse interdisciplinar. A obra se divide em três grandes partes: a primeira, *La sociedad política*, se subdivide em estudos sobre a realeza, a nobreza, as cidades e o clero. A segunda, *Los instrumentos institucionales* aborda a representação política e o processo de legitimação, a justiça e a moeda e os judeus, os conversos e a Inquisição. E a terceira parte, *Las retóricas propagandísticas*, trata do poder da escrita e a escrita do poder, do reflexo literário e das manifestações artísticas. A obra traz ainda um rico apêndice documental.

Integrados a este movimento renovador dos anos 90, muitos historiadores realizaram uma revisão de sua própria obra. Além de Suárez Fernández (2000), cujo trabalho de revisão já mencionamos anteriormente, podemos destacar o esforço de Valdeon Baroque (1995), Tarciso de Azcona (2001; 2002) e Miguel Ángel Ladero Quesada (1999).

Surgiram, assim, várias obras que permitem conhecer melhor a situação dos reinos peninsulares do final da Idade Média e, especificamente, do reinado dos Reis Católicos. Não obstante ainda possamos encontrar algumas obras de tendência romântica, os especialistas no assunto continuaram a contribuir para uma renovação do conhecimento da época. Importantes são as obras dos autores já citados e de muitos outros que seria prolixo enumerar.

A questão do Estado

O contexto político do início dos anos 70 ocasionou mudanças na historiografia européia. Naquele momento, os ensaios de Jacques Le Goff deram novo impulso à renovação da história política – cujo marco foi em 1924, a publicação da obra pioneira de Marc Bloch, *Os Reis Taumaturgos*. A história política deixava de se preocupar em descrever dinastias, reinados e batalhas e passava a colocar a ênfase no imaginário da política e nas relações entre nação e Estado.

Na Espanha, à medida que se transformava a própria realidade política questionava-se o valor dos estudos até então realizados pelos historiadores franquistas sobre os Reis Católicos. Naquele momento, o cenário político espanhol se caracterizava pelo fortalecimento dos movimentos de oposição ao franquismo, sobretudo o dos estudantes de esquerda. Já tratamos de alguns aspectos das mudanças e destacamos o desejo de abandonar a história idealizada e de buscar a realidade histórica, manifestado por muitos historiadores. Nesta busca, mudou-se o enfoque dos estudos sobre o reinado de Fernando e Isabel. Anteriormente entendidos como forjadores da Espanha, passaram a ser definidos como restauradores da monarquia.

Sob a influência da escola dos Annales e do materialismo histórico, os estudiosos procuraram abordar novos elementos na busca pela compreensão

do poder no período dos reis Católicos. Interessava entender as origens do poder e acompanhar o processo de gestação da Monarquia antes da chegada de Isabel e Fernando ao trono castelhano. Não se afirmava mais que os Reis Católicos partiram “do nada”. Ao contrário, todos concordavam que as maiores virtudes destes monarcas referiam-se à habilidade que tiveram em utilizar e incrementar os instrumentos de governo já existentes, criar outros e promover ações integradoras, canalizando os sentimentos e as forças presentes nos diferentes reinos peninsulares para um objetivo maior: a consolidação da Monarquia. Assim, os Reis Católicos, apontados pela historiografia moderna, romântica e franquista como “criadores” da Espanha, passaram a ser entendidos como “restauradores” da Monarquia espanhola.

Discutia-se, porém, o melhor termo para denominar o corpo político governado pelos Reis Católicos. Surgia assim uma nova polêmica em torno da validade da utilização do conceito de Estado – e dos adjetivos a ele associados: Moderno, Absolutista, Monárquico, Espanhol.

Na década de 1980 foram realizados vários colóquios com o intuito de discutir as origens dos Estados Modernos europeus. Por iniciativa do *Centre National de la Recherche Scientifique de France* desenvolveu-se um amplo projeto de pesquisa intitulado *Genèse Médiévale de l'Etat Moderne*, levado a termo por equipes de historiadores europeus. Para o estudo do caso ibérico, formou-se um grupo interdisciplinar de pesquisadores espanhóis, franceses e ingleses, coordenado por Adeline Rucquoi, cujo propósito era discutir “os instrumentos de poder” das monarquias do final da Idade Média.

Do desenvolvimento do projeto resultaram dois colóquios, um realizado em Niza em 1986 e outro em Madri no ano seguinte e duas publicações de fôlego. Os trabalhos realizados pelo grupo interdisciplinar somado a outros de convidados franceses e espanhóis que participaram de ambos os colóquios resultaram na publicação de duas importantes obras: *Génesis medieval del Estado Moderno: Castilla e Navarra (1250-1370)* e *Realidad e imagenes del poder: España a fines de la Edad Media*.

O primeiro colóquio que estabelecia o marco cronológico 1250-1370 se completava com o segundo que propunha discutir a gênese medieval da

Espanha moderna entre os anos 1370-1516. O título do segundo, *Genèse Médiévale de l'Espagne Moderne*, denotava a intenção de ampliar a discussão para toda a Espanha, ao contrário do primeiro colóquio que se limitava aos âmbitos políticos de Castela e Navarra. Contudo, a maior parte dos trabalhos apresentados se referia à Castela, com apenas duas exceções: um estudo sobre Aragão e outro sobre Navarra. É significativa a presença de apenas dois trabalhos específicos sobre os casos de Navarra e Aragão em um colóquio sobre a gênese da *Espanha Moderna* no período de 1370 a 1516, sobretudo porque abarca o período do reinado dos Reis Católicos – 1516 marca o final do reinado, com a morte de Fernando de Aragão.

Embora amplamente superada a idéia de que Castela tenha desempenhado o papel motor na unificação, esse reino continua atraindo a maioria dos estudiosos europeus do Estado Moderno espanhol. Não nos ocuparemos aqui dos congressos que deram enfoque à Aragão, Navarra e Catalunha porque estes apresentavam propostas mais limitadas a estes cenários políticos; ao contrário do colóquio de Madri, de 1987, que pretendia tratar da Gênese da Espanha Moderna. Assim, o que chama mais a atenção no colóquio de Madri é, por um lado, o lugar predominante de Castela nos estudos sobre a Espanha Moderna e, por outro, a dificuldade de se pensar a Espanha Moderna como um corpo político, sem apelar para o regionalismo ou *localismo*.

Um artigo de Salustiano de Dios, intitulado *El Estado Moderno ¿un cadáver historiográfico?* – que encerra a obra *Realidad e imágenes del poder* – é esclarecedor a este respeito. Adverte o autor no início de seu artigo que não pretende revisar todas as questões e posições que suscita o debate sobre o Estado Moderno, e sim realizar algumas reflexões sobre *la razón o sinrazón de continuar manteniendo la categoría historiográfica de Estado Moderno*. Refletindo sobre o assunto, em determinado momento afirma que, embora não tenha uma postura fechada, acredita que “em Castela se deram as condições suficientes para que possamos falar do Estado a partir das últimas décadas do século XV, sem abusos de linguagem nem projeções historiográficas deformantes de nenhum tipo.” (p.393) O Estado Moderno espanhol para Salustiano de Dios é o Estado Castelhana. Esta é a idéia predominante nos artigos apresentados no colóquio.

Embora sem enfocar a questão do Estado, Suárez Fernández apresenta uma tese esclarecedora a este respeito, já que nega a existência de uma união nacional nos tempos dos Reis Católicos. Segundo o historiador a união de Castela e Aragão sob os Reis Católicos se efetuou de acordo com o modelo vigente na Coroa aragonesa que tinha experiência na coexistência de reinos, sem que houvesse uma assimilação dos mesmos. Tratava-se de uma *união institucional*, pela qual a soberania do monarca era comum, mas cada reino mantinha os três elementos básicos de sua identidade – território, *Fuero* e Cortes. Neste sentido, entende que Castela tenha sido incorporado à Coroa de Aragão. Contudo, não nega que o centro da Monarquia era Castela, pois de lá os Reis governavam seus reinos e lá se preparou sua administração futura, cuja união definitiva estava projetada na figura de um sucessor único.

A tese de Suárez Fernández nos permite afirmar que, mesmo quando se aceita que Castela tenha sido incorporado à Aragão – o que subtrai algo do seu papel preponderante – pode-se ainda tratar especificamente do caso castelhano como centro onde se produziu, se desenvolveu e de onde se irradiou um projeto de unidade que levaria posteriormente à formação do Estado moderno espanhol.

Perspectivas da historiografia no século XXI

A modo de conclusão podemos fazer alguns comentários sobre as perspectivas que se apresentam aos estudos dos Reis Católicos neste início de século XXI, relacionados com o desejo crítico que marcou e continua marcando a historiografia.

Desde o final do século XX e início do século XXI surgiu um grande número de estudos sobre os Reis Católicos. Em virtude das comemorações do V centenário do encontro da América se realizaram uma série de congressos, colóquios, conferências e publicações. Esta tendência se manteve nos anos seguintes com a aproximação do V centenário da morte de Isabel, que se comemoraria em 2004. A Universidad de Valladolid promoveu uma série de congressos que se iniciaram em 2000 e se completaram em 2004.

O resultado de quatro anos de comemorações foi o aparecimento de um grande volume de publicações, bastante heterogêneo e ambíguo.

Em 2000 foram realizados dois congressos, um em Valladolid e outro no México, com o mesmo título, *Isabel la Católica y la política*. No ano seguinte foram publicados os trabalhos apresentados nestes congressos em uma obra coordenada por Valdeón Baruque (2001) e com a participação de importantes especialistas como Nieto Soria, Ladero Quesada e Del Val Valdivieso. Em 2001, os congressos foram realizados em Valladolid e em Buenos Aires, com o título *Sociedad y economía en tiempos de Isabel la Católica*. Os trabalhos apresentados nestas ocasiões e publicados no ano seguinte se referiam a vários aspectos: história regional, os judeus, as mulheres, o comércio, etc. A diversidade de temas também foi a marca dos congressos realizados em 2002 e em 2003. No primeiro, prestigiou-se a história cultural – o humanismo, a arte, a leitura, a música – e no segundo procurou-se discutir a imagem dos Reis Católicos desde sua própria época até os mais recentes estudos. O ciclo de congressos promovidos pela Universidad de Valladolid encerrou-se em 2004, ano em que foram comemorados os 500 anos da morte da rainha Católica com eventos na Espanha e uma exposição em Nova Iorque.

Outras instituições promoveram diversos eventos em 2004, ano de intensas comemorações em toda a Espanha. Contudo, os mais significativos parece-nos os promovidos por Valladolid, pela quantidade de estudos publicados e, evidentemente, pela qualidade destes. Nestas publicações podemos encontrar uma revisão de estudos anteriores feitas por seus próprios autores. Participaram dos congressos e das obras publicadas os maiores especialistas no assunto como Suárez Fernández e sua discípula Del Val Valdivieso, Ladero Quesada, Nieto Soria, Valdeón Baruque, entre outros. Conseqüentemente, as obras produzidas foram enriquecidas pela diversidade de enfoques e tendências representadas pelos pesquisadores de diversas universidades, especialmente os da Universidad de Valladolid e Universidad Complutense de Madri.

As comemorações do V Centenário provocaram um aumento considerável de publicações de estudos e de documentos inéditos do período.

Mas, a novidade que apresentam estas publicações se refere mais à ampliação de temas estudados do que às formas de abordagem e problematização destes. Podemos afirmar que nos quatro primeiros anos do século XXI, a historiografia sobre os Reis Católicos aumentou em número de obras, mas não avançou em nada em relação à década anterior, de 1990, muito mais frutífera neste sentido.

A historiografia espanhola parece não conseguir resolver certos problemas – embora reconheça a sua existência – como a tendência aos chamados *localismos*, ou seja, aos estudos de história local. Esta é uma herança da produção imediatamente posterior ao fim da ditadura do General Franco, quando se estabeleceram as Comunidades Autônomas na Espanha. Naquele momento, os especialistas sobre os Reis Católicos também desenvolveram estudos locais e regionais, incentivados pelos apoios institucionais e financeiros às pesquisas sobre a história de cada Comunidade Autônoma. Ora esta questão está diretamente relacionada com a dificuldade de se fornecer um panorama mais completo e integrado da Espanha de finais da Idade Média e inícios da Idade Moderna. A história dos Reis Católicos ainda é uma história fragmentada; os vários aspectos estudados dificilmente se agrupam para compor um retrato do reinado e quando isso acontece se dá sob a forma mais tradicional, positivista ou neopositivista.

A revisão permanente dos pontos de vista, continua a atormentar os especialistas. Ela acontece toda vez que ocorrem transformações na própria realidade política ou quando estimulada por eventos ou datas comemorativas. Alguns temas são mais suscetíveis às mudanças políticas e historiográficas e, por isso, mais passíveis de revisão. Este é o caso do reinado dos Reis Católicos. Desde sua própria época – e com seu patrocínio – foram lançados na história da Espanha como grandes heróis nacionais. Não importa agora se individualmente ou unidos, as imagens destes monarcas permaneceram na história, servindo aos interesses mais divergentes em diversos momentos. Tantos foram os retratos apresentados destes Reis que puderam ser símbolo para oprimidos e opressores: eles “uniram” a Espanha, conquistaram o último reduto muçulmano da Península Ibérica, conquistaram a América, expulsaram os judeus – mas, antes disto, também foram considerados seus grandes protetores! – submeteram a nobreza e foram considerados anti-senhorias,

reorganizaram o reino, defenderam e reformaram o clero regular e secular, promoveram o saber importando eruditos italianos para educar a nobreza e protegendo as universidades, etc.

Naturalmente, sua historiografia passou por revisões em diversos momentos, merecendo destaque àquelas do franquismo, do pós franquismo e dos anos noventa – que acabam repercutindo nas comemorações dos 500 anos do encontro da América e posteriormente da morte de Isabel a Católica. Encerradas as comemorações de 2004 as publicações sobre o reinado diminuíram, mas os especialistas continuam realizando importantes estudos sobre o reinado. Impera neste momento a necessidade de uma história comparativa. Não que o problema da inserção da Espanha no quadro mais amplo da história ocidental seja algo novo. Esta já havia sido aventada pelos contemporâneos de Fernando e Isabel.

No século XV, a preocupação dos cronistas a serviço dos Reis Católicos era rebater as acusações de barbárie e atraso cultural lançadas sobre a Espanha pelos eruditos italianos. Pode-se dizer que havia duas tendências opostas: a dos italianos que buscavam um passado para a nação espanhola dentro dos limites da história romana e a dos espanhóis que refutavam a herança romana e buscavam suas raízes em um passado mais longínquo além de valorizarem os legados dos povos iberos e godo. Antonio de Nebrija, por exemplo, questionando a singularidade hispânica, exaltava não só a reconstituição da totalidade da Península pelos Reis, como também a eliminação de influências estrangeiras. Nos séculos seguintes, as mesmas tendências voltaram a aparecer, com novas roupagens. A busca pela essência do que seria a Espanha e o espanhol e suas relações com o resto da Europa que no final da Idade Média opunha os historiadores sicilianos e espanhóis, alimentou, por exemplo, no século XX, o debate entre Américo Castro e Sanchez Albornoz. Tratavam os escritores de ambos os períodos de buscar a identidade da Espanha, definindo suas singularidades dentro de um conjunto mais amplo, o europeu.

O debate entre Sánchez Albornoz e Américo Castro também serve de exemplo para ilustrar os reflexos na Espanha de uma mudança de enfoque ocorrida na historiografia medieval européia. Na segunda metade do século XX, os medievalistas europeus deixaram de buscar na Idade Média o

nascimento dos Estados particulares – que haviam movido a historiografia romântica – para buscar o nascimento da Europa – ou do “Ocidente”. Acompanhando este movimento, historiadores espanhóis sentiram que era necessário discutir as singularidades do caso espanhol e sua participação na formação da Europa. Mas a questão está longe de ser resolvida porque extrapola os limites da história ibérica. Talvez seja necessário, para resolvê-la, antes de tudo, fazer uma ampla reflexão sobre o que entendemos por Ocidente medieval, Europa medieval, cristandade medieval.

A história política que trata da formação do Ocidente com o enfoque colocado na luta entre os poderes laico e eclesiástico, ou entre os poderes universalistas e nacionalistas, promoveu a identificação do Ocidente e da Cristandade Medieval com a área geográfica limitada à Alemanha, Itália e França. Neste reduzido espaço se encontraria a formação da Europa, compacta e homogênea. Neste sentido, a Espanha aparece como uma região periférica que não contribuiu em nada para a formação da Europa. Pior, a Espanha parece excêntrica e paradoxal: palco da convivência de três religiões, mas também do fanatismo religioso e da intolerância. Outros aspectos da excentricidade e da ambigüidade poderiam ser mencionados, mas este exemplo basta aos nossos propósitos. Para evitar a prolixidade, basta dizer que o grande problema da realização de uma abordagem da Espanha dos Reis Católicos em um contexto mais amplo, o da história européia, se encontra na própria visão unitária da Cristandade medieval. Será necessário ampliar os nossos horizontes e ver a Europa medieval como algo mais complexo. Desta forma, a Espanha deixará de ser entendida como contraponto da Europa unitária e compacta, mas como uma das singularidades como outras tantas que compõem esta Europa, complexa e diversificada.

Bibliografía

Documentos:

Cartas ejecutorias del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (1395-1490). Ed. María Antonia Varona García. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.

CASTIGLIONE, B. *Il Libro del Cortegiano*. In: CORDIÉ, C. (ed.) *Opere de Castiglione, Della Casa e Cellini*. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, s/d.

CLEMENCÍN, D. *Elogio de la Reina Doña Isabel*. Estudio preliminar por Cristina Seguro Graño. Reprodução facsimile da edição de Madrid, de 1821. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004.

COLMENARES, D. *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*. Segovia, 1637.

Continuación de la Crónica de Pulgar, por un anónimo. ed. Cayetano Rossel. In: *Crónicas de los Reyes de Castilla*, v.III. Madrid: Atlas, 1953, p.513-531 (Biblioteca de Autores Españoles, 70).

Crónica Incompleta de los Reyes Católicos. ed. Julio Puyol. Madrid: Espasa-Calpe, 1934.

GALINDEZ CARVAJAL, L. *Anales breves del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel*. ed. Cayetano Rossel. In: *Crónicas de los Reyes de Castilla*, v.III. Madrid: Atlas, 1953, p.533-565. (Biblioteca de Autores Españoles, 70).

GUICCIARDINI, F. *Historia de Italia, donde se describen todas las cosas sucedidas desde el año 1494 hasta el de 1532*. Traducida de la italiana en lengua castellana... por D. Felipe IV, Rey de España. v. 6 Madrid: Viuda de Hernando y C^a, 1889-1890. (Biblioteca clásica ; 127, 130, 133, 135, 137, 139).

- GUICCIARDINI, F. *Recuerdos*. Trad. de Antonio Hermosa Andújar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- MAQUIAVEL. *O príncipe*. trad. de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, s/d.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, P. *Epistolário*. Ed. José Lopez de Toro de Madrid, 1953-1955.
- PULGAR, Fernando Del *Crónica de los Reyes Católicos*. 2v. ed. Juan de Mata Carriazo. Madrid: Espasa-Calpe, 1943 (Colección de Crónicas Españolas, V-VI).
- PULGAR, Fernando Del *Claros varones de Castilla*. ed. J. Dominguez Bordona. Madrid: Espasa-Calpe, 1954. (Clásicos Castellanos, 49).
- PULGAR, Fernando del. *Letras. Glosa a las coplas de Mingo Revulgo*. ed. J. Domínguez Bordona. Madrid: Espasa-Calpe, 1949 (Clásicos Castellanos, 99).
- SAAVEDRA FAJARDO, D. *Introducciones á la política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*. Madrid: Atlas, 1947, p.425-433. (Biblioteca de Autores Españoles, 25)
- SANTA CRUZ, Alonso de. *Crónica de los Reyes Católicos*. ed. Juan de Mata Carriazo. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1951.
- VALERA, D. *Crónica del Rey Enrique IV*. Ed. Juan de Mata Carriazo. Madrid: Espasa-Calpe, 1941. (Colección de Crónicas Españolas, IV).
- VALERA, D. *Memorial de diversas hazañas*. Ed. Juan de Mata Carriazo (ed.). Madrid: Espasa-Calpe, 1941 (Crónicas Españolas).
- VALERA, D. *Doctrinal de Príncipes*. Mário Penna (ed.). Madrid: Atlas, 1959, p. 173-196 (Biblioteca de Autores Españoles, 102).

- VALERA, D. *Tratado de las Epistolas*. Madrid: Atlas, 1959, p. 5-51 (Biblioteca de Autores Españoles, 116).
- VALERA, D. *Exortación de la pas*. In: BAE, 116: *Prosistas castellanos del siglo XV*, v.I, Ed. de Mario Penna, BAE, Madrid: Atlas, 1959, p. 77-87 (Biblioteca de Autores Españoles, 116).

Estudios:

- ARCO Y GARAY, R. *Fernando el Católico artífice de la España Imperial*. Zaragoza: Heraldó Aragón, Santander: Aldus, 1939.
- AZCONA, T. *Isabel la Católica. Vida y reinado*. Madrid: 2002.
- AZCONA, T. *Isabel la Católica bajo el signo de la revolución y de la guerra*. In: VALDEON BARUQUE, J. (ed.) *Isabel la Católica y la política*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.
- AZCONA, T. *Isabel la Católica*. Estudio crítico de su vida y su reinado. Madrid: Ed. Católica, 1964.
- AZCONA, T. *La elección y reforma del episcopado español en los tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid: Ed. Católica, 1960.
- BERNALDEZ, A. *Historia de los Reyes Católicos*. ed. Cayetano Rossel. In: *Crónicas de los Reyes de Castilla*, v.III. Madrid: Atlas, 1953, p.568-773 (Biblioteca de Autores Españoles, 70).
- BERRUETA, D. *Isabel de Castilla*. Salamanca: Manuel P. Criado, 1939.
- BURKE, P. *As fortunas d'O Cortesão*. São Paulo: Unesp, 1997.
- CASTRO, A. *La realidad histórica de España*. 6ed. Mexico: Porrúa, 1975.
- CÁTEDRA, P. M. (dir.) *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su Consolatoria de Castilla*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989 (Documentos y estudios para la historia del occidente peninsular durante la edad media, 13).

- CEPEDA ADÁN, J. El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos. *ARBOR*, XVII, 1950, p. 177-190.
- CEPEDA ADÁN, J. *En torno al concepto de Estado en los Reyes Católicos*. Madrid. C.S.I.C., 1956.
- CERECEDA, F. *Semblanza espiritual de Isabel la Católica*. Madrid: Cultura Hispanica, 1946.
- ELLIOT, J.H. *La España Imperial - 1469-1716*. 5ed. Barcelona: Vicens Vives, 1991.
- ESLAVA GALÁN, J. *La vida cotidiana en la época de los Reyes Católicos*. Barcelona: Planeta, 1998.
- FERNÁNDEZ DE RETANA, L. *Isabel la Católica, fundadora de la unidad nacional española*. 2.v. Madrid: El Perpetuo Socorro, 1947.
- FERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, J. *La guerra civil a la muerte de Enrique IV*. Zamora, 1929.
- FERRARA, O. *Un pleito sucesorio. Enrique IV, Isabel de Castilla y la Beltraneja*. Madrid, 1945.
- GIMENEZ SOLER, A. *Fernando el Católico*. Barcelona, 1941.
- HILLGARTH, J.N. *La hegemonía Castellana - 1410-1474*. Los reinos hispánicos 2. Barcelona: Grijalbo, 1983.
- KAMENM, H. *La inquisición española*. Madrid, 1973.
- LADERO QUESADA, M. A. "Corona y ciudades en la Castilla del siglo XV". *La España Medieval*, 6-1, 1986, p. 551-74.
- LADERO QUESADA, M. A. *La España de los Reyes Católicos*. Madrid: Alianza, 1999.

- LLAMPAYAS, J. *La España imperial*, Madrid, 1941.
- LLANOS TORRIGLIA, F. *Así llegó a reinar Isabel la Católica*. Madrid: Voluntad, 1927.
- LLANOS TORRIGLIA, F. *Isabel fundadora de España*. Barcelona, 1941.
- MACKAY, A. *La España de la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1985.
- MACKAY, A. "Ritual and propaganda in fifteenth-century Castile". *Past and Present*, 107, p.3-43, 1985.
- MARAVALL, J. A. *Estudios de historia del pensamiento español*. 3v. Madrid: Cultura Hispánica, 1983.
- MARAVALL, J. A. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 4. ed., 1997.
- MENENDEZ PIDAL, R. *Historia de España*. Madrid, 1947.
- MENENDEZ PIDAL, R. *Los Reyes Católicos y otros estudios*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1962.
- NIETO SORIA, J. M. *Legislar y gobernar en la Corona de Castilla: el Ordenamiento Real de Medina del Campo de 1433*. Madrid: Dykinson, 2000.
- NIETO SORIA, J. M. (dir) *Orígenes de la monarquía hispánica*. Madrid: Dykinson, 1999.
- NIETO SORIA, J. M. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla*. Madrid: Eudema, 1988.
- NIETO SORIA, J. M. *Ceremonias de la realeza*. Madrid: Nerea, 1993.
- RUCQUOI, A. (org.) *Realidad e imágenes del poder*. Valladolid: Ambito, 1988.

- RUMEU DE ARMAS, A. *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Edénóstica, 1969.
- RUMEU DE ARMAS, A. *Los Reyes Católicos y Madrid*. Madrid: Sección de Cultura, 1963.
- SILIO CORTÉS, C. *Isabel la Católica, fundadora de España*. 5.ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1973. (1.ed. Valladolid, 1938).
- SITGES, J. B. *Enrique IV y la excelente señora, llamada vulgarmente doña Juana la Beltraneja*. Madrid, 1912.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. “Notas acerca de la actitud de Castilla respecto al Cisma de Occidente”. *Revista de la Universidad de Oviedo*. Oviedo, 1948.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Nobleza y monarquía. Puntos de vista sobre la historia política castellana del siglo XV*. Estudios y Documentos. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1959.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Los Reyes Católicos. La conquista del trono*. Madrid: Rialp, 1989.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Los Reyes Católicos. Fundamentos de la monarquía*. Madrid: Rialp, 1989.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Los Reyes Católicos. El tiempo de la guerra de Granada*. Madrid: Rialp, 1990.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*. Madrid: Rialp, 1990.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Los Reyes Católicos. El camino hacia Europa*. Madrid: Rialp, 1990.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. Fundamentos del régimen unitario de los Reyes Católicos. *Cuadernos Hispano Americanos*, pp. 238-240, 1969, pp. 176-196.

- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Los Trastámaras y Los Reyes Católicos*. Madrid: Gredos, 1985. (Historia de España, 7).
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Monarquía Hispana y Revolución Trastámara*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1994.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. “Evolución histórica de las Hermandades castellanas”. *Cuadernos de Historia de España*, XVI, 1951, p. 5-78.
- TATE, R. B. *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid: Gredos, 1970.
- TORRE, A. *Los Reyes Católicos y Granada*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1946.
- TORRE, A. “El concepto de España durante el reinado de los Reyes Católicos”. In: *Revista de la biblioteca, archivo y museo*, 1954, p. 285-294.
- TORRE, A. *La casa de Isabel la Católica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954 (Biblioteca «Reyes Católicos» Documentos y textos; n. IV).
- ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, 1983.
- VALDEON BARUQUE, J. *Los judíos y la revolución trastámara*. Valladolid: Universidad, 1968.
- VALDEON BARUQUE, J. *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. 5ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986.
- VALDEON BARUQUE, J. (ed.) *Isabel la Católica y la política*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2001.
- VALDEON BARUQUE, J. (ed.) *Sociedad y economía en tiempos de Isabel la Católica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2002.

- VALDIVIESO, M. I. V. *Isabel la Católica. Princesa*. Valladolid: Universidad, 1974.
- VALDIVIESO, M. I. V. “La sucesión de Enrique IV”. *Espacio, tiempo y forma*, III, Historia Medieval, t. 4, Madrid 1991, p. 43-78.
- VICENS VIVES, J. *Aproximación a la historia de España*. Barcelona: Centro de Estudios Históricos Internacionales, 1952.
- VICENS VIVES, J. *Fernando el Católico, príncipe de Aragón, Rey de Sicilia (1458-1478)*. Madrid: Estades, 1952.
- WALSH, W. T. *Isabel de España, la última cruzada*. Burgos: Cultura Española, 1937; Santander: Aldus, 1938. Madrid: Espasa-Calpe, 1939. (publicada primeiramente em inglês: *Isabella of Spain*. London: Sheed & Ward, 1931).

TRADIÇÃO POLÍTICA MEDIEVAL, TRADIÇÕES POPULARES E CONSTRUÇÃO DA SOBERANIA IBÉRICA NA CONTEMPORANEIDADE

Ana Lúcia Lana Neme¹

*“Todo dia o sol levanta
E a gente canta o sol de todo dia
Finda a tarde a terra cora
E a gente chora porque finda a tarde
Quando a noite a lua mansa
E a gente dança venerando a noite”.*
Caetano Veloso

Este pequeno ensaio pretende debater algumas questões relativas aos conteúdos das tradições medievais que, além de constituírem importante fundamento para a construção da soberania nacional no momento de organizar o novo regime após 1808, são também, importante conteúdo da historiografia ibérica ao longo de todo o século XIX e mesmo do XX. O tema, no entanto, remete para os sentidos da recolha das tradições populares em meio ao avanço da segunda modernidade.²

¹ Professora de História Contemporânea da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

² Este texto é resultado de uma aula que dei no IFCH/Unicamp a convite da professora Néri de Barros. A ela agradeço a oportunidade da aula e da escrita da mesma, especialmente por se tratar de resultado parcial de pesquisa em trânsito, ainda cheia de imperfeições e lacunas pelas quais peço desculpas.

O jovem Werther e seu criador, Goethe³, sintetizam, talvez, a encruzilhada na qual se encontravam os historiadores no século XIX. Considerar os excessos dos sentimentos, e por conseqüência os sentidos do primitivo na ação humana, como conteúdo de conhecimento e elaboração da História, ou utilizar a razão como ferramenta de ordenação e conhecimento da realidade e do passado. Werther sucumbiu aos sentimentos e entregou-se à melancolia que lhe impedia de resignar-se às limitações do mundo externo. Goethe, um investigador ilustrado⁴, viveu entre a influência da corrente *Tempestade e ímpeto*, evidente nos sofrimentos de Werther, e as possibilidades de uso da razão para evitar tanto as tendências jacobinistas da época, quanto as tendências monarquistas que se afastavam dos anseios populares. Sua atuação política em Weimar, seu inicial elogio à Revolução Francesa, assim como sua inicial admiração por Napoleão Bonaparte⁵, indicações da possibilidade de reordenar racionalmente o mundo a partir de princípios e de educação popular, esvaíram-se diante da violência que acompanhou os processos revolucionários na Europa e a expansão napoleônica. Entre as narrativas que sugeriam um enorme desejo de conhecimento do mundo e a presença política como conselheiro em Weimar, Goethe parece buscar os sentidos da ação humana na História, os sentidos da relação do homem com a natureza num mundo que se transformava pela ação do capital, pelo avanço da ciência e da técnica que imprimem uma velocidade diferenciada na vida dos homens da virada do século XVIII para o XIX.

Entrado o século XIX, a narrativa goethiana, entre o Romantismo e as Luzes, traduzia-se para os historiadores no dilema da construção da nação. Tratava-se, no fundo, de definir os lugares e épocas fundamentais da História, assim como seus agentes privilegiados. Iluminista e precursor do Romantismo, Rousseau, por meio da noção de *vontade geral*, indicou um caminho para

³ Goethe, *Os sofrimentos do jovem Werther*. Linda-a-velha, Portugal: ACJ, 2000.

⁴ MONTEZ, Luiz Barroz. *O conceito da totalidade e o lugar de Goethe no pensamento de Georg Lukács*. São Paulo: USP, 1999, Tese de doutorado.

⁵ Goethe esteve com Napoleão em Erfurt, em 1808. Destacou, à época, sua enorme força e capacidade de mobilidade que não podia ser detida.

alargar os horizontes da História.⁶ A *vontade geral* do povo, sempre operante na História, indicaria uma possibilidade de defesa dos seus próprios interesses. Foi com essa possibilidade aberta por Rousseau que os românticos imaginaram um povo capaz de guiar seu destino porque educado nessa direção. No que tange à escrita da História, a tese teria conseqüências profundas: iluminada ou não pela razão, a *vontade geral* sempre existira e, portanto, a divisão da História em épocas bárbaras, pouco afeitas à iluminação da razão, e épocas nas quais a razão indicava o caminho do progresso da humanidade, teria que ser revista. “*As épocas de barbarismo e superstição tornavam-se, pelo menos em principio, inteligíveis, sendo possível ver a totalidade da história humana, se não como a história da razão humana, pelo menos como a história da vontade humana*”.⁷ Assim, à noção de História como manifestação do progresso da razão, os românticos opuseram a noção da História como progresso da *vontade geral*, manifesta no passado e no presente. O estudo de épocas passadas teria que considerar, de um lado o valor intrínseco do tempo e do lugar estudados e, de outro lado, o significado desses tempos, lugares e povos no desenvolvimento da humanidade. O valor das épocas do passado, no entanto, mesmo que ditas primitivas na conceituação iluminista clássica, estava dado à partida.

No mesmo sentido, considerada a *vontade geral* como fundamento da ação humana na História, haveria que pensar, também, nas dificuldades para definir uma natureza humana uniformizadora e aplicável a todas as experiências históricas. Na senda aberta por essas considerações, elaborou-se a idéia da singularidade de povos em oposição às teses universalizadoras sobre a natureza e o progresso humanos. Caberia ao historiador inventariar diferenças, investigar características específicas da natureza humana vista como variável e, portanto, histórica e singular. A experiência histórica é que poderia definir um povo ou uma nação e foi em meio à possibilidade política de construção da nação e do Estado nacional, no século XIX, que se

⁶ Acompanho aqui, no que tange às relações entre Iluminismo e Romantismo, as idéias de R. G. COLLINGWOOD, *A idéia de História*. Lisboa: Presença, 2001.

⁷ *Idem*, p. 108.

configurou a historiografia ibérica no século XIX. Os termos *nação*, *povo* e *pátria*, que até então eram pensados em sua vocação cosmopolita, ganham novos conteúdos e tintas a partir da experiência da expansão napoleônica.⁸ É atrás da inevitável instrumentalização política dessa transformação e de suas conseqüências para a historiografia ibérica que seguimos aqui.

Nacionalismo cultural, visão da Idade Média e escrita da História

Em 1819, o ministro alemão Freiherr vom Stein fundou a *Sociedade para o conhecimento da História alemã antiga*. Reunindo acadêmicos e políticos ligados ao movimento nacionalista cultural alemão, que crescera durante as invasões napoleônicas, a sociedade teve Goethe, vom Humboldt e os irmãos Grimm como colaboradores. Institucionalizava-se, assim, um movimento cultural que havia se desenvolvido em meio aos debates que procuravam definir os conteúdos da chamada tradição cultural. Os revolucionários franceses tendiam a considerá-la em sua vocação universal: a língua e as origens históricas não seriam os fundamentos da nação, mas a cultura partilhada sim, idéia que aponta para o bem comum na construção da República. A fundação da Sociedade acima citada sugere uma inflexão nessa hipótese: a língua e as origens históricas partilhadas é que indicariam o lugar e o tempo da nação, por isso, haveria que perscrutá-la, buscá-la, encontrá-la em meio às tradições populares e indicar seu caminho político. A História da pátria passava, dessa forma, a ser pensada como contraponto à ideologia revolucionária.⁹ A trajetória de Jacob Grimm (1785-1863) talvez possa tipificar essa inflexão.

⁸ MATA, Sérgio da e MATA, G. Vieira da, “Os irmãos Grimm entre romantismo, historicismo e folclorística”, In: *Fênix - Revista de História e Estudos Culturais*, Abril/Maio/Junho de 2006, Vol. 3, Ano III, n. 2.

⁹ GEARY, Patrick J. *O mito das nações*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005, p. 41.

Na senda aberta pelos românticos, que acreditavam que o historiador deveria reconstruir a vida e os fatos do povo¹⁰, a busca iluminista pelo *Aufklärung* também sofreu uma inflexão. O esclarecimento, o uso da razão na condução da própria vida em liberdade, é uma atitude humana que, em meio ao turbilhão napoleônico, e especialmente no momento de reconstrução das fronteiras européias após a sua derrota, passou a ser vista como mais profícua quando empreendida no contexto da compreensão das origens históricas de cada povo. É nesse sentido que arrisco afirmar que o esclarecimento sobre o que seriam e o que poderiam ser os alemães, na interpretação de Jacob Grimm, estaria nos segredos que a floresta poderia guardar. A profunda pesquisa que empreendeu junto com seu irmão Wilhelm, aliando levantamento de elementos lingüísticos, para uma filologia da língua alemã, e recolha de textos orais e escritos da tradição popular alemã, tipifica a ação de um historiador que se formou no século XIX na encruzilhada entre a razão e o primitivo, o iluminismo e o romantismo, a natureza humana e a nação, o indivíduo universal proposto pelo romantismo e o indivíduo universalizado pela razão proposto pelo Iluminismo. Mas esses termos, muitas vezes, ao invés de se oporem, imbricavam-se. Jacob, deputado sem partido no primeiro Parlamento alemão em 1848, propôs uma Petição pela Liberdade afirmando serem os alemães um povo de cidadãos livres que não se submete à servidão. A desaprovação de sua petição, no entanto, não lhe diminuiu o ímpeto democrata. O esforço pela construção da nação alemã não o impedia de lutar por ideais iluministas como a liberdade civil.

As fábulas, os contos e as lendas recolhidas e fixadas pelos irmãos Grimm mesclavam elementos cristãos e pagãos, assim como conteúdos da História dos povos alemães com crenças mágicas em meio às quais esperavam revelar aos alemães seu caráter nacional. A saga popular e épica, narrativa extracotidiana, mesmo que subvertida em alguns momentos pelas narrativas de humorismo cotidiano, permitia apontar o significado do primitivo na definição do nacional. Por isso Jacob Grimm afirmava que todas as suas

¹⁰ GOOCH, George P. *Historia e historiadores en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

obras tinham origem no solo alemão, ou, radicalizando um pouco o argumento, na floresta:

“(...) lugar dos traços essenciais e dos impulsos soberanos, intuitivos e irracionais que Simmel identificou como conformadores do comportamento humano. Era onde Jacob e Wilhelm Grimm localizavam o desejo de libertação nos moldes do romantismo alemão, o lugar de onde provinham os valores autenticamente alemães.”¹¹

O romantismo alemão formatou um conceito coletivo de História que incorporava elementos ditos primitivos. As criações espontâneas das comunidades, mesmo com sua inequívoca dimensão inconsciente na ação, adquiriram um enorme valor em relação às criações conscientes dos indivíduos. Neste sentido, a literatura e as tradições medievais, ao contrário de expressarem “trevas”, também foram vistas como expressão anônima e positiva da alma do povo. A escrita e a pesquisa da História ligavam-se, assim, aos interesses do Estado nacional que se formava no século XIX. Mas até onde seria possível projetar a origem da nação? Os estudos medievais adquirem aqui enorme importância. Nos temas comuns da época medieval, os irmãos Grimm encontraram o fantástico, o maravilhoso e o mítico que consideravam conteúdos fundantes das tradições germânicas. Era preciso encontrar na documentação a territorialidade sugerida pelo interesse político, assim como as formas lingüísticas que permitiriam confirmar a origem nacional. A filologia e a escrita da História reuniam-se, assim, nas atividades dos acadêmicos voltados para o estudo das nacionalidades no século XIX.

Se os acadêmicos vinculados aos estudos das famílias lingüísticas alemãs foram precursores e criaram raízes nas academias européias, os franceses, após a derrota na Guerra franco-prussiana, desenvolveram o mesmo trabalho e, nesse caso, havia quase uma intenção de refundação nacional. Os conteúdos da tradição popular seriam revistos em chave de interpretação nacional. A filologia resultante desse processo

¹¹ MATA, Sérgio da e MATA, G. Vieira da. *Op. Cit.*, p. 23.

“não era apenas uma glorificação de uma visão romantizada da Idade Média, mas também do mito francês da exatidão científica. Durante o processo, o sentido republicano do cidadão, independente de qualquer língua ou cultura nacional historiada, foi descartado em prol de um sentido étnico e nacionalista.”¹²

Thierry, Guizot e Jules Michelet foram importantes historiadores no processo francês de retomada dos estudos medievais. A Idade Média interessava exatamente porque ela não era a mesma em todos os lugares da Europa, apresentava-se diferente em contextos e espaços singulares. Prestava-se, portanto, à afirmação da singularidade nacional. O estudo crítico das fontes medievais, catalogadas e editadas, poderia apontar uma continuidade e uma totalidade nacionais, um sentido para a História da França. Destaco aqui dois temas entre os muitos que poderiam ser abordados: 1. origem dos feudos na legislação romana e, 2. origem e desenvolvimento das instituições municipais no período medieval.

Fustel de Coulanges (1830-1889) foi o grande representante de uma interpretação sobre a origem dos feudos que procurava minorar a influência dos costumes e das tradições bárbaro-germânicas na configuração do mundo medieval. Segundo essa interpretação as características agrícolas dos feudos e suas normas jurídicas independiam das invasões porque já existiam à época do Império Romano. Credita-se às invasões a transformação da sociedade porque permitiram o surgimento do feudalismo no que diz respeito à organização da propriedade e ao estabelecimento das relações entre indivíduos. Da necessidade de proteção mútua é que teria se formado a aristocracia e teriam se enfraquecido os poderes herdados do Império Romano. Embora reconheça as instituições germânicas no desenvolvimento do feudalismo, como o *comitatus*, visto como uma relação de fidelidade entre o chefe militar e seus guerreiros que se transmuda em relações de suserania e vassalagem, é clara a intenção política de diminuição da importância da experiência do direito germânico na formação da Europa medieval e, por consequência, na experiência européia em sentido mais amplo.

¹² GEARY, P. J., *Op. Cit.*, p. 44.

Ecoss, na escrita da História, das disputas nacionalistas do século XIX que teriam a sua melhor tradução na Primeira Guerra Mundial.

A historiografia do século XIX, quando preocupada em criticar os chamados direitos universais que teriam sido conquistados após as revoluções da virada do século XVIII ao XIX, de maneira geral, invocava as liberdades municipais medievais para afirmar sua maior legitimidade em relação às liberdades saídas dos processos revolucionários. Esses teriam destruído uma liberdade original, chancelada em cartas de franquia, que deveria ser o fundamento das novas nações no século XIX. Há aqui uma interessante inversão que, no limite do argumento, presta-se a uma contra-lógica em relação ao pensamento racional proposto pelo Iluminismo: a liberdade não poderia ser conquistada pela ruptura em relação ao passado como sugerem os processos revolucionários, ela teria como fundamento a continuidade da experiência histórica que a teria produzido a partir das relações sociais que os homens estabeleceram entre si. Nesse sentido, o que os historiadores do XIX pretendiam discutir era se os reis e os senhores, durante a Idade Média, teriam sido protetores ou inimigos das liberdades cidadãs. E aqui as respostas deveriam ser matizadas em tempos e lugares estudados.

Assim, a valorização do primitivo, nos termos que havia proposto Rousseau e que o romantismo desenvolvera, implicou uma retomada dos conteúdos da tradição política medieval para definir as possibilidades da soberania nacional. Neste processo, os sentidos e o significado do termo História, que já vinham se modificando desde o Iluminismo, ganharam contornos novos. Se até o século XVIII o termo História designava narrativas particulares, na época iluminista a História é apresentada em relação à “*marcha da humanidade*”. Foi nesse veio que o conceito de História como movimentação da coletividade, capaz de “*apreender o passado, o presente e o futuro como uma totalidade dotada de sentido*”, no século XIX, tornou-se, também, instrumento normativo da vida pública e da luta política.¹³ Se a Revolução introduzira nas escolas francesas uma “*história universal*

¹³ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado – Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro.: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006.

dos homens” para a formação de cidadãos conscientes e atuantes politicamente, a era pós-napoleônica iria inaugurar o ensino da história nacional para a formação de patriotas...¹⁴ A *civilité* parecia sem fôlego diante da *kultur*, mas como nem tudo pode ser resumido a esquemas de oposição binária, há que destacar o historiador suíço Jacob Burkhardt (1818-1897)¹⁵ nesse contexto que cimeta as bases do que viria a ser o historicismo alemão. Para este autor a História não se encontra na nação, mas na diversidade cultural, na compreensão das totalidades que independem do Estado nacional. Conteúdos da *civilité*, como a possibilidade de uma história universal e de uma identidade ocidental, são por ele pensados com argumentos da *kultur*; especialmente quando indica a impossibilidade de uniformidade na interpretação da História e na elaboração de conceitos.

A Idade Média na interpretação da singularidade ibérica

1808 foi ano fatal para a Península Ibérica: a ausência do Rei, a liderança popular na luta contra os invasores franceses e a possibilidade de elaborar uma Constituição de caráter liberal e, em algum sentido, democrático, foram acontecimentos que colocavam o mundo, literal e dramaticamente, de ponta cabeça. A derrota de Napoleão trazia a possibilidade de construir uma nova nação para portugueses e espanhóis também. Aos letrados da época coube a tarefa de preservar certo “*sentido de continuidade histórica*” em meio ao turbilhão e às convulsões sociais. À História caberia encontrar o caminho para a legitimação do Liberalismo na Península, para o seu enraizamento. Aqui, como na França e entre os povos de língua alemã, aos historiadores caberia inventariar e conhecer a História nacional.¹⁶ A eles coube, também, repensar a experiência medieval e encontrar um sentido

¹⁴ FONTANA, Josep. *História – Análise do passado e projeto social*. Bauru: Edusc, 1998, p. 118.

¹⁵ BURKHARDT, Jacob. *Reflexiones sobre la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

¹⁶ MATOS, Sérgio C. *Historiografia e memória nacional*. Lisboa: Colibri, 1998.

para a História nacional que estabelecesse os nexos entre passado, presente e futuro. Ao longo do século XIX e entrado o XX, autores como Alexandre Herculano, Almeida Garret e Oliveira Martins, em Portugal, e Joaquín Costa, Ramón Menéndez Pidal e Jose Ortega y Gasset, na Espanha, enfrentaram o desafio de indicar as possibilidades ibéricas no mundo contemporâneo. Mas nas duas nações peninsulares o nacionalismo cultural da experiência alemã, em defesa da continuidade e da tradição como fundamentos da constituição da soberania nacional, encontrou mais adeptos do que as teses herdeiras das experiências revolucionárias que prescindiam da tradição e supunham a ruptura para a constituição da nação livre e soberana. Os termos do debate que se estabeleceu, no entanto, foram menos claros do que se poderia supor:

“Es patente el confucionismo ideológico (...) en el que se mueven los absolutistas o tradicionalistas, pero también algunos liberales, convencidos de que con recuperar la tradición política medieval española se aseguraba la soberanía nacional; el poner en el mismo nivel fueros y privilegios estamentales antiguos, defendidos por las instituciones oligárquicas y una futura constitución emanada de la soberanía nacional, no cabe duda de que contribuyó de manera decisiva a emborromar los límites entre lo revolucionario y lo reaccionario.”¹⁷

O Absolutismo, para o pensamento liberal radical peninsular, era responsável pela anulação da nobreza e dos municípios, assim como das liberdades medievais consideradas constitucionais. Para José Ortega y Gasset, por exemplo, a unificação precoce da Espanha teria impedido o desenvolvimento de uma minoria forte de senhores a partir da vivência do feudalismo.¹⁸ A absolutização precoce dos poderes do Estado, no seu entender,

¹⁷ ANTÓN, *España y las Españas*. Madri: Alianza Editorial, 1997, p. 429. O autor está se referindo apenas à Espanha, permito-me, no entanto, estender para Portugal o argumento.

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, José. *España invertebrada*. Madri: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001.

abortara a experiência feudal de pluralismo territorial e condenara a Espanha à invertebração histórica. Ecos, na escrita de uma filosofia da História, das lutas contemporâneas da Espanha que levaram à Guerra Civil em 1936, guerra que Ortega apontou como iminente em 1921 quando escreveu *España invertebrada*. O filósofo espanhol trazia para o século XX inquietações ibéricas que não encontraram solução política ao longo do XIX. A escrita política do português Almeida Garrett na primeira metade do XIX bem o demonstra.

Portugal na balança da Europa é texto doutrinário escrito por Garrett entre 1825 e 1830 no qual, “com a mestra história na mão”, impôs-se a tarefa de apresentar aos portugueses “as causas e os efeitos de nossos erros e desgraças, para que no futuro se emendem uns, e se evitem as outras”¹⁹. Era a década na qual as experiências liberais peninsulares de 1812 e 1820 foram colocadas à prova: afirmava-se²⁰, nos meios políticos europeus, que Portugal e Espanha não puderam sustentar suas experiências constitucionais porque não estavam social e politicamente preparados para elas. Garrett considerava que a luta entre tirania e liberdade sempre existira e que a humanidade haveria sempre que estar alerta em defesa da liberdade, não se tratava, pois, de uma dificuldade ibérica ou peninsular, mas de uma urgência da humanidade. A crise que o autor enxergava nos anos 20 e 30 do século XIX não era apenas peninsular, mas especialmente européia, “uma crise da Europa, de todo o mundo civilizado”.²¹ Sua origem? Nos primórdios da primeira modernidade, no momento mesmo da expansão marítima européia. Esse momento, em que o Ocidente da Europa começava a civilizar-se, foi, também, o momento em

¹⁹ GARRETT, Almeida. *Portugal na balança da Europa – Do que tem sido e do que ora lhe convém ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 13.

²⁰ Garrett bem conhecia esses debates, pois viveu entre os exílios forçados pelos momentos de retorno absolutista e a experiência diplomática que as fases liberais lhe proporcionaram.

²¹ GARRETT, Almeida. *Op. Cit.*, p. 17.

que a liberdade desfalecia diante do crescimento dos poderes dos papas, imperadores e monarcas.

*“Nas Espanhas, os foros de Aragão e Castela ou eram afogados em sangue ou caíam em desuso. Em Portugal, diminuía o poder dos nobres, mas aumentava o do rei e do clero. Em ambos os reinos da península Ibérica se espaçavam, mais e mais, as convocações das cortes que até ali tinham parte, não só na legislatura, mas na administração e governança da coisa pública”.*²²

A liberdade é, nesse contexto, o fundamento da civilização e da humanidade, a ausência dela provocava a crise da Europa e a quebra do equilíbrio entre as suas nações. As revoluções que assolaram a Europa da virada do século XVIII para o XIX indicavam, no pensamento de Almeida Garrett, a explosão de uma indignação pública que buscava a regeneração da civilização por meio da reconquista da liberdade. Observe-se que, para o autor, a revolução não se pauta pela ruptura, mas pela retomada da liberdade perdida em meio ao despotismo dos monarcas e do clero durante a primeira modernidade. A reação popular contra Napoleão Bonaparte justificava-se, no mesmo sentido, porque o general traía a causa da liberdade, prometera a libertação dos povos e acabara impondo novos governos com violência e supressão das liberdades civis. Mas ao final, *“triumfaram os povos, porque sempre a civilização e as luzes triunfarão, mais hora menos hora, da opressão e do engano”*.²³ A derrota de Napoleão, no entanto, não trouxera o império da lei, da justiça e da liberdade como se esperava, por toda a Europa instalaram-se governos despóticos. Escrevendo seu Memorando, como Garrett denominou seu texto, entre 1825 e 1830, o autor pretendia chamar a atenção dos europeus para a urgência da luta pela liberdade. No

²² *Idem*, p. 22. As fontes que Garrett utiliza para ancorar suas afirmações são as *Crônicas de D. Duarte e D. Afonso V*, de Duarte Nunes Leão, e os textos do relator das Cortes de Cádiz reunidos por Robertson. Nos dois casos, Garrett não cita ano e nem local de edição.

²³ *Idem*, p. 31.

caso peninsular, a luta implicava a retomada do *sistema de liberdade meridional*, uma experiência de liberdade que fora construída no período medieval e que tinha nos foros e cartas de franquias cidadinas os seus fundamentos. Portugal não poderia deixar “*de conservar o elemento aristocrático que entra em sua formação*” desde a sua origem, desde a reconquista.²⁴ Ecos, na leitura e interpretação da História de Portugal, do imperativo político de um certo liberalismo conservador que buscava maneiras de controlar os avanços populares nas primeiras décadas do século XIX. A preocupação em indicar o quanto a crise peninsular era também uma crise europeia remete, por sua vez, à preocupação política em demonstrar o papel que Portugal poderia ainda jogar no equilíbrio europeu. Ecos, ainda, da experiência da chamada “*decadência*”²⁵, da impossibilidade de construir a soberania nacional independente das alianças com as nações economicamente poderosas da Europa na época contemporânea.

As muitas faces do Brasil: humanismo fundamental e circunstância diferencial?

O interesse pelas tradições medievais povoou, conforme venho procurando afirmar, os textos dos acadêmicos europeus do século XIX. No caso das nações peninsulares, o estudo das tradições políticas medievais, conforme sugeriu Almeida Garrett, e também outros autores como Alexandre Herculano, Antero de Quental e Oliveira Martins, deveria ser retomado para fundamentar o enraizamento contemporâneo do liberalismo e, por conseguinte, ancorar as possibilidades de construção de uma soberania nacional. Republicanos como Teófilo Braga, representante da geração

²⁴ *Idem*, p. 123.

²⁵ Para um estudo do tema da “*decadência*” na historiografia portuguesa: PIRES, António M. B. Machado. *A idéia de decadência na geração de 70*. Ponta Delgada: Instituto Universitário dos Açores, 1980. Na Espanha: BERNECKER, Walther L. *España entre tradición y modernidad*. Madri: Siglo Veintiuno de España Editores, 1999.

portuguesa de 1870, dedicaram-se também à recolha e publicação de contos portugueses. Para as nações de língua alemã, as releituras das tradições medievais sofreram forte inflexão especialmente no terreno da cultura, mas sua instrumentalização política também foi inequívoca. Não há dúvida de que as muitas “*sensibilidades românticas do século XIX, adquiriram um papel fundador de ‘raízes’, que faziam dos países, seres com legitimidade ‘natural’*”²⁶. A perscrutação dessas sensibilidades originais coube aos historiadores e aos acadêmicos preocupados com os sentidos, conteúdos e significados possíveis de suas nações no mundo ocidental. No Brasil essa preocupação também se manifestou no século XIX e invadiu o século XX. Poderia destacar as narrativas românticas estudadas por Flora Süssekind, as muitas faces do “instinto de nacionalidade” que Machado de Assis apontava na literatura brasileira no XIX, ou ainda a relevância que Friedrich von Martius conferiu aos contos populares quando pretendeu ensinar como se deveria escrever a História do Brasil. Destaco, no entanto, inspirada em releitura recente de Gilda de Mello e Souza²⁷, o *Macunaíma* de Mário de Andrade.

Macunaíma nasceu na floresta Amazônia, era o “grande mau” que Mário conheceu nas suas leituras do etnógrafo alemão Theodor Koch Grünberg, capaz de metamorfoses étnicas, de se transmutar em inseto ou peixe, de ir e voltar sem respeitar a geografia e o tempo; aquele que conheceu o curupira, a cotia, a Cobra preta, o uirapuru, a mandioca e seus venenos, a mãe do mato, um gigante que venceu; aquele que busca o muiraquitã e, no caminho, descreve São Paulo, um lugar de gente que não escreve como fala; aquele que coloca de ponta cabeça os relatos quincentistas posto que é o índio que se depara com a civilização e enfrenta o desafio de descrevê-la e, mais ainda, de assimilá-la; aquele que não veio ao mundo para ser pedra, que finge um pianista, que vai a um terreiro no Rio de Janeiro, que viaja em

²⁶ COLI, Jorge. “O nacional e o outro”, In: ANDRADE, Mário de. *Missão de pesquisas folclóricas*. São Paulo: Sesc/SP, Prefeitura da cidade de São Paulo, Centro Cultural São Paulo, 2006, p. 130.

²⁷ SOUZA, Gilda de Mello e. *O tupi e o alaúde*. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2003.

busca, que retorna e acaba em constelação... Registro e relato de muitos lugares e gentes do Brasil numa temporalidade que suprime as temporalidades citadas quando *Macunaíma* conversa com João Ramalho, Hércules Florence ou Delmiro Gouveia, por exemplo. Tudo isso escrito em seis dias numa rede em Araraquara... Mas a vivência que salta das páginas narradas traduz, talvez, um “*sinhal de vida coletiva*”²⁸, uma experiência alongada no tempo que cabe tentar compreender.

Em primeiro lugar, há que pensar nas determinações de construção da obra. Gilda de Mello e Souza afirma que *Macunaíma* foi elaborado a partir da experiência musical de Mário:

*“(...) sobretudo à meditação sobre o sistema de empréstimos entre música erudita e popular que, ocorrendo em certos períodos do romantismo, constitui no meio do povo o processo básico de compor. Macunaíma erige como regra de composição este mecanismo inventivo aparentemente parasitário. Partindo de um material já elaborado e de múltipla procedência, Mário de Andrade o submeteu a toda sorte de mascaramentos, transformações, deformações, adaptações.”*²⁹

Trata-se de uma experiência de construção narrativa que elege o heterogêneo, o descaracterizado e o indeciso como fundamentos e que, por isso, reúne elementos das tradições oral e escrita, popular e erudita, européia e brasileira na escrita de uma profícua rapsódia.³⁰ Não por acaso Mário afirmava que o brasileiro não tinha caráter porque não possuía civilização própria e consciência tradicional. A viagem de *Macunaíma* tipifica, de um lado, a busca da nação, uma tentativa de encontrar suas entranhas, o lugar e o tempo da sua identidade/singularidade, ou das suas identidades, e, de outro lado, um esforço de entendimento da natureza humana. Gilda discute

²⁸ WISNIK, José Miguel. “Machado maxixe: o caso Pestana”. In: *Sem receita – ensaios e canções*. São Paulo: Publifolha, 2004, pp. 18-19.

²⁹ SOUZA, Gilda de Mello e. *Op. Cit.*, pp. 25-26.

³⁰ *Idem*, pp. 31-32.

a noção corrente de que Macunaíma seria o símbolo do brasileiro usando prefácios escritos pelo próprio Mário e trazidos à público por Tele Ancona Porto Lopez. O herói não seria mais brasileiro do que poderia ser venezuelano e poderia ser visto como “*uma sátira universal ao homem contemporâneo*”.³¹ A autora indica uma interessante possibilidade de compreensão da obra de Mário de Andrade que se aproxima das idéias que venho tentando desenvolver aqui sobre a historiografia ibérica em relação às possibilidades de construção da soberania nacional. A “*construção rapsódica de justaposição de elementos, própria ao populário*”, e a concepção medieval de montagem da narrativa, complementaram-se na elaboração de *Macunaíma*. Neste sentido, os conteúdos da cultura popular, transfigurados pelas leituras e releituras do erudito e dos “*estrangeirismos*”, pelo processo “*rapsódico*” difundido pelo Romantismo e que se tornou hábito na terra brasílica³², permitem afirmar que Mário de Andrade, quando tentou encontrar processos coletivos de criação na cultura popular brasileira, indicou-nos o caminho para conhecer uma possível nação Brasil ocidental. Assim, quando o narrador de *Macunaíma* parecia indagar sobre a veracidade do texto narrado subvertendo e sobrepondo personagens, lugares e tempos narrados, estava, na verdade, apontando o caminho para as origens, para a matriz de nossa formação que, no entanto, revela, também, traços do homem universal contemporâneo.

E voltamos, portanto, àquela metáfora entre o lugar e o mundo, a parte e o todo, a singularidade e a totalidade, que aparece nas narrativas de Goethe e de Keyserling e que inspirou a formulação de Garrett sobre o

³¹ ANDRADE, Mário de. *Cartas a Manuel Bandeira*. R. J.: Simões, 1958, p. 318-319, carta de 12/12/1930. Citado por SOUZA, Gilda de Mello, *Op. Cit.*, p. 36.

³² Nas palavras de Gilda de Mello e Souza: “*Incapaz de se movimentar dentro de um estilo importado, a imaginação popular brasileira adotou uma solução peculiar que, evitando a subserviência da cópia, contornava a dificuldade com esperteza: submeteu os textos originais a uma combinatória muito engenhosa que ora trocava os textos, ora as melodias; ora fracionava os textos e as melodias; ora inventava melodias novas para textos tradicionais – e assim por diante.*” *Op. Cit.*, p. 22.

sistema de liberdade meridional em relação à liberdade proposta pelo avanço napoleônico. Mário de Andrade nos oferece um itinerário implausível para seu herói que se movimenta no espaço brasílico entre o primitivo e o civilizado, como a indagar da possibilidade de compreensão racional das gentes ibéricas e suas ações no tempo. É um herói aparentemente diferente daquele que povoa o imaginário ocidental e que conhecemos, em parte, por meio dos contos recolhidos pelos irmãos Grimm. Este último carrega toda a experiência coletiva em si e redime a nação e o povo com suas atitudes e conquistas. Mas não traria *Macunaíma* em sua viagem, e Mário na estrutura narrativa que escolheu e empreendeu, também uma experiência coletiva, um sinal da nossa vida coletiva ibérica? Penso aqui naquele sentido do tempo que Gilda encontra no texto de Mário e que, parece-me, está sugerido por Miguel de Unamuno e António Sérgio quando esses autores tentavam, o primeiro na Espanha e o segundo em Portugal, encontrar uma especificidade ibérica nas suas respectivas formações nacionais. A autora lembra a categoria de *coexistência* no pensamento de Mário de Andrade, uma categoria que permite diluir épocas de apogeu e decadência, o passado e o futuro, o arcaico e o progresso e, assim, permite apontar um *tempo primordial*, tal como o tempo da intra-História sugerido por Miguel de Unamuno, o tempo essencial da representação do humano na História.

Na floresta da Turíngia dos irmãos Grimm ou na floresta Amazônica de Mário de Andrade, no olho do furacão alemão em meio aos avanços do capitalismo, para usar expressão do jovem Marx, na velocidade do café e da indústria de São Paulo, para repetir o desencantamento de Paulo Prado, os segredos do nacional que revela algo de universal. Esgarçando o tempo longo ibérico, tão periférico como ocidental, já que as ferramentas para compreendê-lo, mesmo que na singularidade, são ocidentais, é possível perceber os elementos arcaicos configurando uma modernidade que não se completa, embora não deixe jamais de cobrar seu lugar nas nossas vidas cotidianas. Como na bela canção que abriu esse pequeno texto indicando um tempo que não traduz o dia-a-dia contemporâneo, mas que ainda está presente na nossa memória coletiva. Ironicamente, ou preguiçosamente como *Macunaíma*, a canção foi escrita por um compositor que reúne tempos, lugares e memórias, mas que nos incita a escrita de uma canção quando se

trata de expor a grande idéia ibérica, se pude compreender...³³ Ironias do tempo ibérico quando pensado dentro de uma certa tradição do pensamento social no Brasil que aprofunda um certo sentimento incômodo: aquele que advém da subordinação das Luzes contemporâneas aos seus elementos contrários transformando dialeticamente nossa modernidade em arcaísmo sobrevivente e nosso arcaísmo em modernidade inequívoca.³⁴ Tempos e Histórias sobrepostas...

³³ “Incrível/ É melhor fazer uma canção/ Está provado que só é possível filosofar em alemão/ Se você tiver uma idéia incrível/ É melhor fazer uma canção/ Está provado que só é possível filosofar em alemão”. Caetano Veloso. “Lingua” do CD *Velo*, 1989, Polygram/Philips.

³⁴ ARANTES, Paulo E. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira – Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. S. P.: Paz e Terra, 1992, pp. 97-98.

II.

AS ESPECIFICIDADES DA CULTURA MEDIEVAL PORTUGUESA: A CONTRIBUIÇÃO DOS ESTUDOS DE MÁRIO MARTINS

Marcelo Santiago Berriel¹

*“O que aconteceu é um mar.
E o historiador não passa
duma criança na orla
estreita das grandes águas”.*
MARTINS, Mário. *Estudos de
Cultura Medieval*. Vol. II. p. 9.

*“Penso que o historiador não deve enganar-se a
si próprio. O que ele enuncia, quando
escreve a história, é o seu próprio sonho”.*
DUBY, Georges. *História e Nova História*. p. 11.

Ao se folhear os guias e repertórios bibliográficos de historiografia portuguesa, nota-se como os estudos específicos acerca da História da Cultura são em número menor do que aqueles referentes a outros campos da História. Contudo, certos autores que se dedicaram a esmiuçar a cultura portuguesa – notadamente a do Medieval – produziram uma gama enorme de livros e artigos. Um caso emblemático é o do historiador Mário Martins. Visto por muitos de seus pares como o autor que mais escreveu sobre a

¹ Doutorando em História da Universidade Federal Fluminense (UFF). Bolsista da FAPERJ. Membro do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos (UFF).

Nascido no ano de 1908, em Zibreira (Torres Novas), Mário Martins desde cedo manifestava interesse pela vida religiosa. Aos 15 anos, ingressou no Seminário de Cucujães, com pretensões de tornar-se missionário em Angola. Ingressa, aos 20 anos, na Companhia de Jesus, ordem à qual se dedicou pelo resto de sua vida. Como nesta época os jesuítas ainda se encontravam expulsos de Portugal², iniciou seu noviciado na Espanha, em 1928, onde começou o curso de estudos humanísticos – interrompido em 1932 quando a república espanhola também expulsou os jesuítas – e o completou em Alpendurada. Coursou filosofia no antigo mosteiro da Costa (Guimarães) e também em Braga, no então chamado Instituto Superior de Filosofia Beato Miguel Carvalho, hoje Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa. Estudou também na Faculdade de Teologia que os jesuítas franceses possuíam na Bélgica. Retorna a Portugal em 1939 e conclui seus estudos teológicos. No ano de 1943 estabelece domicílio em Lisboa, mais precisamente na casa de redação de *Brotéria* – revista da qual era redator e colaborador –, onde ficou até sua morte, em 1990.

Mário Martins sempre buscou o entendimento da cultura medieval em Portugal, mormente a dos séculos XIV e XV em seu aspecto religioso, sem, todavia, limitar-se rigidamente a estes recortes. Seu interesse era entender o que caracterizava a cultura do reino português, distinguindo-a do restante da Europa. Seus principais estudos versavam sobre história da filosofia, das idéias, da literatura, das correntes religiosas, das mentalidades e até dos gostos. Na maioria destes temas, Mário Martins foi pioneiro na historiografia portuguesa. Como afirma seu companheiro de ordem, o padre António Leite, Martins pesquisou um campo quase desconhecido em Portugal para tornar-se, posteriormente, o maior especialista português sobre o assunto³. Preocupava-se com a pouca atenção que os estudiosos davam à cultura medieval portuguesa. As histórias política e administrativa quase que monopolizavam os estudos acerca do Medievo português. Já as pesquisas

² Devido ao decreto do Governo Provisório da República de 8 de outubro de 1910. Cf. LEITE, António. “Padre Mário Martins, S. I.” In: *Brotéria: cultura e informação*. Vol. 131 – nº 4. Braga: outubro, 1990, p. 244.

³ LEITE, António. *Ibid.* pp. 243-244.

sobre literatura ou cultura pouco esclareciam sobre as especificidades portuguesas. Diante das imensas lacunas que identificou, Mário Martins pôs-se a pesquisar.

Suas contribuições atravessaram quase meio século. Desde a década de 50 até pouco tempo antes de sua morte, Martins publicou 18 volumes sobre a cultura medieval, além de centenas de artigos em revistas especializadas. Ademais, o padre Martins não escrevia apenas ensaios e artigos. Costumava reservar um tempo para escrever contos, que podem ser conferidos em dois livros que publicou, *Pão Amargo* e *O Homem e a Ilha*.

Atuou como professor na Faculdade de Filosofia de Braga, onde lecionava *Metodologia Histórica e História da Cultura Medieval*. Através da *Revista Portuguesa de Filosofia*, publicação desta faculdade, expôs diversas de suas teorias. Juntamente com a *Brotéria*, esta foi a revista que mais publicou textos deste autor. Dentre os periódicos nos quais escreveu, podemos destacar, para além dos dois já citados, a *Lusitania Sacra*, *Didaskalia*, *Biblos*, *Revista de História*, *Euphrosyne*, *Revista Lusitana*, *Estudos Medievais*, etc. Ressaltemos que se trata apenas de algumas das revistas portuguesas nas quais publicou artigos; ainda restam as revistas estrangeiras que aqui não mencionamos.

Martins foi um dos primeiros a ampliar a abordagem sobre a cultura e a literatura portuguesas. Nos seus estudos sobre a literatura medieval não considerava apenas os textos escritos em português ou por autores portugueses. Enquanto outros historiadores preocupavam-se com a nacionalidade de determinados autores antes de considerá-los ou não expoentes da literatura portuguesa, Martins demonstrava a influência de escritores de outras nacionalidades e outras línguas; afirmava que “a literatura transcende a língua, embora esteja marcada por ela. Transcende-a pela nota temperamental que a domina, pelos temas que procura e pela mundividência que revela”⁴. É de suma importância, por exemplo, considerar as traduções ocorridas em Portugal durante a Idade Média, elas dizem muito

⁴ MARTINS, Mário. *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa: Edições Brotéria, 1980, p. 10. Doravante chamado *Alegorias, Símbolos...*

sobre a cultura da época. Além disso, autores não nascidos em terras portuguesas contribuíram com seu saber e produção literária para alicerçar muitas das características específicas de Portugal.

No que se refere à literatura como fonte histórica, o historiador tinha um esmero digno de nota. Preocupado não apenas com as condições de produção das obras literárias, mas também com sua recepção, Martins criou o que chamava de “relatividade literária”, cuidado metodológico acerca da avaliação da importância das obras literárias. Devido ao fato de muitas obras e autores serem desconsiderados pelos historiadores da literatura, Martins alertava:

Uma obra pode não encontrar eco no público de certo nível cultural e, no entanto, comover de verdade a gente simples. E vice-versa. (...) Daqui a relativa segurança (e insegurança) da avaliação estética, impossível de reduzir a uma bitola única e absoluta. Qualquer obra de arte (literária ou não) vale, historicamente, em função do público.⁵

Como se vê, o pioneirismo de Mário Martins não se limita aos temas que elucidou. Sua concepção de História, o diferencia de muitos medievalistas portugueses. Como exemplo, pode-se citar sua preocupação com o dilema Modernidade X Medievalidade. Martins questionava-se: a Idade Média não possui algo de Modernidade e vice-versa? Tal como Jacques Le Goff, Aron Gurevitch, entre outros, algumas das principais investigações de Mário Martins se desenvolvem a partir desta problemática. Muitos historiadores portugueses investigam os séculos XIV e XV sem se importarem com este aspecto, outros o levam em consideração, no entanto o abordam a partir de uma visão teleológica que busca, na Idade Média, as origens de grandes instituições modernas (é notório, por exemplo, que as discussões sobre o Estado português de fins do Medieval são em sua maioria baseadas nesta

⁵ MARTINS, Mário. *Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte – da destemporalização medieval ao Cancioneiro Geral e a Gil Vicente*. Braga: Livraria Cruz, 1969, pp. 164-165. Doravante chamado *Introdução Histórica...*

visão)⁶. Nas obras de Mário Martins as características são diferentes. Além de ter inaugurado a crítica referente ao estudo da cultura, o autor resistiu à tentação teleológica⁷. Os resultados de seus estudos não nos remetem à concepção de *longa Idade Média*, cara a Le Goff, mas sem dúvida denotam uma preocupação nova na medievalística portuguesa que se assemelha aos pressupostos do historiador francês: a relativização da periodização, que é mais um dos aspectos do zelo epistemológico de Martins.

O universo teórico-metodológico de Mário Martins era muito coerente. Martins era o “historiador das inter-relações”, segundo afirma Francisco da Gama Caeiro⁸. Este mesmo autor diz que é preciso reconhecer, nos trabalhos daquele historiador, “a funcionalidade interdisciplinar dos agentes da cultura”. A partir desta “funcionalidade”, Mário Martins aprimorou a metodologia que fez uso na maioria de seus trabalhos. Na busca das inter-relações, o padre Martins priorizou o método comparativo em suas análises. Sua metodologia com relação às fontes privilegia as inter-influências, aproximando textos de diferentes gêneros e épocas. Neste âmbito, ressalta-se a enorme erudição deste historiador. Graças a seu conhecimento enciclopédico, as análises comparativas de Mário Martins possuem um interesse insuspeitado. Poucos conseguiram relacionar tão detalhadamente as obras medievais com as da Antiguidade e também entre si, comprovando a importância da intertextualidade na cultura medieval portuguesa.

Um exemplo desta preocupação com a intertextualidade é a análise diferenciada que fez do *Estado e Pranto da Igreja*, do franciscano galego Álvaro Pais, autor de enorme importância no pensamento político da Idade

⁶ Cf. por exemplo HOMEM, Armando Luís Carvalho & COELHO, Maria Helena da Cruz (coords.). *A Gênese do Estado Moderno no Portugal Tardo-Medieval (séculos XIII-XV)*. Lisboa: Universidade Autónoma Editora, 1999.

⁷ Faz-se aqui uma ressalva com relação à visão cristã do autor. A perspectiva teleológica do cristianismo, mesmo implicitamente, pode ser detectada em alguns escritos de Martins.

⁸ CAEIRO, Francisco da Gama. “Mário Martins e a Cultura Medieval Portuguesa”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVII. Fasc. 4. outubro/dezembro. Braga: Faculdade de Filosofia/UCP, 1991, p. 603.

Média portuguesa. Diversos estudiosos do franciscano valorizaram na obra seu caráter de filosofia política, em detrimento de outros aspectos, como por exemplo o estudo dos limites entre ortodoxia e heterodoxia⁹. Não se limitando ao estudo da hierocracia, Mário Martins vê em *Estado e Pranto da Igreja* a oportunidade para elucidar a influência das correntes milenaristas franciscanas no reino português. O livro de Álvaro Pais é dividido em duas partes. A primeira (*status Ecclesiae*) é composta por setenta artigos, nos quais, além de fazer a apologia de João XXII, teoriza sobre a supremacia do espiritual sobre o material. Já na segunda (*planctus Ecclesiae*), critica em noventa e três artigos a situação moral dos diferentes estados da sociedade. A obra é significativa para o estudo do ambiente franciscano, sobretudo devido à presença, em suas páginas, do pensamento apocalíptico que, como se sabe, está na base da divisão da ordem franciscana. Ao tratar da situação da Igreja, Pais a considerava corrompida e via nos franciscanos a única salvação. Porém, não se pode dizer que o bispo de Silves foi um defensor das teses milenaristas de Joaquim de Fiore.

... Álvaro Pais não chegou à posição extrema de Miguel de Cesena, João de Parma, Ângelo Clareno, Olivi ou Ubertino de Cesale, isto é, não saiu da obediência do papa e da Igreja. Defendeu até a monarquia pontifícia contra aqueles que a atacavam (...). Foi a favor de João XXII, contra quem se rebelaram estes Franciscanos, e quiçá este papa lhe deu como prêmio o bispado de Silves e de Coron e outros cargos honrosos. Mas está evidentemente tocado do milenarismo apocalíptico do abade Joaquim.¹⁰

⁹ São muitas as obras que analisam o pensamento político de Álvaro Pais. Referencia-se aqui, apenas algumas delas. BARBOSA, João Morais. *Álvaro Pais*. Lisboa: Verbo, 1992. CARVALHO, Mario Santiago de. *Estudos sobre Álvaro Pais e Outros Franciscanos* (séculos XIII-XV). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001. SOUZA, José Antônio de C. R. “D. Álvaro Pais e a Monarquia Portuguesa no Século XIV”. In: *Itinerarium*. Revista Quadrimestral de Cultura. Ano XXXVII, nº 141. Braga: Editorial Franciscana, setembro/dezembro, 1991.

¹⁰ SARAIVA, António José. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1998, p. 81.

Estas observações são consensuais entre os estudiosos. No entanto, Mário Martins foi o primeiro a demonstrar, com uma minuciosa comparação textual, a influência que as laudas de Jacoponi de Todi exerceram na obra de Álvaro Pais. Em *Estado e Pranto da Igreja* encontram-se a mesma ordem de metáforas e as mesmas alegorias das laudas de Jacoponi. Martins prova que o franciscano galego praticamente parafraseia seu companheiro de ordem italiano, pertencente à corrente mais fiel à observância da regra do fundador e poeta de inspiração milenarista. Ao final de seus argumentos, conclui Martins:

Em suma, Frei Álvaro Pais, como o seu modelo Frei Jacopone de Todi, faz da Igreja uma pessoa, com ela fala, dela se lamenta. Desta forma, nas suas linhas gerais o De Planctu Ecclesiae tem o seu quê dum pranto em que a Igreja é uma mulher que chora, ou nós choramos sobre ela e os seus pecados – que são também os nossos. Um pranto alegórico, se quisermos, em que a Cidade de Deus equivale à Jerusalém, em ruínas, de Jeremias. E em ambos os casos, uma mulher de luto e em lágrimas.¹¹

Crítico do estado em que se encontrava a Igreja, Álvaro Pais, inspirado em frei Jacoponi, não usa de parcimônia ao elencar todos os que maculam a Igreja. Mário Martins revela-nos o teor das críticas do canonista franciscano:

Não é nenhuma meretriz, a Igreja. No entanto, os seus lamentos dirigem-se em todas as direcções da Cristandade. Ó Igreja violada, Igreja conspurcada, Igreja viúva e sozinha! Onde estão os bons eremitas?, pergunta ele, à maneira de Frei Jacopone de Todi. Onde param os religiosos observantes, sobretudo os da Ordem de S. Francisco? Os monges e frades a estudar; deles poucos estudam a valer. Além disso, não andam pelo caminho da virtude. Gastam dinheiro ao jogo e nas tabernas, e fazem vida de goliardos. Até os escolares franciscanos os imitam, a comer e a beber com os outros

¹¹ MARTINS, Mário. *Alegorias, Símbolos...* p. 158.

*universitários. Há monges vagabundos e também bastantes padres peregrinam e vagueiam de mais.*¹²

Aspectos da ascese cristã presentes na obra do franciscano Álvaro Pais – outra questão pouco estudada pelos especialistas – também foram elucidadas por Mário Martins. Visto a influência milenarista e as concepções políticas do franciscano, muito pode interessar sua visão ascética para o esclarecimento de suas teorias como um todo. As explicações de Mário Martins não devem ser encaradas à parte, como se certos aspectos da obra de Álvaro Pais não contribuíssem no entendimento de suas idéias políticas. Sabemos que a visão ético-religiosa do franciscano galego determina suas concepções políticas. Ora, já que este pensador enxergava a sociedade a partir do viés soteriológico, nada mais útil que estas observações de Martins:

Resumindo: Nada de quietismos, tanto na vida interior como nas ocupações externas! Vida contemplativa? É para poucos, nos seus graus superiores. Rezemos, vocalmente e com devoção, que isso pertence a toda a gente. A oração mental é de poucos e a extática de raríssimos.

*Sobre estes alicerces sólidos e realistas, longe de pretender levar toda a gente à mística, Fr. Álvaro Pais traçou as grandes linhas da ascese religiosa, em torno de três pontos: pobreza, obediência e castidade.*¹³

Não nos espanta que o bispo de Silves mencione a castidade, tampouco a pobreza – era ele um franciscano. Atentemos, todavia, ao ponto restante: obediência. Álvaro Pais não inovou ao falar de obediência como base para a ascese. Entretanto, é preciso averiguar um pouco mais os detalhamentos trazidos por Mário Martins para compreendermos a relevância desta questão.

¹² MARTINS, Mário. *A Sátira na Literatura Medieval Portuguesa* (séculos XIII e XV). Lisboa: Biblioteca Breve, 1986, pp. 122-123.

¹³ MARTINS, Mário. *O Ciclo Franciscano na nossa Espiritualidade Medieval*. Separata de Biblos vol. XXVII. Coimbra, 1951, p. 62. Doravante chamado *Ciclo Franciscano*.

Diz-nos este historiador que a obediência, tal como a compreendia Álvaro Pais, necessita de cinco qualidades para ser considerada verdadeira. Ela deve ser humilde, devota, pronta, alegre e perseverante¹⁴. Tanto para a ascese quanto para a vida de uma forma geral, a obediência é necessária. A caracterização que dela faz Álvaro Pais indica o caminho para se entender a submissão cristã. Submissão a Deus e às autoridades terrenas. Vejamos as explicações de Martins:

*Distingue quatro espécies de obediência: a que segue as inspirações de Deus; outra que se curva diante da lei de Deus e da Igreja; a terceira que obedece aos superiores e aos prelados; a quarta que nos leva a seguir a vontade dum homem, sem autoridade para mandar, só por amor de Deus. Finalmente, vem a quinta espécie: obediência à nossa razão, indo pelo caminho que ela nos aponta.*¹⁵

Estes subsídios trazidos pelo historiador em questão são comumente ignorados pelos estudiosos da teoria política de Álvaro Pais. As explicações de Martins sobre a noção de obediência presente no *Estado e Pranto da Igreja* podem auxiliar a compreensão do conjunto de idéias do franciscano galego. Idéias estas estruturalmente articuladas. Percebe-se tal articulação sobretudo quando associamos esta noção de obediência à construção teórica de Álvaro Pais sobre o exercício do poder. Questão que, doravante, passaremos a explicar.

As teorias do franciscano não se resumem à simples exaltação da autoridade espiritual. Sua preocupação era afirmar a autoridade da Igreja sem prescindir das autoridades temporais.

Colocar o Papa ou o Imperador como caput mundi não será distinção demasiado importante para um canonista que, como frei Álvaro, perspectiva uma comunidade universal cujo pólo de unidade é precisamente de natureza soteriológica. Só que, num

¹⁴ MARTINS, Mário. *Ibid.* p. 63.

¹⁵ MARTINS, Mário. *Ibid.* p. 63.

caso, o Papa constitui como seu braço material um Imperador temporal, enquanto no outro esse mesmo braço se pluraliza em múltiplos reis particulares. (...) o Papa tem poder sobre todos os príncipes do século, mas é "pecado da Igreja" (leia-se "pecado do Papa") intrometer-se nos assuntos do foro civil.¹⁶

Não se trata simplesmente de subjugação de uma ou outra esfera do poder, mas da criação de um sistema onde o poder temporal alia-se (com supremacia do espiritual) ao papado para o bem da cristandade.

Para entendermos as teorias de Pais a respeito dos poderes públicos, é útil que vejamos o que o franciscano expõe sobre as origens do *poder*. Uma questão capital se coloca: seria o poder de origem divina ou diabólica? Para o bispo de Silves o poder provém de Deus; entretanto pode-se afirmar que ele concilia duas teses aparentemente opostas. O poder político se legitima pelo cumprimento da vontade de Deus. Somente o Pai, todo-poderoso pode delegar o poder. Entretanto, este mesmo poder, na prática, resulta do pecado original. A fonte para o tema é Agostinho. O poder, no pensamento do bispo de Hipona, não é consequência direta do pecado original que apenas trouxe o caráter coercivo do poder político. Na obra de Álvaro Pais poder e coercividade se identificam. Pais não admite poder que não seja coercivo, daí resulta sua filiação ao que é demoníaco. Como se vê, apesar de ter origem divina, a prática do poder é associada ao pecado.

Todos os organismos políticos, para o bispo de Silves, estão penetrados de espiritualidade, pois a vida humana se resume na conquista da felicidade eterna, ou seja, na valorização das coisas espirituais. Assim, a política serve aos homens no que se refere à salvação da alma. A política secular, no entanto, é desvalorizada. Se os homens têm como meta o Paraíso, obviamente as instâncias espirituais estão acima das materiais, daí o fato da política puramente secular estar em segundo plano. João Morais Barbosa esclarece a respeito:

¹⁶ BARBOSA, João Morais. "Introdução". In: PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja*. Estabelecimento do texto e tradução: Miguel Pinto de Meneses. 8 vols. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp. 33-34.

puramente secular estar em segundo plano. João Morais Barbosa esclarece a respeito:

Corre-se o perigo, ao interpretar o autor do De Statu et Planctu Ecclesiae, de perder de vista que o fenômeno político era, para ele, manifestação particular da universal história da salvação, e que nunca seria concebível na sua dimensão puramente material, precisamente porque a salvação é, na sua natureza radical, espiritual.¹⁷

Para o bispo de Silves interessa estabelecer um sistema explicativo demonstrando as relações entre as duas instâncias e não exatamente teorizar acerca da supremacia do papa sobre o imperador ou o inverso. Frei Álvaro é um canonista que entende a cristandade como uma comunidade universal que possui uma unidade de natureza soteriológica. Assim, o papa, como vigário de Cristo, possui o poder sobre os cristãos, mas não se imiscui nos assuntos propriamente materiais. O pontífice tem a seu serviço um “braço material” (imperador ou reis) que se responsabiliza por assuntos temporais. Como o que é de natureza espiritual está acima da realidade material, o papa possui o poder sobre o século, porém não deve intrometer-se nos assuntos do foro civil. Recorramos novamente às explicações de João Morais Barbosa:

Cristo é Rei Universal. No entanto, desde a Encarnação até à Ascensão, prescindiu voluntariamente do exercício da realeza. Cristo é Senhor Universal de bens materiais. Todavia, desde o início da pregação pública até à Ressurreição prescindiu voluntariamente do exercício da propriedade, vivendo em pobreza. O Seu Vigário na terra, o Papa, que detém a realeza e a propriedade universais, deve, à imitação de Jesus, prescindir, em obediência à Vontade Divina, de todo o poder temporal e de todo o senhorio sobre os bens materiais. O que significa, bem entendido, que os mesmos lhe não pertençam de iure.¹⁸

¹⁷ BARBOSA, João Morais. *Ibid.* pp. 30-31.

¹⁸ *Ibidem.* p. 38.

A Igreja, para Álvaro Pais, constitui-se numa unidade estrutural que abarca os detentores do poder temporal. Afirma Mário Santiago de Carvalho que

No contexto da relação Igreja/Império, a ecclesia é dita o “gênero” da “espécie” imperium, tal como o gênero “animal” contém espécies distintas e estes indivíduos numericamente singulares; a Igreja, portanto, contém o Império ou os Reinos, e estes só são predicáveis, i. e., pensáveis em função daquela.¹⁹

Nota-se que, apesar da superioridade da natureza espiritual, Álvaro Pais estabelece um sistema no qual os “dois gládios” se harmonizam e se auxiliam no governo da *ecclesia*, identificada com a cristandade. Formam um todo coerente, na visão do franciscano, a idéia de poder, as funções do poder público, as relações entre espiritual e temporal e sua eclesiologia. Na realidade, o bispo de Silves não acredita tratar-se de dois poderes, mas do poder ordenado, no sentido neoplatônico da superioridade do âmbito espiritual.

Esta visão do poder em Álvaro Pais ocasiona algumas dificuldades interpretativas. Muitas obras que tratam do problema dos poderes ou da eclesiologia consideram Álvaro Pais um hierocrata. Mas a visão de *ordo*, tal como exposta pelo franciscano galego, na qual o poder espiritual não se intromete em assuntos temporais, fez com que alguns estudiosos o considerassem um defensor da *via media*. Mário Santiago de Carvalho, sem querer inovar nem optar por alguma das perspectivas interpretativas, expõe o “carácter dilacerado da proposta alvarina”²⁰. Proposta que se explica, em grande parte, mediante o contexto no qual viveu o bispo de Silves. Diante dos desafios eclesiológicos de seu tempo, Álvaro Pais, como grande defensor da Igreja, não atribuiria supremacia ao temporal – os eventos de litígio com Afonso IV denotam sua posição diante da afirmação do poder régio sobre assuntos eclesiásticos. Ao que parece, frei Álvaro Pais construiu um sistema no qual o pontífice era autoridade suprema sem, contudo, diminuir ou submeter a autoridade da esfera temporal que se afirmava cada vez mais. Cabe ressaltar que esta espécie de sociedade sotero-eclesiológica de Álvaro Pais, com sua divisão de competências, não nos autoriza afirmar a

¹⁹ CARVALHO, Mário Santiago de. *Op. Cit.*, p. 25.

²⁰ *Idem*, p. 24

Estes principais vetores aqui esboçados são suficientes para percebermos que as explicações de Mário Martins para aspectos não necessariamente políticos do pensamento de Álvaro Pais ajudam a entender a articulação de idéias do pensador franciscano. Talvez a proposta de Pais não seja tão “dilacerada” como quer Mário Santiago de Carvalho. Ao construir uma ascese baseada numa obediência hierarquizada, Álvaro Pais escrevia em conformidade com sua visão global da sociedade que caminha para a Salvação.

Por mais amplo que seja o conjunto de abordagens feitas nos estudos de Mário Martins, pode-se identificar em seus principais trabalhos duas grandes preocupações: a compreensão de uma cultura medieval genuinamente portuguesa e o entendimento do que é constante no espírito humano. Quanto a este segundo aspecto, é possível defini-lo como uma espécie de tese subjacente nos estudos de Mário Martins. É fácil notar como este historiador interessava-se pelas características do homem considerado globalmente, sem distinções de época ou lugar, seus medos, aspirações, sentimentos, heroísmos e vícios. Ao escrever sobre as atitudes humanas diante do tempo e da morte, Martins deixa claro como entendia o homem, este objeto da história:

*Não um problema exclusivo da Idade Média, embora nela encontrasse eco enorme. Antes problema de choque para todos os homens – o animal que mais escapa à fascinação do momento efêmero e que, por isso mesmo, melhor entra na consciencialização do tempo e da morte, sentindo em si a ferida estranha do ir passando.*²¹

Este tipo de visão também é perceptível nas conclusões tecidas por Martins em seu estudo sobre a presença dos temas do *amor conjugal* e da *amizade* no texto do *Leal Conselheiro*. O historiador quer retirar as lições deixadas pelo rei D. Duarte. Lições que o homem contemporâneo pode aprender:

²¹ MARTINS, Mário. *Introdução Histórica...* p. 5.

Pensam os namorados que quem mais sente é quem mais ama. Pura ilusão. Mais ama quem melhor cumpre e mantém as boas leis da amizade. Mas isto leva tempo a descobrir. Com efeito, lá diz o outro que, para conhecer bem uma pessoa, temos de comer antes um moio de sal.

Leva tempo a descobrir, ninguém duvida. E tanto assim que certos velhinhos casados nem dão pelo amor que os une. Mas, se ela morre, ele muitas vezes vai-se abaixo. Grande psicólogo era o rei D. Duarte. E estas páginas mantêm-se ainda válidas, porque a natureza humana é eterna.²²

Esta busca de um homem atemporal é um grande motivo de crítica aos trabalhos de Martins. Ao que parece, o autor preocupou-se mais em desvendar um homem psicológico do que um homem histórico. Características psicológicas podem ser objeto da história e muitos historiadores têm se esmerado neste tipo de pesquisa. O que se critica em Mário Martins é que, em alguns casos, ele parece negligenciar o caráter social em suas inferências. Esta faceta do autor guarda relação com uma outra característica em suas obras: sua parcialidade de religioso. Muitas vezes, o historiador contemporâneo desavisado pode não se beneficiar das pesquisas realizadas por Mário Martins, pois, ao deparar-se com certas apologias da religiosidade, desacredita os resultados dos estudos. Ao lado de explicações bem competentes, encontramos trechos nos quais o religioso não esconde seus juízos de valor. Vejamos, por exemplo, suas considerações sobre os espirituais franciscanos:

Efectivamente, alguns espirituais caíram em erros inquietantes, sob a influência das especulações apocalípticas de Fr. Pedro João Olivi e de Ubertino de Casale, especulações nascidas das perigosas fantasias do calabrês Joaquim de Flora.²³

²² *Idem.* “A Amizade e o Amor Conjugal no ‘Leal Conselheiro’”. Sep. de *Didaskalia*. Vol. IX. Coimbra, 1979, p. 278 (grifos meus).

²³ *Idem.* *Ciclo Franciscano*. p. 2 (grifos meus).

*João Olivi e de Ubertino de Casale, especulações nascidas das perigosas fantasias do calabrés Joaquim de Flora.*²³

Em outro trecho, ainda sobre o mesmo tema, Martins relativiza seu julgamento com uma observação sobre as vantagens da reforma na ordem:

*Deste amor à Dona Pobreza, nasceram, dentro da ordem franciscana, vastos movimentos espirituais, às vezes com um certo mau jeito para o exagero e para a indisciplina. Davam-se, inevitavelmente, algumas quebras no espírito e na letra da pobreza de S. Francisco, mais filhas adversas das circunstâncias do que nascidas da má vontade. No entanto, o espírito da vocação e a mão forte dos reformadores impunham os direitos esquecidos de Deus, sobre a alma desnuda dos homens.*²⁴

Na maioria de seus trabalhos, o padre Martins parece querer ressaltar as características espirituais de um homem medieval que, tal como o homem contemporâneo, é criatura divina, alguém que apesar dos desvios morais permanece na incansável busca da felicidade. Mário Martins apresenta-se como um historiador religioso, sem disfarces, sem meias palavras. Percebe-se isto em algumas introduções de seus livros. Sabe-se que todo historiador, por mais imparcial que seja, deixa, em seus escritos, sua marca pessoal, os rastros de suas ideologias. Não seria diferente com o autor em questão. Mário Martins tem uma visão da história comum a outros religiosos. Por detrás de toda pesquisa histórica, está implícita uma pergunta, formulada por gerações de historiadores: “para que serve a história? A história é, antes de mais, um divertimento: o historiador sempre escreveu por prazer e para dar prazer aos outros. Mas também é verdade que a história sempre desempenhou uma função ideológica, que foi variando ao longo dos tempos”²⁵. Pode ser exagero afirmar que a função ideológica de Martins, tal como a dos autores cristãos da Idade Média, estudados por ele, era dar uma interpretação moral dos fatos, ou seja, explicitar aos homens como

²⁴ *Ibid.* p. 18 (grifos meus).

²⁵ DUBY, Georges. “O Historiador, Hoje”. In: DUBY, Georges (et alli). *História e Nova História*. Lisboa: Teorema, s. d. P. 14.

analisar os comportamentos da alma humana que se desenrolam na história. História esta feita por homens, mas orquestrada pela divindade.

Conseqüentemente, este olhar de Martins provoca também a ausência de visão crítica com relação às práticas da Igreja, além da inexistência de um conceito bem definido de ideologia, com suas ligações com os grupos sociais, com o poder e com a produção simbólica. Ou seja, Mário Martins sistematiza, classifica, demonstra influências e traz ricas inferências a partir de uma gama enorme de fontes, relacionando diferentes gêneros e locais de produção, mas os dados que levanta não explicam o poder da Igreja, a relação entre cultura e dominação, nem as relações político-sociais que produziram os textos que analisa. Este historiador jesuíta, com formação em filosofia e teologia, enuncia um discurso histórico de dentro da Igreja, sem uma nítida separação entre o historiador e o clérigo. Alguns dos periódicos nos quais mais escreveu artigos eram oriundos da Igreja. A revista *Brotéria* pertence à Província Portuguesa da Companhia de Jesus. A *Lusitania Sacra* é publicada pelo Centro de Estudos de História Eclesiástica, do qual Martins era membro fundador. Muitas das suas conclusões que simplesmente ignoram as relações de poder da Igreja não são ingênuas, visto sua condição de clérigo e os meios pelos quais publicava. Sua insistência nas especificidades culturais portuguesas pode, inclusive, ser relacionada ao contexto do nacionalismo salazarista, apoiado, como se sabe, por setores conservadores do catolicismo²⁶.

Para vislumbrar esta ausência da problemática ideológica, retornemos ao exemplo de seus estudos acerca dos franciscanos portugueses no final da Idade Média. O autor faz um importante inventário de ilustres frades que produziram textos influentes e atuaram na sociedade da época. Demonstra a ligação que muitos destes religiosos mantiveram com os membros da família real avisina, mas não avança além disto. Martins nomeia os franciscanos confessores da família real e outros que tiveram algum tipo de contato com o poder régio, mas não se questiona os fundamentos e detalhes destas

²⁶ Por mais instigante que seja esta última questão, ela foge aos objetivos deste artigo. A intenção é somente mencioná-la e aguardar que outros estudiosos a esclareçam.

relações. Ao que parece, pelo menos com relação às ligações entre os frades e os monarcas, Martins não ultrapassa os limites das informações coligidas nas crônicas franciscanas dos séculos XVI e XVII.

Em outro texto, entretanto, Martins acena para a confluência ideológica entre o discurso dos franciscanos e o discurso régio. Seu trabalho sobre o “ciclo franciscano”, do início da década de 50, não havia avançado no referente a estas relações ideológicas. Mas, em 1975²⁷, ao tratar das alegorias presentes nos textos de Fernão Lopes, o historiador nos traz interessantes observações. Ao identificar a “ladainha” de Fernão Lopes, na qual o mestre de Avis é comparado a Cristo e Nuno Álvares a Pedro, Martins enxerga a aproximação com a espiritualidade franciscana:

*Aliás, tal alegorização usavam-na também os pregadores e hagiógrafos, entre eles o autor da Legenda dos Três Companheiros. Apresenta-nos ele S. Francisco de Assis e os seus doze primeiros discípulos, “sobre os quais, como sobre pedras, se apoiou” a ordem dos frades menores, à maneira de Cristo e dos apóstolos.*²⁸

Para além da influência da espiritualidade franciscana no milenarismo identificável em Fernão Lopes – muito bem estudada por Luís de Sousa Rebelo²⁹ – e da inspiração franciscana no que Jaime Cortesão³⁰ denominou “Mística dos Descobrimentos”, têm-se esta aproximação entre discurso cronístico régio e discurso franciscano nas analogias com Cristo. Aliás, é sabido que uma maior aproximação com a figura de Jesus nas práticas devocionais europeias foi influência franciscana. Há, no entanto, um problema a resolver. A consideração de Martins sobre a referida analogia feita por Fernão Lopes não é suficiente para afirmar que a influência sofrida pelo

²⁷ É o ano da primeira edição do livro MARTINS, Mário. *Alegorias, Símbolos...*

²⁸ *Ibid.* p. 254.

²⁹ REBELO, Luís de Sousa. *A Conceção do Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

³⁰ CORTESÃO, Jaime. *Os Descobrimentos Portugueses*. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, em especial as pp. 77-86.

a resolver. A consideração de Martins sobre a referida analogia feita por Fernão Lopes não é suficiente para afirmar que a influência sofrida pelo cronista seja realmente franciscana. Trata-se, até onde sabemos, de um motivo comum, de uma recorrência do tema em diferentes obras. O próprio Mário Martins, em outro livro, associa o tema da analogia com Cristo com a literatura do ciclo arturiano: “na *Queste del Saint Graal*, para citarmos a literatura da Távola Redonda, tão conhecida de Fernão Lopes e dos homens ao serviço do Mestre de Avis, a tia de Persival compara Galaaz a Jesus Cristo e a própria Távola Redonda à mesa da última ceia do Senhor”³¹. Recorrer às figuras do Novo ou do Velho Testamento com intenções doutrinárias foi prática frequente, como bem demonstra Martins (o que ele não demonstra são as intenções legitimadoras). Os sermões eram repletos de imagens e analogias bíblicas. Estes traços identificados no texto de Fernão Lopes podem ser perfeitamente atribuídos a uma constante audição ou leitura dos sermões, embora seja claro que o cronista tivesse o conhecimento da Sagrada Escritura por leitura direta. Eis as explicações de Mário Martins:

*Pelo que se depreende das suas crónicas, nada nos leva a pensar que Fernão Lopes lesse todos os dias a Bíblia, embora a lesse de vez em quando, ou a ouvisse ler ou citar. Para o que ele faz, bastaria escutar as homilias dominicais e sermões ao longo do ano, impostos uns pelas festas litúrgicas e outros em acção de graças por isto ou por aquilo. Além disso, alguns sermões corriam manuscritos.*³²

Mesmo considerando a hipótese de que o cronista poderia aprender nas pregações seu conhecimento bíblico, não podemos deixar de cotejar as explicações de Mário Martins com o que Luís de Sousa Rebelo diz sobre a questão³³. Este considera que Fernão Lopes inspirou-se numa tradição comum, somando a ela, contudo, traços originais. Os elementos para-

³¹ *Ibid. Estudos de Cultura Medieval*. Vol. III. Braga: Editorial Verbo, s. d. P. 208.

³² *Ibid.* p. 216.

³³ REBELO, Luís de Sousa. *Op. Cit.*, pp. 57-61.

religiosos, no caso de Fernão Lopes, criam o mito do “messias de Lisboa”. Suas comparações parecem mais audaciosas do que as que comumente se faziam. A morte de Rui Pereira, por exemplo, é identificada com a Paixão. Ademais, ao comparar o Mestre e o condestável a Cristo e Pedro, respectivamente, o cronista registra o testemunho do “poboo meudo”³⁴. Não esqueçamos também que todos os fidalgos partidários do Mestre e as cidades que apóiam sua causa estão unidos na alegoria. Não se trata, portanto, apenas de Cristo e do apóstolo, mas de todo o conjunto da “ladainha”. Nota-se que, mesmo que Mário Martins não tenha esclarecido a construção da imagem de D. João I, como o fizeram outros historiadores, mesmo que não tenha detalhado as questões que envolvem a legitimação do poder avisino, seus estudos embasam as pesquisas que aprofundam tais temas.

Vê-se que apesar das críticas aqui apresentadas acerca das inferências de Mário Martins, é inegável que seus trabalhos alicerçaram a historiografia sobre cultura medieval portuguesa. Não apenas pelos temas estudados e sua abordagem, mas sobretudo por seu extenso trabalho empírico. A erudição de Martins, associada às suas pesquisas em arquivos e bibliotecas, trouxe à disposição do historiador contemporâneo vários dados sobre as fontes medievais. Mário Martins descobriu importantes documentos dos quais publicou comentários e trechos. No caso das fontes já conhecidas, trazia novas informações e suscitava olhares diferenciados para enriquecer as investigações. Vários manuscritos que não haviam recebido nenhuma atenção por parte dos pesquisadores foram atentamente lidos por Mário Martins. Foi ele quem primeiro escreveu sobre o *Horologium Fidei*, obra em latim do franciscano André do Prado, na qual se debate sobre os artigos da fé em forma de um diálogo entre o autor e o infante D. Henrique. Aires Nascimento, que traduziu e publicou a obra, expõe sua gratidão pelos esforços de Mário Martins que cedeu a ele suas anotações sobre o manuscrito. O mérito pela publicação é tanto de Aires Nascimento como de Mário Martins³⁵.

³⁴ *Ibidem*, p. 59.

³⁵ Cf. PRADO, Fr. André do. *Horologium Fidei – diálogo com o Infante D. Henrique*. Introdução e notas: Aires A. Nascimento. Ed. Bilíngüe. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

seja a partir de aspectos levantados pelas suas pesquisas ou da análise de fontes descobertas por ele. Antônio José Saraiva, Fernando da Gama Caeiro e Fernando Félix Lopes são alguns deles.

Os usos do legado deixado por Martins, infelizmente, ainda são limitados. Vários historiadores, inclusive os supracitados, avançaram um pouco além das interpretações de Mário Martins, mas levando em conta a complexidade deste legado, deve-se admitir que muito ainda pode ser feito. O historiador contemporâneo pode aprender muito com estes estudos, desde que saiba desconsiderar a parcialidade e alguns dos equívocos do padre historiador. Nas palavras de Francisco da Gama Caeiro, deve-se usar a obra de grandes estudiosos portugueses, como Mário Martins, a partir “de uma nova maneira de entender e de fazer a História, e do modo de nesta considerar ou integrar o fenômeno da cultura, tendo em vista a realidade concreta portuguesa”³⁶. Caeiro propõe uma revisão a partir dos pressupostos de uma história total, tal como a da Escola dos *Annales*. Entretanto, ele também alerta que não basta, para elucidar as especificidades da história portuguesa, trocar as abordagens da historiografia tradicional pelas da escola francesa. Não se trata de avaliar a maior ou menor aproximação da produção historiográfica portuguesa com as correntes de outros países. Diz ainda: “sem desconhecer a necessidade de uma continuada reflexão visando a fundamentação do conhecimento histórico, importa desenvolver uma atitude de vigilância crítica, sempre atenta à *diferença* no fenômeno cultural e à interpretação desta, em termos de uma hermenêutica outra, dotada de criatividade e de originalidade próprias”³⁷.

Mantendo este cuidado proposto por Caeiro, é profícuo reler o legado de Mário Martins a partir de uma nova história política, o que, aliás, foi esboçado neste artigo com alguns breves exemplos. Pode-se questionar como a antropologia política, tal como feita por Jacques Le Goff, pode utilizar-se dos resultados alcançados por Martins. A Idade Média, no dizer de Le Goff³⁸, possui uma rica história do ponto de vista da antropologia. Os

³⁶ CAEIRO, Francisco da Gama. *Op. cit.* p. 599.

³⁷ *Ibid.* p. 600.

³⁸ LE GOFF, Jacques. *Reflexões Sobre a História*. Lisboa: Edições 70, 1986. Cf. principalmente pp. 64-71.

medievalistas adeptos da Nova História têm ao seu dispor um objeto que parece “feito de propósito” para as análises antropológicas. A maneira como a Idade Média ressaltava tanto a vida material quanto a simbólica facilita a abordagem antropológica. “Além disso, a nova história sensível à antropologia é uma história de homens que não têm apenas idéias mas que têm um corpo, que se alimentam, que se vestem, que vivem biológica e materialmente...”³⁹. Ora, Mário Martins esmiuçou o simbólico – sem desconsiderar por completo o material –, escreveu sobre os sentimentos, sobre as visões acerca do corpo, sobre as alegorias e rituais, enfim, deixou para os historiadores contemporâneos um vasto material propenso à abordagem antropológica. Embora a explicação das relações de poder não tenha sido muito explorada por Martins, é possível utilizarmos suas interpretações para clarificar este tipo de fenômeno. Mencionamos mais acima suas abordagens sobre os franciscanos e alguns aspectos das crônicas de Fernão Lopes. Fenômenos culturais ricos para a história das relações de poder.

É consenso atualmente que os aspectos culturais muito podem elucidar sobre as relações de poder. O historiador não se limita mais a tratados especificamente políticos, pois compreende o que os ritos, as crenças e a religião podem dizer sobre o político na Idade Média. É necessário resgatar a cultura medieval portuguesa neste aspecto, no que ela possui de útil para explicações que ultrapassem o âmbito estritamente cultural. Francisco da Gama Caeiro alude a esta necessidade. Ao observar a ausência de uma história política renovada no âmbito da historiografia portuguesa, Caeiro propõe, para o período medieval, que se ultrapasse o campo da filosofia política *stricto sensu*. Faz-se mister, segundo este autor, elucidar não apenas os tratados políticos, de caráter teórico e didático, mas também os mecanismos pelos quais as teorias políticas efetivamente agiram na sociedade, as questões contextuais enfrentadas pelos teóricos, os desafios diante dos quais tomaram posições⁴⁰. Posto o problema, questiona-se Caeiro: que espécie de obras importa tratar?

³⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁰ CAEIRO, Francisco da Gama. “Hermenêutica e Filosofia Política: para uma nova interpretação dos textos de doutrina política em Portugal na Idade Média (séculos XIII-XV)”. In: CAEIRO, Francisco da Gama. *Dispersos*. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998, p. 133.

... importa alargar o estudo a outros domínios onde palpitem as preocupações mais fundas sobre o homem e seu modo de conceber a Ordem e de usar e hierarquizar o Poder e a autoridade, quer em relação aos outros homens, quer a Deus, quer, enfim, à complexa rede de ligações que estabelece com o mundo natural e a sociedade humana, traduzidas em termos de uma reflexão teórica.⁴¹

Não é por acaso que Caeiro é também o autor que propõe reler Mário Martins. A necessidade de uma nova história política da Idade Média portuguesa coaduna-se com o uso, sob nova luz, das descobertas do jesuíta.

Diversos historiadores, tanto portugueses quanto brasileiros, não apenas compreenderam que o cultural explica o político – baseando-se sobretudo na Nova História –, mas também comprovaram que a história política da Idade Média portuguesa possui características próprias que são extremamente fecundas para este tipo de abordagem. Os medievalistas adeptos da Nova História encontraram campo profícuo no estudo da política do reino português, sobretudo a partir da dinastia de Avis. Ainda há muito o que fazer, mas os avanços são inegáveis. Tratados moralizantes – não necessariamente políticos –, crônicas e até tratados teológicos são abordados sob o viés da nova história política, com o intuito de explicar as relações de poder e os mecanismos de legitimação dos grupos dominantes⁴². Se já possuímos exemplos bem sucedidos desta ampliação do uso das fontes, de como as especificidades da história portuguesa permitem o diálogo entre produção simbólica e poder, porque continuar negligenciando um historiador que privilegiou as inter-relações e defendeu a especificidade da cultura portuguesa?

⁴¹ CAEIRO. Francisco da Gama. *Ibid.* p. 134.

⁴² Cf. alguns trabalhos desenvolvidos no âmbito do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos, como, por exemplo, ACCORSI JÚNIOR, Paulo. “*Do Azambujeiro Bravo à Mansa Oliveira Portuguesa*” – A prosa civilizadora da Corte do Rei D. Duarte (1412-1438). Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1997; QUEIRÓS, Sílvio Galvão de. “*Pera Espelho de Todollos Uiuos*” – A Imagem do Infante D. Henrique na Crônica da Tomada de Ceuta. Dissertação (Mestrado em História).

POR UMA “EUROPA CULTURAL”. CULTURA E POLÍTICA NA OBRA DE JACQUES LE GOFF

Néri de Barros Almeida¹

O cenário historiográfico do século XX foi marcado pelo esplendor e crítica da influência da revista *Annales*. A despeito de sua origem no final dos anos 1920 a hegemonia historiográfica dos grupos gerados em torno da revista francesa, se estabelece de fato a partir da projeção em larga escala das pesquisas e, sobretudo, *posturas investigativas*, promovidas por sua “terceira geração”. Esta se interessou particularmente pelo problema das relações entre níveis de cultura num ambiente marcado pelas transformações históricas do pós-guerra e pela crise do pensamento marxista. Uma das convicções então difundidas, foi a do necessário apego do historiador à neutralidade investigativa. Ao lado desta figurava o postulado da inclinação inconsciente do historiador do passado pelos temas de seu próprio tempo. Estes dois princípios, transformados em postura investigativa conjunta, não raro, resultavam numa fórmula de difícil resolução, o que pode ser observado em parte da história da sexualidade florescente nos anos 1970 e 1980, onde nem sempre o apelo das questões contemporâneas se encontra em equilíbrio

¹ Professora de História Medieval da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Coordenadora do núcleo Unicamp do Laboratório de Estudos Medievais (LEME). Parte deste texto foi apresentada no *III Colóquio de Estudos Medievais “A latinidade medieval de Jacques Le Goff”* realizado na Universidade Federal Fluminense entre 4 e 8 de abril de 2005, sob o título “Humanismo e liberdade: reflexões sobre política e cultura a partir de Jacques Le Goff”.

com a objetividade histórica e os limites documentais. Tais elementos combinados à sujeição da análise dedutiva ao plano narrativo ajudaram a construir um terreno de análise fortemente teórico, com decorrências importantes no plano político, sendo uma delas a construção de opções ao modelo marxista.

Este quadro nos propõe, dois campos de reflexão, um político, onde interessam as implicações desta postura historiográfica, e outro metodológico, relativo ao tratamento das fontes e aos resultados do conhecimento produzido, sobretudo no que diz respeito às relações entre objetividade e subjetividade científicas. Pretendemos observar estas dimensões gerais do “projeto” do “grupo dos *Annales*” através da consideração do estudo das relações entre níveis de cultura que se faz presente ainda hoje, através da história cultural. Neste terreno poucos historiadores foram lidos com tanta atenção como Jacques Le Goff. Dotado de um talento ímpar viu seus escritos projetados para além do domínio do estudo da Idade Média, exercendo influência sobre diversas gerações de historiadores de todo o mundo. Ascendência em particular sensível em regiões fora da Europa, como o Brasil, onde seus resultados de pesquisa, não raro se impuseram como modelo teórico e metodológico dos estudos medievais. É pois através de alguns de seus textos mais conhecidos que pretendemos desenvolver nossa reflexão, tomando-o não apenas como expoente da “terceira geração” dos *Annales* mas figura influente em especial na conformação da ainda jovem tradição dos estudos de História Medieval no Brasil.

Pensar a obra de Jacques Le Goff representa para muitos no Brasil a oportunidade de lembrar o início de suas trajetórias acadêmicas. Para estes, sua obra se encontra entre as novidades preciosas do período de formação e posso dizer pessoalmente que esta não apenas abriu para mim as portas para a História da Idade Média, mas para a própria produção historiográfica que desde meados dos anos setenta do século XX, pelo menos, tornava-se hegemônica entre nós, concentrando as atenções e energias de grande parte dos historiadores jovens e dos já experientes. Neste breve retorno a alguns de seus textos que foram fundamentais para muitos, gostaria de refletir sobre as propostas do mestre francês e sobre como ajudaram a estabelecer e a consolidar uma forma de concepção do saber histórico e do

papel social do historiador que hoje nos mantém em um impasse simultaneamente político e metodológico.

As críticas à historiografia nova da qual Le Goff é ainda hoje um dos mais importantes representantes estão sendo feitas já há bastante tempo e com competência por muitos, basta lembrar a já bem conhecida obra de François Dosse². Vale ressaltar que estas mesmas críticas têm sido menos frutíferas em apontar caminhos radicalmente divergentes, mostrando-se em boa medida tributárias da experiência historiográfica que contestam. Por outro lado, essas críticas ainda não chegaram a avaliar os resultados que a autocrítica tem produzido entre as novas gerações de historiadores franceses, cujos trabalhos começam lentamente a ser conhecidos. Se um dos pontos sempre lembrados pelos críticos da Nova História é o fato de que esta se estabeleceu como hegemônica a partir da legitimação e auxílio que lhe foram conferidos pelos meios de comunicação de massa,³ cujos imperativos repercutem de forma negativa sobre a vulgarização das pesquisas no que diz respeito inclusive à forma narrativa e à opção temática⁴, não devemos esquecer, que esta corrente historiográfica teve seus instrumentos fundamentais desenvolvidos anteriormente, e mesmo à revelia, dos meios de comunicação de massa, embora já em presença desta como fenômeno histórico. Gostaria que minha apresentação não fosse entendida no quadro destas críticas no que estas reivindicam de exterioridade ao universo

² Dois exemplos mais específicos podem ser encontrados nas obras de DUMOULIN, Olivier. *Le rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*. Paris: Albin Michel, 2003 sobre a relação entre a história e os meios de comunicação de massa e BUC, Philippe. *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*. Paris: PUF, 2001 uma crítica à abordagem recente do ritual pela historiografia.

³ Para uma análise mais detida e ampla da vinculação ideológica do grupo dos Annales e da geração da Nova História e das críticas a eles dirigidas ver REIS, José Carlos. *Escola dos Annales. A inovação em história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

⁴ Lembro aqui apenas o caso da coleção “*História da vida privada*” que mesmo no Brasil despertou interesse de um público mais amplo e certamente ajudou a divulgação da nova forma de se fazer história. No entanto, no que diz respeito à história da Antiguidade e da Idade Média, pelo menos, a coleção propunha uma problemática impossível.

historiográfico sobre o qual se debruçam mas, como parte de meu interesse em pensar esta herança em seus problemas, conquistas e vias em que a reflexão ainda se mostra promissora.⁵ Tentaremos concentrar nossas atenções sobretudo no papel do trabalho do historiador na legitimação de modelos sociais.

Desde os primeiros contatos com os textos de Jacques Le Goff o jovem estudante se depara com a força com que combinam método argumentativo, inventividade teórico-metodológica, escrita clara, precisa e acessível e paixão pelo ofício de historiador. Seus escritos mais antigos já evidenciam que procurava, como viria a relatar diretamente mais tarde, responder ao apelo de Michelet, em seu "Prefácio" à *Histoire de France*, por uma história que não fosse carente da presença humana na expressão do universo material e na abordagem do espiritual⁶. Seus textos buscavam retratar simultaneamente a vitalidade do historiador e de seu objeto, o homem do passado em sua dimensão coletiva. Assim, através das vias diversas da história das mentalidades, da antropologia histórica e da história das relações entre níveis de cultura, Le Goff procurou recuperar da forma mais ampla

⁵ Uma delas, e não a de menor importância, a própria história dos meios de comunicação que, para a história medieval, hoje vemos se realizar lentamente mas de maneira consistente, em torno dos estudos sobre a escrita, a "propaganda", a autoridade, os gêneros e fórmulas narrativas. Universo este que diz respeito a um dos fenômenos fundamentais da "Nova História", sua ligação visceral aos meios de comunicação de massa. A preocupação que devemos ao problema dos *mass media* tem dois sentidos: em primeiro lugar a observação dos documentos à luz de seus fins e das razões de sua produção, o que significa sua inserção no universo de poder em que foram elaborados, por outro lado, o impacto da mediatização sobre o trabalho do historiador. No primeiro semestre de 2005 aconteceu em Paris um debate a respeito das *Epistolae duorum amantium*, em que evidentemente o problema fundamental era a autoria dos fragmentos. Todos os reunidos eram favoráveis à tese defendida por Constant Mews de que os excertos fazem parte da correspondência trocada por Abelardo e Heloísa. O único contrário, Peter Von Moos, não compareceu ao debate sob a alegação de que este acontecia tarde demais. De fato, neste caso, a mediatização dos resultados de pesquisa precedeu ao debate ameaçando tornar inócuo a discussão.

⁶ LE GOFF, Jacques. "O desejo pela história", em CHAUNU, Pierre et alii. *Ensaio de ego-história*. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 228.

possível a riqueza e diversidade dos sujeitos históricos. Se por um lado, esta inclinação derivava da Idade Média romântica de Michelet, por outro lado, também deveu muito à obra de Marc Bloch, em especial, *Os reis taumaturgos* em que o “povo” – aqui no sentido de coletividade em sua amplitude social máxima – emerge participando de grandes movimentos históricos a partir da manifestação mesma de seu ser, através das convicções comuns que nutre e experimenta a respeito do mundo. Caminhavam no mesmo sentido da busca por uma abordagem alargada do social, a proposta de Le Goff por uma história total, ou geral como diria mais tarde, e a valorização da longa duração. Os domínios da história assim ampliados e conjugados, tornariam sensíveis processos mal percebidos à luz dos procedimentos tradicionais de análise e revelariam forças sociais insuspeitas⁷.

⁷ Em seu artigo “As Idades Médias de Michelet” (*Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1981, pp.19-42) Le Goff faz uma defesa vigorosa da herança positiva do historiador do século XIX e de suas próprias convicções teórico-metodológicas, centrado na “história total” e no uso da “imaginação” pelo historiador. A história total pela aproximação decisiva que faria entre o “material” e o “espiritual” e a imaginação que realizaria a história “de uma época que não se limita à documentação sobre que se fundamenta” (p.39) e permitiria explorar situações particulares como “sintomas” da totalidade. Uma crítica interessante a esta perspectiva, embora feita de forma indireta, pode ser encontrada no estudo de Peter Brown sobre as contribuições historiográficas de Gibbon (“Les idées de Gibbon sur la culture et la société du Ve. et du VIe. siècles”, em *La société et le sacré dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Seuil, 1982, pp.31-57). Neste texto o autor atribui as razões do afastamento dos historiadores contemporâneos em relação ao erudito do século XVIII à opção consciente e decisiva deste por efetuar escolhas dentro das temáticas e da documentação baseado em um critério estrito de “pertinência”: a relação entre cultura e sociedade. Onde a cultura só tem expressão histórica considerável se seus artefatos são incorporados efetivamente em âmbitos significativos da experiência social, atuando como elementos de coesão. Dessa forma, o material se sobrepõe ao “espiritual” nos domínios da pertinência historiográfica. No nível da opção temática o encontro entre Le Goff e Michelet se dá objetivamente em torno do “povo”, ficção à qual os autores dão realidade histórica na construção e sustentação de sua idéia de França. Reflexões que depois Le Goff levará para sua realização de uma “história cultural da Europa”, como veremos.

A vontade de estabelecer uma perspectiva renovada do tecido social, a partir de critérios mais vastos do que apenas aquele de classe, levaram-no cedo a identificar a potencial emergência de uma nova história política. Em 1971, no texto "A história política continua a ser a espinha dorsal da história?"⁸, embora ainda identifique, segundo uma longa tradição crítica, história política e o lugar do Estado, da política e dos políticos na história, no geral afirma a necessidade da abordagem temporal mista e do estudo do político mais do que da política. Ao mesmo tempo porém, recusa à política o papel de domínio hegemônico e autônomo da história. Advoga que toda história digna deste nome tem de ser estabelecida em presença de critérios políticos simultaneamente voltados para o presente e para o passado, ou seja, nos adverte do perigo do anacronismo mas também das armadilhas que a fantasia e os limites de nossos conhecimentos podem engendrar mediante o contato solitário e respeitoso com a documentação lacunar do passado. Para Le Goff, o poder frente à ideologia é sempre parte capital da consideração das fontes, embora, repito, em suas teorizações o autor negue a hegemonia a qualquer tipo de história em particular. De forma geral considera a história imaginariamente como uma estrutura global composta por círculos concêntricos dispostos horizontalmente em que a cultura representa o nível englobante porém não autônomo. A legitimidade de sua consideração depende de sua análise em presença de critérios políticos e sociais de investigação. Assim pode afirmar: "Não vejo nenhuma história verdadeira que não se proponha ser uma história universal – direi antes nos dias de hoje, *geral*, tendo em conta o máximo de história possível *a partir daquela que se conhece melhor*"⁹ [grifo nosso]. "A partir" fundamental para entendermos as convicções teóricas do autor, uma vez que esta história melhor conhecida, sabemos bem, é a história política.

⁸ LE GOFF, Jacques. "A história política continua a ser a espinha dorsal da história?". Em IDEM. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, pp. 351-367.

⁹ LE GOFF, Jacques. "O desejo pela história", em CHAUNU, Pierre et alii. *Ensaio de ego-história*. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 197.

O interesse de Le Goff pela “cultura popular” é indissociável do pesquisador político e do político que é. Neste domínio de seu vasto universo de interesses embora contem muito as sugestões de pesquisa já mencionadas, deixadas por Michelet e Bloch, confluem também de maneira marcante, determinações vindas de sua história pessoal, em especial das relações entre cristianismo, anti-clericalismo e política vivenciadas em família, descritas em seu ensaio de “ego-história”. Por um lado, Le Goff foi profundamente influenciado pelo anticlericalismo de um pai austero marcado pela revisão do processo Dreyfus, que o historiador qualificou de “tragédia da consciência religiosa, moral, regional e nacional”. Por outro lado, também acompanhou amorosamente a trajetória de uma mãe cuja piedade empurrou para a militância junto à esquerda cristã, quando começava a se processar a ascensão do fascismo. Assim, o jovem Le Goff, amadureceu num ambiente progressista heterogêneo, em meio a dilemas éticos que forjaram o caráter de sua tolerância às diferenças e estabeleceram seu desejo de alinhar-se à esquerda política. Esta vontade, se fundamentava portanto primeiramente, não na adesão ideológica a uma proposta afirmativa mas na reação negativa à injustiça manifesta pelo racismo – expresso em especial através do anti-semitismo e da violência colonial – e às ameaças de fratura da unidade nacional francesa.

Este quadro de influências forjou o historiador politicamente marcado primeiramente pelo horror frente ao totalitarismo quer se manifestasse no domínio político ou intelectual, como declara a propósito das relações difíceis com Fernand Braudel.¹⁰ Sua percepção social, fortemente vinculada a princípios éticos, devia menos à oposições de classe que à clivagens de natureza político-cultural como aquelas existentes entre colonizadores e colonizados, cristãos e não cristãos. Assim, a crítica aos critérios tradicionais de diferenciação social e a perspectiva política de fundo moral virão a marcar sua produção acadêmica. Daí sua apropriação do marxismo do qual toma a vontade de interdisciplinaridade e a “indispensável exigência de racionalidade”, mas em relação ao qual afasta-se baseado nos ideais de

¹⁰ *Ibidem*, p. 214.

liberdade e de soberania popular¹¹. Soberania esta marcada pela abrangência de sua concepção de “povo” que paulatinamente se distancia dos limites dados pelo critério de classe.

Esta experiência formadora repercutiu politicamente nos quadros de unidade, e universalidade com os quais trabalha, vinculados à França e, sobretudo, à noção de Europa. Assim destaca nos eventos de sua trajetória política o efeito profundo e negativo que nele deixaram as rearticulações humanas e políticas à época da resistência, a humilhação nacional sob Vichy, o revés político dos homens da resistência no pós-guerra, a conciliação da esquerda com maiorias políticas diversas, inclusive com a direita. Foram igualmente decisivos para sua posição política o fato de ter assistido, em 1948, ao “absurdo” golpe de Praga que leva ao poder “uma democracia popular que se instala não graças ao movimento do povo mas pela tomada do poder de um aparelho político apoiado do exterior”. O mesmo vindo a acontecer em 1956, com a intervenção soviética em Budapeste. Estes eventos reafirmam suas dificuldades para estabelecer um compromisso político-partidário. O final da Guerra da Argélia em 1962 marca o encerramento de seu ativismo político e coincide com o aparecimento dos trabalhos em que procura investigar o político nas relações culturais. Depois disso declara manter apenas dois objetos que considera aceitáveis à seu desejo de militância: os direitos do homem e a Europa cultural, realidade, cuja consistência residiria numa memória comum. Tais objetivos também repercutem, segundo o próprio Le Goff, sua experiência com o anti-semitismo, a descolonização e os perigos à unidade nacional francesa sendo constitutivos de sua forma particular de conceber e produzir conhecimento histórico. A defesa de uma “Europa cultural”, portanto, ilumina as posições teóricas e políticas do autor.

Assim, em 1967 vem à luz um texto tão polêmico quanto fecundo em que Le Goff expõe sua visão das relações entre níveis de cultura. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia” defende dois fenômenos como essenciais para a consideração da Idade Média nascente:

¹¹ *Ibidem*, p. 216.

“a emergência da massa camponesa como grupo de pressão cultural e a *indiferenciação cultural crescente* – com algumas exceções individuais ou locais – *de todas as camadas laicas* face ao clero que monopoliza todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura”¹² [grifos nossos]. A incursão do autor à alta Idade Média tinha como propósito fundamental explicar o fenômeno das heresias, em particular, da Idade Média central. As heresias deste período seriam resultado de um mesmo movimento que “irrompe na cultura ocidental”¹³ e que tem expressão “paralela”¹⁴, na emergência da literatura cortesã em língua vernácula, de temática profundamente original em relação à produção escrita eclesiástica em língua latina a que Eric Köhler¹⁵ chamou de “reação folclórica”. O recurso à alta Idade Média atende à necessidade de situar as heresias num quadro teórico em que estas pudessem ser definidas como movimentos populares de oposição cultural, através da resistência à cristianização. No início da Idade Média o autor encontrava a justificativa para a existência de um repertório oral sensível aos movimentos políticos dominantes que irrompe no contexto de “desorganização que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média” e novamente após a “desorganização” carolíngia. Mediante o recuo da coerção estatal, essa força cultural readquire potencial dinâmico. Em suma, grandes irrupções como as heresias, demonstram a existência da cultura folclórica e esta demonstra o caráter das heresias. À grandes fases de ação imperceptível, definida pela resistência passiva – trata-se de uma cultura conservadora, resistente por natureza à mudança –, se abrem outras pacíficas, porém ativas, em que idéias particulares provocam a intolerância da cultura dominante. O

¹² LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 208-209.

¹³ *Idem*, p. 216.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ KÖHLER, E. *Trobadorlyric und höfischer Roman*. Berlim, 1962 e *Idem*. “Observations historiques et sociologiques sur la poesie des troubadours”. *Cahiers de civilisation médiévale*, 1964, pp. 27-51.

modelo, embora fascinante, não deixa de suscitar estranhamento. Apenas o apego à princípios teóricos explica que entre as evidências da “resistência da cultura folclórica”, possamos encontrar arroladas por Le Goff as douradas heresias do “priscilianismo”, “arianismo” e “pelagianismo”¹⁶.

A carência documental do primeiro período da Idade Média era também sanada com o apelo ao teórico – onde são fundamentais isoladamente as análises de A.H.M. Jones sobre as bases político-sociais da ascensão do cristianismo – e pelo recurso retrospectivo à antropologia e ao folclore de finais do século XIX e início do século XX, utilizados para esclarecer o sentido das “incongruências” e “condenações” presentes na documentação. O modelo delineado permitia manter a idéia de conflito como elemento dinâmico da história sem submetê-lo ao enquadramento de classes. Pôde desta forma propor que, diante da hipótese da imperfeição do processo de romanização e do recuo do Estado, elementos culturais preexistentes e estruturalmente semelhantes reaquiritariam força dinâmica e assim potencial de pressão político-cultural sobre a alta cultura monopolizada pelo clero. A baixa Idade Média veria a vitória da cultura cristã elitista dos clérigos mas ao preço de sua mistura com a cultura folclórica, popular ou comum, das maiorias “camponesas”.

A posição enunciada por Le Goff tinha uma consequência imediata. Reformulava social e politicamente a percepção dos agentes históricos, não mais representados por indivíduos ou grupos atuantes e conscientes, mas pela pressão coletiva e inconsciente de elementos de coesão cultural. Favorecia a representação de uma Idade Média “irracional” na medida em que estabelecia a dinâmica histórica fora da ação, determinada por resultantes supra-humanas e aleatórias. A política assim ficava simultaneamente desumanizada e desideologizada e a história tendia à paralisia, tornando-se mais a verificação da natureza estrutural – “popular” ou “erudita” – dos elementos em ação do que uma ciência da mudança. A consideração da

¹⁶ LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 211. A este respeito ver o texto que se segue de Rossana Alves Baptista Pinheiro.

presença do homem comum na história, a partir da “identificação” de uma condição cultural coletiva, resultava numa situação de aprisionamento e inação. Ficava de lado o fato de que o aparecimento dos campos de manifestação do que entendia por cultura popular – as heresias, a magia, os processos de marginalização e exclusão, etc – apareciam na documentação em momentos precisos, aqueles em que o poder, leigo ou eclesiástico procurava reorganizar-se, como ao longo do processo de reforma papal. Nestes momentos, os discursos dominantes ou em via de se estabelecerem enquanto tal forjam, ou se apropriam, de critérios de distinção e exclusão que engendram preconceitos que sustentam socialmente a ordem pretendida.¹⁷

No caso do modelo proposto por Le Goff, o estudo do popular e de suas especificidades produzia mais um quadro de impossibilidade política geral e de incapacidade para a política, do que aquele pretendido de uma ação política específica. Tal procedimento analítico, comum na historiografia dos anos 60, 70 e 80 do século XX, estava marcado em parte, pela reação ao autoritarismo e ao totalitarismo, de esquerda e de direita, dentro e fora da Europa. O interesse pelas vítimas da opressão e exclusão, deu margem a uma historiografia que acabou por afirmar como ferramenta válida para a análise da sociedade, critérios discriminatórios e criminalizantes criados pelos registros dos “opressores”. Mais adequado do que a defesa das especificidades políticas e culturais dos “oprimidos” e “revoltosos”

¹⁷ Veja-se a respeito: ZERNER, Monique (dir). *Inventer l'hérésie. Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*. Nice: Centre d'Études Médiévales, 1998; *Idem*. (dir.) *L'histoire du catharisme en discussion. Le "concile" de Saint-Félix (1167)*. Nice: Centre d'Études Médiévales, 2001; BRUNN, Uwe e THÉRY, Julien. *Des contestataires aux "cathares". Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2006; THÉRY, Julien “L'hérésie des Bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (xii^e-début du xiv^e siècle)?”, *Heresis*, n°36-37 (2002), p. 75-117; *Idem*, “Cléricalisme et hérésie des Bons hommes: l'exemple d'Albi et de l'Albigeois, 1276-1329”, *Cahiers de Fanjeaux*, n° 38 (2003), p. 471-508.

apresentados pelos documentos, talvez fosse a consideração do discurso que o produziu e da eficácia do estereótipo forjado. Quanto ao método, algo semelhante acontece nos estudos de Le Goff dedicados à São Francisco e ao franciscanismo¹⁸. A tradição documental é chamada a render a verdade. Os documentos tardios dos espirituais franciscanos, são considerados, devido a sua condição de registro dos “oprimidos”, mais aptos a revelar as duas vertentes dos acontecimentos, aquela da história franciscana “original” e a de seus detratores. A análise acontece sobredeterminada por um julgamento moral que estabelece uma democracia por via documental, onde a história dos espirituais franciscanos, a história de Francisco e as expectativas religiosas populares profundas, se confundem.

O texto de 1967 também estabelecia uma chave teórica unificada para a interpretação de discrepâncias documentais – identificadas, por vezes, segundo o arbítrio do especialista – o que tinha por efeito alargar significativamente a leitura das fontes. Contradições, antagonismos, controvérsias, condenações e repreensões presentes nos textos passavam a ser entendidas como expressão de incompreensões e defasagens culturais que reafirmavam a teoria que cindia o universo da cultura em “erudito” e “popular”. A lógica discriminatória estabelecida pela documentação era reafirmada. O rastreamento feito era assessorado por diversos procedimentos comparativos dentro de uma cronologia vasta que por vezes ultrapassava a Idade Média. Estes davam consistência a uma documentação mais sonhada pelo historiador do que existente, feita de uma coerência externa ao registro, resultante da colagem de partes de documentos diversos, distantes temporal e geograficamente. O potencial de pressão das massas campesinas se firmava em uma teoria baseada numa documentação inexistente. Este recurso da “invenção” do documento que rendeu belos resultados em “O tempo do trabalho na ‘crise’ do século XIV”¹⁹ – quando Le Goff imagina a secular

¹⁸ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 61-73. A este respeito Aaron GURIÊVITCH. *A síntese histórica e a escola dos anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 189 comenta: “Nas obras de Le Goff sobre ‘o tempo da Igreja e o tempo dos comerciantes’ o mais importante e

presença dos sinos e a sociedade face às mudanças trazidas pelo relógio mecânico –, no caso do estabelecimento de uma chave teórica para a leitura de toda a primeira metade da Idade Média, resulta no desmembramento e isolamento arbitrário dos dados documentais e no atenuamento da importância da lógica do documento (gênero narrativo, contexto social de produção e consumo, objetivos da narrativa, circunscrição temporal e geográfica, difusão, etc). A potencialidade informativa que estas “incongruências” prometem, parece inegável, no entanto, o controle sobre o resultado de sua análise depende de *corpora* documentais e quadros cronológicos e geográficos precisos.

No mesmo sentido político-cultural do texto de 1967 já o apego de Le Goff à historiografia das mentalidades que, segundo ele, nos anos 60 assumiu papel de verdadeiro descoagulante da historiografia. Neste terreno, sua contribuição foi mais ampla porém igualmente mais criticada²⁰, em razão, parece-me, das distorções que se davam na passagem de seus textos teóricos para a realização da análise dos documentos onde o pesquisador tende, por vezes, a absolutizar seu terreno restrito de investigação. Neste sentido podemos identificar duas facetas da obra de Le Goff, uma plenamente teórica e outra que busca aplicar modelos teóricos à análise. O autor teórico nunca

interessante em termos metodológicos consiste, a meu ver, no fato de que ali o tempo aparece como um aspecto da consciência social e, de forma correspondente, como um problema da história da cultura”.

²⁰ Este aspecto de seu trabalho foi em grande parte responsável pela superação – ao menos nos meios universitários – da Idade das Trevas representada pela tríade “invasões bárbaras, feudalismo, peste negra” e sua substituição por uma imagem infinitamente mais rica e ao mesmo tempo detentora de uma unidade intrínseca dada pelo que chamou de “mentalidade medieval”. Embora hoje a tendência evidente das pesquisas em história medieval, seja a da especialização, a perspectiva geral se torna ainda mais importante e pode-se dizer, imprescindível, ao custo do isolamento irreversível do estudo da Idade Média em si mesmo, numa esquizofrenia que pode lhe ser fatal. Interessa-nos aqui porém, não evidenciar o valor, aliás inestimável, dos esforços de Le Goff, mas suas motivações e implicações no plano teórico e metodológico, e também político.

deixou de criticar a explicação à revelia da documentação. À luz de seus estudos daquilo que podemos chamar de “experiências comuns”, não abriu mão de valorizar a investigação das mudanças e das especificidades. Dessa forma, ao mesmo tempo em que saudava a história das mentalidades que “veste de carne o mundo desencarnado das idéias” e “situa a história ao nível da massa dos seus atores comuns”, inquietava-se com tendência perigosa a se fazer dela “a essência da explicação histórica”²¹.

Por outro lado, Le Goff também enfrentou – é verdade que sem resolvê-lo – o difícil problema da diluição social – que já o incomodara na obra de Marc Bloch – decorrente, nos anos 1960-1970, do conceito de mentalidade. A partir da segunda metade da década de oitenta do século XX interessou-se pelo que chamou de “núcleo duro” das mentalidades, os valores, aproximando-se ainda mais da história cultural²². Também aqui, a despeito de seu fascínio pelo coletivo, opôs-se abertamente ao que entendia como a história psicologizante ou a psicologia coletiva. Sem que se propusesse, por isso, a negar as possibilidades deste domínio para o estudo da história, Le Goff apontou sua dificuldade para passar do individual ao coletivo e sobretudo os “estragos” causados pela utilização da psicanálise junguiana, vendo mal como uma “história autêntica poderia acolher arquétipos, esses fantasmas intemporais, tartes de creme de uma longa duração em delírio”²³. Ainda no mesmo domínio de preocupações afirmou a respeito do imaginário:²⁴ “Mas o historiador que prove a realidade histórica do imaginário e o seu papel na história tem, segundo eu, *o dever de confrontar essa realidade nova com outras a que se chama precisamente ‘a’ realidade*. Não é preciso, ainda, transformar a história num mundo de imagens, nas quais se

²¹ LE GOFF, Jacques. “O desejo pela história”. In: CHAUNU, Pierre et alii. *Ensaio de ego-história*. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 227

²² *Ibidem*, p. 227.

²³ *Ibidem*, p. 228.

²⁴ LE GOFF, Jacques. “Prefácio da primeira edição”. In: *Idem*. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 12.

diluirão as outras realidades. *Quando as sociedades sonham, o historiador deve manter-se acordado*²⁵. [grifos nossos]

Mesmo num dos domínios que lhe é mais precioso, a renovação da leitura das fontes, Le Goff, advoga uma ousadia temperada, “fazer história com todos os documentos, porém, pedindo a cada um deles *o que pode dar* [grifo nosso] e estabelecendo uma hierarquia nos seus testemunhos em função dos sistema de valores da época e não das referências do historiador – o que, bem entendido, não impede este de tratar em seguida os dados do passado conforme as exigências e a utensilagem da ciência de hoje”.²⁶ Mas é neste âmbito mais próximo da documentação que vemos sua teoria apresentar nuances, resultado é verdade, da entrega à experimentação corajosa e laboriosa e às novas orientações de pesquisa.

Assim, o procedimento retrospectivo a partir da apropriação dos resultados investigativos contemporâneos de folcloristas e antropólogos ajudou a generalizar a imagem de uma Idade Média irracional ou de outra racionalidade, neste caso, primitiva ou tradicional.²⁷ Posição duplamente discutível, em primeiro lugar porque sufoca a continuidade de formas políticas e jurídicas antigas – afirmada pelo próprio Le Goff quando constata o “fascínio dos modelos clássicos” logo no início de *A civilização do Ocidente medieval*²⁸ – em favor de uma radical e mal documentada revivescência folclórica de origem germânica e céltica, estruturalmente semelhantes²⁹. Discutível em

²⁵ LE GOFF, Jacques. “O desejo pela história”. In: CHAUNU, Pierre et alii. *Ensaio de ego-história*. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 231.

²⁶ LE GOFF, Jacques. “A história política continua a ser a espinha dorsal da história?”. In: *Idem. O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 359.

²⁷ *Ibidem*, p. 361.

²⁸ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1984, 2v.

²⁹ Aline ROUSSELLE em *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Paris: Fayard, 1990, advoga que muitas das considerações dos medievalistas cairiam por terra se conhecessem melhor a Antiguidade Tardia. Neste sentido estaríamos duplamente enganados: ao cair na mistificação historiográfica dos séculos Va.c. e Id.c. pela historiografia e ao desconsiderar a Antiguidade Tardia no processo de atualização da experiência antiga tal qual assimilada pelo Ocidente, o que impediria nossa consideração adequada das permanências.

segundo lugar, porque o registro da cultura erudita e da cultura folclórica que aborda provêm do mesmo ambiente, documentação e por vezes da mão do mesmo escriba. Remeter ao conceito atemporal de folclore de Varagnac também não ajuda a esclarecer ou a mudar a situação³⁰ que lembra a velha oposição entre civilização e barbárie, porém, esvaziada de sentido hierárquico. A idéia de pressão cultural ligada à cultura folclórica ou cultura dos iletrados, que não deixa para o autor de ser também a cultura campesina e fundamentalmente a da maioria pobre, aponta para um destino imanente de sentido democrático. Ao atribuir a dinâmica histórica a um coletivo inconsciente, na medida em que soma da humanidade, Le Goff reconhece uma personalidade histórica pela negação da ação política objetiva ou direta.

Os documentos apresentados pelo autor foram produzidos por cristãos letrados. Os conflitos que neles são encontrados podem ser esclarecidos apenas no diálogo com outros textos, irremediavelmente pertencentes ao mesmo meio, resguardadas a consideração de sua inserção espacial e temporal. A primeira evidência que se depreende da leitura destas fontes não é a manifestação de uma oposição cerrada, de duas lógicas, que mesmo que existam precisam ser documentadas, mas a existência de uma certa comunidade cristã, diferente daquela que nós esperávamos encontrar. Por outro lado, nem sempre as "pontes documentais" entre dados isolados temporalmente podem ser estabelecidas de maneira segura. Em sua análise das relações entre popular e erudito em narrativas de viagens ao Além³¹ Le Goff identifica um velho anjo que aparece em um dos documentos, à cristianização de um psicopompo da cultura folclórica. Mas aquém da interpretação, o texto permite apenas qualificá-lo de "velho anjo". Uma

³⁰ LE GOFF, Jacques. "Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia". In: *Idem, Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 212: "camada profunda da cultura (ou da civilização) tradicional subjacente em toda sociedade histórica e, parece-me, aflorando ou prestes a aflorar na desorganização que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média".

³¹ LE GOFF, Jacques. "Aspectos eruditos e populares das viagens ao Além na Idade Média". In: *Idem, O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, pp. 127-142.

interpretação diferente deste dado, sem dúvida inusitado, poderia ser tentada apenas à luz de outros documentos contemporâneos e não numa ponte secular com as narrativas recolhidas pelos folcloristas entre os séculos XIX e XX. Neste ponto irrompe um critério fundamental para a consideração de sua obra, o pressuposto da unidade cultural européia. Ela permite a grande abstração europocêntrica que é a “civilização do Ocidente medieval”. A unidade cultural européia fundamenta o procedimento metodológico que relaciona dados dispersos no tempo e no espaço.

Por vezes também, a aliança entre o desejo do autor de recuperar essa história “outra” da cultura folclórica e o necessário recurso à dimensão teórica levam-no contraditoriamente à interpretação hiperobjetiva dos textos. Embora qualifique as narrativas de visões de viagens ao Além como registros do imaginário – e portanto resultado da alteração criadora sobre a representação comum, própria da obra literária conforme teoriza em *O imaginário medieval* –, acaba acatando as informações sobre a difusão dos textos com objetividade absoluta: assim o texto analisado teria sido transmitido ao escriba por um iletrado que o ouvira de um letrado que por sua vez – teoriza o autor – o teria recolhido na oralidade folclórica, misturando hiperobjetividade e hiperinterpretação, para compor sua rede em busca do terreno cultural e político “comum”.

Esse interesse pelas portas de acesso ao que é comum faz parte da vontade de afirmação da legitimidade da soberania popular antes e depois do surgimento do Estado, já que o povo se impõe na própria determinação inconsciente da tecidura histórica e de elementos particulares de unidade que permitam estabelecer a coerência européia. No primeiro caso se evidencia uma noção difusa de democracia cultural de dimensões européias. No segundo caso, o projeto intelectual de Le Goff mostra-se tão fortemente marcado pelo empenho teórico porque procura – precisa – estabelecer a existência de uma “memória comum”. Daí também decorre seu gosto extremo pela generalização que o leva a se interessar ora pela cultura popular (entenda-se cultura comum) e ora pelas mentalidades. Memória comum que assegura realidade à Europa e à unidade européia, onde o fundamento cultural concede legitimidade às formas políticas e econômicas.

O termo “Europa” pouco parece acrescentar ao entendimento da Idade Média antes dos séculos XIV e XV, quando, como expressão de uma espécie de “universalismo limitado”,³² aparece no contexto em que é formada a soberania dos reinos. A identificação entre Europa e Cristandade ocidental não é oportuna antes do final da Idade Média uma vez que os dois termos surgem assentados em critérios diversos. Assim se explica a fraca frequência do termo “Europa” nos séculos centrais da Idade Média quando a unidade cristã em torno do papado se estabelece reformulando a posição política das forças das igrejas locais³³, até então imperantes, no seio da Igreja. Da mesma forma se explica seu emprego nos séculos VIII e IX para designar o “domínio de Carlos”,³⁴ ou seja os povos colocados sob seu poder e as terras em que se encontram. Este exemplo mostra que, embora a noção de império tenha sobrevivido, ela se mantém agregada à pessoa do imperador, independente de uma circunscrição geo-política determinada *a priori*.

Respondendo à Jean-Maurice de Montremy a respeito da noção de fronteiras na Idade Média Le Goff lembra que a tomada de Jerusalém não foi uma conquista para os medievais visto que, considerada parte da cristandade. Portanto, o fundamental da consciência histórica destes povos não se firmava num enquadramento europeu, tomando a Europa como uma realidade, clara e coerente, detentora de uma identidade precisa. A despeito disso Le Goff afirma: “*Existe portanto, com toda a clareza, uma Europa evidentemente cristã*, tendo o sentimento de valores e de interesses comuns. Nascida do Império Romano do Ocidente, ela se caracteriza por uma oscilação. Chamar de “*mare nostrum*” o Mediterrâneo não tem nenhum sentido. O Mediterrâneo funciona como uma fronteira, enquanto que a civilização se espalha durante alguns séculos no sentido do Norte, muito além dos limites romanos”. Mais adiante, no entanto, conclui “do ponto de vista geopolítico, a herança medieval permanece, como se vê, muito imprecisa.

³² SERGI, Giuseppe. *La idea de Edad Media*. Barcelona: Crítica, 2001, p. 69.

³³ “os séculos XI-XIII não são séculos em que a idéia de Europa tenha particular êxito.” *Idem*, p. 68.

³⁴ *Idem*, p. 62.

Essa imprecisão abre campo a conflitos e a noções de herança muito flutuantes. As futuras dificuldades da Europa central e da Europa oriental potencialmente já existem. E a *Europa permanece implícita, em gestão não consciente*. Esse é meu principal tema de reflexão hoje, quando uma Europa unida parece trilhar o caminho certo...Ao longo de toda a Idade Média, a cristandade é a um tempo una e diversa, una e fragmentada. Essa é a Europa que a Idade Média nos legou. Opor a Europa unida e as nações é hoje um contra-senso histórico”.³⁵ [grifos nossos].

O engajamento de Le Goff na defesa da idéia de “Europa” é notável. As inúmeras entrevistas e depoimentos por ele prestados trazem sempre resguardado um momento para a consideração do problema e sua defesa, baseada na aversão aos nacionalismos exacerbados e seu contrário, a tentativa da imposição de domínio de um só país, tendência ideológica ou personalidade. Seu envolvimento cresceu notavelmente ao longo dos anos ao ponto de ter realizado obras de apologia à Europa com propostas diversas, entre elas uma dedicada ao público juvenil. Depois da declaração de sua adesão à causa da “Europa cultural” em seu “ensaio de ego-história” de 1987, surge no ano seguinte o grande projeto *Faire l'Europe*. Em 1988 por iniciativa de cinco grandes editores europeus reunidos na Feira do Livro de Frankfurt (Beck, de Munique; Basil Blackwell, de Oxford; Crítica, de Barcelona; Laterza, de Roma e Bari; e Seuil, de Paris)³⁶, Le Goff é convidado a dirigir a coleção a ser editada simultaneamente em cinco línguas. Segue-se uma série de defesas da idéia de Europa aparecidas em entrevistas e livros curtos: *La vieille Europe et la nôtre* de 1994; *Une vie pour l'histoire*, livro-entrevista de 1996; *L'Europe racontée aux jeunes* de 1996, em 2003 novo livro-entrevista, *A la recherche du Moyen Age e, L'Europe est-elle née au Moyen Age?*.³⁷ No final dos anos 90 um projeto coletivo aparece

³⁵ LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média* (entrevista a Jean-Maurice de Montremy). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 149-151.

³⁶ A coleção também passou a ser publicada pela Editorial Presença de Lisboa.

³⁷ *A velha Europa e a nossa*. Lisboa: Gradiva, 1995; *Jacques Le Goff, uma vida para a história. Conversações com Marc Heurgon*. São Paulo: UNESP, 1997; *L'Europe*.

promovendo e justificando historicamente a interação intelectual com o leste ponto sensível do projeto de unidade européia: *Intellectuels français, intellectuels hongrois, XIIIe-XXe. siècles* (1999). O título *L'Europe est-elle née au Moyen Age?* realiza uma síntese extensa em defesa da idéia de Europa cultural. Depois dele, em 2006, outra empresa coletiva vem à luz, desta feita dirigida à defesa de um ideal tido não apenas como original, mas comum aos europeus: *La démocratie: histoire d'une idéologie*.³⁸

Este histórico evidencia duas coisas. Em primeiro lugar, a trajetória da militância de Le Goff em favor da idéia de “Europa cultural” – como unidade ancestral que legitima a comunidade econômica atual e os meios para sua efetivação – se fundamenta na afirmação da superioridade de valores europeus, em especial os direitos do homem, cujo humanismo e democracia são propostos ao mundo. A defesa da Europa reverte assim, para aquela de uma certa globalização. O caráter elevado desses ideais mantém fora de questão as demais dimensões da União Européia, como sua natureza primeiramente econômica. Por sua vez estes valores aparecem permanentemente vinculados a uma forma ideal que emana de um centro irradiador, a Europa, que sobre eles teriam uma ascendência por tempo indeterminado e seria responsável pela salvaguarda de seu dinamismo legítimo³⁹. Em segundo lugar, embora responda afirmativamente a cada página

racontée aux jeunes. Paris: Seuil, 1996; *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

³⁸ KOPECZI, Béla e LE GOFF, J. *Intellectuels français, intellectuels hongrois, XIIIe-XXe siècle*. Paris: Ed. Du CNRS/Akademiai Kiadó Budapest, 1999 e CANFORA, Luciano; COLAO, Anna; ITOLI, Paule e LE GOFF, Jacques. *La démocratie: histoire d'une idéologie*. Paris: Seuil, 2006.

³⁹ A cultura história romântico-liberal do século XIX, saída da crise do Antigo Regime e das revoluções, adere a uma idéia de futuro planejado para a qual o conceito de progresso é fundamental. Esse quadro influente na América de língua ibérica explica um traço definidor de sua historiografia até o presente, preocupada em identificar a ausência ou carência de critérios e de condições históricas para a implantação de uma sociedade liberal e democrática, segundo os modelos –

de seu livro à pergunta-título, – Europa nasceu na Idade Média?– a definição do que seja Europa continua em aberto. Trata-se de aproximar historicamente os países do Ocidente e do Oriente geográfico europeu. No entanto, esses limites também são pouco firmes. Muitas vezes tem-se a impressão de que a Europa do autor limita-se à França e à Alemanha atuais. Daí ter sido preciso esclarecer durante entrevista, o papel da reconciliação franco-alemã depois de 1945 como essencial para a contrução européia: “É verdade, é preciso ressaltar que se trata de um acontecimento capital. Primeiro para os dois povos, na longa duração. Desde a época carolíngia, as duas metades da Gália, a *Gallia occidentalis* e a *Gallia orientalis*, logo se esqueceram do seu parentesco original para se lançarem ao campo de batalha. A solene renúncia – ratificada pelas opiniões públicas – a esse antagonismo milenar constitui o fundamento da Europa. Está claro que a força da Europa unida

idealizados – dos europeus. Essa idealização européia, marcada pela filosofia da história, aponta para o caráter natural da liberdade e da democracia e, pautada no diapasão do progresso, para os povos habilitados a viver e ensinar esta liberdade e esta democracia. Essa perspectiva naturalista, esconde o caráter programático e socialmente preciso desse projeto político que se tornou hegemônico. As evidências históricas nos afastam do idealismo se pensarmos o quão longe da “liberdade” imaginada pelos liberais encontrava-se a Alemanha em 1945. A introdução do regime democrático pela força externa representada pelo governo dos Estados Unidos fica longe do naturalismo e do idealismo pressupostos em autores do século XIX como Almeida Garret, influente entre nós. Este gênero de democratização formal coibiu a discussão do autoritarismo nas práticas e valores sociais, conforme denunciou o Cinema Novo Alemão. Dessa forma o governo alemão pode nos anos 70, lutar contra o terrorismo lançando mão de mecanismos à revelia da lei, com o silêncio do judiciário publicamente saudado pelo executivo. A distinção histórica que se estabelece após 1945 entre a França e o regime de Vichy também parece sintomática. Na perspectiva historiográfica do século XIX, os povos são alinhados numa ordem evolutiva em que cada estágio tem valor específico. A história se desenvolve na tensão entre razão e vontade humana geral que legitima o tutoramento. A posição de Le Goff é específica na medida em que a Idade Média atua exclusivamente na defesa da identidade européia, abrindo mão em primeiro plano das pretensões universalistas do século XIX.

repousa primeiro sobre a aliança franco-alemã, não digo sobre uma dominação franco-alemã da Europa, à qual eu seria francamente hostil.”⁴⁰

Os debates acerca da adesão de novos países à União Européia, notadamente a Turquia, mostram as dificuldades para a concretização do projeto de Europa. Tais hesitações evidenciam o quanto há de arbitrário na noção de Europa. Assim, quando Le Goff procura pela Europa na Idade Média, o termo permanece vago – ora é o Ocidente, ora a Cristandade, ora parece circunscrever-se à França, Alemanha, Inglaterra e Itália, ora inclui a Grécia para logo deixar de fazê-lo e ora indica o que há em sua opinião de propriamente “Moderno” na Idade Média.

A apresentação dos volumes da coleção *Faire l'Europe*, que pretende tratar de grandes temas da história européia se inicia pela afirmação ponderada: “A Europa se constrói. É uma grande esperança”. Seu objetivo é portanto participar da construção do presente. A dificuldade para se sustentar o empreendimento para um período recuado como o medieval, quando a noção de fronteira é incipiente e a articulação dos territórios e populações acontece – quando se dá – ao sabor de relações de aliança entre famílias poderosas, fica evidente no volume que coube ao diretor da coleção: *L'Europe est-elle née au Moyen age?*. A noção de Europa não apareceu com a União Européia mas também não se desenvolveu plenamente na Idade Média. O autor explicita estas dificuldades: “sempre pensei, desde que me pus a trabalhar e a refletir sobre a Idade Média, que não se poderia fazer um bom trabalho senão nos quadros europeus. Creio que todos os meus livros têm como balizamento o Ocidente medieval, ou seja, *apenas uma parte da Europa* [grifo nosso]”.⁴¹ Portanto, o quadro europeu que se impõe ao medievalista se estabelece *a posteriori*. Se nele o medievalista se movimenta é parcialmente e recorrendo a quadro que nada tem de preciso. Daí as dificuldades para levar adiante em trabalhos mais especializados os procedimentos que deram bons resultados em *A civilização do Ocidente*

⁴⁰ LE GOFF, Jacques. *Jacques Le Goff, uma vida para a história. Conversações com Marc Heurgon*. São Paulo: UNESP, 1997, p. 256.

⁴¹ *Ibidem*, p. 254.

medieval, quando conforme o próprio autor ele abordou “todo o espaço da cristandade medieval, isto é, considere o mundo nórdico, celta ou escandinavo, o mundo do Leste, o eslavo e aquele das margens do mediterrâneo”.⁴² Pode-se facilmente verificar que estas regiões “periféricas” são incluídas no domínio histórico apenas num movimento de absorção que as transforma a partir do registro dos países “centrais”.

A Europa toma corpo enquanto realidade geopolítica sem dúvida a partir do final da Idade Média. Essa Europa desenvolve-se no contexto de enfraquecimento e sujeição da autoridade religiosa aos interesses dos reinos que nos séculos seguintes se expandem internamente da mesma maneira que seus territórios internos se vêem cristalizados. Paradoxalmente então, a Europa ganha corpo na medida em que o território das nações se estabiliza bem como uma forma de governo dominante. Desta, decorre o elemento comum capital que nos permite falar de uma identidade europeia. Se a Europa se afigura “una e diversa, una e fragmentada”, essa tensão encontra seu berço na modernidade, mais precisamente na luta anti-absolutista dos séculos XVIII e XIX. A tradição cristã permanece como elemento de unidade cultural mas não realiza a Europa, pelo contrário, de sua submissão e controle – seja da limitação do alcance do poder eclesiástico ou da instrumentalização de sua ideologia pelas autoridades laicas – depende a realização da Europa. A partir da modernidade essa tradição se estendeu por boa parte do mundo extra-europeu. Afirmar a identificação entre Europa e cristandade é negar àquele termo suas especificidades e aos não europeus, a identidade e memória cristãs.

O estudo da formação da idéia de Europa precisa ser submetido à crítica permanente, sobretudo por aqueles que estão à margem dos interesses do Velho Continente. Firmar a Europa econômica – não esqueçamos do fracasso do projeto atual de Europa política com a rejeição da constituição europeia – numa memória comum exige que essa memória seja estabelecida de maneira a reforçar critérios de exclusão internos e externos que sustentam

⁴² *Ibidem*, p. 157.

interesses de ordem material. Assim, em torno dos atuais 27 países membros da União Européia⁴³ se estabelecem fronteiras cada vez mais firmes na medida em que se endurecem os critérios de entrada de novos membros e os países periféricos se ocupam seriamente de impedir a entrada de imigrantes, notadamente das zonas descolonizadas, pobres e excluídas da “Europa comum”. A insistência na identidade cultural aumenta o potencial de tensão entre estes grupos e legitima as estratégias legais de criminalização e exclusão dos povos na periferia do sistema. Não é de modo algum correto atribuir à obra de Le Goff ligação direta e proposital com estes imperativos. Como pretendi deixar claro nas páginas acima, esta é marcada pelo humanismo herdado dos séculos XVIII e XIX. No entanto, ainda cabe a indagação da legitimidade científica de se sustentar uma Europa comum medieval.

Corroborar esta apreciação a importância da antropologia na construção de suas hipóteses de trabalho. Le Goff identifica na alta Idade Média um poderoso nível de coincidência estrutural entre as diferentes populações européias notadamente no domínio cultural. Perspectiva que afirma uma determinada concepção evolutiva e legitima um tipo moderado de hegemonia cultural. Daí a importância do conceito de “civilização” do qual se serve na grande síntese, *A civilização do Ocidente medieval*. Nele apresenta sua visão da civilização cristã européia ocidental, resultante da pressão popular sobre a cultura erudita dos clérigos. Europa cultural que procura legitimar o presente. Jérôme Baschet procurou há pouco determinar a europeidade medieval da América⁴⁴. Que termos estão envolvidos neste debate que até o momento tem apenas expressão entre historiadores europeus? Sabemos que a idéia de União Européia é fundamentalmente

⁴³ Estes países encontram-se divididos entre aqueles que fazem parte da “zona do euro” (Alemanha, Áustria, Bélgica, Eslovênia, Espanha, Finlândia, França, Grécia, Holanda, Irlanda, Itália, Luxemburgo e Portugal) e os que se encontram fora dela (Bulgária, Dinamarca, Reino Unido, República Tcheca, Suécia, Polônia, Eslováquia, Hungria, Romênia, Estônia, Lituânia, Letônia, Malta, Chipre).

⁴⁴ BASCHET, Jérôme. *A civilização medieval: do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

econômica. A historiografia da Idade Média, mais do que os outros domínios do conhecimento histórico abriu mão da perspectiva econômica, ao mesmo tempo em que reivindicava para o período a criação da civilização ocidental e a longa duração de sua herança cultural. De que maneira, pensar a Europa cultural, desvia os destinos do debate contemporâneo dos interesses econômicos – a União Européia nasceu a partir de um esforço concentrado em questões de ordem econômica e financeira – para a espera de atuação “natural” dos princípios civilizacionais elevados para suplantar as dificuldades materiais e humanas produzidas pela difusão descontrolada da própria superioridade européia no campo econômico? Por outro lado, essa perspectiva mantém o antigo lugar de liderança mundial dessa Europa delimitada, não por critérios geográficos mas por interesses econômicos e militares. A União Européia tem também na prática se tornado uma idéia que exclui na própria Europa, seja o cinturão de países limítrofes configurados cada vez mais pelo “perigo migratório”, seja pelo recurso à identidade étnica e aos direitos ancestrais que lançam mão da autoridade da “história”. A “Europa cultural” justifica a “Europa econômica” e seus critérios oportunistas de exclusão e inclusão, dentro e fora da “Europa”, civilização salvacionista. Deve-se considerar porém, que se os medievalistas pouco têm se empenhado em reflexões sobre a história econômica, como em outros domínios, Le Goff dela se ocupou, sobretudo em seu nascedouro, no final da Idade Média, quando os critérios de organização da sociedade passam a mudar de maneira sensível, em *Mercadores e banqueiros*⁴⁵ e depois, *A bolsa e a vida*⁴⁶. Mas aqui também se trata de uma história cultural da economia.

Podemos definir a Europa sob diferentes aspectos, em diversos momentos, só não podemos vê-la começar com o sequestro da donzela no dorso do touro olímpico como propõe a apresentação da coleção *Faire l'Europe*. Não é no mito mas na história que encontramos a Europa. Cabe ao observador, decidir se tem razão o medievalista ou aqueles que afirmam

⁴⁵ LE GOFF, Jacques. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1990.

⁴⁶ *Idem*, *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

que embora o termo “Europa” tenha uma longa história, a “idéia” de Europa é um fenômeno que tem como marco a Revolução Francesa – de onde derivam e se difundem os ideais modernos de direitos do homem, humanismo e democracia. Mas também podemos nos perguntar hoje o que restou do Iluminismo no projeto que nasceu do Tratado de Roma (25/03/1957), essa Europa resultante das disputas ideológicas em torno dos planos para a reconstrução dos países destruídos pelas duas Grandes Guerras. Contexto do qual como vimos, Le Goff retira os temores anti-nacionalistas e anti-autoritários que levam-no a defender a unidade europeia e o humanismo ao qual se dedica com afinco. A Europa de Le Goff é a Europa de hoje e a Idade Média pode ser apenas, como ele mesmo afirma citando Ovídio Capitani, aquela do passado: “A Idade Média só pode estar próxima de nós como passado...É na nossa relação com o passado que a Idade Média pode ser ou estar-nos presente”.⁴⁷ A Europa de Le Goff é a Europa do presente embora para muitos a Europa de hoje só exista no plano econômico. Os valores que a marcaram nos séculos XVIII e XIX já não podem ser proclamados seus. Estão disseminados pelo mundo “ocidentalizado” e nele são vividos em toda sua complexidade e contradições. Não é raro hoje, que as fissuras no ideal democrático, entre outros valores “europeus”, promovam a tentação em alguns de negar à América pobre sua ocidentalidade. A legitimidade dos ideais de Le Goff é inquestionável face à ameaça que por toda parte paira sobre os direitos humanos. Mas quando firmam uma nova idéia de fronteira, mesmo que essa seja favorável ao debelamento de conflitos dentro da circunscrição que estabelecem, correm o risco de estabelecer novos critérios de discriminação que negam direitos centenários à povos cuja identidade se fundamenta no cristianismo e no iluminismo que já é tão seu quanto dos “europeus”.⁴⁸

⁴⁷ *Idem, Reflexões sobre a história. Entrevista de Francesco Maiello*. Lisboa: Estampa, 1999 (1982), p. 105.

⁴⁸ Discussões pormenorizadas da questão podem ser encontradas, entre outros, em BAUMAN, Zygmunt. *Europa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006 (2004); DUSSEN, Jan van der e WILSON, Kevin (ed.). *The history of the idea of Europe*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2000 (1993); MORIN, Edgar. *Pensar Europa. La metamorfosis de*

Procuramos argumentar que as opções políticas de Le Goff muitas vezes parecem interferir em suas posições teóricas e que os desejos que estas escolhas manifestam, nem sempre escapam a resultados ambíguos. Neste sentido acredito que temos a sugestão da necessidade hoje de ampliação da dimensão política do historiador: na relação com o ensino, na pesquisa e nos meios de divulgação do seu trabalho. O desconforto que Le Goff experimenta diante da convicção da importância da atividade política e o encerramento das oportunidades para uma participação fundada genuinamente na comunhão de propósitos é um problema de todos nós: a desmobilização crescente dos grupos sindicais, a personalidade partidária nebulosa, uma ideologia – não reconhecida – que naturaliza as relações de mercado e seus valores, recomendam o recolhimento no desânimo ou na alienação de doutrinas herdadas. Ao mesmo tempo em que chega significativamente aos meios de comunicação de massa, a voz do historiador corre o risco permanente da distorção pelo lugar que esperam vê-la colocada, o das exigências de um suposto gosto coletivo, identificado ao mercado ou a uma idéia superficial de democracia, adotando pesquisas específicas como modelos explicativos. Esse espaço amplo e atraente que se abre congrega potenciais de difícil aproveitamento e representa a importância da história na sociedade contemporânea e ao mesmo tempo, a porção de autoridade que lhe é reservada onde lhe cabe confirmar o senso comum através de fatos e beleza narrativa onde a análise e a crítica se vêem paulatinamente ameaçadas. A tirania do “popular” e do “comum”, em todas as variadas escalas que procuram lhe atribuir, ronda a contribuição cultural e educacional da história e do historiador no mundo contemporâneo. Restam para o cultivo da crítica e para a reflexão os espaços de ensino superior livres. Frente à pressão dos meios de comunicação, o lugar da política na história hoje passa a depender do lugar do historiador na sociedade.

A obra de Le Goff certamente ainda será por muito tempo notável pela coragem e humanidade com que lida com a própria falibilidade e pela

paixão com que defende a história como um terreno comum para a construção da liberdade através da crítica que lhe garante seu lugar no presente. Citando o mestre, “o historiador não dominará nunca o futuro *mesmo que deva* preparar-se para ele e preparar os outros”[grifo nosso].⁴⁹

⁴⁹ *Idem*, “O desejo pela história”, In: CHAUNU, Pierre et alii. *Ensaio de ego-história*. Lisboa: Ed. 70, 1989, p. 235.

HERESIAS E SUPERSTIÇÕES: EXPRESSÃO DE OPOSIÇÃO ENTRE NÍVEIS DE CULTURA OU AFIRMAÇÃO DE AUTORIDADE?

Rossana Alves Baptista Pinheiro¹

Heresias e superstições são temas privilegiados do debate historiográfico medievístico. Numa certa historiografia amadurecida nos anos sessenta do século XX, preocupada com a longa duração e a cultura como instância autônoma, foram consideradas uma das faces possíveis do movimento de pressão e resistência da cultura popular à cultura dominante dos clérigos. Pretendia-se assim, dar voz àqueles que eram maioria na história, mas que até então haviam recebido pouca atenção da historiografia, bem como situá-los em diálogo com os demais grupos sociais. O estudo das heresias e das superstições contribuiu em grande medida para o desenvolvimento dessa perspectiva teórica que lê a Idade Média a partir do conflito entre as culturas e do “desejo de relacionar os grupos ou os meios sociais com os níveis de cultura”².

Em 1968, Georges Duby³ discutiu os métodos empregados no estudo das heresias ressaltando a importância da distinção entre seus ambientes de

¹ Doutoranda em História na Universidade Estadual de Campinas. Bolsista FAPESP. Membro do Laboratório de Estudos Medievais (LEME).

² LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 207.

³ DUBY, Georges. “Heresias e sociedades na Europa pré-industrial, séculos XI-XVIII”. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 179.

produção e de recepção. Segundo o historiador, os meios produtores deveriam ser considerados superiores aos receptores, uma vez que os heresiarcas eram eruditos membros da Igreja⁴. Os meios de recepção, em contrapartida, seriam deformadores da doutrina herética⁵, e como um nível de cultura inferior, estavam sujeitos aos “instintos religiosos” e “às representações simples”. Para DUBY, a distinção entre os dois níveis reside na oposição entre razão e instinto, existente no pensamento filosófico desde Platão⁶. Em DUBY, esta dualidade é transposta para os níveis de cultura. Portanto há um deslocamento daquilo que é tido como inerente ao homem – a dicotomia entre racionalidade e instintos – para a sociedade que se divide em níveis de cultura hierarquizados de acordo com a produção ou a recepção de determinados objetos culturais.

Em artigo de 1977, DUBY tratou dos obstáculos para o desenvolvimento da história cultural na França. O primeiro deles era a excessiva especialização somada à fraca comunicabilidade dos historiadores. Além disso, estes insistiam em considerar cultura unicamente como produção escrita e isto limitava seu estudo. O terceiro obstáculo era a insuficiência metodológica da história cultural devido a seu caráter recente. Neste artigo, a perspectiva dos níveis de cultura reapareceu vinculada à diferenciação entre os setores de produção e de recepção dos objetos culturais. Enquanto a produção cultural poderia ser compreendida na dupla perspectiva da retomada de uma tradição formal

⁴ “A definição teológica de herético pode aplicar-se ao heresiarca, mas só a ele. Sem dúvida, só ele escolhe verdadeiramente, propõe a *sententia electa* [opinião escolhida]. Pois, para que haja *sententia*, é preciso que haja verdadeiramente reflexão, acerto intelectual e, conseqüentemente, cultura”. *Ibidem*, p. 179.

⁵ “Pelo menos, essa noção de uma degradação e de uma infiltração progressiva dos corpos de crenças a partir dos meios ‘intelectuais’ em direção aos meios de um nível cultural inferior permite rejeitar como um falso problema a questão heresia erudita-heresia popular? Ou, pelo menos, colocá-la de maneira talvez mais justa, em todo caso mais estimulante? Pois a doutrina aceita se deforma sempre”. *Ibidem*, p. 182.

⁶ Ver, PLATÃO. *Da República*. São Paulo: Nova Cultural, 1996; ARISTÓTELES. Livro I. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. E para a crítica a esta teoria: FRIEDERICH NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

e de sua dimensão ideológica, a difusão cultural apresentava complicadores como a deformação ocasionada pela recepção. Neste trabalho, Georges Duby considerou o conceito de “níveis de cultura” insuficiente porque remetia à estratificações sociais, e, portanto, não dava conta das fissuras e complexidades do espaço cultural⁷. Em seu lugar propôs o uso de “formação cultural”, capaz de abarcar com mais precisão a mobilidade e a permanência próprias à difusão cultural. Este conceito seria preferível a “níveis de cultura” também porque levava em consideração a dependência das clivagens culturais em relação às atitudes e aos comportamentos de cada indivíduo no interior do grupo.

O estudo da cultura popular foi, para Duby, uma das grandes contribuições da historiografia francesa produzida entre as décadas de 1950 e de 1980. Ela possibilitou não só que a história mergulhasse profundamente na sociedade, como também que os historiadores conseguissem perceber o conflito que perpassava os diferentes sistemas culturais nela existentes⁸:

⁷ “Em qualquer sociedade, por menos evoluída que seja, não há uma, mas várias culturas. Essa constatação me conduz à segunda série das minhas observações, estas relativas aos objetos culturais [...]. Estratificações, combinações diversas – acrescentarei: com incessantes deslizamentos, passagens, interferências. Essa complexidade do espaço cultural foi transformada na França por parte dos historiadores, em objeto de frutíferos estudos. Eles partiram do conceito de ‘nível de cultura’, o qual se encontra com a idéia gramsciana de estratificação”. DUBY, Georges. “Problemas e métodos em história cultural”. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 128-129.

⁸ “O estudo das ideologias ensina que, em toda sociedade com um mínimo de complexidade, existem vários sistemas ideológicos, e que um conflito permanente os opõe. Todo conjunto cultural é heterogêneo. Os historiadores estão agora persuadidos disso e julgam que devem estudar, no passado, os diferentes ‘níveis de cultura’. Essa metáfora não deixa de ter seu perigo: ela traz o risco de impor a imagem de camadas superpostas; ela incita a situar estas de acordo com a estratificação econômica da sociedade. O fato é que subentende um programa de pesquisas que se pode considerar talvez como o mais original da jovem escola francesa. Eu falo das tentativas de revelar as formas antigas de uma ‘cultura popular’”. DUBY, Georges. “Orientações da pesquisa histórica na França, 1950-1980”. *Ibid*, pp. 201-202.

“os historiadores empreenderam uma vasta pesquisa a partir da idéia de uma oposição entre cultura(s) erudita(s) e cultura popular. Eles colocam, portanto, o problema em termos de conflito, de uma luta verdadeira entre, de um lado, os que detêm esse poder exorbitante, o saber contido nos livros, nas bibliotecas e nos museus, e, do outro, os pobres. Colocar dessa maneira o problema corresponde a abordar com facilidade certos fenômenos: o combate travado, por exemplo, pela Igreja medieval para destruir todo um sistema de crenças e de ritos”⁹.

O conflito entre cultura erudita e folclórica estava presente também na obra de Jacques Le Goff. Em 1967¹⁰, este apresentou uma “cultura folclórica”, marcada pela oralidade e pela ruralidade, com raízes em um passado imemorial, surgida na cena histórica com a desestruturação econômico-social do Império Romano e a decadência dos setores urbanos que haviam impulsionado o cristianismo. Em virtude de suas próprias características, a cultura folclórica deturparia e pressionaria incessantemente a cultura clerical, erudita, escrita e urbana, de raízes clássica e filosófica, que se sentiria forçada a absorver, modificar ou desnaturar estes elementos folclóricos para compor relações em um universo diverso daquele no qual se estruturou e cresceu durante o baixo Império Romano. Assim, após o século III, o cristianismo esteve exposto a distorções, resultantes do diálogo com a aristocracia e as “massas camponesas”.

Na tentativa de resolver dificuldades deste domínio de estudo¹¹, como os conceitos de “cultura popular” e de “povo”, o autor voltou-se para as pesquisas etnográficas do século XIX, a partir das quais pode definir a “cultura folclórica” medieval como “a camada profunda da cultura (ou civilização) tradicional subjacente em toda a sociedade histórica e, parece-

⁹ *Ibid*, pp. 129-130.

¹⁰ LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980.

¹¹ A este respeito: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia das Letras, 1988; CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*; SCHMITT, Jean-Claude. “Traditions folkloriques dans la culture médiévale”. *Archives des sciences sociales des religions*, 52.1, 1981, pp. 5-20.

me, a florando ou prestes a aflorar na desorganização que reinou entre a Antigüidade e a Idade Média. O que torna a identificação e a análise desta camada cultural particularmente delicadas, é ela ser recheada de contribuições históricas discordantes pela idade e pela natureza”¹². Este conceito seria mais adequado pois possibilitava a ampliação da análise sócio-cultural. Le Goff encontrou nesta dimensão tradicional da cultura, que perpassou o tempo sem sofrer grandes alterações, potencial de conflito, tendo em vista sua composição heterogênea e variedade de sujeitos culturais.

No mesmo artigo Le Goff conclui que a Alta Idade Média foi marcada pela “afirmação de dois fenômenos essenciais: a emergência da massa camponesa como grupo de pressão e a indiferenciação cultural crescente de todas as camadas sociais laicas face ao clero que monopoliza todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura”¹³. Estes dois elementos – massa camponesa e monopólio da cultura escrita – determinaram as relações entre os meios sociais e os níveis de cultura. Diferentemente da perspectiva marxista, a cultura folclórica, encontraria sua vital importância na resistência ao movimento hegemônico e englobante da cultura escrita e não em uma ação que poderíamos chamar de afirmativa. Para Le Goff as heresias – priscilianismo, arianismo e pelagianismo – deveriam ser entendidas a partir do ponto de vista desta reação. Sem se aprofundar na questão, ele as enquadrou no campo da cultura folclórica e as considerou uma forma de resistência à cultura clerical¹⁴. As heresias eram

¹² LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 212.

¹³ *Ibid*, pp. 208 e 209.

¹⁴ “O fato deste esboço se fundar em documentos pertencentes à cultura eclesiástica escrita (em especial vidas de santos e obras pastorais, tais como o *Sermões* de Cesário de Arles, o *De correctione rusticorum* de Martinho de Braga e os *Dialogi* de Gregório, o Grande, os textos dos sínodos e concílios e os penitenciais irlandeses), arrisca-se a falsear, se não a objetividade, pelo menos as perspectivas. *Mas não se procura, aqui, estudar a resistência da cultura folclórica e as diversas formas que ela pode tomar (resistência passiva, contaminação da cultura eclesiástica, ligação com movimentos políticos, sociais e religiosos, revoltas camponesas, arianismo, priscilianismo, pelagianismo, etc)*”. *Ibid*, p. 211, grifo nosso.

assim vistas como movimentos de recusa à cultura clerical, erudita, urbana e filosófica e a seus instrumentos de implantação no universo em que a ruralidade e a oralidade eram hegemônicas.

O modelo de análise que privilegia o conflito e a pressão entre as culturas, foi retomado por Jean-Claude Schmitt¹⁵. Em *História das superstições*, debateu a interpretação de Dieter Harmening ao problema da recorrência de elementos de recusa e/ou censura, em obras pastorais de diferentes regiões e épocas¹⁶. Dieter Harmening, demonstrava que os bispos haviam retomado um modelo escrito, retórico e erudito proveniente dos sermões do bispo Cesário de Arles¹⁷. Esta constatação evidenciaria a incapacidade destes textos admoestativos de nos informarem objetivamente acerca da sociedade a qual se dirigiam. Tais elementos tidos como testemunho da cultura folclórica não passavam de construção retórica e não poderiam ser tomados como dado histórico.

Jean-Claude Schmitt, em contrapartida, apontava a polaridade, a pressão e a resistência à cristianização como fundamentais para a análise adequada dos sermões da Alta Idade Média. Os elementos recorrentes atestavam a dificuldade em se erradicar os “erros supersticiosos” da população rural. Portanto, nos textos que expunham as superstições, não haveria unicamente uma retomada do modelo de Cesário de Arles, mas sim, a descrição de crenças e práticas reais: “notemos que todos estes textos, não só os sermões, dependem em menor ou maior grau de Cesário de Arles,

¹⁵ SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997; *Idem*. “‘Religion populaire’ et culture folklorique”. *Annales ESC*, 5, 1976; *Idem*. “Les traditions folkloriques dans la culture médiévale”. *Archives des sciences sociales des religions*, 52.1, 1981, pp. 5-20.

¹⁶ A diferença entre os dois posicionamentos é muito bem apresentada por KÜNZEL, Rudi. “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut moyen age: réflexion de méthode”. *Annales ESC*, 4-5, 1992, pp. 1055-1089.

¹⁷ Cesário de Arles (470-542) escreveu cerca de cinquenta e cinco sermões considerados “ao povo”. CESAIRE D’ARLES. *Sermons*. Paris: Cerf, 1955. (Sources chrétiennes n. 175). Destes, analisamos apenas o primeiro.

a tal ponto que Dieter Harmening negou que tivessem qualquer valor documental para o estudo das verdadeiras ‘superstições’ depois do século VI. O meu ponto de vista é um pouco diferente: se é inegável que estes textos retomam incansavelmente as mesmas fórmulas, pode observar-se, em primeiro lugar, que existem variantes no tempo assim como no espaço. De resto, a repetição dos mesmos cânones durante séculos revela com evidência a pressão contínua, pelo menos até ao século XII, de práticas e crenças bem reais, seja qual for a fidelidade dos testemunhos eclesiásticos”¹⁸. O estudo das superstições nos ajudaria a alcançar as “duas extremidades da realidade histórica”¹⁹, na medida em que elas eram tanto um conceito absorvido e transformado por autores cristãos, quanto um conteúdo específico que deveria ser combatido por se tratar da continuidade da herança pagã no seio da comunidade de cristãos²⁰. Esta vivência supersticiosa e sua constante resistência à cristianização obrigavam os clérigos a estabelecerem “figuras de compromisso”, tendo em vista que nem sempre era possível excluir ou rechaçar as práticas supersticiosas. Portanto, era necessário também incorporá-las para melhor transformá-las e desta forma fazer avançar a cristianização.

Assim, tanto em Jacques Le Goff quanto em Jean-Claude Schmitt, a interpretação das heresias e superstições da Alta Idade Média é marcada pela bipolaridade e pelo conflito entre duas culturas: uma que se pretendia hegemônica, centralizadora e organizadora e outra que resistia a esta hegemonia e lutava contra o perigo do desaparecimento e da deformação. Durante a época merovíngia (séculos V-VIII), a recusa e decorrente resistência à cultura folclórica fora fruto do desconhecimento que levava à

¹⁸ SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997, p. 40.

¹⁹ *Ibid*, p. 14.

²⁰ Embora Lactâncio tenha sido o primeiro a dar um sentido cristão para o termo, o autor ressalta que com Agostinho ele ganhou os contornos que prevaleceram posteriormente: por “superstições” os autores cristãos entendiam sobrevivências do paganismo e conluios com os demônios. *Ibid*.

sua destruição²¹, obliteração²² e desnaturação²³. Entre os séculos XII e XIII, a deformação era fruto da própria racionalização e sistematização da cultura clerical²⁴.

Uma outra corrente historiográfica, desenvolvida a partir da década de oitenta do século XX, estudou as heresias ligadas ao processo de definição dos limites do cristianismo ortodoxo e da afirmação de sua autoridade. A questão da *literacy*²⁵ recomendava a consideração das polêmicas anti-heréticas como parte de um gênero literário específico e a definição da clivagem entre ortodoxia e heterodoxia em termos de oposição entre “comunidades textuais”, fundada sobre relações distintas com as Escrituras²⁶. Sendo assim, as heresias não seriam testemunho de uma cultura popular e de sua reação à organização eclesiástica, mas sim indicadores dos caminhos trilhados para a consolidação tênue e lenta do dogma cristão, tendo em vista a discussão da forma de ler e analisar as Escrituras. A obra coletiva *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoir avant l'Inquisition* publicada em 1998, ao dedicar-se à relação entre texto escrito e construção da verdade, avaliou em que medida a literatura anti-herética foi mais uma construção discursiva eclesiástica do que o reflexo direto de questões postas pelos heréticos. Dos dez artigos que compõem o livro, dois tratam desta problemática para a Antigüidade Tardia. Um deles, escrito por

²¹ Destruição de templos e ídolos na literatura. LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 213-214.

²² Sobreposição de temas, práticas, monumentos e personagens cristãos e pagãos. *Ibid.*, p. 214.

²³ Mudança dos temas folclóricos que passam a ter significados cristãos. *Ibid.*, p. 214.

²⁴ SCHMITT, Jean-Claude. “Les traditions folkloriques dans la culture médiévale”. *Archives des sciences sociales des religions*, 52.1, 1981, p. 15.

²⁵ ZERNER, Monique. “Introduction”. In: *Id.* (dir). *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Nice: Centre d'Études Médiévales, 1998, p. 9. IOGNA-PRAT, Dominique. “L'argumentation défensive: de la polémique grégorienne au ‘Contra Petrobrusianos’ de Pierre le Vénérable”. In: *Ibid.*, p. 89.

²⁶ *Ibidem*.

Jean-Daniel Dubois²⁷, expõe o aparecimento e o desenvolvimento, entre os séculos II e IV, do tratado heresiológico como um gênero específico. Segundo o autor, o termo grego *hairesis* pode ser encontrado desde as obras de Paulo e remete àqueles que amavam as querelas e disputas vãs relativas à interpretação da Lei. Os *hairetikoi* eram, neste contexto, os adeptos de uma doutrina, de uma corrente de pensamento, de uma escola filosófica, médica ou jurídica e a *hairesis* era o grupo de pessoas que aderiam aos princípios dessas doutrinas. No século II, de Paulo a Justino, houve um deslocamento da noção, motivado pela rejeição às doutrinas divergentes e aos falsos doutores. Então a identidade cristã se formava diante da impressão de que o cristianismo estava se deixando vencer pelas doutrinas estrangeiras. Ao mesmo tempo em que o termo *hairesis* é associado às falsas doutrinas e *hairetikoi* a seus porta-vozes e dissidentes, o termo *christianismos* passa a designar uma maneira de ser e de se comportar na sociedade romana e *christianoi* uma entidade histórica coletiva.

Jean-Pierre Weiss demonstra o quanto o problema das heresias no *Contra Faustum*²⁸ de Agostinho se inseria na tentativa de estabelecer os limites do cristianismo em relação ao paganismo politeísta romano e ao monoteísmo judaico. Assim, grande parte destas controvérsias dizia respeito à tentativa de explicar e determinar um Deus situado entre a unidade e a trindade. Até o Concílio de Calcedônia de 451, havia uma multiplicidade de heresias e não “a” heresia, decorrentes de interpretações divergentes acerca da Trindade. A partir do Concílio de Calcedônia, definiu-se a problemática cristológica, na mesma proporção em que o herege passou a ser considerado aquele que não reconhecia ou parecia não reconhecer a totalidade de uma doutrina fundada em uma tradição cristã que se constituía. A partir de então,

²⁷ DUBOIS, Jean-Daniel. “Polémiques, pouvoir et exégèse: l'exemple des gnostiques anciens en monde grec”. In: ZERNER, Monique (dir), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Nice: Centre d'Études Médiévales, 1998, pp. 39-55.

²⁸ WEISS, Jean-Pierre. “La méthode polémique d'Augustin dans le ‘Contra Faustum’”. In: *Ibidem*, 1998, pp. 15-38.

o herege não era mais visto como aquele que discordava de um Concílio específico, mas da tradição. Os hereges eram acusados de adequarem sua interpretação das Escrituras à doutrina previamente estabelecida e foi neste sentido que o maniqueísmo foi debatido e rebatido por Agostinho no *Contra Faustum*.

O autor ressalta as duas formas de “invenção das heresias” no pensamento de Agostinho. Na obra *Contra Mendacium*, este responde a Consentius a propósito do falso tratado priscilianista que este laico de Baleares fez circular na Tarragonense. Para o bispo de Hipona a mentira nunca era lícita e quando empregada no campo religioso, era sacrilégio. O segundo sentido dizia respeito à definição da doutrina. Se a Igreja era objetivamente tida como santa porque comportava uma comunidade de pecadores, todo aquele que procurasse uma pureza de costumes e desejasse separar rigorosamente os bons dos maus recusando qualquer mistura, arriscava-se a ser considerado pelo adversário um dualista maniqueu. Isto aconteceu, por exemplo, na disputa entre Agostinho e os donatistas²⁹. Foi o caso também dos seguidores de Prisciliano, ascetas rigorosos, que foram tratados como maniqueístas.

Em trabalho anterior, publicado em 1986, Jean-Pierre Weiss discutiu a condenação dos mestres provençais como semi-pelagianistas no II Concílio de Orange de 529, e a existência ou não desta heresia³⁰. A controvérsia se estabeleceu entre os mestres e dois discípulos de Agostinho, Próspero da Aquitânia e Hilário. Em 429, Próspero e Hilário endereçaram duas cartas a Agostinho, para informar que em Marselha e em outras regiões da Gália, sua doutrina sobre a graça, exposta no *De correptione et gratia* havia sido mal-recebida. A resposta de Agostinho foi expressa no *De predestinatione*

²⁹ Ver BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

³⁰ WEISS, Jean-Pierre. “Le ‘semi-pelagianisme’ se réduit-il à une réaction contre Augustin et l’augustinisme de la première génération?”. Roma: *Congresso Internazionale sur S. Agostino nel XVI centenario dela conversione*, 1986, pp. 465-481.

sanctorum e no *De dono perseuerantiae*. Embora entre os contemporâneos fosse unânime que os mestres discordavam de Agostinho acerca da graça, eles não estabeleceram uma ligação entre aqueles e Pelágio. Jean-Pierre Weiss apontou que não é possível afirmar seguramente qual era a postura dos mestres, uma vez que Próspero abriu caminho para que eles fossem considerados semi-pelagianistas, enquanto Hilário e Agostinho os consideraram seus verdadeiros discípulos. Para investigar a relação entre os mestres e Pelágio, o autor reconstituiu o pensamento dos mestres, suas filiações filosóficas e os livros de Agostinho aos quais tiveram acesso.

Agostinho e os mestres concordavam com a existência do pecado original, com sua transmissão de geração a geração e com a solidariedade no pecado de todos os homens. Da mesma forma, atribuíam a causa da debilidade da natureza humana ao pecado original. A gravidade deste mal era o ponto do desacordo entre eles. Para os mestres, que seguiam uma tradição grega, conhecida por eles por intermédio de João Cassiano, a natureza humana ainda possuía traços belos e restava ainda ao homem condições para se conduzir por suas próprias forças e para diferenciar o bem do mal após o batismo³¹. Discordavam, ainda, de que a fé fosse um dom de Deus e de que a predestinação se reduzia à presciência divina da fé.

As discordâncias podem ser explicadas, segundo o autor, por três motivos. Primeiramente, pela falta de acesso às obras *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, *De gratia et libero arbitrio* e *Retractationes* de Agostinho, nas quais reformulou sua doutrina em decorrência da disputa com Pelágio. Com isto, os mestres se ativeram à primeira doutrina agostiniana e a levaram a extremos interpretativos ao valorizarem a vontade humana e o livre-arbítrio. O segundo motivo seria a preocupação pastoral com a pureza doutrinal. Por fim, a orientação filosófica estóica dos mestres, que exaltava a razão e o poder da vontade, se opunha à consideração de Agostinho dos limites da retórica e da carência de poder da vontade, oriunda de sua disputa com os maniqueus e sua

³¹ A este respeito ver SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: 34, 2006.

decorrente filiação ao neoplatonismo³². Daí surgem reflexões distintas acerca da eficácia da vontade humana e do papel do livre-arbítrio e da graça divina.

No mesmo momento e região, um autor considerado um dos responsáveis pela disseminação do semi-pelagianismo dos mestres³³ dedicou uma obra ao combate da doutrina de Nestório acerca da encarnação do Senhor. Segundo Marie-Anne Vannier³⁴, o *De Incarnatione Domini contra Nestorius* foi escrito por João Cassiano a pedido do Papa Celestino que desejava a tradução da doutrina do patriarca de Constantinopla para que ela fosse conhecida pelos latinos. A escolha do nome de Cassiano para esta tarefa se deu por duas razões. Primeiramente, pelo conhecimento que tinha do grego e em segundo lugar, por ter vivenciado as disputas em Constantinopla. Cassiano havia sido formado no monasticismo egípcio e fora diácono de João Crisóstomo, patriarca da diocese em questão, antes de Nestório. É por isto que a autora afirma que esta foi a oportunidade que João Cassiano encontrou para fazer justiça àquele que havia sido deposto do cargo de patriarca e que resultou em sua partida e estabelecimento na Provença³⁵.

O texto de Cassiano se transformou em verdadeira condenação, na medida em que se tornou porta-voz de uma tradição por meio da qual demonstrava o erro do patriarca. Nesta obra de cunho polêmico, Cassiano situou a doutrina de Nestório à luz das Escrituras, com a finalidade de afirmar

³² Sobre esta questão, ver também BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

³³ LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

³⁴ VANNIER, Marie-Anne. “*Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien*”. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Poliron/Beauchesne, 2003; VANNIER, Marie-Anne. “Introduction”. In: JEAN CASSIEN. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

³⁵ VANNIER, Marie-Anne. “*Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien*”. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Poliron/Beauchesne, 2003.

a divindade de Cristo e Maria como mãe de Deus³⁶. Nos dois últimos capítulos recorre também aos escritos dos pais da Igreja e ao símbolo firmado no concílio de Nicéia. No quinto livro, menciona o símbolo batismal proclamado pelo Concílio de Antioquia de 379³⁷. A autoridade do símbolo sustentava-se no fato de que como um *verbum abbreviatum*, era uma exposição resumida do conteúdo das Escrituras. Portanto, ainda aqui estão em questão a autoridade, relativa ao conhecimento que se tem das Escrituras, e a maneira de se conseguir este conhecimento por meio da retomada da tradição.

Em Cassiano, a autoridade afirma-se sobre a tradição, na mesma proporção em que a constituía. Isto porque o argumento de autoridade demandava o reconhecimento comum e a aceitação dos pontos expostos³⁸. É exatamente isto que o marselhês argumenta contra Nestório ao término de seu primeiro livro. Nele, o autor traçou uma tipologia das heresias precedentes à de Nestório, para inscrever suas considerações em uma tradição de “erros” doutrinários. Desta forma, a doutrina de Nestório sobre Cristo encontrava lugar entre as antigas heresias e, tal como elas, deveria ser condenada³⁹. Após fazer este esforço genealógico e aproximativo, Cassiano determinou que o acordo deveria ser a norma da verdade. Portanto o *consensus* se transformava em elemento chave para a formulação da tradição, e tornava possível o questionamento da autoridade do patriarca e,

³⁶ A condenação de Nestório se devia à sua recusa ao emprego do termo *theotokos*. E assim, em admitir que Maria fosse mãe de Deus.

³⁷ Conforme afirma VANNIER, Marie-Annie. “Introduction” In: JEAN CASSIEN. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999; VANNIER, Marie-Annie. “Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien”. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*. Paris: Poliron/Beauchesne, 2003.

³⁸ WEISS, Jean-Pierre. “La méthode polémique d’Augustin dans le ‘Contra Faustum’”. In: ZERNER, Monique (dir). *Inventer l’hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l’inquisition*. Nice: Centre d’Études Médiévales, 1998, p. 23.

³⁹ João Cassiano associa a doutrina de Nestório com o pelagianismo e afirma que o patriarca de Constantinopla é um autor novo de uma heresia que não é nova na pretensão de que o Salvador nasceu unicamente homem. JEAN CASSIEN. *Traité de l’Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999, p. 94.

conseqüentemente, de sua função como dirigente da comunidade, na medida em que a negação do *consensus* era, segundo Cassiano, sinal de *infidelitatis*⁴⁰. Ao retomar a tradição e afirmar sua autoridade, Cassiano deixou à doutrina de Nestório o campo da heresia e a divulgou desta maneira entre os latinos. Seu posicionamento foi retomado pelo Papa Leão em sua carta a Flaviano, lida no Concílio de Calcedônia⁴¹.

Vemos então que, a leitura dos documentos envolvidos no debate sobre as heresias evidencia sobretudo a preocupação com o estabelecimento e defesa da autoridade⁴², bem como com a consolidação da ortodoxia. Neste contexto, o comentário dos textos bíblicos⁴³ e o estabelecimento de uma técnica que levasse à correta leitura exegética⁴⁴ tornaram-se questões centrais para estes autores que estavam diante da possibilidade de múltiplas interpretações⁴⁵. Esta problemática mostra-se igualmente marcante no que se refere, no mesmo período, às superstições. Nos sermões onde elas são condenadas, temos a apresentação dos conceitos filosóficos que nortearam os debates doutrinários no período, para uma comunidade de batizados que se pretendia cristã. Nesta perspectiva, as categorias que podem servir à

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 101-102.

⁴¹ *Ibid.* No início de sua carta, Leão Magno alerta que: “Poderá haver coisa mais iníqua do que alimentar idéias ímpias e não assentir ao parecer dos mais sábios e doutos? Em tal insipiência caem os que, ao se depararem com alguma obscuridade na busca da verdade, não recorrem às palavras dos profetas, nem às escrituras dos apóstolos, nem à autoridade dos Evangelhos, mas a si mesmos”. LEÃO MAGNO. *Sermões*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 203. (Coleção Patrística).

⁴² Segundo Larry Scanlon durante a Idade Média a autoridade da Igreja foi exercida com base na possibilidade de redefinir o passado e de controlar a interpretação e a disseminação do texto sagrado. SCANLON, Larry. *Narrative, authority and power: the medieval exemplum and the Chaucerian tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 38.

⁴³ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.

⁴⁴ Um exemplo deste esforço exegético pode ser encontrado em JEAN CASSIEN. *Conférence XIV. Conférences*. Paris: Éditions du Cerf, 1959, vol. II.

⁴⁵ Sobre a multiplicidade de interpretações e a importância da exegese bíblica, ver RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

interpretação de heresias e superstições são verdade/erro ou verdade/falsidade, em sua relação com a autoridade, muito mais do que a dicotomia escrita/oralidade e cidade/campo.

Uma análise do *De correctione rusticorum* de Martinho de Braga⁴⁶, sermão considerado pela historiografia exemplo de texto que testemunha o conflito entre as culturas e a resistência e persistência das superstições, pode contribuir para a comprovação deste pressuposto. Esta obra é freqüentemente tida como destinada a um público “rústico” – termo geralmente tomado como sinônimo de “camponês” – apegado às práticas supersticiosas⁴⁷. A afirmação de que a obra se destinava aos camponeses apóia-se em dois fragmentos do Preâmbulo. No primeiro, Martinho justifica assim a obra: “Bispo Martinho, para o meu beatíssimo Senhor e para mim amadíssimo irmão em Cristo, bispo Polêmio. Recebi a carta da tua Santa Caridade, na qual me solicitas que escreva sobre a *instrução dos rústicos* que, apegados ainda às antigas superstições dos pagãos, prestam culto de veneração mais aos demônios do que a Deus, e também acerca da origem dos ídolos e dos seus crimes entre outras coisas”⁴⁸. No segundo, o bispo afirma: “Mas, porque convém apresentar-lhes uma breve notícia acerca do que aconteceu desde o princípio do mundo, adaptada à sua sensibilidade, foi-me necessário resumir a imensa floresta dos tempos e dos acontecimentos passados, num compêndio abreviado e simples, e *cozinhar com uma linguagem rústica o alimento dos rústicos*”⁴⁹.

⁴⁶ Monge que chega à Galécia em cerca de 550, se torna bispo de Braga em aproximadamente 572 e morre em 579.

⁴⁷ A este respeito, por exemplo: ESPÍRITO SANTO, Arnaldo. *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum no século VI*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993 (Tese de doutoramento); MACIEL, Manuel. “O *De correctione rusticorum* de Martinho de Dume”. *Bracara Augusta*, 91, XXXIV, 1980, pp. 438-561, MARTINS, Mario. *Correntes da filosofia religiosa em Braga* (séculos IV-VII). Porto: Tavares Martins, 1950.

⁴⁸ SÃO MARTINHO DE DUME. *Opúsculos morais*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998, p. 93. Grifo nosso.

⁴⁹ *Ibid*, p. 93. Grifo nosso.

Estes dois trechos levaram os estudiosos do sermão a atribuírem uma conotação sociológica ao termo “rústico”. Estabelece-se a associação, reproduzida em vários estudos, entre campesinato, paganismo e resistência, tendo em vista o apego à tradição e a pouca aceitação às mudanças, consideradas características desta categoria social⁵⁰. Com o termo “rústico”, no entanto, Martinho nomeia um modelo negativo de conduta⁵¹, do qual os batizados deveriam se afastar⁵². Os objetivos do autor são efetivamente esclarecidos quando afirma: “Desejamos, *caríssimos filhos*, anunciar-vos, em nome de Deus, aquelas coisas que, *ou ainda não ouvistes* ou que, *se as ouvistes, talvez as tenhais esquecido*”⁵³. Quando faz referência àqueles que o ouvem, Martinho, contrariando os que atribuem um público camponês

⁵⁰ Um exemplo deste posicionamento: JONES, A.H. “El transfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo”. In: MOMIGLIANO, Arnaldo. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

⁵¹ Uma análise similar feita à propósito de Gregório de Tours e Cesário de Arles foi feita por BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

⁵² “Vós, fiéis, que chegastes ao batismo de Cristo, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, considerai a natureza do pacto que haveis feito com Deus no próprio batismo. [...] Depois dessa renúncia ao Diabo, foste interrogado de novo pelo sacerdote: ‘Crês em Deus Pai omnipotente?’ Respondestes: ‘Creio’. E em Jesus Cristo, seu único filho, Deus e Nosso Senhor, que nasceu por obra do Espírito Santo da Virgem Maria e sofreu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado e sepultado, desceu aos Infernos, ao terceiro dia ressuscitou vivo de entre os mortos, subiu aos Céus, está sentado à direita do Pai, de onde virá julgar os vivos e os mortos? Crês?’ E respondestes: ‘Creio’. E novamente foste interrogado: “Crês no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na remissão de todos os pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna? E respondestes: ‘Creio’. Considerai, pois, que pacto fizestes com Deus no batismo. Prometestes vós mesmos renunciar ao Diabo e aos seus anjos e a todas as suas más obras e confessastes vós mesmos acreditar no Pai [sic], no Filho e no Espírito Santo, e esperar vós mesmos a ressurreição no fim dos séculos e na vida eterna”. SÃO MARTINHO DE DUME. *Opúsculos morais*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998, p. 105.

⁵³ *Ibid.*, p. 93. Grifo nosso.

ao sermão, utiliza as expressões *filhos muito amados* e *irmãos caríssimos*⁵⁴. Estas duas formas de tratamento aparecem ao longo do sermão e indicam um público misto, composto por clérigos e leigos. Martinho estaria empenhado em corrigir os costumes dos batizados que estavam distanciados de Deus seja pela pouca instrução na “verdadeira doutrina”, seja por negligência, seja por ignorância⁵⁵. O empenho também era o de corrigir os batizados que estavam às voltas com “erros doutrinários” priscilianistas e, principalmente, arianos⁵⁶.

⁵⁴ Essa dupla designação é importante porque admite a construção de relações hierárquicas (filiação) e de igualdade (irmandade) no decorrer do sermão. Isto porque não parece que o bispo de Braga use os dois termos indistintamente. Logo no início do sermão, Martinho faz referência ao bispo Polêmio, tratando-o como “amadíssimo irmão em Cristo”. No tratado *De ira*, Martinho também se dirige ao bispo Vitimiro como “amadíssimo” e “beatíssimo” irmão em Cristo. No tratado *De trina mersione*, Martinho se dirige ao bispo Bonifácio como “pai”. E por fim, nas atas do Primeiro Concílio de Braga a referência ao rei é dada pelo termo “filho” enquanto os bispos são chamados de “irmãos”. Em estudo sobre Gregório Magno, Michel Senellart aponta que o uso de *rector* pode indicar, uma ambivalência: que a *Regula pastoralis* tenha sido escrita tanto para os reis quanto para os prelados. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: 34, 2006, p. 92. Mais evidente se torna a questão no sermão de Martinho de Braga já que aí os termos empregados não são ambivalentes, mas explícitos. SÃO MARTINHO DE DUME. *Opúsculos morais*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998; VIVES, José. *Concilia visigótico y hispano-romanos*. Madrid/Barcelona: CSIC-Institut Enrique Flóres, 1963.

⁵⁵ Os que não ouviram falar. Estes termos também aparecem no preâmbulo do Primeiro Concílio de Braga de 561. VIVES, José. *Concilia visigótico y hispano-romanos*. Madrid/Barcelona: CSIC-Institut Enrique Flóres, 1963.

⁵⁶ Os que já ouviram falar, mas se esqueceram. A atualidade e urgência do problema ficam evidentes se levarmos em conta que o bispo atuava em um reino ariano desde 466. A este respeito: IDÁCIO DE CHAVES. *Crônica*. Braga: Universidade do Minho, 1982, p. 45; MATTOSO, José. *História de Portugal: antes de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, p. 279. O sermão se mostra assim, um veículo de apresentação e consolidação doutrinária e não uma evidência da resistência camponesa à cristianização. Um exemplo disto é a passagem “E como a divindade do Filho de Deus não podia ser vista pelos homens, tomou a carne humana do ventre de Maria [...]. Assim, o Filho de Deus, nascido na carne humana, encerrando escondido o Deus invisível e mostrando o homem visível, pregou aos homens”. SÃO MARTINHO DE DUME. *Opúsculos morais*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998, pp. 101-103.

O priscilianismo foi condenado na Península Ibérica pelo Concílio de Saragoça de 380. Prisciliano, laico que defendia a vida ascética, consagrado ao episcopado de Ávila, foi condenado à morte pelo Imperador Maximiano. Na disputa que se desenvolveu entre ele e os bispos Itácio e Hidácio da Hispânia seus ensinamentos foram associados ao maniqueísmo e à magia⁵⁷. Segundo Aires do Nascimento, o priscilianismo teria tomado fôlego após a morte de Prisciliano e sua longevidade e difusão na Península estariam associados a sua relação com crenças da religiosidade popular⁵⁸, sobretudo cultos astrais. O último concílio que fez referência ao priscilianismo foi o primeiro realizado em Braga, em 561, após a chegada de Martinho. Dele, participaram oito bispos da Galécia. Dezesete de seus cânones condenavam a doutrina de Prisciliano. Esta condenação se deu com base no Primeiro Concílio de Toledo de 400, de cujas atas constam dezoito cânones condenando a “seita priscilianista”, uma profissão de fé contra Prisciliano e seus seguidores e uma sentença que considerou a doutrina herética. O Primeiro Concílio de Braga não fez referência direta ao concílio de Toledo, mas é possível perceber a ligação entre ambos quando Lucrécio afirma que o priscilianismo foi condenado na Hispania já no escrito enviado pelo papa Leão a Balcônio, prelado da Galécia. Este mesmo escrito foi lembrado no Primeiro Concílio de Toledo e antecedeu a proclamação de fé contra os priscilianistas⁵⁹.

⁵⁷ Acerca da controvérsia priscilianista, CALAFATE, Pedro (dir). *História do pensamento filosófico português*. Lisboa: Caminho, 1999, vol I.

⁵⁸ NASCIMENTO, Aires. *Instrução pastoral sobre superstições populares*. Lisboa: Cosmos, 1997.

⁵⁹ “Começam os artigos da fé católica contra todas as heresias, e sobretudo contra os Priscilianistas, que foram redigidos pelos bispos Cartaginenses, Tarraconenses, Lusitanos e Béticos, e enviados com o preceptor do papa romano Leão, a Balcônio bispo da Galécia”. VIVES, José. *Concilia visigóticos e hispano-romanos*. Madrid/Barcelona: CSIC-Instituto Enrique Flóres, 1963, p. 25.

A condenação de Prisciliano e sua doutrina inscreve-se em uma tradição que remonta ao Concílio de Nicéia de 325⁶⁰, do Concílio de Zaragoza de 380 e é retomada no Primeiro Concílio de Toledo de 400, por meio da carta escrita pelo Papa Leão e da formulação dos capítulos de fé. Esta se consolida nos dezessete cânones do Primeiro Concílio de Braga de 561 que, em mais de uma ocasião a retoma e relembra. Tal tradição dizia respeito à controvérsias cristológicas que ocorreram ao longo dos séculos IV a VI. Isto fica evidente pelos temas tratados nos cânones do Primeiro Concílio de Braga. Estes ao combaterem o priscilianismo, apresentam também a “verdade” sobre a Trindade, a natureza de Cristo, a consideração da carne e de sua materialidade, a criação e a liturgia⁶¹. Assim, a condenação do priscilianismo como heresia caminhou lado a lado àquela do arianismo. Podemos notar o mesmo percurso na constituição da heresia em Cassiano e nos concílios de Braga. Em ambas as ocasiões observamos a retomada e simultânea construção de uma tradição, na medida em que, seja pela determinação de uma genealogia de erros doutrinários, seja pela sobreposição de doutrinas, reforçou-se aquilo que se desejava estabelecer como verdadeiro.

Os anátemas proclamados contra Prisciliano, sua doutrina e seus seguidores pouco informam sobre os cultos astrais praticados na região.

⁶⁰ Isto porque no Primeiro Concílio de Toledo, os bispos iniciam os anátemas a Prisciliano, retomando a fórmula de fé determinada no Concílio de Nicéia. *Ibid.*

⁶¹ Alguns exemplos: “Cânone VI: Se alguém diz que o diabo não foi primeiro anjo bom, feito por Deus, nem que sua natureza foi obra de Deus, senão que diz que saiu do caos e das trevas, que não teve nenhum autor, senão que ele mesmo é o princípio e a substância do mal, como afirmaram Maniqueu e Prisciliano, seja anátema”; “Cânone XIV: Se alguém julga imundos os alimentos das carnes que Deus deu aos homens para sua utilidade, e não se abstém delas por mortificação de seu corpo, senão porque as julga imundas, ao ponto de não provar nem os legumes cozidos com carne, como afirmaram Maniqueu e Prisciliano, seja anátema”; “Cânone IV: Se alguém não venera verdadeiramente a natividade de Cristo segundo a carne, senão que finge honrá-la jejuando naquele dia e no domingo, porque não crê que Cristo nasceu com verdadeira natureza de homem, como afirmaram Cerdão, Marcião, Maniqueu e Prisciliano, seja anátema”. *Ibidem*, p. 68.

Todavia, os cânones não podem ser reduzidos a meras reproduções daqueles proclamados em Toledo, tendo em vista que, para além das mudanças sutis ou explícitas na apresentação e disposição dos temas, temos ali a afirmação e consolidação de uma tradição. A base tradicional da composição legitimaria a própria pretensão episcopal de estruturar a ordem eclesiástica na região e conferir certa uniformidade litúrgica às igrejas sob jurisdição de Braga. Esta questão está explicitada na abertura do Primeiro Concílio de Braga: “Falemos primeiramente, como já foi indicado mais acima, dos artigos da fé, pois já faz algum tempo que a peste da heresia de Prisciliano foi descoberta e condenada nas províncias da Espanha. Todavia para que ninguém, ou por ignorância, ou como costuma suceder enganado por algumas escrituras apócrifas, se introduza, em algumas pestilências deste erro, explique-se ainda com mais detalhe aos homens ignorantes, que habitando no mesmo fim do mundo e nas últimas regiões desta província, não puderam adquirir nenhum ou muito pequeno caudal de verdadeira doutrina”⁶².

O bispo Lucrécio apresentou - do mesmo modo que o sermão de Martinho, ao qual nos referimos - duas categorias de pessoas suscetíveis ao erro de Prisciliano: as ignorantes e as inclinadas aos enganos de uma leitura não autorizada e externa à “verdadeira doutrina”. Isto reforça a hipótese de que o sermão não tinha como foco central a apresentação das superstições campesinas, mas sim a re-condução dos batizados à cristologia niceno-calcedônica. E, neste sentido, a referência aos “rústicos” e suas condutas repreensíveis que deveriam ser evitadas pelos batizados, tornava-se crucial.

Martinho não foi o primeiro na literatura cristã a se valer de uma “linguagem rústica” na tentativa de admoestar e de, pela palavra, orientar os membros de sua diocese, fossem eles clérigos ou laicos. Esta recorrência à simplicidade e à rusticidade da linguagem era o demonstrativo da humildade necessária ao exercício do poder episcopal. As fórmulas de simplicidade e rusticidade são constantes nos textos daqueles que defendem a humildade como virtude determinante do exercício de poder. Para além dos textos escritos na Península Ibérica, isto aparece em sermões escritos por Ambrósio

⁶² *Ibidem*, p. 66.

de Milão. São recorrentes os momentos nos quais ele ressalta a simplicidade de sua escrita e a da própria Escritura. Isto pode ser verificado em sua *Explicação sobre o símbolo*, quando afirmou que os apóstolos fizeram um resumo da fé, para que ela fosse apreendida em seus pontos cruciais. É extremamente importante que o símbolo seja breve e resumido para ser fixado na memória. Sendo assim, ele não deve ser escrito, pois, segundo Ambrósio, aquilo que se escreve não é retido na memória devido à possibilidade de sua releitura: “Os santos apóstolos reunidos juntos fizeram um resumo da fé, a fim de que pudéssemos compreender brevemente o elenco de toda a nossa fé. A brevidade é necessária, para que ela seja sempre mantida na memória e na lembrança”⁶³. Ao concluir a obra, Ambrósio alerta: “Quero avisá-los bem do seguinte: o símbolo não deve ser escrito. Deveis repeti-lo, mas ninguém o escreva. Por que motivo? Foi-nos transmitido que não deveria ser escrito. O que fazer então? Retê-lo de cor. Tu, porém, me dizes: ‘Como é possível retê-lo sem escrevê-lo?’ Pode-se retê-lo melhor se não se escreve. Por que razão? É o seguinte. O que escreves, seguro de que o rerearás, não te aplicarás em examiná-lo pela meditação diária. O que, porém, não escreves, terás medo de esquecer-lo e daí repassarás todo dia”⁶⁴.

No sermão *Sobre a penitência*, Ambrósio discutiu com os novacianos que, segundo ele, negavam aos pecadores a possibilidade de remissão por meio da penitência. Ambrósio utilizou as mesmas passagens bíblicas que seus oponentes, mas sua interpretação foi diversa, tornando válida a penitência como forma de resgate para os que pecaram após o batismo. Neste sentido, os novacianos equivocavam-se ao rejeitar a penitência apoiando-se na autoridade das palavras do apóstolo Paulo na carta aos hebreus, visto que ele não poderia destruir aquilo que havia construído em sua própria obra⁶⁵. Porque existia a possibilidade de perdão àqueles que pecaram após o batismo,

⁶³ AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação do Símbolo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 23.

⁶⁴ *Ibid*, p. 28.

⁶⁵ “Na verdade, uma vez que ele pregou que se deve suspender a penitência, também não pôde calar-se acerca dos que julgam que se deve repetir o batismo”. *Ibidem*, pp. 142-143.

não se deveria recorrer a um novo batismo. Com isto, Ambrósio procurou demonstrar a incompreensão que os novacianos tinham das Escrituras, a partir do uso de uma passagem de Pedro. Para os novacianos, ela indicava que o apóstolo hesitava e desconhecia a doutrina. Neste caso, o bispo de Milão não fez apenas uma leitura interna do posicionamento de Pedro, mas a comparou com outra do profeta Jeremias que remetia à questão de que Pedro não duvidava ao empregar a expressão “talvez”⁶⁶, já que Jeremias também a empregara ao proferir as palavras do Senhor no átrio de Sua casa, e “não é desconhecimento que se exprime nesta palavra [talvez], mas é que nas Sagradas Escrituras se observa com freqüência este modo de falar; é a maneira de expressar-se com simplicidade⁶⁷.”

É conhecida a passagem das *Confissões* de Agostinho, na qual trata de seu repúdio às Escrituras em decorrência de sua forma simplificada de escrita⁶⁸. Para um estudante de retórica versado em Cícero, a verdade não poderia ser expressa sem a elegância que acompanha um discurso bem articulado. A partir do contato com Ambrósio e da descoberta da possibilidade de ler e interpretar a verdade contida para além das letras foi que Agostinho passou a defender a autoridade dos dois Testamentos, a despeito do que

⁶⁶“Os novacianos, contudo, propõem uma questão a respeito do apóstolo Pedro, pois ele disse ‘para que talvez não...’ (cf At 8,22), e julgam que Pedro não assegurou que o pecado seria perdoado a quem fizesse penitência. Considerem, entretanto, a respeito de quem ele falava, isto é, de Simão, que não acreditava com fé, mas cogitava uma trapaça”. *Ibid*, p. 150-151.

⁶⁷ *Ibid*, p. 151, grifo nosso.

⁶⁸“Resolvi por isso dedicar-me ao estudo das Sagradas Escrituras, para conhecê-las. E encontrei um livro que não se abre aos soberbos e, que também não se revela às crianças; humilde no começo, mas que nos leva aos píncaros e está envolto em mistério, à medida que se vai à frente. Eu era incapaz de nele penetrar ou de baixar a cabeça à sua entrada. O que senti nessa época, diante das Escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo”. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984, p. 65.

afirmavam, por exemplo, os maniqueus. Em seu *Comentário sobre o sermão do Senhor na montanha*⁶⁹, ao expor a importância da mansidão, Agostinho explicitou a autoridade das Escrituras e a necessidade de sua observação pelos humildes. O manso era aquele que não resistia ao mal e devolvia o mal recebido com o bem porque obedecia aos mandamentos de Deus ao atribuir-lhes autoridade: “E quem é que obedece à Escritura senão aquele que a lê ou a escuta piedosamente, conferindo-lhe a autoridade máxima, e não a odiando ao compreender que se lhe opõe aos pecados, antes desejando a sua própria emenda, e alegrando-se de não transigir com as suas próprias enfermidades até saná-las, e que, quando nela encontra algo obscuro ou aparentemente falto de sentido, nem por isso trava polêmicas nem a contradiz, senão que pede lhe seja esclarecida a inteligência e lembra que se deve acatar com amor e benevolência tão grande autoridade?”⁷⁰.

A humildade mantém relações estreitas com a função episcopal. Ambrósio ressaltou que a função episcopal não derivava de mérito pessoal, mas da graça obtida de Deus. Portanto, o bispo deveria fazer o movimento descendente de submissão àquele que enviou seu Filho para resgatar os

⁶⁹ Segundo Peter Brown, este comentário foi produzido por Agostinho tão logo ordenado padre em Hipona, quando tinha uma referência neo-platônica intensa. A leitura de Plotino foi absorvida e transformada por Agostinho. Uma das questões fundamentais em Plotino era a necessidade da alma voltar-se para si mesma, pois somente em si poderia encontrar a fonte imutável, eterna e única de tudo aquilo que se apresentava aos sentidos. A alma somente sentia a necessidade de se jogar para fora de si porque passara por um processo de esvaziamento e de queda. Portanto, tentava encontrar no exterior aquilo que não conseguia encontrar em si. BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 115. O Novo Testamento em Agostinho, nesta obra, insere-se neste movimento de volta para si. A comparação entre os dois Testamentos se dá em termos qualitativos tendo em vista este grau de espiritualidade sugerido no Novo Testamento. SANTO AGOSTINHO. *Comentário sobre o sermão do Senhor na montanha*. Campo Grande/Rio de Janeiro: Edições São Tomás, 2003.

⁷⁰ *Ibid*, p. 72.

pecados da humanidade e se rebaixou com este ato de misericórdia⁷¹. É neste sentido que ao concluir seu sermão *Sobre a penitência*, Ambrósio teve sua importância e sua dignidade ressaltadas no momento em que confessou sua miserabilidade e dependência da graça⁷². Em seu comentário, Agostinho afirma que nos pacíficos não há resistência visto que todos os movimentos da alma estão devidamente controlados, ordenados e submetidos à razão. Tanto quanto no reino celeste há ordem e paz visto que foi lançado para fora aquilo que pertencia ao exterior, no interior do homem a paz é dada aos bem-aventurados que domam as concupiscências da carne e mandam para o exterior aquilo que lhe é próprio. Desta forma, “não pode mandar nos inferiores aquele que não se submete ao superior”⁷³. O poder cabia ao bispo porque ele se submetera Àquele que lhe era superior e, com isto adquiria condições de guiar aqueles que lhe eram inferiores⁷⁴ em

⁷¹ “Ao mesmo tempo, reconhece que o próprio mistério realiza-se pelo ministério da humildade. Com efeito, uma vez que o autor da salvação nos resgatou pela obediência, quanto mais nós, seus servos, devemos oferecer a homenagem da humildade e da obediência”. AMBRÓSIO DE MILÃO. *Sobre os Mistérios*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 90.

⁷² “[...] na Igreja é mais digno de louvor aquele que é mais humilde, é mais justo aquele que se julga mais desprezível”. *Ibid*, p. 169. “Então se dirá: ‘Eis que ele não foi alimentado no seio da Igreja, não foi domado desde criança; pelo contrário, foi subtraído aos tribunais, tirado das validades deste mundo; em lugar da voz do arauto acostumou-se ao cântico do salmista; persevera no sacerdócio não por sua própria virtude, mas pela graça de Cristo, e reclina-se entre os convivas da mesa celeste. Preserva, Senhor, a tua obra; protege o Dom que me conferiste mesmo quando eu fugia de ti. Pois eu sabia que não era digno de ser chamado bispo, porque me entregara a este mundo. Mas pela tua ‘graça sou o que sou’; e em virtude ‘sou o menor’ (cf. 1 Cor 15,9-10) de todos os bispos e certamente o pior; entretanto, já que até eu assumi um serviço em favor de tua santa Igreja, cuida deste fruto, não permitas que se perca este sacerdote que chamaste ao sacerdócio quando estava perdido”. *Ibid*, p. 164.

⁷³ SANTO AGOSTINHO. *Comentário sobre o sermão do Senhor na montanha*. Campo Grande-Rio de Janeiro: Edições Santo Tomás, 2003, p. 54.

⁷⁴ “Quem deseja o bispado deseja bom trabalho”. Sua intenção era dar a entender que o episcopado é nome designativo de trabalho, não de dignidade. A palavra é

decorrência da falta de reconhecimento da autoridade da palavra de Deus em sua totalidade, do desconhecimento da autoridade da palavra de Deus, ou ainda por não terem vencido os degraus iniciais da escala moral, a saber, a humildade, a mansidão e o reconhecimento da miserabilidade que demandava a consolação do Espírito Santo.

Martinho de Braga, escreveu um tratado sobre aquela que deveria ser a virtude elementar de quem governava muitos e se dedicava a um serviço útil⁷⁵. A humildade era o contraponto dos vícios da soberba e da vanglória⁷⁶. A soberba era gerada pela vanglória e lhe era mais grave porque, ao ser soberbo o homem não se submetia e não reconhecia a autoridade daquele que o criara, pois atribuía a si mesmo o louvor que deveria ser dirigido unicamente a Deus. O deleitar-se com o louvor era vanglória enquanto atribuir a si mesmo o louvor e a aquisição de todas as coisas era soberba⁷⁷.

grega e significa que quem está à frente é superintendente de seus subordinados, quer dizer, tem de olhar por eles. *Epi* significa ‘sobre’ e *skopós*, intenção; portanto, podemos traduzir *episkopêin* por ‘superintender’. De acordo com isso, não é bispo quem gosta de presidir, não [sic] de ser útil”. SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. Bragança Paulista: São Francisco, 2003, p. 390.

⁷⁵ “Sejas tu quem fores que te distingues pela dignidade de um qualquer ofício pela vontade de Deus e te situas acima dos outros homens pelo útil serviço do governo providente, peço-te que aceites condignamente esta minha pequena exortação sem nela procurares as pomposas espumas dos retóricos, uma vez que a virtude da humildade é procurada na pureza da mente e não nas palavras sonantes”. SÃO MARTINHO DE DUME. *Opúsculos morais*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998, p. 81.

⁷⁶ Da mesma forma em JEAN CASSIEN. *Instituições cénobíticas*. Paris: Édition du Cerf, 2001. João Cassiano foi um autor fundamental para determinar o quadro das virtudes e dos vícios no Ocidente. Arnaldo Espírito Santo defendeu que Martinho de Braga teve acesso às obras de Cassiano e nele se inspirou ao escrever seus tratados morais. ESPÍRITO SANTO, Arnaldo. *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum no século VI*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993 (Tese de doutorado).

⁷⁷ SÃO MARTINHO DE DUME. *Opúsculos morais*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998, p. 73.

Neste sentido, somente poderia governar o homem que se submetesse e não atribuisse a si uma importância e uma dignidade que eram de Deus. Fica evidente neste tratado que quem se situa acima dos outros e lhes presta um serviço útil somente se eleva pelo rebaixamento seguindo o movimento descendente divino, realizado para o resgate dos homens⁷⁸.

Tanto nos sermões, quanto nos concílios aqui analisados, dois outros elementos são fundamentais no estabelecimento da autoridade: a memória e o recurso à tradição. Nos sermões de Ambrósio e Martinho de Braga, a memória funciona como instrumento central de aprendizagem⁷⁹, o que remete à importância fundamental da oralidade também para e na chamada “cultura clerical”. Por outro lado, a tradição é o ponto de apoio para a legitimidade do discurso e é um pressuposto fundamental para a comunicação da doutrina⁸⁰.

⁷⁸ “Em suma, esta santa humildade, afastadas de ti todas as lisonjas dos simuladores, revelar-te-á o Céu, quando te sussurrar: ‘Pois terra tu és’. Introduzir-te-á, então, naquela verdadeira sociedade da herança de Deus, quando te avisar em todas as ocasiões: ‘Porque és homem e pecador’. E, quando estimares o universo das tuas relações, na suposição desta humildade, e contares o que te pertence – dir-te-ei uma coisa maravilhosa. Encontrarás que todos os homens por aumentarem o cúmulo da tua honra só o diminuem, ao passo que só a humildade por diminuir aumenta. *Quanto maior és*, assim disse Salomão, *tanto mais deves humilhar-te*, porque, apesar de governares muitos, não serás perfeito, se – e isto é muito importante – só tu resistires àquele que não podes governar”. SÃO MARTINHO DE DUME. *Opúsculos morais*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998, p. 85.

⁷⁹ “Desejamos, caríssimos filhos, anunciar-vos, em nome de Deus, aquelas coisas que, ou ainda não ouvistes ou que, se as ouvistes, talvez as tenhais esquecido. Pedimos, portanto, à vossa caridade, que ouçais atentamente o que se diz, para a vossa salvação. Tudo isto está explanado nas Divinas Escrituras, mas para que as conserveis na memória, resumidamente vos recomendamos o que se segue”. *Ibid*, p. 93.

⁸⁰ Segundo Yves Congar, a tradição é o princípio de toda a economia da salvação e domina desde o princípio quando Deus doou, transmitiu seu filho ao mundo. “Tradição” incluiria toda a comunicação como as Escrituras, os ritos, os sacramentos e as instituições. CONGAR, Yves. *The meaning of tradition*. San Francisco: Ingratius, 1965.

Não levar em consideração a retomada de um modelo articulado pela oralidade e retido na memória é desprezar o modo de produção e escrita dos autores medievais⁸¹ e não atentar para a importância estrutural da autoridade. Partindo desta perspectiva uma “cultura folclórica”, de raiz camponesa e fundada sobre a oralidade e a tradição, em oposição a uma “cultura clerical” fundamentalmente escrita e erudita, não fornecem instrumentos conceituais e metodológicos suficientes para a compreensão do problema das heresias e das superstições no período, tendo em vista que a própria “cultura clerical” tinha na oralidade uma forma de composição elementar.

As controvérsias doutrinárias que geraram as heresias não comportavam elementos folclóricos que obrigavam a Igreja a se adequar ou a corrigir deturpações. Estas disputas se caracterizaram por um alto grau de sofisticação argumentativa e filosófica. Tal é o caso quando os autores procuram explicar a natureza e o nascimento de Cristo, a natureza e a condição humanas, a geração de Cristo em oposição à criação humana, a transubstanciação, entre outras coisas. Neste sentido, as opções doutrinárias consideradas heréticas mais do que deturpação do conhecimento adquirido e forma de resistência da “cultura folclórica”, são outra expressão da tradição. Da mesma forma, a condenação das superstições tem como foco a consolidação de uma doutrina fundada nesta tradição.

As indicações de pesquisa de Duby inicialmente aqui apresentadas, não deixaram de ser ouvidas pelos historiadores preocupados com a inserção do domínio cultural no horizonte da investigação histórica. Ainda que as heresias não sejam mais analisadas verticalmente, em razão do conflito entre culturas diversas, mas de maneira horizontal, a atenção à produção das idéias, a sua circulação e recepção, constitui um caminho importante para a compreensão das heresias medievais e, em última instância, para a análise dos jogos de poder do período. A partir da perspectiva aqui delineada, também é possível questionar o papel das superstições como testemunho de práticas reais de camponeses pagãos, e sugerir que elas ocupam um lugar importante

⁸¹ CARRUTHERS, Mary. *The book of memory*. Cambridge, 1992.

na definição da autoridade, na consolidação de uma ortodoxia e na afirmação do exercício da função episcopal. Elas não fornecem um testemunho preciso sobre a “cultura folclórica”, tampouco acerca da história das regiões nas quais foram repetidamente condenadas.

III.

DAS “AVENTURAS DE SICÁRIO” À “FAIDA” DE SICÁRIO: O ESTUDO DA VIOLÊNCIA NO PERÍODO MEROVÍNGIO¹

Milton Mazetto Junior²

Introdução

É possível notar, nas últimas décadas, um interesse crescente pelo estudo da prática da justiça e do combate à violência no período medieval. Essa preocupação se evidencia, por exemplo, nos dois colóquios sobre a justiça organizados pelo *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, em 1995 e em 1997, no congresso da *Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public* intitulado *Le Règlement des Conflits au Moyen Âge*, de 2000, e, mais recentemente, em colóquio realizado pela *École Française de Rome*, em 2003, cujo tema foi *La vengeance*. Também é possível citar obras coletivas sobre o tema, como *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, editada por W. Davies e P. Fouracre e *Violence and Society in the Early Medieval West*, editada por G. Halsall. Esta renovação nos estudos sobre a prática da justiça se explica, por um lado, pela aproximação, ocorrida a partir de meados do século XX, entre a história e as demais ciências humanas, sobretudo a antropologia jurídica, e também por uma mudança de enfoque nos estudos sobre o direito medieval,

¹ Gostaria de agradecer à Professora Régine Le Jan pela generosa acolhida em Paris e pela supervisão que tornou possível a realização deste trabalho, e ao Professor Martin Heinzelmann por suas sugestões.

² Mestrando em História na Universidade de São Paulo (USP). Bolsista FAPESP. Membro do Laboratório de Estudos Medievais (LEME).

que não tem mais como preocupação apenas compreender os códigos legislativos, mas as sociedades responsáveis por sua elaboração. O objeto desses estudos passou a ser, além das leis e das fórmulas, as formas de resolução de conflito extra-judiciárias, os acordos inter-pessoais e as normas religiosas e morais³.

Embora as preocupações desses novos trabalhos sejam distintas daquelas do paradigma vigente na França no final do século XIX, e que orientou os trabalhos de G. Monod e N. D. Fustel de Coulanges, os documentos permanecem basicamente os mesmos. Com exceção da arqueologia, praticamente nenhuma nova fonte documental do período merovíngio foi descoberta no último século. A maior contribuição desses estudos, portanto, resume-se a re-interpretação de diversos documentos à luz de novos métodos. Um importante exemplo é o código normativo denominado *Pactus legis salicae*, ou Lei Sállica⁴. N. D. Fustel de Coulanges

³ CHIFFOLEAU, J. "Direito", trad. RIBEIRO, D. V. In: SCHMITT, J. C. e LE GOFF, J. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 335 e também GAUVARD, C., BOUREAU, A., JACOB, R, MIRAMON, C. "Normes, droit, rituel et pouvoir". In: SCHMITT, J-C. e OEXLE, O. G., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen âge em France et em Allemagne*. Paris: 2002, p. 461.

⁴ A Lei Sállica é um conjunto documental formado por três versões diferentes do mesmo código. Aquela tida como mais antiga é chamada de *Pactus legis salicae*, um texto que contém sessenta e cinco títulos normativos, além de adições posteriores. As outras duas versões, a *Lex Salica Emendata* e a *Lex Salica Karolina* são edições de 70 e 100 títulos respectivamente, ambas com origem no período carolíngio. Para estudos mais detalhados sobre essa importante fonte documental ver: BALON, J. *Ius Medii Aevi, Vol. 3: Traité de droit salique – Études d'exégèse et de sociologie juridique*. Namur, 1965., GUILLOT, O. "La justice dans le royaume franc et l'époque merovingienne". In: *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)* (Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XLII, 1994). Spoleto: CISAM, 1995, pp. 653-731; POLY, J.P. "La corde au cou: les francs, la france e la loi salique". In: *Genèse de l'état moderne en méditerranée*, Rome: École Française de Rome, 1993, pp. 287-320 e SIEMS, H. "La vie économique des Francs d'après la *lex salica*". In: *Clovis. Histoire et mémoire, 1, Clovis et son temps. L'événement*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1997, POLY, J.P. "Le premier roi des francs: la Loi Salique et le pouvoir royal à la fin de l'Empire" In:

o descreve, no final do século XIX, como o código onde estariam contidos todos os direitos e normas da sociedade franca⁵. Entre as diversas abordagens recentes à esse documento, podemos citar a de J.-P. Poly, que indica que essa legislação teria sido elaborada, em um primeiro momento, como o regimento de um destacamento militar romano estacionado na região da Gália por volta do século IV⁶. Para o autor, o *Pactus*, ao invés do direito de um povo, proveniente de uma autoridade real, teria por objetivo disciplinar os soldados e coibir a prática da *faida*⁷.

A maior atenção ao campo infra-jurídico⁸ forçou à utilização de outros documentos que não os provenientes da autoridade pública para compreender a forma como os conflitos se resolveriam no período. Um exemplo recorrente são os relatos do bispo Gregório de Tours (c.538 – c.593), presentes em seus *Decem libri historiarum*⁹. Ao longo do último século, diversos estudos

CONSTABLE, G. e ROUCHE, M. (dir.) *Auctoritas: Mélanges offerts à Olivier Guillot*. Paris: Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2006.

⁵ FUSTEL DE COULANGES, N. D. *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, v.3. Paris: Hachette, 1929, pp. 111 - 112.

⁶ POLY, J.P. “La corde au cou: les francs et la loi salique”. *Genèse de l'état moderne en méditerranée*. Rome: École Française de Rome, 1993, pp. 305-306.

⁷ POLY, J.P. *op cit*, pp. 314-315.

⁸ Esse conceito foi definido por A. Boureau, R. Jacob, C. Gauvard e C. De Miramon em um texto intitulado “Les Normes”, como “...normes en dehors l'appareil judiciaire et administratif de l'Etat”. GAUVARD, C., BOUREAU, A., JACOB, R., MIRAMON, C. “Les Normes” em SCHMITT, J-C. e OEXLE, O. G., *Les tendances en actuelles de l'histoire du Moyen age em France et en Allemagne*. Paris: 2002.

⁹ Redigido pelo bispo Gregório de Tours, esse documento, formado por dez livros e 443 capítulos, é a principal fonte de informação que dispomos sobre a Gália do século VI. Para estudos mais específicos, consultar: BREUKELLAAR, A. H. B. *Historiography and episcopal authority in sixth-century Gaul: the Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context*. Göttingen, 1994; BOURGAIN, P. e HEINZELMANN, M. “L'oeuvre de Grégoire de Tours: la diffusion des manuscrits”. In: GAUTHIER, N. e GALINIÉ, H. (org.) *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international, Tours, 3-5 novembre, 1994*. Tours: 1997, pp. 273-317; HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*. Tradução: CAROLL, C. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 e VINAY, G. *San Gregorio de Tours*. Carmagnola: 1985.

têm se utilizado da narração de conflitos presentes nessa obra para compreender os meios como os francos resolviam suas disputas. Um dos episódios mais frutíferos, nesse sentido, é o da chamada *faida* de Sicário. Composto pelos capítulos VII:47 e IX:19 dos *Decem libri historiarum*, o relato descreve uma série de conflitos ocorridos na cidade de Tours, e a forma como essas disputas foram levadas a um fim. Embora tenha sido alvo de uma importante discussão entre G. Monod e N. D. Fustel de Coulanges durante a década de 1880, até meados do século XX esse texto havia sido pouco utilizado para a compreensão das práticas judiciárias do período. Somente a partir da publicação do artigo “The Bloodfeud of Franks”, de J. M. Wallace-Hadrill, em 1959, é que a narrativa passaria a ser um dos principais documentos para o estudo da violência inter-pessoal no Reino dos Francos.

As aventuras de Sicário

No capítulo 47 do sétimo livro dos *Decem libri historiarum*, Gregório de Tours descreve aquilo que ele chama de *bella civilia*. Durante as comemorações de natal no vilarejo de Manthelan, o padre do local enviou um de seus servos para convidar alguns dos homens para beber em sua casa. Ao chegar ao local das festividades, o servo foi assassinado por um dos convidados. Sicário, um amigo do padre, ao saber disso, dirigiu-se à igreja com suas armas à espera que de Austregiselo, que partiu a seu encontro. Segundo Gregório, ambos os lados sofreram perdas na batalha que se seguiu, ocasionando a fuga de Sicário para a “*villa*” em que habitava, deixando para trás, na casa do padre, quatro servos feridos, moedas e vestimentas (*argento et vestimentis quattuor pueris sauciatis*). Após a fuga de Sicário, Austregiselo empreendeu um segundo ataque, matando os servos e apoderando-se do ouro, da prata e dos bens. Em seguida, por ter assassinado os servos e confiscado os bens de outrem sem autorização, Austregiselo foi julgado culpado por uma assembleia dos cidadãos (*in iudicio civium*). Alguns dias após o julgamento (*placito*), Sicário descobriu que os bens roubados estavam agora nas mãos de um homem chamado Auno, seu filho e seu

irmão, chamado Eberulf. Sicário, poucos dias depois, buscou ajuda de um homem chamado Audinus e atacou os três (Auno, seu filho e seu irmão) no meio da noite com um grupo de homens, matando a todos, inclusive os servos, e roubando os bens. O conflito chega ao conhecimento de Gregório, e junto com o juiz (*adiuncto iudice*) ele convocou ambas as partes à sua presença. O bispo pede que não mais perseverem no crime antes que o mal se espalhe mais. Ele alega, em sua admoestação, já ter perdido muitos filhos da Igreja, e teme que outros se percam no conflito. Gregório propõe que aquele que perpetrou o mal pagasse uma composição por dever de caridade, e que se não tivesse condições de pagá-la, esta seria paga com o dinheiro da Igreja (*argento aeclesiae*). Aqueles que apoiavam Chramnesindo, cujo pai (Auno), irmão e tio tinham sido assassinados, se recusaram a aceitar tal acordo. Em seguida, Sicário decidiu dirigir-se ao rei, mas antes, foi visitar sua mulher em Poitiers. Nesse local, ao estabelecer tarefa para os escravos, quase foi morto por um deles, que tomou sua espada e o atacou. O rumor que chegou à Tours era de que ele estaria morto. Ao ouvir isso, Chramnesindo invadiu a *villa* de Sicário, matou seus escravos, ateou fogo e levou tudo aquilo que era móvel consigo. Ambas as partes foram então conduzidas pelo juiz à cidade para apresentar seus casos: foi decidido, dessa vez, que Chramnesindo, agora, abriria mão de metade da compensação a que tinha direito, por ter ateadado fogo à casa. Essa decisão, conforme afirma o próprio Gregório, era contrária ao que estipulava a lei (*contra legis actum*). Sicário deveria pagar a metade restante da compensação, o que foi feito com o dinheiro da Igreja. Após o pagamento, ambas as partes prestaram juramento de que não prosseguiriam com o conflito¹⁰.

¹⁰ Esse relato está presente no capítulo VII:47 dos *Decem libri historiarum*. Devido a sua extensão, se optou, nesse artigo, pela descrição de seu conteúdo ao invés da transcrição integral de seu texto. Para esse estudo foram utilizadas as traduções de THORPE, L. *The History of the Franks*. New York: Penguin Books, 1974 para o inglês e LATOUCHE, R. *Histoire des Francs*. Paris: Les Belles Lettres, 2005 para o francês. Além disso, a análise contemplou a edição latina de Bruno Krusch presente em *Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri X, MGH SRM*, ed. KRUSCH, B. Fasc. I et II, 1937-1942; Fasc. III, *Praefatio et Indices*, éd. KRUSCH, B., LEVISON, W. e HOLTZMANN, W. Hanovre: 1951.

No capítulo 19 do nono livro, Gregório relata a continuação desses conflitos. Sicário e Chramnesindo, após a paz estabelecida pela composição, tornaram-se grandes amigos. Porém, um dia, ao beber demais, Sicário disse a Chramnesindo que ele deveria lhe ser grato pelo assassinato de sua parentela, pois era devido ao pagamento da composição, que sua casa estava repleta de ouro e prata. Ao ouvir isso, segundo Gregório, Chramnesindo voltou a pensar no dever que tinha de vingar os seus, e assassinou Sicário. Rapidamente, ele se dirigiu ao rei, para pedir clemência por sua vida. Explicou o caso ao rei, porém a rainha Brunhilda tinha Sicário como seu protegido. Ao perceber a ira da rainha, Chramnesindo fugiu para Bourges, terra do *regnum* de Gontrão, e algum tempo depois buscou novamente o rei. Foi decidido que ele deveria provar que tirou a vida de Sicário para se vingar de uma afronta, o que, segundo Gregório, ele conseguiu fazer. Brunhilda, em seguida, ordenou que seus bens fossem confiscados, porém, algum tempo depois, eles lhe teriam sido devolvidos por um servidor (*domestico*) chamado Flavinius.

Esse extenso relato passou a ser utilizado pela historiografia francesa a partir do famoso estudo realizado por G. Monod em 1886, intitulado "*Les aventures de Sichaire*"¹¹. A principal preocupação do autor, ao analisar as disputas relatadas pelo bispo de Tours, era compreender o funcionamento das instituições jurídicas do período franco. E, nesse sentido, ele indica que a história de Sicário é um relato excepcional para se compreender "*des tableaux des mœurs*", devido ao fato do bispo de Tours ter testemunhado os eventos com os seus próprios olhos, e tê-lo descrito à medida que ocorriam¹².

A imagem que Monod nos mostra da sociedade franca, a partir do relato de Gregório, é aquela de um povo violento, primitivo e selvagem, entregue à barbárie. Essas seriam as características de uma raça inteira, e

¹¹ MONOD, G. "Les aventures de Sichaire. Commentaire des chapitres XLVII du livre VII et XIX du livre IX de *l'Histoire des Francs* de Grégoire de Tours", *Revue Historique*, 31, 1886, pp. 259-290.

¹² *Ibidem*, p. 265.

não de um ou dois indivíduos determinados, pois, para ele, era necessário um grau de civilização e cultura maior do que a encontrada na Gália franca para que os homens se distinguissem dos seus semelhantes através de gostos e qualidades. O autor aponta que Sicário, Chramnesindo e Austregiselo seriam exemplos mais ou menos exatos do que os textos indicariam como *Franci homines*¹³. Ao indagar-se sobre a riqueza que esses homens possuíam, Monod utiliza, pela primeira vez em seu texto, a comparação entre o relato das “aventuras de Sicário” e o texto normativo conhecido como *Lei Sállica*: o autor calcula o que Sicário deveria pagar pela morte de Auno, seu filho e seu irmão através dos valores estipulados no título XLI da Lei Sállica e, através de um cálculo cambial, chega a quantia aproximada de 228.870 francos em moeda de sua época. Para ele, isso demonstra que, mesmo que Sicário fosse rico, ele não seria rico o suficiente para pagar essa quantia sem o auxílio do dinheiro da igreja.

Esse método comparativo é utilizado por Monod ao longo de toda sua análise. Assim, busca no relato do bispo de Tours as instituições jurídicas presentes nos textos normativos do período. Além da Lei Sállica, o autor utiliza-se das *formulae marculf*¹⁴ e da Lei Ripuária¹⁵. Um outro exemplo, nesse sentido, se encontra na análise que o autor realiza do último julgamento do capítulo VII:47, quando surgem os queixosos Sicário e Chramnesindo. Para ele, a decisão descrita foi tomada pelo conde e pelos *rachimburgos*¹⁶,

¹³ *Ibidem*, p. 265.

¹⁴ As *formulae marculf* fazem parte da tradição documental dos formulários: coleções de atos, tanto privados, quanto públicos, sobre os quais deveriam apenas ser adicionados os nomes próprios, as datas, e em caso de litígio, o valor da multa pecuniária a ser paga. RICHÉ, P. “Formulaires” In: *Dictionnaire des Francs: Les temps mérovingiens*. Paris: Lonrai, 1996.

¹⁵ A Lei Ripuária teria sido redigida na época do reinado de Dagoberto I (629-639) para dar conta dos particularismos da região austrasiana. É possível encontrar em seu texto influência das disposições da Lei Sállica e do Edito de Childeberto II. RICHÉ, P. *Op. Cit.*

¹⁶ Os *rachimburgis* são referidos no título LVII do *Pactus legis salicae* como conhecedores do direito que, estando presentes na corte, deveriam proferir o julgamento segundo a Lei Sállica.

da maneira como previsto pela Lei Sállica no capítulo LVII e não por meio de um acordo inter-pessoal¹⁷. É possível supor, a partir disso, que Monod enxergasse na Gália Franca, um Estado de direito moderno, onde a legislação proveniente da autoridade pública desse conta de resolver todos os conflitos.

Um ano mais tarde, N. D. Fustel de Coulanges publicaria uma crítica a essa análise, em seu artigo “*De l’analyse des textes historiques*”¹⁸. O ponto fundamental da discordância com Monod é o uso que este faz da Lei Sállica. Para o autor, esse método, que ele denomina de “subjetivo”, não realizaria uma análise verdadeira do documento, mas estaria impregnado das idéias que Monod gostaria que estivessem no documento¹⁹. Essa dura crítica é baseada no fato de que, ao longo de todo o relato das “aventuras de Sicário” não se encontra citação à Lei Sállica ou mesmo termo que remeta a alguma de suas disposições. Ao encontrar a expressão latina “*in judicio civium*” no capítulo VII:47, por exemplo, Monod alega se tratar do *mallus*, o tribunal ao qual a Lei Sállica faz referência. Segundo Fustel de Coulanges, nesse caso, é impossível para o historiador saber se Gregório se referia ao *mallus* ao utilizar “*in judicio civium*”.

O único ponto de ligação possível entre o relato de Gregório de Tours e a Lei Sállica é, na visão de Fustel de Coulanges, a referência à composição, mais especificamente no uso do termo *compositio* e do verbo *componere* no capítulo VII:47. Entretanto, para Fustel de Coulanges, existiriam três tipos distintos de composições no século VI: a germânica, existente na Lei Sállica, a romana e a eclesiástica²⁰. Sem indicar uma resposta, o autor apenas demonstra que não existem indícios para afirmar, como faz Monod, que a composição que Gregório descreve em seu relato seria a mesma prevista pela Lei Sállica. Nesse sentido, ainda, afirma que os julgamentos ocorridos na cidade de Tours não seriam um encontro do *mallus*,

¹⁷ *Ibidem*, p. 284.

¹⁸ FUSTEL DE COULANGES, N. D. “De l’analyse des textes historiques”, *Revue des questions historiques*, 41, 1887, pp. 5-35.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

²⁰ *Ibidem*, p. 18.

um tribunal presidido por um oficial real, mas uma audiência na qual o bispo de Tours busca uma solução para o conflito, “...*un essai de conciliation épiscopale à laquelle nul n’était forcé de se soumettre*”²¹. É importante também ressaltar que essa análise, em momento algum, contradiz aquela realizada por Fustel de Coulanges em sua monumental obra *Histoire des Institutions Politiques de l’Ancienne France*, publicada anos antes²². Em um capítulo dedicado ao estudo da composição o autor demonstra sua hipótese de que, ao contrário do que supõe G. Monod, a maior parte dos conflitos no Reino dos Francos seria resolvido através de acordos infra-jurídicos. Para ele, nesse período, não haveria uma autoridade pública com o poder de sentenciar e punir todos os crimes²³.

Entretanto, ainda que suas análises sejam distintas é importante notar que ambos os autores utilizam-se de um conceito moderno de Estado para pensar os meios de resolução de conflitos do século VI, sobretudo através da idéia de que a autoridade pública deve ser a responsável por levar todos os conflitos de uma sociedade a um fim. Para Monod, mesmo que a sociedade apresentada por Gregório em seu relato fosse considerada primitiva e violenta, seria uma legislação, através de tribunais oficiais, a responsável por regulamentar as disputas. Já, para N.D. Fustel de Coulanges, a existência de acordos infra-jurídicos seria um indício de uma autoridade pública fraca, que não conseguiria coibir e regulamentar todos os conflitos ocorridos no reino. Somente em meados do século XX, através do diálogo com a antropologia jurídica é que se levou em consideração a possibilidade de que a violência e as formas de pacificação infra-jurídicas retratadas nas diversas fontes medievais pudessem fazer parte de uma prática social, de um sistema, que coexistiria com a legislação e a autoridade pública.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

²² FUSTEL DE COULANGES, N. D. *Histoire des institutions politiques de l’ancienne France*, v.3. Paris: Hachette, 1929.

²³ *Ibidem*, p. 475.

A *faida* de Sicário

J. M. Wallace-Hadrill, em seu polêmico artigo "*The Bloodfeud of Franks*", foi um dos primeiros estudiosos a utilizar o conceito antropológico de *faida* para compreender a violência no mundo franco²⁴. A definição mais tradicional desse conceito, elaborada pela antropologia através da análise de sociedades primitivas modernas²⁵, indica um estado de hostilidade prolongada entre dois grupos de parentela²⁶. Tal condição seria atingida através de uma ofensa ao outro grupo, geralmente por meio do assassinato de um de seus membros. A partir desse momento, seria possível delinear fases alternadas de violência e de reconciliação entre as partes envolvidas. O grupo lesado inicialmente responderia com um ato de vingança e isso geraria um ciclo. Além dessa etapa violenta, a *faida* supõe também a existência de atos de conciliação entre as partes, em geral, acordos extrajudiciários, que culminam com o pagamento de uma compensação pecuniária à última parte lesada na disputa.

Para J.-M. Wallace-Hadrill, esse sistema poderia ser observado nos conflitos narrados nos *Decem libri historiarum*, sobretudo nos capítulos relativos à história de Sicário. Nesse sentido, as disputas iniciadas nas festividades do natal (VII:47), e a posterior vingança (IX:19) corresponderiam à fases alternadas de violência entre dois grupos de parentela. De um lado estariam o padre, seu servidor, Sicário e seus companheiros, e do outro, um

²⁴ WALLACE-HADRILL, J. M. "The Bloodfeud of Franks", *Bulletin of the John Rylands Library*, 41, 1959. Nesse artigo utilizou-se a reedição presente na coletânea WALLACE-HADRILL, J.M. *The Long-Haired Kings*. London: 1962, pp. 121-147.

²⁵ Um dos primeiros trabalhos a utilizar o conceito de "faida" para explicar a resolução de disputas no interior de uma sociedade foi o clássico estudo de Evans-Pritchard, sobre a sociedade sudanesa dos Nuer: EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

²⁶ BEATIE, J. "Feud" In: GOULD, J. e KOLB, W.-L. (ed.) *A dictionary of the social Sciences*. New York: 1967, p. 267.

grupo representado por Austregiselo, Auno e seu filho, Chramnesindo. A *faida* teria tido início no momento em que Austregiselo, ou alguém de seu grupo, assassinou o servidor do padre, o que teria provocado um ato de retaliação por parte do grupo de Sicário. As tentativas de julgamento e de composição corresponderiam aos atos de pacificação e arbitragem previstos no conceito antropológico. Nesse contexto, para Wallace-Hadrill, as relações de solidariedade e hostilidade entre os grupos de parentela exerceriam um papel determinante na forma como os conflitos eram resolvidos no Reino dos Francos. O poder real e a autoridade eclesiástica atuavam apenas na imposição de limites para a violência, mas não seriam os responsáveis por levá-la a um fim. Essa interpretação seria uma das responsáveis por modificar a visão que os estudiosos do período possuíam sobre o campo infra-judiciário²⁷. A existência dessa instância não poderia ser explicada apenas pelo enfraquecimento da autoridade pública. A *faida* seria um elaborado meio de resolução de conflitos, proveniente da sociedade e de poderosos grupos de parentela²⁸.

A influência do artigo de Wallace-Hadrill é atestada pelo grande número de trabalhos sobre a justiça e a violência que o citam²⁹. Entretanto, alguns estudos recentes passaram a questionar sua interpretação da *faida*.

²⁷ Para uma discussão pormenorizada sobre as instâncias jurídicas e infra-jurídicas: GARNOT, B. "Justice, injustice, parajustice et extrajustice dans la France d'Ancien Régime", *Crime, History & Societies*, nº 4, vol. 1, 2000.

²⁸ *Ibidem*, pp. 142 e 146.

²⁹ Alguns exemplos recentes: DEPREUX, P. "Une faide exemplaire? À propos des Aventures de Sichaire: vengeance et pacification aux temps mérovingiens". In: BARTHÉLEMY, D. BOUGART, F. e LE JAN, R. (dir.) *La vengeance, 400-1200*. Rome: École Française de Rome, 2006, p. 65; NEWBOLD, R. F. "Interpersonal violence in Gregory of Tours *Libri Historiarum*", *Nottingham Medieval Studies*, 38, 1994, p. 5; WORMALD, P. "Lex Scripta and Verbum Regis: Legislation and Germanic Kingship from Euric to Cnut" In: SAWYER, P. H. e WOOD, I. N. (ed.) *Early Medieval Kingship*, pp. 108. e BARTHÉLEMY, D. "La Vengeance, le jugement e le compromis". In: *Le règlement des conflits au Moyen Âge. Actes du XXXIe congrès de la SHMESP (Anger: 2000)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2001, p. 15.

Em um artigo intitulado "The bloodfeud in fact and fiction", P. Sawyer demonstra que os grupos de parentela na Alta Idade Média se resumiam a pequenos grupos familiares, e não corresponderiam, portanto, aos extensos grupos previstos no conceito de *faida*³⁰. Mais especificamente sobre a *faida* de Sicário, Sawyer aponta que não é possível afirmar a existência de uma relação entre Austregiselo e Auno. Se a relação de parentela existisse, e ambos fizessem parte de um mesmo grupo, isso reforçaria a idéia de que tal relato descreveria uma *faida*. Porém, se a relação não existir, a ação de Sicário não passaria de "... a murderous attempt to recover his own property..."³¹. Para o autor, mesmo a continuação da história, no capítulo IX:19, não seria parte de uma *faida*, mas um exemplo de violência sem sentido, ou uma simples vingança³². P. Depreux, em seu artigo "Une faide exemplaire? À propos des Aventures de Sichaïre: vengeance et pacification aux temps mérovingiens" também aponta a ausência de conexão entre Austregiselo e Auno. Além disso, o autor nota uma "*symétrie parfaite*" nas hostilidades entre Sicário e Chramnesindo. O primeiro teria assassinado o pai, o tio e o irmão do último, os seus servidores e tomado seus bens, e, após recusar a decisão de um julgamento, Chramnesindo teria assassinado os servidores de Sicário, roubado todos os bens que pudessem ser movidos e ateado fogo a sua *villa*. Posteriormente, ainda seria o responsável pelo assassinato de Sicário³³. Nesse sentido, para o autor, o conflito entre Sicário e Chramnesindo não possuiria uma relação direta com a disputa com Austregiselo.

Outro problema, apresentado por Guy Halsall em um artigo intitulado "*Violence and Society in the early medieval west: an introductory survey*", é o fato de que os relatos sobre conflitos, como o caso de Sicário

³⁰ SAWYER, P. "The bloodfeud in fact and fiction". In: HASTRUP, K. e MEULENGRACHT SØRENSEN, P. (ed.) *Tradition og historieKrivning*. Aarhus, 1987.

³¹ *Ibidem*, p. 30.

³² *Ibidem*, p. 30.

³³ DEPREUX, P. *Op. Cit.*, pp. 83-85.

e Chramnesindo, não cubrirem um período longo o suficiente para se averiguar a existência de *faidas* mais longas, em estado de dormência, como Wallace-Hadrill já indicava em seu artigo³⁴. Esse autor também apresenta a hipótese de que a história de Sicário não se trataria de uma *faida*, mas do que ele chama de “*customary vengeance*”. A diferença apresentada por Halsall é que, nesse caso, a violência é utilizada de forma estratégica: o que se busca com os atos de violência é chamar a atenção para o conflito, para atrair a arbitragem de terceiros. A recusa em se aceitar um acordo, seria apenas para demarcar o quão grave havia sido a ofensa original.

Os *Decem libri historiarum*

Além da crítica à interpretação dos eventos narrados pelo bispo de Tours como *faida*, uma outra tendência surgida no século XX aponta que os relatos dos *Decem libri historiarum* formariam um conjunto coeso, com início e fim. A biografia de Gregório de Tours realizada M. Heinzelmann é pioneira ao apontar nos *Decem libri historiarum* um sentido que perpassa toda a obra³⁵. Para Heinzelmann, haveria uma concepção de história que guiaria a escrita de todos os capítulos e seria responsável por dar a esse vasto texto um sentido de unidade. As descrições dos eventos não seriam apenas os acontecimentos visualizados pelo bispo de Tours, mas a história da Igreja do Cristo³⁶. Nesse sentido, é possível que a *faida* de Sicário possua

³⁴ WALLACE-HADRILL, J. M. *Op. Cit.*, p. 143.

³⁵ HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*. Tradução: CAROLL, C. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, mais especificamente o terceiro capítulo: “Ten books of history: genre, structure and plan”, pp. 94-152

³⁶ HEINZELMANN, M. “Grégoire de Tours ‘père de l’histoire de France’?”. In: *Histoires de France. Historiens de la France*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1994, p. 41.

alguma função dentro da narrativa de Gregório, e não seja totalmente fiável enquanto o relato de um conflito ocorrido na cidade de Tours.

Um indício para pensar essa questão é o título que Gregório atribui ao capítulo VII:47, "*Guerra civil entre os habitantes de Tours*" (*De bello civile inter cives Toronicus*). A expressão "guerra civil" aparece anteriormente no prefácio ao quinto livro dos *Decem libri historiarum*. Nele, o bispo de Tours demonstra relutância em descrever as guerras civis que acometeram o povo Franco e seus reis nesse período. Para o autor, essas disputas seriam um sinal do final dos tempos, do apocalipse bíblico. A partir disso, é possível supor que a "*Guerra civil entre os habitantes de Tours*" não seja um simples relato de violência, mas de um conflito, que seria, para Gregório, mais um prenúncio do fim dos tempos. Outra evidência, a ser levada em consideração, nesse sentido, é, como já apontado por P. Sawyer e G. Halsall, o fato de que não é possível estabelecer, através do texto, uma conexão entre Austregiselo, o primeiro litigante, com Auno, alvo do segundo ataque de Sicário. Após ser considerado culpado pelo julgamento, Austregiselo não é mais citado na narrativa. Talvez isso indique a existência de mais de um conflito ou ato de violência ao longo do texto, sem que haja uma conexão direta entre eles, além da presença de um mesmo personagem: Sicário.

Embora Gregório de Tours, no capítulo IX:19, pareça narrar uma continuação dos eventos do capítulo VII:47, o autor lhe atribui o título "*A violenta morte de Sicário, habitante de Tours*" (*De interitu Sichari civis Thoronici*). Esse título segue a forma da maior parte dos relatos de mortes em sua obra, como pode ser verificado no capítulo V:39, "*A violenta morte de Clóvis*" (*De interitu Chlodovechi*) e no capítulo VI:32, "*A violenta morte de Leudastio*" (*De interitu Leudastis*) entre outros exemplos. Isso pode indicar que, na obra de Gregório, o capítulo IX:19 não tenha como foco principal a continuação de um conflito narrado dois livros antes, mas seja, sobretudo, a narrativa da morte de um personagem nobre ou importante. Outra evidência é que o relato gregoriano possui, aqui, um maior grau de atenção à descrição das pessoas e suas relações do que no VII:47. Como mostra E. Auerbach, em seu estudo *Mimésis*, no início do capítulo VII:47 a morte do servo do padre é relatada com grande detalhamento, mas, em

nenhum momento é mencionado o nome de quem o matou³⁷. Somente é possível supor, que o assassino se trate de Austregiselo ou de alguém próximo a ele pela retaliação que Sicário empreende a esse personagem. Entretanto, ao longo do capítulo IX:19, Gregório relata, de forma mais detalhada, informações sobre Sicário, sua esposa, suas propriedades e sua relação de protegido com a rainha Brunhilda.

Repensar a história de Sicário no contexto de uma “guerra civil” ao invés de uma *faida*, significa atribuir a esse relato um caráter excepcional. A narrativa presente nos capítulos VII:47 e IX:19 não indicaria práticas recorrentes, sejam elas de violência, ou de resolução de conflitos, mas uma situação emergencial, na qual o bispo de Tours se vê obrigado a agir “*de forma contrária à letra da lei*” (*hoc contra legis actum*) para estabelecer um estado de paz entre as partes. Porém, embora seja, sem dúvida, o exemplo mais estudado pela historiografia, a história de Sicário está longe de ser o único relato de violência presente nos *Decem libri historiarum*. R. F. Newbold identificou, em um artigo recente, entre o segundo e o décimo livro, 261 casos distintos de violência inter-pessoal física, como espancamento, tortura e mesmo o ato de enterrar pessoas³⁸. Entretanto, até que ponto esses relatos não fazem parte, também, de um recurso narrativo utilizado pelo bispo de Tours para exemplificar o final dos tempos, a decadência da raça humana ou mesmo a punição divina? Um exemplo nesse sentido é a batalha entre o rei Clotário e seu filho Chram narrada no capítulo 20 do quarto livro. Esse conflito é comparado pelo próprio bispo de Tours à disputa bíblica entre o rei Davi e seu filho, Absalão.

A partir dos pressupostos levantados pela análise de M. Heinzelmann, é preciso refletir sobre a possibilidade de utilizar os relatos gregorianos, dos quais fazem parte as “aventuras” de Sicário, para se estudar a prática da justiça e da resolução de conflitos no período merovíngio. Entre as

³⁷ AUERBACH, E. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994, pp. 72-73.

³⁸ NEWBOLD, R. F. “Interpersonal violence in Gregory of Tours *Libri Historiarum*”, *Nottingham Medieval Studies*, 38, 1994, p. 3.

dificuldades suscitadas, está, por exemplo, a necessidade de levar em consideração a possibilidade que uma concepção moral de justiça oriente a narrativa do bispo. O assassinato de Auno, seu irmão e seu filho por Sicário no capítulo VII:47 é relatado de forma mais grave do que o assassinato desse pelas mãos de Chramnesindo no capítulo IX:19, quando este é descrito como leviano, ébrio, violento e homicida (*Fuit autem in vita sua levis, ebriosus, homicida, qui nonnullis per ebrietatem iniuriam intulit*). Isso pode evidenciar um julgamento moral em relação a esses personagens e, conseqüentemente, aos eventos. Seria justo, para Gregório, que Chramnesindo se vingasse de Sicário? Além disso, outra questão fundamental, é ponderar sobre quais seriam os parâmetros responsáveis por orientar a concepção de *pax* de Gregório. A que paz se referiria o bispo em sua admoestação, presente no capítulo VII: 47? A um estado de ausência de conflitos e de violência? A uma idéia de “paz pública”? Ou o estado de amizade entre Sicário e Chramnesindo, retratado no início do IX:19?

O que essas indagações exemplificam, mais do que possibilidades e caminhos de pesquisa, são as dificuldades e perigos que os escritos do bispo de Tours representam para o estudo da história merovíngia. Ao escrever seus livros de história, Gregório não teria como preocupação a descrição fidedigna dos fatos e eventos de seu período, mas uma concepção de história cujo eixo seria a Igreja de Cristo. Nessa história, os exemplos de conflitos possuiriam uma função pedagógica, ao apontar os resultados das boas ações dos bispos, e a das más ações dos reis e dos homens, como a funesta vingança da qual o ébrio Sicário é vítima no capítulo IX:19.

Considerações finais

A proposta desse artigo foi indicar, através das diversas interpretações que os capítulos VII: 47 e IX:19 dos *Decem libri historiarum* receberam ao longo dos séculos XIX e XX, algumas das correntes historiográficas que se ocupam da prática da justiça e das resoluções de conflitos no período merovíngio. O ponto de partida dessa reflexão, as últimas décadas do século XIX, são responsáveis por apresentar o embate entre

duas visões de história que, embora distintas, possuíam em comum a investigação da presença ou não, nos primeiros séculos da Idade Média, das raízes do Estado moderno. Essa idéia é explicitada na *Histoire des Institutions Politiques de l'Ancienne France* através do método empregado por seu autor, N. D. Fustel de Coulanges: questionar-se, sistematicamente, sobre a possibilidade de encontrar nas fontes medievais instituições típicas do período moderno, como uma constituição ou um parlamento. Essa intenção, se expressa, sobretudo, pela busca, tanto por parte desse autor, quanto de G. Monod, de uma autoridade pública, no Reino dos Francos, capaz de por fim aos conflitos e aos atos de violência. Para o primeiro, tal autoridade não existiria e os conflitos seriam resolvidos, em sua maioria, através de acordos inter-pessoais, enquanto que para o segundo, ela se mostraria através das disposições presentes na Lei Sállica, código normativo responsável por levar todos as disputas a um fim, inclusive aquelas relatadas por Gregório de Tours em seus *Decem libri historiarum*.

Ao longo do século XX, entretanto, é possível delinear, através dos estudos dedicados ao mesmo documento, uma mudança no paradigma das pesquisas sobre a justiça na Alta Idade Média: o foco dos historiadores deixou de ser as instituições jurídicas e passou a ser os meios de resolução dos conflitos, tanto os meios provenientes da autoridade pública, quanto aqueles infra-judiciários, cujos registros são raros. Isso se explica, em parte, pela apropriação de métodos e conceitos elaborados pela antropologia jurídica através de estudos de sociedades ditas tradicionais, como a tribo Nuer, localizada ao sul do Sudão. As “aventuras” de Sicário se tornaram, então, a *faida* de Sicário, um ciclo de violência e pacificação baseado em um complexo sistema de relações grupais de solidariedade e hostilidade. Porém, uma das consequências dessa influência da antropologia foi, novamente, pautar as discussões em torno do exercício da justiça no período medieval a partir das concepções do Estado moderno: o infra-judiciário, representado pela *faida*, se tornou um contra-ponto à idéia de autoridade pública. Por um lado, aponta-se que a legislação real teria sido elaborada através do combate desse costume e, por outro, de que essa legislação sequer possuiria aplicação prática, cabendo ao poder real merovíngio apenas a função de arbitrar os conflitos decorrentes da *faida*. Alguns estudos hoje demonstram que essa

concepção antropológica talvez não seja suficiente para dar conta das especificidades das fontes documentais da época. O que Gregório relata ao longo dos capítulos VII: 47 e IX:19 de sua obra não seria, nesse sentido, um ciclo de hostilidades entre grupos de parentela, mas uma situação conflituosa, exemplar, para ele, da condição humana no período que precede o retorno de Cristo.

A HISTORIOGRAFIA FRANCISCA NA FRENTE AOS DESAFIOS DA “MEDIEVALÍSTICA” E DA INTERPRETAÇÃO HAGIOGRÁFICA: NOVAS POSSIBILIDADES DE TRABALHO?

André Luis Pereira¹

Introdução

Neste texto, pretendo discorrer sobre três questões que considero fundamentais para o entendimento da historiografia franciscana que se desenvolveu desde o século XIX até o XX. A primeira questão refere-se aos inícios e à formação desse campo de estudo, bem como aos objetivos que possibilitaram seu vir a ser; a segunda, está relacionada com os pressupostos teóricos e aos níveis de interpretação que estiveram e ainda estão na base da escrita dessa história; a terceira, por sua vez, procura lançar luz sobre os desafios interpretativos oferecidos pelo trabalho com registros hagiográficos.

Desde já, gostaria de destacar que o volume da produção erudita sobre o franciscanismo medieval, nos últimos dois séculos, é de tal forma grande que inviabiliza qualquer leitura descritiva ou analítica nos limites desse artigo. Desta feita, optei por demarcar três nomes-chave dessa produção, analisando-os à luz dos pressupostos teóricos identificados segundo a leitura conjunta de uma série de autores. Meu intuito foi tecer uma reflexão pertinente

¹ Doutorando em História na Universidade de São Paulo (USP). Membro do Laboratório de estudos Medievais (LEME).

à problemática que se impõe ao medievalista contemporâneo de construir seu discurso historiográfico sem desconhecer ou negligenciar as engrenagens discursivas utilizadas pelos demais medievalistas, dialogando com eles, assentindo ou discordando. Stanislao Da Campagnola foi um dos que se aventurou a sintetizar as etapas principais da constituição da historiografia franciscana. Em sua obra publicada em 1979, *“Le origini francescane come problema storiografico”*, o erudito franciscanista preferiu iniciar fazendo uma crítica às fontes hagiográficas e “cronísticas” dos séculos XIII e XIV, ao invés de se ater ao estudo dos historiadores que abordaram a questão das origens franciscanas, como o título de sua obra faz supor. A opção do referido autor, a meu ver, encontra-se relacionada a uma atitude muito freqüente entre os franciscanistas italianos e outros de equipararem “fonte histórica” e “historiografia”. Na base dessa operação está a crença na possível equivalência discursiva entre os vestígios do passado e aquilo que os estudiosos posteriores fizeram com esses vestígios, os quais, me parece, não partilham o mesmo estatuto operativo. Numa leitura superficial, não haveria grande inconveniente em supor que as “fontes” e os discursos sobre elas possuem a mesma *“historicidade”*. Contudo, não se pode ignorar que essa atitude advém de uma tradição acadêmica iniciada no século XIX e praticada, em larga medida, até o fim do século XX, a qual supõe uma noção de verdade contemporânea a nós, mas que é inaplicável a certos testemunhos narrativos, como, por exemplo, o hagiográfico. É sobre o entendimento dessa questão que agora gostaria de me deter um pouco.

Aspectos do nascimento e desenvolvimento da historiografia franciscana

O século XIX, por mais de um motivo, pode ser chamado de *“o século da história”*; um desses motivos diz respeito à grande importância que essa disciplina erudita adquiriu no conjunto da produção intelectual européia. Nesse ínterim, a historiografia oitocentista foi produzida segundo os ditames de duas filosofias da história que se sucederam: o *“romantismo”* e o *“historicismo”*. Em linhas gerais, pode-se dizer que o romantismo historiográfico possibilitou o interesse pelo estudo da Idade Média, fazendo

com que nascesse, em grande medida, a medievística, sobretudo ao pretender abandonar o racionalismo e a rigidez clássica e exaltar mais o sentimento e o gênio do que o intelecto. No afã de dar respostas aos anseios nacionalistas e originários de determinado povo, houve uma tendência a se encontrar no medievo valores e ideais que lhes fossem correspondentes, de modo que o passado medieval começou a ser visto como a raiz das nações da Europa.²

Os historiadores “românticos” passaram a conceber a Idade Média como uma espécie de idade de ouro, quando foram formadas as instituições políticas, a religião, os costumes e línguas de cada povo, dentro da idéia de unidade orgânica que advinha da predominância do cristianismo. Dentro dessa ótica, eles puseram-se a dar carne e nervos aos restos mortais do medievo, compondo obras de grande amplitude com o intuito de restabelecer a ligação com esse passado primigênio. Ainda que esse movimento epistemológico tenha dado maior ênfase ao estudo da noção de “povo” àquela de “indivíduo”, num claro contraponto ao liberalismo, houve o cultivo de pesquisas sobre certos personagens considerados fulcrais desse “espírito do povo” ou “espírito de época”, os heróis nacionais, paradigmas e sínteses do tempo. Para muitos historiadores, são Francisco de Assis teria ocupado esse papel, e, por conseguinte, desde o período romântico teve ele já alguns estudiosos que procuraram ressaltar sua “importância histórica”, entre os quais Michelet e Renan.

Porém, esse interesse pelo “Francisco real” foi mais acentuado durante os desenvolvimentos do positivismo historiográfico, ou historicismo, que sucedeu ao romantismo oitocentista e determinou os rumos subseqüentes da investigação histórica. Impulsionado pelo mito da cientificidade do saber intelectual, mormente da história, o historicismo de matriz rankeana propugnava o acesso à verdade histórica mediante a detalhada reconstituição do passado, uma severa crítica às fontes e uma seleção documental que privilegiasse os testemunhos “dignos de nota”. Os estudos franciscanos, como os entendo, tiveram seu início efetivo dentro dessa filosofia da história e foi Paul Sabatier seu primeiro defensor.

² Cf. FERGUSON, W. K. *La renaissance dans la pensée historique*. Paris: Payot, 1950, p. 116.

Discípulo e amigo de Ernest Renan, Sabatier foi aconselhado por este a se dedicar ao exame da figura histórica de Francisco de Assis e a procurar restabelecer as “reais” dimensões de sua obra espiritual.³ Ambos os eruditos partiam da crença de que Francisco havia “salvado” a Igreja do século XIII e feito com que o papado cedesse aos seus ideais de uma sociedade renovada e liberta do jugo da servidão medieval. Entretanto, ambos acreditavam que esse mesmo papado, vencido uma vez pela inspiração carismática do “pobre de Assis”, sufocara os ideais de sua reforma e encaminhara para outros rumos aquilo que o santo queria implementar. Tanto Renan quanto Sabatier acreditavam que Francisco tinha inaugurado a modernidade a partir do movimento laico que fundara e da libertação da ingerência assídua da instituição eclesiástica. Segundo tais autores, de Francisco teria surgido uma Igreja nova, mais espiritual, mais humana e mais separada das instâncias do poder.

Para esses eruditos, havia de se reescrever e reconstituir a *biografia do homem Francisco*, que se fizesse a partir de ‘fontes confiáveis’ e que traduzissem a sua “inspiração primeva” antes que esta houvesse sofrido as supostas deturpações advindas da ação do papado. Paul Sabatier, em sua obra capital *“Vie de Saint François”*, submeteu as *hagiografias* de s. Francisco aos ditames da crítica historicista e procurou encontrar, nesses testemunhos, o “verdadeiro santo, suas intenções e sua obra” por meio de ‘bases científicas’. Stanislao Da Campagnola já havia escrito que o erudito francês queria “*conferir à biografia de Francisco uma base de autenticidade incontestável*”⁴. Essa incontestabilidade, segundo Sabatier, não poderia vir das legendas ditas oficiais, pois essas, ao receber o aval do papado, teriam de estar de acordo com seu ponto de vista. Desse modo, houve, por um lado, o desejo de se encontrar novas fontes, sobretudo as que pudessem estar isentas da influência curial, e por outro, houve a valorização dos testemunhos escritos que o próprio santo deixou. Esses escritos tornaram-se, então, paradigma para o estudo das *hagiografias*, pois foram considerados

³ Cf. DA CAMPAGNOLA, S. *Le origini francescane come problema storiografico*. Perugia: Università degli Studi di Perugia, 1979. p. 173.

⁴ *Ibid.*, p. 175.

mais “fiéis” ao espírito do “Francisco real”. De fato, na ânsia de se encontrar a verdade histórica nos textos hagiográficos, os estudiosos confundiram “hagiografia” com “biografia” e, com isso, surgiu a depreciação de certas lendas e a supervalorização de outras.

A procura por novas fontes levou Sabatier a encontrar e a editar o códice do *Speculum Perfectionis* em 1898⁵. A descoberta desse texto trouxe grandes conseqüências ao futuro da franciscanística não apenas pelo seu conteúdo, mas, sobretudo pelo encaminhamento crítico dado por Sabatier. Em primeiro lugar, o historiador francês atribuiu a autoria da obra ao grande secretário de s. Francisco, frei Leão de Assis. E, em segundo lugar, a datação proposta ao texto foi 1227, ou seja, um ano antes da redação da chamada *Vita Prima*, por Tomás de Celano, e que se tornou a versão oficial da vida de s. Francisco até a aprovação da *Legenda Maior sancti Francisci* de Boaventura de Bagnoregio, em 1263.

Ou seja, Sabatier não escondia sua desconfiança pela obra de Tomás de Celano e pela de Boaventura. Para ele, ambos os hagiógrafos compuseram vidas não autênticas de Francisco, edulcoradas de acordo com a vontade do papado e em contradição com os ideais do santo, ideais estes que estavam expressos nos seus opúsculos e no *Speculum Perfectionis*. Com isso, Sabatier também não dissimulava seu apreço pelas fontes advindas do grupo dos chamados “*Espirituais*”, pois, segundo ele, esses frades estavam em melhores condições de traduzirem o significado da ação de Francisco. No fundo, havia ainda outra questão historicista disfarçada nas opções formais de Sabatier: este acreditava que Tomás de Celano apresentava o “santo”, enquanto Leão apresentava o “homem”. Porém, segundo Stanislao Da Campagnola, não coube apenas a Sabatier privilegiar a “humanidade” de Francisco em detrimento de sua “santidade”, essa tendência foi comum aos outros franciscanistas do oitocentos⁶.

O historiador francês lia a vida de s. Francisco pelo viés da ‘modernidade’ e acreditava que o santo de Assis havia sido o primeiro homem

⁵ Cf. URIBE, Fernando. *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII-XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999. p. 322.

⁶ *Ibid.*, p. 178.

moderno, pois fundara um movimento religioso predominantemente laico. A posição sabateriana suscitou pronta reação de outros eruditos. Walter Goetz, por exemplo, advogava a “medievalidade” de Francisco, pois, segundo esse autor, o santo não teria fundado um movimento laico, mas uma ordem religiosa no sentido preciso do termo. Na seqüência, Lemmens preferiu equilibrar as duas opiniões, e admitiu que Francisco houvesse fundado uma ordem religiosa, porém esta ordem divergia dos moldes tradicionais da vida monástica.

Assim, segundo Da Campagnola, os estudos franciscanos chegaram ao século XX divididos em duas vertentes: 1) A vertente “modernizante” via no primitivo ideal franciscano uma opção de fratura com o mundo religioso medieval. 2) A vertente “medievalizante” via o franciscanismo inserido na religiosidade medieval, segundo a qual a Ordem havia se desenvolvido sem uma própria contradição entre o crescimento numérico dos frades e os ideais fundacionais do santo.⁷ Mesmo apresentando resultados contrários, essas duas vertentes chegaram aos seus resultados de acordo com os mesmos pressupostos historicistas já apontados nesse texto.

As teses de Sabatier e de seus adeptos tiveram no alemão Kajetan Esser um ferrenho opositor. Esser não concordava com a acentuação que os sabaterianos davam ao suposto conflito entre as intenções de Francisco e as da Cúria romana; para ele, o santo de Assis não queria se indispor com a Igreja; pelo contrário, queria estar ‘submisso’ aos pés do pontífice, pronto para servir à causa de s. Pedro. O historiador alemão intencionou combater Sabatier através do caminho que o próprio Sabatier havia proposto: um estudo sério e privilegiado dos opúsculos de s. Francisco, sobretudo o seu testamento. Kajetan Esser fez a edição crítica desse texto em 1949 e advogou sua autenticidade, tese que continua sendo aceita por todos os críticos.

Em 1966, Kajetan Esser publicava sua obra mais importante para a história franciscana: “*As origens e o espírito primitivo da Ordem dos Frades menores*”⁸; nessa obra, o autor tentou escapar aos conflitos que

⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁸ Publicado na Itália em 1972 com o seguinte título: *Origini e valori autentici dell'Ordine dei frati minori*. Milano: Ed. Francescane, 1972. Esta obra foi publicada também no Brasil, pela Editora Vozes, no mesmo ano. Levando em consideração a

atingiam os franciscanistas que se embatiam para defender a ‘historicidade’ e a preeminência dessa ou daquela legenda: embate esse conhecido pelo nome de “*Questão Franciscana*”⁹. Para tanto, Esser optou por considerar as origens da Ordem a partir dos testemunhos externos ao franciscanismo: crônicas monásticas, cartas, lendas de outras tradições, etc. Através desses fragmentos de textos, o historiador alemão pretendia mostrar que a ‘ordem’ franciscana, apesar de diferente das ordens monásticas e canônicas, era de direito uma ordem religiosa, de caráter misto, qual seja, formada por clérigos e leigos em harmoniosa convivência, tendo no serviço à Igreja seu fundamento e modo de existir.

A preocupação primeira de Esser era compreender as transformações pelas quais passou a ordem dos frades, e como essa primeira *fraternidade de penitentes* tornou-se uma *ordem constituída e aprovada* pelo papado. O acento, portanto, não era biográfico, como em Sabatier, e nem mesmo narrativo, já que o autor preferia abordar a questão por problemas temáticos. É possível que o trabalho de Esser fosse o primeiro estudo a dar à ‘fraternidade’ franciscana um papel de protagonista de sua própria história, enquanto um organismo que se desenvolvia exposto às vicissitudes do tempo. Esser também foi o primeiro a utilizar sistematicamente as fontes externas ao franciscanismo e a procurar entendê-lo segundo o que se pensava desse movimento em outros ambientes. Seu método teve o mérito de alargar a problemática para além daquilo que os oitocentistas procuravam realçar ao insistir na deformação que a Cúria romana teria provocado na Ordem de s. Francisco.

Embora não possamos dizer que a preocupação primeira do ‘frade’ Kajetan Esser fosse construir uma ‘biografia’ de s. Francisco, ele não

morosidade das traduções em solo nacional, sobretudo em língua alemã, já podemos ver um indício da importância da obra de Esser para os franciscanistas.

⁹ Indicamos ao leitor o texto sintético, porém elucidativo, sobre a *Questão Franciscana*: MENESTÒ, Enrico. “La questione francescana come problema filológico”. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Biblioteca Einaudi, 1997. p. 117-144. A este respeito ver também: DALARUN, Jacques. *Vers une résolution de la question franciscaine*. Paris: Fayard, 2007.

conseguiu desvencilhar-se de certa historiografia apologética, empenhada, amiúde, em destacar a estrita ortodoxia do santo fundador em oposição aos resultados do ‘protestante’ Sabatier. Além do mais, a produção subsequente de Esser inclinou-se para temas de espiritualidade franciscana, tendo ele publicado vários trabalhos de exegese de textos medievais mais ligados à reflexão espiritual do que histórica. Mesmo sem ter entrado propriamente nos embates da chamada “Questão Franciscana”, Esser não deixou de dar a sua resposta aos questionamentos acerca das origens do franciscanismo, mantendo-se ligado ao estudo das primeiras gerações de frades.

Em 1974, o medievalista italiano, Giovanni Miccoli publicou o texto “*La storia religiosa*”, inserido na grande coleção *Storia d'Italia*, da Editora Einaudi. Analisando a história religiosa da Itália durante a Idade Média, Miccoli avaliava o papel de algumas ordens religiosas nesse processo, entre as quais a franciscana e a dominicana. Porém, a ênfase caiu sobre s. Francisco e seus frades. O espaço não negligenciável concedido à participação do franciscanismo no desenrolar da história italiana, coloca o trabalho de Miccoli entre os mais relevantes estudos sobre a importância social da Ordem dos Frades Menores nos destinos sociais da Igreja Romana e da Europa ocidental. Mas aqui gostaria de me deter em outra obra desse autor, publicada em 1991: *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*.

Este livro é formado por um conjunto de artigos publicados ao longo de, pelo menos, vinte anos de pesquisa sobre o franciscanismo; desse modo, não seria um absurdo concebê-lo como uma súpula da obra de Miccoli. Por ora, gostaria de destacar apenas o capítulo VI, até então inédito: “*Da hagiografia à História: considerações sobre as primeiras biografias franciscanas como fontes históricas*”¹⁰. Nesse capítulo, dentre outras coisas, o historiador italiano advoga a viabilidade de se utilizar textos hagiográficos na pesquisa histórica. Porém, ele parte de uma concepção de hagiografia bastante específica: a hagiografia medieval, para Miccoli, não

¹⁰ MICCOLI, G. *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Petrópolis: FFB, 2004. pp. 203-278.

seria apenas um livro edificante, mas uma espécie de ‘historiografia’. Segundo essa premissa, todo aquele que tivesse contato com uma legenda, a entenderia como ‘história’; aqui o termo ‘história’ equivale ao sentido de ‘veracidade’. Ou seja, a relação do hagiógrafo com o leitor seria mediada por uma narrativa cujo intuito seria retratar a verdade. A meu ver, sua concepção de historiografia não dissimula os pressupostos do positivismo: a história como reconstrução do passado como ele foi, e tornado presente pela reconstituição dos fatos por meio de fontes confiáveis.

Para Miccoli, existe uma equivalência entre o gênero hagiográfico e o biográfico, o que em si já é problemático. Entretanto, convém ressaltar aqui que, consoante à sua concepção de história, a saga franciscana poderia ser ‘reconstruída’ utilizando-se um método interpretativo que fosse capaz de retirar da narração legendária os ‘fatos históricos’, portanto, verídicos. Miccoli propõe uma leitura historicista para a hagiografia, pois pretende encontrar nesse gênero a adequação da narrativa com uma suposta realidade exterior a ela, à qual a hagiografia deveria responder. No caso, o autor, ao ler as lendas franciscanas, está preocupado com o ‘Francisco histórico’, com o homem que, de fato, existiu. Para ele, o critério de autenticidade de uma legenda está relacionado com a capacidade da fonte de transparecer esse ‘homem histórico’: quanto mais o ‘histórico’ sobrepujasse o ‘literário’, mais importante seria a narrativa para o estudo do passado. E, nesse caso, como para ele as várias *vidas de s. Francisco* não estão todas no mesmo nível de ‘historicidade’, Miccoli sente-se a vontade para preferir umas e preterir outras.

Diz o autor: “*Os escritos franciscanos de Boaventura e os muitos redigidos depois dele, que em primeiro lugar são documentos sobre si mesmos e sobre a sorte de uma memória e de um culto e só raramente podem oferecer-nos algo que tenha valor autônomo para a história do passado, não podem ser meio eficaz para o conhecimento dessa história*”¹¹. Essa preocupação com o ‘valor autônomo’ dos elementos narrativos no conhecimento do passado, a meu ver, mostra que Miccoli,

¹¹ *Ibid.*, op. Cit., p. 212-213.

apesar de escrever cem anos depois de Sabatier, continua inserido nas armadilhas da “questão franciscana”.

Diante da trajetória aqui construída, podemos inferir algumas conclusões. Apesar de todas as transformações teóricas que a historiografia européia passou desde a fundação da *Escola dos Anais*, é permitido dizer que a franciscanística, sobretudo a italiana, ainda permanece atrelada aos ditames de um ‘historicismo tardio’. E, exceptuando alguns esforços isolados, de modo geral os eruditos ficaram atados aos interesses de ‘reconstruir’ a vida do homem Francisco, e de encontrar as fontes ‘autênticas’ em meio a um acervo de hagiografias e crônicas hagiográficas bastante características. Na análise desse material, os franciscanistas estiveram pouco abertos às novas metodologias, bem como às concepções teóricas que foram se formando nas últimas décadas. Nesse sentido, não surpreende que a historiografia do franciscanismo que, *grosso modo*, iniciou-se concomitantemente à medievística, hoje esteja um tanto quanto aquém das problemáticas principais e dos resultados das pesquisas em historiografia medieval.

Possibilidades de trabalho

Diante do percurso até aqui traçado, é forçoso admitir a generalidade de minhas conclusões. Entretanto, creio que seria mais conveniente agora tentar encontrar pistas que nos permitam considerar o material hagiográfico com um outro olhar e com métodos diferentes daqueles historicistas de tal forma que consigamos pensar a hagiografia segundo as preceptivas próprias da atividade da qual surgiu e não mais segundo os cânones valorativos contemporâneos. Essa operação não recusa a busca pela verossimilhança entre os resultados dos estudos produzidos hodiernamente sobre o passado e os próprios eventos pretéritos; porém não confunde a concepção de verdade partilhada por nós com aquela partilhada em outro tempo.

Sendo assim, a primeira das pistas que gostaria de propor pretende sugerir que restituamos aos artefatos hagiográficos a sua primeira legibilidade, isto é, que encontremos os mecanismos de composição e interpretação que

foram comuns aos estratos letrados e aos receptores dessa mensagem durante o medievo. Ao mesmo tempo, convém conceber essa prática letrada segundo os ditames de sua arte, integrando à essa leitura as preceptivas de gênero, sem deixar de levar em conta aqueles questionamentos que são próprios à nossa temporalidade. Para isso não é necessário abrir mão das problemáticas que nos afetam, porém, ao responder a elas não podemos desconsiderar os processos pelos quais os testemunhos narrativos foram produzidos e os pressupostos que estiveram envolvidos em seu vir a ser, os quais nos lançam em horizontes heurísticos diversos do nosso.

Nessa mesma linha, acredito ser infrutíferas senão inadequadas as discussões acerca da pertença ou não das composições santorais ao campo da literatura; ainda mais se essas discussões tiverem por escopo aplicar às obras ditas medievais os procedimentos analíticos da concepção literária que se formou a partir do século XIX. Em linhas gerais, pode-se dizer que, em tal concepção, a produção artística era entendida como expressão do indivíduo e, por conseguinte, reveladora de determinada “ideologia” ou visão de mundo. Essa teoria heurística, quando aplicada ao passado anterior ao Oitocentos, pode criar a falsa sensação de que o ser humano é sempre o mesmo, independente dos limites e condições impostos pela temporalidade. O problema de se supor uma permanência de certa uniformidade cultural entre os homens do passado e os do presente facilmente nos convence de que a complexidade das relações humanas, em vários tempos e lugares, pode ser acessível a nós a despeito das idiosincrasias do passado.

Diante disso, é necessário relevar o fato de que o que chamamos de ‘hagiografia’ refere-se a um conceito forjado pelos eruditos do século XVIII, empenhados que estavam em ‘racionalizar’ os testemunhos de um período supostamente pré-racional. Não podemos ignorar o fato de que as principais concepções dos chamados bollandistas tiveram grande fortuna nos trabalhos posteriores sobre as narrativas santorais. De certa forma, essas concepções estiveram imbuídas, num primeiro momento, daqueles preceitos historicistas e, depois, da visão de literatura característica do século XIX, os quais acabaram por condicionar a perspectiva de muitos autores. Em ambos os casos, tratava-se de projetar no passado da escrita santoral os valores e as

preocupações de períodos posteriores à sua composição diminuindo, a meu ver, o alcance heurístico de tais obras.

O conceito de hagiografia, tal como proposto pelos bollandistas, se refere a uma gama variada e multiforme de materiais relacionados com a vida dos santos. Dessa feita, '*hagiografia*' diz respeito a composições que, em sua origem, possuíam nomes diferentes: *vita*, *legenda*, *flores* ou *specula sanctorum*, entre outros. A diversidade de nomes indica a natureza vária das obras santorais: oralidade, escritura, prosa, poesia, epopéia, encenação. O *corpus* hagiográfico possui, assim, forma múltipla e mista cujas especificidades, quando prescindidas, inviabilizam e reduzem o alcance das interpretações desse material.

Apesar da multiplicidade formal, as composições santorais possuem certa afinidade de conteúdo. *Grosso modo*, é possível dizer que tais obras formavam um grande acervo de informações acerca da *vida* e dos *feitos* de santos cuja existência era considerada real ou histórica. As *vitae*, pois, constituíram-se como fenômeno de longa duração, conhecendo várias fases, características composicionais e usos diversos. Em princípio, as legendas tiveram forte inspiração nos registros mortuários e nos necrológios cristãos, sobretudo em decorrência do martírio infligido aos membros da comunidade, cuja morte era relatada aos membros de outras igrejas.

A morte assumida como testemunho de fé e adesão aos princípios cristãos foi revestida de forte sentido religioso, possibilitando o nascimento de um culto, no início local, que destacava os mártires dos outros mortos e os distinguia pela capacidade taumatúrgica. Assim, os registros da existência de tais heróis foram se tornando imprescindíveis na manutenção e difusão da memória e do culto que se formou ao redor deles. Daí a natureza predominantemente panegírica da hagiografia.

Em linhas gerais, podemos observar que durante séculos, as “vidas de santos” [*vitae sanctorum*] estiveram envolvidas na promoção do culto a esses mortos especiais, mártires ou não, que a sensibilidade cristã tinha por próximos a Deus e, nesse caso, capazes de intervir junto a ele em favor dos vivos. Não tardou e esses escritos começaram a ser utilizados para incentivar a perseverança dos fiéis nos quadros da pertença religiosa, visto que os martírios dos santos favoreciam a edificação dos cristãos ameaçados.

Cessado o período das perseguições, o exemplo advindo da renúncia ascética dos eremitas e monges do deserto substituiu o afã martirial e possibilitou a continuação, senão a solidificação, das composições santorais.

Nessa nova fase da produção hagiográfica, a ênfase narrativa recaiu sobre a doutrina e os atos [*verba et gesta sanctorum*] desses homens e mulheres possuídos pelo ardor das penitências de cujas práticas os fiéis recolhiam exemplos de renúncia ao mundo. Coisa parecida sucedeu com as lendas dos santos bispos e padres os quais, diferente de seus próceres do deserto, santificaram-se nas cidades e na atenção às suas ovelhas. Por um lado, a exaltação da excepcionalidade eloqüente de figuras ímpares da comunidade cristã; de outro, a vontade, por vezes velada, de seguir-lhes o exemplo: a hagiografia oscilou sempre entre esses dois movimentos que, por mais de uma razão, devem ser vistos como concomitantes e inter-relacionados.

Em grande medida, os principais beneficiadores da ‘popularidade’ das produções hagiográficas foram os homens da Igreja, cujos esforços cristianizadores procuraram forjar um discurso específico que possuía sentido parenético e perlocutório. Tão logo os eclesiásticos perceberam a eficiente divulgação desses relatos por entre as várias camadas sociais, intuíram também a sua utilização pastoral. E o fizeram em consonância com o patrimônio cultural consagrado e cristianizado pela tradição da Igreja. O próprio santo Agostinho, na obra *De doctrina christiana*, já havia posto as bases para a adequação da tradição exegética e retórica antiga aos propósitos da fé. Nesse caso, não me parece exagerado pensar que o gênero hagiográfico tenha sido fruto das práticas letradas comuns ao período de implantação, difusão e maturação do cristianismo, no Oriente e Ocidente, práticas essas inspiradas pelas produções letradas da Antigüidade greco-romana, sobretudo a retórica.

A aproximação entre o *corpus* hagiográfico e o modelo retórico antigo, a meu ver, pode se tornar um útil parâmetro interpretativo para o mesmo, respeitando assim sua primeira legibilidade e evitando os perigos e armadilhas do anacronismo. Contudo, devemos reconhecer que quase inexistem trabalhos nessa área.

Afinal, qual seria a vantagem heurística de se igualar a hagiografia e a literatura num período que não conhecia tal conceito? Ou falar de ficção quando os produtores/receptores desse discurso não distinguem ‘verdade factual’ de ‘verdade de fé’? Que sentido teria procurar uma realidade extratextual prescindindo das codificações retóricas próprias das leituras de mundo e composições do período?

Assim, consoante aos preceitos aristotélicos da composição poética, acredito que a hagiografia, mesmo aquela que nada possui de particular nos conteúdos narrados, efetua não a descrição da realidade, mas a sua *mimesis*. Paul Ricoeur havia dito que “a tragédia só imita a realidade porque a recria através de um *mythos*, de uma ‘fábula’, que atinge sua mais profunda essência”¹². Essa atividade de recriar o mundo, ou de dizer não o que ele é, mas como devia ser, envolve o sentido das composições santorais. Desse ponto de vista, cai por terra a concepção que vê nas produções letradas ‘reflexos’ de algo exterior a elas e se afirma a natureza artificial e voluntária das composições humanas, as quais obedecem aos códigos próprios de cada arte. O estabelecimento dos códigos normativos dos vários fazeres está submetido às vicissitudes da história e faz parte dos efeitos compartilhados de real, de que fala Alcir Pécora¹³. A *mimesis* da realidade não é sua imitação pura e simplesmente, mas o esforço de procurar a verossimilhança em lugar da verdade, esta sempre inapreensível.

Sobre isso, gostaria de encerrar citando Roland Barthes¹⁴ que assim explicava a máxima aristotélica: “mais vale um verossímil impossível, que um possível inverossímil”: mais vale relatar aquilo que o público julga possível, mesmo que seja cientificamente impossível, do que contar o que na realidade é possível, se tal possível é rejeitado pela censura coletiva da opinião corrente.”

¹² RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977. p. 57.

¹³ PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 13.

¹⁴ BARTHES, Roland. “A retórica antiga”. In: VV.AA. *Pesquisas de Retórica*. Trad.; Leda Pinto Mafra Iruzum. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 157.

O ABADE SUGER, A IGREJA DE SAINT-DENIS E A HISTÓRIA DA ARTE MEDIEVAL: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A HISTORIOGRAFIA DA PRIMEIRA ARTE GÓTICA

Marcos Monteiro Rabelo¹

A igreja de Saint-Denis, situada nos arredores de Paris, figura entre os grandes monumentos da Idade Média européia. Por muitos séculos, foi o núcleo da prestigiosa abadia real, estatuto que a isentava de qualquer dominação feudal ou eclesiástica, estando sujeita apenas ao rei. Esse vínculo estimulou a criação de um forte sentimento de identidade entre a realeza e o mosteiro, favorecido, ao longo dos séculos, pelas mercês de soberanos e membros da nobreza francesa. Remanescentes arqueológicos, aliados aos relatos de época, sugerem a edificação de templos grandiosos no local da igreja atual. Acredita-se que os vestígios mais antigos remetam ao século V; desde então, a basílica sofreu uma série de modificações, sendo reconstruída pelo abade Fulrad (749-784) no século VIII, passando por uma reforma radical sob o abaciato de Suger (1122-1151) e ganhando sua forma recente no século XIII, durante a administração de Eudes Clemént. Particularmente interessante aos historiadores – especialmente aos estudiosos das artes – foi o período da administração do abade Suger, por motivos que serão explicitados mais adiante.

¹ Mestre em História da Arte pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

O texto a seguir é um ensaio *sobre* a historiografia relativa a Suger, e busca atingir dois objetivos. O primeiro é apresentar, em suas linhas mais gerais, os esforços empreendidos pelos historiadores no sentido de estabelecer relações possíveis entre o abade de Saint-Denis e as fontes que o teriam inspirado na maior de suas empresas: a reforma do coro da igreja abacial. Decerto que não se pretende dar conta de toda a historiografia produzida a esse respeito, pois uma tarefa dessa magnitude seria malograda pela imensa quantidade de estudos, produzidos ao longo de vários séculos. Optou-se, portanto, em proceder com uma apresentação sumária dos textos mais antigos, centrando o foco do trabalho nas obras produzidas durante o século XX, com vistas a compreender o estado atual dos debates. O segundo objetivo é apresentar uma questão central quando se estuda a iconografia arquitetônica medieval: suas relações (possíveis) com a teologia. Muito embora seja dada como certa por muitos estudiosos da arte medieval, a influência da teologia sobre o plano arquitetônico de Saint-Denis foi, num passado recente, alvo de críticas severas. Longe de esgotar a questão, ou mesmo dar-lhe uma resposta definitiva, espera-se apenas esboçar seus contornos, tal como se apresentam nos estudos sobre Suger, e aventar hipóteses – ainda que bastante sumárias – sobre a sua importância para se compreender a concepção do santuário erigido pelo abade de Saint-Denis.

Na longa história da abadia de Saint-Denis, nenhum período foi tão exaustivamente escrutinado pelos estudiosos como os anos do abaciato de Suger (1122-1151). Homem de atividade intensa, Suger chama a atenção por ter sido administrador, estadista, jurisconsulto, cronista e um notável construtor, tudo isso numa trajetória de vida bastante peculiar e, o que é mais significativo, muito bem documentada para um personagem do século XII. Nascido em uma família modesta, nos arredores de Paris, esteve à frente de uma das casas monásticas mais importantes na época: Saint-Denis era a abadia real, em cuja igreja encontravam-se os sepulcros dos reis da França, e onde se depositavam as insígnias do poder real. Era também centro de peregrinação, atraindo fiéis de longas distâncias, que vinham orar diante

das santas relíquias da Paixão de Cristo – um cravo da cruz e um fragmento da coroa de espinhos – as quais, dizia-se, estavam guardadas ali. Mas, acima de tudo, Saint-Denis era o altar do Santo Patrono da França, São Dinis, o primeiro bispo de Paris, cuja lenda conta que teria sido martirizado no século III; suas relíquias repousavam na igreja da abadia. Suger foi também conselheiro e amigo pessoal do rei Luís VI, o Gordo (1081-1137), e chegou a administrar os domínios reais por dois anos (1147-1149), na ocasião em que o rei Luís VII, filho e sucessor de Luís VI, partiu para a cruzada no Oriente. Na condição de escritor ativo, preocupado em manter vivas as memórias do reino e seus próprios feitos, foi autor de várias crônicas e grande quantidade de cartas e diplomas, muitos dos quais sobreviveram até os dias atuais².

Além dos seus próprios escritos, o conhecimento sobre a vida de Suger também provém de outras fontes contemporâneas – testemunhos, em especial, de pessoas que tiveram algum contato com o abade de Saint-Denis ou mesmo conviveram com ele. O mais importante desses relatos é, sem dúvida, a chamada *Vida de Suger*, escrito por um certo Guilherme, monge em Saint-Denis, algum tempo depois da morte do abade³. A se tomar em conta suas próprias indicações ao longo da obra, o monge Guilherme seria muito próximo de Suger, e teria realizado esse trabalho com a intenção

² Pode-se dizer que são três as principais crônicas escritas e terminadas pelo abade de Saint-Denis: a *Vita Ludovici Grossi Regis*, composta entre os anos 1143 e 1144, o *Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionisii*, possivelmente concluído em 1144 e o chamado *Sugerii abbatis Sancti Dionisii liber de rebus in administratione sua gestis*, escrito entre os anos 1144/45 e 1148/49. Os títulos aqui atribuídos às obras de Suger estão em acordo com a edição das *Oeuvres complètes de Suger*, elaborada por Auguste Lecoy de la Marche (Paris, 1867), mas, tanto nos manuscritos como nas versões impressas, esses títulos podem variar.

³ A data em que a *Vida de Suger* teria sido escrita é incerta. Marcel Aubert acredita ser verossímil sugerir que isso teria acontecido logo após o divórcio entre o rei Luís VII e Eleonora da Aquitânia – ou seja, em 1152 – pois esse episódio é citado pelo monge Guilherme. Ver AUBERT, Marcel. *Suger*. Paris: Éditions de Fontenelle, 1950, p. xv.

de responder a certas acusações feitas contra a memória do antigo abade, as quais considerava injustas⁴. Trata-se, assim, de uma biografia composta em forma de panegírico, na qual o escritor relata – “de memória”, como ele próprio confessa – as principais realizações de Suger, exaltando sua competência e equidade na administração, da abadia como do reino, sua eloquência e seu vasto conhecimento da história. Ao final de seu trabalho, colocou em anexo a carta encíclica endereçada pelo mosteiro a todos os fiéis, por ocasião da morte de seu abade, e cuja redação lhe fora confiada. É esse, portanto, o conjunto de documentos à disposição para se conhecer a vida e os feitos de Suger, um *corpus* bastante generoso em se tratando de um homem da Idade Média.

Após o opúsculo do monge Guilherme, passaram-se quase quinhentos anos até se tornar a falar em Suger. No ano de 1625, Dom Jacques Doublet, religioso da abadia de Saint-Denis, publicou sua *Histoire de l'abbaye de Saint-Denis en France*⁵, na qual, em meio à uma história geral da abadia, o autor dedica uma boa parte ao período da administração de Suger. A partir daí, não tardaria a surgir um trabalho consagrado exclusivamente ao próprio abade: a *Histoire de l'administration de Suger*, escrita por um certo Baudier, data de 1645⁶. O século XVIII, por sua vez, mostrou-se bastante profícuo na publicação de estudos que versavam sobre o abade Suger e o período de sua administração: já em 1706, aparece a *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*, escrita por Dom Michel Félibien, obra que se tornaria uma das mais célebres histórias da abadia. Em seu trabalho, Félibien destinou uma parte considerável ao relato da vida dos abades⁷. A ele seguem-se o

⁴ *Idem*, p. xv.

⁵ DOUBLET, Dom Jacques. *Histoire de l'abbaye de Saint-Denis en France*. Paris, 1625.

⁶ BAUDIER. *Histoire de l'administration de Suger*. Paris, 1645. Pouco tempo antes, em 1640, Suger figurara numa obra sobre os “grandes personagens” da história francesa, intitulada *Histoire des ministres d'État*, escrita por D'Auteuil.

⁷ O livro de Félibien lhe valeu o reconhecimento de seus contemporâneos. Essa obra é, ainda hoje, utilizada como uma das mais importantes referências para a história da abadia de Saint-Denis no período anterior à Revolução Francesa, época em que o mosteiro foi bastante atacado e depredado. Ver AUBERT, Marcel. *Op. Cit.*, p. xi.

livro de D. Gervaise, *Histoire de Suger* (1721) e, no último quarto do século (1779 e 1780), uma série de opúsculos dedicados à vida de Suger, escritos para um concurso da Academia Francesa – dentre os quais, vale dizer, saiu vencedor o trabalho de Dominique-Joseph Garat, intitulado *Éloge de Suger*⁸.

O interesse por Suger permaneceu ao longo do século XIX, especialmente nos meios acadêmicos. As grandes compilações sobre a história da França, elaboradas nesse período, costumavam conter capítulos dedicados aos tempos de sua administração. Um fator que interessava de maneira particular aos autores de então era a estreita relação entre o abade de Saint-Denis e a monarquia francesa; na verdade, esse parece ser o traço mais característico de seus estudos. Na obra de De Carné (1848), Suger, administrador e regente, figura entre os “fundadores da unidade francesa”⁹ e, alguns anos depois, seu nome aparece em estreita associação com as origens do Estado francês, num trabalho sugestivamente intitulado “Suger, ou a França no século XII”¹⁰. Foi também na segunda metade do século XIX que surgiu a primeira edição das obras completas de Suger, reunidas, anotadas e publicadas por Auguste Lecoy de la Marche, sob os auspícios da Société de l’Histoire de France¹¹.

É significativo notar, no entanto, que ao longo desses três séculos o interesse dos estudiosos em Suger esteve centrado, basicamente, em dois aspectos: o administrador e o cronista. O abade de Saint-Denis é exaltado como um exemplo de genialidade e eficiência, seja no comando de um mosteiro prestigioso ou da pátria. Possuía estreitas ligações com a monarquia, fato que o levou de conselheiro do rei a regente da França, uma função que também teria cumprido com maestria: além de salvaguardar o trono e a coroa dos barões conspiradores, ainda entregou ao rei um tesouro abastecido,

⁸ Ao todo, foram publicadas doze das obras inscritas para esse concurso, todas de caráter eminentemente panegírico. Ver em CROSBY, Sumner McKnight. *L’abbaye royale de Saint-Denis*. Paris: Paul Hartmann Éditeur, 1953, p. 24.

⁹ DE CARNÉ. *Des fondateurs de l’unité française*. Paris, 1848.

¹⁰ DE SAINT-MÉRY. *Suger ou la France au douzième siècle*. Limoges, 1851.

¹¹ LECOY DE LA MARCHE, Auguste. *Oeuvres complètes de Suger*. Paris: Librairie de la Société de l’Histoire de France, 1867.

quando este retornou do Oriente. Na condição de cronista, realizou trabalhos de valor inquestionável para o conhecimento da história francesa na Idade Média. Tome-se como exemplo esse testemunho de Lecoy de la Marche, em sua introdução às *Obras completas de Suger* – uma síntese notável sobre o lugar ocupado pelo abade de Saint-Denis na historiografia de sua época: “Suger foi um homem de ação (...) É o monge piedoso e sábio, o administrador competente, que merece a auréola com que a posteridade coroou sua memória. E são justamente esses títulos (...) que dão peso à sua palavra e tanta autoridade aos seus livros”¹². O abade de Saint-Denis vai além de seu papel, e assume uma posição privilegiada entre os grandes personagens da história, revestindo-se com a aura de “pai da pátria”, título que lhe teria sido outorgado, segundo o seu biógrafo Guilherme, pelo rei Luís VII, como recompensa por sua regência admirável¹³.

Em princípios do século XX, vê-se despontar um novo questionamento sobre Suger, acerca de um aspecto ao qual os séculos anteriores já haviam aludido, mas nunca dedicado a devida atenção. Atraídos pelos tesouros artísticos ainda conservados na igreja abacial – não apenas os adornos como vasos e cruces, mas também as esculturas e vitrais do coro – os historiadores da arte querem saber qual o papel de Suger no desenvolvimento artístico de seu tempo. A pergunta se justifica: uma boa parte dessas obras de arte eram remanescentes da reforma que o abade havia promovido em sua igreja, entre os anos 1140 e 1144. Nessa época, Suger realizou duas campanhas de reconstrução no templo, uma na parte ocidental e outra na cabeceira (coro e cripta). Ao final das obras, a igreja de Saint-Denis apresentava um aspecto nunca antes visto nos santuários franceses. Na fachada ocidental, foram instalados três portais de entrada, sobrepostos por tímpanos esculpidos e mosaicos; no portal central, estátuas-coluna adornavam a entrada em ambos os lados, inaugurando um tipo de portada que, mais tarde, seria adotada em

¹² *Idem*, p. xx.

¹³ AUBERT, Marcel. *Op. Cit.*, p. 105.

várias catedrais francesas, os chamados “portais reais”. Na cabeceira, a transformação foi ainda mais intensa, com a perfuração das paredes ao fundo por grandes janelas, decoradas com vitrais multicoloridos, que permitiam à luz do dia inundar o deambulatório e o coro, praticamente desprovidos de paredes. A elevação e a luminosidade desse setor da igreja abacial contrastava enormemente com outras igrejas da Île-de-France. Orgulhoso de sua realização, o abade de Saint-Denis ainda encomendou diversos objetos de grande beleza – como cruzeiros de ouro e vasos decorados – para ornamentar o espaço do santuário. Mais significativo para os historiadores da arte foi justamente o fato de Suger haver deixado suas memórias e impressões sobre a reforma do templo por escrito, dedicando-lhe dois opúsculos: o *Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionisii* (escrito por volta de 1144) e o *Sugerii abbatis Sancti Dionisii liber de rebus in administratione sua gestis* (terminado por volta de 1149)¹⁴. No primeiro, ele procura narrar todo o processo, da construção à consagração, das duas estruturas (a fachada ocidental foi consagrada em 1140; o coro, em 1144), sempre enfatizando as inúmeras dificuldades encontradas, e a maneira como percebia o auxílio da Divina Providência para superá-las. No livro sobre a sua administração abacial, redigido no fim da vida, dedica-se a fazer um balanço de suas atividades como abade, pelo que consagra uma parte significativa da obra (praticamente a metade) à reforma da igreja e aos motivos que o levaram a promovê-la. Em conjunto, a obra arquitetônica de Suger e seus escritos constituem um material de valor inestimável para o estudo da arte medieval européia no século XII, e tal fato atraiu bastante o interesse dos estudiosos.

Em 1914, o esteta Émile Mâle trouxe ao público um artigo, cujo objeto central era o simbolismo encerrado na iconografia da ourivesaria e dos vitrais que Suger encomendara para a nova igreja¹⁵. Alguns anos mais tarde, em 1922, desenvolveu os antigos argumentos num de seus trabalhos mais

¹⁴ Os títulos das obras de Suger, vale lembrar, estão em acordo com a edição elaborada por Auguste Lecoy de la Marche (*Oeuvres complètes de Suger*. Paris, 1887). Ver nota 2.

¹⁵ MÂLE, Émile. “La part de Suger dans l’iconographie du Moyen Age”. *Revue de l’art ancien et moderne*, Paris, n. 35, pp. 91-102; pp. 161-168, 1914.

monumentais, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, onde apresenta o abade Suger como o personagem responsável por toda uma renovação na iconografia cristã medieval¹⁶. De acordo com Mâle, a abadia de Saint-Denis foi, no tempo de Suger, uma precursora em diversos setores da arte; arquitetura, escultura, vitrais e vidro pintado são alguns dos exemplos mais relevantes. A força desse espírito criador – no caso, atribuída ao abade – manifesta-se também no campo do simbolismo, entendido pelo historiador como as relações entre o Antigo e o Novo Testamentos, tema este fortemente presente no programa artístico da igreja de Suger¹⁷. Essa não seria propriamente uma novidade: as relações entre as duas partes da Bíblia, os paralelos entre certas passagens do Antigo e do Novo Testamentos, eram conhecidos e representados na arte cristã da antigüidade. Mas essa prática, segundo Mâle, ficara adormecida por muito tempo, até ressurgir, quase repentinamente, em Saint-Denis do século XII¹⁸. Foi o motivo principal da decoração no interior da igreja, aparecendo nos vitrais, no revestimento de um dos altares e no sustentáculo da grande cruz de ouro (hoje desaparecida).

No que concerne à pintura sobre o vidro, Mâle afirma que, no século XII, a grande oficina européia dessa arte era Saint-Denis. Por conseguinte, atribui a Suger a criação de um tema iconográfico que logo tornar-se-ia comum nas igrejas francesas, o da chamada Árvore de Jessé. Cauteloso, ele acredita não ser possível saber exatamente se foi o abade de Saint-Denis o primeiro a fazer representar esse motivo, mas enfatiza que foi em seu templo, nos vitrais, que os artistas lhe deram sua forma perfeita, aquela que se impôs aos séculos seguintes¹⁹. Tais acontecimentos seriam facilmente atribuíveis ao abade de Saint-Denis, pois sua biografia deixava claro tratar-

¹⁶ MÂLE, Émile. *L'art religieux du XIIIe siècle en France: étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Age*. Paris: Armand Colin, 1922, pp. 151-187 (reimpressão de 1940).

¹⁷ *Ibidem*, p. 158.

¹⁸ Mâle alega que não se encontram traços dessa simbologia, por exemplo, nos marfins e manuscritos carolíngios. A mesma ausência seria observada nos séculos X e XI. Ver MÂLE, Émile. *Op. Cit.*, p. 169.

¹⁹ *Ibidem*, p. 169.

se de um homem de gênio: “Não nos surpreendemos de encontrar em Suger um dos criadores da nova iconografia. Pois ele foi um dos grandes espíritos da Idade Média. Em sua vasta cultura, ele englobava toda a antiguidade cristã: os Padres da Igreja, com sua exegese simbólica, eram-lhe familiares. Sua memória maravilhosa fazia com que sua erudição estivesse sempre presente, mas ele não se fatigava, pois possuía o gênio da ordem”²⁰.

No contexto dos estudos conduzidos por Émile Mâle, pode-se dizer que Suger tem um papel significativo. Afinal, ele foi o primeiro “inovador” da iconografia cristã medieval: até então – diz Mâle – os modelos da arte cristã haviam sido importados do Oriente – a imaginação da Síria antiga, aliada ao gênio grego²¹. O século XII corresponde, na cronologia estabelecida por Mâle, ao período em que os artistas europeus estão começando a criar uma iconografia nova, genuinamente “européia”, apartada dos modelos orientais; esse afastamento acontece no momento em que surge a necessidade de se representar episódios cujos exemplos não aparecem nos antigos modelos: os chamados dramas litúrgicos (representações teatrais de passagens evangélicas e parábolas do Livro Sagrado), a vida de santos locais e mesmo as associações de trechos do Antigo e do Novo Testamentos contribuíram bastante para essa renovação²². A gênese criadora da iconografia encontrava-se no interior das próprias igrejas, pois em muitos casos, eram os patronos das artes – religiosos, em sua imensa maioria – que ditavam os temas a serem incluídos no programa iconográfico dos santuários. Tal inspiração deveria vir de uma autoridade superior: a Bíblia ou, no caso de Suger, a exegese simbólica dos Padres da Igreja. Mâle estabelece, na exegese simbólica da Bíblia, a matriz das idéias artísticas para se compreender a nova iconografia que toma corpo na igreja de Saint-Denis.

²⁰ *Ibidem*, p. 186.

²¹ *Ibidem*, p. I.

²² *Ibidem*, pp. 137 e 187. Quase desnecessário dizer, Mâle não defende, em sua obra, a idéia de uma arte francesa totalmente servil aos modelos orientais, que se limitava a copiá-los. Quando o historiador fala em renovação da iconografia, compreende-se o surgimento de uma temática nova e, por conseqüência, motivos novos, exigidos diretamente aos artistas da época.

Não é demais lembrar que Mâle concentrou seus esforços de análise na questão da iconografia (vitrais, esculturas e objetos de culto). Ele ainda não se ocupa da arquitetura do novo coro, muito embora reconheça na igreja de Suger um modo original de construir²³. A tarefa de avaliar os resultados da reforma de Saint-Denis em sua iconografia arquitetônica foi levada a cabo somente vinte e quatro anos depois, em 1946, quando Erwin Panofsky preparou a primeira edição em língua inglesa dos escritos de Suger concernentes à arte. A título de introdução, ele redigiu uma pequena biografia do abade – na qual dava especial ênfase às suas concepções sobre a obra que ajudara a criar, buscando identificar seus possíveis modelos de inspiração²⁴. As idéias que aventou nesse pequeno ensaio seriam a base para a maior parte dos estudos subseqüentes sobre o abade Suger e seu lugar na arte medieval. Panofsky parte de um princípio básico: para se compreender o Suger construtor, deve-se antes entender quem era e o que pensava o administrador. Na concepção de seu abade, Saint-Denis era o centro espiritual de toda a França, e como tal, seus interesses confundem-se com os interesses da monarquia; fortalecer o poder da coroa francesa e engrandecer a abadia de Saint-Denis decorriam tanto de uma lei natural como da vontade divina, pois a autoridade central, o rei, e com ele a própria unidade da nação, estava simbolizada e investida no mosteiro dirigido por Suger, que ostentava as relíquias do “Apóstolo de toda a Gália”²⁵. Para Suger, os amigos da coroa eram e sempre seriam os partidários de Deus e de Saint-Denis, assim como um inimigo de Saint-Denis seria sempre um

²³ *Ibidem*, p. 151.

²⁴ PANOFSKY, Erwin. *Abbot Suger: on the abbey church of Saint-Denis and its art treasures*. Princeton: Princeton University Press, 1946. A compilação elaborada por Panofsky inclui três dos escritos de Suger: seu livreto sobre a consagração da igreja, uma parte de sua obra sobre a administração abacial (aproximadamente metade, somente as partes concernentes à reforma da igreja) e um diploma datado de 1140 ou 1141. Para a introdução supracitada, veja-se a versão em português em: PANOFSKY, Erwin. “O abade Suger de S. Denis”. In: *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 149-190 (doravante, esse texto será citado simplesmente como *Suger*).

²⁵ PANOFSKY, Erwin. *Suger*, p. 151.

homem sem consideração pelo rei dos francos e pelo próprio Rei do Universo²⁶. Um local tão célebre necessitaria de paramentos à sua altura, dignos de sua grandeza e capazes de bem-representar, perante os olhos de todos, a sua importância.

Segundo Panofsky, Suger era um homem apaixonado pela beleza e pelo esplendor em todas as suas formas²⁷. Nos escritos que legou à posteridade, exalta a beleza do ouro e das pedras preciosas, cujo esplendor multicolorido seria capaz de conduzi-lo deste mundo material ao mundo imaterial. O próprio cerimonial de consagração da igreja abacial constitui, para ele, um ato estético: “A bênção da água benta é uma dança maravilhosa com os inúmeros dignitários da Igreja, no decoro de seus brancos paramentos, esplendidamente ataviados com suas mitras pontificais, e preciosos báculos embelezados por ornamentos circulares, dando voltas e voltas em torno da pia batismal, como um coro mais celestial que terrestre”²⁸. Sendo assim, seria uma convicção espiritual de Suger embelezar o altar do Santo Patrono da França (e da casa de Deus) com os paramentos mais preciosos de que dispusesse; e, para abrigar esse altar, era necessário construir um belo santuário, digno da importância de seu protetor e de bem representar a monarquia francesa, um edifício que fosse o símbolo da sua supremacia. Era essa a missão que lhe fora designada, na condição de administrador de tão sagrado local.

Mas havia problemas para colocar seu projeto em execução. A década de 1120 foi marcada por uma controvérsia no campo das artes monásticas, cujo pivô era ninguém menos que o grande São Bernardo de Claraval. Como se sabe, Bernardo era conhecido por ser um monge obstinado, defensor fervoroso dos ideais de austeridade monástica. Uma de suas obras mais conhecidas pelos historiadores da arte é a *Apologia ad Guillelmum abbatem s. Theodorici*, onde realiza, com a eloquência que lhe era própria, uma crítica feroz à presença de adornos em ambientes

²⁶ *Ibidem*, p. 152.

²⁷ *Ibidem*, p. 164.

²⁸ *Ibidem*.

monásticos, o que, segundo ele, desviaria a atenção dos irmãos à sua tarefa primordial, a meditação sobre as Sagradas Escrituras. Por diversas vezes, Bernardo escrevera a Suger, criticando sua postura negligente quanto à aplicação estrita de uma regra em sua casa monástica. Atendendo às suas solicitações, Suger promoveu uma “reforma moral” em Saint-Denis, no ano de 1127. Atitude que lhe rendeu uma carta de felicitações por parte do abade de Claraval²⁹. No ano seguinte, atuou como o elo de ligação para o encontro entre o rei Luís VI e Bernardo, após o que não parece ter havido qualquer conflito entre os dois. Entretanto, argumenta Panofsky, a própria reverência e admiração que Suger demonstra por São Bernardo vieram a torná-lo uma presença incômoda às pretensões do abade de Saint-Denis em reformar seu santuário à maneira como havia concebido. E teria sido justamente essa necessidade em justificar-se perante um opositor “invisível” (mas real) que tornou o administrador em literato: segundo Panofsky, a intenção primitiva de Suger ao redigir os dois opúsculos – sobre a consagração e sobre a administração abacial – seria expor o seu ponto de vista sobre o embelezamento dos ambientes monásticos.

De acordo com Panofsky, Suger deixara explícito, nos seus escritos, a intenção de defender-se contra os ataques de Bernardo (ainda que não fossem dirigidos diretamente a ele). No livro sobre a administração abacial, há passagens, inseridas entre as descrições dos objetos de arte, cujo teor soa como a justificativa do autor diante de um juiz desconhecido. Tome-se, como exemplo, a narrativa sobre o altar principal, a cujo frontal adicionara mais três painéis para que “todo o altar parecesse dourado de qualquer posição”; Suger acrescenta: “Se jarras douradas, frascos dourados e pequenos almofarizes dourados serviam antigamente, pela vontade de Deus ou por ordem do profeta, para coletar o sangue dos bodes ou dos bezeros ou de uma novilha vermelha, com muito mais razão os vasos de ouro, as pedras preciosas e tudo o que houver de mais valioso entre as coisas criadas deve servir (...) como receptáculo para o sangue de Cristo”³⁰. Suger busca

²⁹ *Ibidem*, pp. 159-160.

³⁰ *Ibidem*, p. 166.

a justificativa para o seu procedimento numa autoridade superior, a ele próprio ou ao abade de Claraval, os Livros Sagrados. Desse fato, Panofsky retira outra constatação: quando Suger cita uma passagem das Escrituras, nem sempre o faz de maneira literal. Quase sempre, a referência é feita de memória, como era comum entre os autores da Idade Média, pois não se distinguia claramente entre a letra e a interpretação pessoal. Esse método tem o mérito de revelar as leituras, as interpretações, a filosofia pessoal de um escritor³¹.

No caso de Suger, as idéias deixam entrever a doutrina de um teólogo que se tornou célebre na França do século XII, o chamado pseudo-Dionísio, o Areopagita. Trata-se de um escritor oriental, possivelmente sírio, do século V. Seus escritos, originalmente em grego, chegaram à França no século IX, como um presente do imperador bizantino Miguel, o Gago ao rei Luís, o Piedoso, e por ele ofertados à abadia de Saint-Denis. Luís solicitara ao abade da época, de nome Hilduino, que traduzisse os escritos para o latim, e ele assim o fez. Mas consta que sua tradução deixava muito a desejar. Alguns anos mais tarde, o rei Carlos, o Calvo, pediu ao seu hóspede João Escoto Erígena para refazer todo o trabalho. Ele não somente realizou uma tradução muito melhor, como também deixou uma série de comentários à obra. A importância desses escritos durante a Idade Média está associada à sua autoria, então julgada ilustre: o chamado pseudo-Dionísio foi tomado, durante esse período, como o resultante da fusão de dois personagens diferentes. Um deles era o próprio São Dinis, o primeiro bispo de Paris, martirizado, segundo a lenda, no século III, e a quem era dedicada a abadia dirigida por Suger; esse Dinis, por sua vez, fora associado ao famoso Dionísio de Atenas, discípulo convertido por São Paulo quando ele discursou no Areópago – um evento que teria se passado no século I³². A união dessas duas figuras semilendárias originou um terceiro personagem, o autor dos tão-sagrados textos que se encontravam na biblioteca de Saint-Denis, e dos

³¹ *Ibidem*, p. 167.

³² A passagem sobre a conversão de Dionísio de Atenas encontra-se em Atos dos Apóstolos 17, 32-34.

quais, certamente, Suger havia sido um leitor. Daí, segundo Panofsky, o abade retirou sua mais poderosa arma contra as idéias de São Bernardo, assim como a justificativa filosófica para sua atitude com respeito à vida e à arte³³.

A doutrina dionisina funde a convicção neoplatônica da unidade fundamental e da vitalidade luminosa do mundo com os dogmas cristãos do Deus Trino e Uno, do pecado original e da redenção. De acordo com o Areopagita, o universo foi criado, animado e unificado pela auto-efetuação daquele a quem a Bíblia chama de “o Senhor”, e a quem ele próprio chama “a luz superessencial” ou “o sol invisível”. Há uma enorme distância entre a mais alta esfera da existência (puramente inteligível) e a mais baixa (quase que puramente material), mas não se trata de um abismo intransponível, pois todas as coisas, até mesmo a mais vil, participam em alguma medida da essência de Deus – ou seja, das qualidades de beleza, bondade e verdade. Dessa forma, o processo através do qual as emanações da luz divina se difundem até emergirem quase que completamente na matéria e dissolverem-se em corpos materiais grosseiros, pode reverter-se numa ascensão da poluição e da multiplicidade para a pureza e a unidade. O homem não deve envergonhar-se de pertencer a este mundo e orientar-se pelos sentidos; ao invés de dar as costas à realidade física, ele deve alimentar a esperança de transcendê-la, absorvendo-a. E, de acordo com o pseudo-Dionísio, nossa mente só pode elevar-se àquilo que não é material se auxiliada (ou “sob a orientação manual”) daquilo que é material – pois todas as coisas visíveis são “luzes materiais”, que espelham as luzes inteligíveis e, finalmente, a *vera lux* da própria Divindade³⁴.

Assim sendo, pode-se dizer que o universo como um todo é apresentado, nos escritos do pseudo-Areopagita, como uma grande luz, composta de uma infinidade de pequenas luzes, as quais equivalem a pequenas lanternas. Cada uma das coisas perceptíveis, sejam obra humana ou natural, é símbolo daquilo que não é perceptível, um degrau na longa estrada para o

³³ PANOFSKY, Erwin. *Suger*, p. 169.

³⁴ *Ibidem*, p. 170.

céu. A mente humana, abandonando-se à harmonia e à radiância é, então, guiada para cima, na direção da causa transcendente dessa harmonia e radiância, que é o próprio Deus. A ascensão do mundo material ao mundo espiritual é aquilo que o pseudo-Areopagita e João Escoto Erígena chamam de “método anagógico” (ou, tomado literalmente, “método conduzindo para o alto”). De acordo com Panofsky, era justamente esse método que Suger “professava enquanto teólogo, cantava enquanto poeta e praticava enquanto patrono das artes e organizador de espetáculos litúrgicos”³⁵. Tome-se como exemplo uma passagem de seus escritos sobre a administração abacial, na qual relata sua experiência ao contemplar as pedras preciosas que brilhavam no altar principal da igreja: “Quando, extasiado pela beleza da casa de Deus, o encanto das pedras multicoloridas afastou-me dos cuidados externos, e a meditação valiosa induziu-me a refletir, transferindo aquilo que é material para o que é imaterial, pela diversidade das virtudes sagradas: então, parece que eu me vejo habitando, por assim dizer, uma estranha região do universo, que nem existe totalmente na lama da terra nem na pureza do céu, e que, pela graça de Deus, posso ser transportado desse mundo inferior para o superior de um modo anagógico”³⁶. Panofsky afirma que a leitura do pseudo-Dionísio seria duplamente importante para Suger, pois “ao aceitar aquilo que tomou pelo *ipse dixit* de São Dinis, não apenas homenageou o Santo Patrono de sua abadia, como também encontrou uma confirmação das mais autorizadas para as suas próprias crenças e propensões inatas”³⁷.

No entanto, Panofsky vai ainda mais longe. Aventa a possibilidade de que, além da controvérsia com Bernardo de Claraval e de sua própria vaidade pessoal, Suger teria mais um bom motivo para deixar suas impressões e memórias por escrito: uma autêntica paixão pela arquitetura. Nos escritos do abade, há várias passagens nas quais ele se coloca como um mestre de obras, à frente de seus construtores para resolver problemas estruturais: “Um homem que conduz seus carpinteiros à floresta em busca de vigas e

³⁵ *Idem*, p. 171.

³⁶ Citado em PANOFSKY, Erwin. *Suger*; p. 172.

³⁷ *Idem*, p. 175.

escolhe pessoalmente as árvores certas, um homem que cuida para que seu novo *chevet* seja devidamente alinhado com a velha nave por meio de instrumentos matemáticos e geométricos (...)”, essas não seriam as atitudes típicas de um patrono das artes, mas sim, de um arquiteto amador, como os que existiam no início da Idade Média³⁸. O interesse de Suger em registrar acontecimentos de seu canteiro de obras iria além de mero entusiasmo; seria o procedimento de um praticante: “Devotando-se ele próprio às suas empreitadas artísticas, tanto de corpo como de alma, pode-se dizer que Suger as registrou não tanto na qualidade de uma pessoa que favorece ou protege ou digna-se em empregar, mas sim, na de quem supervisiona ou dirige ou conduz”³⁹.

O ensaio de Panofsky logo tornou-se uma referência aos estudiosos do abade de Saint-Denis e dos primórdios da arquitetura gótica. Algum tempo depois, Marcel Aubert publicou uma biografia de Suger, na qual é possível observar alguns ecos das idéias lançadas por Panofsky⁴⁰. O texto de Aubert é bastante descritivo, quase didático, e sua primeira preocupação parece ser justamente a de “atualizar” os conhecimentos acerca do abade, à luz das mais recentes pesquisas. De seu estudo, emerge a imagem de um Suger que é, ao mesmo tempo, o monge piedoso e administrador competente, apaixonado por todo e qualquer tipo de conhecimento. Devotado ao estudo dos manuscritos de sua abadia, conhecia como ninguém a sua história; interessava-se mais por poesia, dialética e retórica do que pela teologia. Prova disso seria o fato de nunca haver tomado parte em debates teológicos, além de não deixar qualquer tratado dessa natureza entre seus escritos⁴¹. No entanto, isso não equivale a dizer que desprezasse a teologia; apenas a considerava um conhecimento fundamentado na mística, de tal modo que atribuía um valor real aos símbolos e às imagens. Assim, por exemplo, a profusão de imagens em sua igreja abacial, relacionando passagens das duas partes dos Livros Sagrados (para as quais Émile Mâle já chamara a

³⁸ *Ibidem*, pp. 187-188.

³⁹ *Ibidem*, p. 188.

⁴⁰ AUBERT, Marcel. *Suger*. Paris: Éditions de Fontenelle, 1950.

⁴¹ *Ibidem*, p. 46.

atenção). E, no que respeita à influência da doutrina dionisina sobre o pensamento de Suger, Aubert mostra-se totalmente de acordo com Panofsky: “Foi [nos escritos do pseudo-Dionísio] que Suger tomou gosto pela alegoria, que confere um sentido místico a cada uma das figuras e das cenas da Bíblia e dos Evangelhos, e pelo símbolo, sinal sensível que representa as realidades imateriais, e assim permite elevar-se até Deus (...)”⁴². As possíveis relações entre o pseudo-Dionísio e o abade de Saint-Denis foram também recebidas com entusiasmo por outro conhecido estudioso da arquitetura gótica, Louis Grodecki. Grande conhecedor dos vitrais de Saint-Denis, Grodecki salientava, num artigo de 1951⁴³, as relações evidentes entre a metafísica da luz, professada por Suger em seus escritos, e o resultado material dos painéis translúcidos aplicados no coro. Segundo Grodecki, essa perspectiva de Suger sobre a arte sacra, que exaltava o belo como um meio digno de celebrar a Santa Eucaristia, situava-se no extremo oposto às idéias de São Bernardo, para quem o monge deveria se afastar das coisas terrenas e preocupar-se apenas com a meditação sobre as Sagradas Escrituras. Ao fim, os dois planos tomaram forma, e deram origem a duas tendências opostas no posterior desenvolvimento da arquitetura gótica: por um lado, a linha cisterciense, austera, pautada no despojamento, que dá origem aos santuários parcamente decorados da ordem, aos quais o autor refere-se como “gótico rudimentar”; por outro, o chamado “gótico maravilhoso”,

⁴² *Ibidem*, p. 48. Há, no entanto, um ponto em que Aubert discorda de modo veemente de Panofsky: sobre a atuação de Suger na reforma da igreja, ele argumenta que são grandes as possibilidades de Suger haver ditado as linhas gerais de seu projeto num tipo de programa, cuja execução foi assegurada pelos técnicos. Da mesma maneira, teria sido ele quem criou o programa escultórico da cripta e da fachada, dos vitrais do coro e da entrada ocidental, dos retábulos do altar e das peças de ourivesaria, para as quais, inclusive, ele mesmo compôs as inscrições. Mas nada permite supor que ele tenha sido o arquiteto da igreja: “Os termos que ele emprega na descrição do edifício não são os termos de um técnico, e ele deixa de lado, [nas descrições] certos detalhes que adoraríamos conhecer”. Ver em AUBERT, Marcel. *Op. Cit.*, p. 128.

⁴³ GRODECKI, Louis. “Suger et l’architecture monastique”. In: *Le moyen âge retrouvé*. Paris: Flammarion, 1986, pp. 211-216 (publicado originalmente em 1951).

influenciado pela reforma de Suger, tomado pelo brilho da luz e de grande riqueza formal. Essa oposição, acredita Grodecki, teria sido bastante consciente, até mesmo desejada, a tomar-se em conta o silêncio mútuo entre os dois prelados após 1127, quando o grande reformador Bernardo não mais interfere nos assuntos de Suger⁴⁴.

Em 1956, exatos dez anos após o artigo de Panofsky, veio à luz o estudo de Otto Von Simson, intitulado *A catedral gótica*⁴⁵. Nesse trabalho, o autor procura compreender a arquitetura gótica, como ele mesmo diz, enquanto “uma representação da realidade sobrenatural”, cujos fundamentos estariam ligados à própria mentalidade simbólica medieval (a realidade do mundo físico somente teria sentido enquanto símbolo)⁴⁶. Para demonstrar a validade de sua hipótese, von Simson recorre às experiências de três prelados construtores do século XII: Suger de Saint-Denis, Godofredo de Chartres e Henrique de Sens, todos contemporâneos e, de acordo com o autor, “amigos pessoais, que partilhavam as mesmas convicções”⁴⁷. Suas pesquisas jogaram uma nova luz sobre a complexa personalidade do abade de Saint-Denis e, por conseguinte, sobre as concepções que impulsionaram o surgimento do novo estilo.

Todavia, antes de pensar o construtor, cabe conhecer o administrador. De acordo com von Simson, o projeto artístico de Suger estaria visivelmente ligado às suas perspectivas sobre o papel da abadia frente à monarquia e aos domínios reais. O abade de Saint-Denis teria plena consciência da importância de sua casa monástica para a França, e a reforma do santuário fora concebida como o ponto alto de suas pretensões em transformar a abadia real no centro religioso do reino, ligada a uma monarquia igualmente forte. Pois, assim como o rei Luís VI, Suger acreditava que o rei da França, na condição de legítimo herdeiro do legado de Carlos Magno, deveria sobrepor-se aos demais monarcas, em especial aos alemães, cujo imperador,

⁴⁴ *Ibidem*, p. 216.

⁴⁵ VON SIMSON, Otto. *A catedral gótica: origens da arquitectura gótica e o conceito medieval de ordem*. Lisboa: Presença, 1991.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 69.

Henrique V, representava, naquele momento (1124), a maior ameaça aos franceses⁴⁸. No intuito de sustentar essas pretensões políticas, Suger recorre, geralmente, aos registros históricos de sua abadia, pois os arquivos de Saint-Denis estavam repletos com séculos de uma riquíssima documentação. Sabe-se que, ao lado das antigas crônicas e velhos cartulários dos tempos carolíngios, os arquivos de Saint-Denis guardavam escritos de grande importância histórica para a época, pois confirmavam as pretensões do monarca francês à herança carolíngia; todavia, alguns desses documentos não resistem a uma análise mais criteriosa, revelando-se como engenhosas falsificações de uma época pouco anterior, possivelmente o século XI. É o caso, por exemplo, de dois textos notórios: a *Peregrinação de Carlos Magno* e a *Narrativa da vida de Carlos Magno e Rolando* (este último atribuído ao amigo pessoal do imperador, o arcebispo Turpin, e por isso conhecido como *Pseudo-Turpin*). Ambos são, na verdade, transcrições de velhas canções de gesta e jograis, que circulavam oralmente, e aos quais a crítica moderna acusa terem sido fabricados num período bem posterior aos acontecimentos narrados, mas tidos com grande seriedade na Saint-Denis do século XII⁴⁹. Tais obras seriam capazes, portanto, de “criar” uma tradição, uma situação política: “A razão da história [para Suger] não era meramente, nem primordialmente, a documentação de fatos, mas antes, a criação da realidade política”⁵⁰.

Segundo von Simson, é perante essas atividades literárias que se deve compreender o “grande desígnio” do abade de Saint-Denis, e com isso, o seu projeto artístico. “Suger empreendeu a reconstrução da sua igreja na intenção de concretizar o seu plano-mestre na esfera política (...). A nova igreja é, num sentido muito real, parte do mito de Saint-Denis”⁵¹. As

⁴⁸ No seu discurso perante a assembléia de 1124, como registra Suger, Luís VI afirmava que os franceses eram chamados a governar a Alemanha da mesma forma que a França, implicando isso que não fosse o imperador alemão, mas sim o rei francês, herdeiro legítimo da tradição carolíngia. Ver VON SIMSON, Otto. *Op. Cit.*, p. 80.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 80.

⁵¹ *Ibidem*, p. 85.

pretensões de grandiosidade do abade, aliadas à ausência de uma escola arquitetônica típica da Île-de-France, teriam-no levado, em princípio, a voltar-se para outros modelos, as duas maiores construções da história cristã: o Templo de Salomão e a igreja de Santa Sofia, em Constantinopla. O único agravante, nesse caso, era o fato de Suger nunca ter visto, pessoalmente, qualquer desses modelos – embora conseguisse sua descrição na Bíblia ou pelo relato dos peregrinos que retornavam do Oriente. De qualquer maneira, isso não constituía um problema, pois sua intenção não era copiar, mas sim, construir um santuário maior, que resistisse às comparações com qualquer dos monumentos religiosos criados pelo homem⁵². A consequência imediata da combinação desses fatores foi justamente a criação de um estilo novo, desenvolvido a partir de elementos arquitetônicos já existentes em outras regiões da França, mas com um resultado estético totalmente diferente dos velhos edifícios românicos⁵³. A tese elaborada por von Simson conduz, inevitavelmente, à polêmica outrora levantada por Panofsky, acerca da atuação de Suger no processo da reforma – polêmica à qual não se furta. Seguindo o caminho aberto por Marcel Aubert, ele está inclinado a acreditar que um homem na posição de Suger não pudesse dispor de tempo ou conhecimento técnico para empreender uma construção daquele porte⁵⁴. Porém, lembra ao leitor que é necessário, também, levar-se em conta que não são raros, na Idade Média, os relatos sobre prelados tidos como grandes arquitetos. O problema todo, para von Simson, encontra-se no conceito moderno de arquitetura: ele alega que nos acostumamos a ver os problemas do arquiteto como complexas questões de engenharia, enquanto que na era medieval, esse papel era mais simples, pautado apenas no conhecimento daquilo que é tecnicamente possível⁵⁵. A função do “arquiteto” seria justamente fornecer idéias de natureza estética e simbólica, ao passo que todas as questões práticas e técnicas seriam delegadas ao mestre-pedreiro.

⁵² *Ibidem*, p. 88.

⁵³ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁵ *Ibidem*.

E isso Suger poderia, sem dúvida, ter feito, pois “ele possuía o conhecimento, bem como o entusiasmo, de pelo menos um arquiteto amador”⁵⁶.

Tomadas em seu conjunto, as observações de von Simson lhe dão argumentos suficientes para afirmar que Suger foi o grande responsável pela criação do novo estilo. Nesse sentido, o autor acredita terem sido dois os princípios que guiaram o abade de Saint-Denis em sua empreitada: a luminosidade e a concordância das partes. Idéias que, vale mencionar, estão presentes nas obras de dois autores influentes à época de Suger: o pseudo-Dionísio e Santo Agostinho. No que concerne ao pensamento dionisino, sua influência se faria notar na particular transformação dos elementos românicos que acontece em Saint-Denis, a partir da qual surgiu o novo estilo⁵⁷. Essa transformação é notável no coro, onde as janelas revestidas com vitrais multicoloridos admitiam a “miraculosa” luz para o interior do santuário. Já a iconografia dos vitrais estaria pautada, em larga medida, sobre temas simbólicos, como a infância de Cristo ou a vida de Moisés, ou alegóricos, com imagens retiradas do livro do Apocalipse e das Epístolas de São Paulo. Os vitrais assumiriam, para Suger, uma imensa importância no conjunto da igreja, pois ilustração incomparável da teologia “anagógica”, descrita pelo pseudo-Dionísio⁵⁸.

O elemento novo introduzido pelo estudo de von Simson é a influência de Santo Agostinho. Certamente, é quase desnecessário falar sobre a importância de Agostinho e sua obra para os mosteiros desse período histórico: pode-se mesmo dizer que sua autoridade moldou a Idade Média⁵⁹. No caso de Suger, o autor argumenta que as influências do mestre cristão se fazem visivelmente presentes nos seus escritos sobre a consagração da igreja, fonte de grande importância para a compreensão da visão estética de Suger, ou, mais adequadamente, sua “teologia da beleza”⁶⁰. Logo no início desse

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 43.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 112.

opúsculo, o abade de Saint-Denis faz referência a um tema possivelmente extraído de João Escoto Erígena, mas que encontra em Santo Agostinho um de seus primeiros comentadores: a *lei da proporção harmônica*, segundo a qual a contrariedade e a dissonância entre as diferentes partes do universo tendem a se reconciliar. Essa lei musical seria, para Agostinho, a origem de toda a beleza, pois com ela a vontade suprema do Criador é revelada. “Ao colocar esse pensamento à cabeça de seu tratado sobre a construção e a consagração de sua igreja, Suger pretendia sublinhar o significado anagógico da harmonia arquitetônica do santuário, tal como salientou alhures o significado anagógico de sua luminosidade”⁶¹. Von Simson diz também que esse pequeno tratado é dedicado não ao ato da consagração em si, mas ao processo de construção do templo, tomado em analogia com o processo de edificação espiritual daqueles que se empenharam em sua construção: “Temos que reviver esse processo passo a passo para entendermos a obra acabada, cujo verdadeiro significado é revelado no ato litúrgico da consagração. Para Suger, tal como para seu mestre Santo Agostinho, esse processo não é tanto o labor físico como a gradual ‘edificação’ daqueles que tomaram parte na construção, a iluminação de suas almas pela visão da harmonia divina, que é então refletida na obra de arte material”⁶². O leitor medieval de Suger não deixaria de compreender o significado daquela passagem colocada na abertura do livro sobre a consagração, pois ela seria uma paráfrase de certas passagens de Santo Agostinho, familiares à maior parte de seu público. Conclui von Simson: “A estética de Suger (...) é, em todos os seus principais aspectos, a do século XII. As suas fontes principais, Agostinho e, sobretudo, o pseudo-Areopagita, o seu sentimento de que a experiência dos sentidos apenas tem significado porquanto revele o que lhe subjaz (...), tudo isso Suger partilha com seus contemporâneos”⁶³.

Em relação à controvérsia artística entre Suger e São Bernardo, von Simson levanta uma hipótese bastante controversa ao afirmar que o

⁶¹ *Ibidem*, p. 109.

⁶² *Ibidem*, p. 110.

⁶³ *Ibidem*, p. 112.

programa artístico de Saint-Denis pode ser um reflexo das idéias aventadas pelo abade de Claraval. Para chegar a tal conclusão, o autor pauta-se em dois pontos: a reforma da igreja foi posterior à reforma dos costumes (que fora solicitada pelo próprio Bernardo, e demonstrou a boa disposição de Suger para com o colega) e as relações cada vez mais cordiais entre ambos após 1127⁶⁴. Ou seja, em matéria de ética e política, a influência de Bernardo sobre Suger é tomada como certa, e von Simson acredita ser possível estender tal afinidade também para o campo artístico, pois nada indica claramente uma querela entre os prelados acerca da arte monástica. Também é significativo o fato do abade de Claraval nunca haver exigido de outras comunidades religiosas que considerassem como obrigações estéticas os postulados elaborados em resposta aos ideais ascéticos de sua própria ordem. Sendo assim, saberia aceitar o fato de Saint-Denis, um grande centro de peregrinação, ter que fazer algumas concessões à experiência sensorial de um público laico – concessões, diga-se, por ele admitidas nas catedrais⁶⁵. E por fim, von Simson ainda lembra que, à época dessa reforma (1140-1144), São Bernardo era um personagem tão próximo ao trono da França – e quase tão identificado com ele – como o próprio Suger. Por tudo isso, seria plausível acreditar que o programa artístico de Saint-Denis deveria ater-se à experiência religiosa da qual era porta-voz o abade cisterciense, devendo estar ao menos compatível com as suas perspectivas estéticas. Segundo von Simson, não existiria repulsa, mas sim integração, pois Suger havia adotado a perspectiva de Bernardo sobre uma arte monástica “lícita”, ou seja, aquela que ajuda a guiar o observador até a fonte – transcendental – de toda a beleza, à contemplação divina. Para o autor, a fachada da nova igreja abacial de Saint-Denis, com o tímpano representando o Juízo Final e a porta indicando a entrada do Paraíso, seria a demonstração mais evidente dessa idéia⁶⁶.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 100.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 100-101.

A imagem do Suger construtor, influenciado pela metafísica da luz dionisina, sofreu seu primeiro ataque frontal em 1987, com a publicação de um artigo assinado por Peter Kidson⁶⁷. Nesse estudo, o autor rechaça com veemência as idéias de Panofsky em relação ao abade de Saint-Denis, alegando que seus argumentos teriam levado a exageros grosseiros sobre a parte de Suger no advento da arquitetura gótica. Kidson ataca, um a um, todos os pilares da tese de Panofsky, a começar pela controvérsia com São Bernardo. Ele argumenta que o único interesse visível do abade de Claraval em Suger seria de ordem política – quais os rumos que a Igreja deveria tomar, e qual o lugar da França nesse programa. Torna-se irrelevante o fato de um ser beneditino e o outro cisterciense: a necessidade comum era fazerem-se reconhecer os interesses da instituição na sociedade secular, e isso dependia do fortalecimento do poder papal. Com a intenção de angariar o apoio do rei francês para essa causa, Bernardo estava ansioso em promover a presença do papa em seus domínios, e Suger, como o homem de confiança do rei, seria o aliado ideal para abrir-lhe as portas do reino⁶⁸. Como a empreitada deveria ser longa e ambos estavam comprometidos com ela, decidiram deixar de lado algumas divergências de opinião – e, entre elas, suas perspectivas pessoais sobre a arte monástica. Por consequência, é incoerente tomar os escritos de Suger como a justificativa de suas ações perante o abade de Claraval; na verdade, argumenta Kidson, a maneira como foram redigidas as obras de Suger, denuncia o fato de serem trabalhos não destinados ao grande público: tratar-se-iam de obras restritas ao pequeno universo da abadia, de pouco interesse a qualquer leitor externo. Um caderno de notas com descrições e preços de propriedades e objetos de decoração, tal qual os escritos sobre a administração de Suger, seriam obras “produzidas para o consumo interno”⁶⁹.

⁶⁷ KIDSON, Peter. Panofsky, “Suger and Saint-Denis”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50, pp. 1-17, 1987.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 3-4.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 9.

O cerne da crítica de Kidson, no entanto, dirige-se justamente ao pilar principal da tese de Panofsky, ou seja, às relações entre Suger e o pensamento dionisino. Ora, Kidson alega que tanto o nome do pseudo-Areopagita como o de qualquer outro autor, cujas doutrinas se pode alegar terem dado sustentação às convicções artísticas de Suger (Santo Agostinho ou João Escoto Erígena, por exemplo) não aparece, em momento algum, nos seus escritos⁷⁰. Por outro lado, seria possível detectar a influência do pseudo-Dionísio em Saint-Denis identificando-se a presença de doutrinas características desse autor, e que somente através dele poderiam ter alcançado Suger. E, segundo Kidson, há apenas uma doutrina com esse perfil: a dos nove coros de anjos, relatada pelo pseudo-Areopagita no tratado sobre a Hierarquia Celeste. Mas desta também não se encontra menção nos textos do abade. Em conclusão, não há como afirmar com segurança se Suger conhecia ou professava a metafísica da luz em sua arte⁷¹. Mesmo nos poemas atribuídos a ele, e nos quais, segundo Panofsky, o autor se entrega a uma “orgia de metafísica da luz”, Kidson afirma não haver nada além de “uma demonstração convencional de piedade, sem outras conotações”⁷². A metafísica da luz, como a entendiam os Padres da Igreja, estaria além do conhecimento de Suger. E mesmo que ele a conhecesse, não lhe seria de muita serventia, pois os antigos não estavam interessados em artes ou objetos quando falavam do belo: era à beleza divina, ou invisível, que eles se referiam⁷³.

Desprovido da doutrina dionisina, Suger perde muito de seu encanto, e volta a ser um patrono das artes convencional. Mas, para Kidson, isso não significa que Saint-Denis tenha deixado de ser uma criação especial. Suger, que supervisionou cada etapa do trabalho e participou da busca por material, deu sua contribuição pessoal à nova obra, na forma dos vitrais que revestiam as janelas do coro. E, muito embora não tenha ele próprio desenhado o

⁷⁰ *Ibidem*, p. 5.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 6.

⁷³ *Ibidem*.

edifício, contratou um arquiteto de gênio para realizar o seu trabalho, soubesse ele disso ou não⁷⁴. O coro de Suger é marcado por um planejamento geométrico admirável, o qual, posteriormente, difundiu-se para todas as partes da França⁷⁵. Mas, conclui Kidson, não existem grandes idéias metafísicas envolvidas na elaboração de seu novo santuário: “Suger não era, em nenhum sentido, um seguidor do pseudo-Dionísio. Ele era um prelado ortodoxo, numa posição de grande poder, e seu objetivo primeiro como patrono era o de honrar os santos de sua abadia. O novo coro de Saint-Denis foi concebido como um cenário para altares e relicários (...)”⁷⁶.

O artigo de Kidson segue contra a corrente dos estudos surgidos na década de 1980. No ano anterior ao seu aparecimento, em 1986, foi publicado o livro *Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium*, organizado por Paula Lieber Gerson⁷⁷. Trata-se de uma reunião de artigos, apresentados durante um colóquio realizado em 1981, no Metropolitan Museum de Nova York. Embora seja composto por textos curtos, pode-se dizer que esse livro conferiu um novo sentido aos estudos sobre as realizações de Suger em Saint-Denis. E, cabe acrescentar, todos os autores contribuintes estão unidos por um patamar comum: a metafísica da luz dionisina teve sua parcela de influência sobre o programa artístico da nova igreja abacial.

Em verdade, o problema central desses autores não era mais localizar a origem das referências estéticas de Suger, mas sim, compreender a maneira como se realizou a leitura dessas fontes. Primeiramente, entra em cena um novo personagem, ao qual não se havia dado muita atenção até aquele momento: Hugo de São Vítor (1093-1142). Hugo foi um dos teólogos mais eminentes de seu tempo, leitor e comentador do pseudo-Dionísio e entusiasta da teologia simbólica de Santo Agostinho⁷⁸. Alguns especialistas notam que,

⁷⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ GERSON, Paula Lieber. *Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium*. Nova York, 1986.

⁷⁸ CHENU, M.D. *La théologie au douzième siècle*. Paris: J. Vrin, 1976, p. 172; pp. 200-209.

nos poemas de Suger, é possível perceber-se uma estética “essencialmente agostiniana, com interessantes realces dionisinos”⁷⁹. Essa mescla de perspectivas dionisinas e agostinianas pode igualmente ser observada nos trabalhos oriundos da abadia de São Vítor, particularmente nas obras de Hugo, contemporâneo de Suger⁸⁰. O pesquisador Grover Zinn propôs uma relação estreita entre o pensamento de Hugo e a iconografia das portas de bronze que Suger fez colocar no portal central da entrada ocidental, onde se representava, lado a lado, cenas da Paixão e da Ressurreição de Cristo. Segundo o autor, o uso dessas imagens pode ser adequadamente compreendido se tomado à luz das perspectivas de Hugo sobre a interpretação bíblica, pautadas em larga medida por uma exegese simbólica tributária aos ensinamentos legados por Santo Agostinho. Por conseguinte, Zinn chama a atenção para os versos (*tituli*) que Suger fez inscrever em diversos objetos de decoração da igreja, os quais ele considera autênticas paráfrases dos mesmos comentários do prelado de São Vítor aos escritos dionisinos⁸¹. Doravante, Hugo de São Vítor desponta como um possível “intermediário intelectual”, uma fonte da qual Suger poderia ter assimilado boa parte das concepções que o guiaram na elaboração da iconografia que fez representar em seu santuário.

Se os estudos de Grover Zinn apontam Hugo de São Vítor como uma possível influência sobre o pensamento de Suger, não mencionam qualquer interferência direta do prelado vitorino em seu programa artístico. Em 1990, o professor Conrad Rudolph levaria as relações entre Suger e Hugo a limites extremos⁸². Em seu estudo, Rudolph expõe as realizações de

⁷⁹ MCGINN, Bernard. “From admirable tabernacle to the house of God: some theological reflections on medieval architectural integration”. In: RAGUIN, Virginia; BRUSH, Kathryn e DRAPER, Peter (orgs). *Artistic integration in gothic buildings*. Toronto: University of Toronto Press, 1995, pp. 41-56.

⁸⁰ ZINN, Grover. “Suger, theology and the pseudo-Dionysian tradition”. In: GERSON, Paula Lieber. *Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium*. Nova York, 1986, pp. 33-40.

⁸¹ *Ibidem*, p. 38.

⁸² RUDOLPH, Conrad. *Artistic change at Saint-Denis: abbot Suger’s program and the early twelfth century controversy over art*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Suger em Saint-Denis sob um ângulo bastante distinto de tudo o que se vira até então. Ele defende a idéia de que a controvérsia artística do século XII – centrada na questão da arte monástica, e conduzida por São Bernardo contra o fausto na decoração dos mosteiros – teria sido essencial para o programa artístico de Suger. Argumenta que tal programa não seria propriamente uma expressão da mística da luz dionisina, como defendiam Panofsky e von Simson, mas sim, uma reação moderada à controvérsia artística de então, particularmente dirigida à crítica de Bernardo àquele tipo de arte que mais não fazia além de distanciar o monge de seu principal objetivo, a meditação sobre o Texto Sagrado. Longe de ser um produto da idiossincrasia pessoal de Suger, a obscuridade do programa artístico em Saint-Denis era intencional, elaborada com o propósito de criar uma arte tão complexa que poderia ser utilizada como justificativa para figurar num mosteiro – ou seja, seria capaz de conduzir os monges a uma reflexão sobre o sagrado, equiparando seu valor intelectual ao das escrituras. Essa arte, portanto, seria acessível somente aos *literati* – e, no vocabulário do século XII, *literatus* era o termo usado para designar o monge instruído – mas inacessível aos peregrinos comuns, sem instrução. No entanto, Rudolph acredita que tais obras comportavam em si uma contradição: elas acabam por ser totalmente acessíveis aos ditos “iletrados”. E sustenta que o próprio Suger seria incapaz de formular a base intelectual e espiritual para tais idéias ou obras de arte, pois não era um teólogo. Esse papel caberia, portanto, a Hugo de São Vitor, chamado por Suger com a finalidade de atuar como seu principal conselheiro nas questões relacionadas aos aspectos espirituais do programa iconográfico⁸³. Baseando-se principalmente nas idéias agostinianas da exegese simbólica da Bíblia (e não na metafísica da luz dionisina), a arte desenvolvida por Suger sob o aconselhamento de Hugo apresentaria, portanto, uma finalidade meditativa, e não anagógica, como se pensara anteriormente. De acordo com Rudolph, seria a influência agostiniana, e não a dionisina, que se encontraria na gênese criativa da arquitetura gótica.

⁸³ *Idem*, p. 34.

Até esse momento, os estudos que apontam para a relação entre Suger e Hugo de São Vítor concentravam-se apenas na iconografia da escultura e dos vitrais. Como dito anteriormente, Grover Zinn demonstra seus argumentos pautando-se nos relevos da antiga porta de bronze, e Conrad Rudolph concentra-se na imagem do Juízo Final, no tímpano acima da porta principal da fachada ocidental. Jacqueline Frank, outra conhecida estudiosa dos vitrais de Suger, realizou um excelente estudo sobre as influências vitorinas na iconografia dos vitrais, a partir da chamada Janela de Moisés (situada numa das capelas do coro)⁸⁴. Ainda está por ser realizada uma análise sobre a influência de Hugo de São Vítor no plano da arquitetura desenvolvida na própria igreja abacial. Muito se falou de seu interesse pela arquitetura, ou sobre o fato de ser um leitor de Vitruvius, e mesmo de haver redigido um tratado de geometria⁸⁵. Rudolph, que chega a tratar muito brevemente a questão da arquitetura de Saint-Denis em seu livro, levanta a hipótese de ser o próprio Hugo um artista⁸⁶. Já se aventou a possibilidade de haver trabalhado com o arquiteto do novo coro, nos primeiros anos da construção⁸⁷. Mas esse ponto permanece ainda carente de estudos mais detalhados.

⁸⁴ FRANK, Jacqueline. "The Moses window from the abbey church of Saint-Denis: text and image in twelfth-century art". *Gazette des Beaux-Arts*. 131, pp. 179-194, 1996.

⁸⁵ HIGGINS, Ceilidh. *Gothic, architecture & culture: the influence of philosophy on the development of gothic architecture*. University of Sidney, 2001, p. 60.

⁸⁶ Uma das críticas feitas ao trabalho de Rudolph, na época de sua publicação (1990) foi justamente ao fato de negligenciar a arquitetura da igreja em sua análise das influências vitorinas sobre a reforma promovida por Suger. Ver em DAVIS, Michael T. "Review of Artistic change at Saint-Denis: abbot Suger's program and the early twelfth century controversy over art". *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 53, pp. 115-116, 1994. Quanto às convicções de Rudolph acerca dos dotes artísticos de Hugo de São Vítor, ver em RUDOLPH, Conrad. *Op. Cit.*, p. 60.

⁸⁷ HIGGINS, Ceilidh. *Op. Cit.*, p. 60. Esse fato teria ocorrido, supostamente, entre os anos 1136 e 1137, quando Suger ainda começava as obras na fachada ocidental, o que daria ao arquiteto uma experiência de seis ou sete anos trabalhando com Hugo de São Vítor (que faleceu em 1142).

Nos últimos anos, Suger voltou à cena com a publicação de uma nova versão para suas *Obras*, desta feita traduzidas para o francês e anotadas por Françoise Gasparri, a partir de meados da década de 1990⁸⁸. Nessa mesma época, percebe-se um pequeno deslocamento de foco nos estudos dedicados ao abade de Saint-Denis: embora a influência dos escritos dionisinos e a intermediação de Hugo de São Vítor permaneçam ainda intactas, é o Suger “historiador” que chama a atenção dos estudiosos⁸⁹. A relação estreita que o abade de Saint-Denis mantinha com a história da França – em especial, a história da monarquia francesa e de sua própria abadia – pode conferir novos rumos para o conhecimento do programa artístico de sua igreja abacial. De acordo com Eric Fernie⁹⁰, o abade de Saint-Denis era sincero quando expressava seu pesar pela demolição do velho edifício dos tempos carolíngios. Afinal, sua intenção nunca fora simplesmente substituir o antigo prédio por um novo, mas construir “uma igreja que apresentasse as características mais importantes da arquitetura cristã dos oito séculos anteriores, em sua perfeição”⁹¹. Fernie identifica várias passagens, nos escritos de Suger, onde ele demonstra sua reverência pela antiga estrutura, como por exemplo no fato de haver mandado restaurar boa parte da nave carolíngia (gastando, nessa reforma, uma grande soma em dinheiro), ou ainda os esforços para unir o antigo e o novo edifícios, o respeito às pedras das paredes (as quais se

⁸⁸ GASPARRI, Françoise. *Suger: oeuvres*. Paris: Les Belles Lettres, 1996 e 2001 (2 volumes). A versão elaborada por Gasparri não inclui a biografia de Luis VI, pois esse texto já fora traduzido e anotado por H. Waquet, nessa mesma coleção *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age*, em 1929 (com reedição de 1964).

⁸⁹ Ver, por exemplo, dois artigos assinados pela própria Françoise Gasparri: GASPARRI, Françoise. “La politique de l’abbé Suger de Saint-Denis a travers ses chartes”. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 46, pp. 233-245, 2003; GASPARRI, Françoise. “L’abbé Suger de Saint-Denis. Mémoire et perpetuation des oeuvres humaines”. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 44, pp. 247-257, 2001.

⁹⁰ FERNIE, Eric. “Suger’s ‘completion’ of Saint-Denis”. In: RAGUIN, Virginia; BRUSH, Kathryn e DRAPER, Peter (orgs). *Artistic integration in gothic buildings*. Toronto: University of Toronto Press, 1995, pp. 84-91.

⁹¹ *Ibidem*, p. 85.

dizia terem sido consagradas pelo próprio Cristo) ou a inclusão, em sua nova fachada ocidental, de um mosaico, “contrário ao costume” da época⁹². Os argumentos de Fernie são ainda corroborados por William W. Clark, autor de um ensaio no qual identifica uma série de elementos de permanência na igreja de Suger⁹³. Atos como a inclusão de partes da antiga estrutura na nova cabeceira (a utilização de capitéis da época merovíngia nas colunas da cripta) ou a imitação de formas antigas pelos construtores do século XII podem ter sido uma solicitação do patrono, cuja intenção seria destacar a integração histórica do novo trabalho⁹⁴. Tomados em conjunto, esses dois autores propõem que tal renovação do cenário – arquitetura, decoração e mobília – evocava uma linha contínua na história dos reis da França, desde os monarcas merovíngios, e materializava uma das idéias mais antigas de Suger: a presença física da memória histórica da nação francesa, o elo vivo entre o Santo Patrono, o mosteiro, o monarca e a nação⁹⁵.

Um panorama historiográfico sumário como este pode deixar a desejar, tendo em vista a imensa bibliografia produzida no século XX sobre Suger de Saint-Denis. Mas, longe da pretensão de abarcar toda a historiografia, o objetivo deste ensaio foi apreender um problema bastante específico levantado por ela, a saber: a relação entre Suger e suas possíveis fontes de inspiração. Pode-se dizer que foram selecionados os estudos cuja preocupação central está em compreender quais eram os arquétipos de Suger quando pensou em reformular o santuário de sua abadia, e qual seria a possível leitura realizada pelo administrador de Saint-Denis sobre tais fontes.

⁹² *Ibidem*, pp. 86-87.

⁹³ CLARK, William W. “The recollection of the past is the promise of the future: continuity and contextuality, Saint-Denis, Merovingians, Capetians and Paris”. In: RAGUIN, Virginia; BRUSH, Kathryn e DRAPER, Peter (orgs). *Artistic integration in gothic buildings*. Toronto: University of Toronto Press, 1995, pp. 92-113.

⁹⁴ *Idem*, p. 94.

⁹⁵ *Idem*, p. 99.

É certo que um problema dessa magnitude inspira querelas infundáveis, pois penetra inevitavelmente no campo polêmico da relação entre arte medieval e teologia. Grandes estudiosos, como Émile Mâle, Erwin Panofsky e Otto von Simson, cujos trabalhos foram sumariamente apresentados aqui, debruçaram-se sobre esse problema, buscando explicar como certas obras da arte medieval teriam sido “inspiradas”, “influenciadas” ou mesmo “causadas” pelas discussões teológicas de sua época⁹⁶. Seus estudos sofreram inúmeras críticas ao longo do tempo, especialmente pela maneira como relacionam a obra de arte e suas fontes de inspiração, por diversas vezes considerada arbitrária e sem qualquer rigor documental⁹⁷. De fato, a documentação disponível sobre a construção de igrejas, anterior ao século XIII, é pouco reveladora no que respeita às fontes de influência das obras. O pesquisador deve buscar essas relações diretamente no trabalho artístico acabado, apoiando-se em fragmentos literários que, muitas vezes, levam a caminhos incertos. Entretanto, esse não é o caso do abade de Saint-Denis: Suger registrou os motivos e os significados que o levaram a escolher cada detalhe, e deixa entrever a maneira como se articulam na composição do santuário. É a partir de suas obras – incluído aí o próprio templo – que se conhece os princípios transformadores dos elementos românicos em um estilo novo, o chamado gótico. Mas, se por um lado Suger tomou o cuidado de relatar suas próprias perspectivas com certa minúcia de detalhes, em nenhum momento deixa claro quais foram suas fontes de inspiração, ou, dito de outro modo, quais teriam sido as idéias que o guiaram até a forma final do santuário. Tudo o que se conhece a esse respeito vem da interpretação de seus escritos, mas nada se pode ter como certeza.

⁹⁶ McGINN, Bernard. *Op. Cit.*, p. 46.

⁹⁷ Num *post scriptum* ao seu ensaio sobre a iconografia da arquitetura medieval, Richard Krautheimer revela suas reservas quanto às interpretações que surgiam em torno da arte medieval: sugeria cautela, e ressaltava a necessidade em distinguir claramente entre as interpretações realizadas *post festum* (ou *a posteriori*) e o simbolismo que impregna a forma desde a sua concepção. KRAUTHEIMER, Richard. *Introduction à une iconographie de l'architecture médiévale*. Paris: Gerard Monfort Éditeur, 1993, p. 92.

Há de se considerar, porém, que nesse processo – entre a concepção da obra e seu resultado final – a influência da teologia está presente, e de maneira notável. Muito da terminologia utilizada por Suger em seus escritos, certas passagens de suas obras ou mesmo os *titulli* (inscrições curtas, geralmente sob a forma de poemas) que distribuiu por toda a igreja, revelam que o idealizador não pensava a obra como um monumento alheio aos ensinamentos e doutrinas teológicas que lhe eram caros; muito pelo contrário, ele faz questão de explicitar os possíveis caminhos de leitura em seu programa iconográfico. Deixa de lado, é verdade, qualquer tipo de citação literal, nominal, sobre suas fontes, mas isso está longe de significar a ausência total, em sua obra, de qualquer simbolismo, como pretendia Peter Kidson⁹⁸. Seguir essa premissa seria ignorar totalmente o *corpus* documental legado por Suger sobre as suas realizações. É evidente que a nova igreja fora concebida para ser um relicário, uma sepultura digna para os corpos dos Santos Patronos da França. Por outro lado, não se pode esquecer que ela deveria ser também – senão antes de tudo – um dos grandes santuários da França, projetado para comportar toda a multidão de peregrinos que para lá se dirigiam por ocasião das grandes feiras⁹⁹. Para tanto, concebeu um templo grandioso e belo: uma beleza que emanava, na concepção de Suger, da preciosidade dos materiais utilizados na decoração, mas também do significado de cada peça no conjunto do santuário, que ele se compraz em relatar nos escritos sobre a sua administração abacial. Qualquer tentativa de compreender como a igreja de Saint-Denis foi concebida pelo seu idealizador deve tomar o templo como um todo integrado, pensado desde o início em seu conjunto, e não como um agrupamento de partes autônomas: arquitetura e iconografia foram concebidas com o intuito de formar uma unidade, expressar uma visão de

⁹⁸ Kidson escreveu que “o novo coro de Saint-Denis foi concebido como um cenário para altares e relicários, e, se consistia numa novidade, era graças ao seu modo de apresentação, que era bastante dramático por si só, e nada devia ao simbolismo”. KIDSON, Peter. *Op. Cit.*, p. 17.

⁹⁹ Tal como ressalta o próprio Suger, em seus escritos sobre a administração abacial. Ver em GASPARRI, Françoise. *Op. Cit.*, p. 113.

mundo própria de seu criador¹⁰⁰. Entender a gênese desse todo integrado, portanto, implica tomar em conta toda a dimensão teológica da linguagem de Suger, pois a teologia, num sentido amplo, estava totalmente presente em sua visão de mundo, como monge e abade, seja antes da construção do templo ou depois de terminado o santuário. Todo o significado que ele atribui, em seus escritos, à sua realização, emana dessa visão teológica do mundo¹⁰¹. Evidentemente, é muito difícil imaginar que Suger tenha sido o responsável por elaborar os detalhes da construção, pois nada indica que ele fosse um prelado versado nas artes da construção; muito mais provável é que tenha colocado suas necessidades espirituais e litúrgicas nas mãos de seu mestre de obras, esperando receber, em retorno, soluções arquitetônicas para os seus problemas¹⁰².

Há um aspecto na historiografia “clássica” sobre o abade de Saint-Denis que pode ser considerado passível de críticas: sua tendência em estabelecer uma única matriz de influência para as idéias de Suger. A partir do estudo pioneiro de Panofsky, a peça-chave, na concepção dos estudiosos sobre o assunto, passou a ser o *corpus dionisiacum*, o conjunto dos escritos reunidos sob o pseudônimo de Dionísio, o Areopagita, datados provavelmente do século V. A identidade entre o novo coro, com seus vitrais multicoloridos, e a metafísica da luz, encontrada nos escritos dionisinos, parecia tão evidente que não poderia haver dúvidas sobre a relação íntima entre ambos. Tal relação seria ainda mais fortalecida pelo fato de se tomar, àquela época, os escritos dionisinos como obras do Santo Patrono da abadia e da França, um detalhe que lhe garantia ainda mais prestígio e autoridade. A hipótese de Panofsky foi recebida com grande entusiasmo no meio acadêmico, servindo como base para os estudos realizados nos anos seguintes. Somente em 1956

¹⁰⁰ Vale ainda ressaltar que, no ano de sua morte (1151), Suger já havia iniciado as obras para a construção de uma outra nave, maior e – provavelmente – mais iluminada que a estrutura carolíngia. Ver CROSBY, Sumner. *L'abbaye royale de Saint-Denis*. Paris: P. Hartmann, 1953, p. 33.

¹⁰¹ McGINN, Bernard. *Op. Cit.*, p. 50.

¹⁰² *Ibidem*.

Otto von Simson trouxe elementos novos a esse debate. Ele apontou algumas semelhanças entre as idéias estéticas de Suger e a lei da proporção harmônica de Santo Agostinho, mas infelizmente não avançou muito nessa questão¹⁰³. Foi apenas na década de 1980, com os estudos de Grover Zinn¹⁰⁴, que se aventou a possibilidade de vincular uma nova fonte para as idéias de Suger e suas realizações na igreja abacial. Zinn propôs que alguns aspectos na iconografia do novo santuário somente poderiam ser adequadamente compreendidos à luz das obras de Hugo de São Vítor, o conhecido exegeta bíblico, contemporâneo do abade Suger. Hugo seria o responsável pelo restabelecimento da exegese simbólica da Bíblia no século XII, e seus escritos foram fortemente influenciados por Santo Agostinho. E foi em torno dessa mesma exegese simbólica – em particular, as relações entre o Antigo e o Novo Testamentos – que o abade de Saint-Denis desenvolveu grande parte dos temas iconográficos em seu novo santuário. Também depõe a favor de Hugo o fato de haver redigido, por volta de 1125, um comentário à *Hierarquia celeste*, obra atribuída ao pseudo-Dionísio, onde o prelado Vitorino elaborou toda uma teoria estética sobre a luz. Após Zinn publicar seu estudo sobre a iconografia da porta de bronze (entrada ocidental de Saint-Denis, hoje desaparecida), foi grande o entusiasmo dos pesquisadores por examinar outros setores da iconografia a partir das novas perspectivas. O tímpano do Juízo Final (acima do portal central)¹⁰⁵ e os vitrais do coro¹⁰⁶ apresentaram resultados bastante animadores, a tal ponto que se chegou a cogitar uma possibilidade de Hugo ter sido tomado por Suger como um “conselheiro”, responsável pela elaboração de todo o plano iconográfico do santuário¹⁰⁷.

¹⁰³ VON SIMSON, Otto. *Op. Cit.*, p. 109. Von Simson também apontou paralelos entre certas idéias de Suger e a maneira como Hugo de São Vítor pensava os vitrais: uma demonstração incomparável da teologia anagógica do pseudo-Dionísio. Mas, também nessa questão, von Simson não avançou muito. Ver VON SIMSON, Otto. *Op. Cit.*, p. 103.

¹⁰⁴ ZINN, Grover. *Op. Cit.*, nota 80.

¹⁰⁵ RUDOLPH, Conrad. *Op. Cit.*, nota 82.

¹⁰⁶ FRANK, Jacqueline. *Op. Cit.*, nota 84.

¹⁰⁷ RUDOLPH, Conrad. *Op. Cit.*, p. 34.

Entretanto, não há evidências suficientes para comprovar uma ligação de tal amplitude entre Hugo de São Vítor e a igreja abacial de Saint-Denis.

Embora se tenham passado mais de cinquenta anos desde o aparecimento do artigo de Erwin Panofsky, a questão das fontes que inspiraram Suger na reconstrução da igreja de Saint-Denis permanece ainda em aberto. É certo que o debate avançou consideravelmente desde os primeiros tempos, com o surgimento de novas e promissoras possibilidades, como as possíveis relações entre as concepções teológicas de Suger e os ensinamentos de Santo Agostinho e, principalmente, com as obras de Hugo de São Vítor. Mas novas hipóteses levam, inevitavelmente, a novas perguntas, e no caso de Suger, a quantidade de fontes que ele legou à posteridade permite a formulação de muitas hipóteses. A natureza dessas obras, no entanto (escritas em forma de “memoriais” dos acontecimentos) nega detalhes preciosos sobre a formação intelectual do abade de Saint-Denis e o percurso de suas concepções teológicas. Se, por um lado, não restam muitas dúvidas de que o santuário foi concebido como a materialização de um pensamento teológico bem elaborado, a gênese e os caminhos trilhados por tal pensamento permanecem ainda cercados de incertezas. Os debates em torno de Suger e a arte medieval mostram-se distantes de qualquer conclusão definitiva, e ainda podem surgir novas e inusitadas trilhas, que levem à compreensão mais ampla desse monumento – a igreja abacial de Saint-Denis – situado nas origens do gótico, o estilo artístico que marcaria o medievo ocidental.

A IDADE MÉDIA E UM (IM)POSSÍVEL INDIVÍDUO

João Gomes da Silva Filho¹

Os “indivíduos” e os medievalistas

Um balanço da evolução e das origens sociológicas e historiográficas que tornaram viável uma orientação temática dos estudos medievais para a problematização do surgimento do indivíduo no Ocidente já foi, em larga medida, realizada. Nesta breve introdução que não se propõe exaustiva é suficiente que o leitor possa se remeter aos debates e sínteses publicadas, como a introdução do livro de Collin Morris, *The Discovery of the Individual*², a primeira tentativa de um síntese e de uma periodização medieval da questão; ao debate e às propostas de Caroline W. Bynun³; o primeiro e o último capítulos do estudo de Aron Gourevitch, *La Naissance*

¹ Doutorando em História pela Université de Bourgogne e École Pratique des Hautes Études (EPHE). Bolsista CAPES.

² MORRIS, C. *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Toronto/Buffalo/London, 1972.

³ BYNUN, C.W. “Did the Twelfth Century discover the individual?” In: *Jesus as mother*, Berkeley, 1982, pp. 82-109 e mais recentemente, em co-autoria com Susan R. KRAMER, “Revisiting the Twelfth-Century Individual. The inner self and the Christian community”. In: MELVILLE, G. e SCHÜRER, M. (org.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im Mittelalterlichen Religiosentum*, Münster, Lit Verlag, 2002, pp. 57-85. Ver MORRIS, C., “Individualism in Twelfth-Century religion: some further reflexions”, *Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980), pp. 195-206 em resposta ao primeiro artigo de Bynun.

de *l'Individu dans l'Europe Médiévale*⁴ que é a última tentativa de síntese sobre o problema e que apresenta uma perspectiva bastante diversa daquelas que orientaram Morris. Junte-se a esta lista os artigos de Boucheron⁵ e de Jean-Claude Schmitt⁶ e finalmente a síntese de Dominique Iogna-Prat na Introdução Geral “La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge” presente na última obra, desta vez coletiva, dedicada as pesquisas recentes e à posição dos estudos medievais com relação à questão⁷. Nenhum dos trabalhos citados, no entanto, substitui o outro e uma leitura cronológica das publicações mostra de modo satisfatório a evolução temática e metodológica destes últimos trinta anos, seus limites e perspectivas mais gerais. Desta indicação bibliográfica gostaria de reter, e em função da discussão que se seguirá, a classificação programática das linhas temáticas identificadas com as pesquisas sobre o indivíduo, a individualização e a individuação.

Aron Gourevitch indica duas correntes de questões: a primeira voltada para uma pesquisa ou “busca da individualidade” em gêneros narrativos medievais compreendidos da mesma maneira que os indícios textuais reconhecidos na Renascença como sinais de uma auto-compreensão individual, assim como de sua possibilidade de auto-expressão e afirmação baseadas em uma mais profunda interiorização pessoal. Neste sentido as biografias, “autobiografias” ou confissões – em referência tanto a Agostinho quanto a Rousseau⁸ – são em larga medida privilegiadas; “nesse gênero de

⁴ GOUREVITCH, A. J., *La Naissance de l'Individu dans l'Europe Médiévale*. Paris: Seuil, 1997.

⁵ BOUCHERON, P. “L'historien et son autre: remarques sur la saisie de l'individu et la recherche historique”. In: MICHON, P. (éd.), *L'Individuation dans les Sciences Sociales Aujourd'hui*. Paris: Les Papiers du Collège International de Philosophie, 42, 1998, pp. 42-57.

⁶ SCHMITT, J-C. “La ‘découverte’ de l'individu, une fiction historiographique?” In: Paul MENGAL et Françoise PAROT (dir.), *La Fabrique, la figure et la feinte*, Paris, 1989, pp. 213-235 reeditado em EAD, *Le Corps, Les Rites, Les Rêves, Le Temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris: Gallimard, 2001, pp. 241-262.

⁷ IOGNA-PRAT, D. e BEDOS-REZAK, B., *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*. Paris: Aubier, 2005, pp. 07-29.

⁸ Cf: TAYLOR, Ch., *The Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1989 assim como LEJEUNE, Ph., *La Pacte Autobiographique*. Paris: Seuil, 1996.

estudos, fundado sobre um sistema de valores, os atores se deixam, voluntariamente ou não, guiar pela idéia da individualidade tal como ela se afirmou na Europa ao longo dos Tempos Modernos. Então, eles sublinham, na antropologia medieval, os aspectos que a atam ao futuro. Uma de suas preocupações principais é determinar o momento em que o homem medieval parece capaz de ‘descobrir’ nele mesmo a individualidade. (...) seria mais correto falar não de ‘individualidade’ mas de ‘mecanismos’ sociais, culturais e semióticos da individualização, o que Lucien Febvre denomina ‘uma utensilagem mental’.⁹

A esse anacronismo histórico e conceitual, dado à um vocabulário que se nutriu da terminologia psicanalítica, Gourevitch opõe uma segunda corrente que privilegia a “pessoa” em detrimento do indivíduo ou da individualização, a qual se apresentaria como historicamente mais precisa e portanto sem o risco de anacronismo da primeira. A pessoa, em linhas gerais, correspondendo às concepções de cada período e sociedade. Concepções estas presentes na expressão particular de cada membro da sociedade: “Poderíamos, por convenção, definir a pessoa como um tipo de ‘meio termo’ entre a cultura e a sociedade. O estudo da pessoa supõe então o estudo de sua mentalidade, do conteúdo de sua consciência de indivíduo que ela partilha com outros indivíduos e grupos”.¹⁰ A conclusão do autor é que o historiador deve levar em consideração as duas perspectivas metodológicas colocando-as sob o ponto de vista do processo de transformação socio-cultural no interior do qual estas duas tendências seriam intercambiáveis. Como pressuposto o historiador “da pessoa e da individualidade na história do Ocidente na Idade Média”, assimilando desta maneira as duas vertentes deve estender a sua pesquisa para além da “antologia de grandes indivíduos” levando em conta o espaçamento bem como a interpenetração entre níveis de cultura. No mais, sua principal crítica é a de que as pesquisas até então negligenciaram o peso conjunto das heranças greco-romana e germânicas, associadas ao cristianismo. Esta levaria a superpor ao recorte cronológico

⁹ GOUREVITCH, A. (cit. nota 3), p. 23.

¹⁰ EAD, p. 24. Cf. o capítulo III “*Persona* à la recherche de la personne”, pp. 115-127.

clássico - o “renascimento do século XII” - uma periodização mais crítica e mais recuada.¹¹ Como conclusão Gourevitch resume sua metodologia à uma abordagem conjunta de uma perspectiva “individualizante” e “generalizante”.¹²

Jean-Claude Schmitt, por sua vez, depois de tomar o panorama sociológico do século XIX por ponto de partida de uma reflexão historiográfica sobre o indivíduo, dispõe as linhas de pesquisa próprias aos estudos medievais; em primeiro lugar a constatação de um adensamento quantitativo e qualitativo da biografia e da autobiografia entre os séculos XI e XII; o estudo da representação pictural de cada pessoa, o retrato; a interiorização da vida moral e a complexificação da reflexão e da terminologia sobretudo à partir do século XII; a transformação das técnicas intelectuais, como a *disputatio*, assim que as mudanças na prática da escritura e da leitura; as mutações da afetividade e da espiritualidade.¹³ Para Schmitt, como em certa medida para Gourevitch, essa disposição de campos é o resultado de um *a priori* conceitual, no limite ideológico, que circunscreve a abordagem do historiador aos indícios já particularizados pelo recorte temático e cronológico. Isso se

¹¹ EAD, p. 25.

¹² EAD, p. 293. É em 1929, e sob o hábito de um exegeta moderno que D. H. LAWRENCE faz a crítica desta cisão, compreendida desta vez não como ato historiográfico mas como dado genético do Ocidente: “As religiões da renúncia, da meditação, do conhecimento de si e da moralidade pura são feitas para os indivíduos, e ainda, para individualidades incompletas. Mas elas exprimem o aspecto individual da natureza humana. Elas a isolam. E elas lhe suprimem o outro aspecto, o coletivo. A camada inferior da sociedade não é nunca individual; é lá que é preciso buscar a outra manifestação da religião”, *Apocalypse*. Paris: Desjonquères, 2002 (Apresentação de Gilles DELEUZE, “Nietzsche et saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos”, reed. em *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993, p. 56). Esta linha nietzscheana não poderia ser o contraponto à filosofia e à sociologia do século XIX em busca do indivíduo triunfante, paralelamente à abordagem marxiana a qual banuiu da reflexão historiográfica ulterior este elemento que, no entanto, era central ao pensamento de Marx tanto quanto à herança de Dilthey consagrada na obra de G. Misch (*Geschichte der Autobiographie*)? O Nascimento da Tragédia portanto não poderia ser incluído nesta história da história do pensamento sobre o indivíduo?

¹³ SCHMITT, J.-Cl, (cit. nota 5), pp. 249-254.

deve, segundo Schmitt, à uma aplicação irrefletida por parte dos medievalistas do conceito de indivíduo – e acrescentaríamos, de sujeito. Como solução ao impasse a categoria de “pessoa” (*persona*), ainda que polissêmica e contraditória, seria mais apropriada lexicalmente, semanticamente e em sua abrangência cultural.¹⁴ Deste modo a antropologia histórica do medievalista retornaria à trilha aberta por Marcel Mauss¹⁵. Concluindo Schmitt afirma: “Não há então evolução linear, progresso único da descoberta do indivíduo, segundo um esquema onde cada época pode se prestar, em função da especialidade dos historiadores, à semelhante invenção. Os estóicos, santo Agostinho, Abelardo, Ockham, Nicolau de Cusa, Lorenzo o Magnífico foram tomados cada um à sua vez pelos heróis fundadores de uma história simplificadora ao excesso. Cada época é feita ao contrário de tensões e de contradições que levam a colocar de maneira diferente os problemas da pessoa, do sujeito, do indivíduo, e que desafiam a ficção historiográfica de uma evolução continua até nós.”¹⁶ Assim, o medievalista, como por sua parte os historiadores da Antiguidade¹⁷ e com menos reservas os modernistas, deveriam se abster da utilização da categoria de “indivíduo” constituída como um objeto dado de antemão posto que a história e a etimologia do termo acabam por obscurecer o que, segundo Schmitt, poderia ser a melhor opção, ou seja, considerar apenas a terminologia e as concepções de homem próprias a cada época afim de se evitar toda concepção evolucionista da história. Posteriormente Schmitt teve a oportunidade de melhor por a prova e de se

¹⁴ EAD, pp. 257- 261.

¹⁵ MAUSS, M. “Une catégorie de l’esprit humain: La notion de personne, celle de ‘moi’”. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris, 1983.

¹⁶ SCHMITT, (cit. nota 5) p. 262.

¹⁷ Gostaríamos de indicar aqui ao menos quatro estudos que nos chamam a atenção diretamente e que questionam a noção de indivíduo e de individualidade na Antiguidade: JAEGER, W., “A Autoformação do Indivíduo na Poesia Jônico-Eólica”, *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 148-172; DREXLER, H., *Die Entdeckung des Individuums*. Salzbourg: Otto Müller Verlag, 1966; VERNANT, J.-P., *L’Individu, La Mort, L’Amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989; MOMIGLIANO, A., *Les Origines de la Biographie en Grèce Ancienne*. Strasbourg: Circé, 1991.

ater à demonstração de sua idéia trabalhando com o dossiê constituído por e em torno da biografia de Hermann, o Judeu. Relato de conversão tardia, mais do que uma confissão ou apologia esta se baseia nos modelos hagiográficos disponíveis no monastério de Cappenberg e na intenção maior de narrar uma história de fundação comunitária e assim, de constituir uma memória coletiva. No que toca aos nossos objetivos neste momento cabe chamar a atenção para o conceito de “subjetividade cristã” – ao qual retornaremos – mais larga que uma subjetividade simplesmente individual e mais condizente com a definição propriamente medieval da *persona* cristã.¹⁸

Por fim, Dominique Iogna-Prat em uma síntese recente faz, ele também, a parte das preferências temáticas quando diante do problema do indivíduo. O autor começa por apresentar três correntes principais: “a questão do indivíduo no campo da filosofia medieval, em especial do nominalismo e em larga escala na querela dos universais; a retomada do gênero biográfico; os modos e usos da expressão de si”¹⁹. Como podemos ver os objetos de pesquisa – salvo em algumas excessões como o trabalho de Gourevitch sobre as sagas nórdicas²⁰, o de Alain Boureau sobre a possessão e o sonambulismo²¹, e de Iogna-Prat sobre a construção eclesial da pessoa inscrita na espacialização e fixação do sagrado cristão²² – continuam sendo

¹⁸ SCHMITT, J.-C. *La Conversion d’Hermann le Juif. Autobiographie, Histoire et Fiction. Texte du milieu du XIIe siècle*. Paris: Seuil, 2002.

¹⁹ IOGNA-PRAT, D., “La question de l’individu à l’épreuve du Moyen Âge”. IOGNA-PRAT, D. et BEDOS-REZAK, B. (cit. nota 6), p. 19.

²⁰ GOUREVITCH, A., “L’individu et la tradition épique”, (cit. nota 3), pp. 33-113. Ver também ÔLASON, V., “The marvellous North and authorial presence in the Icelandic Fornaldarsaga”. ERIKSEN, R. (ed.). *Contexts of Pre-Novel Narrative. The European Tradition*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1994, pp. 101-134.

²¹ BOUREAU, A., “Satan et le dormeur. Une construction médiévale de l’inconscient”. *Chimères*, 14 (1991-1992), pp. 41-61; EAD, “Le Sabbat et la question scolastique de la personne”. JACQUES-CHAQUIN, N. e PREAUD, M. (dir.). *Le Sabbat des Sorciers*. Grenoble: Jérôme Mellon, 1993, pp. 33-46.

²² IOGNA-PRAT, D., “Edification personnelle et construction ecclésiale”, IOGNA-PRAT, D. e BEDOS-REZAK, B. (cit. nota 6), pp. 247-270 reeditado com complementações em IOGNA-PRAT, D. *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Eglise au Moyen Âge (v.800-v.1200)*. Paris: Seuil, 2006, pp. 575-605.

representativos das opções metodológicas definidas há quase um século atrás. Chamemos a atenção para as duas posturas entre as quais os historiadores tenderam mais a se posicionar, uma “culturalista”, que se aproxima da proposta anterior de Schmitt sincrônica, centrada na alteridade de cada época, e outra “evolucionista”, *grosso modo* podendo ser identificada com o desenvolvimento dado ao problema por Morris, sem dúvida, mas em certa medida por Gourevitch e assumida pela maioria dos autores presentes na obra coletiva na qual a introdução de Iogna-Prat se insere, sem no entanto lhe sobrepor um teor linear, escatológico ou tautológico da história.²³

Como a crítica à viabilidade da pesquisa não poderia deixar de produzir uma vertente construtiva, temos a partir da década de 80 trabalhos historiográficos cada vez mais concentrados em recortes temáticos e documentais específicos, bem mais preocupados em compreender a cultura medieval internamente. Mencionemos apenas no sentido de uma complementação outros temas de pesquisa que se apresentam ou de uma maneira mais autônoma ou que acabam por se inserir nas discussões de cada uma das grandes linhas esboçadas acima. Podemos dizer que é a partir desta época que se percebe de maneira evidente a relevância de um esforço por parte de medievalistas em se debruçar sobre o surgimento do indivíduo como um tema absolutamente adequado às suas competências. Nos encontramos em uma fase mais lenta da análises das fontes, menos propícia a fornecer uma síntese definitiva e mais voltada a avaliação crítica das mesmas e das hipóteses levantadas. Não seria exagerado afirmar que a quase totalidade dos documentos apresentados nos trabalhos das décadas de 60 e 70 está passando por uma reavaliação. Assim, somado ao interesse contemporâneo pelo objeto, estimulado pelas mudanças profundas do “indivíduo” ao longo dos séculos XIX e XX²⁴, temos um corpo de pesquisas amplo tanto a respeito da Idade Média quanto da modernidade. Ao mesmo

²³ EAD, (cit. nota 6), pp. 8-9.

²⁴ Por força de buscarmos sistemas explicativos fechados, modelos teóricos aplicáveis, acabamos negligenciando uma outra fonte de conhecimento importante

tempo começa a ser demonstrado que esta é uma área propícia à reflexão teórico-metodológica. Assim, trabalhos realizados nas áreas da literatura e semiótica, como os de Spitzer²⁵, Zumthor²⁶, Dronke²⁷ e Hanning²⁸, e na história da filosofia, principalmente por Chenu²⁹, Vignaux³⁰ e Von Moos³¹, ajudaram a promover as tentativas de síntese e críticas sobre a historicidade do indivíduo e da noção de “eu” (*je, soi, moi, self, selbst, individuum*, etc) por parte da historiografia.³² Mas os temas e recortes documentais de tais

que é a literatura. No nível da estimulação intelectual e subtileza dos conceitos de indivíduo autores como Clarice Lispector, Fernando Pessoa, Kafka, Maurice Blanchot e Georges Bataille não são negligenciáveis; para uma reflexão sobre a autobiografia, além de Pessoa pensamos em André Gorz e Michel Leiris.

²⁵ SPITZER, L. “Note on the poetic and empirical ‘I’ in medieval authors”, *Traditio*, 04 (1946), pp. 414-422.

²⁶ ZUMTHOR, P. “Le “je” du poète”. In: *Langue, Texte, Énigme*, Paris, 1975, pp. 181-196.

²⁷ DRONKE, P. *The Poetic Individuality in the Middle Ages: new departures in poetry, 1000-1150*. Oxford, 1970.

²⁸ HANNING, R. W. *The Individual in Twelfth Century Romance*. New Heaven/London, 1977.

²⁹ CHENU, M.-D. *L’Eveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale*. Montréal/Paris, 1969.

³⁰ Em especial: *O Pensar da Idade Média*. São Paulo: Saraiva, 1944. Como uma importante e acurada reformulação da perspectiva sobre a filosofia medieval e sobre a história da filosofia, ver: DE LIBERA, A. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: 34, 1999.

³¹ VON MOOS, P., “‘Occulta cordis’. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge (I)”, *Médiévales*, 29 (1995), pp. 131-140; EAD, “‘Occulta cordis’. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge (suite)”, *Médiévales*, 30 (1996), p. 117-137; EAD, “Das Öffentliche und des Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten anachronismus”, MELVILLE, G; VON MOOS, P. (éd.), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 1998, pp. 03-86; EAD, “‘Public’ et ‘privé’ à la fin du Moyen Âge. Le bien commun et la ‘loi de la conscience’”, *Studi Medievali*, 41 (2000), pp. 505-548.

³² Sobre este ponto específico dos desníveis e interações linguísticas a referência à P. RICOEUR é indispensável, sobretudo ao prefácio de *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, pp. 11-38.

áreas também contribuíram muito para a consolidação de convicções acerca de quais seriam as características primordiais das fontes apropriadas para um estudo sobre a pessoa, a *persona*, o sujeito e o indivíduo. Desta forma a historiografia vem se debruçando sobre a reatualização do problema e a reavaliação das conquistas oferecidas por outras áreas do conhecimento. Nos últimos 20 ou 30 anos a História Medieval vem construindo gradativamente um discurso próprio sobre o problema do indivíduo – de qualidade variável e não sem equívocos, certamente - agregando pesquisas sobre a autoria, o autor e a autoridade³³, a memória tanto como representação do passado como meio de fixação e constituição de laços sociais³⁴ e a relação comunidade/identidade pessoal e identidade coletiva³⁵, parentesco/pessoa.³⁶

Do diálogo empreendido com a antropologia e a sociologia podemos concluir que o “indivíduo” constrói-se no interior e nas fronteiras das diversas áreas das ciências sociais como um objeto privilegiadamente interdisciplinar.

³³ CHENU, M.-D., “Auctor, actor, autor”, *ALMA. Bulletin Du Cange*, 3 (1927), pp. 81-86; ZIMMERMANN, M. (dir.), *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Actes du Colloque de Saint-Quentin-en-Yvelines. Paris: École des Chartes (Mémoires et Documents de l'École des Chartes, 59), 2001.

³⁴ CARRUTHERS, M. *The Book of Memory: a study of memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990; IDEM, *Machina memorialis. Méditation, Rhétorique et Fabrication des Images au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 2002; COLEMAN, J. *Ancient and Medieval Memories. Studies in the reconstruction of the past*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1995; GEARY, P. J., *La Mémoire et l'Oubli à la fin du premier millénaire*. Paris, 1986; LAUWERS, M. *La Mémoire des Ancêtres. Le Souci des Morts. Morts, Rites et Société au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 1997.

³⁵ AERTSEN, J. A. e SPEER, A. (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin/New York: De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 24), 1996; ASHTON, G. *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography: speaking the Saint*, London/New York: Routledge, 2000; BAYER, H. “Zur Soziologie des Mittelalterlichen Individualisierungsprozesses”. *Archiv für Kulturgeschichte*, 58 (1976), pp. 115-153; BOUCHERON, P. e MOULINER, L. (éd.), *Hommes de Pouvoir. Individu et politique au temps de S. Louis, Médiévals*, 34 (1998).

³⁶ BACHORSKI, H.-J. “Lügende Wörter, versteckte Körper, falsche Schrift. Mißgelingende Kommunikation”. In: WENZEL, H. (org.), *Gespräche-Boten-Briefe*,

Nos parece que para além do impasse ainda hoje presente a respeito da “realidade” antropológica ou sociológica do “objeto” em questão, o indivíduo começa a se definir também como a denominação geral para um grande leque de questionamentos (sobre a pessoa, a *persona*, o sujeito político e o sujeito de direito, o cidadão, a noção de responsabilidade, a consciência, a memória, a alma, o espírito, a autoria e a definição de autor, a *auctoritas*, o público e o privado, a intimidade, a interiorização, a subjetividade...).

A constatação de uma ausência se faz necessária: no panorama europeu é clara a preponderância dos estudos realizados na França, na Alemanha e na Inglaterra, com uma tendência a desenvolvimentos mais específicos na Itália. Portanto, ao que pudemos saber até este momento não houve grande interesse dos países ibéricos pela questão do indivíduo no, ou à partir, do período medieval. Nos podemos apenas e simplesmente imaginar, senão sugerir, o interesse de estudos que explorassem o desenvolvimento da questão em Portugal e na Espanha em suas fontes literárias e filosóficas, por exemplo, e as permanências e discontinuidades, transferências e reelaborações no território sulamericano. Neste sentido não seria despropositado lembrar no contexto brasileiro, a importância de um livro como *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Hollanda³⁷.

Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Berlin, 1997, pp. 344-364; BEDOS-REZAK, B. M., “Medieval identity: a sign and a concept”, *The American Historical Review* 105/5 (2000), pp. 1489-1533; BEECH, G. T. “Biography and the study of 11th century society: Bishop Peter II of Poitiers 1087-1115”, *Francia*, 7 (1979-1980), pp. 101-121; COLEMAN, J. (éd.), *L’individu dans la Théorie Politique et dans la Pratique*, Paris, PUF (Les Origines de l’Etat Moderne en Europe), 1996; DINZELBACHER, P. “Individuum/ Familie/ Gesellschaft”, EAD (éd.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart, 1993, pp. 18-37; GAUCHER, E. *La Biographie Chevaleresque. Typologie d’un Genre (XIIIe-XVe siècle)*. Paris: H. Champion, 1994.

³⁷ E “cordialidade” não têm suas raízes justamente em *cor/cordis*, termo medieval por excelência para falar do centro da afetividade e da fé com todos os seus movimentos – como o *De motu cordis* de Tomás de Aquino – ao lado de *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*?

Linhas de fuga

Entre as linhas de pesquisa com seus recortes temáticos e cronológicos, seus objetos, e as posturas histórico-metodológicas mais gerais que encaminham e encaminham ainda boa parte dos trabalhos não é possível vislumbrar um consenso absoluto – o que aliás não deveria ser de fato o objetivo último do historiador. O essencial deste debate e desta classificação panorâmica, que nos parece ser o lugar no qual o historiador está mais preparado a interferir é o do regime das temporalidades. Justamente – e não por acaso posto que a questão do tempo, mesmo que subrepticamente, é a dimensão existencial de seu ofício – face a qual é mais difícil de se posicionar (generalizantes ou individualizantes? ou ambos? evolucionistas ou culturalistas?). Podemos constatar muito recentemente que as novas propostas se desenrolam no sentido de melhor definir e circunscrever os conceitos e tentar pensar o indivíduo como um processo.

1. A descrição topológica

Infelizmente, ao citar o artigo programático de Alain Boureau consagrado ao *São Luis* de Jacques Le Goff, Dominique Iogna-Prat optou por passar em silêncio a proposição mais radical de Boureau para uma pesquisa sobre os fenômenos de individuação e individualização no Ocidente medieval, a qual retomamos abaixo: “As duas tendências que partilham o espaço do debate tratam da individuação como um objeto histórico, seja transcendente (para os evolucionistas) seja imanente (para os culturalistas). Nós acreditamos ser possível sair desta aporia extirpando a categoria de indivíduo da história, considerando que a relação do indivíduo com o todo (natural, social, cosmológico) constitui uma forma *a priori* de apreensão do mundo da qual apenas as modalidades de aplicação dizem respeito à história ou à sociologia. Seria preciso partir de uma compreensão topológica da individuação: em uma curva, o ponto se encontra na intersecção de uma outra curva. Quanto mais as intersecções se confundem em um ponto, mais esse lugar parece notável, se individualiza. Esta topologia não possui nada

nela mesma de historicamente determinável; ao contrário, as ocasiões ou as chances de intersecção se descrevem e se explicam contextualmente. Mas a consideração topológica interdita à valorizar e à finalizar o princípio formal da intersecção, virtualmente inscrito em toda presença humana no mundo.³⁸

O exemplo dado pelo autor para a Idade Média é o do entrecruzamento no interior das instituições eclesiais do sistema disciplinar monástico e do direito canônico. A partir do *Decreto* de Graciano se observa na prática social que monges e cônegos se “individualizam como sujeitos de direito”.³⁹ A proposta encontra-se entre as mais inovadoras e entre as mais complexas no que se refere à um ganho de qualidade no interior de um debate que concerne as ciências sociais em seu conjunto e, no limite, de um elemento de seu discurso que desempenhou inegavelmente um papel na forma como elas se constituíram enquanto tais desde a segunda metade do século XIX. O que nos parece fundamental nesta nova tomada de posição é a exigência do reconhecimento do que poderíamos chamar uma “generalidade dos fenômenos individualizantes”. Com este termo – além de compreender e de incluir as advertências bem estabelecidas por Caroline W. Bynun a respeito da relação inextrincável entre as novas formas de expressão e sua multiplicação à partir do final do século XI com a também nova pluralidade social emergente, tanto nos espaços ditos urbanos como nas práticas de reclusão religiosas⁴⁰ – lembramos que o historiador não pode se privar de compreender a individuação assim estabelecida como um processo no interior do qual as esferas de representação com as quais estamos habituados a lidar e que chamamos de maneira breve de “texto” ou “iconografia” são traços ou reminiscências atualmente palpáveis de um entrecruzamento de transformações institucionais, o qual deslinda de maneira quase errática, descontínua e indeterminada, como diz Alain Boureau, nutrindo-se em uma filosofia da história contemporânea, num processo constituído de lentidões, reviravoltas, retornos e contradições⁴¹.

³⁸ BOUREAU, A., “Un royal individu”, *Critique*, 593 (1996), pp. 853-854.

³⁹ EAD, p. 856.

⁴⁰ BYNUN, C. W., (1982, cit. nota 2).

⁴¹ BOUREAU, A., (cit. nota 37) p. 856.

A via da “descrição topológica” não se apresenta como uma teoria geral das mudanças e permanências institucionais medievais, mas como um procedimento epistemológico e metodológico centrado na percepção dos possíveis “acontecimentos” individualizantes. A partir dessa reflexão vemos pela primeira vez no discurso de um medievalista um passo na direção de uma noção de indivíduo como uma relação, um *rappor*t, de determinações sincrônicas e indeterminações diacrônicas. Ressaltemos que as idéias de Alain Boureau tiveram até agora apenas duas ramificações visíveis nos artigos de Piroska Nagy sobre Pedro Damiano e Jean de Fécamp⁴² e de Etienne Anheim sobre Petrarca⁴³, mesmo que a equação “indivíduo = sujeito + pessoa” pensada por Anheim e utilizada por Nagy não pareça ser, do modo como se apresenta e principalmente por causa da definição de sujeito (instância psicológica ou subjetiva), inteiramente operacional para o contexto específico do século XII. A categoria de pessoa como já foi lembrado mais acima, devido a sua evidente polissemia no período exigiria, no quadro de uma teoria social, ser desmembrada em representações personalísticas e representações personológicas, por exemplo. Os dois trabalhos participam, no entanto, da concepção frutífera do indivíduo como uma relação e se apropriam da constatação de Alain Boureau de uma interioridade sem singularidade no período medieval⁴⁴ que nos auxilia consideravelmente na des-genealogização do indivíduo moderno baseada em sua suposta autoreflexividade.

⁴² NAGY, P., “Individualité et les larmes monastiques. Une expérience de soi ou de Dieu?”, MELVILLE, G. e SCHÜRER, M., *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im Mittelalterlichen Religiosentum*. Münster: Lit Verlag, 2002, p. 107-129.

⁴³ ANHEIM, E. “Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion”, IOGNAPRAT, D. e BEDOS-REZAK, B. (cit. nota 6), pp. 187-209. Alain Boureau cita um processo de individuação bem sucedido que não possui nem na sua intenção inicial nem final nenhum interesse direto pelo problema do indivíduo, o livro de Giovanni LEVI, *A Herança Imaterial* [...].

⁴⁴ NAGY, P. (cit. nota 41), pp. 116-119.

2. Um anacronismo heurístico

Se o exemplo sugerido por Boureau – o entrecruzamento entre monasticismo e instância jurídica no início do século XIII – não pôde ser detalhado em seu texto outro autor se aproxima dessa proposta. Peter von Moos⁴⁵ analisa o caminho feito pelo cânone de inspiração monástica que privilegia a *lex privata* em detrimento da *lex publica* quando da necessidade de um monge se mudar de monastério, seguindo assim sua vontade de se encontrar em melhores condições de exercer suas funções espirituais. Este cânone do início do século XII e que se introduz no contexto da reforma monástica fará sua entrada no *Decreto* de Gratiano através de um texto de Urbano II ulteriormente constestado. O autor mostra como uma idéia votada a regrar o debate entre monges e cónegos regulares no século XII será objeto de discussões agudas entre os canonistas do século XIII e XIV interferindo até mesmo na definição da *potestas* papal. Em Tomás de Aquino ela encontra seu pleno desenvolvimento no sentido do problema que nos interessa aqui, pois “o direito privado, reconhecido como valor é pois aquele da salvação das almas individuais”⁴⁶. O autor reconhece entretanto que existem duas possibilidades de individuação em discursos normativos diferentes. Em primeiro lugar o que foi citado acima e que acentua seu peso fora dos limites institucionais eclesiásticos, e em segundo lugar, plenamente ancorado no princípio de *plenitudo potestatis*, que no século XIV incluíra o indivíduo e o definira em certa medida no interior da comunidade institucionalizada dos fiéis.

Tocando assim em um ponto caro à uma descrição topológica Peter von Moos propõe um caminho teórico e metodológico diverso, qual seja, assumir o problema do indivíduo como um anacronismo heurístico no trabalho

⁴⁵ VON MOOS, P., “L’Individu ou les limites de l’institution ecclésiastique”, IOGNA-PRAT, D. e BEDOS-REZAK, B. (cit. nota 6), pp. 271-288. Sobre as questões de “lei privada” e “lei pública”, termos que não possuem na Idade Média o sentido que lhes atribuímos atualmente é extremamente útil se remeter à seu artigo (2000, cit. nota 30).

⁴⁶ EAD, p. 281.

do historiador, posto que “um fenômeno aparentemente e exclusivamente moderno se encontra portanto, sob muitas outras formas, em condições pré-modernas”.⁴⁷ O autor parte assim de uma sociologia recorrente como as teses de Luhmann, Charles Taylor e Louis Dumont em busca de um conceito “universalmente aplicável” como corolário necessário à opção anacronística: a socialização. Este conceito ele o encontra nas idéias de Alois Hahn (inspirado na psicologia social de George H. Mead) e também em Lucien Febvre: “o indivíduo não é nada mais do que sua época e seu meio social permitem que ele seja”.⁴⁸ O conceito de socialização uma vez que universalmente aceito por um discurso que deve lidar com a diversidade cronológica – para não dizermos aqui temporal – desliza entre as malhas do determinismo cultural e tenta integrar, para dizermos de maneira simplificadora, os dois polos implicados neste “entre” sociológico que é a coletividade englobante e o indivíduo em seu seio sem esquecer, por um lado, que ele é a unidade dinâmica e complexa desta ordem coletiva, e por outro, que as mesmas teorias não podem se aplicar a esses dois polos indistintamente.

Para a Idade Média este espaço de entrecruzamento do que é interior e próprio à pessoa e do que é exterior e socialmente estabelecido vaga em meio aos conceitos de heteronomia e autonomia, holismo e individualismo. Seria preciso, então, encontrar os lugares nos quais nos fosse possível observar de modo mais claro a relação entre estas noções gerais no contexto medieval e à partir dos desenvolvimentos teóricos (teológicos, filosóficos, simbólicos) concebidos no período. As questões relativas ao corpo e à sua representação e a noção de pecado oferecem dois bons exemplos de pontos de individuação.

O corpo (*corpus*) em sua compreensão medieval larga, é por um lado definido como a parte baixa da natureza humana, hierarquicamente inferior à alma (*anima*), próximo à carne (*caro, carnalis*), na sua

⁴⁷ EAD, “Identité personnelle et identification avant le XIXe siècle. Corrélation entre hétéronomie sociale et autodéfinition de l’individu” *Études et Travaux* (2001-2002), 6 (2002), p. 134.

⁴⁸ EAD, p. 137.

predisposição às coisas terrenas, ou do espírito (*spiritus*), se através da boa vontade e também da boa instrução pastoral ele se aproxima dos valores espirituais.⁴⁹ O corpo é, do mesmo modo, ativamente convocado a participar da dialética da salvação nutrindo o debate teológico sobre a sua recuperação ou não antes ou depois do Juízo Final ou da visão beatífica. Em sua comparação com a alma, instância transcendente e de potencial generalizante, o corpo é o elemento próprio do que existe de mais individual em cada pessoa. Assim, no nível das práticas sociais o corpo é, como nos ensina Michel Foucault, superfície de inscrição do poder, mas o poder, na Idade Média, se inscreve sobre aquilo que ele compreende, sobre o que ele apreende em si, como parte de si mesmo. A constituição da comunidade eclesial e dos espaços eclesiais pousam sobre a terra na intenção de sublimar a tendência à carnalidade e indicar o caminho da espiritualidade. Como assinala von Moos o imaginário da Ressurreição produz a conjunção paradoxal “das mais elevadas formas da comunidade” e das “formas de realização pessoal”.⁵⁰ Entretanto devemos ter em mente também a noção do corpo como uma realidade física evidente, material, para a qual se dirigem as práticas de reconhecimento e percepção da pessoa em cada época e de cada geografia cultural. Como passar em silêncio o potencial generalizante do corpo quando do seu reconhecimento pelo grupo depois do célebre trabalho de Nathalie Zamon Davies sobre Martin Guerre e Arnaud de Tilh?⁵¹ Certamente trata-se de um caso do século XVI, mas como permanecer indiferente às sugestões que um tal fato faz surgir em uma longa história das concepções da pessoa, do “indivíduo”? Para a Idade Média Central o corpo deve ser entendido também em sua dimensão imagética, no sentido de que sua manifestação está ligada essencialmente – e não empregamos este termo de maneira

⁴⁹ BASCHET, J., “Corps et Âmes: personne humaine et société chrétienne”. *La Civilisation Féodale. De l’an mil à la colonisation de l’Amérique*. Paris: Aubier, pp. 389-425. Mas também LE GOFF, J. “Le Corps”, *L’Imaginaire Médiéval* que citamos aqui da edição *Un Autre Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1999, pp. 553-578 e SCHMITT, J.-C. “Le corps en chrétienté”, (2001, cit. nota 5), pp. 344-359.

⁵⁰ VON MOOS, (cit. nota 46), p. 141.

⁵¹ DAVIES, N. Z., *Le Retour de Martin Guerre*. Paris: Gallimard, 1982. Também lembrado por Gourevitch.

gratuita – com a condição social específica da pessoa na qual sua condição física e seus gestos desempenham um papel semântico delicado, no sentido das reflexões de José Gil sobre o “corpo comunitário”: “A singularidade do “indivíduo” não é a de um eu com corpo distinto – com os seus órgãos, a sua pele, a sua afectividade, os seus pensamentos separados do resto da comunidade – mas sim a de um corpo em comunicação com toda a natureza e toda a cultura e tanto mais singular que se deixa atravessar pelo maior número de forças sociais e naturais. O corpo comunitário assegura assim um jogo subtil e precário entre o simbólico e o imaginário, não tendo aliás estas duas categorias, nesse campo, a pertinência a que aspiram na sociedade moderna: o imaginário está de tal modo presente, subjacente e imbricado no simbólico que, muito facilmente, faz irrupção na superfície social das comunidades arcaicas, mesmo nas suas manifestações extremas como a loucura.”⁵²

Tomemos um exemplo inhabitual: a castração de Pedro Abelardo quando sua relação com Heloísa chega aos ouvidos de Fulbert, tio e tutor da jovem. A consequência deste grave ataque é a tomada do hábito monástico pelo casal, mesmo que Heloísa, à partir do que sabemos da sua correspondência, tenha manifestado toda sua contrariedade diante da insistência de Abelardo, antes de se curvar à autoridade deste. Depois disso a mácula corporal de Abelardo o colocara em uma condição ontológica na qual está implicada a sua própria concepção dos universais, nutrindo a teoria das intenções e do pecado, e as posições lógicas e teológicas de seus adversários, como Bernard de Clairvaux, mas de maneira mais evidente seu antigo professor, Roscelin, que se utiliza assim de sua castração como argumento de uma demonstração filosófica sobre a integridade necessária à condição monástica:

“Se, então, você não é um clérigo, nem um laico, nem um monge, eu sou incapaz de encontrar um nome pelo qual eu possa considerá-lo. Mas, para ter certeza, você está mentindo que pode

⁵² GIL, J. *As Metamorfoses do Corpo*, Lisboa: Relógio d’Água, 1997, pp. 58-59. Ver também SCHMITT, J.-C., *La Raison des Gestes dans l’Occident Médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.

ser chamado 'Pedro' por um uso convencional. Eu estou certo de que um nome do gênero masculino, se é afastado de seu próprio gênero, recusar-se-ia a significar sua coisa usual. Nomes casa próprios perdem sua significação quando as coisas significadas declinam de sua própria compleição. Uma não é chamada casa, mas uma casa imperfeita quando seus muros e telhados são removidos. Portanto, desde que a parte que faz um homem tenha sido removida, você não deve ser chamado 'Pedro', mas 'Pedro imperfeito' [imperfectus Petrus]. Isto se ajusta ao montante de desgraça humana imperfeita que está no selo pelo qual você sela suas cartas fétidas formando duas cabeças, uma de homem e outra de mulher. Sendo este o caso, quem pode duvidar o quanto ele ainda arde de amor por ela, o único que não enrubesce em honrá-la neste tipo de conjunção de cabeças? Eu tinha decidido dizer muitas coisas verdadeiras e óbvias contra seu ataque, mas desde que estou escrevendo contra um homem imperfeito [contra hominem imperfectum], eu deixarei o trabalho que comecei imperfeito.”⁵³

⁵³ “ Si igitur neque clericus neque laicus neque monachus es, quo nomine te censeam, reperire non valeo. Sed forte Petrum te appellari posse ex consuetudine mentieris. Certus sum autem, quod masculini generis nomem, si a suo genere deciderit, rem solitam significare recusabit. Solent enim nomina propria significationem amittere, cum eorum significata contigerit a sua perfectione recedere, Neque enim ablato tecto vel pariete domus, sed imperfecta domus vocalibur. Sublata igitur parte quae hominem facit non Petrus, sed imperfectus Petrus appellandus es. Ad huius etiam imperfect hominis ignominiae cumulum pertinet, quod in sigillo, quo foetidas illas litteras sigillavit, imaginem duo capita habentem, unum viri, alterum mulieris, ipse formavit. Unde quis dubitet, quanto adhuc in eam ardeat amore, qui tali eam capitum coniunctione non erubuit honorare? Plura quidem in tuam contumeliam vera ac manifesta dictare decreveram, sed quia contra hominem imperfectum ago, opus quod coeperam imperfectum relinquo.” (Epistola XV, PL 178, col. 357-372). LUSCOMBE, David. “The Letters of Heloise and Abelard since ‘Cluny 1972’”. In: THOMAS, R. et al., *Petrus Abaelardus*. Trier: Paulinus, 1980, pp. 19-40, indica uma edição melhor desta carta, a qual infelizmente não pudemos ter acesso: REINERS, J., “Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abelard”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, 5 (Münster i. W., 1910), pp. 63-80.

Este ataque não poderia nem parece ter deixado Abelardo indiferente pois posteriormente é nos mesmos termos que ele tira conclusões diametralmente opostas:

Nós não dizemos, com efeito, que as coisas são diversas segundo a essência, a cada vez que a essência de uma não é a essência da outra; desta maneira, mesmo uma parte é diferente de seu todo, como o muro é diferente da casa porque o muro não é o que é a casa. (...) é por isso que há coisas que são essencialmente diversas sem serem numericamente diferentes, como a casa e o muro, e não importa qual todo por composição com relação à sua parte. (...) Com efeito aquele que possui a casa tem também em sua possessão o muro, que não é a casa; mas sendo totalmente diferente essencialmente da casa na qual ele está, o muro não é diferente numericamente, pois ele é compreendido na quantidade mesma da casa.⁵⁴

No jogo dos discursos autoritativos e autorizados várias dimensões de poder se agenciam na relação entre estes dois textos as quais não poderemos destrinchar convenientemente aqui, no entanto, no que nos ocupa nos parece evidente a profundidade que toma a noção de corpo se a colocamos em perspectiva para além do campo das metáforas na disputa dialética. Abelardo consegue justificar sua condição de eunuco através deste procedimento pois lhe é absolutamente necessário para a legitimação da sua condição monástica, para que a sua passagem do mundo das escolas para o mundo do claustro se faça de maneira completa, essencialmente completa. O problema é que a segurança ontológica interiorizada de sua própria teoria não basta para que a dissociação entre dano corporal e dano espiritual se estabeleça; “nada polui a alma exceto o que é da alma”⁵⁵, ele

⁵⁴ ABELARD, *De l'Unité et de la Trinité Divines*, L. II, Chap. IV, Paris: Vrin (intr. trad. e notas de J. Jolivet), 2001, pp. 81-83.

⁵⁵ “Nichil ergo ad augmentum peccati pertinet qualiscumque operum executio, et nichil animam nisi quod ipsius est coinquinat”, ABELARD, *Ethics (Ethica, scito te ipsum)*, trad. e introd. de D. E. Luscombe, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 22; e também: “... por isso não seria apropriado que nada que pertença à paz física do corpo

dirá. O corpo continua sendo o corpo e sua imagem, sua linguagem comunitária possui um peso que ultrapassa as mais refinadas manobras intelectuais. Para Roscelin a desagregação do corpo é o signo evidente e providencial da falta de unicidade e de rigor espiritual exigidos de um monge. Deste modo chegamos à uma situação de impasse entre as possibilidades generalizantes do corpo, expressa pelo pensamento de Abelardo, e individualizantes expressas por Roscelin. Contrariamente ao que se poderia imaginar não é do lado do autor da *Historia calamitatum*, considerada uma das primeiras autobiografias do Ocidente, que pende a tendência a fazer do corpo o elemento de distinção mais evidente entre os indivíduos.

A via aberta pela proposta de um anacronismo heurístico sustenta-se por um lado, como dissemos acima, na consideração dos termos empregados e dos fenômenos aos quais eles se reportam em um processo de longa duração e, por outro, no estabelecimento de um pressuposto universalmente aplicável ao nível social. Entra em jogo assim a noção de temporalidade longa cara aos historiadores desde Fernand Braudel, à qual a noção de indivíduo ainda encontra grandes dificuldades de aderir. Como Dominique Iogna-Prat adverte, os estudiosos que participaram da última obra coletiva sobre o tema admitem, de uma maneira geral, seu evolucionismo mas justamente na direção da longa duração. No entanto, quando olhamos para o estado atual dos trabalhos percebemos ainda a resistência da área em conceber o “indivíduo” não apenas como uma representação histórica e culturalmente determinada, mas fazendo parte do universo das representações de uma maneira em que a relação entre seus diversos níveis e esferas ao longo do tempo criem pontos ou lugares individuadores como também as potencialidades históricas de desenvolvimento ulterior deste mesmo processo, donde sua relativa anacronia no interior do discurso historiográfico.

Ao estender diacronicamente o conjunto de questões compreendidas pelo termo “indivíduo” cremos ser metodologicamente importante agregar

ou à sua aflição possa incrementar ou diminuir nossa felicidade se a virtude mantém a mente na mesma intenção” [... absit enim ut quaecunque ad corporalem vel quietem vel afflictionem pertinent beatitudinem nostram vel augeant vel minuant, si in eodem proposito vitus mentem custodiat] *Dialogus*, PL 178, col. 1643.

os resultados das pesquisas nas diversas áreas dos estudos medievais que lidaram diretamente ou não com este conjunto ou com um ou outro de seus elementos, tais como a memória, a consciência, a oralidade e a escritura, bem como alguns dos estudos sobre a exegese medieval.⁵⁶ Admitimos que é extremamente difícil manter-se a par das publicações que nos podem ser relevantes, mas mesmo assim nos parece difícil avançar sem levar em consideração que quando tocamos nas teorias nominalistas ou realistas da filosofia e da teologia medievais, por exemplo, devemos associá-las na medida do possível com a cultura oral da qual participam também os autores eclesiásticos eruditos, mesmo que não na mesma intensidade que um camponês ou um cavaleiro.

A noção de “indivíduo” como uma relação coloca ainda outras questões. Se esta relação começa a ser percebida pelos historiadores do ponto de vista do entrecruzamento de categorias e processos sociais resta ainda tornar manuseável a compreensão de sua polivocidade interna quando somos levados a analisá-lo a partir de unidades menores, mas não menos representativas, como o discurso de um autor. A Idade Média é, neste sentido, o período da complexificação por excelência da paisagem subjetiva da pessoa e dos processos de interiorização. O contraponto mais evidente com a concepção moderna, pós-iluminista, de indivíduo resolvido em sua nuclearidade, unicidade, estabilidade e indivisibilidade é aquele, próprio ao pensamento medieval, que o vê descentralizado, múltiplo, incompleto e em uma constante instabilidade devido aos “movimentos” da alma e de cada uma de suas “partes”, “lugares”, “potências” ou “funções” (*intentio, voluntas, affectus, ratio, intelligentia, intellectus* etc). A maneira através da qual cada uma dessas instâncias se reorganiza com as demais ao longo da história é um assunto de longa duração pois em meio a elas circulam como que vários centros de gravidade à autoridade plural da palavra divina e da sua interpretação contínua, assim como a presença incontestável da

⁵⁶ DAHAN, G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident Médiéval, XII^e-XIV^e siècle*. Paris: Cerf, 1999; BOQUET, D., *L'Ordre de l'Affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*. Caen: Publications du CRAHM, 2005.

divindade, incarnada e ritualizada cotidianamente na Igreja, mas também como ponto último de constituição ontológica da interioridade. Certos resultados avançados pelos estudos etnológicos com relação ao corpo e a alma, ou com relação ao que Phillipe Descola chama de “fiscalidade” e “interioridade”, podem ser, neste sentido, bastante úteis para darmos um passo além das sugestões de Mauss.⁵⁷ Compreender o processo de desautorizações e de novas autoridades que se criam, de substantificação de uma subjetividade que em um dado momento possa ser chamada “cristã” ou “eclesial” demanda uma outra aproximação temporal por parte do historiador para que se possa superar as “descobertas”, os “despertares” e os “nascimentos” do indivíduo e da consciência na Idade Média.

Para o medievalista a pista para superar a fissura epistemológica de um indivíduo “indiviso” que está na base da discussão entre evolucionismo e culturalismo pode assim se encontrar no seio de sua própria especialidade, nas concepções propriamente medievais de subjetividade (uma subjetividade extensa projetada pela transmissibilidade da cultura oral⁵⁸) e pessoa, como na dinâmica de individuações (e não mais de individualizações) dos seus elementos constitutivos. Por fim, tentar uma outra saída, uma outra proposta que pudesse se aproveitar tanto da descrição topológica de Boureau, quanto do anacronismo heurístico de Peter von Moos nos parece, atualmente, tão supérfluo quanto desnecessário na medida em que pudemos ver minimamente em quais situações elas podem se aproximar e o que as distancia. Um esforço de síntese teórica completa não pode abrir mão dos resultados que as pesquisas futuras poderão trazer para confirmar cada uma dessas novas aberturas⁵⁹.

⁵⁷ DESCOLA, Ph., *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005 e LOPEZ AUSTIN, A., *Cuerpo Humano e Ideologia. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

⁵⁸ Estudo indispensável de Paul ZUMTHOR, *A Letra e a Voz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

⁵⁹ Não foi possível nos servirmos até o encerramento deste artigo de uma importante contribuição recentemente publicada: MEURNIER, B. (dir.), *La Personne et le Christianisme Ancien*. Paris: Cerf, 2006.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
COLEÇÃO IDÉIAS 6
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
13081–970 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel.: (0XX 19) 3521.1604 / 3521.1603
Telefax.: (0XX 19) 3521.1589
<http://www.ifch.unicamp.br/pub>
pub_ifch@unicamp.br

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received:

FALTA-NOS: _____

We are lacking:

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA REMESSA
Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.

