

## JACQUES LE GOFF E O LOCAL CORRETO DAS DESCONTINUIDADES NA HISTÓRIA<sup>1</sup>

Jérôme Baschet

Centre de recherches Historiques (CRH), Paris

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (GAHOM)

[jerome.baschet@ehess.fr](mailto:jerome.baschet@ehess.fr)

Recebido em: 22/09/2016

Aprovado em: 13/11/2016

### **Résumé :**

On analyse ici trois aspects des conceptions de l'histoire chez Jacques Le Goff qui comptent parmi les moins aisément reçus. Il s'agit d'abord d'une valorisation de la discontinuité, portée de manière exemplaire dans le cas du purgatoire : J. Le Goff opte alors pour faire valoir, à partir d'indices faibles, une césure forte, dont on s'efforce de montrer à quel point elle est fondée. En second lieu, l'idée même d'une anthropologie historique de l'Occident médiéval instaure une distance entre le Moyen Âge et nous, soit en le rapprochant de manière provocante des sociétés dites « primitives », soit au moins en récusant la tendance à établir avec lui une trop grande proximité. Enfin, on revient sur l'idée d'un long Moyen Âge que Jacques Le Goff a défendue avec constance durant près de 40 ans et qui continue de se heurter à la fois à l'inertie des usages scolaires et à une certaine incompréhension.

**Mots clés :** Jacques Le Goff, Anthropologie Historique, Long Moyen Âge.

### **Resumo:**

Analisa-se aqui três aspectos das concepções de história em Jacques Le Goff, que constam entre as menos facilmente recebidas. Trata-se, inicialmente, de uma valorização da descontinuidade, discutida de maneira exemplar no caso do Purgatório: J. Le Goff opta, então, por valorizar, a partir de indícios fracos, uma cisura forte - e esforça-se para demonstrar a que ponto ela é fundamentada. Em segundo lugar, a própria ideia de uma antropologia histórica do Ocidente medieval instaura uma distância entre a Idade Média e nós, seja aproximando-a de maneira provocante das sociedades ditas “primitivas”, seja, ao menos, recusando a tendência de estabelecer com ela uma proximidade exageradamente grande. Enfim, retorna-se à ideia de uma longa Idade Média, que Jacques Le Goff defendeu com constância durante quase 40 anos e que continua a se confrontar com a inércia dos usos escolares, ao mesmo tempo que com uma certa incompreensão.

**Palavras-Chave:** Jacques Le Goff, Antropologia Histórica, Longa Idade Média.

## Introdução

Jacques Le Goff foi um imenso historiador e uma pessoa de extraordinária generosidade intelectual e humana. Não separo os dois; não escolho entre os dois. Um sem o outro, não seria Jacques Le Goff.

Sua generosidade, combinada com uma curiosidade insaciável, era, em primeiro lugar, intelectual: sabe-se quantos caminhos novos ele abriu; quantas pesquisas inéditas, pelas fontes, os métodos ou os problemas colocados, ele suscitou ou sugeriu, para que, frequentemente, outros as levassem a termo; quantas vocações, paixões pela história e pela Idade Média ele fez nascer e aumentar, entre os praticantes do ofício e entre um largo público. Sua generosidade era também humana, pela atenção que ele dava às coisas simples da vida, aos engajamentos da cidade, ao dever de transmissão, aos outros, a seus alunos.

Penso também em sua voz tão singular, melodiosa e calorosa, que dava carne e vitalidade a esse saber imenso que ele expunha, combinando sempre uma amplitude de visão impressionante e um igual cuidado com a precisão e a simplicidade. Sua voz, que faz dele um historiador da humanidade incarnada, inserida em todos os aspectos da vida, dos mais materiais aos mais “espirituais”.

\*

Se ele preferia evitar o cortante dos enfrentamentos inúteis, J. Le Goff não hesitava em ir contra a corrente das ideias recebidas e em inverter os conformismos do ofício. “Revolucionário”, “iconoclasta” são palavras que já foram ditas ao longo do presente encontro, e é justamente à parte mais dificilmente recebida de sua obra que eu gostaria de consagrar as páginas que seguem, abordando três questões: o debate relativo ao nascimento do purgatório, a perspectiva de uma antropologia histórica do Ocidente medieval e, enfim, a proposição, polêmica, de uma longa Idade Média. Através desses três aspectos, de naturezas muito diversas, gostaria de sugerir que J. Le Goff tinha uma maneira bem própria de dar lugar às discontinuidades na História, mesmo se esse termo

entrasse raramente em seu vocabulário e apesar de ele ter igualmente insistido em ressaltar a parte considerável das continuidades, assim como a lentidão das transformações profundas das sociedades. Referir-me-ei aqui, simultaneamente, às rupturas assumidas com certas tradições e convenções historiográficas mais bem estabelecidas (lembremo-nos, nesse sentido, do engajamento em favor de uma história que é definida com “nova”) e na insistência nas rupturas no mesmo fluxo dos processos históricos (do qual o “nascimento do purgatório” é o próprio paradigma).

### **O nascimento do purgatório, ou a escolha da descontinuidade**

Começo pelo *Nascimento do Purgatório*, porque esse livro é a manifestação, quase provocante, de uma opção que pode ser qualificada de descontinuista – e também porque, de todos os seus livros, é o que J. Le Goff confessava preferir, o que, comentava ele, dera-lhe mais claramente o sentimento de alcançar a realização de uma história global<sup>2</sup>. Poder-se-á se surpreender com a escolha e com o fato de que o *Purgatório* fosse sua menina dos olhos, e não *São Luís*. Mas basta dizer a importância, a seus olhos, do livro de 1981. As razões historiográficas dessa preferência são determinantes: além da preocupação de uma história global, é a plena realização de uma história do imaginário que aparecia no primeiro plano de seus motivos de satisfação, não sem deixar lugar à importância acordada à teologia: uma escolha de grande dimensão, que conjurava o risco de uma história das mentalidades confinada no âmbito do marginal e do extravagante, contra o que ele advertira desde 1974, e que, ao contrário, demonstrava o exemplo de sua rearticulação com o estudo das elaborações ideológicas conscientes<sup>3</sup>. Mas se poderia também, sobre outro registro, formular a hipótese de um apego muito pessoal aos desafios do purgatório, que J. Le Goff sublinhava a que ponto ele estava presente na devoção de sua mãe – esse cristianismo dolorista que ele condenava com palavras de extrema dureza e do qual o purgatório era, no entanto, um dos raros vetores de mitigação<sup>4</sup>.

O livro de J. Le Goff é um desafio lançado a uma abordagem não histórica das doutrinas cristãs, mas também a uma visão da história concebida como desdobramento contínuo ou como simples crescimento regular de um fenômeno. Respeitar o direito à complexidade das temporalidades históricas condu-lo, ao contrário, a ser atento aos

deslocamentos de equilíbrio e, sobretudo, a pôr em evidência – no seio de uma história muito longa – uma cissura importante, bem onde muitos preferiam ver apenas um avanço progressivo, sem ruptura fundamental. É em torno dessa descontinuidade, à qual o termo “nascimento” confere toda a sua força de evocação, que o livro inteiro é construído. Ela é marcada por uma invenção linguística, a passagem, na segunda metade do século XII, do adjetivo *purgatorius* ao substantivo *purgatorium*, e essa descoberta inesperada, surgida no desvio de cursos consagrados às viagens ao além, que constitui o acionador da pesquisa e encontra-se no coração do livro<sup>5</sup>. A audácia jaz na aparente desproporção entre o indício, ínfimo – uma mudança de letra –, e o significado histórico, imenso, que nisso se reconhece. J. Le Goff: é o “sinal de uma evolução capital das crenças concernentes ao além”, de “uma mutação profunda de sociedade” na qual convergem principalmente uma capacidade nova de “pensar o intermediário” – o terceiro lugar – e a esperança de conciliar “a bolsa e a vida”<sup>6</sup>.

Compreende-se que essas proposições tenham-se confrontado com muitas reticências, até mesmo com ataques virulentos<sup>7</sup>. No entanto, vinte e cinco anos depois, J. Le Goff indicava que essas críticas não suscitavam nele “remorso algum” e que ele mantinha, sem hesitação, a tese de um nascimento do purgatório na segunda metade do século XII<sup>8</sup>. Para aterem-se ao ponto central da discussão, seus detratores faziam valer que J. Le Goff superestimava a ruptura e minimizava os aspectos já presentes anteriormente. Ele consagra, entretanto, uma primeira parte de cento e cinquenta páginas, na qual aparece com toda clareza que a purgação após a morte e a eficácia dos sufrágios pelos defuntos são claramente estabelecidos em Agostinho<sup>9</sup>, que as visões do além da Idade Média descrevem cenas onde as almas beneficiam de um processo de purificação<sup>10</sup>, ou ainda que a prática dos sufrágios para os mortos, orquestrada liturgicamente, torna-se no mundo clunisiense um aspecto central da vida monástica e de sua articulação com os grupos aristocráticos.

Deve-se sublinhar que se a ruptura da segunda metade do século XII constitui a razão de ser do livro, J. Le Goff elabora um modelo temporal mais complexo do que o que percebem leituras às vezes um tanto redutoras, e capaz de resistir às críticas que lhe são destinadas. Esse modelo articula a descontinuidade do século XII, privilegiada na pesquisa, como uma história muito longa, da qual Agostinho e Gregório, o Grande, por

exemplo, constituem pontos de referência importantes. Ademais, entorno do ponto de viragem marcado pelo aparecimento do substantivo *purgatorium*, o historiador é atento para identificar, de um lado, múltiplas expressões de um quase-purgatório<sup>11</sup>, marcando o acúmulo de elementos novos que, contudo, não se cristalizam completamente, e, por outro lado, a dar lugar à instalação lenta da nova fórmula e à permanência que temperam a ideia de uma localização precisa do purgatório<sup>12</sup>. Assim, o tipo de descontinuidade que é aqui sugerida não advém, em caso algum, da epifania de uma invenção absoluta, surgida do nada e impondo-se de uma só vez. Ela deve ser pensada mais como aceleração dos ritmos de transformação e como reconfiguração de elementos em parte presentes anteriormente, mas tomando, desde então, um sentido novo. Qualquer que seja a inevitável imprecisão do limite da ruptura – ocasião de controvérsias tão inesgotáveis quanto raramente decisivas –, a conjunção desses dois fenômenos não é menos suficiente para retirar do esquema continuísta de uma história que seria *somente* lenta e progressiva. A metáfora do nascimento não exprime mal essa combinação de uma lenta gestação e de um momento de viragem decisiva em direção a uma forma inédita de vida.

Justamente, o que é verdadeiramente novo no século XII? Percebê-lo supõe inscrever o nascimento do purgatório numa perspectiva mais ampla. Nada menos que uma “profunda reorganização da geografia do além”: “é a um grande rearranjo cartográfico que se entrega, entre 1150 e 1300, a cristandade sobre a terra e no além”, o que convida a explorar as “relações entre a forma como uma certa sociedade organiza seu espaço aqui em baixo e seu espaço no além”<sup>13</sup>. De resto, o estudo que J. Le Goff consagrou aos limbos pôs em evidência um fenômeno paralelo ao que concerne o fogo purgatório, a saber, uma transformação semântica testemunhando a emergência dos limbos como lugares específicos<sup>14</sup>. O nascimento do purgatório e a afirmação concomitante dos dois limbos, o dos patriarcas e o das crianças, são as manifestações mais visíveis do mesmo processo de espacialização generalizada: reformula-se assim noções que existiam anteriormente mas que, incarnando-se a partir de então em um nome e um lugar, podem adquirir – e é isso que é decisivo – uma presença imaginária mais clara e uma eficácia social potencializada.

Creio que é útil aqui, mesmo se isso me obriga um desvio argumentativo, indicar que é possível trazer uma confirmação suplementar das teses de J. Le Goff, mostrando que as transformações do século XII marcam, mais ainda que uma “reorganização da

geografia do além”, um verdadeiro nascimento de uma *topografia* do além<sup>15</sup>. O que emerge então é a possibilidade de assumir, por afirmações teologicamente fundadas, uma representação claramente localizada no além das almas. Eis aí uma novidade profunda que implica uma recomposição das concepções preexistentes, por mais próximas que tenham podido ser, especialmente, do que será, em seguida, o purgatório. As transformações do século XII podem ser caracterizadas de maneira tripla: localização, discretização e funcionalização do além das almas. Isso supõe a eliminação de concepções teológicas antigas que impunham uma representação fracamente definida e não localizada do devir das almas separadas<sup>16</sup>.

Um primeiro obstáculo tocava a questão do tempo e conduzia a manter uma forma de *dilação*, segundo a qual o destino definitivo no além só poderia ser alcançado após o Juízo Final. Assim, para Agostinho, as almas dos defuntos permanecem, durante a espera do fim dos tempos, em “repositórios secretos”, dos quais não se sabem muitas coisas<sup>17</sup>. Certamente, não são lugares neutros, pois a alma já conhece lá alegria ou sofrimento; mas não pode se tratar nem do Reino Celeste, nem da Geena, pois a alma não saberia residir nesses lugares corporais, que só podem ser acessados depois da ressurreição das sentenças do Juízo Final. Quanto a Gregório, o Grande, ele abandona parcialmente a dilação: as almas perfeitas acedem o céu imediatamente após a morte, ao passo que as dos iníquos vão então para o inferno<sup>18</sup>. Em contrapartida, os simples justos (*animae justorum*) devem esperar, condenados a uma espera cujo sentido não é preciso, mais do qual ninguém diz possuir um caráter de prova purgatória. É essa concepção parcial da dilação que se encontra ainda no início do século XII, por exemplo, em Honorius Augustodunensis ou Hugo de São Vítor<sup>19</sup>. Em seguida, a ruptura intervém, nesse aspecto, com os teólogos parisienses do segundo quarto do século. Assim, no *Comentário à Epístola aos Romanos* de Pedro Abelardo (1135-1137) e no *Comentário à Epístola aos Tessalonicenses* de Roberto de Melun (1145-1155) aparece, pela primeira vez, o termo *iudicium*, utilizado tanto para designar o julgamento da alma, quanto o Juízo Final<sup>20</sup>. Falando de um *duplex Adventus*, para qualificar a vinda do Cristo julgando cada alma em ocasião da morte, em seguida, a humanidade no fim dos Tempos, Roberto de Melun marca o estatuto iminente do julgamento da alma, sem por isso minimizar a importância do Juízo Final. O resultado é claro, e Ricardo de São Vítor pode concluir que todos os homens, chegando no Juízo Final, já terão sido julgados<sup>21</sup>. A dilação sumiu então completamente: o destino das almas

– de qualquer categoria que seja – não está mais em nada submetido à espera do Juízo Final. Um primeiro obstáculo à clarificação funcional do além das almas é levantado.

Outra questão concerne ainda mais diretamente a questão dos lugares e condiciona a possibilidade teológica de uma topografia do além das almas<sup>22</sup>. Além da necessidade de esperar as sentenças do Julgamento Final, a indefinição mantida até ali por Agostinho atém-se ao fato de que a alma, de essência espiritual, não poderia ser atormentada nesse local material que é a Geena. Para ele, como para quase todos os teólogos da Alta Idade Média, por exemplo Boécio ou Raban Maur, os seres incorpóreos, a começar por Deus, são desprovidos de dimensões (não possuem largura, nem altura, nem profundidade)<sup>23</sup>. Assim, não tendo a alma nenhuma extensão, não poderia ser contida em um lugar; ela é como Deus, *illocalis*. No início do século XII, essa tradição é tão forte que Honorius Augustodunensis sempre deixa de situar as almas dos justos ou dos danados em lugares corporais, em razão da incompatibilidade entre o espírito criado e o lugar<sup>24</sup>. No *Dialogus inter iudaeum, philosophum et christianum* de Abelardo, o cristão retoma o argumento de uma incompatibilidade entre a alma e o lugar: privada do corpo, a alma não poderia ser afetada por elementos corporais como o fogo da Geena<sup>25</sup>. Dessa vez, é Hugo de São Vítor que parece levar a cabo o salto decisivo, afirmando que se o espírito criado é desprovido de toda dimensão e não pode ser circunscrito a um lugar (*circumscriptus*), ele é, entretanto, delimitado (*definitus*), no sentido de que, estando em algum lugar, ele não pode estar ao mesmo tempo em outro<sup>26</sup>. Ele pode, então, ser qualificado de “*localis*”, diferenciando-se assim de Deus e aproximando-se dos corpos, apesar de ele não estar inscrito no lugar da mesma forma que esses últimos. No mesmo momento, uma *Summa Sententiarum* anônima afirma o caráter local dos espíritos criados, confrontando a autoridade de Agostinho, grande defensor da incomensurabilidade da alma e do lugar: o espírito não tem dimensão, mas tem um limite (*terminus*); ele é, então, localizado, por mais que ele não crie extensão nesse lugar<sup>27</sup>. Enfim, Pedro Lombardo consolida a argumentação distinguindo duas maneiras de afirmar que qualquer coisa está localizada (“ou porque, possuindo como corpo uma dimensão de comprimento, de largura e de profundidade, ele cria no lugar uma distância, ou porque ele é definido e determinado por um lugar, de forma que, estando em um lugar, não se pode dizer que ele está em todos os lugares”<sup>28</sup>). Resulta disso que todo corpo pode ser dito localizado segundo esses dois sentidos, que o espírito criado é localizado segundo uma das acepções, mas não outra, ao

passo que a essência divina escapa às duas maneiras de ser localizado. Assim, operou-se, aproximadamente na metade do século XII, uma inversão teológica que faz as almas passarem da condição de entidades estranhas a toda dimensão local à sua inscrição possível nesses lugares. De *illocalis*, a alma torna-se, a despeito de seu caráter puramente espiritual, *localis*. É uma transformação capital quanto às relações entre o espiritual e a dimensão local e é, particularmente, uma condição decisiva para poder passar de um além das almas como “utopia” a uma topografia estruturada dos lugares do além.

No entanto, a viragem demora a acontecer definitivamente, e a metade do século XII é marcada por uma estranha situação. Os elementos de uma clarificação das concepções do destino das almas separadas acumulam-se. À formalização teológica de um julgamento da alma, acrescenta-se o reconhecimento da condição localizada das almas. Alguns, como Hugo de São Vítor, saltam o obstáculo do lugar, admitindo o caráter *localis* da alma, mas sem conseguir desfazer-se inteiramente do obstáculo temporal (a dilação); ao passo que outros, como Abelardo, reduzem o obstáculo temporal, nomeando *iudicium* a avaliação sofrida na morte, mas sem se desfazer do obstáculo do lugar (a alma permanece *illocalis*). É apenas no último quarto do século XII que as peças do quebra-cabeça parecem enfim se juntar. São então eliminadas todas as situações ligadas à espera da ressurreição e do Julgamento Final e é afirmado sem reserva, especialmente em Pedro Cantor, o acesso direto das almas aos dois lugares definitivos que são o inferno e o paraíso, a menos que um tempo funcional de purificação não imponha uma estada no purgatório<sup>29</sup>. Existem apenas, para os fiéis batizados, essas três possibilidades. A dilação foi abandonada; a adequação das almas a lugares corporais é admitida; o purgatório pode tomar sua forma própria. É assim que o nascimento do purgatório pode ser compreendido como um dos aspectos fundamentais de um fenômeno mais largo: a implementação de um sistema estruturado dos lugares do além, o qual supõe um triplo fenômeno de inscrição local, de discretização e de funcionalização estrita das residências das almas após a morte.

J. Le Goff pôs em evidência o essencial desse fenômeno, assim que as implicações eclesiais, imaginárias, sociais e, especialmente no que diz respeito ao controle crescente da instituição eclesial sobre o além<sup>30</sup>. E é especialmente por uma tendência descontinuista que ele pôde chegar aí. Uma tendência, mas, em nenhum caso, um *a priori*: tendo descoberto a inovação linguística, ele escolheu, ao invés de atenuá-lo ou mascará-lo sob

a continuidade de uma emergência lenta e contínua, analisá-la como ruptura, como salto em direção a um novo modo de organização das representações do além, com relação às outras transformações contemporâneas capitais<sup>31</sup>.

### **Que relação entre a Idade Média e nós?**

É em 1977, com *Por uma outra Idade Média*, que é lançado o projeto de “contribuir para a constituição de uma antropologia histórica do Ocidente pré-industrial”<sup>32</sup>. “Em direção a uma antropologia histórica” é, de resto, o título da última parte do livro, que inclui a muito memorável contribuição a Settimana de Spoleto e 1976, consagrada ao “ritual simbólico da vassalagem”, assim como um texto de 1972, *A história e o homem cotidiano*, onde são analisadas as contribuições da etnologia à história<sup>33</sup>.

Não obstante, mesmo se a noção de antropologia histórica ainda não aparece, é desde 1964, na *Civilização do Ocidente Medieval*, que Jacques Le Goff formula, com singular vigor, a inspiração interdisciplinar de sua empresa: “mais ainda que a sociologia, a antropologia e a etnologia parecem-me esclarecedoras para o estudo da civilização do Ocidente Medieval”<sup>34</sup>. E ele assume com toda clareza a aproximação com as sociedades primitivas: “É claro que é aproximar a sociedade feudal das sociedades primitivas e legitimar o recurso a ciências especializadas no estudo dessas sociedades. Apegar-me-ei, pois, a valorizar tudo o que a civilização medieval tem de primitivo e a esclarecer essas estruturas primitivas no agenciamento da vida material, da vida biológica e da vida mental”<sup>35</sup>. Entre os traços que mais justificam essa relação, ele evoca uma lógica de pensamento muito diferente da nossa, que é a do pensamento selvagem, ou ainda uma certa “atemporalidade” que não deve ser confundida com uma indiferença com o tempo. O que importa ressaltar aqui são as consequências dessa escolha quanto à concepção da relação entre a Idade Média e o tempo presente: com efeito, resalta J. Le Goff, a operação conduz a fazer recuar “a civilização medieval no distanciamento de onde a *Lenda dourada* moderna parece-me tê-la, inconsideravelmente, tirada para aproximá-la de nós”<sup>36</sup>. Se ele indica igualmente que os séculos medievais não têm menos lugar numa “história do progresso” que conduz até o mundo moderno, J. Le Goff resalta ainda mais claramente a distância que convém reconhecer – ou, para dizer melhor, instaurar – entre a Idade

Média e nós. É esse gesto, preocupado em acentuar a lacuna entre o passado e o presente, *contra a tendência espontânea de aproximá-las demais*, que vêm a serviço o recurso à antropologia e a evocação das sociedades primitivas<sup>37</sup>. Ele tem, com certeza, consciência do caráter extraordinariamente provocador dessa abordagem e desliza: “se está-se assustado pela assimilação da civilização medieval a uma civilização primitiva, o que, no entanto, não significa, de maneira alguma, menosprezá-la, que se aceite então ver nela uma das civilizações que André Varagnac chama ‘tradicionalis’”<sup>38</sup>.

Não se encontra muito frequentemente, depois daquela que continua sendo sem dúvida a obra mais famosa de J. Le Goff, uma formulação tão radical da aproximação entre Ocidente medieval e sociedade primitivas. Amplificando a referência à etnologia e explicitando o projeto de uma antropologia histórica, o prefácio de 1977, sem dúvida preocupado em instalar nas mentes essa outra Idade Média que ele se esforça para construir, toma em parte o contraponto da obra publicada treze anos mais cedo; J. Le Goff se desmarca do que poderia “destacar” o período medieval “da continuidade histórica na qual nos banhamos” e ressalta que se trata de um “passado primordial onde nossa identidade coletiva.. adquiriu certas características essenciais”<sup>39</sup>. Obviamente, não se trata nem de optar pelo distanciamento, negando toda aproximação, nem de afirmar a continuidade, negando toda lacuna, e J. Le Goff busca um equilíbrio, afirmando que a história da Idade Média nos permite “melhor tomar posse nossas raízes e nossas rupturas”, “de compreender a mudança, a transformação que são os fundos da história enquanto ciência e enquanto experiência vivida”<sup>40</sup>. Ele não evita: o equilíbrio não é mais o mesmo que na *Civilização do Ocidente Medieval*, como se tivesse sido necessário escolher entre uma formulação que ressalta o que o nosso mundo deve à dinâmica criadora do período medieval, com o risco de atenuar o estranhamento deste último. Ora, trata-se, na verdade, de pensar em conjunto essas duas relações: ao mesmo tempo a alteridade radical da Idade Média (a falha civilizacional que nos separa dela, como das sociedades primitivas) e o que, nela, participa da dinâmica que conduz à viragem em direção da modernidade<sup>41</sup>.

Certamente, a referência à alteridade das sociedades medievais continua a aparecer ao longo de suas obras, e até as últimas. Assim, em 2010, J. Le Goff afirma ainda: “De maneira geral, as pessoas da Idade Média, na maior parte dos setores da existência individual e coletiva, comportam-se de uma forma que faz deles estranhos para

nós e que constrange o historiador atual a esclarecer seu trabalho à luz da antropologia”<sup>42</sup>. Mas essa dimensão é frequentemente mais implícita e dá lugar à representação da Idade Média como origem e mola do impulso em direção ao mundo moderno. Quanto à referência às sociedades primitivas, ela se apaga, tendo talvez esgotado suas virtudes provocadoras iniciais. Resta, contudo, o essencial: que a inspiração tirada da antropologia das sociedades ditas primitivas tenha podido fecundar a compreensão de múltiplos aspectos [sic] J. Le Goff, *Para uma longa Idade Média*, in. *O imaginário medieval*. Paris: 1985, pp. 7-13 ts da sociedade medieval, do qual o estudo sobre o ritual de vassalagem continua um dos exemplos mais manifestos<sup>43</sup>. Permanece também o fato de que, apesar da tensão criada entre duas maneiras de se conceber a relação entre a Idade Média e nós, J. Le Goff resolutamente implementou, no momento em que se elaborou seu projeto historiográfico, uma operação que, não sem conflito com os hábitos do ofício, privilegiava as lacunas – dito de outra forma, a descontinuidade – entre passado e presente.

### **Uma tão longa Idade Média**

Gostaria, enfim, de insistir na longa Idade Média, porque é, sem dúvida, entre as proposições defendidas por J. Le Goff, uma das que mais lhe eram caras. Ele a defendeu continuamente, ao menos desde o prefácio de 1977, no qual três traços definem a outra Idade Média que ele chamava por esses votos: “uma Idade Média total” que se elabora a partir de todos os tipos de fontes possíveis, “uma Idade Média profunda, que o recurso aos métodos etnológicos permite alcançar em seus hábitos diários, suas crenças, seus comportamentos, suas mentalidades”, mas também “uma Idade Média longa (...) cuja totalidade dos aspectos estruturam-se em um sistema que funciona, essencialmente, do Baixo Império Romano à revolução industrial dos séculos XVIII e XIX”<sup>44</sup>. Ele volta a isso, de maneira mais específica, no curto artigo de 1983, reproduzido como abertura do *Imaginário medieval*, obra cujo prefácio insiste particularmente sobre essa questão<sup>45</sup>. Em seguida, ele retoma regularmente o argumento<sup>46</sup>, até consagrar a ele o que se tornou seu primeiro livro – ou, mais exatamente, o que ele sentiu como devendo ser seu último livro –, *Deve-se realmente fatiar a história?*. Através da reflexão sobre a periodização, trata-se, essencialmente, de uma luta contínua contra a “pretensa novidade do Renascimento” e por “uma longa Idade Média ocidental que poderia ir da Antiguidade tardia até a metade

do século XVIII<sup>47</sup>. Quaisquer que sejam os debates que possa suscitar a argumentação desenvolvida nessa obra, e a despeito das variações dos limites cronológicos propostos<sup>48</sup>, tratava-se de um combate ao qual ele acordava uma importância considerável e ao qual ele nunca renunciou. É significativo que ele tenha querido consagrar a isso a energia de um último escrito, como sempre apaixonado. E, como para não deixar a menor dúvida, em ocasião de uma entrevista realizada alguns dias antes de seu falecimento, ele colocou a longa Idade Média muito alto no seio do legado que lhe importava transmitir: “É, na minha idade, eu diria quase uma mensagem última: eu peço que se retenha a noção da longa Idade Média”<sup>49</sup>.

A longa Idade Média é uma ideia de ruptura, no sentido em que ela vai ao encontro das concepções mais bem recebidas e conflita com os usos universitários e escolares (a periodização que conta como os mais profundamente enraizados desses usos, pelo fato de suas implicações institucionais). J. Le Goff era muito consciente das resistências que deviam necessariamente suscitar sua proposição e ele exprimiu a que ponto ele “media a dificuldade existente de virar ao avesso hábitos de periodização sancionados pelos programas escolares e universitários e pelo senso comum”<sup>50</sup>. Entretanto, apesar da dificuldade da empreitada, não havia uma onça de resignação em sua atitude. E apesar de a longa Idade Média constituir sem dúvida uma das suas proposições mais polêmicas e menos consensuais, pode-se, todavia, notar que ela faz pouco a pouco seu caminho, ao menos entre os historiadores medievalistas<sup>51</sup>.

Poderá parecer paradoxal incluir na minha reflexão sobre a descontinuidade a tese de uma longa Idade Média cuja dimensão mais manifesta liga-se ao esforço de recusar a ruptura habitualmente estabelecida entre Idade Média e Renascimento, como entre Idade Média e Tempos modernos. Assim, o prefácio do *Imaginário medieval* propõe “reduzir esse corte [do Renascimento] a suas devidas proporções, um acontecimento brilhante, mas superficial” e, em uma fórmula destinada a marcar as mentes, “fazer saltar a rolha do Renascimento”<sup>52</sup>. Imagem paradoxal que transfigura o abandono de uma cissura em eliminação de um bloqueio, para fazer uma abertura libertadora...

Trata-se realmente de continuidade: as argumentações sucessivas desenvolvem a multiplicidade dos fenômenos que o domínio completo do ciclo de seu desenvolvimento histórico obriga a abranger a cissura do Renascimento, que se trate da predominância

social da terra e de um sistema agrário tradicional ou da dominação do cristianismo e da Igreja, sem se esquecer, entre tantos outros fenômenos evocados, o processo de civilização no sentido de N. Elias, o modelo das três ordens ou o milagre do toque real<sup>53</sup>. Ou ainda – argumento particularmente decisivo – a persistência da própria ideia de Renascimento como busca “de uma idade de ouro para trás”<sup>54</sup>, o que remete a verdadeira ruptura, nesse ponto, à formação do regime moderno de historicidade, centrado na noção do progresso, na segunda metade do século XVIII.

Mas a continuidade afirmada aqui – contra a ruptura dos “tempos modernos”, que deve ser “guardada entre as velhas luas”<sup>55</sup> – visa a melhor retirar a descontinuidade fundamental, a que, com a revolução industrial, a dominação da Europa estendida ao mundo inteiro e a afirmação da ideologia liberal, faz “nascer um mundo verdadeiramente novo, apesar da continuidade de certas heranças e da permanência de certas tradições”<sup>56</sup>. Essa é a verdadeira grande ruptura, da qual a Revolução Industrial é sem dúvida alguma a caracterização mais constante ao longo das defesas por uma Idade Média prolongada<sup>57</sup>.

Tentemos afastar desprezos e mal-entendidos. Em primeiro lugar, vai de si que não exista, para J. Le Goff, nem descontinuidades absolutas, nem puras continuidades. Ele considera que cabe ao historiador analisar uma inevitável “combinação de continuidade e de descontinuidade”, associando longa duração e periodização – seja uma formulação que tende a situar a longa duração do lado da permanência das estruturas profundas e a periodização do lado da identificação das rupturas principais<sup>58</sup>. A dificuldade consiste em dispor da maneira mais judiciosa continuidades e descontinuidades, e, nesse respeito, a operação que engaja a tese da longa Idade Média consiste em deslocar a distribuição habitual da continuidade e da descontinuidade. A periodização, cuja necessidade J. Le Goff defendeu, apesar dos riscos conscientemente assumidos de tal “domesticação” do tempo histórico<sup>59</sup>, supõe hierarquizar os fenômenos, e especialmente de diferenciar as descontinuidades principais (as que fundem a identificação dos grandes períodos) e as que, mesmo importantes, continuam de pequena amplitude (dando lugar à distinção de sub-períodos). Sobretudo, a virtude de uma periodização pertinente é de ajudar a compreender numerosos fenômenos na globalidade de seu desenvolvimento temporal, sem truncar a análise de sua longa persistência; e está aí todo o desafio da noção de longa Idade Média para a prática historiadora.

Além disso, vai igualmente de si que, para J. Le Goff, as rupturas não se fazem de uma só vez nem sem defasagens entre os diversos setores da realidade social. Ele destaca ao contrário a extrema “lentidão da passagem de um período a outro”, que toma raramente a forma de uma revolução fortemente concentrada no tempo<sup>60</sup>. Mas a lentidão dos processos de ruptura não diminui em nada a profundidade das comutações que eles implementam. E mesmo a consideração da multiplicidade dos ritmos temporais que se entrelaçam ou se chocam no seio de um mundo social – com as defasagens que dela decorrem – não é incompatível com a identificação das rupturas capitais que fundem a construção de uma periodização. É a hierarquização dos fenômenos que permite conciliar esses dois aspectos. Quanto à não simultaneidade das diferentes transformações, ela apenas destaca a complexidade da passagem de um período a outro, não sem abrir a porta a debates potencialmente intermináveis quanto à cronologia precisa de tais rupturas; mas ela não obriga absolutamente a recusar sua existência.

Enfim, seria particularmente errôneo deixar entender que J. Le Goff propõe uma longa Idade Média sem peripécias nem mudança, como se sua intenção tivesse sido de acrescentar três séculos suplementares de imobilismo a um período já fastidiosamente espalhado. Ele não quis negar as transformações daquilo que habitualmente se chama de Renascimento, nem as da Reforma, nem muitas outras que intervêm ao longo desses dois séculos; mas ele as coloca distinguindo sub-períodos no interior da longa Idade Média, marcados cada uma por características próprias<sup>61</sup>. Mas há mais importante: desde o momento em que a longa Idade Média, em oposição a todo imobilismo, é animada, sobretudo a partir do século XI, por uma profunda dinâmica de transformação, é possível integrar a ela as inovações do Renascimento, sem absolutamente minimizá-las, mas sem, por isso, considerar que elas implicam uma mudança radial de universo. De fato, J. Le Goff insiste no “grande impulso criador”<sup>62</sup> da Idade Média, nas suas inovações (o nascimento do Purgatório é exemplar), no poder transformador que lhe é consubstancial e do qual o desenvolvimento urbano é sem dúvida uma das dimensões que mais o entusiasmaram<sup>63</sup>. Assim, um período como a longa Idade Média se categoriza simultaneamente pela persistência de elementos essenciais, que J. Le Goff nomeia “estruturas fundamentais”<sup>64</sup> e pela acumulação de transformações, de que se pode pensar que as mais importantes são o produto dessas mesmas estruturas. Seria, então, lamentável postular uma contradição entre longa duração e transformação histórica; e, se falar da

longa Idade Média supõe pensar a coerência relativa desse período, este atém-se talvez menos aos fatores de permanência que à sua dinâmica de transformação, ao seu poder criador. J. Le Goff exprime-o perfeitamente, no termo de uma de suas múltiplas defesas em favor da longa Idade Média: “ Assim, minha Idade Média está mais do que nunca, e é apenas um aparente paradoxo, ancorada na longa duração e levada por um vivo movimento”<sup>65</sup>. O desafio da periodização consiste em estabelecer o que faz a unidade relativa de um período, não apesar, mas *com* as transformações que a caracterizam. A despeito das modificações e das reconfigurações parciais que podem afetá-las, é seguramente a presença contínua das mesmas estruturas fundamentais e dos processos dinâmicos que elas engendram que permite identificar os grandes períodos históricos e as rupturas que as separam umas das outras<sup>66</sup>.

Se ele talvez não levou até o final a conceptualização da longa Idade Média, J. Le Goff nunca cessou de pesquisar esse campo, de reformular proposições ousadas, heterodoxas às vezes. Não pelo simples prazer de propor um recorte mais que um outro, mas porque ele via na longa Idade Média o instrumento de uma melhor inteligibilidade dos processos históricos<sup>67</sup>. Desse ponto de vista, permitir-se-á sugerir que o desafio consiste hoje, além da afirmação do princípio mesmo da longa Idade Média, em acentuar a sua inscrição na própria prática dos historiadores, o que implica em ampliar nossa capacidade de abraçar, nas próprias pesquisas, os séculos medievais e esses Tempos modernos, nos quais J. Le Goff não acreditava muito<sup>68</sup>. Enfim, acrescentar-se-á – para juntar as preocupações evocadas na segunda parte desta contribuição – que essa questão engaja a concepção de nossa relação com a Idade Média e, por conseguinte, a pertinência e a acuidade do olhar que o historiador traz sobre ela. Essa longa Idade Média é, par J. Le Goff, um mundo distante, destacado de nós e, ao mesmo tempo, aquele do qual, tão próximo, “nós acabamos de sair”<sup>69</sup>.

\*

No total, J. Le Goff certamente não optou por uma teorização da descontinuidade. Não há em seu trabalho, nem *a priori*, nem postura sistemática. Às vezes mesmo, é atenuando uma cissura bem admitida que J. Le Goff mexe as linhas. Mas, quando ela é

pertinente, a descontinuidade contribui a enxergar melhor a especificidade de certas configurações históricas particulares. Existem, na realidade, dois tipos bem distintos de descontinuidades. No interior de um mesmo período, elas se atêm às transformações e inovações, algumas vezes radicais, que engendram a própria dinâmica de um sistema sócio-histórico como o da longa Idade Média. O nascimento do purgatório pode ser considerado como um paradigma desse tipo de descontinuidade. Em contrapartida, na passagem de um período a outro, trata-se de dar conta da viragem de uma civilização para outra, seja um processo dotado de sua própria espessura cronológica, apesar de certas fases de aceleração e de reconfiguração generalizadas.

Em todos os casos, tratava-se para J. Le Goff de *ver amplamente*, em um projeto de história que ele terá algumas vezes qualificado de “geral”<sup>70</sup>. Seja a escolha de uma perspectiva ampla, ao mesmo tempo espacialmente, cronologicamente e em profundidade, afim de compreender “o máximo de história possível”<sup>71</sup>. Fórmula forte, na medida do apetite de nosso caro ogro historiador. Na medida de J. Le Goff, grande historiador generoso homem, ao qual ele é admitido, por essa dupla razão, devotar uma completa admiração<sup>72</sup>.

## Obras citadas

- Baschet, Jérôme, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1993 (2<sup>e</sup> éd., 2014).
- , *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris 2016.
- , *Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement?*, « Revue Mabillon », n.s., 6 (1995), p. 159-203
- , *Le nom, (l'âme) et le lieu. Autour de La naissance du purgatoire de Jacques Le Goff, in Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique cit.*, p. 19-35.
- , *Entre le Moyen Age et nous*, in *Pourquoi étudier le Moyen Age? Les médiévistes face aux usages sociaux du passé*, cur. D. Méhu - N. de Barros Almeida - M. Cândido da Silva, Paris 2012, p. 215-232.
- , *Un Moyen Age mondialisé ? Remarques sur les ressorts précoces de la dynamique occidentale*, in *Faire des sciences sociales, 2 : Comparer*, cur. O. Remaud - J.-F. Schaub - I. Thireau, Paris 2012, p. 23-59
- Bonne, Jean-Claude, *Histoire de l'au-delà et au-delà de l'histoire*, « Critique », décembre 1982, 427, p. 1006-1022.
- Brown, Peter, *Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidentale de l'Antiquité tardive au haut Moyen Age*, « Annales. Histoire, Sciences Sociales », 52 (1997), p. 1247-1261.
- Burguière, André, *L'anthropologie historique*, in *La Nouvelle Histoire*, cur. J. Le Goff - R. Chartier - J. Revel, Paris 1978, p. 37-61.
- Carozzi, Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1994.
- Chiffolleau, Jacques, *Quantifier l'inquantifiable. Temps purgatoire et désenchantement du monde (vers 1270-vers 1520)*, in *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique cit.*, p. 37-71.
- Colish, Marcia, *Peter Lombard*, Leyde-New York-Cologne 1994.
- Cuchet, Guillaume (cur.), *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, Paris 2012.
- Genet, Jean-Philippe, *Être médiéviste au XXI<sup>e</sup> siècle*, in *Être historien du Moyen Age au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008.
- Le Goff, Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1964.
- , *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977.
- , *La naissance du purgatoire*, Paris 1981.
- , *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age*, Paris 1986.
- , *A la recherche du Moyen Âge*, Paris 2003.
- , *Un long Moyen Age*, Paris 2004.
- , *Le Moyen Age et l'argent*, Paris 2010.
- , *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris 2014.
- , *Les mentalités : une histoire ambiguë*, in *Faire de l'histoire*, cur. J. Le Goff - P. Nora, Paris 1974, t. III, p. 76-94.
- , *Pour un long Moyen Age*, in *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. 7-13.
- , *Les limbes*, « Nouvelle Revue de Psychanalyse », 34 (1986), p. 151-173.
- , *L'appétit de l'histoire*, in *Essais d'ego-histoire*, cur. P. Nora, Paris 1987, p. 173-239.
- , préface à Clavero, Bartolomeo, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris 1996.

- , Berlioz, Jacques et Guerreau-Jalabert, Anita, *Anthropologie et histoire, in L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Paris, 1990, p. 267-304.
- Mégier, Élisabeth, *Deux exemples de 'purgatoire' chez les historiens. A propos de La naissance du purgatoire de Jacques Le Goff*, « Cahiers de civilisation médiévale », 28 (1985), p. 45-62.
- Pomian, Kristof, *Périodisation*, in *La nouvelle histoire*, cur. J. Le Goff - R. Chartier - J. Revel, Paris 1978, p. 455-457.
- Revel, Jacques et Schmitt, Jean-Claude (cur.), *Une autre histoire. Jacques Le Goff (1924-2014)*, Paris 2016.
- Schmitt, Jean-Claude**, *L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours*, « *L'Atelier du Centre de recherches historiques* », 06 (2010); <<http://acrh.revues.org/1926>>.

---

<sup>1</sup> O presente artigo retoma (exceto a introdução) o texto de uma palestra apresentada em ocasião do Colóquio “Jacques Le Goff e a Itália”, organizado em Roma, a 4 e 5 de junho de 2015, pela Escola Francesa de Roma e o Instituto Storico Italiano per il Medio Evo (as Atas estão sendo editadas). Texto inédito. Tradução do francês ao português do Prof. Ms. Thiago Chaves (PEM-UnB).

<sup>2</sup> LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Paris: 1981. Refiro-me, nesse parágrafo, a uma conversa com Jacques Le Goff, em 14 de fevereiro de 2007. Interoguei-o mais que de costume sobre esse ponto, na perspectiva do colóquio de Avinhão, consagrado ao purgatório, entre 8 e 10 de março de 2007 (*O Purgatório – Fortuna histórica e historiográfica de um dogma*, cur. G. Cuchet, Paris 2012).

<sup>3</sup> J. Le Goff, *Les mentalités : une histoire ambiguë*, in *Faire de l'histoire*, cur. J. Le Goff - P. Nora, Paris 1974, t. III, pp. 76-94.

<sup>4</sup> Refiro-me aqui à conversa mencionada na nota 2. Sobre o cristianismo do sofrimento e do medo, vivido por sua mãe, ver J. Le Goff, *O apetite da História*, em *Ensaio de Ego-história*, cur. P. Nora, Paris: 1987, pp. 173-239, especialmente 181: “esse catolicismo, detesto-o e acuso-o perante o tribunal de Deus e dos homens. Sei a infelicidade que ele trouxe a milhões de crentes, entre os melhores, como minha mãe, vítima sua. Uma vida destruída, uma autopunição constante, a recusa da felicidade, a vergonha do pecado e o culto do remorso, a auto-culpabilização vivida e bebida até a borra”.

<sup>5</sup> O fato que numerosas precisões concernindo a aparição do substantivo, principalmente dos elementos relativos à atribuição e à datação de textos decisivos para essa questão, sejam reportadas no *Apêndice II*, colocado em anexo (pp. 489-493), não contradiz em nada o fato de que a invenção linguística constitui o coração do próprio livro. Ela é o objeto de um capítulo central da segunda parte do livro e notar-se-á, por exemplo, que os sermões falsamente atribuídos a Pedro Damiano e a São Bernardo, sobre os quais o *Apêndice* traz diversas precisões, são analisados em detalhe nas páginas 219-222 do capítulo V.

<sup>6</sup> LE GOFF. *O nascimento...* Respectivamente, pp. 489, 213 e 13.

<sup>7</sup> A intervenção de Chiara Frugoni, aqui mesmo, é um concentrado de virulência. Seus principais argumentos – a presença de três categorias de defuntos em Agostinho (e não quatro), a existência de expressões que designam o lugar purgatório antes de 1170, e o fato de ele não ter levado em conta as visões do além – são discutidas nos parágrafos seguintes.

<sup>8</sup> Conversa de fevereiro de 2007. Mesmo a discussão com Peter Brown, historiador entretanto particularmente respeitado, não o conduzia, precisava ele então, a mudar de perspectiva. Para os argumentos deste último, ver *Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidentale de l'Antiquité tardive au haut Moyen Age*, « *Annales. Histoire, Sciences Sociales* », 52 (1997), pp. 1247-1261.

<sup>9</sup> É em parte justo observar que Agostinho distingue três categorias de homens, ao invés de quatro, como sugere J. Le Goff (*Nascimento*, pp. 100-107). No capítulo 110 do *Enchiridion*, são questões as “*valde boni*” que não precisam dos sufrágios, as “*valde mali*” às quais não podem receber socorro algum e, enfim, as que não são nem tão boas para não precisarem delas, nem tão más para que elas não sirvam para nada (ed. J. Rivière. Paris, 1947, p. 304). Contudo, essa última categoria subdivide-se, pois, para alguns, os sufrágios podem conduzir a uma “anistia completa”, enquanto que para outros, eles poderiam proporcionar apenas uma “donação mais tolerável”. J. Le Goff ignora apenas que a estrutura mais aparente da exposição de Agostinho é ternária e ele menciona a insistência de J. Ntedika sobre esse aspecto (p. 100); mais adiante, a propósito da retomada desse texto por Pedro Lombardo, ele evoca inclusive “as três categorias

agostinianas” (p. 202). Afirmar ao mesmo tempo que existem “quatro categorias de defuntos segundo Agostinho” (pp. 101 e 200) não é entretanto infundado, tanto que os dois casos inclusos na terceira categoria são radicalmente distintos. É verdade que J. Le Goff parece dedicar-se a minorar a dimensão ternária das concepções agostinianas, que poderiam parecer ir ao encontro de sua demonstração geral. Mais fundamentalmente, observar-se-á que Agostinho põe um intermediário lógico mais poderoso que o futuro purgatório, na medida em que uma mesma categoria engloba almas destinadas a tomar lugar dos dois lados da fronteira entre o céu e o inferno. Mas é precisamente porque essa categoria intermediária é tão *composta* que ela pode dificilmente dar lugar a uma crença estabilizada. Essa categorização constitui, pois, “um obstáculo”, como sublinha J. Le Goff (p. 200), e deverá, então, ser *desfeita* para permitir a afirmação do purgatório como intermediário eficaz. Nesse plano, J. Le Goff terá razão de sublinhar a *descontinuidade* entre as concepções de Agostinho e as que triunfam no século XII.

<sup>10</sup> Ver C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1994, especialmente p. 383, onde ele afirma que o purgatório existe desde a época carolíngia. Parece difícil pretender que J. Le Goff ignora o depoimento das visões, às quais ele consagra numerosas páginas (principalmente pp. 148-166), ainda mais que elas eram o objeto inicial dos cursos que, em seguida, conduziram em direção à análise do nascimento do purgatório. É verdade que a “geografia” do além, tal como aparece nas visões, mantém várias ambiguidades quanto à função e à articulação dos lugares descritos. Sobretudo, o gênero visionário supõe por natureza uma figurabilidade, que se apoia na teoria agostiniana que atribui aparências corporais (*similitudines corporum*) às realidades espirituais, mas que o discurso teológico é raramente propenso a assumir de maneira literal.

<sup>11</sup> Assim, em 1142-1444, Robert Pullus – aliás inventor do termo *transsubstantiatio* – admite, em seu *Livro das ciências*, a existência do *loca purgatoria*: “onde estão os que devem fazer penitência após a morte? Nos lugares purgatórios”; mas, continua Pullus, “onde estão esses lugares? Ainda não sei” (citado em LE GOFF, *Nascimento*, pp. 203-204). Eles não podem estar situados nem no céu, que exclui todo mal, nem no inferno, que exclui todo o bem. O lugar dos lugares purgatórios, que ainda são procurados, é assim ocamente definido, por diferenciação com as outras localizações, e é por isso que Jean-Claude Bonne pôde sublinhar que Pullus tem a consciência de um “*tertius locus*”, mas sem saber ainda onde colocá-lo (*Histoire de l'au-delà et au-delà de l'histoire*, “Critique”, dezembro de 1982, 427, pp. 1006-1022). Outro exemplo: em 1146, Oto de Freising evoca, sem sua *Crônica*, um “lugar purgatório” (*apud locum purgatorium*) e situa-o perto dos infernos, mas fora do inferno inferior. Elisabeth Mégier viu nisso uma conquista importante, sublinhando que Oto era bem informado das discussões em curso, do fato de seu pertencimento à ordem cisterciense e de seus estudos em Paris, especialmente junto de Hugo de São Vítor (*Deux exemples de 'prépurgatoire' chez les historiens. A propos de La naissance du purgatoire de Jacques Le Goff*, « Cahiers de civilisation médiévale », 28 (1985), pp. 45-62). Contudo, deve-se observar que esse lugar combina várias funções distintas. Oto ressalta que sua função purgatória terá fim em ocasião do Juízo Final, mas que os outros *ofícios* permanecerão: o castigo mais leve dos pecadores menos maus e o acolhimento de crianças mortas sem batismo. Esse *locus purgatorius* é, de fato, um inferno superior que inclui, também, o limbo das crianças; sua especialização funcional ainda está longe de ser estabelecida.

<sup>12</sup> Por exemplo, no *De Universo* de Guilherme de Auvergne, aproximadamente em 1235, o purgatório é tanto um nome quanto um lugar, mas a questão de saber se trata-se de um lugar específico (*propius*) permanece delicada; Guilherme opta pelo depoimento das visões e por uma localização em vários lugares da terra, solução que não tem futuro em si (LE GOFF, *Nascimento*, pp. 325-330). Bonaventura manifesta ainda seu apego a uma concepção da pena purgatória em termos de estado e evoca um *locus indeterminatus*, “pois nem todos são purgados no mesmo lugar, mesmo se provavelmente muitos deles o sejam em um certo lugar” (*ibid.*, pp. 336-343). Assim, se alguns autores de antes de 1170-1180 evocavam um lugar sem nome, nós temos talvez, após essa data, um nome sem lugar (pelo menos sem lugar determinado).

<sup>13</sup> J. Le Goff, *Les limbes*, « Nouvelle Revue de Psychanalyse », 34 (1986), pp. 151-173: 164 ; *Naissance* cit., p. 14.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> É melhor falar de *topografia* que de *geografia*, pois este último termo sugere uma concepção homogênea do espaço, que não é tão pertinente para a Idade Média. De fato, mesmo depois da virada da segunda metade do século XII, o além não constitui um todo espacialmente unificado, mas, no máximo, uma conjunção de lugares. Precisemos ainda que tudo o que é dito aqui concerne o além das almas antes do Juízo Final, e não o além tal qual perdura após a ressurreição dos corpos e o fim dos tempos.

<sup>16</sup> Para uma demonstração mais completa, permito-me remeter a meu artigo *Le nom, (l'âme) et le lieu. A-tout de La naissance du purgatoire de Jacques Le Goff*, in *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique* cit., p. 19-35.

<sup>17</sup> *Enchiridion*, 109, ed. cit., p. 302. Sobre a dilação e o destino das almas separadas, permito-me remeter a *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1993 (2<sup>e</sup> éd., 2014), pp. 33-48.

<sup>18</sup> *Dialogues*, IV, 25-30, éd. A. de Vogüé - P. Autin, Paris 1980, pp. 84-102.

<sup>19</sup> Sobre isso, BASCHET, *Les justices*.

<sup>20</sup> *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, ed. E.M. Buytaert, Turnhout 1979, pp. 78-79 e *Questiones theologice de epistolis Pauli*, éd. R.-M. Martin, Louvain 1938, p. 269. Sobre a articulação dos dois julgamentos, ver J. Baschet, *Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement?*, « Revue Mabillon », n.s., 6 (1995), pp. 159-203 (ver agora minha obra *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, 2016).

<sup>21</sup> *De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio* (1145-1155), *Opusculs théologiques*, éd. J. Ribaillier, Paris 1967, pp. 142-154.

<sup>22</sup> No que segue, resumo a argumentação mais precisa desenvolvida em *Le nom*.

<sup>23</sup> Boécio, *De hebdomadibus*, in *Patrologia latina*, t. 64, col. 1311 ; Raban Maur, *De anima*, I, in *Patrologia latina*, t. 110, col. 1111.'se

<sup>24</sup> É sobre Honorius que J. Le Goff evoca o problema da não-localização da alma, acrescentando que “se um pensamento como o de Honorius tivesse triunfado, o Purgatório, essencialmente ligado à sua localização, não teria nascido” (*Nascimento*, pp. 185-186).

<sup>25</sup> *Dialogus inter iudaeum, philosophum et christianum*, éd. R. Thomas, Stuttgart 1970, pp. 152-154.

<sup>26</sup> *De sacramentis*, I, III, XVIII, *Patrologia latina*, t. 176, col. 224.

<sup>27</sup> *Summa sententiarum*, I, 5, *Patrologia latina*, t. 176, col. 50. É a obra de um discípulo anônimo de Hugo de São Vítor, de acordo com Marcia Colish (*Peter Lombard*, Leyde-New York-Cologne 1994).

<sup>28</sup> *Liber Sententiarum*, I, 37, 6, ed. Coll. S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, vol. I, pp. 270-271.

<sup>29</sup> Para as primeiras formulações, nos anos 1170-1180, ver LE GOFF, *Nascimento*, pp. 215-221; e, para o texto de Pedro Cantor, *ibid.*, pp. 224-225.

<sup>30</sup> Como ele sublinha a propósito de Alexandre de Halés (*ibid.*, pp. 333-335, assim como p. 24), o purgatório submete as almas ao *for* da Igreja ao poder dos padres (com, certamente, uma divisão do *for* da Igreja e do *for* divino). Sobre esse ponto e, mais largamente, sobre a relação entre purgatório e controle eclesial, ver J. Chiffolleau, *Liber Sententiarum*, I, 37, 6, éd. Coll. S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, vol. I, pp. 270-271.

<sup>31</sup> Na realidade, é menos sobre a oposição entre continuidade e descontinuidade que sobre a interpretação mesmo da ruptura do século XII que poderia tratar utilmente a discussão. As duas palavras-chefe da leitura otimista de J. Le Goff são “esperança” (“o purgatório [...] é a esperança”, J. Le Goff, *A bolsa e a vida – Economia e religião na Idade Média*. Paris: 1986, p. 98) e “intermediário” (“para que o purgatório nasça, é necessário que a noção do intermediário tome consistência, torne-se boa para ser pensada pelos homens da Idade Média”, *Nascimento*, p. 17). No entanto, sobre o primeiro ponto, o próprio J. Le Goff é tomado *in extremis* por uma dúvida (pp. 484-485): e se, mais que um abrandamento do dogma inicial, tratasse-se de uma maneira de salvar “a arma absoluta, a danação”? Aliás, se o deslizamento entre esquemas binários e esquemas ternários é bem comprovado, a condição propriamente intermediária do purgatório pode ser discutida, como sublinhou J.-C. Bonne: “o purgatório que J. Le Goff ressalta várias vezes como sendo um ‘falso intermediário’ não faz pois de forma alguma sair de um sistema binário; ao contrário, ele o leva a seu cúmulo, uma vez que ele tem como função precisamente eliminar pela força todos os intermediários” (*História do além*, p. 1021). Ter-se-á compreendido que as proposições citadas aqui tendem a privilegiar, na interpretação do nascimento do purgatório, a afirmação de um processo de espacialização generalizada das representações e da organização sociais.

<sup>32</sup> LE GOFF, Jacques, *Por uma outra Idade Média – Tempo, trabalho e cultura no Ocidente: 18 ensaios*. Paris: 1977, p. 15. Quatro eixos definem esse projeto historiográfico: uma erudição nova, adaptada aos novos objetos da história; uma nova concepção do documento-monumento; uma nova ciência cronológica que não seja mais apenas linear; e, enfim – talvez ele não tenha sido suficientemente salientado –, o estabelecimento das condições científicas de um comparatismo legítimo. No ano anterior (1976), a expressão “Antropologia histórica” fez sua aparição no título do curso de J. Le Goff e, no a no seguinte (1978), é criado o Grupo de Antropologia Histórica do Ocidente Medieval. Para uma abordagem mais geral da antropologia histórica ver especialmente A. Burguière, *L'anthropologie historique*, in *La Nouvelle Histoire*, cur. J. Le Goff - R. Chartier - J. Revel, Paris 1978, pp. 37-61 et *L'anthropologie historique et l'école des Annales*, « Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques », 22 (1999), <<http://ccrh.revues.org/2362>>, bem como J. Le Goff, avec J. Berlioz e A. Guerreau-Jalabert,

*Anthropologie et histoire*, in *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Paris, 1990, p. 267-304 e J.-C. Schmitt, *L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours*, « *L'Atelier du Centre de recherches historiques* », 06 (2010); <<http://acrh.revues.org/1926>>.

<sup>33</sup> Observar-se-á que um terço dos 18 ensaios que compõem a obra foram inicialmente publicados na Itália.

<sup>34</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Paris: 1964. *Introdução*, p. 17.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>37</sup> Em um de seus últimos livros, J. Le Goff ressalta ainda, *a contrario*, os graves inconvenientes que resultam do fato que a “maioria dos nossos contemporâneos, historiadores inclusive, são incapazes de reconhecer os homens do passado como diferentes de nós”, *A Idade Média e o dinheiro*. Paris: 2010, p. 229.

<sup>38</sup> Le Goff, *Civilização.*, p. 19.

<sup>39</sup> Le Goff, *Outra Idade Média*, p. 11.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Por um desenvolvimento mais consequente dessa concepção dupla da relação entre a Idade Média e nós, permito-me remeter à J. Baschet, *Entre le Moyen Age et nous*, in *Pourquoi étudier le Moyen Age? Les médiévistes face aux usages sociaux du passé*, cur. D. Méhu - N. de Barros Almeida - M. Cândido da Silva, Paris 2012, pp. 215-232.

<sup>42</sup> Le Goff, *Idade Média e dinheiro*, p. 232.

<sup>43</sup> Le Goff, *O ritual simbólico da vassalagem*. In: *Outra Idade Média*, pp. 349-420.

<sup>44</sup> Le Goff. *Por uma outra Idade Média*, p. 10.

<sup>45</sup> Le Goff. *Por uma outra Idade Média*. In: *O imaginário medieval*. Paris: 1985, pp. 7-13 e Prefácio. In: *ibid*, pp. VIII-XIII.

<sup>46</sup> Por exemplo, em *Apetite da História*, pp. 232-233; no prefácio da edição francesa de B. Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris 1996, p. XV, ou ainda com a coletânea intitulada *Uma longa Idade Média*, Paris, 2004.

<sup>47</sup> J. Le Goff, *Deve-se realmente fatiar a história?* Paris: 2004, p. 9.

<sup>48</sup> Algumas hesitações, especialmente no que diz respeito ao termo da longa Idade Média, são identificáveis. Se as primeiras formulações englobam largamente o século XIX, empurrando às vezes o processo até nossos dias, a apresentação de 2014 privilegia a virada da metade do século XVIII (início da revolução industrial, afirmação do Iluminismo). Em 1977, a longa Idade Média estende-se “desde o século II ou III de nossa era para morrer lentamente sob os golpes da revolução industrial – das revoluções industriais – entre o século XIX e nossos dias”, ao mesmo tempo em que a página seguinte menciona “a revolução industrial dos séculos XVIII e XIX” (*Outra Idade Média*, pp. 10-11); em 1983, suas estruturas fundamentais mantêm-se “dos séculos IV ao XIX”; em 1985, “do século III à metade do XIX” (*Imaginário*, p. X e XI); em 1987, “da Antiguidade tardia à revolução industrial do século XIX” (*Apetite* p. 232); ao passo que em 2014, ela dura “da Antiguidade tardia até a metade do século XVIII”, a mudança de período intervindo com “os verdadeiros tempos modernos na segunda metade do século XVIII” (*Deve-se realmente*, p. 186). Essas hesitações ressaltam a impossibilidade de se estabelecer, em tal matéria, uma delimitação muito estritamente definida. Uma mudança de período constituindo uma sequência temporal complexa, ganhar-se-ia se déssemos conta dela graças a uma faixa cronológica, melhor ainda seria assumir a laminação das realidades históricas.

<sup>49</sup> Daniela Romagnoli, *Noventa anos – Entrevista com Jacques Le Goff. 25 de março de 2014*, in *Jacques Le Goff e l'Italia*, Roma 2015, pp. 29-30 (retomado em *Uma outra história. Jacques Le Goff (1924-2014)*, cur. J. Revel - J.-C. Schmitt, Paris 2016, aqui p. 202).

<sup>50</sup> *Apetite*, p. 233.

<sup>51</sup> Ver o diagnóstico proposto por Jean-Philippe Genet: “Nós somos cada vez mais numerosos a aderir, com mais ou menos nuances, à longa Idade Média de Jacques Le Goff” *Être médiéviste au XXI<sup>e</sup> siècle*, in *Être historien du Moyen Age au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008, p. 9). J.-P. Genet avança com, no final da mesma contribuição (p. 32), uma proposta mais precisa concernindo o termo da longa Idade Média, segundo a qual se poderia admitir que ela “termina em uma data variável entre a metade do século XVII e o início do XIX, dependendo de cada país”.

<sup>52</sup> *Imaginário*, p. XII.

<sup>53</sup> Especialmente *ibid.*, pp. 9-13, e *Deve-se realmente*, pp. 137-162.

<sup>54</sup> J. Le Goff ressalta que a própria ideia de Renascimento é um “fenômeno característico de um longo período medieval, de uma Idade Média em busca de uma autoridade no passado, de uma idade de outro para trás” (*ibid*, pp. 8-9).

<sup>55</sup> Prefácio a B. Clavero, *La grâce*, p. XV.

<sup>56</sup> *Imaginário*, p. XII.

<sup>57</sup> Daí a identificação da longa Idade Média como sociedade pré-industrial (especialmente *Outra Idade Média*, p. 15).

<sup>58</sup> O domínio da história “necessita, parece-me, de uma combinação de continuidade e de descontinuidade. É isso que oferece a longa duração associada à periodização” (*Deve-se realmente*, p. 189). Essa última supõe “a ideia de passagem, de viragem, até mesmo de negação diante da sociedade e dos valores do período precedente” (*ibid.*, p. 13).

<sup>59</sup> *Imaginário*, p. XI. Ele se refere a K. Pomian, sem o seguir em sua recusa completa de toda periodização (*Périodisation*, in *La nouvelle histoire*, cur. J. Le Goff - R. Chartier - J. Revel, Paris 1978, pp. 455-457). Reconhecer que “as diversas séries de fenômenos históricos [são] sempre defasadas umas com relação às outras”, como o faz J. Le Goff, não o leva a renunciar à exigência de periodização (*Imaginário*, p. 12).

<sup>60</sup> *Deve-se realmente*, p. 189. Em *À procura da Idade Média* (Paris, 2003), J. Le Goff mostra-se particularmente preocupado em marcar a complexidade e a lentidão da passagem de um período a outro. O fim da longa Idade Média não poderia ser reduzido a uma data pontual: “não se deve buscar um momento, nem uma grande data, mas uma série de momentos. Não há *um* fim da Idade Média (p. 59). De fato, nesse livro-entrevista, ele inscreve o fim da longa Idade Média em uma cronologia habitualmente longa, pois sua coerência é votada a “desfazer-se pouco a pouco ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX” (p. 94). É nessa perspectiva, especificamente preocupada em marcar a lentidão das mudanças de época, que J. Le Goff afirma: “eu privilegio o casal continuidade/viragem em detrimento da noção de ruptura. A história se passa em contínuo” (p. 40). Ver, sobre esse assunto, J. Revel, *Les temps de l'historien*, in *Une autre histoire* cit., p. 36.

<sup>61</sup> Especialmente *Imaginário*, p. XII e *Deve-se realmente*, p. 187 (o Renascimento como “último sub-período de uma longa Idade Média”).

<sup>62</sup> *Por uma outra Idade Média*, p. 10.

<sup>63</sup> Sobre esse último ponto, ver aqui mesmo a contribuição de Jean-Claude Maire-Vigueur.

<sup>64</sup> *Imaginário*, p. 10.

<sup>65</sup> Introdução à reedição da *Civilização do Ocidente medieval*. Paris: 2008, p. 4.

<sup>66</sup> Para um ensaio de reformulação da longa Idade Média, e em particular para a caracterização de uma fase final de desagregação de suas estruturas fundamentais, permito-me remeter a J. Baschet, *Un Moyen Age mondialisé ? Remarques sur les ressorts précoces de la dynamique occidentale*, in *Faire des sciences sociales, 2 : Comparer*, cur. O. Remaud - J.-F. Schaub - I. Thireau, Paris 2012, pp. 23-59, assim que *Corps et âmes*, capítulo 8.

<sup>67</sup> A razão principal reside no fato de que a longa Idade Média é mais bem adaptada à compreensão “de uma história mais lenta, onde a *evolução* [itálico meu] das estruturas profundas, materiais e mentais, conta mais que a dos eventos rápidos e superficiais”, pois estas perduram de um lado e de outro do recorte do Renascimento; a segunda vantagem invocada é a possibilidade de “melhor compreender a ambição de uma época” em todos os seus contrastes e, assim, escapar tanto da lenda negra quando da lenda dourada da Idade Média (*Imaginário*, pp. 12-13).

<sup>68</sup> “Não acredito mais nos ‘Tempos modernos’”. *Apetite...*, p. 233.

<sup>69</sup> “Essa Idade Média que é simultaneamente nossas raízes, nosso nascimento, nossa infância, mas também um sonho de vida primitiva e feliz de que nós acabamos de sair... Uma Idade Média à qual ainda nos liga o fio não cortado da oralidade”. *Imaginário*, p. 13.

<sup>70</sup> Além do projeto de história global ou total ao qual J. Le Goff continuamente se referiu, apesar de suas reformulações (ver E. Anheim, *Le rêve de l'histoire totale*, in *Une autre histoire* cit., pp. 79-85), essa noção de história geral, mais raramente mencionada, engloba um horizonte comparatista ao qual ele lamentava ter pouco contribuído: “Será necessário trabalhar muito para fortalecê-lo. Sem dúvida, ficarei aquém da terra prometida, mas espero que os jovens historiadores poderão abordá-lo. A palavra de ordem da história global ou da história total foi útil, necessária, e nós devemos conservar esse horizonte. Mas me pergunto se não seria mais proveitoso começar por uma verdadeira história comparada afim de se alcançar não apenas uma história global, mas uma história geral, segundo uma expressão que ouvi Foucault retomar alguns meses antes de sua morte” (*Apetite*, p. 221). Na página 200, já se encontra essa expressão, em tensão com aquela de história universal.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>72</sup> Refiro-me aqui, em negativo, ao julgamento que J. Le Goff fazia de F. Braudel, “no que o homem não estava à altura do historiador... Ele não é o único nessa categoria de grandes homens arrogantes a quem eu posso devotar uma completa admiração” (*Apetite*, p. 238).