

Gustavo de Andrade Durão
Maria Elizabeth Bueno de Godoy
organizadores

HISTÓRIA MEDIEVAL EM DIÁLOGO

Reflexões atuais sobre
historiografia, filosofia,
literatura e arte



EDUESPI

Gustavo de Andrade Durão
Maria Elizabeth Bueno de Godoy
(organizadores)

HISTÓRIA MEDIEVAL EM DIÁLOGO:

REFLEXÕES ATUAIS SOBRE HISTORIOGRAFIA, FILOSOFIA, LITERATURA E ARTE



EdUESPI



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI

Evandro Alberto de Sousa
Reitor

Jesus Antônio de Carvalho Abreu
Vice-Reitor

Mônica Maria Feitosa Braga Gentil
Pró-Reitora de Ensino de Graduação

Josiane Silva Araújo
Pró-Reitora Adj. de Ensino de Graduação

Raurys Alencar de Oliveira
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Fábia de Kássia Mendes Viana Buenos Aires
Pró-Reitora de Administração

Rosineide Candeia de Araújo
Pró-Reitora Adj. de Administração

Lucídio Beserra Primo
Pró-Reitor de Planejamento e Finanças

Joseane de Carvalho Leão
Pró-Reitora Adj. de Planejamento e Finanças

Ivoneide Pereira de Alencar
Pró-Reitora de Extensão, Assuntos Estudantis e Comunitários

Marcelo de Sousa Neto
Editor da Universidade Estadual do Piauí



**GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ - UESPI**



Rafael Tajra Fonteles **Governador do Estado**
Themístocles de Sampaio Pereira Filho **Vice-Governador do Estado**
Evandro Alberto de Sousa **Reitor**
Jesus Antônio de Carvalho Abreu **Vice-Reitor**

Conselho Editorial EdUESPI

Marcelo de Sousa Neto **Presidente**
Algemira de Macedo Mendes **Universidade Estadual do Piauí**
Antonia Valtéria Melo Alvarenga **Academia de Ciências do Piauí**
Antonio Luiz Martins Maia Filho **Universidade Estadual do Piauí**
Artemária Coêlho de Andrade **Universidade Estadual do Piauí**
Cláudia Cristina da Silva Fontineles **Universidade Federal do Piauí**
Fábio José Vieira **Universidade Estadual do Piauí**
Hermógenes Almeida de Santana Junior **Universidade Estadual do Piauí**
Laécio Santos Cavalcante **Universidade Estadual do Piauí**
Maria do Socorro Rios Magalhães **Academia Piauiense de Letras**
Nelson Nery Costa **Conselho Estadual de Cultura do Piauí**
Orlando Maurício de Carvalho Berti **Universidade Estadual do Piauí**
Paula Guerra Tavares **Universidade do Porto - Portugal**
Raimunda Maria da Cunha Ribeiro **Universidade Estadual do Piauí**

[Marcelo de Sousa Neto](#) **Capa / Diagramação**
[Editora e Gráfica UESPI](#) **E-book**

Endereço eletrônico da publicação: <https://editora.uespi.br/index.php/editora/catalog/book/127>

H673 **História medieval em diálogo [recurso eletrônico]: reflexos atuais sobre historiografia, filosofia, literatura e arte / Organizado por Gustavo de Andrade Durão e Maria Elizabeth Bueno de Godoy. - Teresina: EdUESPI, 2023.**

E-book

ISBN: 978-65-88108-78-9

1. História Medieval. 2. Idade Média - Historiografia. 3. Idade Média - Literatura. 4. Idade Média - Filosofia. 5. Idade Média - Arte. I. Durão, Gustavo de Andrade (Org.). II. Godoy, Elizabeth Bueno de (Org.). III. Título.

CDD: 909.07

Ficha Catalográfica elaborada pelo Serviço de Catalogação da Universidade Estadual do Piauí - UESPI
Ana Angélica P. Teixeira (Bibliotecária) CRB 3a/1217

[Editora da Universidade Estadual do Piauí - EdUESPI](#)
Rua João Cabral • n. 2231 • Bairro Pirajá • Teresina-PI
Todos os Direitos Reservados

Sumário

Apresentação	7
<i>Fábio Akcelrud Durão</i>	
Introdução	9
<i>Gustavo de A. Durão e Maria Elizabeth B. de Godoy</i>	
Interfaces religiosas do Islã e do Cristianismo no Medievo dos séculos VIII e IX: os registros cristãos de João Damasceno (em grego) e de Theodore Abu Qurra (em árabe)	11
<i>Alessandro Cardoso e Maria Elizabeth B. de Godoy</i>	
O medievo tardio e o universo africano: aproximações e distanciamentos	45
<i>Gustavo de Andrade Durão</i>	
O purgatório histórico: metafísica real (infernai) como “tempo do além” negociado	71
<i>Sergio Ricardo A. de Oliveira e Renilma Figueiredo dos Santos</i>	
Conceito & Espírito: a Presença da Idade Média no Século XIX	109
<i>Jonas Thobias Martini</i>	
Bizâncio: uma visão do Helenismo medieval	135
<i>Victor Villon</i>	
Antioquia-de-Orontes entre a Antiguidade Tardia e a Primeira Idade Média: A recuperação após a catástrofe – o terremoto de 526 d.C. segundo o testemunho de João Malalas	171
<i>Érica Cristhyane Moraes da Silva</i>	
O neogótico belga de Maredsous e sua influência estética na cidade de São Paulo	195
<i>Klency Kakazu Brito Yang</i>	
“Etimologias e Genealogias : teorias da linguagem, laços de parentesco e gênero literário no século XIII”. Tradução e introdução ao estudo de Howard Bloch	215
<i>Flávia Schlee Eyler e Maria Elizabeth B. de Godoy</i>	

APRESENTAÇÃO

Fábio Akcelrud Durão

Departamento de Teoria Literária, Unicamp

Quando fui convidado para escrever este curto texto de abertura, por um momento hesitei. O que um crítico literário teria a dizer sobre um livro a respeito da Idade Média? Qual a contribuição que um leigo na área poderia trazer para essa bela coletânea de ensaios? Abandonei a dúvida, quando percebi que um olhar externo, porém interessado, e não desprovido de alguma qualificação, também possui as suas vantagens, dentre as quais poder servir de elo de mediação entre os autores e um público mais amplo. Conquistas conceituais e ampliações das possibilidades de reflexão muitas vezes passam despercebidas para um especialista, que a elas já se acostumou, sendo assim mais facilmente visíveis em sua relevância para o leitor comum, desacostumado ao debate interno do campo de estudos. *História Medieval em Diálogo* possui diversas características que o tornam digno de interesse. Em primeiro lugar, o volume testemunha um notável processo de regionalização da pesquisa e produção de conhecimento no Brasil. Os autores dos seus oito capítulos formaram-se ou estão sediados nos Estados do Amapá, Espírito Santo, Minas Gerais, Piauí, Rio de Janeiro e São Paulo, além de países estrangeiros. O diálogo do subtítulo não é metafórico, mas corresponde a uma prática perceptível de interlocução,

não apenas entre os autores, mas dentro de cada uma das subáreas dos Estudos Medievais. Some-se a isso a gama variada de perfis acadêmicos, que vão desde graduados, passando por pós-graduandos e jovens doutores, até pesquisadores estabelecidos. Digna de nota, também, é a escrita de capítulos a quatro mãos em um trabalho colaborativo de alunos e professores.

Passando para o âmbito do conteúdo, percebemos o escopo amplo do livro, que se debruça sobre manifestações do medievalismo em vários períodos históricos, e seu caráter multidisciplinar, que mobiliza a sociologia, a teologia, a geografia, a literatura, a filosofia e a linguística. Admirável igualmente é a abertura para perspectivas não-europeias – a bem dizer, a consciência a respeito da presença do eurocentrismo na historiografia tradicional, bem como a disposição para evitá-lo, estão claramente presentes em todos os capítulos deste livro. Tudo isso se dá em um contexto bibliográfico cerrado, em um diálogo estreito com uma bibliografia atualizada nacional e estrangeira, em várias línguas. As interfaces entre Islã e Cristianismo, as relações entre o medievo tardio e o universo africano, figurações do purgatório, caracterizações de Bizâncio e o helenismo medieval, da recuperação de Antioquia, a presença da Idade Média no séc. XIX, sua influência na arquitetura sacra de São Paulo, teorias da linguagem e parentesco no séc. XIII – são estes, muito resumidamente, os temas deste livro, cujos argumentos não desenvolvo, para não estragar o prazer do leitor.

INTRODUÇÃO

Este livro é fruto de um debate acerca da relevância dos temas da História Medieval para além dos estudos historiográficos, ampliado aos recortes e reflexões contemplados nas grandes áreas da Literatura, Ciências Religiosas, Filosofia, Antropologia, Arte e Arquitetura. Neste sentido, esta obra propõe discussões que suscitem a pertinência dos estudos medievais nas pesquisas de intelectuais cujos estudos apresentem um diálogo aberto e interdisciplinar ancorado no pensamento crítico, ampliando o escopo de sua recepção no século atual.

Partindo da perspectiva espelhada entre as filosofias de fé cristã e islâmica nos escritos de João Damasceno e Theodore Abu Qurra, nos séculos VIII e IX, passando às narrativas de Ibn Batutta e Ibn Khaldun, no século XIV, nos entrelaçamentos entre o medievo tardio e o universo africano, o volume desloca-se à reflexão filosófica acerca da metafísica real do Purgatório histórico, e, em seguida, ao estudo sobre Conceito e Espírito na recepção da Idade Média no século XIX. Deslocando-se à Bizâncio, aborda o helenismo medieval na permanência da língua grega, sobrevivência do Império Romano em sua porção oriental, para então voltar-se à Antioquia-de-Orontes, no estudo do testemunho de João Malalas (491-578). Em sua conclusão, debruça-se sobre a estética do neogótico belga de Maredsous na arquitetura sacra paulistana do XIX,

encerrando-se no excerto crítico e tradução da obra de Howard Bloch, *Etimologias e Genealogias: teorias da linguagem, laços de parentesco e gênero literário no século XIII*.

Destinado ao público acadêmico, o presente volume contempla, portanto, ampliados olhares aos debates que objetivam os conteúdos e grades curriculares do ensino interdisciplinar da temática medieval no Brasil. Esperamos que os trabalhos aqui publicados, para além de sua utilidade acadêmica, possam suscitar mais debates e críticas, contribuindo com as narrativas didáticas e a pesquisa dos estudos medievais na contemporaneidade.

*Os organizadores.
São Raimundo Nonato - PI,
01 de fevereiro de 2023.*

Interfaces religiosas do Islã e do Cristianismo no Medievo dos séculos VIII e IX: os registros cristãos de João Damasceno (em grego) e de Theodore Abu Qurra (em árabe)

Alessandro Cardoso

Graduado em Filosofia pela UEAP-AP

Professor de Filosofia do Seminário Maior de Macapá

Maria Elizabeth Bueno de Godoy

Doutora em História Social pela FFLCH-USP

*Pesquisadora do Ápeiron: Estudos em Física e Metafísica
do IFTM-MG*

Esse é o Livro. Nele, não há dúvida alguma.

(Alcorão, A Sura da Vaca, II; 2)

INTRODUÇÃO

A proposta do presente escrito parte de duas premissas essenciais: primeiramente, aquela que não exclui a importância de outras manifestações religiosas no contexto europeu medieval, a partir do século VII da era comum, sabedores que somos da imbricada teia de trocas, releituras, apropriações e, mesmo, acomodações entre as manifestações pagãs de panteões diversos, e do processo de enfrentamentos e assimilações destas com as chamadas três grandes religiões monoteístas do período: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Não há, portanto, como descartar tal processo de assimilação pelo caráter de porosidade,

intercâmbio e, sobretudo, espelhamento que ocorria entre elas. Em segundo lugar, ao optarmos pelo recorte de tais *interfaces* — e neste sentido, já referindo-nos ao título do artigo aqui apresentado —, declara-se a cautelosa intenção de não abraçar tudo o que se pesquisa, estuda e tem produzido acerca da relação entre as filosofias de fé do Islã e do Cristianismo, mesmo no recorte reduzido dos séculos VIII e IX da era comum.¹

O traçado do argumento que se oferece ao leitor deste *Dossiê* almeja contribuir com algumas considerações breves, não obstante essenciais, à justa compreensão deste multifacetado processo que abarca em seu *corpus* pares conceituais antônimos — assimilação/rejeição; aproximação/repulsa; acolhimento/negação —, compondo o chamado *poliedro* cultural religioso da relação entre as duas manifestações religiosas supracitadas. O recorte elencado para tal reflexão está amparado em duas referências distintas, não obstante aproximadas e associadas na recepção historiográfica dos estudos medievais. A primeira é dos escritos do bispo de Harã (Turquia), Theodore Abu Qurra (750-820), um dos primeiros cristãos a registrar seus escritos em língua árabe. Do pouco sabido acerca de sua vida como monge do Monastério de Mar Sabas² — mosteiro grego

¹ Uma nota de agradecimento deve ser registrada sobre o texto aqui apresentado: a leitura cautelosa e comprometida do Padre Angelo Da Maren, Bacharel em Teologia do Seminário Pime, da cidade de Milão, cuja crítica de notório saber acerca da temática aqui abordada observou a elegância dos comentários e o silenciamento dos pessoalismos, muito contribuindo para a redação final do artigo, não obstante as falhas e deslizes que o texto trouxesse.

² Acerca do passado pouco conhecido de Theodore Abu Qurra, ver o estudo de John C. LAMOREAUX intitulado *The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited*, *Dumbarton Oaks Papers*, V. 56 (2002), p. 25-40 (Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1291852>; acesso em 03 de julho de 2022), que apresenta detalhada análise dos registros e do debate historiográfico sobre o tema.

ortodoxo situado no vale do Cédron, na Cisjordânia —, recorreremos para o argumento aqui proposto à pesquisa de Claire Wilde, publicada no compêndio *Intolerance, Polemics and Debate in Antiquity* (2019), no qual a autora reflete, precisamente, sobre o registro cristão em *língua árabe*³ acerca do Islã e dos muçulmanos, abordando um trecho destacado do diálogo de Abu Qurra com alguns notáveis muçulmanos da corte do califa Al-Ma'mun (Almamune).⁴

Como segunda referência, contempla-se o estudo do medievalista Peter Schadler sobre a obra de João Damasceno acerca das interfaces religiosas entre cristãos e muçulmanos. Schadler refere-se, neste sentido, aos capítulos que tratam da chamada “Heresia dos Ismaelitas” na obra *Sobre a Heresia* (Περὶ Αἱρέσεων) datada do século VIII, tema de seu livro intitulado *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to earliest Christian-Muslim relations*, publicado pela Brill, em 2018. A obra de João Damasceno, que antecede os escritos de Abu Qurra, é considerada marco referencial a tudo que foi produzido depois, tendo influenciado diretamente os escritos do bispo de Harã, no século IX. Para a contextualização das críticas de Schadler sobre os escritos de Damasceno recorreremos ao estudo publicado por Daniel J. Janosick (2016) naquilo que se refere exclusivamente ao contexto histórico no qual o apologista se encontrava inserido, a saber, a dominação dos califas

³ O grifo é nosso.

⁴ Citações de passagens da obra serão realizadas em tradução livre para o português.

omíadas na cidade de Damasco, dividida entre muçulmanos e cristãos.⁵ Valer notar que o artigo proposto não se pretende a uma leitura parcial e desconstrutiva do Islã face ao Cristianismo, ou vice-versa. Como facetas do *poliedro* filosófico religioso do período, os estudos apresentam-se nos ditames já delimitados.

Do clássico *Maomé e Carlos Magno. O Impacto do Islã sobre a Civilização Europeia*, do historiador belga Henri Pirenne, editado pela Contraponto/PUC-Rio em 2010, recorre-se ao seu impecável levantamento dos eventos da expansão islâmica nos territórios do chamado Mediterrâneo oriental e ocidental, sobretudo naqueles em que se instalam os califados Omíada – primeiramente com centro em Damasco (661) – e, depois, o Abássida – fundado em Harã, em 750 e depois deslocado para Bagdá, em 762 –, e sua rede de controle sobre as cidades (antigas possessões dos impérios persa e romano), chamadas Terras do Levante, onde efetivamente se davam as intensas trocas acima mencionadas. Não obstante a tese de Pirenne sobre o “fechamento do Mediterrâneo” pela expansão islâmica ter sido superada – note-se que se trata de um estudo de 1937 –, a valia da obra é incontestável, configurando-se como referência essencial aos estudos medievais que abordem a temática.

Conclui-se este estudo com o breve comentário sobre a leitura de Rêmi Brague acerca dos espelhamentos entre as filosofias cristã e árabe, e

⁵ A cidade de Damasco cai em 635 d.C., já nos primeiros anos da conquista islâmica na região do Levante, e torna-se a capital do Califado Omíada em 661 d.C., período anterior ao nascimento de João Damasceno.

suas considerações sobre a existência — ou não — de uma chamada filosofia árabe ou cristã, neste sentido.

MAOMÉ E OS REGIMES DE HISTORICIDADE ENTRE A REVELAÇÃO E O LIVRO

A Arábia era considerada uma ilha por seus próprios habitantes, localizada entre o Mar Vermelho a oeste, o Oceano Índico ao sul, o Golfo Pérsico a leste e o deserto ao norte. O povo árabe, por volta do século VI da era comum, era dividido por duas regiões: a “Arábia Desértica”, seca, estéril e montanhosa, e a “Arábia Feliz”, onde se concentra a faixa de terra costeira do Mar Vermelho.

A Arábia Desértica era habitada pelas tribos beduínas, de hábitos nômades que, por conta das altas temperaturas, ou melhor, das mudanças climáticas características à região, repousavam em oásis — locais de intensas disputas e confrontos sangrentos.

A “Arábia Feliz”, por sua vez, era habitada por povos sedentários, organizados em clãs que sobreviviam de uma economia agrícola e mercantil. Meca, neste sentido, constituía-se em um centro comercial para toda a Arábia e ponto de passagem das caravanas que ligavam o reino de Sabá à Palestina, Síria e Fenícia.

A tribo e o clã faziam as vezes de Estado, ou, como nota Allen daquilo que adviria da unificação destas sob o *Dar al-Islam*⁶: “O islã foi a inspiração

⁶ Abóboda (ou casa) da paz.

para a construção do Estado, e o chefe de Estado muitas vezes se afirmava como líder religioso” (ALLEN, 2007, p. 43). Nem os beduínos, nem os árabes possuíam um governo organizado. Suas crenças eram voltadas ao politeísmo, tanto pelas tribos quanto pelos clãs, sendo Alá a principal deidade e as demais, secundárias. Hoje as pessoas que professam o islamismo são chamadas de mulçumanos, sendo consideradas como oriundas de comunidades “também chamadas ‘abraâmicas’, por sua fé no Deus Único, que teria se revelado ao primeiro patriarca bíblico: Abraão (c. 1800 a. C.)” (GAARDER, 2005, p. 98);— já que, segundo a tradição islâmica, o primeiro filho de Abraão com Agar (escrava de sua esposa Sara), chamado Ismael, teria dado origem ao povo Árabe. Pouco se sabe sobre Ismael nas narrativas bíblicas, pois quando nasceu Isaac — filho de Abraão com sua esposa —, Ismael e sua mãe foram expulsos por Sara, temerosa de que, crescendo juntos, criassem vínculos de afeto, e em Ismael, se criasse uma indesejada expectativa de herança (*Gênesis*, 16; 25).

Na tradição islâmica, o que se observa é o sacrifício de Ismael e não o de Isaac, não obstante tal fato não anule o sacrifício deste último para o povo escolhido; porquanto, os dois receberam uma benção, gerando, cada um, a descendência respectiva. A linhagem de Ismael — dentro da tradição mulçumana — é a linhagem de Maomé. Acredita-se em uma genealogia de Ismael até Maomé como último profeta abraâmico, o que significa Ismael ser o patriarca transmissor da linhagem de Abraão ao profeta Maomé. Assim, pela referência da linhagem de Ismael só há um profeta:

Maomé; e pela linhagem de Isaac, apresenta-se uma variedade de profetas como Moisés, Isaías, Samuel, Natã, entre outros. É importante ressaltar que para o Islã Jesus é um profeta, e tal reconhecimento está registrado na seguinte passagem do sagrado Livro do *Alcorão* (*A Mesa Provida*, V: 75)⁷:

O Messias, filho de Maria,
não é senão um Mensageiro; antes
dele, com efeito, os outros
mensageiros passaram. E sua mãe
era veracíssima. Ambos comiam
alimentos como os demais. Olha
como tornamos evidentes, para
eles, os sinais, em seguida,
olha como se distanciam destes.

Janosick indica, em sua análise do contexto histórico no qual se insere João Damasceno, que a ausência regular de fontes documentais, tanto em relação à redação do Livro quanto em relação aos ensinamentos de Maomé, possibilitou a criação de uma série de cenários possíveis, pois “na ausência de registros, há abundância de especulações” (JANOSICK, 2016, p. 46). Contudo, na pesquisa do estudioso Fred Donner (1998), encontram-se quatro categorias que fundamentam o mapeamento histórico do desenvolvimento do Islã e, neste ínterim, dos registros que o alicerçavam no

⁷ A citação do *Nobre Alcorão* indica o nome do capítulo, ou *Sura*, em itálico, seguido da numeração correspondente à *Sura* em arábico, e do versículo correspondente também em arábico. Para os comentários do tradutor à edição selecionada neste estudo, indicaremos o número da nota entre parêntesis, de acordo com o original. (NOBRE ALCORÃO. Tradução realizada pelo Dr. Helmi Nasr. Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre Al-Madinah Al-Munahuara K.S.A., s/d).

Alcorão, assim descrito: “Esse é o Livro. Nele, não há dúvida alguma” (*A Sura da Vaca*, II: 2).⁸

Do que conformam os escritos concernentes ao referido período (aqui o século VII, século da expansão islâmica propriamente dita), a abordagem descritiva é aquela registrada exclusivamente por fontes muçulmanas e fundamentada em três suposições: a primeira, que afirma ser o *Livro* a fonte factual dos eventos e ensinamentos do profeta; a segunda, que reconhece a valia histórica das crônicas e narrativas escritas cento e cinquenta anos após os eventos; e, finalmente, a que separa destes registros históricos as *haddith* (discursos; tradição), referindo-as como fontes do saber religioso. Donner nota o caráter de implausibilidade, parcialidade e mesmo contradição das fontes, considerando-as inaceitáveis do ponto de vista documental; e Janosick reforça, neste sentido, que João Damasceno sequer menciona as *haddith* em sua obra apologética (2016, p.47).

Os regimes de historicidade que marcam o advento do Islã no século VII da era comum contemplam, assim, a própria trajetória pessoal do profeta e as origens do *Livro*, doravante referência a essa fé nascente, que como o observado na passagem destacada da Sura da “Mesa Provida” (*Suratu Al-Ma’idah*) supracitada, *reconhece e dignifica* Jesus Cristo como

⁸ “A Sura da vaca, a mais longa do Alcorão e também com o seu mais extenso versículo (282), denomina-se, assim, pela menção, nos versículos 67-73, da imolação de uma vaca para expurgo de culpa, dentro da comunidade judaica, por época de Moisés. A sura inicia-se pela afirmação categórica de que o Alcorão é guia espiritual e moral dos que creem em Deus, e pela confirmação de que a verdadeira fé deve integrar a crença na unicidade absoluta de Deus, a prática constante do bem, e a crença na Ressurreição.” (Alcorão. *Sura da Vaca*, II: (1), p.1)

Messias, filho de Maria “veracíssima” (verdadeira, viva, em carne e osso). Maomé nasceu por volta do ano de 570 d. C., em Meca, na já referida Arábia desértica; filho de Abdallah e Amina do clã dos Beni Hashemi, considerada a ala pobre da tribo dos coraixitas — tribo que dominava Meca no século VII —, foi entregue a uma ama-de-leite e passou seus primeiros cinco anos de vida no deserto. Após a morte de seus pais, Maomé foi acolhido por seu avô e, em seguida, por seu tio Abu Talib.

Tendo se tornado pastor de camelos, aos vinte anos Maomé já trabalhava como caravaneiro de Khadidja, uma rica viúva, aproximadamente dez anos mais velha que ele. Possivelmente teria acompanhado suas caravanas ao norte da Síria, e antes disso, travado contato com vários comerciantes e viajantes no centro de Meca, onde havia um santuário denominado *Caaba*, local de adoração a diversos ídolos, que atraía comerciantes numa espécie de peregrinação. Aqui nota-se um primeiro esboço da porosidade entre as trocas culturais e influências do Cristianismo — religião oficial do Império Romano desde o século IV — nas regiões da Síria e da Palestina, suas províncias constituídas. Nesta fase da vida, Maomé entrou em contato com numerosos judeus e cristãos e, naturalmente, de suas crenças absorveu a prática da meditação e dos retiros realizados próximos à região de Meca, sempre em grutas. Alguns estudiosos admitem que ele tenha sofrido influência da filosofia helenística que se espalhava do “mar Mediterrâneo ao rio Indo, e abrangia territórios da Europa, África e Oriente. Verdadeiro mosaico de povos e culturas” (MELLO e

COSTA, 1993, p. 132). Crê-se terem sido essas as influências sobre o desenvolvimento de sua oratória, consolidada em sua práxis de líder político na união das tribos, em sua caminhada profética ao centro de Meca, já que: “A cultura helenística trazia a concepção de uma ordem terrena que deveria refletir uma ordem das Ideias ou Espírito — justa e harmônica” (BARBOSA, 1997, p. 50).

Por volta dos quarenta anos de idade, Maomé vivencia o encontro com o Sufismo, ou o misticismo do Islã, em uma de suas visitas à gruta do Monte Hira — algo habitual entre os eremitas cristãos nas práticas meditativas em grutas e cavernas. Ali lhe foi revelada pelo anjo Gabriel a palavra de Alá. O anjo pediu a Maomé que lesse, e diante de sua resposta negativa — pois não o sabia fazer — o anjo, então, lhe ordenou que recitasse os seguintes versos:

1. Lê, em nome de teu Senhor, que criou,
2. Que criou o ser humano de aderência.
3. Lê, e teu Senhor é O mais generoso,
4. Que ensinou a escrever com o cálamo,
5. Ensinou ao ser humano o que ele não sabia. (*A Sura da Aderência*, 96: 1-5)

Recitar em árabe pertence à mesma raiz de *curan*, significando “ler, ou ler em voz alta”; neste sentido, o *Alcorão* é revelado ao profeta e fortalece a crença monoteísta do Islã em suas cento e quatorze *Suratas*, ou capítulos. A partir da revelação, percebendo seu destino e vocação, inicia a peregrinação rumo à pregação, conversão e união das tribos árabes sob a

abóboda do *Dar al-Islam*. Os primeiros convertidos de Maomé foram os mais próximos de seu convívio, primos e amigos, além de sua esposa, com os quais rumou para Meca, local de peregrinações e diversidade de cultos, além de centro comercial ativo, justificando-se que tenha sofrido ameaças da elite comercial local por ter destruído as imagens dos deuses de outros panteões ali cultuados. Tal fato fez com que ele decidisse abandonar o local, migrando com seus seguidores rumo ao Yathreb, um oásis a quatrocentos quilômetros ao norte, doravante chamado de al-Medina (a cidade). Tal evento, conhecido como a *Hégira*, ou o exílio-fuga, para Medina não se deu por acaso, pois seu habitantes ansiavam por laços comerciais mais estreitos com a profícua Meca; todavia, os coraixitas dificultavam essa parceria.

Não obstante a resistência enfrentada, Maomé acabou conquistando espaço, e isso por algumas das seguintes razões pontuais. Primeiramente, porque Medina se encontrava rachada pelos conflitos entre tribos que a dominavam, e, além da relação comercial à qual muito almejava, vislumbrou-se na figura de Maomé uma espécie de árbitro às dissensões que impediam a harmonia dos interesses locais. Assim, a cidade converteu-se à nova fé, tornando-se a primeira a ser regida por leis muçulmanas, a chamada *sharia* (lei do Estado), uma legislação comunitária independentemente de regimes políticos, traduzida do *Livro*, da *Suna* e do *Hadiz*; ou seja, orientada para uma vida em comunidade. Como líder espiritual e governante desta, a autoridade de Maomé espalhou-se pelos

arredores, estabelecendo fortes laços com aqueles que se sentiam excluídos em suas crenças e sistemas de origem, fenômeno que seria experimentado nas primeiras conquistas da expansão islâmica pelas antigas províncias do Império Romano, como Alexandria e Damasco, onde os habitantes — ou conquistados — já não se identificavam com o dogma cristão, compondo as fileiras das primeiras dissensões ou heresias.

Com novos convertidos, Maomé e seus seguidores passaram a se fortalecer, assaltando as caravanas das famílias de Meca nas conhecidas *razias*⁹. Em sua (ainda) vigorosa tese historiográfica sobre a expansão islâmica e seus impactos no Mediterrâneo europeu — sobretudo nas províncias do Império no norte da África —, o historiador Henri Pirenne traz essa importante apreciação:

Antes da época de Maomé, ao contrário, o Império não teve — ou teve poucas — relações com a península Arábica. Para proteger a Síria contra os bandos nômades dos habitantes dos desertos contentou-se em construir um muro, mais ou menos como, no norte da Bretanha, havia construído um contra as invasões dos pictos; mas esse *limes* sírio, do qual reconhecemos ainda hoje algumas ruínas através do deserto, não é nada comparável ao Reno ou ao Danúbio. (...) Tratava-se de uma linha de vigilância atravessada pelas caravanas que traziam perfumes e ervas aromáticas. O Império Persa, também vizinho da Arábia, agira do mesmo modo em relação a ela. Não havia nada a temer de beduínos nômades da península, cuja civilização estava no estágio da tribo, cujas crenças religiosas mal superavam o fetichismo e que passavam o tempo fazendo guerra uns aos outros ou

⁹ *Razia* (*batalha* no árabe) é o termo que designa invasão de território inimigo ou estrangeiro, em incursões rápidas caracterizadas por saques e pilhagens de rebanhos, víveres e pessoas.

pilhando as caravanas que iam do sul para o norte, do Iêmen para a Palestina, a Síria e a península do Sinai, passando por Meca e Yathreb (a futura Medina). (PIRENNE, 2010, p. 139-140)

Como mensageiro de Alá, Maomé passaria a controlar Meca derrotando a dissidência dos coraixitas e obtendo acesso à relíquia sagrada (a pedra negra), após o que destruiu todas as deidades pagãs associadas àquele local de culto, deixando Meca como centro religioso fundamental do Islã. À luta empreendida pelo profeta denomina-se *jihad*, termo que com o tempo passou a designar o sentido de guerra santa, associando as lutas pela causa de Alá aos interesses sobre as tradições e os conceitos morais e religiosos oriundos do passado de Maomé. Contudo, no bojo de uma visão generalizante que poderia suscitar a ideia de um movimento homogêneo de conquista, imposição e opressão por parte do Islã, dá-se o ajuste que revela o paradoxo de aproximação e repulsa entre os fiéis das duas fés reveladas. Haveria, com efeito, a tal porosa fronteira que lhe permitiria o diálogo, mesmo que orientado em seu âmago pelo desejo apologético de suas próprias crenças face ao espelhado na Revelação do *outro*?

AS REVELAÇÕES E SUAS INTERFACES: DE THEODORE ABU QURRA A JOÃO DAMASCENO, UMA LEITURA A CONTRAPÊLO

Tomemos o DNA, por exemplo, que apresenta os dados acerca da informação genética dos seres, tais como o fenótipo e o genótipo: um revela as características observáveis do ser, os fenótipos; e o genótipo sua

constituição gênica, ou seja, aquilo que se adquire pela gênese — no caso dos humanos, a herança genética dos pais biológicos.

Se partirmos de tal preceito — meramente ilustrativo — como metáfora analógica para a compreensão das aproximações/repulsas e assimilações/rejeições das interfaces religiosas aqui estudadas nos primeiros séculos de sua coexistência no Mediterrâneo medieval, podemos identificar traços deste “DNA religioso” comum na constituição revelada da nova crença, ao espelharmos sua gênese à judaica e à cristã — esta última, note-se, revelada na asserção: e “o Verbo fez-se carne e habitou entre nós” (João, 1, 14), reiterando a premissa: “não podemos negar que as religiões, por mais diferentes que sejam, possuem elementos comuns bem definidos” (DERIUS, MORETTI e FRIEDRICH, 2019, p.18). Neste sentido, parte-se, primeiramente, do argumento no qual,

[...] a Revelação permanece como um fato básico, atribuído ao anjo Gabriel, que ditou o Alcorão ao Profeta do Islã. Nesse caso particular, a Revelação Islâmica torna-se comunicação e ordenação, assemelhando-se ao caso, também específico, da manifestação de Deus a Moisés, no Sinai. (PIRES, 2004, p. 43)

Pires abre-nos uma possível interface, estabelecendo a ponte tênue acerca das origens do islamismo para além de sua gênese abraâmica, pois ela apresenta a mesma base filosófica que sustenta, junto à teologia, a fé em um Ser único. Justo ponto a partir do qual Rêmi Brague (2010) propõe sua reflexão acerca das (im)possibilidades de um diálogo entre as duas

religiões em seus contextos sociais e intelectuais, indicando que tais relações ultrapassem a filosofia e/ou teologia, refletidas na subordinação, na ética e na caridade; pois, se o cristianismo fundamenta sua fé em um Deus único, revelada na trindade Pai-Filho-Espírito Santo, fundamentada na devoção ao Filho (Jesus Cristo), e na caridade ao próximo (1 Cor 13), o Islã também determina a obediência a Alá, não obstante divirja na tripartição revelada da fé cristã, defendendo categoricamente a *unicidade* da natureza divina. Portanto, é na própria questão da *revelação* que se estabelece a digressão filosófica (de credo e fé) entre ambas: Enquanto Cristo representa o Verbo – o *lógos* do Pai – encarnado em discurso e ato para os cristãos, convertendo-se Ele próprio no sentido daquilo que foi revelado aos homens, na acepção islâmica figurará como um *profeta*, não diferente dos que lhe antecedem no contexto da tradição judaica. A revelação para os muçulmanos é a palavra de Alá, registro *revelado* ao profeta, redigido no *Livro*, comunicado aos homens. O *lógos* de Alá registra-se sem fragmentar a unicidade da natureza daquele que o revelou; o de *Ábba* (“Pai”, em aramaico), encarna-se no Filho, *revelado* em seu ministério (discurso e atos), também ele registrado nas Escrituras, fragmentando a natureza divina de Deus no Filho, e no Espírito Santo.¹⁰

¹⁰ Sobre este ponto a chamada heresia de Ário, presbítero cristão da cidade de Alexandria, denominada *ariana*. Tratava-se de uma visão cristológica *antitrinitária*, ou seja, que negava a consubstancialidade entre Jesus Cristo e Deus-Pai. Defendia Jesus como subordinado ao Pai, seu Filho, e não o próprio Deus. A heresia foi condenada no Concílio de Nicéia, em 325, não obstante contasse com adeptos entre os povos germânicos convertidos, como os lombardos e os vândalos.

No tocante aos ditames de cada crença/fé, os mandamentos da Igreja Cristã estabelecem cinco diretrizes orientadoras aos seus fiéis: atender à missa; confessar-se uma vez por ano, no mínimo; comungar, ao menos, na Páscoa da Ressurreição; jejuar e abster-se de carne em acordo com a Igreja; e pagar os dízimos. Analogamente, o Islã sustenta-se sobre cinco pilares essenciais: a fé ou aceitação do credo (*Shahadah*); a oração (as *Salah*, cinco orações diárias na direção de Meca), o jejum (o *Ramadan*, no nono mês do calendário islâmico), a caridade (*Zakah*), e a peregrinação à Meca pelo menos uma vez na vida (GAARDER, 2005 p. 136).

A Bíblia é o registro basilar da primeira, dividida entre o Antigo e o Novo Testamento, sendo o catecismo uma espécie de manual baseado nas Sagradas Escrituras, referindo-se, em particular, ao ministério do Cristo. O *Alcorão*, por sua vez, apresenta a Surata ou *Shar'ah*, como diretriz orientadora de seus fiéis à vida de acordo com *Livro* e com os ensinamentos de seu profeta, Maomé. Além dos pontos de congruência no que concernem os ditames devocionais, há no *Alcorão* uma passagem que registra o reconhecimento da figura e missão de Maria, mãe de Jesus, legitimando não só os povos do *Livro*, ou seja, os confessores do judaísmo e cristianismo, mas reconhecendo na maternidade de Maria de Nazaré a marca da humanidade de Jesus, portanto, sua única condição admitida aos olhos do Islã, seja essa a do Messias:

42. E lembra-lhes, Muhammad,
De quando os anjos disseram: "Ó
Maria! Por certo, Allah te escolheu

E te purificou, e te escolheu sobre as Mulheres dos mundos.

43. “Ó Maria”! Sê devota a teu Senhor e prosterna-te e curva-te com Os que se curvam.

44. Esses são alguns informes do Invisível, que Nós te revelamos. E Não estávamos junto deles, quando Lançavam seus calamos, para Saber quem deles cuidaria de Maria E não estavas junto deles, quando disputavam.

45. Lembra-lhes de quando os anjos disseram: “Ó Maria! Por certo, Allah te alvissara um Verbo, vindo dEle; seu nome é O Messias, Jesus, Filho de Maria, sendo honrável na vida terrena e na Derradeira Vida, e dos achegados a Allah. (*A Família de Imran*, 3: 42-45)

Em nota à tradução da “Suratu Al ‘Imran”, Helmi Nasr comenta que ‘Imran, segundo alguns intérpretes, seria o nome do pai de Maria de Nazaré, estabelecendo como escopo precípua “a verdade sobre a ideia de Deus, em todo o Universo” (*Alcorão*, 3, (1), p.81), em que lhe reconhece a linhagem e a valia de sua tradição genealógica, entre as famílias escolhidas, pois “Por certo, Alá escolheu Adão e Noé, e a família de Abraão, e a família de ‘Imran, sobre os mundos. São descendentes uns dos outros” (*Alcorão*, 3, 33-34). O *Livro*, contudo, não admite em seu corpus anunciativo qualquer menção sobre a natureza divina de Cristo, e na descrição da anunciação à jovem Maria — atônita em saber-se eleita como mãe do Messias por sua castidade — reitera-se que assim o é, por vontade de Deus. A passagem

em questão seria alvo de intensos debates entre sábios muçulmanos e o bispo de Harã, Theodore Abu Qurra, no recorte selecionado para nossa discussão apresentado à frente.

47. Ela disse: “Senhor meu!
Como hei de ter um filho, enquanto
nenhum homem me tocou?” Ele
disse: “Assim é! Allah cria o que
quer. Quando decreta algo, apenas,
diz-lhe: “Sê”, então, é”. (*A Família de Imran*, 3: 47)

O estudo de Claire Wilde intitulado, “Christian-Muslim Intolerance? Islam and Muslims according to Early Christian Arabic Texts” — sem tradução para a língua portuguesa¹¹ — revela, já em seu título, o caminho também adotado em nossa reflexão acerca da primeira aresta percebida no espelhamento entre as duas *revelações*, sobretudo no que concerne à apreensão, no texto do *Alcorão*, da humanidade de Jesus como prova irrefutável de sua condição humana, e não divina. Veremos que o debate registrado na apologia de Abu Qurra da doutrina cristã se dirige aos questionamentos — entre outros — da união hipostática entre Deus e o homem na pessoa do Cristo. Mas, primeiramente, vejamos pelo anunciado no artigo de Wilde, o que se desvela das análises da autora acerca da obra do bispo de Harã, no século IX.

¹¹Em tradução livre, “Intolerância muçulmano-cristã? O Islã e os Muçulmanos de acordo com os primeiros textos árabes cristãos”.

Ao questionar no título de seu artigo a intolerância entre muçulmanos e cristãos, Wilde volta-se às imposições islâmicas a esses últimos que, vivendo em áreas de hegemonia islâmica (ou mesmo próximos às mesmas), encontravam-se submetidos às taxas ou impostos pagos ao califado. Recorrendo à contextualização histórica, a autora lembra que aproximadamente um século antes de Maomé o imperador Justiniano já havia promulgado um número de leis regulando – e, com efeito, restringindo – os direitos dos judeus, pagãos e cristãos cujas crenças/conduitas fossem taxadas de heréticas pelas autoridades a serviço do Império. Sob essas mesmas leis, foram regulamentadas não só a construção ou o reparo dos locais de veneração e adoração por “não cristãos” (assim como aos taxados de inortodoxos), como também foram proibidas tanto a propriedade de escravos cristãos quanto a admissão de judeus ou hereges como testemunhas em tribunais cristãos (WILDE, 2019, p. 463).

Neste sentido, uma situação análoga pode ser observada nas práticas reguladoras do território conquistado ao Império Sassânida¹² pela cobrança da *jizya*, taxa cobrada pela proteção aos *dhimmis* – cidadãos de

¹² A conquista muçulmana da Pérsia, ao longo do processo da expansão islâmica no século VII levou ao colapso do Império Sassânida (644) e ao fim da dinastia sassânida, em 651. Diz-nos Pirenne (2010, p.277): “A invasão muçulmana – na qual, durante a vida de Maomé (571-632), ninguém tinha podido pensar e para a qual ninguém tinha podido se preparar – abateu-se sobre o universo com a força elementar de um cataclismo cósmico. Não precisou de muito mais do que cinquenta anos para estender-se do mar da China ao oceano Atlântico. Nada resiste diante dela. No primeiro choque, ela derruba o Império Persa (637-644) e arrebatou o Egito (610-642), a África (698), a Espanha (711), a Córsega, a Sardenha, as ilhas Baleares, a Apúlia e a Calábria.”

segunda classe – vivendo sob a lei islâmica. Fato era que os cristãos, vivendo como súditos do califado, produziam em árabe e outras línguas (Ibid, p.464), e os escritos datados do século VIII correspondem ao período em que os cristãos já possuíam uma triunfante teologia, “ricamente desenvolvida”, nas palavras da autora (Ibid, p.465), referindo-se à oficialização do cânone cristão no Édito de Milão (313 d.C.), e aos debates acerca da humanidade/divindade do Cristo, contemplados nos Concílios de Niceia, em 325, Éfeso, em 431 e da Calcedônia, em 451. Neste ínterim, pairava a tensão não só dos questionamentos suscitados entre os chamados notáveis muçulmanos, estudiosos do Sagrado Livro, como as dissidências provocadas por interpretações outras acerca da divindade de Jesus, naquilo que concerne a trindade e a união hipostática entre Pai e Filho.

A obra de Theodore Abu Qurra, Bispo de Harã (sécs. VIII e IX), se insere no cenário histórico geográfico assim descrito pelo historiador Henri Pirenne (2010, p.174):

O Mediterrâneo cristão está dividido em duas bacias, a leste e a oeste, cercadas pelos territórios do Islã. Estes, terminada a guerra de conquista no final do século IX, formam um mundo à parte, que se basta a si mesmo e se orienta na direção de Bagdá. É para esse ponto central que se encaminham as caravanas da Ásia e a grande rota que, pelo Volga, vai dar no Báltico. É de lá que os produtos se irradiam para a África e a Espanha. Os próprios muçulmanos não fazem comércio com os cristãos, mas não se *fecham* a estes últimos. Eles os deixam

frequentar os seus portos, trazer-lhes escravos e madeira e levar aquilo que desejam comprar.

Do contexto descrito por Pirenne destacam-se duas importantes referências. Primeiramente, a rede de comunicação, trocas e intensa mobilidade entre as cidades da rota islâmica seja entre a diversidade dos emirados sob tutela do califado em Bagdá, seja em relação a outros povos mais distanciados – ou mesmo independentes da hegemonia Abácida (califado fundado em Harã, em 750, e transferido para Bagdá, em 762). Note-se que a Espanha, citada pelo autor, era território do Emirado Independente de Córdoba (756-919), região conhecida com Al-Andalus, que, não obstante os distanciamentos e tensões com Bagdá, compunha o *élan* essencial na rota comercial das caravanas muçulmanas. Além disso, o cenário da corte do Califa al-Ma'mun (819-33) aponta para a porosidade existente entre cristãos e muçulmanos, em que os intensos debates acerca da doutrina cristã eram promovidos pelo próprio califa, desejoso de presenciá-los, incentivando-os.

Assim descreve Wilde o encontro de Abu Qurra – convocado à corte do califa – para debater com um número de notáveis sábios acerca do estatuto de verdade da fé cristã: tal debate teológico contemplara desde os pontos acerca da doutrina *não* compatíveis com a crença islâmica (sobretudo naquilo que toca à já mencionada questão da divindade de Jesus), até os ataques às fragilidades da crença islâmica na justiça de Alá, como, por exemplo, pela discussão da seguinte questão: “se Deus é justo,

qual é a recompensa escatológica às mulheres muçulmanas se aos seus esposos são prometidas *houris*¹³, no paraíso?” (WILDE, 2019, p.468). Wilde nota que no referido debate os muçulmanos são derrotados por um *lógos* que ultrapassa o mero conhecimento da doutrina cristã e a capacidade de validá-la perante seus arguidores. Nesse sentido, a vitória de Abu Qurra se dá devido ao profundo conhecimento que possui do Nobre *Alcorão* (WILDE, 2019, p. 469) e, principalmente, à habilidade em aplicá-lo em defesa da doutrina do Cristo!

Em sentido análogo ao do debate descrito entre o bispo de Harã e os doutos muçulmanos, Wilde recorre a um segundo exemplo: o registro de uma carta preservada em precioso manuscrito¹⁴ — segundo a autora, copiado em 1138 — do qual uma cópia encontra-se preservada em microfilme na Biblioteca do Congresso norte americano, em Washington. Diz-nos desta que se trata da réplica de um monge melquita anônimo, encontrada em Jerusalém, a três perguntas postas por um certo sheik muçulmano. Este havia lido à época uma “Refutação aos cristãos” e desejava a opinião do monge acerca do objeto discutido. A *aporia*¹⁵ do sheik se resumia, portanto, no que se segue (Ibid., p. 469):

1) A relação do ser supremo, Deus, com as três personas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo);

¹³ Virgens.

¹⁴ *Sinai Arabic* 434, ff. -171r- 181v., apud WILDE, 2019, p. 470.

¹⁵ *Aporia*, em grego, traduzida por dúvida, questionamento.

- 2) A união hipostática entre Deus e o homem na persona do Cristo;
- 3) A prova desta união hipostática nas ações do Cristo.¹⁶

Segundo a autora, em resposta aos pontos elencados, o monge teria empregado evidências de ambos os Livros — *Alcorão* e *Bíblia* — para a apologia da doutrina do Cristo. Neste sentido, para Wilde (2019, p.475), a própria existência de um debate multiconfessional como gênero literário indicia o nível de interação intercomunal, contestando a hostilidade uniforme da atitude muçulmana em relação aos cristãos, sobretudo a nível oficial. O que, em certa medida, leva à possibilidade de que essa hostilidade pudesse se tratar de um recurso narrativo. Contudo, mesmo que se trate de uma construção narrativa, a recorrência de fontes que o atestem corrobora com a valia dos eventos e, acima de tudo, reitera o reconhecimento do fenômeno de tais debates multiconfessionais nas cortes islâmicas. Evidência para lá de sensível no sentido do próprio questionamento suscitado pela autora da “intolerância” entre as verdades de fé de cada doutrina. A descrição de um debate análogo entre um visitante da Andaluzia à corte, em Bagdá, é apresentada por Wilde como prova neste sentido. Vejamos a passagem:

Todos acordaram com o presente debate, portanto, os muçulmanos não devem discutir conosco com base em suas

¹⁶ Segundo nota explicativa da autora, são conhecidos vinte e seis manuscritos do texto, datados dos séculos XIV ao XIX, edições revisadas das versões melquita e jacobita. A passagem supracitada refere-se à discussão de: Ignatius Dick, ed., “La discussion d’Abu Qurra avec les *ulemas* musulmans devant le calife al-Ma’mun”, apud WILDE, 2019, p. 468.

escrituras e tampouco pautados pelas palavras de seu profeta, pois *não cremos em tais coisas*, e não o reconhecemos. Vamos debater uns com os outros com base apenas nos argumentos da razão, e naquilo que a observação e a dedução sustentam. (WILDE, 2019, p.471)¹⁷

O argumento da autora nos remete a duas evidências, já tratadas aqui: a porosidade das fronteiras culturais comuns, para além do comércio, entre muçulmanos, cristãos e judeus, bem como entre outros “conquistados”; e a necessidade de se revisitar os registros das justificativas teológicas em suas sólidas distinções das filosofias religiosas em interface com o Islã, já que no bojo da assimilação dos povos do Livro, cristãos apologetas comunicam e registram em língua árabe o debate filosófico de sua doutrina face ao novo, em discursos multiconfessionais de uma perspectiva, definitivamente, *espelhada*. Destarte, nota Wilde (2019, p.481):

Com o advento do Islã, uma nova, abrahâmica, monoteísta e autorregulada “religião”, amparada em um Livro de Deus em *clara* língua semita, entra em cena. E neste mundo os cristãos não mais se figuravam como os únicos vencedores (não só sobre os judeus, mas sobre os pagãos). Pelo contrário, sob o Islã cristãos e judeus figuravam, *ambos*, como protegidos, o “Povo do Livro”. Justificativas teológicas do poder terreno (como as de Eusébio) teriam que ser revisitadas, assim como as aparentemente sólidas distinções entre Cristianismo e Judaísmo (conforme contempladas, por exemplo, em Anastasius, Afarat, Agostinho, Gregório Nazianus, Teodoro de Cyr e João Crisóstomo).

¹⁷ A autora reforça a surpresa deste visitante da Andaluzia diante de uma corte “confortável” com tal debate multiconfessional. Para o estudo, ver: Abū ‘Abd Allāh al-Ḥumaydī, Jadhwat al-Muqtabis, ed. Muḥammad b. Ṭāwīt al-Ṭanjī (Cairo: Dār al-Miṣrīyya, 1953), apud WILDE, 2019, p. 471.

A autora alerta, contudo, aos cuidados na leitura dos textos cristãos em árabe, levando-se em conta o tom, o gênero e o contexto histórico envolvidos na produção de cada escrito, pois no longo período dessas assimilações as tensões entre distanciamentos/aproximações, interesse/negação e curiosidade/repulsa eram constantes. A assimilação linguística foi central neste ínterim. Em sua obra, Henri Pirenne faz breve menção à questão da produção intelectual no ocidente europeu, especialmente em relação à língua românica e a preeminência do latim, ao longo do período das invasões e do assentamento dos povos germânicos. Reforça em seu argumento que, com efeito, foi “mais rápida a romanização dos burgondes, visigodos, ostrogodos, vândalos e lombardos” (PIRENNE, 2010, p.259). Todavia, o oposto se dá na relação linguística entre o Islã conquistador e os povos submetidos ao seu domínio. Processo que o historiador denomina “perturbação” no que concerne ao advento da introdução provocada pelos muçulmanos na civilização intelectual mediterrânica, sobretudo no domínio das línguas, como assim descreve:

Na África, o latim desaparece diante do árabe. Na Espanha, em contrapartida, ele se conservava, mas não tem mais bases: nenhuma escola, nenhum mosteiro, nenhum clero instruído. Os vencidos servem-se de um dialeto românico que não se escreve. Desaparece o latim, que havia se conservado tão bem na península até a véspera da conquista. Começa o espanhol. (...) Precisamente nesse momento em que o latim deixa de ser uma língua viva e cede lugar aos idiomas rústicos, dos quais derivarão as línguas nacionais, ele se torna aquilo que vai permanecer durante séculos : uma língua

erudita, nova característica medieval que data da época carolíngia. (PIRENNE, 2010, p.260-261)

Da cautela recomendada por Wilde na leitura dos textos cristãos produzidos em língua árabe e o contexto de sua divulgação, direcionamos a reflexão do presente artigo para a referência clássica entre os cristãos dos registros sobre o Islã, reconhecidamente atribuída a João Damasceno (675-749), contemplada em sua obra *Sobre a Heresia (Peri hairéseōn)*, objeto temático da pesquisa de Peter Schadler em *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*.¹⁸

Schadler justifica que mesmo que muitos estudos tenham sido dedicados às relações entre João Damasceno e o Islã, “nenhum destes tentou entender a posição do apologista em relação (dissonante ou não) à tradição teológica do discurso heresiológico, tampouco se esforçou em historicizá-lo, não obstante a vaga crescente de estudos islâmicos da atualidade.” (SCHADLER, 2018, p.3) Portanto, a partir desta perspectiva, o autor sugere um novo recorte, abordando o olhar do apologista, último bastião reconhecido da Patrística medieval, a partir do próprio conceito de *heresia*; pois se heresia, qual seja?

O conceito de heresia, do latim, *haeresis*; do grego, ἀίρεσις, é definido como escolha ou opção. Conforme a tradição o define, *heresia* é a doutrina

¹⁸ Em tradução livre, “João Damasceno e o Islã: Heresiologia cristã no contexto intelectual das relações muçulmano-cristãs”, o estudo não possui tradução para a língua portuguesa, foi publicado pela Brill em 2018, na coleção *History of Christian-Muslim Relations*, e encontra-se esgotado.

cujos seguidores, uma vez cristãos, optam por seguir, desviando-se do dogma estabelecido pelo Cristianismo. É sobre este exato ponto que Schadler desenvolve seu argumento, o qual estende até a posição de João Damasceno sobre o Islã. Para tal, expõe no primeiro capítulo de sua obra (SCHADLER, 2018, p. 20-48), a análise dos diferentes tipos de heresia e das chamadas heresiologias no período referente à Antiguidade tardia (séculos IV e V, aproximadamente).

Como João Damasceno não considerava que o Islã proviesse da Igreja cristã – como por exemplo, no caso da heresia ariana –, ou mesmo que Maomé tivesse sido um cristão em sua juventude (Ibid., p.31), faz-se evidente que o apologista não tomasse o Islã como uma “heresia cristã”, conforme defendido por alguns estudiosos. E o autor embasa sua tese indicando precisamente os diferentes conceitos existentes por trás do termo *heresia* naquele período, e demonstrando, entre outros, que o rótulo (grego) *αἵρεσις* claramente abrangia o espectro de uma crença professada tanto por aqueles que guardavam credos aproximados ao que se considerava ortodoxo, quanto por aqueles cujas crenças pouco tinham a ver com a ortodoxia (Ibid, p.36). Neste sentido, enquanto distantes do estabelecido como dogma e cânone dos Éditos e Concílios da Igreja, entre similares ou dissonantes, todos se enquadravam do espectro definido por Schadler.

Considerando o contexto cultural de Damasceno, o autor se propõe à exposição do que seria contemplado como *heresia*, recorrendo à definição

do próprio apologista, para quem se trata da “persuasão ou opinião (*dóxa*), de várias pessoas de acordo com alguns, embora diferindo de outros” (Ibid, p. 85). Assim, os hereges de João Damasceno não eram necessariamente aqueles que haviam se distanciado do Cristianismo – em algum período da história. Portanto, o Islã não poderia ser considerado uma “heresia cristã”.

A respeito do conhecimento adquirido sobre os muçulmanos e de sua familiaridade, em certa medida, com a língua árabe, Schadler (Ibid., p.150) defende que Damasceno não tenha citado diretamente do Livro Sagrado do Islã, como se entende hoje em dia. Contudo, isso não determina que ele tenha falhado ao fornecer um relato apurado do Islã sírio-palestino, com o qual era familiarizado, no capítulo 101 de sua obra *Sobre a heresia*, dedicado à *heresia dos ismaelitas*; além disso as fontes que diferem do seu relato datam de períodos posteriores ao vivido pelo apologista.¹⁹

Em outro estudo biográfico e historiográfico sobre João Damasceno, Daniel J. Janosik dedica extenso capítulo acerca das evidências autorais e da recepção da obra do apologista nos períodos posteriores, variando nos questionamentos de sua autoria acerca das cem heresias abordadas na obra como um todo, e daquela que se refere ao capítulo específico sobre o Islã. No que nos concerne na presente reflexão, Janosik nota que, de fato, a intencionalidade da obra como um todo pairava sobre três questões basilares aos debates teológicos do período: “A crença na trindade; a

¹⁹ João Damasceno (675–749) viveu no período da expansão islâmica e o estabelecimento do primeiro Califado Omíada, estabelecido em Damasco a partir de 661.

crença na divindade de Jesus Cristo; e aquela que afirma que Jesus foi crucificado e levantou-se triunfalmente dos mortos” (JANOSICK, 2016, p. 102).

O intenso debate acerca da acuidade do relato de Damasceno sobre o Islã que vivenciou não poderia ser esgotado aqui, sem que corrêsemos o risco de uma simplificação grosseira da erudita recepção historiográfica acerca do tema. Contudo, do extenso estudo estabelecido por Janosik, em 2016, e da dissonante tese defendida por Schadler, em 2018, podemos concluir que deste primeiro escrito apologético cristão — escrito em língua grega, note-se — se estabelece um passo determinante rumo à tentativa de se compreender, apreender e comunicar a crença islâmica. Primeiramente, espelhada na contrapartida das Escrituras, de acordo com o dogma e a doutrina cristã, em língua grega — a língua do Império Romano do Oriente — numa apologia de natureza parcial, de viés ortodoxo e tom defensivo contra o que se considerava uma “nova” heresia em um momento mais inflamado da expansão islâmica; em segundo lugar, já em cenário posterior, no contexto da sedimentação do Califado Abácida em Bagdá, o debate multiconfessional registrado na corte de al-Ma’mun, apontando para a porosidade cultural e, sobretudo, para o *ágon* (combate) discursivo entre doutos das diferentes crenças.

Ao comparar a visão de João Damasceno com a do Bispo de Harã, Schadler (2018, p.182-208) crê que Abu Qurra tenha, sim, recorrido à tradição apologética de seu antecessor em alguns pontos. Contudo, se do

salto das primeiras impressões acerca dos muçulmanos — então referidos por Damasceno como “sarracenos”, numa jocosa referência a Sara, esposa de Abraão — deparamo-nos, menos de um século depois, com os registros e evidências de intensos debates teológicos acerca das, então, aporias sobre o estatuto da verdade nos Livros, neste sentido, Rêmi Brague comunica em seu estudo a mesma perspectiva espelhada entre as filosofias de fé aqui elencadas.

FILOSOFIAS DE FÉ?

Se a filosofia medieval remonta a um recorte temporal específico — período de reflexões religiosas em que a igreja recorre à filosofia antiga para justificar, sedimentar e defender a fé e a existência de Deus —, esse recorte marca o que ficou conhecido, a posteriori, como Filosofia Cristã, que, segundo Chauí (1999), far-se-ia no que hoje conhecemos pela Teologia.

Os pensadores que refletiam sobre a religião, portanto, cômicos da existência e convivência dos regimes de (in)tolerância entre as três crenças, cada qual com sua “filosofia”, operavam em seus aportes teóricos e na retórica dos debates empregados em defesa de suas orientações religiosas, nessa mesma toada: *lógos* filosófico/fé. Isso explica a aproximação entre as ideias que justapõem suas teorias, já que guiadas pelo mesmo “fio condutor” da filosofia antiga, composto mais especificamente das obras de Platão — aporte clássico do movimento da Patrística — e Aristóteles — revisitadas estas nos estudos e na consolidação da Escolástica. O que para

Rèmi Brague (2006) evidencia a não existência de uma filosofia judaica, cristã ou islâmica, propriamente dita, mas, sim, de uma bela costura com a filosofia dos antigos pelos estudiosos dos referidos períodos, ao longo do medievo como um todo. Portanto, diz-nos Brague (2006, p.103-4):

[...] não há “filosofia islâmica”, bem como não há ou houve uma “filosofia judaica” ou uma “filosofia cristã”. O que houve incontestável foi um uso de pensamento filosófico da parte de mulçumanos, de cristãos e de judeus. A filosofia foi praticada de maneira muito competente, inovadora por pessoas que eram adeptos das três religiões.

À guisa de conclusão, percebe-se haver uma mistura fina entre filosofia e crença, entre *lógos* e fé, entre aproximações e distanciamentos, e entre apreensão e repulsa no esforço em provar a existência de um ser supremo, na ânsia de respostas para as dúvidas e angústias humanas, mas também, na defesa de hegemonias políticas e territórios de influência. Se, com Brague, entendemos o movimento desta erudição no *constructo* de teorias e literaturas que consolidem a aliança entre fé e razão, nas reflexões aqui elencadas para a breve discussão sobre as interfaces religiosas de duas das três grandes orientações monoteístas do período medieval tem-se a evidência do regime dialogal, minimamente adaptado à convivência humana nos territórios do Islã e da Cristandade. Razão, retórica, dialética e fé, não obstante o tocante às impossibilidades experimentadas nesta mesma “coexistência”, registradas na história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Mark. Árabes. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BALTA, Paul. Islã: uma breve introdução. Tradução William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2016. (Coleção L&PM POCKET; v. 864).

BARBOSA, Elaine Senise. A encruzilhada das civilizações: católicos, ortodoxos e muçulmanos no velho mundo. São Paulo: Moderna, 1997. (Coleção polêmica).

BÍBLIA DO PEREGRINO. Luís Alonso Schokel (org.). Tradução de Ivo Storniolo e José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2017.

BRAGUE, Rémi. Mediante a Idade Média: filosofias medievais na Cristandade, no Judaísmo e no Islã. São Paulo: edições Loyola, 2010.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2019.

DEMANT, Peter. O mundo muçulmano. São Paulo: Contexto, 2004.

DONNER, Fred McGraw. Narratives of islamic origins: the beginnings of islamic historical writing. Darwin Press, 1998.

GAARDER, Jostein, et al. O livro das religiões. Tradução Isa Mara Lando; revisão técnica e apêndice Antônio Flavio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

JANOSIK, Daniel J. John of Damascus. First apologist to the muslims. The Trinity and christian apologetics in the early islamic period. Pickwick Publications, 2016.

MELLO, Leonel Itaussu A.; COSTA, Luís César Amad. História Antiga e Medieval: da comunidade primitiva ao estado moderno. São Paulo: Scipione, 1993.

NOBRE ALCORÃO. Tradução realizada pelo Dr. Helmi Nasr. Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre Al-Madinah Al- Munahuara K.S.A., s/d.

PIRENNE, Henri. Maomé e Carlos Magno. O impacto do Islã sobre a civilização europeia. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. Tradução das expressões em latim Antônio Mattoso. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da PUC-Rio, 2010.

PIRES, J. Herculano. Revisão do cristianismo. São Paulo: Editora Paidea, 2014.

SCHADLER, Peter. John of Damascus and Islam: Christian heresiology and the intellectual background to earliest Christian-Muslim relations. In: History of Christian-Muslim relations, 34. Leiden and Boston: Brill, 2018.

VAN KOOTEN, George; VAN RUITEN, Jacques (orgs.). Intolerance, polemics, and debate in Antiquity. Political-cultural, philosophical, and religious forms of critical conversation. Leiden/Boston: Brill, 2019.

WILDE, Claire. Christian-Muslim (In)tolerance? Islam and Muslims according to early Christian Arabic texts. In: VAN KOOTEN, George; VAN RUITEN, Jacques (orgs.). Intolerance, polemics, and debate in Antiquity. Political-cultural, philosophical, and religious forms of critical conversation. Leiden/Boston: Brill, 2019; p. 463-485.

O medieval tardio e o universo africano: aproximações e distanciamentos

Gustavo de Andrade Durão

Professor Efetivo na Universidade Estadual do Piauí

*Doutor em História Comparada pela
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

INTRODUÇÃO

A História Medieval passa hoje por um estranho movimento no diálogo entre o senso comum e a produção acadêmica. Se de um lado as produções midiáticas-cinematográficas valorizam os elementos de um imaginário medieval, há um grande esvaziamento das pesquisas voltadas para essa área nas licenciaturas e bacharelados de História das universidades. Esse pode ser um movimento interessante para demonstrar como possivelmente o ensino de História se destaca das produções de uma cultura tida como geek (ou pop), ainda bastante presente no universo jovem.

Segundo Martin J. Dougherty (2016), a Guerra das Rosas teria sido uma das grandes inspirações para que George R. R. Martin tenha criado a série de livros mundialmente conhecida como Crônicas de Gelo e Fogo (*Game of Thrones*). Pode-se perceber que toda a mitologia da série está ligada ao imaginário medieval do ocidente, contudo ela foi inspirada pela

Guerra de sucessão na Inglaterra no período que corresponderia ao final da Idade Média e início do Renascimento europeu.

Baseando-se no conceito de Idade Média, é de fácil compreensão a pré-condição desse conceito estar sempre atrelada à formação do ocidente, tendo como ponto de partida os países europeus do lado oeste. Assim, têm-se vários complicadores desse conceito, mas, como lembra Hilário Franco (2001, p.9), a noção de uma “era” entre a Antiguidade e o período moderno já trazia em si um problema, no que diz respeito a esse tempo intermediário da humanidade.

Além desse preceito, a conceituação de Idade Média diz respeito a uma cronologia que geralmente não está concretamente delimitada. Vale dizer que ela pode ter começado tanto em 330 d.C., com a liberdade de culto aos cristãos, quanto em 698 d.C., depois da queda de Cartago; e seu declínio pode ser estabelecido tanto em 1453 d.C., com a queda de Constantinopla, quanto até mesmo em 1517, com o início da Reforma Protestante (FRANCO, 2001, p.14).

Com essas reflexões iniciais, vê-se que a própria historiografia europeia precisou rever as conceituações da Idade Média, perguntando-se quais os elementos que tornaram essa cronologia importante para as realidades mediterrâneas e como inserir esse construto temporal nas realidades como as africanas, por exemplo. Há reinos medievais africanos? Quais sociedades africanas se assemelhavam em forma de organização de

seu Estado e das práticas políticas aos territórios medievais de França ou Inglaterra?

Um caminho possível para se escapar da armadilha enciclopedista da cronologia é analisar as relações entre os seres humanos, sua maneira de lidar com o corpo e as relações entre os indivíduos e os espaços que ocupam. A organização social vai ser a tônica desse vasto período de praticamente mil anos, sem deixar de ressaltar o quanto cada realidade geográfica respondia às modificações político-sociais das civilizações do medievo em todo o globo (SENNETT, 2004, p.16).

Este breve ensaio tem como objetivo estabelecer algumas aproximações e distanciamentos sobre o medievo ocidental e o “africano”, demonstrando fontes capazes de relacionar o avanço das diversas civilizações apesar de suas separações entre os continentes. Na perspectiva de atender as demandas às leis de ensino de História da África e História Indígena das leis 10639/03 e 11.645/08, realiza-se uma breve provocação acerca do motivo pelo qual o medievo não se aplica ao continente africano e às sociedades autóctones da mesma época. Através de breve História do Islamismo e das contribuições de narradores como Ibn Battuta e Ibn Khaldun, talvez possamos colocar nossas peças no tabuleiro ainda ausente de uma historiografia mais inclusiva e representativa para todas as populações do globo.

Na primeira parte, vamos debater o conceito de medieval enquadrando essa delimitação cronológica/temporal no campo de

estudos africanos. Será necessário compreender o que entendemos como medieval e descaracterizar noções pré-concebidas desse tempo histórico. O segundo momento dessa análise servirá para inserir o debate dos reinos africanos nessa conceituação, estabelecendo analogias que demonstrem estruturas semelhantes entre a Europa e a África do medievo. A terceira seção vai abordar um pouco os aspectos do orientalismo neste debate acerca da produção dos saberes centrados no ocidente e constituídos através de demarcações excludentes e exógenas às epistemologias do norte, as quais comandam as métricas do saber.

Desfazer as nossas percepções dicotômicas sobre as relações ocidente/oriente é algo ainda bastante necessário, apesar de complexo. Principalmente porque em relação ao contato com o Islamismo mesmo a civilização árabe dos séculos VII-VIII não visava a eliminação das sociedades europeias, mas pensavam em se fundir às suas contrapartes mediterrâneas que haviam conquistado (EYLER, 2010, p.10).

Em contrapartida a isso, notamos ainda que

não podemos deixar de perceber que, embora o islã tenha convivido até de modo pacífico com o Ocidente, a questão crucial é que tal encontro é responsável pela construção de um imaginário até hoje vigente, do que seriam o Ocidente e o Oriente, quase sempre em contraposição (Ibid., p.11).

Nossa interpretação inicial passa pela busca de uma nova tomada de atitude diante da bibliografia estudada, não buscando romper definitivamente com o que foi produzido, mas sugerindo novas metodologias de pesquisa menos deliberativas e mais propositivas. Apesar

de um longo caminho, podemos tomar por base as novas narrativas responsáveis pelo incentivo às diversidades capazes de indicar a escrita da história e o lugar para o historiador/pesquisador que sejam mais abrangentes e ao mesmo tempo mais múltiplos.

ANÁLISES DO TEMPO/ESPAÇO DO MUNDO MEDIEVAL

Certa feita foi pedido em um concurso uma dissertação sobre os reinos medievais africanos o que causou aos candidatos um grande estranhamento. Essa dúvida gerou uma movimentação buscando explicar o que seria essa nova epistemologia que caracterizava o continente africano como um local que passou por um período análogo ao medieval.

A elaboração de Ibn Battuta sobre os hipopótamos em sua viagem, exemplifica alguns dos relatos mais relevantes sobre o cronista africano no século XIV, isso porque por meio dele é possível se pensar em elementos que permitam tornar o “relato” uma fonte histórica útil na cosmogonia africanista. Esses animais eram descritos através do exotismo e associados a cavalos cujo habitat natural seriam os lagos e rios, demonstrando uma das primeiras narrativas históricas acerca do continente africano.

A importância de Ibn Battuta para uma “cronologia medieval africanista” se expressa no que ele traça como elementos da reverenciada cultura escrita, capaz de situá-lo entre os historiadores mais proeminentes daquele século. A historiografia africanista recortada por narradores do

calibre de Ibn Battuta faz com que teóricos da Europa tenham enquadrado esse período como “período medieval” (MACEDO, 2021, p.36).

As narrativas encontradas no Norte da África datadas dos séculos XIII e XIV acabaram gerando interpretações de que os povos africanos tenham tido um período de crescimento político e intelectual semelhante aos territórios europeus. O distanciamento da “historiografia tradicional” sobre o medievo se deparou com análises realizadas antes do período da colonização e assim, foi necessário se contribuir para uma nova forma de olhar para as sociedades para além do mediterrâneo.

O argumento principal é o de que as interpretações históricas tenham sido em sua maior parte produzidas em condições extravertidas, por narradores e intérpretes cujas categorias mentais não dispunham dos mesmos códigos e categorias culturais dos povos observados (Ibid., p.37).

A busca por romper com os etnocentrismos pode ter propiciado aos antropólogos, sociólogos e historiadores buscar novas formas de narrar essas populações africanas. As interpretações dos europeus do período medieval se concentraram na cristandade, nas formas de interação da vida pública e privada, bem como em elementos fortemente influenciados pela História Cultural. Não desfazendo esse campo histórico, pergunta-se, contudo, em que medida essa metodologia de pesquisa se ocupou dos territórios africanos, os quais já possuíam estruturas político-administrativas análogas às europeias?

Se a documentação das abadias foi fortemente pesquisada e as apreciações acerca do corpo se tornaram elementos importantes, o que se pode dizer dessas análises na perspectiva islâmica da África subsaariana? A métrica utilizada para se compreender a formação das comunidades nos burgos (ligada ao cristianismo) acabaram ocupando um espaço que se tornou preponderante diante das outras formas de expressão religiosa tal como o Islã (SENNETT, 2014, p. 166-7).

A centralidade da narrativa europeia trouxe um viés bastante etnocêntrico, e com isso grande parte dos historiadores contemporâneos pode perceber o quanto as cronologias e os conceitos vêm carregados de estigmas os quais não são capazes de representar toda uma população mundial. Isso fez com que pensadores como Martin Bernal pudessem deslocar as suas análises para um tempo/espaço diferente do europeu, buscando perceber uma noção de “oriente” igualmente importante para os historiadores comprometidos com a atualização dos seus estudos (GOODY, 2015, p.15).

Ao nos aproximarmos da concepção de História da África e da Ásia estamos quebrando esse paradigma eurocêntrico e abrindo nossos horizontes de análise para outras perspectivas igualmente importantes (Ibid., p.20). Isso nos remete a uma estória que ouvi nas minhas aulas de História Antiga, quando foi pedido a uma pessoa que fizesse um mapa do mundo na versão mais perfeita possível. Dessa forma o encarregado percebeu que só poderia ser possível fazer tal mapa se o mundo fosse

embrulhado em um papel para representar essa cartografia, o que não era de modo algum possível. Ou seja, nossa História se distancia da “História dos Reinos africanos”, pois, ela enquanto representação será sempre de um simbolismo, mesmo porque esse período histórico não ocupou um lugar de destaque em nossa experiência vivida, mas certamente os nossos manuais favoreceram as simbologias europeias.

Em alguns de seus argumentos Jack Goody (2015, p.41-2) demonstra que a nossa noção de Antiguidade remete primordialmente a Grécia e Roma, pois estamos condicionados a compreender o nascimento do “ocidente” através dessas civilizações. Um forte exemplo é a representação dos povos ditos “bárbaros” cuja capacidade de destruição e força física sempre foram mais exaltadas do que qualquer fator cultural ou mesmo racional. Não desfazendo da erudição dos grandes pensadores clássicos, nossa proposta é a utilizarmos as análises de Ibn Khaldun, Ibn Battuta, Leão, o Africano ou mesmo as fontes recém traduzidas do Árabe para demonstrar o quanto esse “outro” era diferente do que foi apregoadado pelo “senso étnico” comum.¹

Os períodos históricos ainda continuam marcando as dinastias, as ações dos grandes vultos da humanidade e trazem generalizações capazes de invisibilizar outros povos e/ou culturas. Os próprios conceitos utilizados por nós nas nossas narrativas sobre o medievo podem conter fortes traços

¹ Faço referência aqui aos mapeamentos realizados como os de *Uma História do Mundo Árabe* de Albert Hourani. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

etnocêntricos os quais não se encaixam nas realidades histórico-político-sociais dos outros povos (Ibid., p.42).

Observe-se que o problema da generalização do uso da periodização europeia não diz respeito apenas ao continente africano, mas também se apresenta em trabalhos consagrados às sociedades asiáticas, em títulos sobre a 'China Medieval', 'islã medieval', à 'Índia medieval' ou sobre o 'feudalismo japonês', para ficar nesses casos (MACEDO, 2021, p.38)

As recentes interpretações dos documentos escritos africanos nos levam ao questionamento da historiografia se o saber autóctone africano deve estar inserido ou não na realidade da História universal. Nesse sentido o "colonialismo científico" pode ter sido um fator que definiria se a História das civilizações africanas estaria incluída na cronologia da História tradicional europeia, ou se seria desconsiderada nas narrativas de nossa historiografia. Como a História está na maioria das vezes ligada à História da nação, essa seria uma perspectiva analítica relevante para que as histórias dos países africanos não fossem inseridas na denominação de História medieval ou mesmo no hall de uma História escrita, tal como preconizado por Hegel no século XIX (Ibid., p.41).

Vale ressaltar ainda o quanto os discursos europeus foram constituídos por meio de narrativas carregadas de ideologia e seguindo uma metodologia científica direcionada para as generalizações e desqualificações das multiplicidades étnicas. O próprio campo dos estudos africanos trazia saberes atrelados aos estigmas e na maioria das vezes se

fundamentaram no racismo (pseudo)científico do século XX. O surgimento de novas epistemologias vai se definindo como algo primordial, não somente para abranger e explicar o mundo na sua vasta multiplicidade étnico-cultural, mas sobretudo, para romper com o etnocentrismo, não por acaso um “acidente estúpido”, mas uma métrica utilizada nas análises preliminares da antropologia (MUDIMBE, 2012, p.35-6).

Com isso, claro, não vamos deixar toda a carga para as ciências humanas cujo determinismo cultural foi tantas vezes uma baliza teórica, inversamente se quer perceber como a “colonização das ideias” se torna muito forte ainda no campo de produção dos saberes. Vale dizer que o conhecimento específico produzido na academia, precisa fazer parte das produções didáticas para alcançar a representatividade e identidade mais próximas ao contexto brasileiro. Ou seja:

Em síntese, pode-se dizer que o estilo habitual de contar a história em contexto colonial salienta a superioridade da matriz branca europeia: o de que haveria uma desigualdade natural entre raças, com vantagens para a raça branca, e que os povos africanos mantinham-se passivos na história; a de que poderes centralizados e autocráticos seriam manifestações de uma capacidade política superior, infundindo as ideias de raças superiores; a de que os Estados mais desenvolvidos da África negra teriam sido criados por estrangeiros brancos, numa perspectiva que tem sido qualificada como “hipótese camítica” (MASONEN, 2000, p. 521 *apud* MACEDO, 2021, p.42).

NARRATIVAS DO “MEDIEVO” AFRICANO: ORIENTE E ISLÃ NAS CIVILIZAÇÕES AFRICANAS

As noções estereotipadas do medievo como um tempo de “trevas” de “escuridão” por não ter grandes contribuições para a humanidade pode ter aparecido de modo análogo nas análises dos africanistas sobre esse período. Apesar de não haver consenso de que essa temporalidade faça parte das organizações sociais no mesmo período, vamos buscar as narrativas de parte da baixa Idade Média para conceituar algumas das contribuições importantes para a historiografia africanista.

Contribuindo para enriquecer o debate, temos a perspectiva de análise demonstrando o quanto a busca por parte da documentação escrita (sobretudo em árabe) era importante para expor o quanto a organização dos reinos africanos é fundamental nesse período, o qual se torna bastante análogo e por vezes mais contundente do que as formações feudais europeias (MACEDO, 2021, p. 48-9).

Começamos destacando a importância do islamismo no Sudão e de que modo a noção de circularidade no Norte da África nos auxilia a compreender a formação dos reinos, bem como as suas peculiaridades e características. Um dos primeiros pontos a se pensar é sobre a influência da Idade Média europeia e conseqüentemente seus impactos no continente africano. A ascensão do Império Bizantino impactou a circulação dos indivíduos entre a costa mediterrânea da Europa e parte do continente africano, contudo, foi com a ascensão do Islão que a grande parte dos

territórios sudaneses passaram a se fechar ao contato com o resto do mundo (COQUERY-VIDROVITCH, 2004, p.31).

A ojeriza em relação aos muçulmanos já começava desde então a transparecer nas produções documentais europeias. O que pode ter movimentado a recente historiografia sobre a temática era justamente a luta contra o mito do isolamento africano do resto do mundo. A perspectiva orientalista preconizava o quanto o árabe havia sido desvalorizado em detrimento do poderio cultural e político europeu.

[...] a representação europeia do muçulmano, do otomano ou do árabe era sempre um modo de controlar o temível Oriente [...]

O que pretendo, contudo, é enfatizar a verdade de que o orientalista, como qualquer pessoa no Ocidente que pense ou experimente o Oriente, desempenhou esse tipo de operação mental. Mas o que é ainda mais importante são os vocábulos e imagens limitados que se impuseram em consequência (SAID, 2001, p.70).

A perspectiva de Edward Said é bastante atual e demonstra diversas narrativas bastante controversas do Ocidente sobre o Oriente, evidentemente suas análises expuseram uma série de pré-noções que a humanidade estabeleceu e preconizou sobre o “outro” durante séculos e séculos. Por isso, apesar de ser uma discussão bastante extensa, poucos de nós historiadores conseguimos alcançar erudição para desfazer os grandes mitos da sociedade ocidental.

Retomando a questão da parte africana, compreende-se que o ouro chamava bastante atenção de parte dos territórios ocidentais da Europa, e

através de uma rota pelo Egito, por exemplo, a Espanha conseguiu durante os séculos IX e X aumentar consideravelmente suas riquezas. Somente nos séculos XII e XIII essas incursões perderiam força e com isso um outro fator iria ser preponderante para a circulação de pessoas e mercadorias dentro da África: o Islã.

Desde aí, o Islão passou a ser o elo que atravessava o deserto: as trocas aumentaram sem cessar sob a influência tanto mais decisiva quanto foi a única a exercer-se durante séculos; ela favoreceu a formação progressiva de uma elite negra de letrados muçulmanos, capazes de adaptarem às sociedades agrícolas pré-existentes um sistema político e comercial eficaz organizado segundo o modelo árabe, que tornou possível a grandeza dos impérios do Sudão até a chegada dos portugueses (COQUERY-VIDROVITCH, 2004, p.33)

Um possível entrave metodológico ao estudo da História relacionando Ocidente e Oriente em relação ao Islamismo pode ter sido o etnocentrismo ainda bastante presente nas produções acadêmicas sobre a temática. Isso fez com que desvalorizássemos personalidades importantes como Ibn Khaldun e Ibn Battuta, por exemplo, e ao mesmo tempo desprezamos a perspectiva de unidade presente na tradição islâmica (BISSIO, 2012, p.72-3).

Deste modo, o estudo dos sujeitos históricos fora do continente europeu ficou tão deslocado quanto as tentativas vãs de se trazer uma cronologia para os tempos históricos dos grandes reinos africanos. Por que tantas pesquisas voltadas aos grandes nomes como Tucídides e Maquiavel, mas por outro lado grandes silenciamentos sobre Ibn Khaldun? Talvez por

conta de um relativismo cultural que prioriza o ocidente como dito anteriormente.

Apesar do grande esforço da mídia e do sistema educativo da educação básica (fundamental e ensino médio) de não adentrar nas civilizações islâmicas, é possível dizer que já vem crescendo a pesquisa nesse ramo, sobretudo, entre os historiadores voltados para a antiguidade (Ibid., p.73.)

Mesmo os manuais recém-lançados de História da África acabam rejeitando as civilizações voltadas ao islamismo, negligenciando seu poder de resistência e permanência das tradições no interior das sociedades africanas. Isso pode ter influenciado a maneira de se pensar uma “Idade Média” para a África, visto que nem mesmo uma História da África estaria em questão até pelo menos um século atrás. De acordo com o historiador Elikia M’Bokolo (2009, p.133):

A islamização dos países sudaneses, como o conjunto das evoluções e das transformações religiosas verificadas no continente africano, constitui um aspecto da história ainda mal conhecido. Comparada a da cristianização, a historiografia da islamização não inclui, no seu campo e nas suas problemáticas atuais tantos pontos comuns como diferenças. Uma e outra possuem em comum a questão central do “triunfalismo cultural” (Zakari Dramani-Issifou), o dos árabes e europeus, que dominou e deformou o estudo destas vias de “passagem” e de vai e vem entre as religiões africanas e as do Livro.²

² O autor explica em sua obra o quanto é difícil precisar esse processo de arabização do continente africano, ainda contendo muitas perguntas sem resposta sobre ele.

Sob esse aspecto é compreensível que haja lacunas na nossa historiografia, mas não há mais pretextos para buscarmos aprofundar a pesquisa das sociedades “medievais” africanas. Alguns pensadores comprometidos com a História da África acabaram adentrando as questões referentes às sociedades as quais passaram pela experiência da conversão islâmica. O que Ousmane Kane define como “biblioteca islâmica” serviu para valorizarmos a quantidade da produção de autores africanos escrevendo em árabe, mesmo que suas produções fossem em línguas não-europeias, o que era comumente mais aceito (KANE, 2004).

Ainda no âmbito da valorização das perspectivas que valorizavam a civilização no continente africano, temos os relatos do polímata Alberto da Costa e Silva no seu mais emblemático livro “A Enxada e a Lança — A África antes dos portugueses” (2011). Dentre as suas inúmeras acepções, destaca-se a sua definição acerca do império de Gana (capítulo 9) onde haveria um forte traço de sociabilidade no qual se pode encontrar fatores econômicos e políticos dessa formação (COSTA E SILVA, 2011, p. 267-76).

A relação do seu povo com a terra, o modo de operar no deserto e a utilização do camelo são só algumas das caracterizações realizadas pelo autor para tratar da complexidade do império ganês. A escolha desse império, bem como do autor, serve para demonstrar que durante quase cinco séculos (VII ao XII) houve um Império tão potente que poderia mesmo rivalizar com o Império Romano. Utilizando-se de autores árabes tais como Al-Bakri e Alberto da Costa e Silva produz uma narrativa da ascensão do

Império do Gana (no qual abrangia parte do Mali), estabelecendo relações importantes para pensarmos a realidade africana. Segundo ele, não havia [...] “a imposição de uma rígida estrutura governamental ou das formas de cultura do grupo dominante sobre os povos periféricos. O que importava era a quantidade de gente sobre o seu controle” (Ibid., p.277).

E continua: “Não era Gana, portanto um império, se visto da perspectiva romana: não possuía a vontade de unificar e converter, de reduzir todos os povos – dentro de fronteiras em expansão, mas, em cada momento determinadas – a mesma lei e um único César” (Ibid., p.277).

Vê-se a comparação com a realidade europeia como método de compreensão da realidade sociopolítico-cultural desse império, o que não significa que possa passar por críticas, mas as comparações podem auxiliar uma interpretação do público leigo.

Referindo-se a Gana, a africanista Catherine Coquery-Vidrovitch pontuará também importantes fatores da civilização ganense levando em conta as suas análises das descrições de Al-Barki. A sua exposição da cidade de Gana, por exemplo, pode auxiliar a construção mental da realidade desse suntuoso Império:

Gana é formada por duas cidades situadas numa planície. A que os muçulmanos habitam é muito grande e contém doze mesquitas; na cidade existem juristas e homens cheios de erudição. Nos arredores há vários poços de água doce que abastecem a população, junto dos quais se cultivam legumes (COQUERY-VIDROVITCH, 2004, p.47).

Tal como Alberto da Costa e Silva, a autora demonstra, através das análises da sociedade africana, qual era a importância deste Império para o comércio subsaariano, enfocando a troca do sal e do ouro na região. Assim sendo, essa definição de uma “Idade Média sudanesa” pode abarcar tanto Gana quanto o Mali demonstrando o poder que a tradição islâmica tem de agregar os valores para as diversas etnias daquelas regiões (Ibid., p.47).

Para tal feito a autora faz a relação entre a expansão do islamismo em função da organização sociopolítica do Reino de Gana e busca a narrativa de Khaldun para expressar o quanto o império carregava traços análogos aos dos grandes Impérios europeus, visto que graças às peregrinações foi possível a expansão do território e a divulgação tanto da religião quanto da língua árabe (Ibid., p.47-8).

Mais uma vez se vê o quanto o islamismo ocupava um lugar importante nessa outra maneira a qual elegemos para narrar a história dos povos fora do continente europeu e do eixo ocidental.

TECENDO PANORAMAS DO ORIENTALISMO NO MEDIEVO

Apesar dos estereótipos negativos em relação ao islamismo, foi graças aos trabalhos realizados por Ibn Khaldun que tivemos acesso às formas de organização das sociedades africanas, desfazendo o mito de que não havia História na África antes da chegada dos colonizadores. Nesse

sentido, ele sabia da importância dos seus relatos para as perspectivas futuras de pesquisa e nos deixou um legado importante de análise.

O período que vai do século XIV e XV representou um pouco da importância do islamismo no seu âmbito político e cultural do Magreb. Sob esse aspecto vemos Ibn Khaldun realizando algo bastante inovador, relatando o quanto existem períodos cíclicos de prosperidade e de crise, sendo bastante forte a noção dos ensinamentos que a História poderia trazer para a humanidade (BISSIO, 2012, p.79).

Khaldun fala da importância do fator político para o desenvolvimento das cidades e das relações existentes entre o crescimento das atividades intelectuais quando o “urbano” atingia o seu apogeu de desenvolvimento. Ou seja, de modo geral vemos uma lucidez dentre as suas concepções do espaço público e mais fortemente a sua noção de uma história cíclica capaz de fornecer elementos de análise para as gerações futuras. A guerra seria por exemplo um grande prejuízo para essa estrutura social.

No momento que o mundo experimenta uma devastação desse tipo, dir-se-ia que ele vai mudar de natureza, para vir uma nova organização e organizar-se de novo, qual a continuidade no devir. Portanto, é necessário um historiador que registre o estado atual do mundo e assinale as mudanças ocorridas nos costumes e nas crenças (...) para servir de exemplo e guia para os historiadores do futuro. (JALDÚN, 1987, p. 136 apud BISSIO, 2012, p.79-80).

Historicamente o oriente foi onde as representações mais negativas foram se concentrando no imaginário europeu, culminando com o tratamento que se daria ao profeta Maomé e ao “mundo islâmico”. Esse processo de constituição dos preconceitos e das características que rejeitava tudo o que era oriundo do oriente encontrou no representante máximo do Islamismo um pretexto quase perfeito para criar um “processo didático” para não atribuir nenhum valor às suas representações.

A imagem criada na *Divina Comédia* de Dante Alighieri é exemplar de como foi constituído um “sistema de valores cristãos universal e eterno” (SAID, 2001, p.77). Esse paralelo é responsável pela compreensão dos valores teológicos de sua época, contudo não desfaz a métrica de pensarmos o fator da moral (e do moralismo) presente nas esferas percorridas pelo autor. Isso está presente na representação feita por Dante de Maomé, colocando-o no patamar dos pecadores responsáveis por pregar o escândalo e a divisão – *seminator di scandalo e di scisma* (Ibid., p.78).

Assim, antes que Dante chegue a Maomé, ele passa por círculos que contêm pessoas cujos pecados são de uma ordem inferior: os luxuriosos, os avarentos, os glutões, os hereges, os irados, os suicidas, os blasfemadores. [...]

O castigo de Maomé, é também sua eterna sina, é peculiarmente repugnante: ele está sendo perpetuamente rachado em dois, do queixo ao ânus, como se fosse, diz Dante, um barril cujas aduelas estão sendo forçadas para fora. [...]

Nenhum leitor terá deixado de perceber que Dante via um paralelo entre as revoltantes sensualidades de Maomé e de

Dolcino,³ bem como entre as suas pretensões à eminência teológica (SAID, 2001, p. 78).

Representando Maomé e o islamismo como algo que romperia com a lógica ocidental, Dante criava uma lógica teológica que se acentuaria cada vez mais nas críticas de quebra com as “verdades” da Igreja Católica. No Inferno, ele vai abordar mais algumas representações dos que aderiram ao Islã como se fosse incontestavelmente uma doutrina herética.

Enquanto tudo nele a olhar estaco,
olhou-me e com as mãos se abriu o peito
dizendo: “Vê como eu me desempaco!
vê como Maomé está desfeito!
À minha frente vai chorando Ali,
fendido, do toutiço ao mento, o aspeito.
E outros que tu vês todos aqui
que não semeado escândalos e cisma. [...]”
(ALIGHIERI, 2005 [séc. XIII], p.253).

De outra forma, nós nos voltarmos à compreensão das diversas realidades de uma determinada “Idade Média africana” pode ter esbarrado no fato de que outrora os contatos entre as civilizações aconteciam de modo diferente, sendo os costumes e a língua falada grandes abismos entre essas diversas culturas. Assim, dentro de pouco tempo em termos históricos, começamos a ler e traduzir as obras do árabe e começou uma

³ O Frei Dolcino era um frade do século XIII que foi considerado herético, tendo sido condenado à inquisição pelas suas ideias de retorno à simplicidade e à pobreza.

tímida (porém importante) vontade de compreender o “outro” no ambiente acadêmico (MACEDO, 2021, p.65).

A projeção de uma cultura dita superior sobre a outra ocasionou a constituição desses abismos epistemológicos entre Europa e África, tendo a matriz arabófona sendo descartada pela maioria dos intelectuais europeus durante bastante tempo. Não podemos fugir do clichê de dizer que o que nós tememos acabamos demonizando, contudo, há uma negligência de adentrar em novas perspectivas que rompam gradativamente com a “força cultural” do etnocentrismo (SAID, 2001 p.51).

Com isso, podemos ratificar nosso viés com uma assertiva de Said (Ibid.):

Todos os continentes foram afetados, nenhum mais que a África e a Ásia. Os dois maiores impérios eram o britânico e o francês; aliados e sócios em algumas coisas, em outras eram rivais e hostis. [...] No Oriente Próximo, nas terras do Oriente Próximo árabe, onde supostamente o islã definia as características culturais e raciais, que britânicos e franceses encontravam um ao outro e ao “Oriente” com maior intensidade, familiaridade e complexidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A História Medieval ainda carrega muitas controversas como, por exemplo, na relação dicotômica entre individualismo (oriundo da nova forma de se pensar a economia) em contraposição com o ideal de coletividade (influenciado pela Igreja Apostólica Romana). Apesar de não termos adentrado nessa questão, é importante lembrar que a História do

público e do privado ainda precisa ser levada em consideração na relação que os homens tinham com o mundo e em consequência com sua sociedade, as dinâmicas das penitências e nas formas de manifestação religiosa também apresentavam imbricações dessas transformações da antiguidade para o mundo dito moderno (SENNETT, 2014, p.168-9).

Evidentemente não quisemos desmerecer os trabalhos inovadores de Georges Duby e Jacques LeGoff, contudo, mesmo esses autores souberam delimitar que era possível ir mais além. Também chamamos a atenção para o clássico livro de Johan Huizinga *O outono da Idade Média*, em que o autor demonstra a necessidade de narrativas “mais plásticas” sobre este período, melhores serão as representações históricas (HUIZINGA, 2021, p.30).

Nosso argumento principal aqui deveria se demonstrar o quanto o continente africano participou ou não do recorte cronológico da assim chamada Idade Média, mas não será eficaz definir isso porque historicamente a perspectiva central era de que os territórios do mundo precisavam estar em sintonia com a Europa. Apesar dos recentes sucessos de “O nome da rosa” de Umberto Eco, ou as releituras de Excalibur e obras como as “Crônicas de Gelo e Fogo” de George R.R. Martin, temos ainda a falta de representatividade das outras civilizações orientais nessas narrativas (SILVA, 2020, p.137-8).

Ainda mais grave é percebermos o quanto as denominações como Idade das Trevas e Período Obscuro da nossa História atuam negativamente para o incentivo às pesquisas sobre o medievo. Sempre que

queremos dizer que algo é arcaico ou atrasado falamos que parece o “tempo da Idade Média” e isso precisa começar a ser desfeito por nós pesquisadores/historiadores.

O medievo se relaciona em muito com a “lógica da integração” europeia e por isso não conseguimos estabelecer uma analogia para nos relacionarmos ao continente africano, asiático ou americano (Ibid., p.142). Levando em conta as transformações ocorridas entre o século V e o XV, teríamos diversos elementos para abordar na comparação entre a Europa e o continente africano, por exemplo. Isso foi o que buscou-se demonstrar no texto quando foram abordados os elementos que definiram a riqueza do Reino de Gana na nossa explanação.

Compreendemos também o quanto o termo “Idade média” foi criado por historiadores da “modernidade”, mas, no entanto, continuamos reproduzindo a ideia errônea de que foi um período permeado pelo medo da morte e pela fuga de toda racionalidade. A noção de que os seres humanos daquele tempo não faziam parte do medievo nos dá ainda mais responsabilidade, já que nós criamos essas clivagens para organizar o tempo/ espaço culminando por uma classificação ainda obtusa da História (Ibid., p. 142).

Assim, vamos encerrando esse singelo ensaio realizado por um africanista, pedindo licença para se aventurar nessa seara tão interessante direcionada ao medievo. A reflexão suscitada aqui visava envolver o leitor

para que refletisse sobre o fazer histórico e as análises das representações do passado e as mais recentes.

Os nossos estudos acerca desse período que comumente resolvemos chamar de Idade Média não adentram às questões relativas às transformações sociais e econômicas no que diz respeito aos mercados e mercadores. Como vamos pensar o mercador e o negociador sem levar em consideração as interações existentes com os mercadores oriundos do assim dito “oriente”? (PIRENNE, 2010, p.237) Por isso, começa-se a ver narrativas historiográficas fora das versões tradicionais e rompendo com os espaços nacionais.

Um aspecto o qual não foi apresentado aqui seria uma comparação entre o poderio eclesiástico (carolíngio ou merovíngio) e sua ligação ao ideal religioso à expansão dos Impérios Romanos em contraposição à expansão islâmica, cujas bases eram a ligação entre o poder político dos líderes atrelado ao projeto político de conversão de seus súditos (Ibid., p.253). Se “aos olhos dos reis carolíngios, administrar os súditos é compenetrá-los a moral eclesiástica”, também vimos o quanto o *ethos* islâmico passava pela conversão e expansão dos domínios territoriais, sobretudo, buscando novos espaços comerciais (ibid.).

Toda construção histórica sempre é uma escolha de elementos dos quais queremos nos apropriar e destacar, contudo, acredito que a imaginação histórica também tem se tornado algo muito importante nesses últimos tempos, sobretudo, para as próximas gerações. Talvez por

isso as representações cinematográficas e literárias estejam mais sedutoras que as historiográficas, porque elas vão mais além: retomam um mundo mágico que nos foi subtraído e investem nas narrativas verossímeis do que poderia ter sido o medievo, demonstrando o quanto a História fala mais ao nosso presente do que ao que “realmente foi” e que não será nunca mais do mesmo jeito. Esperamos assim que possamos sonhar, imaginar e construir novas visões do medievo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, Dante. A divina comédia (Edição bilingue português/italiano). Trad. e notas de Vasco Graça Moura. São Paulo: Editora Landmark, 2005.

BISSIO, Beatriz. O mundo falava árabe. A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2012.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. A descoberta da África. Lisboa: Edições 70, 2004.

COSTA E SILVA, Alberto. A enxada e a lança — a África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

DOUGHERTY, Martin J. A Guerra das Rosas — a história que inspirou Game of Thrones. São Paulo: M Books Brasil Editora, 2016.

EYLER, Flavia Maria Schlee. Apresentação In: PIRENNE, Henri. Maomé e Carlos Magno — o impacto do islã sobre a civilização islâmica. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora Puc-Rio, 2010.

GOODY, Jack. O roubo da história. Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

HOURANI, Albert. Uma história dos povos árabes. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

HUIZINGA, Johan. O outono da Idade Média. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2021.

KANE, Ousmane. Intelectuels non europhones. Dakar: Codesria, 2004.

M'BOKOLO, Elikia. África negra – história e civilizações. T. I (até o século XIII). São Paulo/ Salvador: Casa das Áfricas/ EDFBA, 2009.

MACEDO, José Rivais. Antigas sociedades da África negra. São Paulo: Editora Contexto, 2021.

MUDIMBE, Yves Valentin. A invenção da África – gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde: Edições Pedagogo, 2012.

PIRENNE, Henri. Maomé e Carlos Magno – o impacto do islã sobre a civilização islâmica. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora Puc-Rio, 2010.

SAID, Edward W. Orientalismo – o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SENNETT, Richard. Carne e pedra – o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2014.

SILVA, Marcelo Cândido da. História medieval. São Paulo: Editora Contexto, 2020.

O purgatório histórico: metafísica real (infernai) como “tempo do além” negociado

Sergio Ricardo Alves de Oliveira

Doutor em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Renilma Figueiredo dos Santos

Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Amapá

IMBRÓGLIO METAFÍSICO SOCIETAL SINCRÔNICO E DIACRÔNICO PARA UMA TEORIZAÇÃO DA HISTÓRIA

A larga consistência nos estudos medievais dada na serialização temática de Jacques Le Goff — especialmente as suas análises de 1977 e 1981 — privilegiou precisamente aspectos atinentes a uma transformação da crítica da economia política. Isto poderia ser considerado ao se tomar a orientação formativa social vista em ambos os esforços teóricos. Essa orientação, por sua vez, se opõe às tentativas de historicização caracterizadas pela absolutização do atomístico e do relativismo, em geral manifestadas no âmbito acadêmico dito pós-moderno. A importância do estudo da temporalidade perpassa a necessidade de determinação da escravização autonomizada — a “metafísica real” (KURZ) —, que sempre perpassou mais ou menos inconscientemente o tempo social em todas as formações históricas de que se tem notícia (no plano da vida social, em

geral, enquanto o tempo biográfico detecta com muitos limites o tempo da curta duração, há a incapacidade de determinação do tempo da longa, assim como a sua correlação com o da curta); faz-se necessária, no mesmo passo, a teorização da história que busca abrir trilhas para a elucidação do tempo, o que poderá redundar na formação histórica regulada de modo consciente.

Santo Agostinho, um dos maiores expoentes da articulação consolidada entre filosofia e teologia no medievo, desejava conhecer o tempo, como para legar à futuridade alguma asseveração histórica que alcançasse a temática da escravização vinculada a esse mesmo tempo. Se hoje, na modernidade, a religião sofre a ampla crítica da religião encontrada no campo da escravização autonomizada, típica da crítica da economia política e arredores, é também porque alguma elucidação do tempo adentrou o campo da problematização do tempo social a ser objetificado. Por isso, o Purgatório, uma noção temporal agostiniana, constituirá aqui peça chave do *imbróglia metafísico real*.

A “teoria dos tempos históricos” (*Theorie des geschichtlichen Zeiten*) koselleckiana, haveria de suplantar, como fizeram Kurz e Le Goff de modos muito distintos, a problemática da análise de má ênfase ou de exclusão entre a diacronia (o desenvolvimento histórico) e a sincronia (certo contexto eleito) — isto é, trata-se da transcendência da dicotomia diacronia-sincronia. Este movimento acabou objetivando a negação da periodização feita pela historiografia ortodoxa, nada atenta à

simultaneidade de repetição e singularidade: “A história não é apenas singular, ela também se repete. Não em sua sequência de eventos — nesse aspecto ela sempre permanece singular em sua complexidade e aleatoriedade —, mas nas estruturas que viabilizam os eventos” (KOSELLECK, 2014, p. 215). Na abordagem tradicional, as separações no interior do desenvolvimento diacrônico não contemplam a diferenciação qualitativa que informaria o próprio esforço meta-histórico. Ao mesmo tempo, em sua tentativa de transcendência dos polos diacronia e sincronia, embora munido da noção de *Sattelzeit* — a que mais se aproxima de uma teoria da modernidade, ao apontar o século XVIII como o marco da “temporalização da história” —, Koselleck carece de uma teoria da autonomização epocal (a metafísica real) capaz de localizá-la de modo historicamente determinado. Ao fim, ele produz uma crítica da periodização da historiografia tradicional (linearmente cronológica) de modo a manter algo indeterminada a orientação da repetição e da singularidade. Talvez propositadamente por não ser o seu foco uma determinação nesse nível, o que, entretanto, traz implicações sérias para a sua própria meta-historicidade. Por exemplo, a asseveração da dominação social em suas personificações. A periodização kurziana, por outro lado, atenta à orientação da repetição e singularidade integrada à metafísica real, não apenas faz valer a crítica koselleckiana à historiografia tradicional, como propõe a especificidade histórica capaz de determinar o tipo de autonomização histórica em determinado estudo diacrônico-sincrônico, o que o obriga a pensar as relações de troca direta

de serviços em nível religioso transcendental e as de troca por mediação temporal, marcadas pela acumulação e criação de tempo abstrato.

Embora a crítica radical — como a encontrada nos situacionistas franceses e em Moishe Postone, valiosos antecessores de Kurz — tenha privilegiado a discussão da dominação social histórica, ela vai aos poucos atravessando cronotopos que englobam mais diretamente a temporalidade do mundo dos indivíduos. Ali, quando a relativa longa demora na trajetória de composição cronotópica teve como causa maior o privilegiamento das instâncias da diacronia, o que se legitima automaticamente em vista da decomposição mundial nas suas mais variadas frentes, subteorizou-se o encontro com a curta duração sincrônica. Quando se esboçou a preocupação com a sincronia, certas ontologizações como a do trabalho e do (Contra-)Esclarecimento burguês — uma crítica reduzida do Iluminismo — pululavam. Uma enxurrada de pesquisas acadêmicas sobre o tempo físico e histórico caminhou, portanto, ao largo daquelas primeiras preocupações radicais, em um contexto de reativação de sua aparição mistificadora na industrialização cultural. Por outro lado, a historiografia avançada dos *annalistes* franceses, como a de Jacques Le Goff, sensível àqueles dois níveis de temporalidade, não cativou o aspecto do fetiche social outrora descrito pelas críticas negativas radicais, como a de Kurz. Tampouco completou uma esforço meta-histórico. De toda forma, sua teorização anti-evolucionista e sua carga documental abrem trilhas de acesso à crítica radical diacrônico-sincrônica.

Kurz, ao iniciar um esforço meta-histórico em novas bases – um esforço que pretende, em larga medida, elucidar cada vez mais a totalidade negativa do sujeito e da dissociação sexual na modernidade – sugere a premência de se adentrar com vigor o paralelismo teoria social/teoria das ciências naturais a ser notado pelo que foi e será aventado nessas áreas do conhecimento (KURZ, 2010, p. 122). Ele o faz, nesse plano, com o mesmo objetivo de Le Goff, o de renegar a metafísica da filosofia da história e suas influências, sendo esta incapaz da produção de descrições abertas e contingentes da história. Kurz, não obstante, para além do esforço meta-histórico de sua “história das relações de fetiche”, não empreendeu uma ampla elaboração do medievo em nível constelativo concreto, tendo, na verdade, oferecido um relevante estudo da transição do medievo para a modernidade em *Dinheiro sem valor* (2012), naturalmente preocupado com a profundidade da metafísica real expressa em ambas as formas históricas.

A mobilização aqui é a de, precisamente, então, produzir o apontamento de uma teorização da história sensível à determinação do fetiche social, ligada à tendente historicização do cotidiano, conseqüentemente vista no interior de uma metafísica real¹. Isto é, demarcar a teoria da história do sofrimento humano perante a necessidade de criação de futuro, desde a acepção da tendência à curta duração remetida

¹ A metafísica real no medievo pode ser tratada como: “uma ordem universal hierárquica objetivada que também se impunha ao ‘processo de metabolismo com a natureza’ e às relações sociais humanas – de modo análogo à ‘economia’ do moderno fetiche do capital, mas com formas de autonomização completamente diferentes” (KURZ, 2014, p. 67).

à da longa. A noção de Purgatório histórico, como se verá, será, portanto, tratada a partir de um movimento contraditório entre o tempo metafísico-teológico medieval, mais assente no nível dos indivíduos e no das relações de obrigação, e a dominação medieval como forma histórica metafísica.

IDADE MÉDIA COMO FORMA HISTÓRICA NEGATIVA E O IMBRÓGLIO METAFÍSICO REAL

Dizia-se de Le Goff, por um lado, que este participava de um grupo de pesquisadores até hoje muito ignorado pelos estudos históricos (KURZ, 2014, p. 364). Por outro lado, o conceito de Idade Média, em geral, explorado nos últimos séculos, vem sofrendo reduções patentes nas tradições que ainda levam a bom termo a filosofia da história, o hegelianismo e o positivismo (LE GOFF e NORA, 1995, p. 13) — para citar brevemente algumas abordagens ainda influentes —, embora requentadas em formas modernas. O conceito de história, praticado no entorno da terceira geração da História dos *Annales* — na qual está situado Le Goff, e aqui atendida pelo nome de *Nouvelle Histoire*, que ao mesmo tempo demanda um radical afastamento de ontologizações praticadas em gerações precedentes —, promove nova elucidação diante do estudo de estruturas e dinâmicas reveladas nas relações de compadrio e pertencimento especificamente medievais (a corveia, a banalidade, a fossadeira etc.).

Le Goff, um historiador *annaliste*, privilegia por vezes a longa duração (*longue durée*) preconizada pelo marxismo braudeliano, sem nunca se

reduzir a este, ao mesmo tempo que adota a etnologia provocadora de uma antropologia histórica (LE GOFF, 1980, p. ix). Não obstante isso, seu mapa conceitual foi confundido precisamente com aquela rede de ontologizações, tudo o que a sua etnologia anti-historicista visava renegar com muitas forças. Os termos “lucro”, “trabalho”, “ideologia”, “produção econômica”, em geral, automaticamente remetidos à modernidade, reino da substância social capital, ali perfazem a dinâmica de autonomização de fundo feudal, que é marcada principalmente por uma não-substancialidade — não-automatismo —, ou, se se deseja, pela fragmentação temporal que passa ao largo de um tempo totalizante e totalitário unicista. A dominação social feudal é vista precisamente como amálgama furioso da indeterminação/ausência do social substancial no bojo de relações de obrigação estamentais. Conta Le Goff, certa feita, a respeito do camponês em representação literária, que este precisou esperar o século XIII para que alcançasse o reconhecimento da canonização: não havia até essa data a menor possibilidade de pertencimento do camponês ao universo eclesiástico (ibid., p. 92). Se há um tempo feudal a ser considerado na historiografia que não o de uma lógica reinante única, universal, será o da contradição não-substancial aliada à justaposição de tempos mais ou menos desacelerados que se acomodam em uma física moral objetivada — isto é, não menos férrea e sanguinária por isso —, sendo esta uma dominação social de traços fundamentalmente pessoais, manifestos e diretos. Isso é encontrado em muitas passagens, inclusive nas que

determinam as várias temporalidades em formação que, por hora, serão aqui designadas e agrupadas como o “tempo do mercador” em face do “tempo da Igreja”.

Afora a lembrança oportuna de Kurz, ao apontar em Le Goff — especificamente em *A Idade Média e o dinheiro* (2010) — a inexistência de uma “economia”², mais três exemplos dessa clareza estão em: 1) quando se aponta a fala de Maurice Halbwachs para descrever a falta desse tempo unificador imposto em todos os grupos feudais ao mesmo tempo (LE GOFF, 1980, p. 38); 2) quando se diz que a ideologia do progresso emparelhada com uma ideia de crescimento típica da transformação tecnológica da época dos 1200, que poderia à primeira vista ser remetida aos termos da economia política, apenas aparecerá no século XVIII (ibid., 2004, p. 66); 3) quando elucida em vários lugares que o usuário não pertence necessariamente ao capitalismo (ibid., 1995, p. 359), mas que se dirige a ele, o que afasta qualquer tipo de confusão conceitual de épocas em nível profundo e formal.

Toda essa preocupação com a especificidade histórica não é fortuita e está fincada na razão de ser, dentre outros, de um posicionamento crítico frente a Fernand Braudel, precursor e referência chave para os *annalistes* franceses. Braudel exhibe traços de transitoricidade quanto à determinação da economia, isto é, trata a história econômica como anacronismo. Em sua

² “[...] [U]ma ‘área específica da economia’ trata-se de uma projeção moderna; o conceito de economia aqui veiculado apenas teria surgido no século XVIII” (KURZ, 2014, p. 83).

descrição difusa da “economia-mundo desde sempre”³, os traços postos como “desde sempre” são os que conferem realidade à dinâmica econômica, somente vista na modernidade.

Com isso, quer-se destacar, em outras palavras, que Le Goff não embarcou no materialismo histórico, marcado pelo anacronismo hegeliano, embora algo de seu vocabulário possa vez por outra evocá-lo apenas nominalmente. Talvez nem tão surpreendente seja que, em sua trajetória, Raymond Aaron, ferrenho crítico do materialismo histórico e mais ligado a uma vertente weberiana, o tenha sensibilizado quanto às inadequações do marxismo. Isto não quer significar absolutamente que Le Goff celebre Marx, em detrimento de teorias derivadas. Ao mesmo tempo, o objeto investigado por Marx não destacou o tempo do medievo, apesar de ter teorizado aqui e acolá sobre a época pré-moderna, ou que tenha tratado de asseverar com afinco a transição histórica para a modernidade. Nunca seria suficiente afirmar: uma condição para que se evite a ontologização epocal é o desprendimento para com a elaboração de uma teoria da história crítica do Esclarecimento, subteorizada em Marx e desenvolvida até certo ponto em Adorno & Horkheimer. Há de fato uma tentativa de teorização da história em Marx afeita a certos elementos da ontologização historicista, quando da descrição da história como “história das lutas de classe”, ao passo que há um movimento do próprio Marx que renega o evolucionismo historicista

³ Para a constatação da absolutização da continuidade histórica (ou seja, do historicismo) em Braudel, ver os três tomos de *Civilização material, economia e capitalismo*.

quando trata de especificar as relações fetichistas da modernidade, ao lado das formações históricas pré-modernas, como formas históricas negativas; isto é, contingentes e, por conseguinte, alheias a qualquer esquema transcendental ou historicista. Le Goff, portanto, parece se aproximar, dentre outros – de Durkheim, de Weber e de Mauss, distantes de Hegel, mas mais próximos de Kant – dessa última vibração marxiana, crítica do hegelianismo e que, por conseguinte, está para além de Braudel.

Ao descrever o ritual simbólico da vassalagem, sua antropologia histórica relata um *sistema*, isto é, a forma histórica medieval. Este sistema, portanto, já não pode ser confundido com um sistema social que opera a partir das personificações de uma totalidade histórica negativa mundial (o capital); trata-se, entretanto, de um que efetua e exhibe, até certo ponto, um conjunto de operações sem as quais a relação de obrigação é descaracterizada: este sistema “só funciona quando não lhe falta nenhum elemento essencial [,] e [...] cujo sentido só se clarifica em referência ao próprio conjunto” (LE GOFF, 1980, p. 248-9). Entende-se, ainda, que essa relação parte-todo não reverencia para nada a conservação e a superação (*aufheben*) hegeliana, como muitas vezes o fez o próprio Marx embevecido com sua teleologia, porque nela não se insere o movimento do espírito (*Geist*) de que se utilizou Hegel para explanar a história em termos evolucionistas.

Embora tome para si o vocabulário tradicional da filosofia e da teoria social em geral remetido à modernidade, Le Goff não confere à vassalagem

nenhum apelo à transitoricidade. Não se pode confiar a esse sistema uma dinâmica de transformação de dinheiro em mais dinheiro, a lógica do *valor*, apenas verificável a partir do século XV, aproximadamente. Quando muito, o dinheiro medieval será entendido como “sem valor” (KURZ).

Como se retratasse o auge dessa preocupação pela especificidade histórica, a teorização cronológica legoffiana, munida desses cuidados, portanto, trará consigo o esforço da periodização, “uma ação humana sobre o tempo e [que] sublinha que seu recorte não é neutro” (LE GOFF, 2015, p. 12). Com ela, será possível indicar os motivos antes recônditos, tanto de separações internas à forma histórica medieval quanto externas, para indicar continuidades e rupturas entre formas. Trata-se, ao fim e ao cabo, de discernir os pontos de inflexão, a transição, dependentes da organização conceitual de fundamentos perante o movimento etnológico. Quanto a isso, seu comprometimento cronológico mais uma vez ultrapassará as tendências de abordagem da tradição *annaliste*. Seus interesses adentrarão, para além da longa duração, a imbricação preferencial com a curta. Este aspecto acaba formatando, inclusive, sua crítica da separação entre história e etnologia, sendo este último o campo mais afeito às curtas durações, ao cotidiano (BARRIERA, 2013, p. 24). A insuficiência legoffiana quanto ao imbróglio metafísico real, portanto, presta-se à indeterminação da personificação institucional quanto à dominação, o que de certo modo também faz a “teoria da ação”. A articulação das temporalidades no sentido de superação da diacronia e sincronia desconhece, assim, as

especificidades da troca e de sua relação com a autonomização da relação social negativa.

Não obstante, a periodização, um ato de teorização da história, foi reconhecida por Le Goff dentro de um quadro que não se remete à absolutização da continuidade entre formas históricas, já que se interpela a noção crítica anti-historicista, contrária à transitoricidade, mas, ao mesmo tempo tendente à crítica da absolutização da ruptura. Esse movimento contrário às absolutizações referidas na teorização da história, que comparece em algum grau em *A história deve ser dividida em pedaços?* (2014), já teria sido levado a cabo por Kurz em seu ensaio “História como aporia” (2006, 2007), sob a noção de “dialética da continuidade-ruptura”. Enquanto em Le Goff prevalece a preocupação em se produzir diretamente a negação da absolutização da continuidade, ainda prevalece uma subteorização da crítica da absolutização da ruptura. A dialética da continuidade-ruptura, que tem como alvo inicialmente as absolutizações cometidas por teóricos da revista *Exit!*, opera tanto pela via das determinações de constelação de conceitos, conforme visto em *Dinheiro sem valor*, quanto pela forma metacrítica autorreflexiva. Haja vista a crítica da transitoricidade, não se deveria, portanto, aceitar a pretensa incomunicabilidade total entre as formas históricas enquanto distintas manifestações metafísicas reais, como já advertia, de outro modo, Foucault em *A arqueologia do saber*. A teorização da história aqui preconizada para aceder à problemática da transição deve, em outros termos, acessar a

história da metafísica real, seja “transcendental” (KURZ), marcada na Idade Média pelas relações de obrigação enquanto relações com o divinal, seja “de transcendentalidade” (KURZ), caracterizada pelas relações materialistas de fetiche mercantil, modernas.

A disposição legoffiana, porém, apesar de seu esforço de periodização, que, ao fim, pode ser tratada como tentativa de emperramento das absolutizações históricas da continuidade e da ruptura, ao não rebater a temporalidade: 1) “tendente à curta duração” (o fato dinâmico de ação projetiva) contra a 2) de “longa duração” (o fato dinâmico de estrutura), e vice-versa, enquanto elementos internos da metafísica real, não logra criticar radicalmente a forma histórica, e, por consequência, aceder à crítica dos cronotopos relativamente independentes.

MATURAÇÃO DO PURGATÓRIO HISTÓRICO: O IMBRÓGLIO METAFÍSICO REAL COMO TEMPORALIZAÇÃO NEGATIVA ESPECÍFICA

Koselleck havia preparado em *Estratos do tempo* (2000) uma teorização da história contemporânea baseada parcialmente em Santo Agostinho, uma vez que, segundo esse Pai da Igreja, só poderia haver o tempo presente, ainda que distribuído na franja entre passado e futuro — nomeadamente, o “presente do passado”, o “presente do presente” e o “presente do futuro” —, conforme visto em *Confissões* (397-400): “Toda história é história temporal e toda história contemporânea é uma história do presente” (KOSELLECK, 2014, p. 233). Se historicizar o Purgatório no século

XXI é igualmente produzir história contemporânea — porque um presente do passado —, essa mobilização traz consigo uma série de estímulos a que tal categoria resida e se desvie em um contexto radicalmente novo. Trata-se de pensá-lo, então, em termos de auge-*débâcle* temporal, fetichista; a caracterização do Purgatório, vista por meio da história do sofrimento é atual porque seu sofrimento associado enquanto fetiche histórico também o é, seu acesso histórico crítico do fetiche social em termos de continuidade se encontra por hora inacabado. Essa asserção do contemporâneo se liga à incapacidade propriamente trivial de se conceber a história na qualidade de contemporânea do passado, ao mesmo tempo em que se encontra necessariamente dotada da visão contemporânea do presente moderno. O resultado é a acepção da forma histórica medieval como história contemporânea — agora crítica da metafísica real e não apenas uma descrição inócua da sua forma de relação de compadrio —, que, com todos os limites, já Agostinho indiretamente informara, dentre outros, a Koselleck e a Kurz.

Le Goff apresenta, em seu *Nascimento do Purgatório* (1981), uma via de acesso à montagem de uma “teoria da história das relações de fetiche”, em que o conteúdo intelectual sobre Agostinho será transposto, então, a um novo contexto histórico do presente. Agostinho, segundo Le Goff, teria sido o “verdadeiro pai do Purgatório”, ao haver delimitado seu caráter *transitório*, algo que as acepções precedentes de Orígenes e Clemente de Alexandria

não continham⁴. Porém, enquanto a doutrina reveladora de uma noção de Purgatório não se realizava historicamente, mas apenas na convicção religiosa — isso só ocorrerá com alterações importantes no século XII —, na Europa, o tempo linear feudal, aliado a internos ciclos da agricultura, desembocava no “fim dos tempos”, e daí na “eternidade”. Ao contrário dos Antigos, os cristãos adotavam o tempo, reino do provisório e do acidental, como uma linha conduzida até a eternidade (LE GOFF, 1980, p. 31), sendo toda a vivência temporal e de eternidade tida como essencialmente divina e, por tal, planejada. Um tempo metafísico-teológico, porque arregimenta pelo menos inicialmente a racionalidade plotiniana e a doutrina cristã em um mesmo bojo experimental de ideação, mas com rebatimento efetivo na história das instituições. Não obstante o tempo pensado metafísica e teologicamente por Agostinho, a maneira de produção temporal em termos de elaboração da história real só viria a ser concebida no século XVIII (KOSELLECK, 2013, p. 75), isto é, não houve uma teoria da história plural até o entorno do marco da Revolução Industrial. Outra formulação traz Le Goff ao abordar a periodização histórica; “o desejo de periodização só apareceu nos séculos XIV e XV, ao final do período que, precisamente, foi definido em primeiro lugar: a Idade Média” (LE GOFF, 2015, p. 25). Kurz (2007a, s/p), com base em Adorno, em sua dialética da continuidade-ruptura se apercebe da relevância da historicização da metafísica real cuja filosofia metafísica

⁴ “Nenhum Purgatório se distingue do Inferno, e o caráter temporário, provisório, que constituirá a sua originalidade, não se destaca” (LE GOFF, 1995, p. 80).

medieval está conciliada com a teologia. Daí já decorre algo de espaço para o apontamento do pensamento agostiniano posto a produzir uma nova temporalização por meio do Purgatório: inicialmente descrita e depois personificada *sans phrase*. O tempo metafísico-teológico agostiniano integra em si, assim, o tempo de maturação do Purgatório histórico, que, por sua vez, assimila as várias releituras da formulação purgatorial agostiniana.

Essa predisposição metafísico-teológico-temporal agostiniana posta ao lado de uma descrição do mundo dos homens e das operações institucionais (ainda que reconhecidas localmente até certo ponto como históricas), aliadas à visão popular do milenarismo⁵, contra a qual Agostinho se impunha, todos aspectos afinal incapazes de dar guarida à elaboração de uma história de épocas, contribuíram com seu quinhão, portanto, para o impedimento do reconhecimento elaborado da dominação social divinal. Isso não significa que a individualidade fosse marcada totalmente pelo fetiche medieval (ou que esta o seja por qualquer outro), e que essa “despersonalização” tenha sido o fato primordial que depusesse contra a detecção do fetiche e uma possível mobilização de ataque a este.

A condição necessária da existência da socialização — ainda que ela seja marcada pela atomização crescente dessa alienação divinal — passa pela “capacidade de distanciamento” (KURZ, 2010, p. 184) entre os indivíduos,

⁵ Quanto ao milenarismo, esclarece Le Goff (2005, p.139): “Essa palavra não designa a espera de um fim do mundo para o ano Mil, mas a ideia de que a humanidade deve atravessar um certo número de períodos — ‘enumerados’ pelo Apocalipse — ao fim dos quais o sopro do Espírito Santo invadirá a Terra. Será a parusia, a volta gloriosa do Cristo. Começaria então, sempre segundo o Apocalipse, um reinado de mil anos, antes da chegada do Juízo Final”.

e entre esses e a natureza. Em concreto, não se pode perder de vista, portanto, que essas relações de obrigação são personificações manifestas “de modo sacral” (ibid., 2014, p. 92), em meio à ampla aceção da vida em resposta a um “pecado original”; a vida como sacrifício do tempo e desejo irrestrito do eterno. A essência do fetiche social não pode ser detectada tangivelmente porque ela já teria sido experimentada como uma “relação com Deus”, assim como o tempo que se insinua cada vez mais abstratamente. A tangibilidade efetiva aparece diretamente nas relações de obrigação que indiretamente informam o tempo social e que simultaneamente expressam o comportamento sacrílego para com o divinal, por sua vez, manifesto na crença. Já na crença, a temporalidade tempo-eternidade é demarcada. Adorno, quanto à percepção medieval, dirá: “o indivíduo não se via como um pensador autônomo dotado de razão que se opunha à ordem externa. Pelo contrário, ele se considerava integrado àquela ordem” (ADORNO, 2006, p. 232). Aqui deve-se, por um lado, apontar a diferenciação que se pode demarcar entre a autopercepção do indivíduo e a sua potencialidade real de distanciamento. O indivíduo em geral dito integrado à ordem na Alta Idade Média não age assim porque assim meramente a percebe.

Sabe-se, também, que a antropologia legoffiana, a qual permite alguma descrição da relação entre “ação” e “estrutura”, não é banhada pela filosofia da história, nem pelo historicismo; sua aparição na segunda metade do século XX já autoriza a negação dessa composição teórica

metafísica. Porém, diferentemente de Adorno, mas ainda, de certo modo ecoando o frankfurtiano, ao recair na mesma falta de sistematização entre estrutura, ação e metafísica real⁶ — que, ao fim e ao cabo, não traz a crítica irrestrita do trabalho e do Esclarecimento no domínio do fetiche moderno —, Le Goff não leva a descrição do medievo a enxergar as relações entre a dimensão temporal mais curta e a mais longa com base na crítica da metafísica real não-substancial. Ao não serem questionadas as estruturas quanto à força de arraste de sua objetividade perante o dado mais imediato da ação no medievo, tanto a dimensão temporal mais curta quanto a mais longa não respondem pelos rebatimentos contrários que perfizeram precisamente a estrutura e sua possibilidade de ação; uma dissociação irrefletida. A vida cotidiana aparenta ser uma hipóstase, uma degeneração mecânica proveniente da estrutura, do “sistema” legoffiano, onde por vezes aparentará, ao contrário, calcificar a ação perante a estrutura; uma absolutização desigual da ação e da estrutura, já que não há nenhum plano desenvolvido de descrição de suas proveniências metafísicas, apesar do esforço de caracterização do “sistema” e do de certa periodização, isto é, do de teorização da história capaz dessa feita, embora para nada a garantisse.

⁶ “Embora Adorno [...] teça uma crítica da redução do problema na teoria da ação, ele também chega a um conceito de ‘agir coagulado’ e sua ‘institucionalização’, sem considerar as diferentes camadas profundas desse ‘coagular’, na relação entre constituição fetichista e desenvolvimento institucional continuado. Seja como for, isso jamais é possível no nível puramente sociológico. A análise marxiana da constituição genética da forma é algo qualitativamente diferente da análise e conceitualidade mais superficiais da institucionalização, que acontece e se transforma continuamente no processo do desenvolvimento capitalista, do tratamento da contradição e da interpretação real. As referências ao nível mais profundo do problema da constituição em Adorno são apenas dispersas, já que ele nunca abordou esse problema sistematicamente” (KURZ, 2007b, s/p).

As personificações manifestas — a relação entre as relações de compadrio e a forma histórica — não comparecem claramente. Sendo assim, para fins da mobilização aqui empreendida, as instituições não são absolutizadas ou irrefletidas quanto à sua matriz autônoma de escravização, mas, ao contrário, entendidas na qualidade de manifestações de relações de metafísica real.

Retomando-se a constelação concreta, por outro lado, a criação do Purgatório permite que o pecado moderado (venial), quando delimitado, seja visto como tolerável, porque passível de ser purgado. Isso permite, ao mesmo tempo, a descrição de uma vida altamente ambivalente, a relativa ânsia de viver o tempo teológico, adotado por Deus, produzindo-se obras de “valor” para fins da salvação, e, ao mesmo tempo, desejar estar naquele então o mais próximo possível do tempo do ômega, que adentra a eternidade (LE GOFF, 1980, p. 31). Porém, em nenhum dos casos a forma histórica deixa de ser largamente defendida tacitamente; ainda a dissociação irrefletida. Trata-se, portanto, de uma relação de pertença absorvente com o próprio divino, aliada às várias camadas estamentais de pertença entre as pessoas. As relações fetichistas fatalmente se tornam relativamente previsíveis, porém “incontroláveis”, alheias à vontade, em meio à atuação imperial da instituição eclesiástica legitimada como peça mediadora do reino divinal.

As penalidades do Purgatório conforme por vezes descrito em *A cidade de Deus* (426) (AGOSTINHO, 2017, XXV, p. 722-3), portanto, operariam

como elaboração para a ordenação ideacional do fetiche histórico vindo do além-histórico. É a partir do espaço onírico da eternidade que se realiza — justifica-se para a almejada legitimação — o ordenamento terrenal, sendo as pessoas em geral, em seus variados estamentos, postas como funções desse ordenamento. Questioná-lo significaria de antemão pôr em xeque a eternidade como morada divinal e, ao fim e ao cabo, a própria existência dependente do alcance dela. Daí a tensão colocada em uma reação inesperada do “pecador” que não valorizasse as relações sacrais fundamentais, como ocorrerá no século XII.

A problemática da superação do “mal” posta por Agostinho, e cuja situação conceitual de inspiração histórica que teria sido aventada a partir das hipóstases plotinianas referentes ao esforço de encontro da Alma com o Uno (futuramente renegada parcialmente pelo próprio Agostinho), foi refeita por outros pensadores neoplatônicos na forma de encontro do finito com o infinito, mas também a partir da negação da formulação maniqueísta, que descartava as possibilidades do “livre arbítrio”, mesmo tomado naquela concepção do tempo metafísico-teológico. Agostinho, que, por um lado, teria ultrapassado o maniqueísmo “não com a ajuda da fé cristã, mas pelo fato de se envolver por completo no mistério da liberdade humana” (ZAFRANSKI, 2000, p. 45), tampouco poderia aceitar irrestritamente a tradição platônica, que afirmava ser aquele um problema de mero refreamento das paixões corporais. (O tratamento do “bem”, do “mal” e noções que tais se referem, desse modo, a um desprendimento prático e/ou

ideacional totalmente dependente da alienação divinal; sua temporalidade deve, portanto, ser historicizada para fins do aprofundamento da especificação da metafísica real divinal. Ou seja, não basta a definição plotiniana de tempo e a definição de tempo posta por Agostinho descontextualizadas no tempo e no espaço, mas olha-se a determinação dessas definições incorporadas a um tipo muito particular de concepção irrefletida da dominação social que lhe corresponde.)

Enquanto isso, adonavam-se da situação relativa ao entendimento da punição, as interpretações legadas pelas escrituras sagradas e reafirmadas pelos Pais da Igreja. No caso extremo do tempo do ômega, o pecado moderado deveria ser purgado por todos. Mas, ao contrário dos precursores Orígenes e Clemente, Agostinho ao ter definido o tempo do Purgatório — ocorre, afinal, entre a morte do indivíduo e o dia do Juízo Final — não definiu o quê e o como do avaliado como pecado a ser purificado, eximindo-se da tipologia do “pecador”, que já estava mais definida por Orígenes e Clemente (LE GOFF, 1995, p. 105). Isto é, o pecado moderado não se distinguiu expressamente. Não obstante essa indeterminação do terreno do pecado moderado (ou, conseqüentemente, do pecado mortal), a denegação ou a reafirmação do distanciamento, que, por consequência, punha as relações de obrigação de modo largamente binário — “contra o divino”; “a favor e temente ao divino” — veio a ser não-binária na medida em que se constrói o espaço-tempo do Purgatório: a relação “bem” e “mal” passa a ser diluída na eternidade.

O espaço de barganha constituído pelo nascimento do Purgatório, ainda que demarcado inicialmente no tempo teológico agostiniano, já apresenta certo lugar de maior distanciamento *da* forma histórica (externo)⁷ (e, por conseguinte, também *na* forma histórica – a mobilidade interna da capacidade de distanciamento), ao menos como possibilidade cogitada. No tempo metafísico-teológico binário, ou no tempo ausente de Purgatório, tanto o pecador de pecado mortal como o moderado poderiam ser confundidos, dado que não havia qualquer precisão agostiniana do que era tomado como moderado ou como de pecado mortal. A capacidade de distanciamento interna se dá, enquanto experimento mental, na medida em que um mercador que viesse a praticar a usura, ou, a fazer dinheiro a partir do tempo em que este permaneceu emprestado, fosse condenado como pecador moderado, na situação duplamente hipotética em que o medievo assim o considerasse – a usura na época era tida, na verdade, como passaporte para o Inferno. Com efeito, as transformações pelas quais a vassalagem teria de passar para fins da vivência efetiva desse quadro ainda hipotético seriam muitas e impensáveis na Alta Idade Média.

Admite-se, então, que a capacidade de distanciamento *da* forma histórica como experimento era ainda largamente onírica, não apenas por conta da patente irrealização objetiva do Purgatório, mas também porque, apesar de toda a cogitação, os indivíduos ainda permaneciam em grande

⁷ Kurz o teria chamado de “virtualidade”. Nada mais que o distanciamento (negação) da própria capacidade de distanciamento.

medida dependentes dos estamentos; as forças da coletividade corporificadas nas relações de compadrio impediam o aparecimento do *solus ipse* (existo só), típico da modernidade, e até mesmo a cognoscibilidade histórica de si, elementos estes que poderiam configurar o distanciamento para outro polo. Deve-se lembrar ainda, que, uma vez que essas relações confundiam os estados de tempo e eternidade, a dependência era reforçada pelo sentimento de que no tempo, afinal, já se encontrava a eternidade. As instituições eclesiásticas desempenharam um papel fundamental nessa percepção ao constituir a Igreja como “casa de Deus”, não obstante definir-se doutrinalmente que o corpo do cristão seria essa morada, mas também por meio do estímulo aos sufrágios (orações); ali estaria a comunicação direta do tempo com a eternidade. Pode-se objetar e dizer que em uma análise séria não se deveria considerar a percepção dos indivíduos ligada ao tempo metafísico-teológico para não ferir a “objetividade”. Nesse caso, seria preciso ignorar as implicações do conjunto dinâmico de símbolos criados para com a própria manutenção do indivíduo no estado de dependência – e naturalmente disposto a reproduzi-la – de tais relações. Obviamente, assim, as potencialidades de distanciamento vistas por meio do tempo metafísico-teológico agostiniano estariam, ainda com todo o empecilho dinâmico das forças centrípetas de dependência social, mais suscetíveis a mudanças *internas*, portanto, de conservação. Tal poderia ser mais facilmente visto no caso em que um mercador artesão se tornasse um mercador usurário, por exemplo.

Uma das assimilações do tempo purgatorial agostiniano, ao fim e ao cabo, ocorre no século XI, por meio da atenção que dá Burcardo de Worms (950-1025) ao “sufrágio pelos mortos”, noção encontrada no *Enchiridion: ou manual para Laurentius sobre fé* (420) (LE GOFF, p. 121). Munindo-se desse recurso, a comunicação tempo-eternidade ativada pelos amigos e conhecidos do morto é entendida como aquela que minimiza o tempo da punição purgatorial. Nota-se que esse advento flexibiliza por demais as concepções antes absolutistas sobre a punição e seu tempo associado. O que torna a lançar dúvida sobre a novidade é precisamente a dosagem da benfeitoria e que critérios de fato condicionavam afinal a estada purgatorial. De qualquer maneira, o mais relevante é que o tempo purgatorial torna-se cada vez mais um lançamento da punição para a maior abstração de tempo. A quantidade de tempo purgatorial que pode ser aliviada com os sufrágios pode passar a constituir a diferença entre a reafirmação de um pecado moderado a ser mitigado e a possível decomposição do pecado mortal que recaia em pecado moderado, um caso de fronteiras entre quantidade e qualidade, porém, distante da entidade teleguiada hegeliana.

“NOSFERATU DO PRÉ-CAPITALISMO” E O DESLOCAMENTO DO TEMPO ECLESIAÍSTICO

“Do ponto de vista do direito civil, a captação de juros era lícita em todo o período da patrística. Não obstante, Gregório, Ambrósio, Crisóstomo e Agostinho a condenavam” (MALONEY, 1973, p. 251). Le Goff (2004, p.68) distinguiu os juros lícitos da usura: os primeiros recaíam sobre algo produtivo, muitas vezes vinculado à atividade na terra, enquanto esta última tratava tão somente de empréstimo aliado a “roubo de tempo”. O posicionamento de Agostinho perante a prática da captação de juros em geral se fundamentava no voto de pobreza a ser aos poucos assimilado pelos povos em geral como modelo, e em que o necessitado tomador de empréstimo fosse identificado com o próprio Javé (o que caracterizaria blasfêmia contra a divindade), sendo essa postura essencialmente a mesma tomada entre os demais Pais da Igreja.

O Inferno na Alta Idade Média ainda seria o destino inexorável do usurário – em geral identificado com os judeus e estrangeiros, como os *caorsinos*⁸ –, como pecador de pecado mortal, ainda que este pudesse à época contar com outra profissão; isto é, a estada no Purgatório, que significava, com toda a brutalidade entendida como “educação divina” (LE GOFF, 1995, p. 75-6), a elevação extática, não lhe era aplicável. (Agostinho compreendia que o *império*, ligado ao mundo dos homens, era maculado, para além do “pecado original”, pela “injustiça” dos próprios homens, e que

⁸ Habitante ou nativo de Cahors, na então região da França.

as instituições apenas poderiam recobrar e dar conta de algo dessa “justiça possível”; sua escatologia imprimia que a “justiça” verdadeira apenas viria após o ômega dos tempos.)

Porém, um tal processo de modificações na dinâmica metafísica real das atividades produtivas que partiu do século IX, adentrou o século XI e desembocou no ponto de inflexão percebido nomeadamente no final do século XII, quando da franja de periodização da “racionalização do tempo” (Le Goff) nas cidadelas – o que perfaz particularmente muito do contexto de *A bolsa e a vida* (1986) – rearranja a concepção civil do Purgatório e, assim, o tempo personificado. Se, por um lado, uma série de medidas conciliares anti-usurárias (este século viu pelo menos duas manifestações, como o Concílio de Latrão II, em 1139, e o de Latrão III, em 1179) tentou reafirmar algo da escatologia agostiniana posta em prática no império ainda no século XII; no século XIII, por outro lado, “as condenações por todas as infrações relativas à usura, uma palavra com implicações temporais óbvias, tornou-se [já] mais *flexível*” (LE GOFF, 1980, p. 40, grifo nosso).

Para além da assunção do “roubo do tempo” apenas atribuído à natureza – daí o motivo da acepção da vergonha em âmbito social também evocar a imagem do “ocioso”, do “parasita” – em si, portanto, praticada pelo usurário, as implicações da racionalização de tempo, fundada na aceleração dos artifícios relacionais tecnológicos, como a utilização do *relógio comunal*, da *clepsidra*, manifestas como sintoma dessa aceleração pela tomada de mais largos espaços de influência da

usura, e que ofertou ao “tempo do mercador” — oposto ao “tempo da Igreja” — o tempo como objeto de medida (ibid., p. 35), ao fim e ao cabo, haveriam de perfazer de fato o Purgatório histórico atrelado à Reforma Gregoriana (ibid., 2004, p. 67). Algo desse tempo de medida se punha de modo implícito, na articulação do tempo do Purgatório, por meio dos “sufrágios pelos mortos”. É preciso lembrar que a dimensão temporal, em sendo vária na vassalagem e sem referência unicista e universal, compunha uma verdadeira praça de enfretamento inglório entre o “tempo do mercador” — rumo à maior autonomia — e o “tempo da Igreja” — manifestação da metafísica real medieval sendo permanentemente desafiada por tempos heréticos —, o qual amplia a tolerância da captação de juros ao integrar a prática dos “sufrágios pelos mortos”. A escatologia agostiniana se vê desfalcada até a sua decomposição total no imaginário do medievo, porém, porque nesse redimensionamento que beneficia o “tempo da Igreja” como líder temporário de “unificação da consciência” (ibid., 1980, p. 38) — uma maneira de se aproximar de algum padrão unicista do tempo sem conseguir mantê-lo como tal — há a flexibilidade da confissão (de tipo individual que passa a se valer da contrição interna) e da restituição (ibid., 2004, p. 89) (a devolução do tempo da usura na forma de dinheiro), que abre tal possibilidade de isentar o usurário do Inferno. Tudo o que a escatologia agostiniana não teria assimilado, ainda que de posse da noção de “sufrágio pelos mortos” e da indeterminação da tipologia do pecador.

Também Weber, embora não imediatamente preocupado com a determinação sociotemporal em sua pesquisa não sistematizada sobre a usura medieval, apontou essa contradição crescente entre o mercador usurário e a Igreja: “[...] o ganho como atividade com fim em si mesmo era no fundo um *“pudendum”*, que era tolerado só porque se tinha tornado uma instituição estabelecida” (WEBER, 2005, p. 34-5, grifo no original). (Não obstante sua crucial contribuição, Weber, não se deve ignorar, pratica o “individualismo metodológico” (Kurz), que poderia como tal ser confundido com um “autor do cotidiano”. É talvez assim que o passo weberiano expresse uma determinação sociotemporal indireta, metateórica. Nele, só é possível aceder ao sentido da “sociedade compreensiva” (WEBER, 2005) por meio de uma minoridade do tempo plena de sentido — o da “ação social” —, ainda que esse sentido deságue na sociedade “sem sentido”, na borda dessa metodologia que privilegia assim o mundo da vida. Com isso, quer-se destacar que o plano das categorias reais da forma histórica determinada, que também poderia não somente dar sentido ao mais imediato temporal, mas também ao fato de estrutura ligado à noção de metafísica real, ausente na mirada weberiana, não permite a esse sociólogo clássico a aproximação conceitual com o *solus ipse*, resultado este pertinente à cegueira perante aquelas mesmas categorias e ao conseqüente autismo de que vive a sua abordagem.)

Mesmo que Halbwachs, através da pena de Le Goff, seja lembrado para indicar que não houvesse um totalitarismo temporal, um unicismo da

consciência eclesiástica ou de certo espaço aberto pelo mercador, torna-se ao menos periclitante, para os objetivos de uma crítica da metafísica real no medievo, que dessa constatação não advenha o aprofundamento determinado pela impossibilidade de substancialização temporal, ou seja, do encontro de um tal universalismo.

Agora, portanto, não se trata de apontar trivialmente a falta de universalismo como um dos modos de caracterização da diacronia medieval. Afinal, uma imposição agigantada de forças externas só seria vista no contexto da história universal. Mas trata-se de pôr em xeque essa noção a partir do fato novo da usura que consegue sobreviver ao cronotopo da moral eclesiástica. Essa moral não consegue se impor de forma autopropelida (automática), e já se põe flexibilizada perante a relação, a essa altura ainda estranha, do tempo comercializado pelo usuário. Torna-se importante ressaltar, então, que dizer que as formas temporais não expressavam uma relação autopropelida, não significaria *de imediato*, sem a elucidação da metafísica real em Le Goff, que não pudessem chegar a tanto. Em uma abordagem transistórica, por exemplo, uma vez que a problemática da disposição autopropelida do “sistema” é “resolvida” ao realizar o anacronismo desde a modernidade, onde se encontra em certo momento o automatismo, não se sabe ao certo como teria surgido, e em que lugar, tal disposição. Pois, a falta primordial é justamente precisar os inícios e a natureza de toda essa arquitetura contraditória. Por outro lado, apenas constatar o não-universalismo do tempo, como o faz Le Goff,

impede a determinação em profundidade desse mesmo não-universalismo; quando muito, elabora-se uma descrição opaca. Não à toa esse vazio explicativo ligado ao cronotopo do medievo ser detectado pelo próprio *annaliste* ao compreender a necessidade de aprofundamento dessas análises temporais em *Para um novo conceito de Idade Média (Pour un autre Moyen Âge: temps, travail et culture en Occident; 18 essais)*, texto de 1977⁹.

O “tempo do mercador” da Baixa Idade Média apenas pode se impor como “instituição estabelecida” frente ao “tempo da Igreja”, porque este último, com todas as forças de imposição, ao não se compor como disposição autopropelida, pôde ser relativamente perturbado pelo primeiro na luta pelo domínio. O “tempo do mercador”, que não se refere a um mercador qualquer, mas especificamente ao mercador usurário, inicialmente faz uso do próprio espaço aberto pelo tempo metafísico-teológico agostiniano responsável pelas primeiras leituras e práticas purgatoriais licenciosas de outros tempos. É preciso observar que a ideia weberiana de “instituição estabelecida” ligada aos usurários, embora com suas ressalvas, foi vista de modo distinto por Le Goff. Ela não era “neutra” e tolerável no sentido weberiano (WEBER, 2005), mas um fardo a ser carregado pelo usurário, frente ao posicionamento condenatório da Igreja, apesar de toda a flexibilização. O que, de outra forma, pode ser desvendado

⁹ Nada mais que a versão original de *Time, work, and cultures in the Middle-Ages* utilizada neste estudo.

quanto a esses entraves de cronotopo é que o posicionamento condenatório da Igreja, esse sim, foi largamente deslocado de seu antigo centro nevrálgico. Este coloca-se opressivamente de outra maneira e pode remeter à dinâmica relativa ao protagonismo do usurário no âmbito da racionalização de tempo: “o senhor feudal [...], endividado, [espolia] mais porque é mais [espoliado]. Ou, então, [acaba] cedendo espaço ao usurário, que se converte ele próprio [...] em proprietário fundiário¹⁰ [...]” (MARX, 2017 [1867], p. 798). Curiosamente, é também o próprio Weber quem elucida algo desse processo cronotópico emparelhado com o deslocamento do posicionamento condenatório eclesiástico.

As fontes revelam que, quando as pessoas ricas morriam, quantias consideráveis de dinheiro fluíam para os cofres das instituições da Igreja como “dinheiro consciente”. Algo disso até retornava para os antigos devedores como “usura” tomada erroneamente deles. Até mesmo pessoas céticas e sem simpatia pela Igreja tendiam a ter cuidado e a pagar essas quantias para que se reconcilhassem com ela, para o caso de o pior acontecer. Era um seguro contra as incertezas ligadas à vida após a morte e porque, além de tudo (ao menos essa visão um tanto frouxa foi amplamente difundida), a conformidade externa com as leis da Igreja era suficiente para a salvação. É aqui que o caráter amoral e em parte imoral de suas ações [das do usurário] se torna claro, como os próprios interessados o viram (WEBER, 2005 [1904-5], p. 34-5).

¹⁰ Aqui deve-se ressaltar mais uma vez que, ao contrário dos anacronismos weberianos, a “propriedade fundiária” não pressupõe a metafísica real do capitalismo, a qual se caracteriza por relações mediadas de produção de riqueza abstrata.

Parte da usura, que estava para além da captação de juros lícita, ao tornar-se “dinheiro consciente” sem valor, estimulava o fortalecimento eclesiástico que cada vez mais “unificava a consciência” das relações de obrigação e suas interdições estamentais. O poder eclesiástico, poder-se-ia dizer, ocupou o espaço-tempo de mediadora salvífica da usura. A Igreja tornava-se lavanderia de dinheiro “maligno” sem valor. Mediante todo esse deslocamento, a arquitetura sistemática não-substancial da Baixa Idade Média prefigurou um desafio para com algum nível da própria autorreflexividade. Ao cronotopo medieval lhe conferia perda de autorreflexividade quanto à capacidade de distanciamento sempre que as relações de obrigação eram cada vez mais “naturalizadas” pelo “tempo da Igreja” —, não se deve esquecer do recurso muito difundido dos *exempla*, visto em *A bolsa e a vida*, que eram pequenas narrativas de “bicho-papão” embutidas nas homilias para conter moralmente o “tempo do mercador usurário”.

A autorreflexividade da forma histórica, porém, ainda posta como impossibilidade no cronotopo do medieval, veio a se insinuar com os goliardos, “críticos da sociedade” (LE GOFF, 2006, p. 52), poetas agitadores, filhos da racionalização de tempo (assim como o eram os usurários), a qual, por sua vez, permitia o olhar da decadência da forma histórica. Essa inadequação dos intelectuais mantém a ideia de que uma insinuação contrária à sociedade significa manifestar alguma ideia de universalização da forma histórica, embora ainda muito obscurecida por conta do alto nível

de integração à ordem. A mostra de que a adequação à sociedade sofria com a existência por demais estranha a ela: o aspecto abstracionista da bolsa e o desafio ao tempo linear cristão imantado à eternidade.

A racionalização de tempo acompanhou a racionalização de tempo do Purgatório. O “ganho como fim em si mesmo”, um aspecto da abstratificação das relações de obrigação, matematizava o Purgatório; “Grande novidade, um tempo mensurável abre-se no além e pode assim ser objeto de cálculos, de avaliações, de comparações” (ibid., 1995, p. 272); desafiava-se, pela primeira vez, para além da ideada constituição purgatorial agostiniana, a eternidade divinal com a infinitude do tempo a ser acumulado de forma desconcertada (não-substancial, por não haver ainda nenhum traço de economia) por meio da usura. Essa relação com o tempo, no entanto, “não pode ser reduzida a um cálculo meramente subjetivo” (KURZ, 2014, p. 71), e a caracterização aprofundada e distinta da metafísica real, como visto, é o que precisamente escapa à antropologia histórica de Le Goff.

Já não procede, nesse novo quadro, dizer com Adorno que a sociedade feudal se percebia em geral integrada à ordem (algo previsível na consideração de uma larga transição epocal), uma vez que o “tempo do mercador usurário” (assim como as manifestações dos heréticos e dos goliardos) quer-se uma nova configuração, apresenta novos lineamentos anticlericais, o que põe abaixo qualquer expectativa de conformidade irrestrita e irrefletida das relações de obrigação, ainda que a relação

contraditória entre essas relações e a metafísica real divinal permaneça inalcançável para a cognoscibilidade. Há alguma insinuação de materialização, embora personificada no âmbito do “tempo do além”, via acumulação desarranjada de tempo de empréstimo em face das relações ainda marcadamente divinais.

Invertendo-se tanto o tom legoffiano descritivo quanto o de alguma picardia irrefletida proveniente daí, a de que ao usuário lhe são conferidas ambas as opções: a bolsa e a vida, já que a estada no Inferno poderia ser mitigada ou evitada lançando-se mão dos recursos purgatoriais (isto é, temporais), a metafísica real, alternativamente, somente pode enunciar que a sua estada no Inferno é garantida: tanto ao se portar como um funcionário da infinitude do ganho sem economia por meio da usura — a escravidão nas malhas da metafísica propriamente real —, quanto ao ter de negociar o “tempo do além” — ainda uma manifestação da escravidão da metafísica propriamente real, porém, remetida diretamente à diegese religiosa.

UM PURGATÓRIO PARA A CRIAÇÃO DE FUTURO: BREVE APONTAMENTO

A análise da dialética continuidade-ruptura (o caso da diferença e repetição histórica) cujo objeto é a transição do medievo para a modernidade não expôs, a bom termo, o funcionamento das metafísicas reais, no caso de Le Goff. Na verdade, o *annaliste* expôs muito mais a sua erudição em detrimento de tais descrições de fundamento em *A história deve ser dividida em pedaços?*. A continuidade apontada por Kurz deveu-

se, ao fim, à autonomização metafísica. A ruptura, à maneira pela qual a autonomização se especifica. Um estudo elucidativo da transição de formas históricas, cômico da relevância da tentativa de fundar uma leitura hodierna das ciências físicas frente à conceituação da contingência histórica, conforme sugerira Kurz implicitamente em “História como aporia” e explicitamente em *Razão sangrenta*, teria de ultrapassar o mecanicismo newtoniano ínsito às abordagens tradicionais de teorização da história. Munido desse cuidado, a mecânica quântica poderia auxiliar na consubstanciação de uma análise da contingência histórica que produzisse “saltos quânticos” (KURZ) históricos (pertinente à discussão “determinismo e contingência”, ou “determinismo e indeterminismo”), contornando assim as visões tradicionais que ora absolutizam a continuidade, ora, a ruptura (KURZ, 2007a).

James T. Cushing dá forma ao que chama de “caos determinístico”: “com o termo ‘caos’ quero designar o comportamento complexo, imprevisível, aparentemente aleatório de um sistema” (CUSHING, 1994, p. 211), o que poderia vir a determinar melhor a situação histórica que pressupõe um mecanismo impessoal (a modernidade), e que por hora se dirige desordenadamente a uma outra forma de existência obviamente ainda disforme. Não obstante, traços do conceito quântico talvez servissem de base para a análise dialética da continuidade-ruptura de processos próprios à metafísica real medieval que dão guarida à formação da

metafísica real capitalista¹¹. Tal movimento poderia asseverar em que medida a continuidade da autonomização realizou, com o sobressalto de ruptura da economia dos canhões e a formatação protestante, o salto quântico historial. Esta medida quer evitar que o “tempo do mercador usurário” seja visto facilmente, sem maiores sofisticacões, como o germe necessário da mais-valia ou do capital portador de juros, próprios ao âmbito da modernidade, conforme enunciou irrefletidamente várias vezes Le Goff n’*A bolsa e a vida* e n’*O nascimento do Purgatório*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *History and freedom: lectures 1964/1965*. Cambridge: Polity, 2006.

AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, v. 2. Petrópolis: Vozes, 2017.

AGOSTINHO. *O livre arbítrio*, v. 8 — Patrística. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO. *Confissões*, v. 10 — Patrística. São Paulo: Paulus, 2014.

AUGUSTINE. *Confessions and Enchiridion*. Albert Cook Outler (ed.). (The Library of Christian Classics). Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

¹¹ Não obstante Kurz determinar a possibilidade de processos de continuidade do medievo para a modernidade, também determina: “A passagem para uma relação do capital embrionária chegou somente a partir dos séculos XV e, sobretudo, XVI, com a revolução militar dos primórdios da Modernidade e o protestantismo. O nascimento do capital da economia de guerra moderna não foi um prolongamento de formas tardo-medievais de troca e do dinheiro ‘antigo’. Pelo contrário, destruiu-as violentamente, ou esmagou-as por via da nova ‘economia política’” (KURZ, 2014, p. 115-6).

BARRIERA, Darío G. La antropologización de la Historia: las edades medias de Jacques Le Goff (de *Mercaderes y banqueros* a *La bolsa y la vida*). Rosario: Prohistoria, 2013.

CUSHING, James T. Quantum mechanics: historical contingency and the Copenhagen hegemony. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994.

KOSELLECK, Reinhart. Sentido y repetición en la Historia. Buenos Aires: Hydra, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. Estratos do tempo: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KURZ, Robert. História como aporia: teses preliminares para a discussão em torno da historicidade das relações de fetiche, terceira série. In: Exit!, 24 de maio de 2007a. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz242.htm>. Acesso em agosto de 2022.

KURZ, Robert. Cinzenta é a árvore dourada da vida e verde é a teoria: o problema da práxis como *evergreen* de uma crítica truncada do capitalismo e a história das esquerdas. In: Exit! (4), 2007b. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz288.htm>. Acesso em agosto de 2022.

KURZ, Robert. Razão sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Hedra, 2010.

KURZ, Robert. Dinheiro sem valor: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa: Antígona, 2014.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). História: novos problemas. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995.

LE GOFF, Jacques. *Time, work, & culture in the Middle Ages*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1980.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MALONEY, Robert P. *The teaching of the fathers on usury: an historical study on the development of Christian thinking*. *Vigiliae Christianae*, 27 (4), 1973.

MARX, Karl. *O capital, livro III: o processo global da produção capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2017.

WEBER, Max. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. London, New York: Routledge, 2005.

ZAFRANSKI, Rüdiger. *El mal: o el drama de la libertad*. Barcelona: Tustquest, 2000.

Conceito & Espírito: a Presença da Idade Média no Século XIX

Jonas Thobias Martini

*Doutorando em Literatura pelas Universidades da
Alta Alsácia e de Estrasburgo.
Mestre em História pela Pontifícia Universidade
Católica do Rio de Janeiro.*

Fechem os olhos, abram e apurem os ouvidos, e perceber-se-á que do mais leve sopro ao mais bravio ruído, do som mais simples à suprema harmonia, do mais violento grito de paixão à mais suave palavra da razão, é sempre a natureza que fala, que manifesta a sua existência, a sua força, a sua vida e o que nela acontece, de tal modo que um cego, a quem está vedada a infinitude do visível, pode apreender no que é audível o infinitamente vivo.¹

Goethe. Zur Farbenlehre, 1810.

Ainda que o século XIX tenha sido um período singular na História da humanidade, talvez mais do que muitos outros diante da sua participação nas transformações aparentemente mais aceleradas, a sua singularidade implica uma manifestação de longa duração: a experiência da chamada “Modernidade”. Por definição, esta, cuja maturação atravessa um século de uma crítica que já a quis mesmo abandonar, arroga a atenção ao homem,

¹ Todas as traduções dos títulos referenciados em língua original são livres.

quer seja aquele que se dedica a conhecer à boa distância o mundo que o cerca, quer seja o sujeito autocentrado de inspiração romântica. Em sua objetificação do mundo, proclamada por excelência pela ciência do século XIX, assenta-se uma separação mais decisiva entre o que nele se ordena e o que pertence em exclusividade ao concebido “*au-delà*”. Quase toda a possibilidade de imaginação da transcendência do mundo, no sentido daquilo que não se apresenta no campo intramundano de experimentação e que designava a organização mental da era “pré-moderna”, é setorizada no âmbito limitado da religião. Por ela compreende-se uma etapa da formação humana, mas não a sua totalidade. Comte referia-se a tal etapa como a infância do projeto científico que então planejava (COMTE, 1975). Historicamente, como a Modernidade aprendeu a pensar, ela fora entendida como resíduo da Idade Média, que passou pela “secularização” para definir os tempos modernos. Estes vêm com as grandes descobertas, de novas terras e de novos homens, com a Reforma religiosa, com a Revolução Científica, enfim, com os condicionantes daquilo que Arendt chamou de “ameaça à tranquilidade espiritual dos homens” (ARENDR, 2007, p. 261). A Era Moderna se destaca assim daquilo que retrospectivamente será chamado de medieval pelo distanciamento que requer da concepção teológica *integral* do mundo, separando pouco a pouco o que é da ordem da razão daquilo que ela não alcança e que será lançado ao âmbito da fé ou da superstição.

Essa longa história na qual se encontra a caracterização geral dos anos de 1800 interpõe uma cisão no empreendimento escolástico que visava aproximar a crença do raciocínio. As primeiras novidades dos tempos modernos que provocaram o “constrangimento do espírito” solicitavam respostas para as quais somente as mentes formadas pela “Idade Média” poderiam responder, ao passo que toda a crença pré-concebida sofria um abalo capital. O homem tornou-se, do ponto de vista da afirmação demonstrativa, a única fonte segura na compreensão do mundo. O que levou a definição de seu “sujeito individual” apartou desse modo a inteira comunhão espiritual da cosmovisão que a Idade Média lançava sobre todos os domínios da vida. Uma crítica desse evento histórico se manteria estéril se considerasse a necessidade de uma filiação “espiritual” de acordo com o modelo canônico. A experiência, seja aquela provinda do que os historiadores chamam de “fato”, seja aquela acompanhada pelo substrato psicológico das gerações, é nutrida pela mudança, que, por mais que possa parecer cíclica ou linear, é sempre mudança porque nada pode retornar como um dia foi. A questão aventada por uma “crítica à Modernidade” deveria questionar antes o *quantum* espiritual daquilo que ela própria nomeia “Modernidade”. Para se valer dos termos de Blumenberg, “não é a secularização o problema, mas o desvio que ela tornou necessário” (1966, p. 13). A afirmação da individualidade desse sujeito na descoberta do universo, à distância do julgamento escatológico ou dos livros sagrados mais diversos, tornou-o único senhor

da sua própria História e, nesse sentido, condutor por excelência dos “assuntos humanos”, algo sem precedentes mesmo no período clássico grego. A filosofia da História ofereceu a resposta a essa tarefa e a ideia de progresso que tanto caracterizou o *slogan* moderno veio ao encontro de seu sentido. Toda a verdade fora submetida à ciência e à objetividade da sua comprovação que somente o homem poderia empreender. A especialização da religião não fora assim o maior desafio encontrado por esses tempos, mas sim essa condução solitária de si mesmo que se tornou obrigação para o homem moderno. “A idade das Luzes atenua a existência de Deus ao mesmo tempo que a existência do homem” (GUSDORF, 1984, p. 26).

As revoluções do século XVIII, em especial no caso da França, manifestaram as consequências máximas desse sentido. O século subsequente, que começaria com a Era Napoleônica e as contradições da Revolução, ocasionou uma espécie de sobriedade do espírito revolucionário, concentrando sua ideia de progresso na internacionalização da Revolução Industrial. Tal “sobriedade” incorporou uma desconfiança em relação ao caminhar progressivo da humanidade, sobretudo no interior da filosofia alemã, mas manteve-o em larga medida apascentado e fortalecido no positivismo. O evolucionismo, que em essência difere-se do progressismo, fora de certa forma dele aproximado na classificação e na justificativa geral da diversidade das espécies e das sociedades. O século XIX, para além da formação das nações, foi o século do projeto civilizador e imperialista do

Ocidente, que se baseou em um código inteiramente diverso do da Idade Média. Se esta fora o tempo dos cavaleiros e da guerra, o século XIX seria o século do cavalheirismo e da paz, ainda que taxativa. Na interpretação que Thomas Mann fez das considerações de Nietzsche acerca de seu século, a peculiaridade desses anos aparece:

Nietzsche qualifica o século XIX de “honesto, mas sombrio”, em contraste com o XVIII que, como Carlyle, ele acha *feminino* e dissimulador. Contudo, o século XVIII, em sua sociabilidade plena de humanidade, possuiu um *espírito a serviço do que era desejável*, que o século XIX não conheceu. Sempre segundo Nietzsche, o século XIX foi mais brutal, mais feio, quiçá mais vulgar e por esse motivo precisamente, “melhor, mais honesto” que o outro, e *mais obsequioso diante de toda espécie de realidade, mais verdadeiro*. Ao mesmo tempo, ele é voluntariamente mais fraco, de uma atividade triste e sombria, fatalista. Ele não manifestou com relação ao coração e à razão nem medo, nem arrependimento, e por Schopenhauer, reduziu mesmo a moral a um instinto: a piedade. Sendo um século científico, desprovido de aspirações, ele se libertou da *dominação dos ideais*, procurando instintivamente em toda a parte teorias prontas a justificarem uma *submissão fatalista aos fatos*. (MANN, 1956, p. 14).

Diante desse quadro do século XIX, torna-se legítimo o questionamento de uma disposição anômala ao privilégio da *ratio* no programa de afirmação do sujeito moderno. Embora não de modo exclusivo, o universo anglo-saxão apresenta nesse século uma tendência a preencher as desconfianças depositadas na razão com a presença da chamada Idade Média. A Literatura e a História, as manifestações arquitetônicas e artísticas e, acima de tudo, a força moral novecentistas se

remetem constantemente aos “tempos das catedrais”. A definição do século XIX como o século do evolucionismo, do progresso técnico-industrial, do otimismo com relação ao desenvolvimento civilizacional e, sobretudo, do privilégio do conceito na observação científica e positiva, curiosamente exhibe na arte e na arquitetura a presença de um espiritualismo, de um escapismo e de uma atitude subjetiva frente ao mundo.

I.

O que teria se instalado no espírito do século XIX que o fez voltar-se favoravelmente para a chamada “Idade Média”? Qual foi a imagem que ele compôs desse período histórico a ponto de forjar para ela todo um corpo conceitual e uma disposição espiritual? Quais as consequências dessa presença para a arrogada “Modernidade” e de que modo elas formaram e formam o imaginário do período medieval no mundo de hoje?

Essas questões dão lugar a enormes discussões que ficam aqui limitadas a uma exploração da função aparentemente paradoxal que a Idade Média ocupa no seio da Modernidade. Aparentemente porque desde o século XVIII, nas primeiras manifestações claras de uma configuração de mundo inteiramente diversa da Idade Média, a tentativa de compreender a época anterior se fez importante. Não que a sua invenção tenha sido obra das Luzes; sabe-se bem que a ideia e o termo “Idade Média” surgiram na seara do *rapport* do Renascimento com a Antiguidade (AMALVI, 1996, p. 14) e que, evidentemente, é sempre importante lembrar, nenhum homem “medieval” abria a janela de sua casa pela manhã e era capaz de exclamar:

“estou na Idade Média!”, coisa que dificilmente hoje se faz com a noção de “contemporaneidade” ou com o binômio “moderno/pós-moderno”. Entretanto, foi no primeiro auge da Modernidade, seguido por sua crítica, que uma “consciência medieval” se expandiu na necessidade de uma definição que a contrastasse com a “consciência moderna”. A herança medieval precisava ser a princípio definida para depois ser extirpada pela Modernidade em tudo o que dela pudesse ter restado nos primeiros séculos da Idade Moderna. Não é sem razão que a crítica lançada ao radicalismo revolucionário se voltará positivamente para a Idade Média. É justamente na constituição de um mundo declaradamente moderno a partir de finais do século XVIII que a referência ao medievo aparece de modo tal que o século subsequente se transformará no século mais legitimamente medieval da História.

A introdução de um vocabulário diferenciado para o período milenar entre a conquista da Gália pelos francos e a queda do Império Romano ocidental até a tomada de Constantinopla pelos turcos, marcando o fim de sua banda oriental, é obra de uma construção em diferentes etapas. Os humanistas do século XIV já falavam em *medium tempus* e Petrarca sentia a necessidade de exprimir a vinda de tempos novos (Apud AMALVI, 1999, p. 790-1). Mas eles se voltavam para um desejo de traçar o caminho que os levaria à Antiguidade. O princípio de obscurecimento é reforçado pelo programa das Luzes do século XVIII: existe aqui “A História” e ela se divide entre o antigo e o “*Grand Siècle*” de Voltaire, interposta pela barbárie e a

ignorância dos “tempos médios”. Curiosamente, o século XIX, que incorpora uma desconfiança na constituição do seu progressismo, não rejeita a nomenclatura renascentista. Ainda que amplie seu campo lexical, ele a reforça como nenhum século precedente. Nele, a dita Idade Média, após a destruição patrimonial provocada pela Revolução na França, é dada como perdida. A resposta romântica quer enxergar a história em seus próprios termos. Isso justifica o estatuto de período histórico que a Idade Média ganhará ao mesmo tempo que a historiografia será incitada a encontrar nela a origem das nações na era dos nacionalismos. Depois da ideia de obscurantismo medieval levantada pelo Iluminismo, Le Goff assim sintetiza esse século XIX *à la fois* moderno e medieval:

Chateaubriand e o romantismo transformaram a Idade Média em um período de fé, de exuberância e realização. A catedral (Victor Hugo a iluminou) eclipsou os castelos do Loire e Versalhes. Michelet, depois de ter feito da Idade Média a matriz da modernidade, devolveu-a às trevas em favor do Renascimento e de Lutero. No final do século XIX, a Idade Média tornou-se iluminada, mas a modernidade e a clareza só começaram realmente com o Renascimento, quando o suíço Jacob Burckhardt consagrou o Renascimento em *A Civilização do Renascimento na Itália*. (LE GOFF, 2004, p. 14)

O romantismo representa para as humanidades esse escape *moderno* que nuança os iluminismos, em particular o francês. O tradicional corte da cultura anglo-saxã em relação ao universo latino faz com que a resposta moderna no norte e leste europeus não seja exatamente a mesma. Por mais que possam ser citados românticos franceses de forte influência e inclusive críticos às aspirações revolucionárias, o polemismo de um Voltaire

e o entusiasmo de um Condorcet contrastam decisivamente com a força do *páthos* de um Goethe ou de um Byron e com o espiritualismo de um Novalis e a sua “república cristã” ou de um Lessing e o seu “racionalismo religioso” (AYRAULT, v. II, 1961, p. 393-404). Salvo particularismos — Rousseau e a sua *Profession de foi*, por exemplo —, salvo reservas de anacronismo, sem dizer que houve um racionalismo inglês e um iluminismo de língua alemã voltado para um sentido positivo do caminhar humano — que animou muitas vezes o projeto de Kant —, o racionalismo que se destaca na História é de cunho cartesiano e, portanto, metódico e francês, filho da Querela dos Antigos e Modernos, que ignorou tudo o que poderia ser “medieval” e lançou as bases do progressismo; ele é positivo no sentido comtiano, no que concerne à confiança no aporte científico-conceitual para o estudo e desenvolvimento das sociedades.

O romantismo francês, nas suas ideias e na sua prática, não tem muita coisa em comum com o romantismo alemão, que o precedeu à distância de toda uma geração. Os artifícios de uma retrospectiva histórica fazem esquecer essa decalagem considerável, instituindo uma sincronia ilusória. Os romantismos do sul, na Itália, na Espanha, em Portugal, ainda mais tardios, intervindo pela França ou pela Inglaterra interposta, atestam um tal grau de atenuação ou de decomposição da noção, que certos críticos, no caso da Itália, renunciaram reivindicar para sua literatura o termo *Romantismo*. (GUSDORF, 1982, p. 18)

O romantismo tem sua dificuldade de definição graças ao seu caráter atento àquilo que escapa a uma compreensão objetiva do mundo. Assim sendo, o espiritualismo medieval nele está mais autorizado a

aparecer. Se as histórias inglesas de cavalaria sempre estiveram presentes no universo anglófono, na Alemanha é a partir do *Athenäum* dos irmãos Schlegel e do *Sturm und Drang* que uma visão idealista do medievo se sobrepõe à visão de uma Idade Média exclusivamente cristã, obscura e corrompida (MONTANDON, 2006, p. 216-7). De tal modo que é nesse período histórico que o romantismo alemão vai encontrar as origens da Alemanha, do seu *ethos*, da sua arte e da sua alma. Diante da Catedral de Estrasburgo, destacando a sua germanidade, Goethe proclama: “sou solicitado à fantasia de substituir, no que concerne à arquitetura, a palavra *alemão* pela palavra *gótico*” (Apud MONTANDON, 2006, p. 219). Nesse termo, que evoca a arte medieval em detrimento da arte clássica, ele via a harmonia das partes disformes e independentes que compõem templos monstruosos e dignificadores do espírito. Goethe aponta assim a referencialidade do espírito alemão do final do século XVIII e início do XIX na arte medieval, séria, agigantada e edificante.

Herder, por sua vez, autonomiza a Idade Média e valoriza o gótico apesar de, como bom protestante, não deixar de realizar uma crítica negativa do período histórico, sobretudo no que se refere ao comportamento católico. O que o interessa, como interessará a todo o movimento, é o aporte espiritual que esses tempos legaram à ideia das origens pudicas e firmes dos germanos contra o materialismo irreligioso dos iluministas franceses. Seu “otimismo” inicialmente de inspiração rousseuniana não era filho da razão, mas do espírito: parecia mais querer

“neutralizar o pessimismo cristão do que aboli-lo em nome de um otimismo novo” (AYRAULT, 1961, p. 458).

Na última parte do século [XVIII], vozes discordantes denunciam a colonização intelectual da Alemanha pelas luzes de Paris. Hermann, o Mago do Norte, pensador difícil, de formação pietista, opõe às luzes da razão a iluminação da revelação interior [...]. Herder retoma o processo da cultura de Berlim, descartada pelo seu dessecamento espiritual das fontes vivas do sentimento e da fé. O *Sturm und Drang* (1770-1780), ao qual é preciso associar os nomes do jovem Goethe (*Werther, Goetz von Berlichingen*) e do jovem Schiller (*Die Räuber*), radicaliza essa protestação; a exaltação dos poderes obscuros em um sobressalto desesperado e sem saída esboça a reavaliação de todos os valores a qual procederá em breve o romantismo. (GUSDORF, 1982, p. 72)

É nesse contexto que a Idade Média se fortalece enquanto conceito histórico e passa a integrar a cartilha não apenas de seus acusadores iluministas como também dos críticos das Luzes. Burke lamenta a supervalorização da razão como único meio de compreender o mundo e Herder, em sua proposição de “uma outra Filosofia da História”, censura a separação iniciada por Descartes entre a matemática e a teologia (HERDER, 1943). Não é preciso mencionar a música de Wagner e as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche como céticas em relação à posituação da razão humana enquanto corolário do desenvolvimento da civilização. Na seara dos “*anti-Lumières*”, o racionalismo se torna sinal de decadência e fim de mundo, encontrando ulteriormente suas justificativas diante da experiência catastrófica do século XX.

[...] se o Iluminismo francês, ou antes os Iluminismos franco-kantiano, assim como o Iluminismo inglês e escocês produziram a grande revolução intelectual da modernidade racionalista, o movimento intelectual, cultural e político associado à revolta contra o Iluminismo não constitui uma contrarrevolução, mas uma outra revolução: assim nasce não uma revolução contra a modernidade mas uma outra modernidade, fundada sobre o culto de tudo o que distingue e separa os homens – a história, a cultura, a língua –, uma cultura política que nega à razão tanto a capacidade quanto o direito de moldar a vida dos homens. Segundo seus teóricos, o estouro, a fragmentação e atomização da existência humana, engendrada pela destruição da unidade do mundo medieval, estão na raiz da decadência moderna. Lamentam o desaparecimento da harmonia espiritual que compunha o tecido da existência do homem medieval e que foi destruída pelo Renascimento para alguns, pela Reforma para outros. Lamentam o tempo em que o indivíduo, governado até o último suspiro pela religião, lavrador ou artesão vivendo apenas para o seu ofício, em todos os tempos enquadrado pela sociedade, existia apenas como uma engrenagem de uma corrente, máquina infinitamente complexa cujo destino ele não conhecia. Assim, debruçado sobre a gleba sem fazer perguntas, cumpriu sua função na marcha da civilização humana. No dia em que, de uma simples peça de um sofisticado mecanismo, o homem se tornou um indivíduo possuidor de direitos naturais, nasceu o mal moderno. De Burke a Meinecke na década de 1930, o objetivo continua sendo a restauração dessa unidade perdida. (STERNHEL, 2006, p. 14-5.)

A herança da ideia de Idade Média do século XIX participa dessa “unidade espiritual do mundo”. O debate historiográfico sério do século XX centra-se na discussão interposta por Löwith (1983) acerca do quanto a escatologia cristã reverberou na filosofia do progresso da História. A

imagem da Idade Média, por sua vez, divide-se entre a paisagem grotesca e sombria da violência apresentada, por exemplo, pela teoria do processo civilizador de Norbert Elias, onde os costumes a ela associados vão sendo constrangidos não apenas na política centralizadora, mas também na estrutura psicológica dos homens modernos (ELIAS, 1993-4), e a visão romântica dos tempos que inventaram o amor e a cortesia. Chamando a sua própria época de “pós-moderna”, o homem contemporâneo se volta para a Idade Média com um misto de fascínio e aberração expressos exemplarmente nos livros de Umberto Eco, Ken Follett e George R. R. Martin, este último parecendo tentar abandoná-la sem conseguir (MATTHEWS, 2015, p. 15).

II.

No século XIX, o termo *Idade Média* vai além do vocabulário erudito e se consolida como um período histórico destacado na História do Ocidente. Ele herda a indefinição de seus limites dos séculos precedentes e apresenta-se como um momento a ser concretamente estudado e comentado. Ele penetra na linguagem corrente e se desdobra em adjetivos didáticos como *medieval*, *medievista*, *medievalismo*.² Significa uma entrada da Idade Média na ciência e no conceito. É importante mencionar que, em particular na segunda metade do século, haverá uma concepção marcadamente positivista da Idade Média (KENDRICK, MORA e REID, 2003).

² Para a evolução lexical do termo cf. HADJADJ, Dany. « Moyen Âge » à l'épreuve des dictionnaires (BERNARD-GRIFFITHS, 2006, p. 45-56).

Para Auguste Comte, o poder espiritual manteve uma estrutura social positiva para os anos vindouros, ainda que com as restrições impostas ao progresso da humanidade (Apud PETIT, 2006, p. 421-33). O surgimento de um medievalismo novecentista responde aqui a questões que o próprio século XIX se colocava sobre o seu tempo. Por exemplo, quais seriam as origens dessa nova forma de organização do mundo ocidental pautada no nacionalismo? A Idade Média fará então parte da retórica nacionalista. Na França, erigem-se e restauram-se monumentos góticos e cultua-se Joana d’Arc como heroína nacional; na Inglaterra, o *Pre-Raphaelite Brotherhood* e o movimento *Arts & Crafts* renovam as aspirações artísticas de cunho medieval; na Alemanha, o término da Catedral de Colônia, uma das construções religiosas mais altas do mundo, é alçado ao patamar de grande feito da cultura alemã do século XIX. Conforme escreve Martine Reid, “é pouco dizer que o século XIX redescobre a Idade Média. Ele a inventa, a transfigura e a ‘difunde’, trabalhando para torná-la um elemento determinante da estética do tempo” (KENDRICK, MORA e REID, 2003, p. 5).

Mas para além de um recurso científico-histórico ou político, a presença da Idade Média no moderno século XIX parece manifestar uma carência da própria Modernidade. A herança romântica do século XVIII auxilia a sua compreensão. Se romantismo deriva do *roman*, a língua vulgar, e do inglês *romantic*, no sentido de paisagem pitoresca, o século XIX o transforma em conceito de gênero na França e de expressão cultural na Alemanha. Sua definição, por mais que dificultada pela abrangência,

incorpora um encontro entre o racionalismo e o humanismo modernos e o cristianismo medieval, ou ao menos o seu *quantum* “irracional”.³ Sensibilidade, atenção à natureza e negação da ordem progressiva da vida são o resultado da História romântica do século XIX. Ela decepciona, os anseios são insaciáveis; misturam-se êxtase e melancolia; é preciso retornar à origem. Na Alemanha, após a Era Napoleônica, o romantismo tornara-se mais cético e menos exaltado (GUSDORF, 1982, p. 95). Na Inglaterra, Lord Byron, William Wordsworth e Samuel Taylor Coleridge cantam o “mal do século”, enquanto Scott e Dickens preparam suas obras que colocam o gótico em evidência.

Nascido entre as muralhas de Saint-Malo, Chateaubriand é certamente aquele que nos primórdios do romantismo mais empreendeu a reabilitação da Idade Média na França. O seu *Génie du christianisme* (1802) representa sem dúvidas o limiar dessa retomada espiritual que conquistará a Europa do século XIX. Contudo, isso não se dá simplesmente de modo nostálgico ou passadista: a escrita de Chateaubriand atesta a característica *moderna* da empresa pós-revolucionária, incerta e sóbria desse século. Depois da ideia de nação ter sido posta em circulação, diante da complexidade de efetivar esse novo mundo proposto pelo Iluminismo, é o tempo da cavalaria, do cristianismo dos povos ditos bárbaros que

³ Como na definição de Daniel Madelénat de 1987: as três “bases primordiais [do romantismo são]: o racionalismo, confiança no intelecto como instrumento de conhecimento adaptado ao real; o cristianismo, que limita o racionalismo no domínio da metafísica e se concilia tanto bem quanto mal com ele; o humanismo greco-latino, que dobra a cultura cristã e fornece modelos que restringem a influência do racionalismo na literatura”. (Apud GENGEMBRE, 2008, p. 12).

construíram a Europa como epicentro da História, que vai predominar naquilo que é chamado de gótico do século XIX. Sua evolução é acompanhada em Chateaubriand por esse gênio cristão presente desde a sua gênese e cuja inflexão está na incapacidade histórica do cristianismo de canalizar e estabilizar as forças sociais. “Ele considera então a Idade Média como um ‘mal menor’, uma época de transição que teve como função histórica essencial transmitir uma herança cultural” (BERCHET, 2006, p. 300). Essa herança estará fortemente presente na obra, mas também na vida por ela edificada: Chateaubriand, conforme muitos autores do século XIX, como Flaubert — que dizia ser um homem medieval por detestar a ação (MATHET, 2006, p. 877-88) —, realiza a sua *cruzada* em direção ao Oriente. Esse gosto do Oriente “pagão” e cristão primitivo, todo feito de espírito, presente na obra ulterior de Chateaubriand e de muitos outros, faz parte, assim como o recurso à Idade Média, dessa retomada espiritual da Modernidade.

O empreendimento historiográfico, que toma impulso inigualável no século XIX, responde a essa demanda de compreender o movimento controverso da História. A Idade Média serve aqui como começo da unidade europeia que será na Modernidade guiada pelo signo da *civilização*. É o caso, por exemplo, das obras dos historiadores liberais do início do século XIX francês, sobretudo François Guizot, Augustin Thierry e François Michelet, que entenderam o mundo medieval como um misto de desordem e espírito puro, elevado e sincero. Ao lado de uma visão obscurantista do medievo, a

historiografia contemporânea aos desdobramentos políticos da Era Napoleônica, da Restauração e das Revoluções de 1830 e de 1848, exibiu uma visão favorável à função idealizadora do período em torno de uma fé plenamente vivida que fosse capaz de enfeixar toda a Europa. A Idade Média ofereceu a ela a imaterialidade da História necessária para compreender o seu desenrolar através dos séculos.

As filosofias do progresso, que dão a característica geral do século XIX, depois dessa visão revigorada da Idade Média, encontram-se autorizadas a ressaltar a importância dos séculos vulgarmente considerados obscuros pelas Luzes do XVIII para a ascensão do seu sentido histórico-social. “A instituição do catolicismo realizou essencialmente, na Idade Média, tanto quanto o estado mental da humanidade então permitia, o que era, no fundo, plenamente útil [...]”, afirmava Comte em *Cours de philosophie positive* (Apud PETIT, 2006, p. 421-33). Trata-se aqui de uma tentativa de reabilitação do “poder espiritual” da Idade Média no seio do pensamento comtiano. A Idade Média não significa um período apático ou estabilizado, mas que cria e movimenta o sentido histórico concebido pelo próprio século XIX. Esse encontro promovera um *mélange* de religião e organização social até a instauração de uma Igreja Positivista.

Em Ernest Renan, a Idade Média, um atraso para a ciência, se torna também sinal histórico de sublimidade através de sua mística (Apud RÉTAT, 2006, p. 434-42). Mas, do ponto de vista do cânone historiográfico, a segunda metade do século XIX compôs uma visão mais metódica desse

paradigma “espiritual” do que a visão romântica. A Idade Média entra aqui em um campo mais amplo de discussão por meio de uma crítica das visões sobre ela lançadas e de uma legitimação ou aproximação do presente pelo passado (AMALVI, 2003, p. 21).

O estilo gótico, distante do romano e do clássico, notavelmente medieval, é instaurado como arte capital do século XIX, chegando à adoção da nomenclatura “neogótico”. Transforma-se em reação ao classicismo e em posituação do grotesco destacadas nas obras de Théophile Gautier e de Victor Hugo. O autor de *Notre-Dame de Paris* (1831) certamente teve em mente a exaltação da potência espiritual de uma catedral sem deixar de apresentar o feio e o negativo como essa experiência “fatalista”, “sóbria” e “honesto” do século XIX. É que uma catedral não é, como não poderia ser para os construtores do gótico “medieval”, simplesmente o símbolo de uma autoridade eclesiástica ou religiosa. Nenhuma autoridade exterior seria capaz de sozinha mover tudo o que um templo como esse sustenta. O entrecruzamento de suas ogivas é a expressão máxima dessa comunhão espiritual que domina o interior do indivíduo e o eleva a essa dimensão que a arte do século XIX buscou para si em meio ao racionalismo da Modernidade.

As posições arquitetônicas e artísticas de Viollet-le-Duc e de John Ruskin, por exemplo, são capazes de auxiliar a compreensão desse quadro. Os dicionários do francês são uma verdadeira enciclopédia medieval que busca (re)alocar os monumentos e mobiliário medievais em um contexto

histórico harmônico. Um *páthos* parece vir ao encontro da enorme soma documental levantada, mas nada se compara ao seu programa de restauração dos sítios históricos. Nele, não entram em jogo simplesmente uma nostalgia passadista ou uma negação da Modernidade que pretendam resgatar a arquitetura histórica como única via legítima. Ele quer esse “contexto histórico” a ser reativado e posto harmonicamente *no contemporâneo*. Isso não impede que Viollet-le-Duc apresente uma crítica veemente aos tempos modernos e à destruição acompanhada por seu racionalismo. Acerca do ensino da arte e da unidade histórico-artística, ele afirma:

Esse magnífico todo só poderia ser mantido em sua unidade à condição que a menor parte dele não fosse modificada. Uma engrenagem mudou, e todo esse grande andaime desmoronou. Não tenho que contar aqui a história do século passado; a Revolução fez mais do que suprimir uma dessas engrenagens, ela derrubou toda a máquina. E embora tenham sido feitas tentativas desde então para recolher e juntar as peças, esses detritos apenas embarçam. Ao invés de formar o todo harmonioso que apresentavam, no século XVIII, os fragmentos preservados da velha máquina rangem e retrocedem, sendo para todos e particularmente para aqueles que queriam fazê-los funcionar novamente, uma incessante causa de dificuldades e até de perigos. (VIOLLET LE-DUC, t. II, 2010, p. 198).

A ideia de restauração de Viollet-le-Duc difere daquela do inglês John Ruskin. Enquanto o *páthos* do primeiro quer a preservação do patrimônio recolocando de pé essa “unidade harmônica” encontrada na história da arquitetura, o do segundo, de tão profundo, prefere a ruína. A

dimensão do primeiro é a ação, a restauração; a do segundo a contemplação e a escrita. O agnosticismo do primeiro destoa da confiança que o segundo depositava nas Sagradas Escrituras (PEVSNER, 1969, p. 15-6). No francês o domínio da *ratio* é vasto e, ainda que seja objeto de crítica, é nele que seu interesse pelo gótico se encontra. No inglês é o espiritualismo vivo da arte e a dignidade humanista da arquitetura que imperam.

Ruskin e seu discípulo William Morris viveram na Inglaterra industrializada do século XIX e, ao levantarem o gótico de suas sombras, encontraram um paradoxo entre a situação de seu país e aquilo que lhes parecia ser o belo e o justo. O autor de *The Seven Lamps of Architecture* (1849) e *The Stones of Venice* (1851-3) enxergava naquela Londres poluída e férrea o sinal de uma insatisfação similar àquela que Marx desenvolvera na economia. Sua preocupação envolve a crítica da arte racionalista e a crítica social contra o capitalismo como um valor em si mesmo. O que ele busca é também a harmonização dos tempos, mas uma harmonia que se creê capaz de dignificar aquilo que a industrialização põe abaixo.

Sobre o tema da educação, Ruskin comenta as cartas que recebia de pais preocupados com uma formação “que manteria uma boa vestimenta sobre o corpo” de seus filhos. A crítica do inglês se anuncia: “não parece jamais vir ao espírito dos pais que possa existir uma educação que por ela mesma *seja* um avanço na vida” (RUSKIN, 1987, p. 106). O desejo imperativo de seu tempo é o “avanço na vida”, não apenas a aquisição dos meios para uma boa subsistência, mas a “sede do aplauso” que está na raiz

de “todo esforço moderno” (ibid., p. 107-8). Se Ruskin afirma a posição desse avanço naquele que precisa ouvir o aplauso — o marinheiro, por exemplo, que quer ser capitão principalmente para *ser chamado* de capitão e não para conduzir melhor o barco — e ler conversando com o autor para passar suas horas em boa companhia, Marcel Proust, um herdeiro do século XIX, crítico e tradutor de Ruskin, vai afirmar que essa conversação se dá consigo mesmo — e, por extensão, o marinheiro que quer ser capitão, o quer antes para *se chamar* capitão. O valor moderno é atribuído pela moeda. “Acima de tudo, uma nação não pode durar se ela é somente uma turba que se preocupa apenas com o dinheiro, ela não pode sem ser punida, ela não pode, sem deixar de ser, continuar a desprezar a literatura, a ciência, a arte, a natureza, a compaixão...” (ibid., p. 186). A religião e a fé, que estariam na base dessa educação como um valor em si, não lhe parecem corresponder a esse “cristianismo de imaginação” que permite o crime (ibid., p. 211-3).

Espírito, Ruskin ensina interpretando *Lycidas* (1638) de John Milton, “não é mais do que uma contração da palavra latina ‘sopro’ e uma tradução vaga da palavra grega que significa ‘vento’” (ibid., p. 162). Buscando a natureza do gótico (ibid., 1893), ele encontra uma arte singular cuja característica não pode ser oferecida exclusivamente pela forma, que vem depois de uma “expressão espiritual”. Selvageria, variedade, naturalismo, grotesco, rigidez e redundância são os elementos que somente podem ser góticos se entrarem em combinação entre si. Sua expressão, ao contrário do que se poderia supor, não denuncia uma vulgaridade:

[...] a essência da vulgaridade reside na ausência de sensações. A simples e inocente vulgaridade é somente a rudeza mal-educada e não corrigida do corpo e do espírito; mas na verdadeira vulgaridade inata há um endurecimento, que no seu ponto extremo se torna capaz de toda espécie de hábitos bestiais e de crime, sem temor, sem prazer, sem horror e sem piedade. É pela mão rude e o coração morto, pelo hábito malsão, pela consciência endurecida, que os homens se tornam vulgares. Eles são para sempre vulgares precisamente na proporção em que eles são incapazes de simpatia, de compreensão viva, de tudo o que, pressionando o sentido e indo até o fundo de um termo banal, mas exato, pode se chamar de “tato”, ou o “sentido do tocar”, do corpo e da alma; esse tato que a Mimosa possui entre todos os arbustos, que a mulher pura possui por cima das criaturas, o afinamento e a plenitude da sensação que vai mais longe que a razão, guia e santificador da razão ela mesma. A Razão só pode determinar o que é verdadeiro, a paixão é dada por Deus à humanidade que sozinha pode reconhecer o que Deus fez de bom. Nós procuramos então essa grande assembleia dos mortos, não somente para aprender com eles o que é verdadeiro, mas sobretudo para sentir com eles o que é justo (ibid., p. 177-8).

O que essa “sensação que vai mais longe que a razão” busca promover no seio mesmo do século XIX é a evocação da “assembleia dos mortos”. Exatamente quando a Modernidade se dá conta do processo de seu “esclarecimento” e confere sentido à sua História — a resposta que o homem moderno deveria dar sozinho —, ela é levada ao reconhecimento dessa “assembleia”. O século XIX vive então a velha fórmula segundo a qual a luz depende do escuro para existir e que os cientistas insistem em desmentir afirmando o contrário.

Nessa presença da Idade Média no século XIX não é exatamente o cristianismo, a religião, o que falta, mas esse *quantum espiritual* que o racionalismo aparentemente não satisfaz sozinho. Ela tem sua compreensão mais profunda na figura de Goethe quando ele, *aberto e sinceramente*, vacilava entre a admiração pela operação da *Aufklärung* no espírito humano e a justa medida que encontrava na sobriedade do pietismo alemão. Por fim, a lição que o gênio lega a esse século que ele apenas inicia, esse século que parece ter mal ou bem escutado os ecos da sua voz, ressoa como um sopro vindo de dentro do império da razão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMALVI, Christian. Le goût du Moyen âge. Paris: Plon, 1996.

AMALVI, Christian. "Moyen Âge". In: LE GOFF, Jacques. SCHIMITT, Jean Claude. Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval, Paris: Fayard, 1999.

AMALVI, Christian. Les deux Moyen Âges des savants dans la seconde moitié du XIXe siècle. In: KENDRICK, Laura. MORA, Francine. REID, Martine. (orgs.) Le Moyen Age au miroir du XIXe siècle, 1850-1900: actes du colloque de Saint-Quentin-en-Yvelines, 22-23 juin 2000. Paris: l'Harmattan, 2003.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AYRAULT, Roger. La genèse du romantisme allemand. Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. v. 2. Paris: Aubier, 1961.

BENJAMIN, Walter. Ensaios sobre Literatura. Tradução: João Barrento. Porto: Assírio & Alvim, 2016.

BERCHET, Jean-Claude. François Chateaubriand. In: BERNARD-GRIFFITHS, Simone. GLAUDES, Pierre. VIBERT, Bertrand. (orgs.) La fabrique du Moyen âge au XIXe siècle: représentations du Moyen âge dans la culture et la littérature françaises du XIXe siècle. Paris: Honoré Champion, 2006.

BERNARD-GRIFFITHS, Simone. GLAUDES, Pierre. VIBERT, Bertrand. (orgs.) La fabrique du Moyen âge au XIXe siècle: représentations du Moyen âge dans la culture et la littérature françaises du XIXe siècle. Paris: Honoré Champion, 2006.

BLUMENBERG, Hans. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

COMTE, Auguste. Cours de philosophie positive. 2 v. Paris: Hermann, 1975.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador. 2 v. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993-4.

GENGEMBRE, Gérard. Le romantisme. Paris: Ellipses, 2008.

GUSDORF, Georges. Fondements du savoir romantique. Paris: Payot, 1982.

GUSDORF, Georges. L'Homme romantique. Paris: Payot, 1984.

HADJADJ, Dany. "Moyen Âge" à l'épreuve des dictionnaires. In: BERNARDGRIFFITHS, Simone. GLAUDES, Pierre. VIBERT, Bertrand. (orgs.) La fabrique du Moyen âge au XIXe siècle: représentations du Moyen âge dans la culture et la littérature françaises du XIXe siècle. Paris: Honoré Champion, 2006.

HERDER, J. G. Une autre philosophie de l'histoire, pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle. Tradução: Max Rouché. Paris: Aubier-Montaigne, 1943.

KENDRICK, Laura. MORA, Francine. REID, Martine. (orgs.) Le Moyen Age au miroir du XIXe siècle, 1850-1900: actes du colloque de Saint-Quentin-en-Yvelines, 22-23 juin 2000. Paris: l'Harmattan, 2003.

LE GOFF, Jacques. SCHIMITT, Jean Claude. (orgs.) Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval. Paris: Fayard, 1999.

LE GOFF, Jacques. Un long Moyen Âge. Paris: Tallandier, 2004.

LÖWITH, Karl. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. Stuttgart: J. B. Metzlersche, 1983.

MANN, Thomas. Betrachtungen eines unpolitischen. Frankfurt am Main. Stockholm: S. Fischer, 1956.

MATHET, Marie-Thérèse. Gustave Flaubert. In: BERNARDGRIFFITHS, Simone. GLAUDES, Pierre. VIBERT, Bertrand. (orgs.) La fabrique du Moyen âge au XIXe siècle: représentations du Moyen âge dans la culture et la littérature françaises du XIXe siècle. Paris: Honoré Champion, 2006.

MATTHEWS, David. Medievalism a critical history. Cambridge: D. S. Brewer, 2015.

MONTANDON, Alain. La fabrique du Moyen Âge en Allemagne. In: BERNARD-GRIFFITHS, Simone. GLAUDES, Pierre. VIBERT, Bertrand. (orgs.) La fabrique du Moyen âge au XIXe siècle: représentations du Moyen âge dans la culture et la littérature françaises du XIXe siècle. Paris: Honoré Champion, 2006.

PEVSNER, Nikolaus. Ruskin and Viollet-le-Duc. Englishness and frenchness in the appreciation of gothic architecture. Londres: Thames and Hudson, 1969.

RÉTAT, Laudyce. Ernest Renan. In: BERNARD-GRIFFITHS, Simone. GLAUDES, Pierre. VIBERT, Bertrand. (orgs.) La fabrique du Moyen âge au XIXe siècle: représentations du Moyen âge dans la culture et la littérature françaises du XIXe siècle. Paris: Honoré Champion, 2006.

PETIT, Annie. Du positivisme à l'école méthodique. In: BERNARD-GRIFFITHS, Simone. GLAUDES, Pierre. VIBERT, Bertrand. (orgs.) La fabrique du Moyen âge au XIXe siècle: représentations du Moyen âge dans la culture et la littérature françaises du XIXe siècle. Paris: Honoré Champion, 2006.

RUSKIN, John. Sésame et les Lys. Tradução: Marcel Proust. Bruxelas: Complexe, 1987.

RUSKIN, John. The stones of Venice. 3 v. Londres: Orpington, 1893.

STERNHELL, Zeev. Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide. Paris: Fayard, 2006.

VIOLLET-LE-DUC, Eugène. Entretiens sur l'architecture. 2 v. Gollion: Infolio, 2010.

Bizâncio: uma visão do helenismo¹ medieval

Victor Villon

*Mestre e Doutor em História pelo Programa de
História Social da Cultura da
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Pesquisador associado ao
Grupo de Pesquisa em História Educação e Narrativas
Transnacionais da Universidade Estadual do Piauí (GPHEM)*

INTRODUÇÃO

Græcia capta ferum victorem cepit et artes
Intulit in agresti Latio [A Grécia subjugada
subjugou o seu feroz vencedor e introduziu
as artes no agreste Lácio]²

Horácio, Epístolas, Livro II, 1, 156

¹ Embora a palavra “helenismo”, na língua portuguesa, tenha como uma de suas definições: “caráter ou condição de grego ou pelos gregos influenciado” (Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, definição 6, disponível em: <https://houaiss.uol.com.br>) – o que se aproxima do sentido lato que aqui empregamos – a acepção mais frequente do termo é: “o conjunto da civilização grega, [especialmente] a que sofreu as modificações determinadas, no período helenístico, pelas influências orientais” (Dicionário Houaiss, definição 3, disponível em: <https://houaiss.uol.com.br>), em outras palavras, o termo restringe-se em seu uso mais corrente à cultura de base grega que se difundiu no Oriente graças à expansão de Alexandre, o Grande, da Macedônia. Com o intuito de evitar qualquer tipo de ambiguidade, sublinhamos que empregamos “helenismo” com o mesmo sentido de “elinismós” (ελληνισμός) em grego moderno, isto é: “o conjunto dos gregos, como portador de uma tradição cultural comum e de criação” (“το σύνολο των Ελλήνων, ως φορέας μιας κοινής πολιτιστικής παράδοσης και δημιουργίας” (Cf. Λεξικό της κοινής νεοελληνικής, disponível em: <https://www.greeklanguage.gr>), independente de periodização histórica; por isso, podemos falar em “helenismo” antigo, medieval ou “neohelenismo” etc.

² Tradução de Paulo Rónai (2002, p.74).

A epígrafe que encima esta reflexão mostra como a civilização romana rendeu-se à civilização grega. Se os romanos detinham a força das armas, a Hélade detinha a sedução das suas artes — entendamos aqui artes no seu mais amplo sentido. Os homens do então “agreste Lácio” ao se expandirem para sul defrontaram-se com a Magna Grécia e, posteriormente, ao sabor das conquistas, fizeram-se senhores do próprio núcleo de emanção do “espírito grego”, isto é, as margens do mar Egeu, região entre a Europa e a Ásia.

As palavras de Horácio detêm-se a mencionar o triunfo dos gregos, pois, esses, no final das contas, é que teriam acabado por subjugar o “feroz vencedor”. No entanto, não podemos nos limitar a essa constatação, visto que o poderio militar e os ventos faustos então sopravam — e continuariam a soprar por um bom tempo — na direção de Roma. Seria inocente pensar que o complexo linguístico-cultural romano submeter-se-ia simplesmente à civilização grega e apagaria as suas especificidades. O grego tornou-se uma das línguas de cultura do império romano — é suficiente que nos lembremos das *Meditações* (*Τὰ εἰς ἑαυτόν*) do imperador Marco Aurélio, escritas em grego e não em latim, como se haveria de pensar por se tratar de um imperador romano — mas a língua materna dos romanos, a que fincou raízes no Ocidente, era o latim; implantação essa tão arraigada cujas línguas novilatinas atuais são seu testemunho mais vivo e eloquente. Roma imbiu-se da cultura grega, mas não renunciou a si mesma, transformou o latim em língua de prestígio que resistiria de forma vigorosa por muitos anos

após a queda da sua parte ocidental, em 476. O mediterrâneo pode ser dividido, até a expansão árabe no século VII, em dois grandes complexos linguístico-culturais, o grego e o latino, como sintetiza Hagège (1994, p. 17):

O latim substituiu os idiomas vernaculares não somente na comunicação pública, mas rapidamente até mesmo nos lares. Assim resvalaram nas brumas do esquecimento o úmbrio, o messápico, o osco, o lígure, o etrusco, o gaulês, o iberico, o ilírio e o dácio. Houve, no entanto, uma exceção notável: o latim não conseguiu expulsar o grego da Grécia, da Ásia menor e do Egito, compartilhando com ele o status de língua administrativa, mas não aquele de língua de comunicação, nem o de língua de cultura, domínios nos quais o grego reinou sozinho [...]³ (Tradução do autor)

Acreditamos que essa dicotomia se fará presente em diversos momentos da história, especialmente, na Idade-Média. Por tal, nosso intuito é apresentar esses momentos da história bizantina, nos quais é possível perceber a irreducibilidade do helenismo face a *romanitas*. Irreducibilidade essa que, por sua vez, possibilita por contraste uma apreensão da cultura bizantina como a forma que o helenismo assumiu na Idade-Média.

Ora, fazer tal afirmação é resvalar no polêmico debate sobre a continuidade entre a Grécia Antiga e Bizâncio e, direta ou indiretamente, na continuidade desse helenismo na própria Grécia moderna. Assim sendo, é

³ “Le latin se substitua aux idiomes vernaculaires non seulement dans la communication publique, mais bientôt même dans les foyers. Ainsi s’engouffrèrent dans les brumes de l’oubli, l’ombrien, le messapien, l’osque, le ligure, l’étrusque, le gaulois, l’ibère, l’illyrien, le dace. Il y eut, néanmoins, une exception remarquable : le latin ne parvint pas à chasser le grec de Grèce, d’Asie Mineure et d’Égypte, partageant avec lui le statut de langue administrative, mais non celui de langue de communication ni celui de langue de culture, domaines où le grec régnait seul [...]”

mister abordar, ainda que de forma sucinta, alguns pontos desse debate historiográfico, mas afirmemos de antemão que considerar a cultura bizantina como uma das expressões do helenismo não implica de forma alguma imutabilidade, nem atribuições de identidades absolutas e anacrônicas a agentes do passado, tampouco identificar algum esboço, igualmente anacrônico, de Estado nacional desde os mais remotos tempos.

A própria noção de um Estado bizantino e de seus contornos temporais é passível de debate. Ainda que tradicionalmente o nascimento do Império Bizantino seja considerado a inauguração de Constantinopla pelo Imperador Constantino, em 30 de maio de 330, e seu término seja considerado em 29 de maio de 1453, quando da conquista dessa mesma cidade pelos turcos sob o comando do sultão Mehmed II, na realidade, seu início é gradativo (KAPLAN, 2007, p.18), pois “sendo de fato Bizâncio herdeiro direto da metade oriental do império romano é difícil dizer onde acaba um período e se inicia outro” (RAVEGNANI, 2008, p.9). Outro fator que contribuiu para esses contornos fluidos, é que os habitantes do próprio império sempre se denominaram como “*romaíoi*” (Ῥωμαῖοι), ou seja: “romanos”, e o seu Estado como “*Romanía*” (Ῥωμανία), isto é, a terra ou o território dos romanos, enfim, o império dos romanos, visto que se consideravam a continuação do Império Romano, ainda que um de seus principais elementos estruturantes fosse a língua grega e não a latina. A denominação de “Bizâncio” deu-se *a posteriori*, tendo um dos seus primeiros empregos, senão o primeiro, com a obra de Hyronimus Wolf, *Corpus Historiæ Byzantinæ*, publicada em 1568.

No século XIX, travou-se uma batalha historiográfica, se assim podemos dizer, em torno à descendência dos gregos modernos, na qual o período bizantino acabaria por desempenhar um papel central. A questão que se punha era se os gregos modernos seriam realmente descendentes dos gregos antigos. O início dessa “batalha” pode ser considerado o ano de 1830, quando vem à luz o primeiro volume do livro do historiador germânico, Jakob Philipp Fallmerayer, intitulado: *História da Península da Morea [Peloponeso] durante a Idade-Média (Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters)*, seu segundo volume sendo de 1836. Já na folha de rosto do primeiro volume, o leitor pode ter um vislumbre da tese defendida por Fallmerayer, pois assim lemos: “Primeira parte: queda dos helênicos do Peloponeso e repovoamento das terras vazias com povo do tronco eslavo”. Como logo se deduz a partir do referido enunciado, o historiador afirmava que os gregos modernos não descenderiam dos antigos, mas sim dos eslavos invasores durante a Idade Média.

A veemente defesa da continuidade do “helenismo” seria encampada por dois outros intelectuais, não coincidentemente pertencentes ao então jovem Reino da Grécia: Primeiramente, Spirídon Zambélios com duas obras, *Cantos Populares da Grécia: publicados seguidos de estudos históricos sobre a Idade Média grega*, de 1852, e *Estudos bizantinos: sobre as fontes da etnia neo-helênica, do século VIII ao século X d. C.*, de 1857. Em segundo, por Konstandínos Paparrigópoulos, com a sua monumental obra, *História do Povo Grego dos tempos mais antigos até hoje*, publicada entre 1860-1874, e

que teria uma longa influência na historiografia da Grécia Moderna. Para Paparrigópoulos, Bizâncio ocuparia um lugar essencial nesse debate, pois seria a ponte de passagem entre os gregos antigos e os neo-helênicos, o conservador do helenismo para os tempos modernos; cristalizava-se assim a “epopeia” da história do Estado-Nação da Grécia Moderna.⁴

Ousaríamos dizer que, a nosso ver, *mutatis mutandis*, essa batalha ainda se trava tacitamente em nossos dias; obviamente, não está mais em questão a continuidade da descendência biológica ou não entre gregos antigos e modernos, mas sim a continuidade cultural entre esses dois mundos, ou melhor, se é possível abarcá-lo em um mesmo domínio de conhecimento e de pesquisa, ou se, caso contrário, seriam totalmente diferentes. Na maior parte do mundo acadêmico, a resposta tende a ser uma discreta negativa, basta que observemos a separação dos campos de estudo da Grécia Antiga e da Grécia Bizantina-Moderna ou, até mais eloquente, o fraco interesse de diálogo entre os estudantes e pesquisadores dos respectivos campos.

Na outra extremidade, encontramos um discurso, assumido principalmente pelo Estado Grego Moderno, desde as suas origens, na década de 1820, e que se legitima em uma longa continuidade, muitas vezes

⁴ Sobre a polêmica historiográfica desencadeada a partir das teses de Fallmerayer Cf : BEATON, Roderick: Greece – Biography of a Modern Nation. Londres: Allen Lane, 2019. p.129-33; assim como as seções introdutórias denominadas “About the author” e “Context” de KECHRIOTIS, Vangelis ao texto de Paparrigopoulos, traduzido por Mary Kitroeff para o inglês, e publicado na coletânea organizada por Trencsény, Balázs e Michal Kopeček. National Romanticism: The Formation of National Movements: Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe 1770–1945, volume II. Budapest: Central European University Press, 2007.

apresentada de forma simplista e quase “natural”, que se estende, sem maiores reflexões, da Grécia Antiga, passando pela Bizantina e chegando até a Moderna.

Diríamos que a primeira atitude pode ser, frequentemente, relacionada a uma tentativa de apropriação exclusiva por parte da Europa Ocidental da herança do mundo grego antigo, deslegitimando qualquer tentativa de aproximação desse com a cultura da Grécia bizantina e/ou moderna; em outras palavras, a ruptura seria tão drástica que não haveria possibilidade de considerar o todo como um objeto de estudo; já a segunda atitude afigura-se como uma tentativa de legitimação do Estado-Nação grego; a continuidade seria “lógica” e as bases desse Estado remontariam aos primevos tempos da Antiguidade. Se a analogia nos é lícita: seríamos, inexoravelmente “herdeiros” de Fallmerayer ou de Paparrigópoulos.

Conscientes dessas implicações, mas também seguros de que todo trabalho historiográfico é, por excelência, um trabalho de recorte analítico e, por conseguinte, de escolhas, acreditamos que a existência de um espaço geográfico e, sobretudo, de uma língua são fatores mais do que legitimadores para o nosso enfoque diacrônico, ou seja, mostrar como Bizâncio foi a forma que assumiu o *helenismo* durante a Idade Média. Assumir uma continuidade que se metamorfoseia, não se afigura sinônimo de uma imutabilidade das formas de mundividência, tampouco buscar os “irrevogáveis” “desígnios” que, supostamente, haveriam de resultar no Estado Grego Moderno. Mas, por outro lado, devemos também de afirmar que o

recorte por nós assumido não é aquele que percebe um idioma como mero meio de expressão, mas o percebemos sim como um significativo complexo – e em si mesmo constitutivo – da transmissão de uma dada cultura ao longo do tempo. Língua como fator, consciente ou inconscientemente, identitário, aproximador ou, ao menos, facilitador dos contatos entre os Homens, sejam aqueles mais prosaicos da vida cotidiana, sejam aqueles mais refinados das elocubrações do espírito.

Em outras palavras, fazendo uso agora de uma metáfora escultórica, diríamos que o “helenismo” é a massa na qual vários escultores trabalharam ao longo dos séculos; suas formas, estilos e intuits foram múltiplos e diversos, houve muitas e constantes rupturas; considerar a escultura como sendo a mesma seria um terrível anacronismo, mas negar que o “engenho e arte” dos renomados e anônimos escultores não se imprimiu sobre uma mesma massa plurissecular seria também desprezar o fato de uma cultura se expressar em um mesmo idioma, seria resvalar em uma incomunicabilidade dos períodos históricos, isto é, as especificidades de cada época não permitiriam ao historiador interpretar suas conexões com as épocas que a antecederam e a sucederam; resvalar-se-ia assim no niilismo da impossibilidade interpretativa.

Feita essa breve incursão pela historiografia – assim como, apresentadas as eventuais implicações do ponto de vista por nós assumido – cabe-nos dizer o caminho que decidimos adotar com o intuito de

apreender como uma espécie de “irreducibilidade” entre o helenismo e a *romanitas* transmitiu-se da Antiguidade para a Idade-Média. Falar em “irreducibilidade” não quer dizer que esses dois complexos linguístico-culturais não se comunicaram; não foi à toa que Paul Veyne intitulou um de seus livros como *O Império Greco-Romano*, mostrando o quanto o Império Romano era helenizado e havia uma unidade espiritual que tinha seus fundamentos no helenismo; o historiador chega mesmo a fazer uma comparação – diga-se, um tanto provocativa – com o Japão dos dias atuais, quando afirma que: “o Ocidente latino era grego da mesma maneira que o Japão atual é um país ocidental, com direitos humanos, democracia, computadores, prêmio Nobel, arte internacional e Nona Sinfonia” (VEYNE, 2005, p. 11). Mas prossegue a comparação assinalando a irreducibilidade da *romanitas*: “No entanto se aculturar e se identificar são duas coisas bem diferentes; os japoneses ocidentalizados continuam a se considerar japoneses e os romanos helenizados se consideravam orgulhosamente tão romanos como sempre foram” (ibid.). Ainda que o Império fosse greco-romano, as individualidades dos seus dois componentes maiores não se diluíram em uma síntese desprovida de tensão, mas formaram uma complementariedade. A tensão dessa complementariedade tendeu a aguçar-se na medida em que se aproximava e se adentrava a Idade-Média, manifestando-se na divisão administrativa de uma *pars Occidentalis* e de uma *pars Orientalis*, no Cisma do Oriente, na Quarta Cruzada e, até mesmo, na Queda de Constantinopla; todos esses são

momentos que a nosso ver revelam o embate entre esses dois complexos linguísticos-culturais.

As origens político-administrativas da divisão do Império Romano devem ser buscadas na nova forma de organização que foi estabelecida pelo Imperador Diocleciano, em 285, que ficaria conhecida na sua forma final pelos historiadores como “tetrarquia”⁵. A tetrarquia, como o seu próprio nome indica, consistia em uma divisão do poder por quatro: dois “augustos” que seriam secundados por dois “césares”, a cada um dos pares (augusto/césar) caberia uma parte do império. Na prática dos acontecimentos, Diocleciano concedeu então ao general Maximiano o título de “*augustus*”; esse passaria a governar o Ocidente; e ainda que a titulação fosse a mesma, Diocleciano manteria a preeminência enquanto “*augustus senior*”. (BELAYCHE, 2005. p. 2124). Poucos anos depois, em 293, Diocleciano nomeia Galero como “césar” do Oriente e Constâncio Cloro como “césar” do Ocidente. Se a primeira tetrarquia, aquela que fundou o sistema, funcionou satisfatoriamente, o mesmo não ocorreria com a segunda, nem com a terceira; como se haveria de esperar, a complexidade do sistema não resistiria às ambições e disputas de “augustos” e “césares”.

É preciso perceber que ao dividir o império entre os dois “augustos”, Diocleciano seguia, aproximadamente, a divisão das duas grandes áreas linguístico-culturais: a *pars Occidentalis*, na qual o latim se implantara com

⁵ O historiador americano Warren Treadgold (2001, p. 13-4) considera essa data como o início de formação do que haveria de se tornar o Império Bizantino; no entanto, diz evitar o termo “Império Bizantino, até o século V, quando acontece a queda do Império Romano do Ocidente.

mais força, sendo a língua de maior expressão; e a *pars Orientalis*, que englobava o mundo grego, em si mesmo, e as áreas fortemente influenciadas por esse idioma, desde as conquistas de Alexandre, o Grande, e a expansão de uma variante de grego que se tornaria a *koiné*. Podemos concluir assim que a tetrarquia, em linhas gerais, institucionalizava e, por sua vez, reforçava as duas grandes áreas das línguas de cultura do Império. Badenas de la Peña nos fala sobre o “caráter dual” do Império Romano, e para identificar a tensão entre os dois complexos linguístico-culturais que perpassavam o Império, assim sintetiza:

O caráter dual do Império Romano obedecia, entre outras razões, a uma divisão linguística: uso do latim na *pars Occidentis* e do Grego na *pars Orientis*, divisão que se aprofundaria desde a Alta Idade-Média quando definitivamente Roma e Bizâncio se convertem em focos opostos de irradiação cultural.⁶ (BADENAS DE LA PEÑA, 1988, p.303) (Tradução do autor)

Depois de diversas lutas, o então já agonizante sistema da tetrarquia teria fim com o triunfo de Constantino; mas aquele que “unificara” as partes do império tomaria uma decisão que acabaria por acentuar a dicotomia entre a *pars Occidentalis* e a *pars Orientalis*: em 326, o imperador Constantino decidia transferir a capital do Império Romano para a cidade de Bizâncio, que fora fundada pelos gregos megarenses; a partir de então

⁶“El carácter dual del Imperio Romano obedecía, entre otras razones, a una división lingüística: uso del latín en la *pars Occidentis* y del griego en la *pars Orientis*, división que se ahondaría desde la Alta Edad Media cuando definitivamente Roma y Bizancio se convierten en focos opuestos de irradiación cultural.”

a cidade passará a ser denominada Constantinopla. Como disse o bizantinista francês, Bernard Flusin (2006, p.96): “O Império dos Romanos, ao mudar de capital, mudou de língua”.

A partir de então, as sucessivas uniões e separações administrativas do império suceder-se-iam até a morte de Teodósio I, em 395; a seu filho Honório caberia reinar sobre o Ocidente e a seu filho Arcádio, sobre o Oriente. A divisão de 395 poderia ter sido mais uma entre tantas outras, mas foi a definitiva, a *pars Occidentalis* e a *pars Orientalis* nunca mais se reuniriam. A primeira *pars*, cada vez mais assolada por forças centrífugas, se esfacelaria em diversos reinos, resultado das invasões bárbaras. O golpe simbólico e fatal — talvez a tomada de consciência de que a parte ocidental não mais estava sob a autoridade de um imperador “Ocidental” — foi quando Odoacro, rei dos godos “depõe o jovem Rômulo e envia as insígnias do Imperador do Ocidente ao Imperador Zenão de Constantinopla” (LE GOFF, 1995, p. 45)

A última tentativa real para a reunião das partes do império se dará no reinado de Justiniano. É significativo notar que esse imperador proveniente de Tauresium, na Ilíria, é considerado o último imperador a ter o latim como língua materna, e suas conquistas seriam a última tentativa efetiva de uma retomada dos territórios perdidos a Ocidente. O reinado de Justiniano pode ser visto como um período grandioso, considerando-se que empreendera a reconquista de boa parte desses territórios outrora perdidos; sua grandeza pode ser também auferida pelas suas grandes

construções, a mais célebre dessas, seguramente, a igreja de Santa Sofia, em Constantinopla, substituindo o antigo edifício erguido pelo imperador Constantino e que fora destruído em um incêndio. Ali podemos ver, em um dos mosaicos, o Cristo ladeado de Constantino e do próprio Justiniano: o primeiro imperador oferece ao Cristo a cidade de Constantinopla, o segundo oferece Santa Sofia. Nesse jogo iconográfico, Justiniano compara-se a Constantino e, *ipso facto*, pretende assumir o arquétipo do imperador por excelência do imaginário bizantino, Constantino, aquele que fundara Constantinopla e que abriu as portas do império para a “verdadeira” fé, a cristã. Não devemos nos esquecer de que é significativa a oferta simbólica da nova capital; essa cidade é o núcleo nevrálgico desse novo império que vai constituindo-se, pouco a pouco, e que se situa em território de língua grega; é sob a memória espacial da velha colônia grega de Bizâncio que se (re)fundam o império. Se Roma foi a cidade que se tornou império, o mesmo aconteceria, *mutatis mutandis*, com Bizâncio/Constantinopla: uma nova cidade, uma nova fé e um novo espaço linguístico-nevrálgico.

A atuação de Justiniano dar-se-ia também no plano jurídico com a promulgação do Código Justiniano que tentava organizar as diversas leis promulgadas anteriormente. No entanto, todas essas realizações exauriram os cofres do império e fatigaram a população em múltiplas frentes de batalha. Justiniano, com seus célebres generais, Belizário e o eunuco Narses, reconquistou o norte da África, reconquistou a Itália e atingiu até a península ibérica. O abandono de um plano real de conquista da parte ocidental era

mais uma etapa para o caminho de acentuação do helenismo, a suposta universalidade romana deixaria de existir na prática, restringindo-se ao campo do simbólico.

A parte oriental do Mediterrâneo, ainda que integrada ao Império Romano, nunca perdera o seu caráter eminentemente helênico. Com a queda do Império Romano do Ocidente, em 476, as marcas superficiais de romanidade permaneceram, mas o caráter helênico de base tenderia gradativamente a se sobrepor. O golpe fatal ao verniz linguístico latino viria no reinado de Heráclio (610-641):

Não foi somente no domínio da política, foi também naquele da cultura que a época de Heráclio marca uma virada histórica no império do oriente. Ele encerra a idade romana e inaugura a idade bizantina no sentido próprio da palavra. A grecização definitiva e o papel crescente da Igreja em toda a vida pública dão ao império um novo rosto. Com uma espantosa obstinação o Estado alto Bizantino permanecera ligado ao emprego do latim no uso oficial. Cedeu somente pouco a pouco e com hesitações à grecização crescente do império, e sem nunca se decidir a uma virada decisiva. A dualidade das línguas: aquela do governo e aquela do povo, é um sinal característico do Estado alto bizantino: em toda administração imperial como no exército a língua oficial era o latim, que a imensa maioria da população oriental não entendia. Essa situação a partir de então cessou. O grego foi, desde então, a língua oficial do império bizantino. **A língua do povo e da Igreja tornaram-se aquela do Estado.** A corrente de grecização, artificialmente contida, desenvolveu-se cada vez mais rapidamente. A partir [desse momento], nas gerações seguintes o conhecimento do latim tornou-se uma

raridade, mesmo no meio dos eruditos de Bizâncio.⁷
(OSTROGORSKI, 2007, p. 134-5) (Tradução do autor)

Após um período de gestação, do século IV ao VI aproximadamente, no qual se chega mesmo a uma reconquista de territórios, no período de Justiniano (527-565), sobrevém a crise do século VII. Essa crise advém basicamente de dois fatores: a expansão árabe e a conseqüente perda dos territórios bizantinos na África e no Oriente Médio, assim como a querela das imagens, iconoclastia (730-787 / 815-843). Ainda que as perdas tenham reduzido significativamente o território de Bizâncio – circunscrevendo-o, sobretudo e em linhas gerais – aos territórios de expressão grega, a ascensão da Dinastia Macedônica (867-1057) marcará o apogeu do Estado Bizantino, enquanto entidade político-cultural helênica e medieval.

O Cisma do Oriente, ocasionado pela excomunhão recíproca do Patriarca de Constantinopla e dos legados papais, marca uma ruptura entre o Ocidente Europeu Latino e o Oriente Europeu Grego, ainda que essa ruptura na época tenha sido percebida como uma entre as diversas rupturas da

⁷ “Ce n’est pas seulement dans le domaine de la politique, c’est aussi dans celui de la culture que l’époque d’Heraclius marque un tournant historique dans l’empire d’Orient. Elle clôt l’âge romain et inaugure l’âge byzantin au sens propre du mot. La grécisation définitive et le rôle croissant de l’Église dans toute la vie publique donne à l’empire un visage nouveau. Avec une étonnante obstination l’État haut-byzantin était demeuré attaché à l’emploi du latin dans l’usage officiel. Il ne céda que peu à peu et avec des hésitations à la grécisation croissante de l’empire, et sans jamais se résoudre à un renversement décisif. La dualité des langues : celle du gouvernement et celle du peuple, est un signe caractéristique de l’État Haut Byzantin : dans toutes l’administration impériale comme dans l’armée la langue officielle était le latin, que l’immense majorité de la population orientale n’entendait pas. Cette situation cessa désormais. Le grec fut dorénavant la langue officielle de l’empire byzantin. La langue du peuple et de l’Église devint aussi celle de l’État. La courante de grécisation, artificiellement contenue, se développa d’autant plus rapidement. Dès les générations suivantes la connaissance du latin devint rareté, même dans les milieux cultivés de Byzance.”

Cristandade e não como uma ruptura definitiva. A análise dos acontecimentos que desencadearam o Cisma de 1054 é reveladora de uma falta de compreensão entre ambas as partes, o que extrapola o teológico e nos remete ao plano linguístico-cultural, é justamente esse viés que aqui mais nos interessa; assim sendo, acompanhemos os episódios que, em uma primeira análise, podem parecer simplesmente anedóticos, mas que são reveladores dessa falta de comunicabilidade entre dois grandes complexos linguístico-culturais, o grego e o latino.

O domínio de Constantinopla na península Itálica agonizava e seus derradeiros redutos peninsulares localizavam-se na parte meridional, em linhas gerais, a leste da Sicília, na Calábria, na Basilicata, e na Puglia. O arcebispo da cidade de Trani, localizada nessa última região, recebera uma carta enviada pelo arcebispo de Ochrida, na qual eram apontados diversos erros que, segundo os ditames e concepções teológicas da Igreja Ortodoxa Grega, seriam cometidos pela Igreja Católica Latina. O Sul da Itália situava-se nas extremidades do Império bizantino e, por tal, entre as esferas de influência da Igreja de Constantinopla e de Roma. As relações entre o Papado e Bizâncio encontravam-se congeladas, porém, a ameaça dos normandos que importunavam tanto os domínios pontifícios, quanto os resquícios bizantinos da península construía um inimigo em comum e, por conseguinte, a possibilidade de aproximação entre o imperador bizantino e o papado era vislumbrada; “a alma desse projeto era o novo governador da Itália bizantina, Argyros, [...] um latino de raça e de rito, que salvara

Constantino Monômaco, quando da revolta de Tornikios em 1047, e contrabalançava diante desse a influência do patriarca” (MARTIN, 1937, p.441). O Arcebispo de Trani então encaminhou a carta a Roma; esta acabou por chegar às “mãos do principal colaborador de Leão IX, um loreno como ele, e que imaginava saber grego, Humbert [Moyenmoutier] cardeal-bispo de Silva Candida” (KAPLAN, 2008, p. 208).

O movimento que na história da Igreja Católica ficou conhecido como “Reforma Gregoriana” tem o seu nome ligado ao papa Gregório VII; no entanto, o espírito que seria encampado por essa reforma remonta ao Papa Leão IX (1049-1054) (ibid, p. 208), que tinha entre os seus conselheiros não só aquele que viria a se tornar o próprio papa Gregório VII, que atendia ainda pelo nome de Hildebrando, mas também Humbert de Moyenmoutier (MCBRIEN, 2000, p.170), um dos personagens centrais nos acontecimentos que desencadeariam o cisma do Oriente: “Humberto acreditava saber grego e decidiu traduzir o documento. [...] Humberto multiplicou as interpretações erradas. Sobretudo, ele acrescentou um signatário, fazendo assim do patriarca um coautor do libelo” (KAPLAN, 2018, p.71). A tradução em latim que foi lida pelo papa estava em nome do então Patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, e foi considerada:

[...] uma provocação aos olhos de Leão IX. Dessa forma começa a se movimentar a engrenagem [...]. Na manhã de 16 de julho, Santa Sofia está repleta de fiéis que vieram assistir a missa. Humbert, Frederico e Pedro de Amalfi adentram a grande igreja, colocam sobre o altar-mor a carta e pronunciam a excomunhão, em grego provavelmente, visto que os ouvintes compreendem. Os diáconos adjuram os

legados a pegar novamente a carta e a estendem: mas esses se recusam e saem de Santa Sofia sacudindo a poeira de seus pés e proclamando: “Que Deus veja e julgue”. Uma grande agitação toma conta da igreja. A carta passa de mão em mão, ainda mais rápido, pois ninguém lia em latim e não podia tomar conhecimento do conteúdo. Finalmente, levam o escrito até o patriarca que chama três especialistas para traduzi-la.⁸ (ibid., pp. 71-72) (Tradução do autor)

No dia 24 de julho, chega a vez da excomunhão do lado ortodoxo, o cenário é a mesma catedral de Santa Sofia; o sínodo ortodoxo aí se reúne e profere a excomunhão contra os legados papais, ainda que o alvo da excomunhão sejam somente os legados papais, essa simbolicamente estende-se ao papa. Como diz Kaplan (2008, p.72) a respeito de todos esses acontecimentos:

Mas os acontecimentos mostram a importância do fosso cavado entre o Oriente e o Ocidente. Por trás da controvérsia do pão ázimo, da ordenação de homens casados ou do comprimento da barba, perfila-se uma diferença de eclesiologia. A reforma gregoriana afirma ao mesmo tempo a independência da Igreja e o poder do papa sobre essa; já no oriente perpetua-se um sistema formalmente colegial. O fundo do problema é que não mais se entendem. O símbolo é linguístico. Leão IX não sabe grego, Cerulário não sabe latim. O patriarca de Antioquia, Pedro, precisava enviar a

⁸ “[...] une provocation aux yeux de Léon IX. Ainsi se met en branle l’engrenage [...]. Le matin du 16 juillet, Sainte-Sophie grouille d’une foule venue assister à la messe. Humbert, Frédéric et Pierre d’Almâfi pénètrent dans la Grande Église, déposent sur le maître-autel la charte et prononcent l’excommunication, en grec probablement puisque les auditeurs comprennent. Les diacres adjurent les légats de reprendre la charte, la leur tendent : mais ceux-ci refusent et sortent de sainte-Sophie en secouant la poussière de leurs pieds et en proclamant : ‘Que Dieu voie et juge. Une grande agitation s’empare de l’église. La charte passe de main en main, d’autant plus vite que personne ne lit le latin et ne peut prendre connaissance du contenu. Finalement, on apporte l’écrit au patriarche qui fait appel à trois spécialistes pour le traduire.”

Constantinopla as cartas que ele recebia do Ocidente, pois, na Síria, ninguém mais sabia traduzi-las.⁹ (Tradução do autor)

Mas essa falta de comunicação da qual nos fala Kaplan restringir-se-ia à Idade Média? Seria um fenômeno que não teria ocorrido na Antiguidade? Se na Antiguidade a elite do império romano tinha em comum, nos princípios gerais, uma mesma *paideia*, baseada nos clássicos gregos e romanos, isso — como foi observado por Veyne e por nós já mencionado — não fazia dos romanos menos romanos. É certo que a falta de diálogo da cristandade obviamente agravou-se com a dificuldade das comunicações, que fora provocada pelo esfacelamento do Império Romano do Ocidente, visto que doravante não mais havia uma entidade político-administrativa que poderia qualificar o Mediterrâneo de *mare nostrum*; agora nem todos os caminhos levavam a Roma. Se na Antiguidade não havia falta de comunicação, pois as duas *partes* estavam sob a mesma esfera de poder, e suas elites formavam-se no mesmo cadinho cultural helênico-latino, isso não significava que deixara de haver tensão entre os elementos constitutivos do complexo greco-romano.

Mas, no que concerne à ruptura definitiva entre a latinidade e o “*helenismo*”, ela ocorrerá com a Quarta Cruzada, quando, em 1204, os

⁹ “Derrière la controverse sur le pain azyme, l’ordination d’hommes mariés ou la longueur de la barbe, se profile une différence d’ecclésiologie. La réforme grégorienne affirme à la fois l’indépendance de l’Église et le pouvoir monarchique du pape sur celle-ci ; l’Orient perpétue un système formellement collégial. Le fond du problème, c’est que l’on ne se comprend plus. Le symbole en est linguistique. Léon IX ne sait plus le grec, Cérulaire ne sait pas le latin. Le patriarche d’Antioche, Pierre, doit envoyer à Constantinople les lettres qu’il reçoit d’Occident, car, en Syrie, personne ne sait les traduire.”

cruzados desviados da Terra Santa invadem Constantinopla e instauram o Império Latino do Oriente de Constantinopla (1204-1261). Foi em 1198 que o papa Inocêncio III, que acabara de ser eleito, convocou uma nova cruzada. O pretexto que desencadearia o saque de Constantinopla originou-se de uma briga dinástica interna ao Império Bizantino. Isaac II, da dinastia dos Anjos, fora deposto por seu irmão, Aleixo, que assim ascendeu ao trono de Bizâncio sob o nome de Aleixo III. Seu sobrinho — o filho de Isaac II — Aleixo Anjo conseguiu fugir do seu cativeiro em Constantinopla e buscou ajuda para recuperar o trono do pai, primeiro com Filipe da Suábia, seu cunhado, casado com a princesa bizantina, Irene Anjo, depois, com o papa Inocêncio III, ambas as tentativas se mostraram frustradas; foi então que se voltou para os cruzados e para Veneza. Os princípios da cruzada já haviam sido deturpados, os nobres do Norte da Europa, que compunham a cruzada em sua maioria, perceberam que os recursos com os quais pretendiam pagar a frota de navios veneziana que os levaria à Terra Santa eram insuficientes; a proposta do doge de Veneza, Enrico Dandolo, foi que, antes de partirem para o objetivo final, invadissem a cidade de Zara, nas costas do mar adriático. A cidade rebelara-se contra o domínio da *Sereníssima* e se pusera sob o domínio do rei da Hungria. Ora, tanto os habitantes de Zara, como o rei da Hungria, eram cristãos, logo uma cruzada contra irmãos de fé seria um contrassenso, o que não impediu que Zara fosse tomada em novembro de 1202. É nesse contexto que Aleixo Anjo recorre aos cruzados prometendo que, caso o auxiliassem contra seu tio e recolocassem seu pai no trono de

Bizâncio, daria como pagamento quantia correspondente a “[...] 200.000 marcos, 10.000 homens e a submissão da igreja bizantina. A legendária riqueza bizantina, que se tonara uma simples miragem, faz com que os cruzados pensem que essa promessa poderia ser cumprida.” (KAPLAN, 2016, p.303). O projeto de expulsar Aleixo III e devolver o trono a Isaac II e a seu filho Aleixo Anjo, que passava agora a ser Aleixo IV, se concretiza em 18 de julho de 1203. No entanto, aos olhos da população de Constantinopla, Aleixo IV era um traidor que conjurara com estrangeiros inimigos, além disso, a pressão dos cruzados às portas de Constantinopla os forçava a efetivar o pagamento prometido; o que se mostrava na realidade inviável. Forma-se um partido “autóctone” contrário aos imperadores que se mancomunaram com o estrangeiro, o qual é encabeçado por Aleixo Dukas, dito Murzufulo, o que faria com que Aleixo IV fosse “varrido, em menos de seis meses, pelo descontentamento popular, enquanto os navios latinos esperam no Chifre de Ouro” (KAPLAN, 2016, p.303). Os cruzados e a *Sereníssima*, diante das convulsões internas de Bizâncio e da recusa do novo imperador em realizar o pagamento, decidem-se por invadir e saquear a mítica Constantinopla, para escândalo da Cristandade, o que ocorre numa terça-feira, 13 de abril de 1204, não sem antes realizarem uma *partitio imperii*, no qual definiam como seriam divididos os despojos territoriais do império Bizantino. Por sua vez, os gregos derrotados constituíram três entidades políticas que reivindicariam a legitimidade imperial sobre o Estado fundado pelos cruzados latinos e que ficou conhecido na História como “Império Latino de

Constantinopla”; essas entidades seriam: O Despotado do Épiro, o Império de Trebizonda e o Império de Niceia; cabendo a essa última, sob a dinastia dos Paleólogos, expulsar os latinos, ou “francos”, como também foram conhecidos os invasores da Europa Ocidental, do trono de Constantinopla. Mas as feridas da Quarta Cruzada seriam indelévels, era “[...] evidentemente a ruptura definitiva entre cristãos latinos e bizantinos, que se endureceram na sua originalidade grega e ortodoxa” (KAPLAN, 2016, p.305).

A nosso ver, o desvio da Quarta Cruzada para Constantinopla deve ser inserido dentro dessa dicotomia entre gregos e latinos, dicotomia muitas vezes tácita, outras tantas mais explícita, talvez o seu paroxismo possa ser identificado exatamente nos acontecimentos de 1204. Ostrogorski afirma que diversas interpretações historiográficas tentaram dar conta dessa luta entre cristãos, no entanto, para esse bizantinista a Quarta Cruzada seria “sem enigma” (OSTROGORSKI, 2007, p.437), pois “desde a separação das Igrejas e, mais ainda, desde as cruzadas a inimizade com os bizantinos simplesmente cresceu no Ocidente” (ibid.), e chega a falar em um “antilatino provocante” (ibid.) do imperador Andronico I, como um dos contributos para “transformar a inimizade em hostilidade declarada”, concluindo que: “diante da fraqueza evidente e desespero do império bizantino tomou forma o plano de cruzada” (ibid.).

O Golpe fatal será a conquista de Constantinopla pelos turcos sob o comando do sultão Mehmed II, na célebre data de 29 de maio de 1453. A partir de então, o centro do helenismo sobreviveria pelos próximos séculos

com a condição de *milet*, ou seja, de grupo de fiéis de uma das Religiões do Livro, tolerada pelo conquistador muçulmano. Indagar-se se a tomada de Constantinopla pelos turcos era inevitável ou se o percurso da história poderia ser alterado — caso houvesse uma efetiva coligação das forças da cristandade ocidental ou se, então, os gregos ortodoxos, abandonando os pruridos teológicos ou de qualquer outra natureza, se decidissem pragmaticamente pela união com Roma — sempre estará no campo da especulação, assim como o da exata responsabilidade de cada uma das partes envolvidas no campo do debate historiográfico. No entanto, a imagem do império cristão que definhava em luta com o “inimigo da fé”, diante de uma Europa também cristã, porém latina, e que teria condicionado na prática um auxílio amplo e efetivo contra as forças otomanas à submissão total da Igreja Ortodoxa Grega ao papado, cristalizou-se no imaginário do helenismo, aprofundando ainda mais a dicotomia entre as duas faces da Cristandade.

Com o perdão da tautologia, diríamos que a prova de que o helenismo continuava a ser helenismo — ainda que se fundissem aos elementos da cultura antiga o cristianismo — é o contributo bizantino para a “redescoberta” e/ou “reinvenção” da literatura da Antiguidade Clássica, no Renascimento. Petrarca, em 10 de janeiro de 1348, escrevia uma carta de agradecimento a um presente que lhe fora enviado por um amigo, Nicolas Agyros. Agyros fora designado como embaixador do imperador bizantino, João Cantacuzeno, perante o trono de São Pedro, na ocasião do papado de

Clemente VI, em vista da possibilidade de uma união entre as duas igrejas (SAFFREY, 2007. p.17). O presente ofertado pelo erudito bizantino – a quem Petrarca denominava “pretorem Grecorum” (Apud SAFFREY, 2007. p.17), “pretor dos gregos” – era um manuscrito da *Íliada*¹⁰. Petrarca comovido não só agradeceu o presente, mas de forma extremamente poética lamentou a impossibilidade de poder lê-lo, pois não sabia grego e tampouco tinha o amigo ao seu lado para que pudesse traduzi-lo:

[...] mas aquela tua voz viva, que a sede de aprender, que me queima, não dissimulo, poderia, ao menos, acalmar, de nenhum modo aos meus ouvidos chega; sem essa o seu Homero é mudo para mim, ou melhor, sou surdo para ele. Alegro-me, no entanto, pelo menos, só em vê-lo, frequentemente abraço-o e suspirando, digo: 'Oh, grande homem! com que desejo eu te ouviria!'"¹¹ (PETRARCA, *Rerum familiarium*, XVIII, 2) (Tradução do autor)

O episódio é significativo por diversos aspectos, em primeiro lugar, o desconhecimento da língua grega por parte da intelectualidade ocidental de então, representado por Petrarca; em segundo, a origem do manuscrito, assim como a voz que poderia traduzi-lo, Bizâncio. Vários foram os eruditos bizantinos que imigraram para o Ocidente nos estertores do império bizantino, entre esses citemos: Manuel Chrysolaras (1350–1415), considerado

¹⁰ Saffrey identifica o manuscrito ao qual Petrarca faz referência como sendo o “*Ambrosinus I 98 inf*” (Itália, Milão, Biblioteca Ambrosiana, MS I 98 inf.)

¹¹ “[...] viva tamen illa tua vox, que discendi sitim, qua me uri non dissimulo, posset vel accendere vel lenire, minime aures meas ferit; sine qua Homerus tuus apud me mutus, imo vero ego apud illum surdus sum. Gaudeo tamen vel aspectu solo et sepe illum amplexus ac suspirans dico: 'O magne vir, quam cupide te audirem! ”.

um dos principais fundadores dos estudos gregos na Itália (CHAMBERS, 1988. p.89), Janos Argyropoulos (1415-1487), que lecionou na Universidade de Florença, e o Cardeal Bessarion (1403-1472), que legaria a sua vasta biblioteca à República de Veneza; desse núcleo originário legado pelo cardeal bizantino originar-se-ia a Biblioteca Marciana, incluindo-se nessa doação o manuscrito denominado “Venetus A”, contendo aquele que é considerado o texto completo mais antigo da *Iliada* que chegou até nós (MÉTIVIER, 2018. p. 64).

Muito já se discutiu sobre a identidade de Bizâncio. Mas quando falamos de identidade é preciso fazermos uma distinção. Um fato seria perguntar a um bizantino como se identificava; outro fato é que, querendo ou não, esse falava grego. Acreditamos que uma das formas de ver a continuidade do helenismo é a continuidade linguística, pois para um grego era fácil ascender à língua grega antiga. Nosso objetivo não é analisar qual era a identidade bizantina, mas sim mostrar que, bem ou mal, os bizantinos sempre tiveram acesso mais fácil aos textos gregos antigos. O centro nevrálgico da *pars Orientalis*, que mais tarde seria conhecida pelos historiadores como Bizâncio, era Constantinopla, cidade que nascera em território de língua grega.

O grego, em boa parte da sua história, foi uma língua de diversos “estilos”, de diversas “camadas”, mais ou menos, arcaizantes. Se compararmos esse idioma com as línguas latinas, perceberemos uma evolução mais lenta, retroalimentada pelas “glórias pretéritas”, que fizeram

com que não rompesse com a consciência de ser o “mesmo idioma” do Século de Péricles ao longo da sua existência. Essa relação linguístico-identitária pode ser percebida pela própria denominação do idioma: a palavra “grego” permanece sendo a mesma para referir-se a todos os períodos linguísticos do idioma, enquanto isso, as línguas derivadas do latim tomaram consciência da sua diferença já na Idade Média. Não se falava mais latim, mas sim português, francês, castelhano etc. Cícero poderia ser admirado, mas havia escrito em uma língua que agora era “estrangeira”, o latim. As “filhas orgulhosas” – como já denominaram as línguas novilatinas – estariam então independentes para sistematizarem as suas gramáticas e ortografias do modo que “melhor” considerassem; já o grego mantinha o ideal de uma espécie de paraíso linguístico perdido a ser, de alguma forma, reconquistado.

Por certo, a adoção do cristianismo modificara a essência da *paideia* grega antiga, mas isso não significa que essa fora eliminada, ou que se tornara inacessível linguisticamente falando. Ainda que a Igreja Bizantina recusasse “[...] a integração massiva da cultura helênica ao pensamento cristão: a cultura profana poderia ser de um grande valor formador. Mas com a condição que procedesse a uma escolha prévia, conservando o que era bom e rejeitando o que era mal” (DUCELLIER, 1997. p.106); por mais que houvesse uma seleção, não havia um abandono do todo. Talvez, neste momento de nossa reflexão, seja interessante uma comparação com o Egito Antigo – para que possamos avivar o que ocorrera entre os gregos

antigos e os bizantinos, por mais que houvesse uma patente mudança de visão de mundo.

As escritas tradicionais do egípcio antigo eram três: o hieróglifo, sobretudo o “monumental, pintado nas paredes ou gravado nas pedras [...] [e que] [...] poderia também ser traçado sobre papiro, por exemplo, para redigir o livro dos Mortos” (SELLIER, 2020, p. 80); o hierático, concomitante ao sistema anterior, e que “se distinguia ao mesmo tempo pela forma simplificada dos signos e pelo utensílio empregado: um caniço talhado mergulhado na tinta. Era a escrita da vida cotidiana [...]” (SELLIER, 2020, p. 81); e o demótico, derivado do hierático, de caráter ainda mais cursivo. Copta será o nome recebido pelo estágio da língua egípcia a partir do século II (RICKAL, 2005. p.762), o mesmo nome também será empregado para designar o sistema alfabético derivado do grego, que passará a ser utilizado, provavelmente a partir do século III (BOUD’HORS, 2005. p.564), pelos egípcios. Quando os árabes conquistaram o Egito, entre 640-642, dando assim início ao processo de islamização e arabização da população, os sistemas tradicionais de escrita, seja na sua forma hieroglífica, hierática ou demótica, já haviam se tornado desconhecidos há mais de duzentos anos, visto que uma das derradeiras inscrições nesse sistema é datada do ano de 394 (POSENER, 1998, p.134) ou 396 (SELLIER, 2020, p.83), em relação aos hieróglifos, e 452 (ibid.), em relação ao demótico. No século XIII, o copta já havia se transformado em uma língua litúrgica da igreja ortodoxa, sobrevivendo somente em áreas residuais. O desconhecimento do sistema

de escrita era por si mesmo um impeditivo para que os coptas tivessem acesso aos escritos do Antigo Egito. Ora, por mais que o helenismo houvesse sofrido uma mudança de religião e, por conseguinte, de mundividência, a situação que ocorrera no Egito nunca teve lugar no helenismo. Não só o sistema de escrita se manteve, como o grego continuou a ser a língua de cultura e a língua do cotidiano. Nunca é demasiado ressaltar que a continuidade linguística é um fator essencial, pois ainda que houvesse uma seleção conforme os interesses e ditames religiosos, o acesso por parte dos bizantinos ao patrimônio literário dos gregos antigos jamais foi rompido.

A prova desse não rompimento com estratos pretéritos da língua é a diglossia que imperou durante todo o Império Bizantino, isto é, a convivência de um estilo arcaizante na escrita que gozava de prestígio e que se diferenciava da linguagem popular e oral, como afirma Rosa (2019, p.37):

Há que se notar que, considerando a sua história peculiar e o ritmo particularmente lento de mudança linguística que o caracteriza, a par da subdivisão em períodos, o grego possui também aquela entre língua douta (tendência escrita e conservadora) e língua vulgar ou demótica (tendência oral e aberta a inovações)¹². (Tradução do autor)

Para compreendermos essa tendência arcaizante que se fez presente na língua grega até muito recentemente, é preciso termos em conta o prestígio do dialeto ático, aquele em que se expressou por excelência a

¹² “Da notare che, data la sua storia peculiare e il ritmo particolarmente rallentato del cambiamento linguistico che lo caratterizza, accanto alla suddivisione per periodi il greco accoglie anche quella tra lingua dotta (tendenzialmente scritta e conservatrice) e lingua volgare o demotica (tendenzialmente orale e aperta alle innovazioni).”

Grécia Clássica, a Atenas do século de Péricles. É esse dialeto que será levado pelas hostes de Alexandre o Grande aos territórios conquistados; no entanto, ao tornar-se uma língua de cultura, sobre um vasto território, falada por pessoas que não a tinham como língua materna, o ático tenderia a se simplificar. Não é por acaso que data do período helenístico o surgimento dos acentos em grego, pois era uma forma de indicar a pronúncia considerada correta, sinal de que a língua era cada vez mais falada por indivíduos das mais variadas procedências e, por isso mesmo, tendia a se simplificar sob a influência das línguas originárias daqueles que se helenizavam. No século II d. C., a percepção de que a língua grega havia se diferenciado muito dos clássicos fez com que surgisse o “aticismo”, um retorno à escrita do século V a. C, podemos datar desse período as origens da diglossia, com níveis fortemente marcados de linguagem no interior da mesma língua e usos sociais distintos. Sobre esse aspecto arcaizante como facilitador de acesso aos textos da literatura antiga diz Métivier (2018, p. 67):

Porque eles empregavam, nas suas obras, uma língua arcaizante, distinta, que haviam aprendido nas escolas de Constantinopla e que imitava, com maior ou menor rigor, o grego dos autores clássicos, eles podiam ler citar ou comentar as produções da Antiguidade grega. Eles podiam ainda mais, visto que os próprios faziam um grande uso dos gêneros literários antigos, a história, o panegírico, a biografia, o epigrama e, a partir do século XII, o romance e a sátira.¹³
(Tradução do autor)

¹³ “parce qu’ils emploient dans leur œuvres , une langue archaïsante, distinctive, qu’ils ont apprise dans les écoles de Constantinople et qui imite, avec plus ou moins de rigueur, le grec des auteurs classiques, ils peuvent lire, citer ou commenter les productions de l’Antiquité grecques. Ils le peuvent d’autant

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Admitamos que o percurso aqui apresentado teve um caráter sintético e amplo. Nosso objetivo principal foi mostrar uma dicotomia linguístico-cultural que, a nosso ver, perpassa a história, refletindo-se tanto na vida política, religiosa e, mais propriamente, cultural da bacia do mediterrâneo. Para demonstrar a tensão existente entre essas duas correntes ao longo dos séculos, escolhemos alguns momentos significativos: a gestação e a separação definitiva das duas partes do Império Romano, o Cisma do Oriente, a Quarta Cruzada e a tomada de Constantinopla pelos turcos. Balizas essas que poderiam ser caracterizadas por alguns como eminentemente pertencentes a uma história *événementielle*, esses obviamente não deixariam de ter o seu tanto de razão; mas acreditamos que à História talvez caiba a designação metafórica de um campo de conhecimento “anfíbio”, isto é, detentor intrinsecamente de uma ambivalência, tendo na base da sua constituição dois lados aos quais designaremos aqui, por falta de denominação melhor, como: “científico” e “literário”. Cabe ao seu lado “científico” a análise da massa de dados, de acontecimentos, a busca nos arquivos, é o afã erudito; mas cabe ao “literário” perceber quais os acontecimentos devem ser retidos,

mieux qu'ils font eux-mêmes un large usage des genres littéraires antiques, l'histoire, l'éloge, la biographie, l'épigramme e, à partir du XIIe siècle, le roman et la satire.”

assim como, perceber as forças motrizes que aí subjazem, é a interpretação, o olhar afinado que está além do documento e da própria consciência dos agentes históricos que atuaram no grande palco da história, é o “faro”, o “golpe de vista” e a “intuição” do qual nos fala Carlo Ginzburg (2001, p.179). Sem a presença de qualquer um deles, seja o científico ou o literário, a História despoja-se da sua condição de História. Sem o primeiro torna-se ficção, sem o segundo, enumeração de acontecimentos muitas vezes caótica; logo, ousaríamos afirmar que o historiador vive na angústia de fazer literatura com dados científicos. O que, no nosso caso, pode ser visto em uma primeira abordagem como as engrenagens políticas, pode ser interpretado, também, como o confronto de profundas raízes culturais entre o “feroz vencedor” e a “Grécia capturada”, do qual nos fala Horácio, conforme citamos logo no início destas palavras. O fato histórico comporta diversos motores explicativos; nenhuma interpretação histórica se reduz a uma única força propulsora, e a que quisemos esboçar aqui é o helenismo bizantino, um helenismo diverso do da Antiguidade, mas ainda assim helenismo, materializado no que um idioma tem não só de código estruturado, mas sobretudo como fator de comunicação, de transmissão de cultura e de aproximação.

A imagem de um complementariedade cultural que não é isenta de tensão pode ser apreendida em uma breve passagem das *Confissões* de Santo Agostinho, na qual se defrontam as línguas latina e grega. No trecho

em questão, o bispo de Hipona nos fala sobre a aversão que sentia pela aprendizagem do idioma grego nos tempos de juventude:

Por que então esse ódio pela literatura grega, na qual se cantam tais coisas? Porque Homero é perito em inventar essas historiazinhas, dulcíssimo na sua frivolidade, embora para mim menino, fosse bem amargo. Creio que o mesmo acontecerá com Virgílio para os meninos gregos, obrigados a estudá-lo, como a mim me faziam com relação a Homero. Era a dificuldade; sim, a dificuldade de ter que aprender totalmente uma língua estranha era como fel que aspergia de amargura todas as doçuras gregas das histórias fabulosas. (SANTO AGOSTINHO, 1961, p.58)

A razão que o bispo de Hipona nos apresenta de seu ódio às letras gregas é simples e eloquente: o fato de o grego não ser a sua língua materna, de ser uma língua distante da língua daquela que falava cotidianamente. E assim, o *Doctor Ecclesiæ* prossegue as suas lembranças de infância:

Porque eu ainda não conhecia uma palavra daquela língua, e já me obrigavam com veemência, com cruéis terrores e castigos, a que aprendesse. Em compensação, embora eu, ainda criança, também não conhecesse nenhuma palavra de latim, contudo, com um pouco de atenção o aprendi entre o carinho das amas e os chistes dos que se riam, e as alegrias dos que brincavam, sem medo algum nem tormento. Eu aprendi, digo, sem a pressão dos castigos, impelido unicamente por meu coração, desejoso de dar à luz seus sentimentos, e não via outro caminho para isso senão aprender algumas palavras, não dos que as ensinavam, mas dos que falaram, em cujos ouvidos ia eu depositando quanto sentia. (ibid.)

Havemos de conjecturar que a dificuldade de Santo Agostinho, caso pertencesse a um grupo linguístico de pouca expressão, deveria ser simplesmente dobrada, e haveria de se conformar a expressar-se simplesmente em uma língua “estrangeira”, uma língua que não era a sua; mas a Homero contrapunha-se Virgílio, assim como à *pars Orientalis* contrapunha-se a *pars Occidentalis*, ou como à Igreja Grega contrapunha-se a Igreja Latina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEATON, Roderick: Greece – Biography of a Modern Nation. Londres: Allen Lane, 2019.

BELAYCHE, Nicole. Tétrarchie. In: LECLANT, Jean (org.). Dictionnaire de l'Antiquité. Paris : PUF, 2005.

BADENAS DE LA PEÑA, Pedro. La situación lingüística en Grecia Problemas y Perspectivas. Erytheia - Revista de estudios bizantinos y neogriegos. Madrid: Asociación Cultural Hispano-Helenica, N. 9, 2, 1988. (ISSN 0213-1986). Disponível em: http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/erytheia/numero_9_2_1988/la_situacion_lingueistica_en_grecia_problemas_y_perspectivas

CHAMBERS, D.S. Chrysolaras, Manuel (verbete). In: HALE, John R. Dicionário do renascimento Italiano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DUCELLIER, Alain. Le drame de Byzance idéal et échec d'une société chrétienne. Paris: Hachette, 1997.

FLUSIN, Bernard. La civilisation byzantine. (Coleção Que-sais je?) Paris: PUF, 2006.

GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas e sinais – morfologia e história. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAGÈGE, Claude. Le souffle de la langue. Paris : Éditions Odile Jacob, 1994.

KAPLAN, Michel. Byzance. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

KAPLAN, Michel. La fracture avec l'Occident. Byzance l'empire de mille ans. Revue L'Histoire, les Collections de L'Histoire, n° 80, 2018.

KAPLAN, Michel. Pourquoi Byzance ? Un empire de onze siècles. Paris: Gallimard, 2016.

KECHRIOTIS, Vangelis: “About the author” e “Context” In Paparrigopoulo, Constantinos: “History of the Hellenic nation” Tradução de: Mary Kitroeff In Trencsény, Balázs e Michal Kopeček. National Romanticism: The Formation of National Movements: Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe 1770–1945, volume II. Budapest: Central European University Press, 2007. Disponível em <http://books.openedition.org/ceup/2262>

LE GOFF, Jacques. A civilização do ocidente medieval. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LECLANT, Jean. Dictionnaire de l'Antiquité. Paris : PUF, 2005.

LE GOFF, Jacques. A civilização do ocidente medieval. Tradução: Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

MARTIN, Jugie. Le schisme de Michel Cérulaire. Échos d'Orient, t. 36, n. 188, 1937.

MCBRIEN, Richard P. Os papas: de São Pedro a João Paulo II. Tradução: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MÉTIVIER, Sophie: Byzance l'empire de mille ans. Revue L'Histoire, les Collections de L'Histoire, n° 80.

OSTROGORSKI, Georgije. Histoire de l'État byzantin. 3.ed., Tradução: J. Gouillard. Paris: Payot, 2007.

PETRARCA, Francesco: Rerum familiarium. Disponível em: http://www.cassiciaco.it/navigazione/scriptorium/testi%20medioevo/petrarca/familiars/lettera_XVIII_2.html.

POSENER, Georges. Dictionnaire de la civilisation égyptienne. Paris : Hazan, 1998.

RAVEGNANI, Giorgio. Introduzione alla storia bizantina. Bolonha : Il Mulino, 2008.

RICKAL, Elsa. Egyptienne (langue). In: LECLANT, Jean. Dictionnaire de l'Antiquité. Paris : PUF, 2005.

RÓNAI, Paulo. Não perca o seu latim. 10. Impr. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.

ROSA, Maurizio de. La lingua greca una storia lunga quattromila anni. Atenas: ETPbooks, Atenas. 2019.

SAFFREY, Henri Dominique. Retour sur le Parisinus Graecus 1807 le manuscrit A de Platon, In : ANCONA, Cristina D' (Ed.). The Libraries of the Neoplatonists. Philosophia Antiqua, v; 107. Leiden/Boston: Brill, 2007. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=tNyvCQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

SANTO AGOSTINHO. Aversão pelo grego — Capítulo XIV. In: As Confissões. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas, 1961

SELLIER, Jean. Une histoire des langues et des peuples qui la parlent. Paris: La Découverte, 2020.

TREADGOLD, Warren: Breve História de Bizâncio. Barcelona : Paidós, 2001.

VEYNE, Paul. L'empire gréco-romain. Paris : Éditions du Seuil, 2005.

Antioquia-de-Orontes entre a Antiguidade Tardia e a Primeira Idade Média: A recuperação após a catástrofe — o terremoto de 526 d.C. segundo o testemunho de João Malalas

Érica Cristhyane Morais da Silva

Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista

“Júlio de Mesquita Filho” (Franca)

Professora de História Antiga e Medieval do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo

INTRODUÇÃO

Atualmente, o estudo e pesquisa dos desastres naturais, das calamidades, das pragas e epidemias se tornou uma das significativas tendências de pesquisa para o contexto da Antiguidade Tardia (ou Primeira Idade Média como designam alguns especialistas).¹ Tendência esta que os especialistas do contexto tardo-medieval (ou Baixa Idade Média) já conhecem muito bem.² Não obstante, a abordagem a estes fenômenos da

¹ O interesse contemporâneo nestes temas e eventos estão simbioticamente relacionados às nossas demandas contemporâneas de compreensão da pandemia de COVID-19, que irrompe o presente, impactando a vida cotidiana e as nossas formas atuais de gerenciamento das calamidades, que se apresentaram precárias e pouco eficazes no combate à pandemia e às crises que a acompanharam. Nos campos da História, percebemos uma explosão de pesquisas e reflexões sobre eventos da tal natureza. Conferir, por exemplo, a obra editada por Adam Izbenki e Michael Mulryan (2019); a obra de Christopher M. Gerrard, Paolo Forlin e Peter J. Brown (2021); de Fábio Vergara Cerqueira, Gunter Axt, Renata Brauner Ferreira (2021); de Érica Cristhyane Morais da Silva e Belchior Monteiro Lima Neto (2020).

² Os temas mais recorrentes para o período tardo-medieval (séculos XIV-XV) explorados pelos medievalistas são relacionados às intempéries naturais, calamidades, catástrofes e desastres naturais entre terremotos, inundações, pragas (ABERTH, 2013).

vida social das populações humanas tem sido, geralmente, investigada em associação aos conceitos de *crise* e *colapso*, ou mesmo como fatores de *decadência* e *queda da complexidade social*. De fato, conforme Kristina Sessa (2019, p. 211), “uma série de publicações recentes, tanto acadêmicas quanto populares, identificou o ambiente físico como um agente histórico primário no desenvolvimento e declínio do Império Romano”. Desastres naturais, calamidades e epidemias impõem às sociedades desafios e impactam suas estruturas sociais, políticas, culturais e econômicas, sendo acontecimentos que transformam em alguma medida estas mesmas estruturas; mas isto não significa pensar que o que emergirá, em seguida, será uma sociedade menos complexa ou, irremediavelmente, distinta em suas formas de se organizar sociocultural e politicamente. O impacto é significativo, mas não necessariamente revolucionário podendo, inclusive, fortalecer as estruturas sociais e políticas já estabelecidas. Se, por um lado, os especialistas investem na análise da capacidade de gerenciamento das crises e das catástrofes, por outro, o foco no meio ambiente aproximou campos do conhecimento como a História Ambiental com a História Antiga e a História Medieval.

A História Ambiental é um campo de pesquisa bem estabelecido desde a sua fundação na década de 1970, com o primeiro curso superior ofertado em 1972 na Universidade de Santa Bárbara, Estados Unidos (PÁDUA, 2010, p.

81; McNEIL, 2011, p. 159-76).³ Mas só recentemente, os especialistas que se dedicam ao estudo da Antiguidade Tardia e da Primeira Idade Média têm se voltado às questões climáticas e ambientais,, bem como aos efeitos destes nas sociedades nestes contextos históricos.⁴ Em contexto brasileiro, a História Ambiental da Antiguidade Tardia ou da Idade Média ainda é pouco conhecida, pouco pesquisada sistematicamente e/ou pouco divulgada. Mas tanto a História Ambiental sobre o mundo antigo quanto aquela sobre o medieval são campos de estudos e pesquisas dinâmicos, crescentes e se tornaram populares entre os historiadores (ARNOLD, 2008, p. 898). Tanto tardo-antiquistas quanto medievalistas estão interessados em aplicar e problematizar os métodos, as teorias, os objetos e o vigeno intelectual da História Ambiental para compreensão das sociedades tardo-antigas e medievais, especialmente, em contextos de grandes transformações, transição de épocas, em relação aos quais os especialistas conjecturam que as grandes crises ambientais tenham desempenhado um papel significativo para a “queda e declínio” ou colapso social de dada sociedade (ARNOLD, 2008, p. 898; SESSA, 2019, p. 211). Neste sentido, os séculos V e VI d.C. são contextos significativos de grandes transformações para a história romana e alvos das últimas décadas de estudos de uma História Ambiental.

³ Sobre a história e desenvolvimentos da História Ambiental, vide Fabien Locher e Grégory Quenet (2009); Richard White (1990); J. R. McNeil (2011); José Augusto Drummond (1991).

⁴ Uma série de obras recentes sinalizam este interesse: *The fate of Rome*, de Kyle Harper (2017); *Environment and Society in the Long Late Antiquity*, editado por Adam Izdebski e Michael Mulryan (2019) e *La nature et le Roi*, de Jean-Pierre Devroey (2019).

A pedra de toque das interpretações acerca da transição do mundo antigo ao medievo é o tema do colapso das cidades. O paradigma urbano da definição de uma cidade romana ou greco-romana, embora com variações regionais, cessaria de existir em contexto medieval (WICKHAM, 2005, p. 591-692). De fato, “as cidades são a própria engrenagem do Império por meio das quais a administração e a cultura romana permearam a vida em cada região” como define Mark Humphries (2000, p. xvii). Certamente, as cidades antigas não existem mais como afirma Arjan Zuiderhoek (2016, p. 167), hoje, “as elas só existem em ruínas”. Mas como conceber este processo? Nas palavras de Zuiderhoek (ibid.), “que tipo de final” a cidade antiga teve, “foi um fim abrupto, um lento processo de declínio ou uma profunda transformação?” [...] “não há respostas fáceis”, e o autor (ibid.) completa:

... em parte porque os termos [de análises] são tão obscuros. Muito do debate sobre a história da cidade antiga tardia, e sobre o mundo romano tardio de forma mais ampla, durante, grosso modo, o último meio século, se refere, precisamente, à oposição percebida entre uma visão de “declínio”, ou seja, o lento desvendamento da economia romana, estruturas políticas e administrativas e a deterioração da cultura greco-romana durante os séculos após Diocleciano (isto mesmo já sendo um motivo forte na cultura ocidental desde a publicação do Declínio e Queda do Império Romano, de Edward Gibbon), e uma visão mais recente de transformação criativa, da construção de um mundo novo, a Antiguidade Tardia, começando com Diocleciano, mas sobretudo com a adesão de Constantino ao cristianismo.

E conforme afirma ainda Zuiderhoek (2016, p. 167-8), e outros antes dele, “dado o caráter essencialmente ‘cívico’ ou ‘urbano’ da civilização greco-romana, o destino da cidade no final do período antigo é obviamente crucial para qualquer definição de ‘declínio’ ou ‘transformação’ do mundo antigo”. Cidades como Ravena, Constantinopla, Antioquia-de-Orontes se mostraram bastante resilientes em suas formas e persistência existencial para além dos marcos fixos, frutos de uma cronologia impermeável e hermética, a separarem uma tardo-antiguidade do medievo. Para a parte oriental do Império, na região do Levante, o século VI d.C. se constitui um momento importante de transformações.

O SÉCULO VI D.C.: A REGIÃO DO LEVANTE E ANTIOQUIA-DE-ORONTES NA TARDO-ANTIGUIDADE

O modelo de explicação histórica da transição do mundo antigo à Idade Média em termos de “transformação do mundo romano” está consolidado, e poucos especialistas o desafiam ou o colocam em xeque (CURTA, 2021, p. 21). O livro de Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, é uma das referências que mais gerou impacto neste atual modelo de interpretação sobre a transição do mundo antigo ao medievo (DUARTE, 2013, p. 73-91; CURTA, 2021, p. 21; WICKHAM, 2005). E mesmo assim, por meio das poucas inferências realizadas sobre a região da Asia Menor e do Levante, nos é possível argumentar que estas regiões desfrutaram de uma prosperidade, pelo menos até o século VI d.C. (ELTON, 2019, p. 91; WICKHAM,

2005, p. 595; ROUSSEAU, 2006, p. 1). Na realidade, nos parece importante buscar compreender o caso de Antioquia-de-Orontes na ausência de estudos mais sistemáticos sobre a situação do Oriente no debate sobre a transição do mundo antigo ao medieval.⁵ E como parte da região do Levante, a história da cidade de Antioquia é uma das mais estimulantes histórias das cidades orientais. Como bem atesta Philip Mansel (2011, p. 1), a região do Levante é “uma área, um diálogo e uma busca”. Conforme Mansel (ibid.):

Assim como a palavra 'Oriente' deriva do latim *oriens* que significa 'ascendente', também a palavra Levante vem da palavra francesa para ascender – *levant*. Para os europeus ocidentais, *le Levant*, o Levante, *il Levante* tornou-se sinônimo de terras onde o sol está nascendo – daí as terras nas margens do Mediterrâneo oriental: o que são hoje os estados modernos da Grécia, Turquia, Síria, Líbano, Israel e Egito, que do século XVI ao XX fizeram parte do Império Otomano.

Como um nome ocidental para uma área oriental, o Levante foi também, por implicação, um diálogo entre Oriente e Ocidente: portanto – após as conquistas muçulmanas de grande parte do Mediterrâneo oriental no século VII – entre o islamismo e o cristianismo. Gibbon chamou o Mediterrâneo

⁵ Florin Curta (2021, p. 1-2) observa uma importante lacuna no debate sobre a transição do mundo antigo à Idade Média. No que se refere ao atual modelo de interpretação vigente e consolidado de um processo visto mais sob a ótica de “transformações” em detrimento de “declínio” e “crises” e que divide os especialistas em tardo-antiquistas que tendem a modelos continuístas e medievalistas que observam pelas perspectivas das rupturas e no retorno e reavaliação ao conceito de crise. Neste panorama, os especialistas que se dedicam a cronologia entre a Antiguidade Tardia e a Primeira Idade Média e aos territórios do oriente “lutam com a periodização ao tentar igualar a ordem dos eventos na Europa Ocidental” de modo a compreender quando a Idade Média começa (e termina)?” uma vez que “os debates sobre a transição da Antiguidade para a Idade Média ainda não incorporaram as partes leste e sudeste do continente europeu”. Conforme Curta: “Não há espaço para a Europa Oriental nem na tese de Pirenne, nem em nenhuma de suas muitas reiteraões. Apesar de a recente publicação de livros e estudos de capítulos dedicados à Península Balcânica e às regiões adjacentes além dos rios Danúbio e Sava, nenhuma tentativa foi feita para alcançar uma síntese em macro escala, e nenhum esforço para comparar e contrastar a situação em Sudeste da Europa com outras partes do mundo mediterrâneo entre 400 e 700”.

oriental de “a costa que por tanto tempo ressoou com o debate do mundo” – o debate entre cristianismo e islamismo, que agora ressoa mais alto do que nunca.

Situa no Levante, a região da Síria é parte significativa da História Antiga e Medieval. A Síria contemporânea pode ser definida a partir de suas fronteiras com outros países, tendo, grosso modo, ao norte a Turquia, a oeste a costa do Mediterrâneo e o Líbano, a leste o Iraque e ao sul estão a Jordânia e Israel. Desde a sua fundação até a sua independência em 1946, a Síria nunca foi uma região autônoma e unificada sendo sempre regida por governantes estrangeiros e fazendo parte de Impérios – como, por exemplo, o Persa, o Grego, o Romano e o Otomano de 1516 até o fim da Primeira Guerra Mundial (MA’OZ, GINAT e WINCKLER, 1999, p. 1).

Antioquia, metrópole da Síria tardo-antiga, é um nome bastante comum no Mundo Antigo, e segundo afirma Jack Finegan (1981, p. 63-72), “poderia ter existido não menos que dezesseis Antioquias, todas estabelecidas por Seleuco I Nicator (312-281 a.C.), fundador da dinastia Selêucida”. De fato, descobrimos que várias cidades antigas receberam o nome de Antioquia como, por exemplo, Antioquia da Psídia. Embora, venhamos aqui a nos referir simplesmente como Antioquia, a metrópole síria foi denominada, tradicionalmente, como Antioquia-de-Orontes. Contemporaneamente, esta cidade antiga é referida também como Antioquia da Síria. Ambos os nomes estão relacionados e definidos pela sua localização geográfica. A cidade recebeu aquela primeira denominação em

razão da *urbs* ser atravessada pelo rio Orontes que, certamente, se tornou um dentre muitos outros elementos que a diferenciaria de outras cidades da Antiguidade. Antioquia-de-Orontes é uma cidade distinta e uma das mais importantes dentro do Império Romano da Antiguidade Tardia, considerada assim tanto pela historiografia contemporânea, quanto pelas obras de autores antigos. A distinção de Antioquia é, frequentemente, definida em termos de seu espaço territorial, sua arquitetura, seus mosaicos, sua população, suas religiões, seus conflitos sociais. Entre os autores antigos podemos destacar Libânio que na obra laudatória *Ἀντιοχικός* faz um *encomium* a Antioquia datado de 356 d.C., elencando as particularidades e os elementos da cidade que merecem exaltação:

(12) Contudo, antes de eu relatar sobre os habitantes dessa terra, eu devo relatar sobre a natureza da paisagem e do clima, a sua posição em relação ao mar, sobre o abastecimento de água e alimentos e, em geral, toda a riqueza de recursos naturais encontrados aqui. A terra é muito mais antiga do que os habitantes que aqui habitam. Assim, qualquer panegírico deve começar pela terra antes de discorrer sobre os habitantes.

(13) Agora, o primeiro e o principal motivo de elogio à cidade é a fertilidade de sua terra, como no caso de um navio, é quando todas as outras partes se encaixam à quilha. Portanto, temos que examinar este ponto, antes de tudo.

No século VI d.C., a cidade de Antioquia-de-Orontes foi palco de desastres naturais importantes, e sua população enfrentou desafios significativos em direção à recuperação e reorganização da cidade, tanto

em termos materiais quanto na forma de compreensão destes fenômenos que impactam a vida cotidiana dos antioquenos. E com o auxílio do repertório e arcabouço teóricos provenientes da História Ambiental, nos parece oportuno refletir e contextualizar o caso da cidade síria, especificamente na temática acerca do terremoto de maio de 526 d.C., no interior dos debates acerca da transição do mundo antigo ao mundo medieval.

O TERREMOTO DE 526 D.C. CONFORME O TESTEMUNHO DE JOÃO MALALAS

Antioquia é um excelente estudo de caso para o campo da História Ambiental. Mordechai (2019), em um capítulo de livro recente dedicado aos estudos sobre História Ambiental para o contexto da Antiguidade Tardia, demonstra como Antioquia se mostra uma cidade resiliente diante de tantas intempéries naturais e humanas, e argumenta, ao contrário do que geralmente se conclui, que a cidade não declinou em razão desses fatores. Com farta documentação histórica e arqueológica, e com recurso ao repertório teórico da História Ambiental, Mordechai (2019, p. 25) argumenta que a cidade “demonstra notável resiliência no decurso do século VI d.C., e que isso deve-se em grande medida ao apoio imperial contínuo recebido”. O estudo do interesse governamental aos problemas citadinos é outra ramificação da História Ambiental. Em *La nature et le roi* (2019), Jean-Pierre Devroey se dedica a compreender como o governo de Carlos Magno se

envolve com a preocupação ambiental e suas crises de suprimento numa forma sistemática de respostas às crises. Os imperadores do século III também se envolviam nas crises pandêmicas com soluções que, fossem elas tradicionais ou não, buscavam sistematicamente gerenciar suas crises (SILVA e LIMA NETO, 2020). Christopher P. Jones (2014, p. 52 e ss.) examina o apoio imperial às cidades no decurso dos dois primeiros séculos do Principado, com breves menções aos séculos posteriores, e conclui que a assistência imperial às cidades em momentos de crises, particularmente, as ocorrências sísmicas, eram: 1) imprevisíveis embora conhecidas de gregos e romanos e que eram, comparavelmente, indefesos pela ausência de um método de previsão de terremotos apesar de existir uma quantidade significativa de teorização greco-romana sobre as causas destes acontecimentos; 2) não havia qualquer sistema tecnológico de construção de edifícios à prova de abalos sísmicos; 3) que pouco poderíamos esperar dos dados provenientes das fontes escritas que nos fornecem relatos poucos detalhados dos eventos apesar de haver dados sobre estatísticas de mortos. E quando presentes, as evidências “tendem a se apresentarem com ênfase no curto prazo efeitos dos desastres, e descrevê-los de maneira positiva em vez de negativamente” (JONES, 2014). Considerando a problematização das fontes nestes termos, Jones (2014, p. 60) conclui:

Assim, uma pesquisa dos imperadores Júlio-Claudiano e Flaviano, para os quais nossa evidência é muito mais abundante do que para os posteriores, sugere que a ajuda imperial após os terremotos foi restringida por vários fatores,

e não apenas pela personalidade do imperador. Esses incluem a fama da cidade que recebe ajuda e, portanto, sua capacidade de conferir prestígio ao doador, e restrições financeiras, que foram, sem dúvida, os maiores problemas sob o governo de Nero do que sob seus predecessores.

Segundo Jones (ibid., p. 60), a assistência ainda poderia ser proveniente da própria província e dos senadores. Para séculos posteriores as evidências são significativas, mas o autor destaca os terremotos do século VI d.C., em Antioquia, particularmente, os ocorridos em 526 e 528, e o terremoto da Palestina no século VII. Ainda conforme Jones (2014, p. 63):

No século VI, Antioquia sofreu dois terremotos em rápida sucessão em 526 e 528. O relato de Malalas sobre a devastação causada pelo evento de 526, que ele talvez tenha experimentado pessoalmente, é uma das descrições mais vívidas de tal evento que sobreviveu desde a antiguidade. Apesar da ajuda de Justino I e Justiniano a Antioquia, talvez não seja por acaso que em 529 um chefe árabe liderou tropas através do Eufrates e penetrou nos limites da cidade. Onze anos depois, o rei persa Cosroes invadiu pessoalmente, e embora Justiniano tenha enviado Germano para inspecionar as fortificações, Cosroes conseguiu capturar a cidade e saqueá-la impiedosamente. Este evento, e a percepção de que Antioquia estava se tornando inabitável por causa dos repetidos terremotos, levando-a a um declínio irreversível. Assim também dois séculos depois, o chamado “Sétimo Terremoto” de 749 arruinou para sempre Scythopolis (Bete-Seã) e outras cidades da Palestina.

Assim Jones conclui que os eventos em Antioquia contribuíram para o declínio da cidade, embora, como já mencionamos anteriormente,

Mordechai apresenta um excelente caso de resiliência e recuperação de Antioquia, argumentando que a cidade não declinara em razão destes fatores e ainda destacando a problemática de se fundamentar o caso antioqueno neste modelo interpretativo precário:

Como diz a narrativa tradicional, a cidade desfrutou de seu apogeu no século IV, depois declinou até que a subsequente 'conquista árabe' a removesse da consciência histórica ocidental moderna. A imagem subjacente na narrativa tradicional é de uma cidade destruída por um desastre que facilitou sua conquista. Esta narrativa, em essência, exige que Antioquia tenha declinado em algum ponto anterior, para explicar a facilidade e a obscuridade com a qual foi conquistada (duas vezes) no séc. VII d.C. A questão era simplesmente saber quando e como isso aconteceu. A história narrativa principal de Antioquia hoje ainda é a de Downey estudo detalhado de mais de meio século atrás, que definiu a conquista árabe como seu ponto final. Downey se fundamenta nos desastres naturais em sua narrativa como gatilhos de mudança histórica política. Outros estudiosos também abordaram a questão, apontando para os múltiplos desastres na Síria como uma explicação óbvia para desencadear e acentuar os problemas demográficos, os declínios culturais e institucionais que enfraqueceu as comunidades locais. As disputas eclesíásticas, diminuindo a atenção dos seculares do império, a administração e o movimento monástico todos foram vistos como fatores que impediram a recuperação da cidade. (MORDECHAI, 2019, p. 27)

E, por fim, Mordechai ainda sugere de maneira plausível:

Este modelo subjacente de circunstâncias ativas e sociedades humanas passivas foi rejeitado pelos modernos estudos sobre os desastres naturais. Em vez disso, o consenso é que os desastres naturais acontecem quando os perigos coincidem com vulnerabilidades existentes. Em outras palavras, as comunidades afetadas e sua resposta social, e não as características naturais de um desastre, são mais importantes para determinar os seus efeitos. Sociedades resilientes poderiam mitigar o desastre e se recuperar retornando ao seu ponto de partida. (Ibid., p. 27)

É neste sentido que o caso antioqueno deve ser concebido e compreendido dentro do debate acerca da transição do mundo antigo ao medievo. Antioquia, no século VI d.C., longe de se atrelar ao fenômeno do declínio das cidades ocidentais no século V d.C. com as entradas dos povos germânicos, ainda apresentava capacidade de gerenciamento de suas crises, e o episódio do terremoto de 526 d.C. pode ser um excelente exemplo dessa resiliência. Vejamos, a partir deste momento, as particularidades do abalo sísmico mais importante da história da cidade por meio do relato de João Malalas, um cronista do século VI d.C.

João Malalas foi um escritor cristão e, como esperado, a sua *Crônica*, já no prefácio, determina seus objetivos com a escrita de tal obra, como observa Brian Croke (2006, p. 1): primeiro, traçar o curso da história sagrada interpretada pela tradição cronográfica cristã; segundo, fornecer um relato resumido dos eventos de Adão a Justiniano. Assim, quando trata dos desastres naturais, a interpretação de Malalas estará intrinsecamente relacionada à sua visão de mundo cristã.

No que se refere, especificamente, aos acidentes sísmicos, a cidade de Antioquia tem um histórico abundante.⁶ Glanville Downey (1955) fez um importante mapeamento destes eventos em Constantinopla com menção à Antioquia, e foi seguido por Lee Mordechai (2019), que o atualiza, particularmente para o caso da Antioquia do século VI d.C. Com base nestes dois autores, combinamos os dois mapeamentos em uma única tabela para dissertamos sobre a relação natureza e sociedade na Antioquia tardo-antiga.

Tabela 1 – Mapeamento dos terremotos conforme a literatura especializada

ANO	OCORRÊNCIA	REFERÊNCIAS	OBSERVAÇÕES FEITAS PELOS AUTORES
500	Terremoto	MORDECHAI (2019) DOWNEY (1955)	“Pode não ter acontecido”
513	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“Referência vaga”
525	Terremoto	MORDECHAI (2019) DOWNEY (1955) MÜLLER (1839)	“Relativamente de amplitude menor”
526	Terremoto	MORDECHAI (2019) DOWNEY (1955) Zonaras 8.268.11	“Provavelmente o mais devastador do século VI d.C.” “O mais severo terremoto em Antioquia”
528	Terremoto	MORDECHAI (2019)	Um terremoto grande

⁶ Antioquia sofreu várias intercorrências que abalaram sua estrutura social, econômica e política interna. Não foram apenas acidentes sísmicos ou desastres naturais. Mordechai (2019, p. 25) afirma: “a cidade também sofria de várias deficiências estruturais. A agitação cívica era endêmica, sua posição geográfica a colocava ao alcance de ataques persas, e terremotos recorrentes danificaram sua infraestrutura”.

532	Terremoto	MORDECHAI (2019) DOWNEY (1955) Malalas	“evento menor” Terremoto “em todos os lugares”
551	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“pode ter sido sério”
557	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“Provavelmente menor ou moderado”
558	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“Talvez o mesmo terremoto de 557”
560/1	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“relato breve”
C. 570	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“indeterminado se ocorreu”
C. 577-81	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“um ou dois terremotos, não muito clara a dimensão dos danos”

Fonte: Combinação dos dois mapeamentos realizados por MORDECHAI (2019) e DOWNEY (1955).

João Malalas (*Chronographia*, XVII §14, Bo 417) escreve sobre o terremoto de 526 d.C. como o mais devastador. Conforme Misha Meier (2007, p. 237), Malalas descreve os desastres naturais em sua *Crônica* pela tônica de uma história da salvação. Nas palavras de Meier (ibid.):

Malalas também escreve dentro de um modelo da história da salvação e interpreta os eventos como uma manifestação do funcionamento da vontade divina. Especialmente durante o reinado do imperador Justiniano (527-65) o autor observa a ocorrência de vários desastres naturais, mas adere à visão de que estes não deveriam ser considerados como sinais da aproximação do fim do mundo. Em vez disso, parece que ele desejava caracterizar a época de Justiniano como uma época de medo. Assim como Deus espalhou o medo por meio de desastres naturais para induzir as pessoas a levar uma

vida agradável a Deus, o imperador também, em outro nível, disseminou o medo para cumprir seu papel como representante de Deus.

Ainda mais pertinente é compreender que caracteristicamente, conforme Meier (2007, p. 243), na tradição historiográfica romana, os desastres naturais sempre deveriam ser levados em consideração seriamente pelas autoridades imperiais e pelo governo, pois eram “como sinais enviados pelos deuses” e, portanto, poderiam oferecer “presságios de eventos futuros”. Os desastres naturais se referem a “uma relação conturbada entre humanos e deuses, a ser restabelecida por meio de um complicado conjunto de rituais (a *procuratio prodigiorum*)” (ibid.). A descrição do terremoto de 526, na *Crônica* (XVII, 16) de João Malalas, é bastante detalhada e traz significativas informações sobre a destruição urbana, a reação da população e os acontecimentos miraculosos que se agregam a um relato cristão. Reproduziremos aqui na íntegra a indicada passagem, para podermos inferir sobre a descrição:

16. No sétimo ano de seu reinado, no mês de maio, Antioquia, a Grande, sofreu sua quinta calamidade da ira de Deus, o consulado de Olíbrio. O temor à Deus foi grande naquele momento, naqueles que presos à terra sob os edifícios queimados eram incinerados e faíscas de fogo apareciam do ar e ferviam qualquer um que eram atingidos como um raio. A superfície da terra e as fundações de edifícios foram atingidos por raios lançados àqueles pelos terremotos e foram reduzidos a cinzas pelo fogo, de modo que até os que fugiram foram atingidos pelas chamas. Foi uma tremenda e

incrível fornalha de maravilhas, com fogo expelindo chuva, chuva caindo de chamas tremendas, chamas se dissolvendo em chuveiros, e chuveiros acendendo e como resultado consumiram até mesmo aqueles que na terra estavam clamando. Com resultado, Antioquia tornou-se desolada, pois nada restou além de alguns edifícios que se localizavam ao lado da montanha.

Não restou nenhuma capela sagrada, mosteiro ou outro lugar sagrado que não tivesse sido dilacerado. Tudo tinha sido totalmente destruído. A grande igreja de Antioquia, que havia sido construído pelo imperador Constantino, o Grande, (420) permaneceu por sete dias depois dessa tremenda ameaça de Deus, quando tudo mais desmoronou durante a ira de Deus. Em seguida, também foi vencida pelo fogo e arrasada. Da mesma forma, outras casas que não foram destruídas pela calamidade divina foram destruídas até seus alicerces pelo fogo. Neste terror até 250.000 pessoas morreram. Pois esta era a grande festa da Ascensão de Cristo nosso Deus e uma grande multidão de visitantes tinha vindo à cidade. Durante a ira de Deus ficou claro o grande número de cidadãos que havia. Muitos daqueles que foram soterrados pela terra sobreviveram para serem trazidos à vida, mas depois morreram. Alguns dos cidadãos que sobreviveram juntaram tudo o que podiam de seus bens e fugiram. Os camponeses os atacaram, roubaram seus bens e os mataram. Mas o castigo benevolente de Deus para o homem foi revelado mesmo nisso, pois todos aqueles ladrões morreram violentamente, alguns por putrefação, alguns ficaram cegos e outros morreram sob a faca do médico, e depois de confessar seus pecados entregaram suas almas. Aquele que saqueava naquela época era Tomé, um *silentarius*, que havia escapado em fuga da ira de Deus e morava a cinco quilômetros da cidade no lugar conhecido como Portão de São Julião e, por meio de seus servos, roubou tudo dos fugitivos. Ele fez isso por quatro dias e, como estava poluindo tudo, morreu de repente, embora estivesse com boa saúde (421) e todos glorificaram a Deus. Sua propriedade foi roubada e perdida. Ele foi sepultado lá, no lugar onde morreu.

Outros mistérios do amor de Deus pelo homem também foram revelados. Por mulheres grávidas que estavam enterradas há 20 ou mesmo 30 dias foram trazidas dos escombros em boa saúde. Muitas, que deram à luz debaixo dos escombros, foram criadas ilesas com seus bebês e sobreviveram junto com as crianças que deram à luz. Igualmente outras crianças foram trazidas vivas após 30 dias. Muitas coisas ainda mais surpreendentes ocorreram. No terceiro dia após o colapso a Santa Cruz apareceu no céu nas nuvens acima do distrito norte da cidade, e todos os que a viram ficaram chorando e orando por uma hora.

A RECUPERAÇÃO DA CATÁSTROFE E A RECONSTRUÇÃO URBANA DE ANTIOQUIA

A recuperação da cidade contou com o apoio imprescindível de dois imperadores, Justino I e Justiniano I, como podemos depreender do relato de João Malalas (*Chron.* XVII, 16-7):

Após o colapso da cidade, muitos outros terremotos ocorreram durante os próximos 18 meses. Os edifícios também desabaram em Selêucia e em Dafne a uma distância de cerca de 20 milhas. O imperador forneceu muito dinheiro para as cidades que sofreram. Quando ele ouviu falar do castigo benevolente de Deus para o homem, ele foi afligido com grande tristeza; os jogos não eram realizados em Bizâncio e, quando chegou o tempo do Santo Pentecostes, ele entrou na igreja sem sua coroa, chorando e vestindo um manto de púrpura junto com todos os senadores que também usavam púrpura.

17. (422) Naquele ano o imperador enviou o *comes* Carino com cinco *centenaria*. Com ele, ele também enviou Focas, o

patrício e Astério, homem instruído, dando-lhes muito dinheiro para a reconstrução da cidade, os aquedutos e pontes sobre o rio, pois conhecia a cidade; ele tinha morado lá por algum tempo quando ele tinha teria ido com o *magister militum* durante a guerra persa. Escrevia com frequência a esses patrícios para que cuidassem da cidade.

18. Após oito anos e nove meses do reinado de Justino, o mais sagrado Justiniano tornou-se co-Imperador com ele, juntamente com a Teodora Augusta, e foi coroado por seu tio mais sagrado durante o consulado de Mavortio. O imperador Justiniano fez doações generosas à cidade dos Antioquenos.

Junto com a reconstrução de aquedutos e pontes, houve ainda várias construções, de espaços e edifícios para usufruto da comunidade cristã, como podemos ver mais adiante no relato do cronista. E o programa de reconstrução da cidade antioquena era contínuo sob o beneplácito imperial. Justiniano I fez uma extensiva reconstrução de Constantinopla exaltando por meio da paisagem urbana um favorecimento à uma concepção cristã de império. De fato, após alguns terremotos e a destruição por meio de fogo, Constantinopla ganha uma nova fase de reconstrução sob o governo de Justiniano I devido à Revolta de Nika — ocorrida no Hipódromo e de proporções alarmantes —, a qual destruiu várias construções, entre elas, Hagia Sophia, Hagia Eirene, o *Augusteion*, a casa senatorial, as termas de *Zeuxippos*. Justiniano I retoma a reconstrução tentando erguer primeiro as basílicas — construções religiosamente relacionadas às comunidades cristãs —, e depois volta-se para as construções cívicas. Há uma diferença significativa entre a Constantinopla de Justiniano I com a de Constantino e a de Teodósio uma vez que,

conforme Sarah Basset (2007), foi mesmo a ênfase na construção de instituições religiosas fundamentalmente cristãs que fez da sede imperial uma exaltação ao cristianismo à época de Justiniano I. Os desastres e destruições citadinas foram convenientes, uma vez que permitiram a reconstrução das cidades nos termos de cada imperador a partir de sua própria visão de Império, monumentalmente promovendo sua visão religiosa na materialidade urbana. Em Antioquia, isto não seria diferente.

A mudança na paisagem urbana é perceptível pelo destaque dado às edificações particulares que foram construídas e/ou restauradas (embora a ideia de restauração não corresponda exatamente ao programa de construções propostas por Justiniano I, tendo ocorrido, na verdade, a edificação de uma nova cidade). João Malalas (Crônica, XVII, 19-20) relata a forte tendência da multiplicação de construções para uso das comunidades cristãs, basílicas e igrejas. junto com a construção de hospícios, termas e cisternas:

19. (423) Ele construiu em Antioquia uma igreja da Santa Mãe de Deus e sempre virgem Maria, em frente ao edifício conhecido como a basílica de Rufino, construindo perto dele outra igreja, a dos Santos Cosme e Damião. Da mesma forma, ele também construiu um hospício, banhos e cisternas. Da mesma forma o mais. a devota Teodora também forneceu muito para a cidade. Ela construiu uma igreja extremamente boa do Arcanjo Miguel; ela também construiu o que é conhecido como a basílica de Anatólio, para a qual as colunas foram enviadas de Constantinopla. A Teodora Augusta fez e enviou a Jerusalém uma cruz muito cara, cravejada de

pérolas. O imperador Justiniano enviou presentes a todos os contribuintes do estado romano. 20. Os imperadores nomearam o patrício Hipácio como *magister militum per Orientem* para proteger as regiões orientais das incursões sarracenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antioquia-de-Orontes foi uma cidade extraordinária. A história de sua população foi igualmente notável. Na história romana, esta metrópole tem um histórico de importantes conflitos junto à casa imperial e problemas constantes de destruição urbana. Não obstante, a reconstrução urbana, sob o beneplácito imperial no século VI d.C., demonstra a importância que a cidade teve no conjunto das cidades tardo-antigas, como Roma, Constantinopla, Ravena, Alexandria. A Síria antiga, por sua geografia e topografia, se tornava ao mesmo tempo um espaço frágil ao ataque uma vez que se localizava entre Impérios importantes que se constituíram no período tardo-antigo e medieval, como o Império Romano, o Império Persa, o Império Otomano. Mas manteve-se resiliente e conseguindo, inclusive, manter sua importância ao longo de sua história. Neste sentido, a história de seus desastres naturais, intempéries, conflitos e guerras, tanto em seu território quanto em suas vizinhanças, em lugar de ter sido uma fragilidade, fora uma característica que tornara a cidade e sua população alerta de suas fraquezas, potencializando sua capacidade de negociação, existência e reconstrução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, P.; JEFFREYS, E. *The sixth century: end or beginning?* Leiden: Brill, 2006.

ARNOLD, E. F. An introduction to medieval environmental history. *History Compass*, v. 6, n. 3, 2008, p. 898–916.

BASSETT, S. *The urban image of Late Antique Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CAMERON, A. The 'long' late antiquity: a late twentieth century model. In: WISEMAN, T. P. *Classics in progress: essays on ancient Greece and Rome*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 165–191.

CHAZELLE, C.; CUBITT, C. *The crisis of the Oikoumene: the three chapters and the failed quest for unity in the sixth-century mediterranean*. Turnhout: Brepols, 2007.

CROKE, B. Malalas, the man and his work. In: JEFFREYS, E. *Studies in John Malalas*. Leiden: Brill, 2006, p. 1–25.

CURTA, F. *The long sixth century in the Eastern Europe*. Leiden: Brill, 2021.

DOWNEY, G. Earthquakes at Constantinople and Vicinity, A.D. 342–1454. *Speculum*, v. 30, n. 4, p. 596–600, 1955.

DEVROEY, Jean-Pierre; BOUCHERON, Patrick *La Nature et le roi: Environnement pouvoir et société à l'âge de Charlemagne (740–820)*. Paris: Albin Michel, 2019.

FOSS, C. Syria in transition, AD 550–750: an archaeology approach. In: CAMERON, A. Late Antiquity in the Eve of Islam. London: Routledge, 2013, p. 171–269.

HUMPHRIES, M. Introduction: the city between Antiquity and The Middle Ages. In: LANÇON, B. Rome in Late Antiquity: everyday life and urban change, AD 312–609. New York: Routledge, 2000, p. xvi–xxii.

JACOBS, I.; ELTON, H. Asia Minor in the long sixth century: current research and future directions. Oxford: Oxbow Books, 2019.

JONES, C. P. Earthquakes and emperors. In: KOLBE, A. (Hrsg.). Infrastruktur und Herrschaftsorganisation im Imperium Romanum. Berlin: De Gruyter, 2014, p. 52–65.

KENNEDY, H. Antioch: from Byzantium to Islam and back again. In: RICH, J. The city in Late Antiquity. London: Routledge, 1992, p. 181–98.

KENNEDY, H. The last century of Byzantine Syria: a reinterpretation. *Byzantinische Forschungen*, n. 10, p. 141–83, 1985.

MALALAS, John. *Chronographia*. In: JEFFREYS, E.; SCOTT, R. The chronicle of John Malalas. Melbourne: Australia Association of Byzantine Studies, 1986.

MEIER, M. Natural Disasters in the *Chronographia* of John Malalas: Reflections on their function – an initial sketch. *The Medieval History Journal*, v. 10, n. 1–2, p. 237–66, 2007.

MEIER, M. Perceptions and interpretations of natural disasters during the transition from the East Roman to the Byzantine Empire. *The Medieval History Journal*, v. 4, n. 2, p. 179–202, 2001.

MORDECHAI, L. Antioch in the sixth century: resilience or vulnerability. In: _____; IZDEBSKI, A. *Environment and society in the Long Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2019, p. 25–41.

SESSA, K. The new environmental fall of Rome: a methodological consideration. *Journal of Late Antiquity*, v. 12, n. 1, p. 211-255, 2019.

SILVA, E. C. M.; LIMA NETO, B. M. A praga de Cipriano de Cartago (c. 249-270 d.C.): uma resposta política e social à pandemia. *Phoenix*, v. 26, n. 2, p. 157-87, 2020.

SILVA, P. D. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: Considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Revista Signum*, v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013.

O neogótico belga de Maredsous e sua influência estética na cidade de São Paulo

Klency Kakazu de Brito Yang

*Doutoranda na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo pela
Universidade de São Paulo, bolsa Fapesp 2021/12611-0.*

Em 1895 os primeiros monges beuronenses chegaram no Brasil para o projeto de renovação da vida religiosa nos mosteiros brasileiros, à época vazios e em extinção. Iniciava-se, assim, pela Congregação de Beuron este projeto, expandindo-se para outros países da América Latina essa missão de renovação da liturgia, através da música e das artes visuais. Embora os monges europeus de diversas nacionalidades participassem da produção de arte beuronense e existisse uma forte ênfase na cultura germânica, este estudo questiona a influência belga nos trabalhos feitos na cidade de São Paulo. Este estudo, portanto, aborda a questão da influência belga por dois eixos: a exploração documental e bibliográfica, e a comparação visual, observando a circulação de artistas e modelos como uma rede que conecta diferentes espaços geográficos e culturais. Como modelo comparativo usaremos a igreja de Maredsous e o Mosteiro de São Paulo; note-se porém como aspecto limitante à pesquisa a ausência de documentos sobre a motivação estética do abade de São Paulo, Dom Miguel Kruse (1864-1929), não obstante percebermos o gosto pela arquitetura medieval, apreendendo

a urgência da necessidade de se remeter à tradição e à estabilidade; no caso de São Paulo, acrescenta-se, ainda, a inovação. A próxima etapa do estudo contempla a análise da relação artística Bélgica-Brasil pela biografia do pintor Dom Adelbert Gresnigt (1887-1956), a qual não se pretende esgotar no presente escrito.

O QUADRO HISTÓRICO E SUA RELEVÂNCIA PARA A INFLUÊNCIA ESTÉTICA NA ARQUITETURA SACRA PAULISTANA

No século XIX, na Bélgica, algumas famílias tradicionais assumiram a missão de fortalecer a fé católica em seu país, e esta missão refletiu-se na escolha artística da igreja do Mosteiro de São Paulo, em 1922. Embora esta rede seja pouco abordada, ela esteve presente e influenciou a restauração religiosa brasileira de tal forma que se tornou um marco na vida monástica local. Acreditamos que tal influência estética tenha ocorrido tanto pela arquitetura como pela arte decorativa. Deste modo, testamos nossa hipótese pelo contexto histórico com a exploração documental e bibliográfica, e pela comparação visual entre as igrejas belga e paulistana. Dada a ausência de fontes primárias que atestem a motivação do abade de São Paulo, Dom Miguel Kruse, quanto às suas escolhas estéticas, chegamos à conclusão de que a cultura visual neogótica belga esteve presente na produção paulistana numa rede que envolvia famílias belgas que patrocinavam a religiosidade como forma de apoiar a Santa Sé e o Papa, revelando alguns aspectos a ser considerados.

O primeiro deles é que as famílias belgas poderosas tinham como missão o desenvolvimento da fé católica na Bélgica; abastadas, construíram mosteiros e igrejas com o fim de preservar e estimular a tradição católica. Neste sentido, alinhavam-se com o direcionamento Papal, trabalhando ao encontro das determinações da Santa Sé no intuito de apoiá-la em sua missão religiosa.

Desta forma, a construção do Mosteiro de Maredsous se deve ao esforço das famílias de Félix de Hemptinne (1876-1932), Victor Mousty (1836-1876) e Jules Desclée (1828-1911). Estes jovens ultramontanos haviam sido voluntários no exército papal, *zouaves pontificaux*, na Questão Romana¹ (MISONE, 2015, p.10), assim estreitando o laço de amizade entre eles. Ultramontanos era o termo endereçado às famílias que apoiavam a Igreja contra os valores do liberalismo, do socialismo, do casamento civil, da liberdade de culto e aqueles referentes à separação entre Igreja e Estado.

Duas destas famílias nos interessam: os Desclée e os Hemptinne. Primeiramente, os Desclée eram um abastado clã de industriais cujo patriarca, Henri-Philippe Desclée, e seus dois filhos, Henri (1830-1917) e Jules, fundaram, em Tournai, a Sociedade de São João Evangelista (1872) com diversos impressos sobre cultura católica. Posteriormente, financiaram a construção de um mosteiro no Castelo de Maredsous, em Denée (MISONE,

¹ Sobre a Questão Romana (do latim: *Quaestio Romana*), esta refere-se à disputa territorial ao longo do processo de formação dos Estados italianos (1861-1870), entre o governo da Itália e o Papa. Culminaria no Tratado de Latrão, ratificado em 11 de fevereiro de 1929 (governo de Mussolini), com a criação do Vaticano.

2015). Enquanto a família Desclée financiava a construção do mosteiro em sua propriedade, os Hemptinne, que eram industriais da região de Ghent, tinham em seu filho Félix a vocação monástica, levando-o a ingressar no mosteiro de Beuron na Alemanha com o nome de Hildebrand de Hemptinne, em 1869 (STANDAERT, 2011). Assim, “a fundação de Maredsous pela abadia alemã de Beuron originou-se da devoção de um pequeno grupo de famílias belgas muito engajadas e com uma devoção a causa católica em geral” (ibid., p.48) e com uma acentuada fidelidade ao Papa e a Roma.

Acrescentando ainda, que os filhos destas famílias ingressaram na vida religiosa como membros da Santa Sé, desenvolvendo carreiras promissoras. O primeiro exemplo foi Félix de Hemptinne, que se tornou Dom Hildebrand: ele participou da fundação do Mosteiro de Maredsous (1872), foi prior e fundador do Mosteiro de Erdington na Inglaterra (1879-1881), abade de Maredsous (1890-1909) e tornou-se o primeiro Abade Primaz da Confederação das Congregações Beneditinas (1893) (ibid., p.77). O segundo exemplo, foi o de Joseph Marie Louis Victor van Caloen (1853-1932), filho do barão Charles van Caloen de Loppen, o primeiro monge de Maredsous (1872) e tornado Dom Gerardo; além disso, dom Gerardo van Caloen foi também o responsável pela Restauração Beneditina Brasileira (1895), abade de Olinda no Brasil (1896) e fundador da Procuradoria de Santo André na Bélgica, acumulando títulos como Vigário Geral da Congregação Brasileira (1899), abade do Rio de Janeiro (1905), Bispo Titular de *Phocea* (1906) e Abade Geral da Congregação Beneditina Brasileira

(1908) (MORCHOVEN, 1998; MISONNE, 2015). O terceiro exemplo foi o de Félix Béthune (1855-1922), filho do barão Jean-Baptiste Béthune, que entrou para Maredsous e tornou-se Dom Ghislain (1874), trabalhando com o seu pai na construção deste mosteiro e na elaboração dos planos para a construção do mosteiro de São Gabriel em Praga (ibid., p. 64-6). Dos três exemplos destaca-se a proximidade dessas famílias: Dom Hildebrand era primo de Dom Gerardo e o incentivou a seguir a vida monástica, eles trocavam correspondências; já o barão Béthune construiu o Castelo Loppen para o barão van Caloen; acrescentando que o barão Béthune continua com descendentes dentro do mosteiro que construiu — note-se que o seu neto é o arquiteto e artista plástico Irmão Thierry de Bethune² (2019).

Além disso, as propriedades familiares eram destinadas a apoiar a Igreja e o Papa, pois desejavam a renovação cristã e ofereciam apoio incondicional às causas da Santa Sé. Assim, os Desclée financiaram o Mosteiro de Maredsous na propriedade familiar de mesmo nome. Eles acreditavam que a reforma cultural do chanceler Otto von Bismark (1815-98), a *Kulturkampf*³, ocasionaria a expulsão dos religiosos alemães, portanto, com a construção do mosteiro belga haveria um local para se refugiar fora da Alemanha. Outro caso pertence à família van Caloen, que cedeu sua

² A ortografia da família “Béthune” foi alterada para “de Béthune” e atualmente “de Bethune” (STANDAERT, 2011, p.64).

³ *Kulturkampf* - “luta pela cultura” - é o conceito alemão que designa as disputas de poder entre os estados-nação constitucionais, emergentes no final do século XIX, e a ICAR (Igreja Católica Apostólica Romana), acerca do lugar e do papel da religião na política moderna, associados às campanhas de secularização. Foi moldado na Alemanha nos anos de 1871 e 1878, tendo como destaque as figuras de Otto von Bismarck, e von Ketteler (bispo de Mainz).

propriedade em Bruges para a fundação da Procuradoria de Santo André, um priorado do Mosteiro de Olinda, no Brasil, criado com o fim de recrutar vocações na Europa, as quais seriam enviadas aos mosteiros brasileiros com o objetivo de repovoá-los com novas vocações.

A Congregação de Beuron, que se iniciou pelo mosteiro de mesmo nome e reunia casas em diferentes locais da Europa, iniciou sua expansão extraterritorial por Maredsous, uma extensão de Beuron. Esta casa matriz buscava a restauração do monaquismo germânico seguindo o exemplo do francês de Solesmes, onde o abade Prosper Guéranger (1805-1875) desenvolvia a liturgia através do canto gregoriano, retomando a sua prática na rotina monástica. Portanto, após a fundação do Mosteiro de Beuron em 1863, o abade Mauro Wolter (1825-1890) recuperou o canto gregoriano e fundou uma escola de arte claustral com dois egressos do sodalício dos Nazarenos: Jacob Wüger (1829-1892) e Peter Lenz (1832-1929), os quais entraram para a Casa com os nomes de Gabriel e Desidério, respectivamente (YANG, 2017). Tanto na Alemanha como na Bélgica, famílias católicas apoiaram a renovação católica; no caso de Beuron, a fundação ocorreu por financiamento e apoio da Princesa Katharina Hohenzollern-Sigmaringen (1849-1893) que doou a propriedade da família para o mosteiro e patrocinou a Capela de São Mauro (1870). Continuando as conexões com a casa matriz, as fundações seguintes preservaram a importância da arte na liturgia, tanto pela música como pela cultura visual:

Maredsous na Bélgica (1872), Erdington na Inglaterra (1876), Emaús na República Tcheca (1880), e Seckau na Áustria (1883).

Um outro exemplo de expansão ocorreu quando a Congregação de Beuron tomou a frente na empreitada da renovação dos mosteiros brasileiros, pois estes locais estavam abandonados, habitados por raros monges, na maioria idosos e doentes. Esta missão ocorreu após a Proclamação da República (1889), quando o Abade Geral da Congregação Beneditina Brasileira, o Frei Domingos da Transfiguração Machado (1824-1908), solicitou ajuda à Santa Sé para repovoar os mosteiros e retomar a rotina monástica. Assim, atendendo ao pedido de Frei Domingos, o Papa Leão XIII (1810-1903) encarregou Beuron desta tarefa. Esta empreitada foi direcionada a Beuron, apesar da existência de um grupo renovador germânico ativo e bem-sucedido nos Estados Unidos, de comprovada experiência de atuação na América Latina e acostumado ao clima e à cultura local. Nesse sentido, crê-se poder ter pesado na escolha o fato de o Papa ter sido Núncio Apostólico na Bélgica (1843-46), além da proximidade com o Abade Primaz da Confederação das Congregações Beneditinas, Dom Hildebrand de Hemptinne, eleito por ele alguns anos antes (1893). Logo, o Papa Leão XIII optou por deixar a responsabilidade da restauração brasileira para um grupo próximo a ele:

O Soberano Pontífice, o glorioso Leão XIII, que sempre protegeu a Ordem Beneditina, não podendo ser indiferente às súplicas dos beneditinos brasileiros, não só lhes tinha facultado a permissão de chamar e incorporar quantos monges

quisessem de qualquer congregação beneditina da Europa, como também tomando-os sob sua paternal proteção, desde que a Congregação de Beuron resolveu auxiliar seus irmãos no Brasil (CRÔNICA, 1895).

Cinco anos tinha já decorrido desde a petição inicial (em maio de 1890), muitos dos signatários, quase metade, tinha deixado esta vida de lágrimas e misérias para gozarem do descanso eterno, quando em agosto de 1895 chegou em Olinda a primeira colônia chefiada pelo Ver. P. D. Gerardo van Caloen (ibid.).

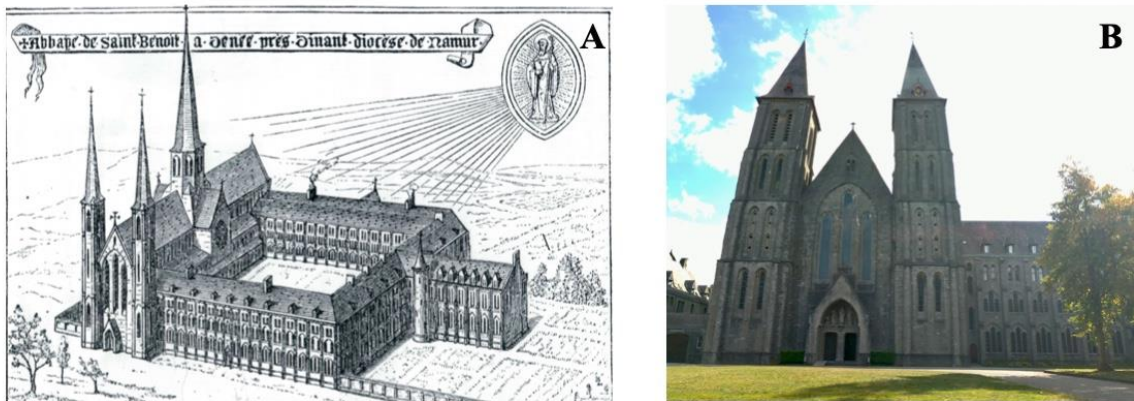
É certo que o belga Dom Gerardo van Caloen foi fundamental na restauração beneditina brasileira, pois assumiu como chefe da missão beuronense e realizou uma gestão empreendedora. Não há dúvidas de que seu temperamento e atitudes lhe proporcionaram uma carreira única e de sucesso, o que era pouco convencional aos padrões monásticos e, em muitos momentos, criou situações delicadas para seus pares. É certo também que quando os outros mosteiros europeus se desinteressaram pelo empreendimento brasileiro, Dom Gerardo passou a contar com o apoio de sua família para dar continuidade aos seus projetos; apoio que pode ser observado na fundação da Procuradoria de Santo André em Bruges, a qual atendeu a necessidade de recrutar jovens e de se certificar que estes tinham vocação religiosa antes do seu envio, pois a vida local oferecia desafios. A necessidade de uma Procuradoria se acentuou, uma vez que os mosteiros envolvidos na missão brasileira passaram a negar o envio de vocações do seu quadro monástico. Como resposta à necessidade de Dom Gerardo, sua mãe cedeu uma propriedade da família para abrigar a

Procuradoria (1899) (SCHERER, 1980), em Bruges, o que passou a ser definitivo com a fundação do Mosteiro de Santo André. Para Dom Gerardo, “era aconselhável que os monges destinados ao Brasil, em particular os postulantes, antes de viajarem para esse país passassem por um período de provação em Mosteiro de boa observância monástica, também, recebessem noções elementares do idioma do Brasil” (Ibid., p.110). Com efeito era comum aos postulantes as dificuldades com o clima, o idioma, as doenças tropicais e com a adaptação ao local que eram enviados.

Um outro aspecto é a semelhança entre a igreja do Mosteiro de Maredsous na Bélgica e a do Mosteiro de São Paulo no Brasil. Entende-se que a arquitetura religiosa cristã assume um papel relevante como espaço do sagrado e manifestação do divino, onde a experiência espiritual se faz possível, e, neste sentido, é a fachada que estabelece a conexão entre os espaços sagrado e secular. Enquanto a escolha arquitetônica para a igreja de Maredsous foi pelo neogótico belga de Jean-Baptiste Béthune (vide figura 1), a da igreja de São Paulo foi pelo neorromânico do alemão Richard Berndl (1875-1955) (vide figura 2). O abade de Beuron, Mauro Wolter, pediu para que Béthune fizesse a planta da edificação e que a tornasse “a jóia do neogótico belga” (STANDAERT, op. cit., p. 64), e o abade de São Paulo, Miguel Kruse, encarregou ao professor Berndl, da Universidade de Munique, o projeto da sua nova igreja. Assim, temos dois estilos: o neogótico (vide figura 1) e o neorromânico (vide figura 2). Misonne (2015, p.12) esclareceu esta discussão estética explicando que o neorromânico traz o esplendor da

era dourada do medievo ortoniano, ele tem conotações patrióticas, é um valor nacional; enquanto para os belgas, o gótico tem a mesma conotação que o românico para os germânicos; ele concluiu a discussão afirmando que “estes estilos, seja o neogótico ou o neorromânico, eram símbolos de um passado mais imaginário que real” (ibid.).

Figura 1: Fachada do Mosteiro de Maredsous — Bélgica, 1878 e 2019



Fonte: A: Cartão da lembrança da elevação para abadia. In: MISONE, 2015, p. 94;
B: Acervo da autora

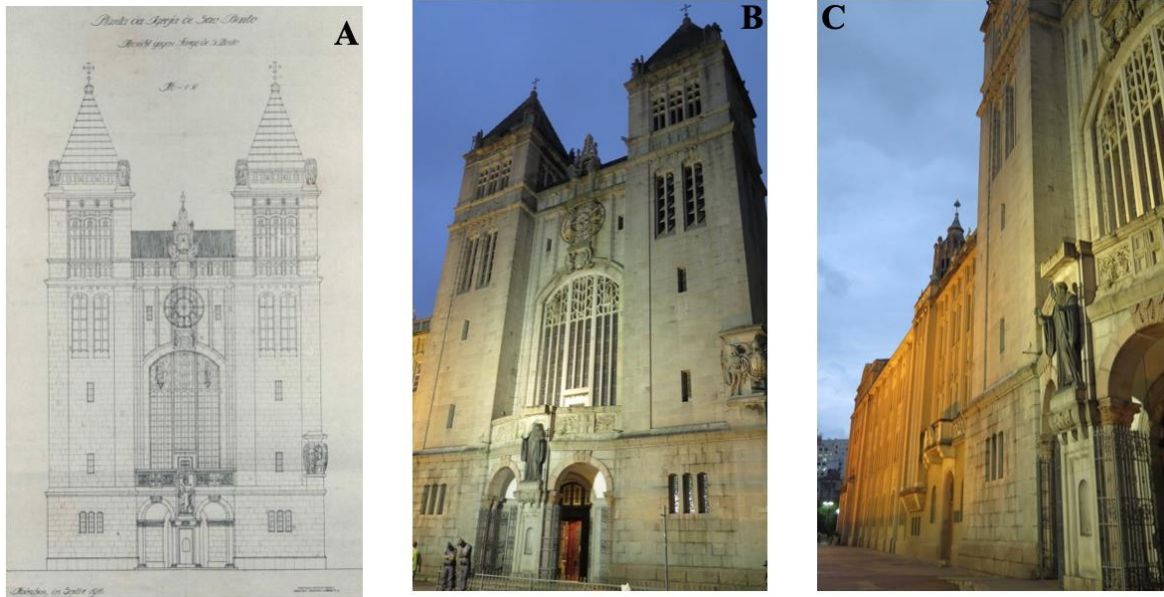
Por certo que os edifícios religiosos cristãos estabelecem pela fachada das igrejas a sua relação entre o secular e o sagrado. Neste sentido, elas representam o lado profano do sagrado e compõem com a paisagem uma imagem cenográfica, onde estabelece sua relação com os demais componentes presentes na paisagem. No caso destas duas edificações (figuras 1 e 2), as fachadas buscavam o retorno à Idade Média, um período de protagonismo da Igreja que remete à tradição, à austeridade

e à vida espiritual claustral.⁴ Assim, quando Béthune e Kruse fizeram as suas escolhas estéticas, eles buscavam resgatar os discursos de “valor nacional” e “tradição”, situando o edifício dentro desta narrativa na paisagem. Dessa forma, a igreja de São Paulo se insere num contexto de conexão com restauração religiosa local, que precisava atrelar o edifício a um contexto de “nova fase” beneditina e a retomada dos valores tradicionais monásticos. Assim,

as escolhas artísticas da restauração da ordem beneditina em São Paulo [...] refletem um momento de reestruturação da Igreja no Brasil, pós Proclamação da República e início do estado laico [...] suas escolhas artísticas refletem uma política de dar a cidade de São Paulo e a Ordem Beneditina paulistana um lugar de destaque como modelo de religiosidade ligada a austeridade, seriedade, tradição monástica (YANG, 2015, p.299).

⁴ Para o estudo e o argumento acerca dos três períodos marcantes do movimento monástico no medievo, ver a obra de DUBY, Georges. *O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade 980-1420*. Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979; estes períodos são destacados na própria divisão dos capítulos em subtítulos que associam o espaço ao contexto histórico social, a saber: “O Mosteiro”, abrangendo o período de 980 a 1130; “A Catedral”, de 1130 a 1280; e, finalmente. “O Palácio”, de 1280 a 1420.

Figura 2: Fachada do Mosteiro de São Paulo — Brasil, 1911 e 2016



Fonte: A: Desenho de Richard Berndt. In: MARINO, 1988, p. 78;

B e C: Acervo da autora — 2016

As duas igrejas foram projetadas como parte de um complexo maior que envolvia a vida monástica, a educação e a igreja em si, a parte mais pública deste complexo. Enquanto as fachadas se assemelhavam, o sítio em que estavam inseridas apresentava paisagens distintas, pois uma se inseria numa área rural, num contexto mais campestre (figura 1), e a outra no contexto urbano, no centro geográfico de uma capital latina (figura 2). Outra diferença importante era que a igreja belga, ao ser vista pelos fiéis, seria reconhecida como uma joia da cultura local; por outro lado, a paulistana se distanciou do modelo barroco da sua igreja anterior, bem como das outras igrejas coloniais, como a dos carmelitas e franciscanos. Ao mesmo tempo que se distanciou dos seus pares, ela inseriu na paisagem uma arquitetura religiosa não pertencente à história local, fosse o românico ou fosse o gótico. Por fim, a igreja paulistana se alinhou com a reforma

urbanística da cidade que pretendia atender “as expectativas [dos] moradores ricos e aos desejos [de] progresso urbano [na] intenção de transformar o centro paulistano ‘numa agradável formação urbana [europeia]’” (QUEIROZ, 2004, p. 94). Em 1915, a cidade de São Paulo era responsável por 40% “da produção nacional [de bens] consolidando sua função de importante metrópole regional” (SOUZA, 2004, p.530). Desta forma, o Triângulo formado pelas sedes das ordens religiosas que aqui se estabeleceram no centro da cidade se transformou no polo cultural e financeiro da nova metrópole. Neste “espaço contido entre as ruas São Bento, Direita e XV de Novembro, localizava-se o espaço nobre da cidade destacando-se os bancos, casas de chá, escritórios, serviços públicos e um comércio varejista inspirado nos moldes franceses” (ibid.).

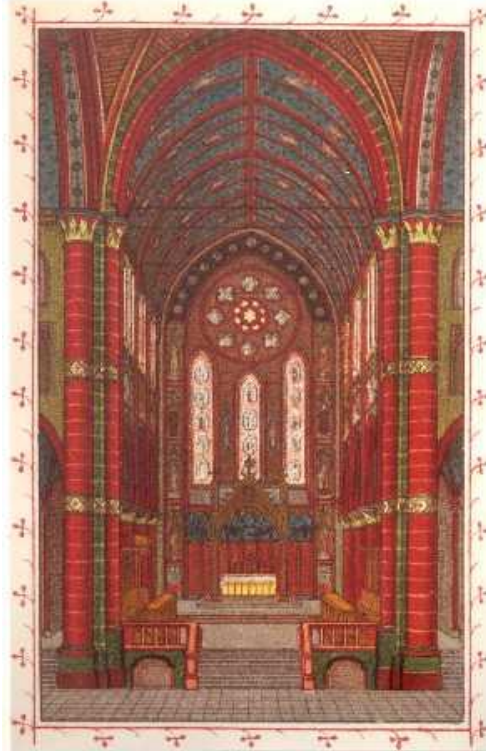
Concluindo o contexto das edificações, a semelhança entre os dois modelos religiosos, e a suntuosidade destes complexos e de suas igrejas nos permite pensar no esforço dispendido e nos recursos investidos na sua construção; intui-se, destarte, que se pretendia estabelecer uma relação longa e marcante com a paisagem, tanto a rural como a urbana.

Ademais, a decoração interna das igrejas se assemelhava. Enquanto a igreja belga foi pintada para cobrir as pinturas parietais⁵, visando atender as recomendações do Concílio do Vaticano II, a paulistana permaneceu com a pintura original. As duas igrejas tiveram o programa artístico

⁵ Entende-se por *pinturas parietais* aquelas executadas diretamente sobre a superfície da alvenaria – como em afrescos –, ou os painéis para exposição permanente.

realizado por monges pintores da Escola de Arte de Beuron. O artista responsável pelo programa artístico de São Paulo foi Dom Adelbert Gresnigt, juntamente com o Irmão Clement Frischauf (1869-1944), enquanto os de Maredsous foram Andreas Weiss (1856-1937) e Irmão Jacques Malmendier (1847-1917) (STANDAERT, 2011, p. 93-104). Estes artistas seguiram a Teoria Estética de Lenz que buscava na arte dos povos antigos (gregos, babilônicos e egípcios), uma “pureza” baseada na estilização geométrica. Para Lenz, dentro da natureza, as formas, as medidas, as cores e as figuras mais simples e básicas eram as mais nobres e puras, as que melhor representavam o sagrado (LENZ, 2002). A arte beuronense valorizava o desenho e o traço, o uso de cores sólidas e básicas, as figuras hieráticas, os anjos em louvor e os portadores de mensagens ou medalhas; ornamentos fitomórficos e geométricos; passagens e pessoas da Bíblia; a vida e a obra de São Bento; santos e santas e personalidades beneditinos; e a Regra Beneditina. A produção da Escola de Arte de Beuron, ainda que difundida internacionalmente, pode ser reconduzida à teoria estética enunciada nos escritos de Peter Lenz. Sua produção, no entanto, é exígua, restringindo-se a um intervalo temporal que se inicia na segunda metade do século XIX e finda na primeira do século XX, com a morte dos seus discípulos.

Figura 3: Projeto da decoração da igreja de Maredsous - 1890

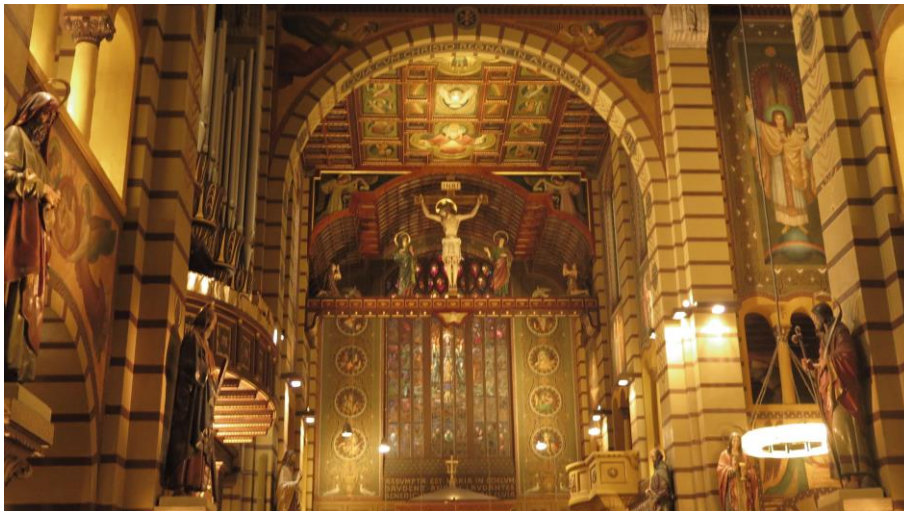


Fonte: Arquivo do Mosteiro de Maredsous

Embora o estilo pictórico das duas igrejas seja o mesmo, elas possuem diferenças quanto à paleta, à forma como o artista desenvolve o trabalho, às adaptações necessárias ao espaço físico e às especificidades locais referentes à comunidade beneditina e aos materiais artísticos disponíveis. Os dois locais possuíam uma arquitetura medievalista que estava distante da ideia de Lenz da igreja ideal, que em seu cânone se assemelhava a um templo egípcio. Béthune adaptou a pintura beuronense solicitando que cada quadro temático tivesse uma moldura gótica (STANDAERT, 2011, p. 173), assim, adaptando o estilo decorativo ao arquitetônico. Pelas figuras 3 e 4, percebe-se que as duas propostas exploravam todos os espaços da edificação, com desenhos simbólicos e narrativos com o fim educativo e litúrgico. Enquanto na igreja o programa

atendia à educação e à orientação do leigo, no claustro os ensinamentos procuravam orientar os membros da comunidade no caminho da fé. As pinturas tinham fim pedagógico e litúrgico nos dois espaços, com distinção da abordagem e da temática utilizada. Continuando a questão do estilo beuronense, embora Lenz tenha desenvolvido um estudo para a igreja ideal, ela nunca foi construída; portanto, a arte de Beuron sempre se adaptou ao espaço construtivo que lhe era oferecido. A igreja de Lenz era semelhante a um templo egípcio, e assim como os seus cânones, acreditava-se que esta produção visual poderia trazer mais confusão do que esclarecimento devido ao distanciamento da tradição romana e proximidade com a cultura visual pagã, “o estilo é difícil de entender, o conteúdo facilmente mal interpretado” (DRESSBACH, 1957 apud LENZ, 2002, p. 32).

Figura 3: Igreja do Mosteiro de São Paulo – 2018



Fonte: Acervo da autora

Entendemos que o estudo destas redes invisíveis, que se formam da circulação de modelos, artistas e técnicas, nos permite formular uma nova

geografia das artes. Pois, neste contexto, as fronteiras são desfeitas e novas surgem, redesenhando-as e apresentando novos contextos globais (AUGE, 2010), permitindo a interação com outras culturas (ELKINS, 2006) e o surgimento de novas possibilidades. As histórias dos diferentes locais são conectadas (GRUZINSKI, 2014), o que provoca uma globalização que não pode ser vista como algo horizontal e homogêneo, mas sim, como um processo em que ocorrem pequenas (micro) múltiplas histórias que concorrem e agregam a um contexto maior (macro) (BARROS, 2007; CONRAD, 2016). Desse modo, a história pode ser estudada pelos eventos, lugares e sociedades individuais sob a lente da história global (CONRAD, 2016), onde objetos e a cultura transnacionais se apresentam (KAUFFMANN, op. cit.). Neste contexto, acreditamos que a biografia das obras apresenta alguns caminhos para se entender como a arte beuronense foi realizada aqui, no contexto de uma micro história brasileira, conectada com seus pares ao redor do globo, sem que perdesse sua especificidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo nos permite estabelecer um comparativo entre a igreja paulistana e a igreja belga, percebendo semelhanças e distanciamentos que são importantes dentro de suas respectivas micro-histórias. O limitante deste trabalho configura-se na ausência de documentos referentes ao abade de São Paulo, mecenas da igreja e anfitrião dos pintores beuronenses em sua casa; e a próxima etapa da pesquisa se propõe ao estudo da

biografia de Dom Adelbert Gresnigt e dos aspectos concernentes à sua chegada e estada em São Paulo.

A nossa hipótese é que ele tenha tido liberdade de criar e adaptar soluções para o que acreditava ser a arte beuronense, e a hipótese inicial deste trabalho aposta que a “influência estética ocorreu tanto pela arquitetura como pela arte decorativa”. Destarte, chegamos à conclusão que procede do fato de termos encontrado semelhanças entre as edificações e o uso da arte beuronense em ambos os espaços, pela presença do belga Dom Gerardo van Caloen como líder da Restauração Beneditina Brasileira, e do monge-artista Dom Adelbert Gresnigt de Maredsous, como mestre do trabalho de São Paulo. No entanto, não é possível mensurar estes dados quantitativamente para se estabelecer um dado numérico do quanto esta influência se deu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGE, Marc. Por uma antropologia da mobilidade. Maceió: EDUFAL/UNESP, 2010.

BARROS, José. Sobre a feitura da micro-história. OPSIS, v. 7, n. 9, p. 167-85, jul.-dez., 2007.

CONRAD, Sebastian. Competing approaches. In: CONRAD, S. What is global History? New Jersey: Princeton University, 2016.

CRÔNICA de Olinda. Crônica do mosteiro de São Bento de Olinda – 1895. Arquivo da Biblioteca do Mosteiro de Olinda, cópia realizada em 2016.

DREESBACH, Martha. Pater Desiderius Lenz, OSB von Beuron, Theorie und Werk. In: LENZ, Desiderius. The aesthetic of Beuron and other writings. London: Francis Boutle Publishers, 2002.

DUBY, Georges. O tempo das catedrais - arte e a sociedade 980-1420. Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

ELKINS, James. Art history as a global discipline. In: ELKINS, J. Is art history global? New York: Routledge, 2006.

GRUZINSKI, Serge. Ventos do leste, ventos do oeste: um índio pode ser moderno? Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

LENZ, Desiderius. The aesthetic of Beuron and other writings. London: Francis Boutle Publishers, 2002.

MISONNE, Daniel. Em parcourant l'histoire de Maredsous. T. 2. Denée: Éditions de Maredsous, 2015.

MORCHOVEN, Christian Papeians. L'abbaye de Saint-André Zevenkerken: un project audacieux de Dom Gérard van Caloen. Tielt: Lannoo, 1998.

QUEIROZ, Suely Roble Reis. Política e poder na cidade de São Paulo: 1889-1954. In: PORTA, Paula (org.). História da cidade de São Paulo: a cidade na primeira metade do século XX — 1890-1954. São Paulo: Paz e Terra/Petrobras, 2004, v. 3.

SCHERER, Michael Emílio. Frei Domingos da Transfiguração Machado: o restaurador da Congregação Beneditina do Brasil. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1980.

SOUZA, Maria Adélia Aparecida de. MetrÓpole e paisagem: caminhos e descaminhos da urbanização. In: PORTA, Paula (org.). História da Cidade de

São Paulo: a cidade na primeira metade do século XX — 1890-1954. São Paulo: Paz e Terra/Petrobras, 2004, vol. 3, pp. 516-553.

STANDAERT, Felix. L'École de Beuron: un essai de renouveau de l'art Chrétien à la fin du XIX^e siècle. Denée: Édition de Maredsous, 2011.

YANG, Klency K. Brito. A arte mediando a construção de um novo tempo: a presença da Escola de Arte de Beuron em São Paulo. XI EHA - Encontro de História da Arte. Unicamp, 2015, p. 294-300.

YANG, Klency K. Brito. A pintura Beuronense do Mosteiro Beneditino de São Paulo: 1914-1922. Lisboa: Nova Edições Acadêmicas, 2017.

“Etimologias e Genealogias: teorias da linguagem, laços de parentesco e gênero literário no século XIII”. Tradução e introdução ao estudo de Howard Bloch

Flávia Schlee Eyler

Professora Adjunta do Departamento de História da PUC-Rio

Maria Elizabeth Bueno de Godoy

Doutora em História Social pela FFLCH-USP

*Pesquisadora do Ápeiron: Estudos em Física e Metafísica
do IFTM-MG*

INTRODUÇÃO

A tradução realizada pela Professora Flávia Eyler e o breve estudo aqui apresentado ao leitor contemplam um precioso fragmento daquilo que se pode considerar da vasta obra de R. Howard Bloch acerca de uma “antropologia literária” do medievo francês. No texto transcrito com comentários e notas, o autor toca em pontos chave de sua tese, resumindo-os de forma objetiva e, não obstante o formato de sua versão em artigo acadêmico, sensivelmente densa. Publicado originalmente sob o título “Étymologies et Généalogies: théories de la langue, liens de parenté et genre littéraire au XIII^e siècle”, no periódico *Persée: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, em 1981, esse artigo compôs a bibliografia principal dos estudos em História Medieval contemplados nos cursos de graduação e pós-graduação do Programa de História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), no ano de 2015, então

apresentado aos discentes em tradução para a língua portuguesa, e, para a presente publicação, acompanhado de breve estudo.

Como fragmento da obra maior de Howard Bloch e dos caminhos interpretativos por ela suscitados, o texto aqui traduzido estabelece contato direto com as temáticas tratadas em seu livro de 1986, publicado pela University of Chicago Press e intitulado *Etymologies and Genealogies: a Literary Anthropology of the French Middle Ages*. No livro, o caminho de sua argumentação entrelaça os estudos acerca da história, etnologia, filologia, filosofia, economia e literatura. Projeto ambicioso e exitoso, nas palavras de Michel Foucault, e temática que ganha na referida obra a robustez de uma tese minuciosamente argumentada, ampliando os horizontes daquilo que o leitor terá breve vislumbre neste estudo.

Partindo da asserção acerca do desejo entre estudiosos de realizar o “sonho antropológico” de unir as leis linguísticas às leis sociais, Howard Bloch (1981, p. 946) afirma ser o ocidente medieval o *tópos* essencial para tal realização. E, neste sentido, por tratar-se do tempo/espço em que a especulação sobre a linguagem está associada de forma intrínseca às redefinições da gramática e da organização da família, este apresenta-se como um lugar de entrelaçamento entre linguagem, linhagem, história e lei, do qual podemos resumidamente apreender o processo de significação, de legitimação e — por que não? — de historicização ocorridos no ocidente medieval francês entre os séculos IX e XIII.

Para tal, Bloch inicia sua argumentação com *A Demanda do Santo*

Graal, quarta parte do Ciclo das aventuras de Lancelot em prosa, datada do século XIII e de autoria anônima, de cujo fragmento narrativo ele destaca a associação existente entre os três símbolos encontrados pelos cavaleiros Behort, Perceval e Galahad e a história que irá legitimar suas linhagens, entrelaçando-as à tríade família-lei-propriedade.

Três objetos; três símbolos; três representações metonímicas. Estas tríades darão corpo à representação proposta pelo autor naquilo que compõe sua tese da associação linguística às dinâmicas sociais, constituidoras da história do período em questão. Assim, a chave de Salomão, encontrada por Galahad (primeiro objeto do chamado mistério da *Busca*), remete ao conhecimento de sua própria linhagem e, neste ínterim, ao da geração e da ancestralidade; a espada, segundo objeto, está implicada na própria noção de aventura do herói e na reiteração do crime que ela guarda em sua lâmina – o crime que remonta ao passado bíblico de Caim e Abel, e ao medieval, da lendária narrativa do ciclo arturiano; e por fim, os três ramos, associados às três árvores bíblicas, contemplam o ciclo vida/conhecimento/morte na simbologia das cores e significados: o verde, da árvore da vida; o branco, da árvore do bem e do mal (de onde nasce *hímeros*, o desejo); o vermelho, da árvore da morte, que encerra o caminho humano.

Portanto, o modelo indicado por Howard Bloch, revelado na associação entre os objetos destacados na narrativa referida, sugere a sua relação com o *todo* no sentido daquilo que contém em sua própria

simbologia, e do que está contido nela, nas associações que suscita. Assim, o autor divide seu argumento em quatro partes, fundamentando sua hipótese. Primeiramente, ele relaciona os homens à linguagem (BLOCH, 1981, p.948), destacando, entre outras obras, a gramática de Isidoro de Sevilha no estabelecimento da etimologia: “Sem os nomes, o conhecimento perece”¹ (*Étymologies*, I, vii, I, apud BLOCH, 1981, p.949); e neste constructo repousa a gênese própria do conhecimento e da verdade encontrados naquilo que compõe a natureza “etiológica” do conceito: pois, advindo do grego *éthos* (caráter) e *lógos* (verbo, palavra, razão), encontra-se amalgamado naquilo que dá sentido, faz conhecer: a etimologia.

Associada ao *génos*, grupo social ou familiar, fundamenta no estudo do par etimologia/genealogia o conhecimento da verdade que legitimaria a história da linhagem e o grupo familiar que sustentava o poder e o controle sobre a propriedade. Destarte, nessa ordem legitimada pela língua estabelece-se a primazia do hebraico — ligando nome a significado e história humana — como “Heber” (Abraão em hebraico) “é *passagem*”, nota Bloch (1981, p. 949), recorrendo à obra do bispo de Sevilha naquilo que passa de Deus ao homem pelo *nome*, cujo legado transmite-se à língua grega (subdividida em comum, ática, jônica, dórica e eólica), e por conseguinte ao latim (primeiro, verdadeiro romano, e o corrompido, subdividido na *vulgata*, futuras línguas latinas).

Do entrelaçamento entre língua (nome) e homens, o autor parte, em

¹ “Nisi enim nomen scieris, cognito rerum perit”.

um segundo momento, para a associação entre linhagem-terra-literatura, fenômeno que periodiza entre os séculos X e XII, reconhecendo sê-lo tema de acalorados debates entre os medievalistas contemporâneos (BLOCH, 1981, p. 950-4). Howard Bloch não pretende esgotar o tema, reconhecendo-lhe a natureza “espinhosa”, apenas sugerindo em seu recorte uma proposta de abordagem. Nesta, divide o argumento em três seções, ou três gêneros: a) as crônicas familiares escritas nas altas cortes ou nos mosteiros privados, após a fragmentação do império carolíngio nas regiões norte e oeste da chamada *Francia*; b) a literatura genealógica; e, por fim, c) a épica. Vale notar que em sua já referida obra de 1986, o autor disserta longamente sobre tal conexão em que o papel da literatura genealógica e da épica configuram a própria sobrevivência das linhagens, pautada no fortalecimento da dinâmica familiar da proteção da propriedade, modelo que favorece exclusivamente o herdeiro varão:

Com efeito, a ligação entre a linguística e as ordens lineares torna-se atraente quando buscamos entender como tal visão idealizada de uma linhagem terrena serviu para mediar a reordenação radical das famílias aristocráticas da França do século XII. Pois, pode-se demonstrar que um modelo essencialmente verbal, que repousava no centro do modelo epistemológico, serviu não só para definir ideologicamente a família, mas para fundar um padrão mais global dessas relações sociais. (...) Nosso objetivo aqui é demonstrar em que medida os padrões de parentesco no medievo tardio eram, por sua vez, modelados pela gramática. (BLOCH, 1986, p. 64-5).

No terceiro tópico, intitulado “Moeda e Casamento” (ibid., p.954-s), Howard Bloch disserta sobre o contraste entre um modelo fundamentado no passado glorioso imediato – aquele que remete às gestas enaltecidas das conquistas carolíngias de Carlos Martel e Carlos Magno – e o do reagrupamento familiar horizontal da associação entre o rei e seus companheiros. Diametralmente oposto ao que lhe antecede, tal modelo aponta para uma dinâmica que contempla a escolha dos cônjuges pela união, a divisão da propriedade entre *todos* os herdeiros de maneira igualitária, e o advento da moeda como símbolo desta isonomia parental; além da cidade como referencial de cosmopolitismo social conquistado pela circulação monetária.

O autor conclui sua exposição com algumas considerações entre o “Nominalismo e a Canção do amor cortês” (1981, p.956-s), em que se volta à análise da supremacia da dialética sobre a gramática e a retórica – artes liberais do chamado *trivium*² – detalhando, sob os referenciais de Abelardo, Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham, o caminho percorrido pela etimologia às novas formas metafóricas do discurso com suas substituições e paradigmas. Movimento que estabelece com os chamados “modistas” (*modistae*); a função do nome associada ao significado no qual à palavra atribui-se a semântica, conferindo-lhe o referencial cognoscível ao espírito

² As sete artes liberais são divididas entre o *trivium* (gramática, dialética e retórica), e o *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música), herdadas dos antigos, estabelecidas no medievo como basilares à educação e fundamentais nos programas de estudo das universidades.

e relevante ao mundo. Segundo Howard Bloch, seu modelo mais aproximado figura-se na poesia lírica francesa, a *chanson d'amour*, que preenhe de paradoxos e pares antônimos – morte/vida; sombra/luz; dever/anseio; coragem/covardia – ampara suas bases nas oscilações do desejo e de tudo que “embaralha e cria fissuras nas linhagens e na própria etimologia” (1981, p.958). Pois se casto ou carnal, o amor cortês ameaça a própria conjuntura da linhagem, transgredindo e fazendo decair a descendência, seja pelo ato adúltero ou pela língua no papel conferido ao poeta.

A tradução do original em língua francesa aqui oferecida ao leitor conta com as notas de rodapé originais do texto de Howard Bloch, acrescidas de comentários e notas explicativas. Para uma maior fluidez da leitura, optou-se pela manutenção das obras clássicas da literatura medieval citadas pelo autor no original em francês; as notas contemplam comentários e sugestões às edições da bibliografia de aporte do autor, sugeridas nas traduções em língua portuguesa, quando disponíveis.³

³ Nota à edição: Por tratar-se de obra considerada clássica nos estudos medievais da segunda metade do século XX, optou-se por manter, tanto na tradução de Flavia Schlee Eycler quanto na revisão aqui apresentada, a característica original do texto de H. Bloch no que se refere às notas, citações e paráfrases do autor, além de seus comentários e críticas à literatura utilizada como aporte teórico e historiográfico. Dentro do possível, respeitou-se o *layout* original da escrita de Bloch sem quaisquer ajustes, portanto, aos ditames estabelecidos na diagramação e padronização do presente *Dossiê*. Contudo, o estudo crítico à tradução foi adequado às normas acordadas pelos organizadores da obra.

« ETIMOLOGIAS E GENEALOGIAS: TEORIA DA LINGUAGEM, LAÇOS DE PARENTESCO E GÊNERO LITERÁRIO NO SÉCULO XIII » HOWARD BLOCH

Se o título acima testemunha uma certa plenitude, significa que o velho sonho antropológico da união entre as leis linguísticas e as leis sociais nunca foi tão bem realizado quanto no Ocidente medieval. Uma época em que toda especulação sobre o mundo parece começar por uma especulação sobre a linguagem e na qual a gramática, sobretudo, fornecia uma chave para muitas atividades simbólicas; uma época em que a literatura, por fim, está fortemente implicada em uma profunda redefinição da gramática e da família. Trata-se menos de descobrir simples homônimos ou analogias do que de demonstrar o quanto a gramática, a família e os principais gêneros literários participam das mesmas formas de vida e como esses três domínios da representação servem à Alta Idade Média para definir a própria representação. Mas ao invés de começar por generalidades que, no melhor dos casos, não serão evidentes senão ao final, comecemos por um exemplo literário preciso.

O autor anônimo de a *Demanda do Santo Graal* — a quarta parte do enorme ciclo do Lancelot em prosa (XIII) — é obcecado pela significação verbal e os laços de parentesco. Feliz obsessão, pois ela fornece ao historiador e ao crítico literário a possibilidade de uma troca pouco comum: de um lado, essa longa narrativa pseudo-histórica das divagações dos cavaleiros da Távola Redonda não pode ser compreendida sem referência ao seu contexto cultural, notadamente o da

piedade cisterciense e o da cavalaria religiosa; por outro lado, a *Busca* nos ensina de seu interior como dar o difícil passo àquilo que a condiciona do exterior. E, o que pode ainda parecer paradoxal — a mudança de sentido de uma ordem natural de discursos científicos — é que o texto romanesco pretende nos mostrar que se deve lê-lo como uma série integral de atividades simbólicas de diversos domínios da linguística, da economia e da história social.

Assim que os três cavaleiros que devem realizar a procura se aproximam do Santo Graal, descobrem, por acaso, três objetos misteriosos tendo cada um uma história e uma significação particular. O primeiro, identificado como a chave de Salomão, foi construído para que Salomão pudesse dar a saber, ao “último de sua linhagem” (Galahad), que ele, Salomão, já estava informado de seu advento:

Si pensa coment il poist
 fere savoir a celui home
 derreain de son lignage
 que Salemons, qui si lonc
 tens avoit devant lui esté.
 seust la verité de sa
 venue.⁴

Essa passagem apócrifa coloca em relevo aquilo que parece ser uma relação necessária entre genealogia e significação. A certeza de Salomão com relação à sua progenitura suscita quase que

⁴ **La Queste del Saint Graal.** PAUPHILET (éd.). Paris: Champion, 1975, p.221, apud BLOCH, 1981, p.960. [Em português: *A Demanda do Santo Graal.* O Manuscrito de Heidelberg, Hedra, 2015.]

automaticamente o desejo de deixar um traço legível de sua própria existência. Assim, o conceito de *geração* – que parece constituir um laço natural entre os membros de uma mesma família – implica aquele da *representação* – a maneira cujos signos significam e a maneira que eles podem significar através dos tempos.

O segundo objeto descoberto pelos três cavaleiros é a espada de David transmitida a seu filho Salomão significando “uma próxima aventura para Galahad”. Esta também possui um passado medieval e bíblico. Trata-se de uma espada com a qual o rei Mehaigne da lenda arturiana foi ferido; e nós aprendemos que este ato repete o crime original do Antigo Testamento assim como a redenção no Novo Testamento.

...car par Abel fu il (Jésus)
senefiez et par Cayn fu
senefiez Judas par qui il
reçut la mort...Einsi
sáccorderent bien les
deus morz ensemble, non
pas de hautece, mes de
senefiance (p. 217)

Na similaridade dos signos exteriores unida à das profundas diferenças de grau e de sentido, a questão da significação está ligada àquela da história, e a uma visão particular de história como repetição e *prefiguração*. No mais, todas as duas estão aqui subentendidas pelo conceito de *transgressão*. A teoria dos signos e a história se juntam na questão da origem da lei.

O terceiro objeto, ou melhor, de um grupo de objetos, descoberto pelos cavaleiros do Graal consiste em três ramos que nos trazem os vestígios de três árvores bíblicas⁵. O primeiro, é branco, e é uma parte da Árvore do Bem e do Mal situada lá, onde o desejo nasceu; o segundo, que é verde, pertencia à origem da Árvore da Vida situada no exterior do paraíso terrestre no local da cópula da geração; e o terceiro, que é vermelho, é um pedaço da Árvore da Morte, que se encontra no lugar do crime original e que foi utilizada, precisa o autor, para a construção da nave de Salomão. Essa última série de relíquias parece compreender as duas primeiras, já que aqui a significação, a geração, a prefiguração e a transgressão são estruturadas como, na ausência de um termo melhor, *inserção* – quer dizer, o modo como uma parte se integra ao todo e, por extensão, o modo como o modelo desta relação atua sobre a representação da família enquanto um sistema de inserção de indivíduos no interior de um grupo.

O texto medieval estabelece assim uma relação surpreendente entre os domínios aparentemente distintos da teoria dos signos (como os signos representam), da estrutura familiar (como os elementos de uma linhagem estão ligados através de signos), da história (precodificada segundo uma

⁵ A escolha por tal símbolo não poderia ser inocente. A árvore é o paradigma por excelência da inserção, e o público do século XIII estava, sem dúvida, familiarizado com a lenda segundo a qual a Árvore do Éden estava associada à Cruz. A Árvore do Bem e do Mal torna-se o instrumento da morte e do pecado antes de tornar-se aquele da redenção : o *lignum vitae* do paraíso e um protótipo ou a prefiguração da nova lei. Ver : G. LADNER. Medieval and Modern understanding of symbolism comparison. **Speculum** 54, 1979, pp. 223-256.

doutrina de salvação cristológica) e das origens da cultura e da lei. Além disso, não somente os elementos dessa equação definem uma série de atividades simbólicas e chaves de todas as culturas (família, história e lei), mas servem também para definir um dos modelos de base da representação medieval que nós chamaremos neste momento de “representação metonímica”. Tais objetos preconizam um laço de contiguidade entre a parte e o todo, aquilo que contém e o que está contido, a sequência temporal, uma imbricação de acontecimentos, de objetos e de linhagens, como se a história fosse um texto irreversível a ser lido através dos tempos.

A representação metonímica implica em um sistema de relações no qual cada parte inscreve-se em uma tela sem costura que remete a uma origem perdida — ali estaria uma integridade selada hierarquicamente que remeteria ao começo dos tempos. Em termos de estrutura familiar, os cavaleiros da *Busca* (Bohort, Perceval e Galahad) são descendentes de José de Arimateia que, porque Cristo não podia procriar, ele prolongou em sua descendência recolhendo seu sangue no Graal. Por sua vez, Cristo tem laços com Salomão, David e Adão. Qualquer que seja a distância da relação, Galahad, o último de sua linhagem, representa um vestígio de tudo aquilo que o precedeu: uma parte de Salomão foi transmitida e permanece nele, assim como uma parte de Adão foi transmitida a Salomão e por sua vez, uma parte de Deus a Adão. Este processo não pode ser separado do ato de significação de Salomão: seu engendramento de Galahad

permanece sinônimo do signo que lhe é deixado, tudo acontece como se a origem divina de Adão assegurasse a eficácia transcendental – e aqui está a essência do modelo metonímico – de uma instância original de significação.

OS HOMENS E AS LÍNGUAS

A árvore genealógica de Galahad se enraíza na terra do laço original por excelência e está implicada, assim, na inscrição original da significação do mundo. Com efeito, após o sentido histórico da primeira parte da Idade Média com seu momento essencial de significação no qual Babel enquanto disseminação de homens e línguas se situa no Jardim do Éden, Adão aparece como o primeiro homem que fala e inventa nomes (*nomothéta*). O hebraico, como língua original, é sagrado uma vez que se aproxima, mais que qualquer outra língua, do pensamento de Deus no momento da Criação.

Nous savons, dit Augustin,
que primitivement il n'y
eut qu'une seule
langue...Quelle a été cette
langue, à quoi bon nous
le demander, quelle
qu'elle fût ? Du moins est-
ce une langue qu'Adam
parlait alors et si elle
subsiste encore
aujourd'hui, elle renferme
ces sons articulés à l'aide

desquels le premier
homme nonna les
animaux terrestres et les
oiseaux.⁶

Para Isidoro de Sevilha, o hebraico é “a mãe de todas as línguas e letras”⁷. “Muito mais tarde a pesquisa de Dante sobre a origem da linguagem a faz passar da “forma da linguagem criada por Deus ao mesmo tempo em que cria a primeira alma” a primeira palavra hebraica: “... a primeira coisa que a voz do primeiro homem pronunciou era o equivalente de Deus, *EL*, que não era nem pergunta nem resposta”⁸.

Este momento de fundação linguística constitui, sobretudo uma primeira instância do próprio, e esta propriedade dos começos é sem cessar acentuada pelos filósofos, teólogos, gramáticos e retóricos cristãos ou não. Cícero afirma que “as designações próprias das coisas nasciam quase ao mesmo tempo em que elas mesmas”⁹. Quintilhano estima que os nomes sejam próprios quando possuem seu sentido original: “*Propria sunt verba,*

⁶ SAINT AUGUSTIN. **De Genesi ad Litteram**. AGA SSE e SOLIGNAC (éds.). t. 2, Paris: Desclée de Brouwer, 1972, p. 119.

⁷ “Litterae Latinae et Graecae ab Hebraeis videntur exortae apud illos enim prius dictum est aleph, deinde ex simili enutiatione apud Graecos tractum est alpha inde apud Latinos A. Translator enim ex simili sono alterius linguae litteram condidit ut nosse possimus linguam Hebraicam omnium linguarum et litterarum esse matrem.” **Etymologiarum sive originimi**. W. M. LINDSAY (éd.). Oxford: Oxford Univ. Press, 1911, iii, iv. [Bloch refere-se à obra de Isidoro de Sevilha, *Etimologias ou, Origens*, dividida em vinte livros, cuja primeira edição impressa remonta ao século XV (Guntherus Zainer, 1472). As citações à obra seguirão no corpo textual com a abreviação do título original, *Étym.*, seguida do livro e capítulo em romano].

⁸ DANTE. **De Vulgari Eloquentia**. Londres: Dent, 1904, p. 12. [Em português: *Sobre a Eloquência em língua vulgar*. Tradução de Francisco Calvo del Olmo. São Paulo : Editora Parábola, 2021].

⁹ CICERON. **Topics**. HUBBELL éd., Cambridge Harvard Univ Press : 1976, t.8, p.35. [Para ler em português : Marco Túlio CÍCERO. *Tópicos*. Os Lugares do Argumento. Tradução Gilson Charles dos Santos. São Paulo : Pontes Editora, 2019].

*cum id significant, in quod primo denominata sunt*¹⁰. Santo Agostinho sustenta que os nomes são “próprios quando são empregados para designar os objetos em vista dos quais eles foram criados”¹¹. E para Isidoro, a determinação da diferença (aquilo que um nome não é) e de sua propriedade (aquilo que ele é) permite reverter os deslocamentos de sentido causados pela poesia e seus usos; e é assim que podemos devolver a cada articulação transformada o seu sentido próprio, original. A propriedade linguística implica uma adequação entre uma coisa e um nome que lhe é específico: “Propria nomina dicta quia specialia sunt” [Etym. I viii, i]. Significar de modo próprio é redescobrir a essência das coisas antes da queda.

Esta é a razão pela qual a etimologia é tão importante e, de fato, constitui um ramo do conhecimento científico até o século XIV. Na retórica clássica, a etimologia é um dos argumentos intrínsecos da tópica que distorcem o significado de um nome e que se traduz do grego para o latim por *veriloquium* (verdadeira linguagem), pois na frase de Cícero, “os nomes são índices (*notae*) das coisas”¹². Mais tarde, a origem dos nomes se confunde com a causa ou com a razão (*ratio*) das coisas, como se a

¹⁰ QUINTILIEN. **Institutio Oratoria**. H. E. BUTLER éd., Cambridge Harvard Univ Press, 1969, 1 v. [A Editora da Unicamp publicou os Tomos I-IV da obra de Quintiliano, entre os anos de 2015 e 2016, sob o título *Instituição Oratória*, em edição bilíngue (português-latim) com estudo e tradução de Bruno Fregni Bassetto].

¹¹ SAINT AUGUSTIN. **De Doctrina Christiana**. COMBES et FARGES : éds Paris Desclée de Brouwer, 1949, p. 259. [A Paulus editora publicou o volume em língua portuguesa para a coleção *Patrística*, V. 17, em 2002, sob o título *A Doutrina Cristã*].

¹² CICERON. **Topics**. t.8, p. 35.

gramática se confundisse com a metafísica. Isidoro, por exemplo, faz uma distinção entre dois gêneros de etimologia, uma natural e outra convencional, e declara “ que elas emanam seja da causa das coisas (como o nome *reges* de uma ação justa *recte agende*) ou de sua origem, como o nome homem, *homo*, cuja origem é a terra, *húmus*” (*Etym.*, I, xxix, iii). Para o bispo de Sevilha, o conhecimento dos nomes seria a base de todo conhecimento e até mesmo o princípio ontológico que parece estabelecer em nossa consciência a existência das coisas. Sem os nomes, os objetos não subsistiriam: “*Nisi enim nomen aciers, cógnito rerum perit*” (*Etym.*, I, vii, i). Embora a crença de Isidoro na natureza essencialmente verbal do conhecimento possa ser extrema, ela não deixa de ser verdadeira para sua época, na qual se acreditava profundamente que os nomes eram como um espelho simplesmente “manchado” do grande mundo. A gramática seria o equivalente da filosofia e a etimologia seria a chave do restabelecimento de uma significação obscurecida, mas nem por isso própria das coisas. A origem permanecia como garantia do valor semântico e da verdade.

Se eu me estendi longamente sobre a importância da etimologia e sobre seu princípio determinante de propriedade, é porque o fundamento das palavras nas coisas aponta um momento original de significação que não pode ser separado do fundamento da própria humanidade na ordem original do mundo. A etimologia e a genealogia estão tão profundamente misturadas que impedem uma clara distinção. Tudo isso vai muito mais

longe do que apenas assimilar as metáforas da família àquelas da linguagem. Porque a linguagem funciona na forma de uma família é que Isidoro insiste sobre o fato de que essa fixação original do valor e da verdade se transmite como uma herança linguística que segue a mesma via da transmissão familiar. “Heber (Abraão), diz ele, significa *passagem*. Sua etimologia é mística porque é através de sua linhagem (*stirpe*) que passa de Deus para o povo eleito e daí vêm os hebreus” (*Etym.*, VII,vi,xxiii) A família de Heber não é somente o laço verdadeiro de um passado original e de uma salvação cristã, mas também não se distingue de uma linguagem inaugural dos profetas e do texto sagrado.

Penso que seja significativo que o plano geral da gramática de Isidoro, assim como a de seus predecessores clássicos, suponha uma progressão de letras à parte dos discursos, às figuras de retórica, como se a linguagem evoluísse segundo um processo de acréscimos similar à história universal da humanidade: de um casal de pais (letras de nomes de primeira imposição) às famílias grupos de nomes (nomes derivados) até às nações (línguas constituídas). Desta forma, do hebraico derivam o grego e o latim; do grego saem cinco dialetos: o comum, o ático, o dórico, o jônico e o eólio; do latim viriam quatro subdivisões: o primeiro, o verdadeiro romano e o corrompido. Do corrompido nós podemos situar de modo prospectivo (como fará Dante), a propagação das diversas línguas vulgares.

Mas qual é a relação entre os escritos gramaticais e históricos de um

personagem mesmo como o da importância de um Isidoro e a constituição das famílias reais em torno de cinco séculos mais tarde? Aparentemente essa relação possui pouca importância se não levarmos em conta o fato de que a gramática originária, orgânica e metonímica de Isidoro, que é dominada pela ideia de significação (definição e semântica), é o primeiro modelo gramatical da primeira parte da Idade Média. E tal aproximação se torna ainda mais eloquente se nós considerarmos mais de perto como as famílias aristocráticas do século XII começam a se representar ficcionalmente.

LINHAGEM, TERRA E LITERATURA.

Nós partimos da ideia de que nessa época se produziu uma transformação fundamental não somente na natureza das famílias, mas na relação entre essas famílias e os signos, e que tal mudança é evidente em diversos domínios sociais e culturais como na literatura vernacular, nas artes plásticas, no sistema de nomes próprios, na aparição de signos heráldicos, nos emblemas familiares, nos epitáfios e culto dos ancestrais, etc. Agora é quase um cliché nos estudos medievais reparar que assim que uma família nobre do século XII torna-se consciente dela mesma enquanto organismo produtor de signos, essa tomada de consciência se estabelece em torno da noção de ordem dinástica, de linhagem ou de casa. Tudo isto contrasta com uma versão mais antiga de família como um círculo constituído de *propinuii* e *consanguinei*, de relações afins

e consanguíneas, “amigos” e seguidores, que tinham um sentido de genealogia comum. Como os historiadores (em particular Georges Duby) perceberam, em tal mudança coincide uma tendência à fixação geográfica e com a transformação dos feudos — e da própria cavalaria — em direitos hereditários. O poder dos príncipes feudais, uma vez estabelecido no espaço, produz uma nova consciência de família através dos tempos.

A questão de saber “aquilo que realmente se passou” nas “verdadeiras” famílias medievais é uma das mais espinhosas da historiografia europeia. O que nos concerne mais diretamente são as numerosas representações da família que começam a aparecer na França desde o século X. Elas compreendem: 1) As crônicas familiares inicialmente escritas nas altas cortes principescas ou nos mosteiros privados do norte e oeste da França, e que se infiltram pouco a pouco até nos escalões inferiores da aristocracia em torno do século XII; 2) a literatura genealógica como a *Historia regum Britanae* de Monmouth, *Le Roman de Rou* de Wace, sua tradução de Geoffroi em francês (*le Brut*), ou as *Chroniques des ducs de Normandie* de Benoit de Saint Maure; 3) a literatura épica.

As primeiras crônicas familiares estudadas por Duby mostram que quando as famílias aristocráticas começam a se representar, elas o fazem inicialmente em termos de fundamento heroico em um passado mítico. A invenção de heróis ancestrais é a condição *sine qua non* da consciência familiar que toma forma “de uma árvore enraizada na *persona* do ancestral

fundador¹³”.

A segunda característica notável dessas primeiras crônicas está presa à terra e ao castelo, um enraizamento da árvore genealógica em seu próprio território. De fato, esse aspecto da ficção familiar está em relação com o mito de fundação já que o antepassado da linhagem é frequentemente também aquele que possuía a terra e nela ergueu o castelo. De qualquer modo, todos os dois servem de princípios estruturantes da memória genealógica que se cristaliza de forma concreta em torno da propriedade familiar. Para além do castelo se perde a memória da família¹⁴.

Em terceiro lugar, a constituição da família aristocrática através de certos signos e modelos de representação caminha junto com um reagrupamento em torno de um nome de família – *um cognomen* – que é também da terra e do castelo. Antes do século XI, o sistema de nomes próprios era essencialmente aquele do início da Idade Média: os indivíduos tinham somente um nome cristão ou um nome de batismo e não um sobrenome¹⁵. Não havia casas dinásticas nem patronímicas. Entretanto, após o século XI, o *cognomen* se torna o símbolo central da unidade da

¹³ G. DUBY. **Structures de parenté et noblesse dans la France du Nord aux XI^e et XII^e siècles dans Hommes et structures du Moyen Age**. Paris : Mouton, 1973, p.283.

¹⁴ Como observou Duby, a genealogia não correspondia ainda ao estudo da família biológica, mas ela existia como uma dupla linhagem de feudos. A representação da linhagem é, especialmente, uma representação da transmissão da terra.

¹⁵ Ver : G. DUBY. **Structures** ; p. 273 ; A. DAUZAT. **Les noms de personne**. Paris : Delagrave, 1950 ; A. GIRY. **Manuel de Diplomatie**. Paris : Hachette, 1894 ; K. MICHAELSSON. **Études sur les noms de personne français**. Uppsala Almqvist, 1927 ; K. F. WERNER. **Liens de parenté dans Occident médiéval**. Paris : de Boccard, 1977, pp. 27-34.

linhagem, a designação da raça e, novamente, uma chave mnemônica da consciência genealógica.

Enfim, a formação da família nobre não pode ser separada de um sistema de sucessão que assegure a transmissão integral da propriedade familiar segundo uma via essencialmente patrilinear. Eu me refiro aqui ao sistema de primogenitura que, nos domínios de nossas crônicas, vem caracterizar a lei da herança. Isso quer dizer que a família aristocrática do século XII, situada geograficamente, começa a se estabelecer em um tempo em termos de ascendência ininterrompida desde o ancestral fundador — o primeiro possuidor da terra, do castelo, do nome até o proprietário atual dos três¹⁶.

O que as crônicas privadas nos dizem é confirmado pelas obras genealógicas mais “literárias” da mesma época. Geoffroi de Monmouth na *História do reino Britânico* empurra a busca das origens até Brutus e os Troianos. O princípio original é igualmente evidente na tradução de Geoffroi (le Brut) por Wace e no seu *Roman de Rou* cuja primeira parte contém uma genealogia cronologicamente invertida que começa com Henrique II, passa por Guilherme , o Conquistador e remonta a Guilherme Longa Espada, filho de Rou, que é a fonte heroica da linhagem. O que é importante reter é que desde o início da arte narrativa o fio do discurso é determinado pela genealogia; a ordem da linhagem familiar determina a ordem do

¹⁶ Ver : G. DUBY. Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e et XII^e siècles em, **Hommes et structures**, p.293.

texto.

As *Crônicas dos duques da Normandia* são, por diversos aspectos, o exemplo mais impressionante da integração da genealogia e da etimologia. Seu autor, Benoît de Saint-Maure, reconhece de modo explícito o papel de Isidoro na produção de sua própria história¹⁷. Seguindo o modelo das *Etimologias*, ele traça a história da humanidade desde a Criação até os primeiros ancestrais germânicos dos Normandos. Isidoro tornou-se para Benoît um exemplo fundacional pelo qual o bispo do VII século reconheceu na Santa Escritura e no próprio Adão uma estratégia das origens com a exatidão filológica e também histórica.

É evidente também que a literatura épica está profundamente implicada neste efeito estratégico. O próprio termo *gesta* pode referir-se aos acontecimentos ou às ações de uma família (*gens*) e organizar-se como crônica das ações dessa família (por exemplo a *geste Francor de Roland*). Na epopeia, mais do que em qualquer lugar, a linhagem está a serviço da organização de um modo literário. Não somente esses primeiros poemas heroicos estão povoados por listas de famílias nobres nas quais suas origens remontam ao passado carolíngio, como também são organizadas em ciclos segundo a estrutura das casas dinásticas:

A Seint Denis, em la
mestre abaie, trovont
escrit, de ce ne doute mie,

¹⁷ “Qui cuidera que bien ne die Si lise en etimologie Que fait Ysidorus li proz/ Qui plus en parla bel sur toz.” Benoît de Saint-Maure. **Chronique des ducs de Normandie**. FAHLIN éd. Uppsala, Almqvist, 1967, p. 499.

dedanz un livre de grand
encesorie,
n'ot que trois gestes en
France la garnie.¹⁸

Assim, o autor de *Girart de Vienne* estabeleceu a base de uma classificação do gênero épico em ciclos, conforme a estrutura familiar. O nome *geste* designa três importantes famílias francesas assim como a série de lendas que as envolvem. A antiguidade que legitima o “*livre de grant encesoire*” não pode ser separada da autoridade conferida pelos ancestrais. As relações familiares e literárias se sobrepõem e as canções das aventuras de Charlemagne, de Doon de Maience ou de Garin de Monglane engendram outros poemas que dizem respeito a outros membros da linhagem. Mesmo Ganelon torna-se o personagem de uma gesta familiar.

Et ausin furent li parant
Ganelon
Qui tant estoient riche et
de grant renon. Se il ne
fussent si plain de traison.
De ce lignaje, qui ne fist se
mal non. Fu la seconde
geste.¹⁹

Linhagem e gesta são sinônimos, o ciclo épico se constitui de acordo com um modelo de dupla afiliação entre as famílias dos heróis e a família

¹⁸ **Girart de Vienne.** W. VAN EMDEN, (éd.). Paris, A. e J. Picard, 1977, v.8.

¹⁹ *Ibid.*, v. 41.

dos poemas.

Se a genealogia determina a disposição de famílias de poemas épicos, é justamente porque a época é, no fundo, um gênero que também se desenvolve — que é engendrado — segundo seu próprio modo de narração. Assim como um gênero no qual as origens são sempre situadas em um tempo histórico, a epopeia supõe a possibilidade de uma progressão discursiva: a narrativa literária e a narrativa familiar caminham lado a lado. No entanto, nós devemos fazer aqui uma distinção sutil entre a *chanson de geste* e a crônica mais particularmente histórica ou literária. Na crônica genealógica, a linhagem familiar e a linhagem histórica coincidem sem interrupção uma vez que a sucessão dos ancestrais impõe a narrativa ininterrupta da história. Na epopeia, a economia narrativa que assimilamos à linhagem é problematizada, mas somente de modo quantitativo e, sobretudo pela repetição. A repetição de fórmulas geográficas e climáticas, de listas épicas de famílias, de armas e de armamentos, de questões retóricas e mesmo de tramas inteiras que servem para retardar o início da narrativa e por sua vez ameaçar o fetichismo quantitativo da linguagem, jamais consegue romper verdadeira e absolutamente a sequência narrativa, a genealogia, ou, por fim, a própria representação.

Nós chegamos aqui ao ponto do problema: a *chanson de geste* é um gênero que apesar do exagero que a caracteriza, permanece representativa. O texto épico pretende reproduzir através da linguagem

alguma coisa que lhe é exterior. Como nosso modelo metonímico de gramática, a ordem linguística pode conduzir à ordem do mundo através da recuperação etimológica (e genealógica) em direção ao momento fundador da significação em que os signos participavam da essência original das coisas. De fato, é essa integridade representativa, esta continuidade suposta entre as palavras e as coisas que, por sua vez, legitima uma estratégia das origens e torna possível a narração. Não apenas a epopeia é um tesouro de relíquias, mas seu discurso característico funciona segundo essa presença das coisas nos signos unindo assim a genealogia ao esquema narrativo de conjunto.

Mesmo no nível temático é significativo que o incidente que em *Roland* ameaça a interrupção da narrativa — ou seja, a recusa inicial de Rolando em tocar sua corneta e engendras, dessa forma a segunda metade do poema — é também o momento que afasta todo um futuro para sua linhagem. “Tu ne coucheras jamais entre les bras de ma soeur” diz Olivier aos heróis sem progenitura. E este é um momento de meditação sobre o único legado de Rolando, sua espada que novamente esclarece como a sucessão é ao mesmo tempo uma questão temática e ontológica:

E! Durendal, cum es bele
de seintisme! Em lóriet
punt asez i ad reliques.
La dente seint Perre e del
sanc sent Basile E des
chevals mun seignor
seint Denise;

Il n'en est dreiz que paiens
te baillisent ; De
chrestiens devez estre
servie.
Ne vos air hume ki facet
cuardie!
Mult larges teres de vus
avrai cunquises,
Que Carles tent...²⁰

Roland mantém uma relação metonímica com sua espada que expressa uma parte de sua alma e cujo passado é paralelo ao passado dos heróis. A soma total das vitórias de Carlos Magno está contida na espada que vem a ser a sinédoque de toda uma história militar. Além de tudo, ela contém as relíquias de um passado cristão que é testemunha de uma origem divina e de uma relação de vestígio com a história santa. A espada significa (representa) Rolando e possui uma essência que a impede de pertencer a qualquer outra pessoa. De fato, uma tal transferência ou tamanha alienação constituiriam o que nos definimos linguisticamente como a ausência de propriedade, uma inadequação entre uma palavra e uma coisa que somente por ela seria designada. A *chanson de geste* é, em suma, o gênero do próprio [original, adequado], da propriedade e da família; ela encontra aqui a etimologia e a genealogia, a linguagem e a linhagem.

A representação da família que figura nas crônicas privadas na literatura genealógica e nas epopeias engendra muitas considerações de

²⁰ **La Chanson de Roland.** J. Bédier. (éd.). Paris : Piazza, 1964, v. 2344.

natureza bio-política:

- 1) A noção de família genealógica supõe em princípio um modelo aristocrático e laico do casamento essencial à sobrevivência da linhagem, à transmissão do feudo e à organização da sociedade feudal como uma série de alianças entre proprietários territoriais com suas mútuas obrigações. Mais precisamente, ela supõe um modelo matrimonial que comporta noivados precoces (frequentemente entre sete ou dez anos de idade), um casamento precoce (frequentemente na puberdade) e supõe sobretudo que a escolha dos cônjuges seja feita pela família ou pelo senhor feudal. No interior deste modelo aristocrático e laico do casamento, o consentimento dos envolvidos tinha pouca importância. A escolha dos cônjuges era baseada sobre um certo respeito de impedimentos canônicos e uma precaução prudente das terras familiares conforme os laços militares, políticos e sociais que estavam entrelaçados. Tudo isso fazia parte de uma bio-política da linhagem que exigia a sobrevivência de apenas um herdeiro masculino que pudesse assegurar sua descendência²¹.
- 2) O modelo metonímico da família supõe que os homens são mais importantes que as mulheres em uma história familiar que funciona

²¹ Ver : G. DUBY. **Medieval marriage**. Baltimore : Johns Hopkins Press, 1978 ; J. TURLAM. “**Recherches sur le mariage dans la pratique coutumière**”. *Revue Historique du Droit Français et Étranger*, 35, 1957, p. 477-528.

segundo um sistema de sucessão por agnação. O universo da crônica literária e das primeiras *chansons de geste* é assim tão masculino que nós ficamos tentados de nelas encontrar a forma narrativa da primogenitura. Nas crônicas privadas, do mesmo modo, o cognome que designa por sua vez tanto a terra como o castelo é transmitido sobretudo através dos homens. O nome da mulher não faz parte da memória familiar mesmo que ela assuma uma posição de importância na linhagem²².

- 3) Um corolário deste sistema de amnésia familiar que faz com que os nomes daqueles que não se engajam a uma terra sejam excluídos da história familiar e que o valor social pertença como uma qualidade intrínseca daqueles que a possuem. O status aristocrático é, em teoria e sempre na prática, herdado. Como sinaliza Duby, “ ser nobre é poder referir-se a uma genealogia”²³; e poder se referir a uma genealogia é afirmar automaticamente sua posição no topo de uma escala social fortemente hierarquizada. Paralelamente ao valor semântico das palavras na gramática etimológica, o valor social permanece inerente à família genealógica.
- 4) A família agnática pressupõe um modo de posse especificamente aristocrático. A propriedade nobre é imóvel, a propriedade imobiliária que permanece é também, mais ou menos

²² G. DUBY. **Remarques**, p. 293.

²³ G. DUBY. **Structures**, p. 283.

teoricamente, invendável²⁴. Essa *proprietas*, a verdadeira propriedade que ainda designamos nos testamentos como *les propres*, consiste não somente em uma terra, mas ela está profundamente enraizada na memória coletiva que funda a família enquanto um grupo.

Reconhecer que a *proprietas* é também um conceito econômico e linguístico — propriedade inalienável e significação inalienável — é reconhecer a inerência do valor social e semântico vai na direção que desde o início perseguimos, e que é, para simplificar, que uma concepção etimológica da linguagem e uma concepção genealógica da família fazem parte de uma mesma série de representações. As palavras, ligadas etimologicamente a um momento fundador de significação, contém uma parte daquilo a que se referem: o nome é então um vestígio ou uma relíquia daquilo que ele representa. Da mesma forma, o indivíduo, enquanto membro de uma linhagem, guarda uma relação orgânica e participante do momento de fundação sagrada da família cujo poder se transmite pela terra, pelo castelo e pelo nome. Galahad, para voltarmos ao nosso exemplo literário, faz parte da linhagem de Cristo: e para além de Cristo, ele conserva ainda um vestígio de Adão, aquele que nomeou as coisas. Na gramática, como na paternidade, se produz um movimento metahistórico

²⁴ Ver : A. GUREVIC. “**Représentations et attitudes égard de la propriété pendant le Haut Moyen Age**”. *Annales ESC*, 27, 1972, pp. 523-547.

da parte ao conjunto e uma certa tendência a privilegiar as origens.

MOEDA E CASAMENTO

Se as coisas fossem tão simples assim não haveria dificuldades. Mas o paradigma representativo que nós acabamos de traçar não é senão uma parte de nossa problemática. E retomando o texto literário como guia daquilo que lhe é exterior, nós vemos que a gramática metonímica e a família são problematizadas de maneira interessante e surpreendente.

Quando Bohort erra sem fim na busca do Graal, ele reencontra um dos numerosos eremitas cujo papel de guardiões de um certo saber é explicar àqueles que detém o poder da linhagem — os cavaleiros — a significação do mundo sensível. A partir da identificação de Bohort ao revelar seu nome e sua paternidade (“...il dit qu’il a non Boort de Gaunes et fu filz ler oi Boort” [p. 164]) o eremita discute o valor familiar que retoma nossos três pontos:

Certes, Boort, se la parole de l’Évangile ert em vos sauvee, vos seriez bons chevaliers et vrais. Car, si com Nostre Sires dit : «Li bons arbres fet le bon fruit » , vos devez estre bons par droiture, car vos estes le fruit del tres bon arbre. Car vostre peres, li rois Boors, fut un des

meillors homes que je
onques veisse, rois piteus
et humbles ; et vostre
mere, la reine Eveine, fu
une des meillors dames
que je veisse pieça. Cil
dui furent un sol arbre et
une meisme char par
conjonction de mariage.
Et puis que vos en estes
fruit vos devriez estre
bons quant li arbre furent
bon (p. 164)

Entretanto Bohort responde colocando em questão a avaliação da linhagem feita pelo eremita, e por esta avaliação veremos tudo que até aqui nós supusemos com relação à família:

Sire, fet Boors, tout soit li
honz estrez de mauves
arbre, ce est de mauvés
pere et de mauvese mere,
est il muez d'amertume
en dolçor si tost come il
reçoit le saint cresse, la
sainte onction ; por ce
m'est il avis qu'il ne vet
pas as peres ne as meres
qu'il soit bons ou mauvés,
mes au cuer de l'ome (p.
165).

A resposta de Boort levanta um problema que assustava a aristocracia do século XII e que atesta a fragilidade de uma bio-política da

linhagem. É o problema delicado da interrupção, do desmembramento da linhagem familiar que ameaça o laço estreito —através dos indivíduos e de uma época incerta — com a origem.

As palavras de Bohort implicam também a existência de dois modelos de família (e de representação) que se avizinham. Um deles é originário, histórico e orgânico; ele é governado por uma lei temporal de contiguidade, de combinação e de sequência: “*Li bons arbres fet le bom fruit*”. O outro interrompe a sequência; ele é a-histórico e governado por uma lei de justaposição, de similaridade e dissimilitude, de analogia e de complementaridade: “*...tout soit li honnes estrez de mauvés arbre... est il muez d’amertume en dolçor.*” Se o primeiro funciona segundo um princípio da metonímia, o segundo acolhe mais livremente as substituições metafóricas.

Aquilo que o texto do século XIII torna problemático é a noção de família enquanto linhagem. De fato, o modelo genealógico estava, desde seu começo, ameaçado por um modelo de família que era talvez um vestígio do modo como a aristocracia se representava antigamente (como um reagrupamento horizontal de companheiros), e que correspondia mais precisamente à noção de um casamento que se diferenciava da linhagem e também da casa. O segundo modelo de relações familiares estava mais adequado ao modo de vida de uma classe urbana nascente que se caracterizava por:

- 1) Uma concepção de casamento que se aproxima mais da

doutrina eclesiástica segundo a qual o consentimento dos cônjuges constitui uma união legal e não uma decisão da família ou de um senhor feudal²⁵.

2) Uma noção do casamento que supõe um sistema de herança na qual os bens são divididos entre os herdeiros de modo igual muito distinto de um sistema de primogenitura. O casamento não seria, neste caso, simplesmente a união de duas linhagens, mas uma autêntica unidade econômica baseada sobre uma comunidade de bens que serão divididos com a morte dos familiares²⁶.

3) Um sistema de propriedade que, por causa de tais divisões, era necessariamente mais móvel. Neste caso, todos os bens eram alienáveis, pessoais, vendáveis e constituíam um princípio de troca. Tudo isso correspondia à propriedade móvel por excelência: o dinheiro.

4) Enfim, a reinserção progressiva de uma forma de propriedade móvel coexistia com os modos de propriedade relativamente fixos do início da época feudal que supunha um sistema de valor no qual

²⁵ J. DAUVILLIER. **Le mariage dans le droit classique de Église**. Paris : Sirey, 1933, p. 13-52 ; C. DONAHUE. **The policy of Alexander the third's consent theory of marriage**. *Proceedings from the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*, Vatican Biblioteca Apostolica Vaticana, 1976, pp. 251-281; A. ESMEIN. **Le mariage en droit canonique**. Paris : Sirey, 1929, pp. 60-91 ; G. E. HOWARD. **A history of matrimonial institutions**. Chicago : Univ. of Chicago Press, 1904, I, p. 351 ; J. NOONAN. **"Power to choose"**. *Viator*, 4, 1973, pp. 419-434 ; E. SCHILLEBEECKX. **Le mariage**. Paris : Éditions du Cerf, 1966. pp. 254-264.

²⁶ P. OURLIAC e J. de MALAFOSSE. **Droit romain et ancien droit : les biens**. Paris : P.U.F., 1961 e **Histoire du droit privé : le droit familial**. Paris : P.U.F., 1968 ; J. YVER. **Égalité entre héritiers et exclusion des enfants dotés**. Paris : Sirey, 1966.

o próprio valor dependia menos de sua origem do que de uma posição relativa ao seio de um conjunto mais fluido. Com o desenvolvimento urbano do século XII, a questão das origens torna-se cada vez mais separada da condição *sine qua non* do *status*. A cidade, como confirma o provérbio alemão (*Die Stadluft macht frei*), é o lugar da liberdade pessoal, o lugar no qual os homens se encontram vindos de outros lugares. Ali, o lugar social de origem, como determinante de valor, é o menos eficaz.

O NOMINALISMO E A CANÇÃO DE AMOR

Tudo isso não despertaria tanto interesse se nós ignorássemos que a partir do século XI, mas sobretudo dos séculos XII ao XIV, a gramática da primeira parte da Idade Média foi também modificada do mesmo modo. De início houve seu afastamento da filologia e, ao lado da descoberta de Aristóteles, há um triunfo da lógica sobre os “autores” da Antiguidade. No interior da economia das artes da linguagem, a dialética termina por dominar a retórica e a gramática enquanto principal discurso do *trivium*, ela é universalizada ao mesmo tempo em que o estatuto das origens implícita na gramática (a definição) se obscurece. Tal tendência nos é pertinente, uma radical por sua vez, com o fundamento ontológico dos signos nas coisas e com a estratégia mais respaldada (linguística e socialmente) de fundar a verdade das coisas (nomes e famílias) em sua

origem.

A primeira manifestação desta ruptura aparece com o desenvolvimento do nominalismo que, na teoria gramatical, rompe a relação orgânica, material e metonímica entre as palavras e aquilo que elas significam²⁷. Desde o século XI, Roscelinus sustenta que as duas partes de uma proposição não constituem de modo algum a realidade, e sim exprimem diferentes formas de afirmações determinadas pelas regras gramaticais e significações arbitrárias. As ideias gerais expressas por termos linguísticos gerais não pretendem ter uma existência independente, mas são apenas nomes — *nomina* — e o mesmo se dá com os ruídos, *flatus vocis*. A posição de Roscelinus será modificada durante o período em questão. Abelardo considera que os termos gramaticais universais são²⁸ “imagens gerais confusas” tiradas de coisas individuais. De fato, seu estatuto é mais psicológico que ontológico. Para São Thomas, igualmente, a ordem da linguagem transmite mais diretamente a ordem do mundo, as palavras enquanto signos são convencionais e se referem a conceitos (abstrações mentais) em vez de universais.

O nominalismo espera seu apogeu com Guillaume d’Ockham. Como Abelardo, Ockham substitui uma ordem lógica por uma ordem metafísica; e o problema da verdade fica relegado essencialmente a um problema de

²⁷ M. CARRÉ. **Realists and Nominalists**. Oxford : Oxford Univ. Press, 1946 ; P. VIGNAUX, artigo sobre o nominalismo em : **Dictionnaire de théologie catholique**. II, 1931, col. 718-784.

²⁸ J. JOLIVET. **Arts du langage et théologie chez Abelard**. Paris : Vrin, 1968.

significação²⁹.

Para Ockham, a lógica representa uma série de argumentos, de silogismos, de proposições e de termos redutíveis uns aos outros. De fato, a questão de *suppositio*, a forma como os termos de lógica e de gramática podem substituir-se uns pelos outros, é o ponto crucial do pensamento de Ockham. E é assim que o modelo de gramática no fim da Idade Média caminha para uma ruptura definitiva com a etimologia por inscrever-se no livre jogo da substituição, do paradigma e, certamente, da metáfora.

A segunda ruptura radical – redefinição da gramática medieval tradicional – tem lugar da segunda metade do século XII ao XIV com os *modistae* ou gramáticos especulativos³⁰. Desde os gramáticos mais antigos como Petrus Helias, a distinção entre o que um nome queria dizer e o modo como ele significava torna-se cada vez mais importante. E para pensadores como Thomas d’Erfurt, Siger de Courtrai, Jean e Martin de Dacie, o propósito da gramática seria doravante estabelecer uma relação entre o modo de ser de uma coisa, o modo sobre o qual o espírito a compreende e o modo sobre o qual a voz exprime-a. Os *modistae* baseavam a análise gramatical mais sobre critérios sintéticos do que sobre a relação autônoma da palavra individual com aquilo que ela significa (a semântica). Sua gramática é analógica, taxionômica e paradigmática a

²⁹ G. LEFF. William of Ockham **The Metamorphosis of Scholastic Discourse**. Manchester : Manchester Univ Press, 1975.

³⁰ R. BURSILL-HALL. **Speculative Grammars of the Middle Ages**. Paris : Mouton, 1971 ; J. PiNBORG. **Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter**. Copenhagen : Arne Frost-Hansen, 1967.

tal ponto que ela se ocupa somente com as categorias universais (modos de significar) sem expressão material em uma linguagem real. Ocupando-se menos com a origem das palavras do que com a forma pela qual elas acontecem na relação de umas com as outras no contexto de uma gramática universal que é paralela a um conhecimento universal e que por seu turno é paralela à realidade, os *modistae* não concebem a palavra como parte da coisa, mas como fazendo parte de uma relação na linguagem que reproduz, por sua vez, uma relação análoga no espírito e no mundo.

Os nominalistas e os *modistae* afastam, cada um à sua maneira, a questão das origens do centro de especulação gramatical, e rompem assim a continuidade entre as palavras e as coisas. Para o nominalismo, esta ruptura se produz entre o nome e a inteligência, e também pode haver uma relação natural entre os pensamentos e as coisas, a relação entre a linguagem e o pensamento é assim arbitrária. Para os modistas, a linguagem, o pensamento e a existência são paralelas, mas não contíguas entre elas; as duas últimas não podem mais se manifestar de modo adequado nem nas palavras concretas nem nos sons. E por fim, não podemos passar de uma instância da linguagem real à ordem original do mundo.

O gênero literário mais próximo das teorias nominalistas e modais é a poesia lírica francesa e provençal. Na canção de amor, sobretudo, nós encontramos um discurso poético que recusa toda função representativa

que é profundamente auto referencial e serve para atenuar a relação entre as palavras e as coisas e a qual, segundo a expressão de Paul Zumthor, “é seu próprio sujeito e predicado”. Mas não é assim tão necessário compreendermos tudo sobre essa questão; chamamos atenção para o fato de que somente a ruptura do poder significativo das palavras na canção lírica é evidente desde seu início. Quando Guilherme IX, o primeiro trovador propõe “fazer um poema que não se trata de nada”, ele contesta de fato a ascendência da linguagem sobre o mundo:

Farai um vers de dreyt
nien:
Non er de mi ni d’altra
gen, Non er d’amour ni de
joven
Bi de ren au,
Qu’enans fo trabatz en
durmen
Sobre chevau.³¹

A canção cortês representa um fechamento simbólico da linguagem sobre si própria, sua substituição pela ação e sua constituição como evento.

Com efeito, aquilo que a poesia lírica recusa, é o próprio — o sentido próprio e original das palavras que garantem a propriedade das origens. O discurso lírico funciona no meio de uma alienação linguística constante

³¹ “Je chanterai un vers où il ne agit de rien: / Il ne agit pas de moi ni autre gens / Il ne agit pas amour ni de jeunesse. / Ni de rien autre, / Je ai composé en dormant sur mon cheval.” **Les Chansons de Guillaume IX**. A. JEANROY. éd. Paris Champion, 1913, p.6.

que define o campo da retórica. Nós nos encontramos aqui diante de um círculo completo já que, segundo os retóricos da Idade Média, a oposição extrema de uma significação própria é uma significação metafórica. Cícero explica que há metáfora ali “onde o nome próprio para designar uma coisa é transferido para outra”³². Quintiliano especifica que a metáfora, que está classificada entre os *tropes*, “significa uma alienação artística de um nome de seu sentido próprio para um outro”³³. A metáfora implica então um deslocamento de um lugar próprio do discurso (um *topos* ou *locus*) para um lugar estranho (*alium loco*), uma inconveniência de sentido que viola também as propriedades naturais – ou a ordem – das coisas. Uma tal definição será retomada pelos homens da Igreja e pelos retóricos da Idade Média. Santo Agostinho assimila a metáfora a uma usurpação verbal: “*Translata sunt (signa), cum et ipsae res quas propriis verbis significamur, ad aliud aliquid significandum usurpantur*”³⁴. Isidoro de Sevilha também insiste sobre a noção de inconveniência: “*Fiunt autem a propria significatione ad non propriam similitudinem*” (*Etym.*, xxxvii,i). E para Geoffroi de Vinsauf, o potencial metafórico das palavras está compreendido no termo *convertibilitas* – sua capacidade de conversão semântica.

Assim, ao lado do discurso histórico, narrativo e originário da epopeia se encontra um discurso contemporâneo que serve para subverter o

³² CICERON. **Rhetorica**, p. 343.

³³ QUINTILIEN. **Institutio**. VIII, v.

³⁴ SAINT AUGUSTIN. **De Doctrina**, p.258.

próprio, o adequado assim como a história, a narração e as origens. O poema lírico parece existir fora do tempo e não afirmar senão a presença eterna de uma voz cantadora cuja origem vem de um sentimento espontâneo, sem genealogia e se situa para além dos acontecimentos e da narrativa. Aquilo que o grande canto cortês apresenta forma repetitiva são os paradigmas de sentimentos entre os quais o poeta oscila precisamente porque há a impossibilidade de uma progressão. Na ausência de uma origem, de um fim ou de uma contiguidade representativa, a canção de amor existe como um plano estático de imagens, de emoções e de condições colocadas em relação por palavras que nada fazem além de se co-significar. Os numerosos poemas individuais que parecem frequentemente ser indiferenciáveis funcionam segundo uma retórica de contradição: prazer/dor, doçura/azedume, desejo/satisfação, esperança/desespero, coragem/medo, silêncio/palavra, vida/morte, etc.

A natureza radical da poesia lírica se situa então num jogo gratuito de substituições metafóricas que separa a linguagem de seu sentido original próprio e na sua forma taxonômica que recomenda uma oscilação entre estados conflituosos que quebram a narração, a história e, por extensão, a genealogia. Apesar de tudo, há um sentido no qual os efeitos subversivos da poesia lírica são mais aparentes; e este no nível temático. Pois é precisamente na canção cortês que o desejo se funda como um princípio hipostático que se mostra como uma força economicamente

destrutiva. Que a cortesia signifique ou não um amor carnal ou casto, um amor legítimo ou adúltero, ela ameaça sempre, por sua própria natureza, a interrupção da linhagem. O surgimento de alguma coisa parecida com a noção de um desejo autônomo — flutuante e livre, como o imaginário, para encontrar seu próprio objeto — implica que os indivíduos que se amavam livremente podiam também se casar livremente; e esta liberdade implícita rouba o futuro das fortunas dos nobres do controle familiar direto. O desejo constitui uma ameaça para a linhagem e a canção lírica é o gênero do desejo puro.

Não se trata somente do desejo endereçado ao casamento, mas do desejo no casamento. Ninguém deu melhor testemunho disso que Marcabru. Ele era obcecado pelos efeitos desastrosos do desejo adúltero sobre as árvores genealógicas da nobreza:

Cossiros suy d'um gran
vergier Ont a de belhs
plasons mans lucs;
Gent sont l'empeut e'l
frugs bacucs. Selh
quésser degran
sordegier...
Car el n'a la clau segonda
Per qu'i segner, so'us afin,
Porta capel curnut conin,
C'ab sol un empeu(t)
redonda Si donz, lo ditz
Marcabrus.³⁵

³⁵ “Je songe à un grand verger où il y a de beaux arbrisseaux en maints endroits; les greffes sont grandes et le fruit charnu... / C'est pourquoi le seigneur mari) je vous assure porte chapeau cornu

O adultério geral que Marcabru desqualifica sem cessar é responsável pelo abastardamento das linhagens familiares e da nobreza como um todo:

D'Autre maneira
cognossos, Hi a rics
homes e barros
Qui las enresson dinz
maios Qu'estrains non i
posca intrar E tenon
guirbautz als tisos Cui las
comandon a gardar
E segon que ditz Salamos,
Non podon cill pejors
lairos Acuillir d'aquels
compaignos Qui fant la
noirim cogular, Et
aplanon los guirbaudos
E cujon lor fills piadar.³⁶

Mais importante ainda, uma tal transgressão que conduz à decadência da descendência não pode ser separada do papel do poeta enquanto transgressor da linguagem:

Per savi il tenc ses
doptanssa Cel qui de mon
chant devina So que
chascus motz declina. Si

venant du con Car est seulement par une greffe que arrondit sa dame.” **Poésies complètes du troubadour Marcabru.** J.-M.-L DEJEANNE. éd. Toulouse Privât, 1909, p. 9–50.

³⁶ “D’une autre fa on sont trompés les maris. Il y a des hommes puissants et des barons qui enferment leurs femmes dans les maisons de telle sorte un étranger ne peut entrer et entretiennent sur les tisons des goujats auxquels ils donnent ordre de les garder. / Et selon ce que dit Salomon ceux-là ne peuvent recevoir des larrons pires que ces compagnons qui abâtardissent la race et les maris caressent les petits goujats et imaginent entourer leurs fils de soins affectueux.” Ibid., p. 135.

cum la razos despleia,
Qu'ieu mezeis sui em
erranssa D'esclarzir paraul
escura.

Trobador, ab sem
d'enfanssa Movon als pros
atathina,
E tornon em disciplina So
que veritatz autreia,
E fant los motz, per
esmanssa, Entrebeschatz
de fraichura.³⁷

Para Marcabru, o poeta é aquele que mistura os nomes, que embaralha os sentidos, e por consequência, ele obscurece as etimologias; o homem adúltero é aquele que mistura as raças, as fortunas familiares, e que obscurece a genealogia. A descontinuidade semântica e a descontinuidade genealógica caminham juntas. A transformação do sentido que o poema lírico implica é “uma fabricação de palavras cheias de fissuras”, é no fim das contas, parecida com a transformação da linhagem implícita no desejo.

Para concluir, eu gostaria somente de sugerir que é no gênero romanesco que encontramos um lugar de junção – mesmo um lugar de meditação – entre os diversos princípios linguísticos e familiares que nós traçamos aqui. O romance cortês (ou cavalheiresco) expressa sempre uma certa ansiedade com relação às origens e à família – ansiedade que

³⁷ “Pour sage je tiens sans nul doute celui qui dans mon chant devine ce que chaque mot signifie comment le thème se déroule car moi-même je suis sujet à erreur pour éclaircir une parole obscure. / Des troubadours à l'esprit enfantin causent à ceux qui ont de la valeur de grandes entraves tournent en contrainte ce que vérité octroie et font par à peu près les mots entremêlés de brisures.” Ibid., p. 178.

se manifesta na busca de nomes e de linhagens, na preocupação com os casamentos e heranças e na obsessão do incesto e dos nascimentos ilegítimos. No mais, na própria temática de um certo tipo de romance há o conflito entre uma afinidade consensual, o desejo e um laço contratual imposto na maior parte do tempo pela família; e o que é extremamente ameaçador para a nobreza do XII século, é que precisamente no romance aparece o desejo dos jovens, separados de suas famílias e em busca de aventuras pode conduzir ao casamento³⁸.

Enfim, o discurso romanesco é um discurso que se pretende representativo, mas que é constantemente interrompido por esses momentos auto-referenciais em que a linguagem se fecha sobre si mesma, É um discurso narrativo situado no tempo e no espaço, mas que é pontuado por momentos líricos a tal ponto que muitas vezes é impossível dizer se o poema forneceu uma matéria que foi elaborada na narrativa ou se a narrativa inspirou esses instantes de lirismo romanesco. Neste sentido, as obras de gênero misto, como *Aucassin et Nicolette* (século XIII), tornam explícito aquilo que não está evidente em outros lugares: é que não podemos separar os princípios formais como a continuidade da narrativa e das origens, a possibilidade de uma história e a representação mesma, nem das considerações gramaticais como a etimologia, nem das considerações familiares como a genealogia e a ameaça constante de

³⁸ Ver: G. DUBY. **Les «Jeunes » dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XII^e siècle**, *Annales ESC*, 19, 1964, pp. 835-846; assim como sua obra **Medieval Marriage**, pp. 105-110.

interrupção (ou interferência) da narrativa, da representação, da história, gramática metonímica da linhagem.

R. Howard Bloch

University of California, Berkley

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLOCH, R. Howard. Étymologies et généalogies : théories de la langue, liens de parenté et genre littéraire au XIII^e siècle. *Persée : Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. V. 36, n. 5, p. 946-62, 1981.

BLOCH, R. Howard. *Étymologies and genealogies : a literary anthropology of the french Middle Ages*. University of Chicago Press, 1986.

Apresentação dos autores:

Maria Elizabeth Bueno de Godoy – Doutora em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), Mestre em História Social da Cultura pela PUC-Rio e graduada em História pela PUC-Rio. Atuou como Professora substituta no Colegiado de Filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP-AP) no período entre 2017 e 2019, ministrando as disciplinas de Filosofia Antiga e Medieval, Filosofia da Arte e Filosofia da Religião. É autora do livro “A Fortuna de Pilos: Releituras do Livro IV de Tucídides” (Editora Appris, 2021), e pesquisadora filiada ao *Ápeiron: Estudos em Física e Metafísica* (IFTMMG), contribuindo com os projetos «Prometeu » e « Ontologia Política » desde 2018.

Gustavo de Andrade Durão – Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com pós-doutorado pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Atualmente atua como professor na Universidade Estadual do Piauí – UESPI e leciona no Mestrado Profissional da Universidade Estadual do Piauí (Campus Parnaíba), além de ser professor no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade e Cultura (UESPI/PPGSC).

Alessandro Cardoso – Graduação em Pedagogia pela Faculdade Educacional da Lapa (2017), possui Graduação em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (2019) onde produziu o trabalho sob orientação da professora Dra. Maria Elizabeth Bueno de Godoy intitulado “O mito amapaense do Boto e o discurso Moral em Kant”. Possui ainda especialização em Gestão, Supervisão e Orientação Educacional pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas (2018). Especialização em Filosofia da Religião pela FAVENI (2021) Trabalhou como professor de Filosofia pelo Programa Residência Pedagógica da CAPES no Colégio Amapaense. Atualmente trabalha como Professor especialista no Seminário Maior São José de Macapá.

Sergio Ricardo Alves de Oliveira – Possui graduação em Letras (2008) e Mestrado em Educação (2011) pela Universidade Federal Fluminense, e Doutorado em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2017). Atuou como professor substituto na UFRRJ (2013-2014) e na UEAP (2018-2022) na área de Filosofia da Educação. Atualmente pesquisa aspectos teóricos do tempo histórico. É tradutor de teoria social, tendo traduzido os livros: “Abolir o dinheiro”, de Eske Bockelmann (Chão da Feira, 2020) e “Antissemitismo e Nacional-Socialismo”, de Moishe Postone (Consequência, 2021).

Renilma Figueiredo dos Santos – Graduada em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá – UEAP, atuou como bolsista no Programa de Iniciação à Docência PIBID-UEAP-CAPES (2014-2016), e Programa Residência Pedagógica (2018-2020). Fez seu trabalho de conclusão de curso com a professora Dra. Maria Elizabeth Bueno de Godoy, englobando a temática filosófica de Santo Agostinho.

Jonas Thobias Martini - Doutorando em Literatura *pelo Institut de Recherche en Langues et Littératures Européennes da Université de Haute Alsace e pela Université de Strasbourg*. Mestre em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com período de pesquisa junto a *Université de Paris-Cité*. Bacharel e Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Diplomado em Antropologia, Arte e Cultura pelo Curso Superior de Complementação de Estudos da PUC-Rio.

Victor Ribeiro Villon – Possui Mestrado no Programa de Pós-Graduação de História Social da Cultura – PUC-Rio (2009) e Doutorado pelo mesmo programa (2014). Tendo trabalhado com Antiguidade tardia, o professor é Historiador e tradutor direcionando-se ao estudo de Bizâncio e da História Cultural da Grécia Moderna.

Erica Cristhyane Moraes da Silva – Possui Doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – Campus de Franca (2012), com estágio de doutoramento realizado na *University of Oxford-UK*,

com financiamento CAPES. É Mestre em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (2006). Atualmente, é Professora Adjunta de História Antiga na Universidade Federal do Espírito Santo. É Pesquisadora do LEIR/ES, Editora assistente de Romanitas, Revista de Estudos Grecolatinos e membro dos seguintes grupos de pesquisa: Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-USP/ LEIR-ES/ GLEIR/Unesp-Franca); Grupode Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrâneo da Universidade Federal de Santa Maria (GEMAM/UFSM).

Klency Kakazu de Brito Yang - Douroranda em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de São Paulo (FAU/USP) (2021-), na área de História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo sob orientação do Prof. Dr. Luciano Migliaccio (Bolsista CAPES DS 2022-26). Bacharel e Mestre em História da Arte pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) 2010-2016 e em Pedagogia pela Universidade Braz Cubas (UBC) 2018. Mestrado em História da Arte.

Flavia Schlee Eyley - Doutora em Letras pela PUC-Rio, Mestre em História pela UFF, e graduada em História pela PUC-Rio; Professora Adjunta do Programa de História Social da Cultura do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) nas áreas de História Antiga e Medieval. Autora dos livros, A vida, a morte e as paixões no mundo antigo : novas perspectivas (org.), (Cassarà, 2012) e de História Antiga : Grécia e Roma – a formação do Ocidente, (Editora PUC-Rio/Vozes, 2014). Atua como medievalista e antiquista e é autora do prefácio ao clássico estudo medieval de Henri Pirenne, Maomé e Carlos Magno. O impacto do Islã sobre a civilização europeia, (Contraponto/Editora PUC-Rio, 2010).