

O ELOGIO AOS PRIMITIVOS DO TEMPO: historiadores e clérigos medievais nos paradoxos da modernidade

THE COMPLIMENT TO THE PRIMITIVES OF THE TIME: historians and medieval clergymen in the paradoxes of modernity

EL ELOGIO A LOS PRIMITIVOS DEL TIEMPO: historiadores y clérigos medievales en las paradojas de la modernidad

Leandro Duarte Rust*

Resumo: Este artigo foi concebido como um ensaio sobre as relações entre historiadores e a modernidade. Porém, seguimos um fio condutor específico que consiste em apresentar algumas reflexões sobre a perspectiva de estudos veiculada pela “Escola dos *Annales*” acerca das representações eclesiásticas de tempo na Idade Média. Contudo mais do que um exame da historiografia, o que pretendemos analisar é como a vivência de tempo que este círculo de historiadores, um dos mais influentes da atualidade, atribui aos clérigos medievais possui estreitas relações com a forma de inserção dos autores na modernidade.

Palavras-chave: Historiografia, Escola dos *Annales*, representações de tempo, modernidade.

Abstract: This article was conceived as an essay on the relations between historians and modernity. However, we follow a specific conducting wire that consists of presenting some reflections about the perspective of studies propagated by the "School of the *Annales*" concerning the ecclesiastical representations of time in the Middle Ages. However more than an examination of the historiography, what we intend to analyze is as the time experience that this circle of historians, one of most influential of the present time, designed to the medieval clergymen contains close relations with the form of insertion of the authors in modernity.

Keywords: Historiography, School of the *Annales*, representations of time, modernity.

Resumen: Este artículo fue concebido como análisis de las relaciones entre los historiadores y la modernidad. Sin embargo, nuestro esfozo consiste específicamente en el presentar de algunas reflexiones sobre la perspectiva de los estudios propagados por la "Escuela de *Annales*" referente a las representaciones eclesiásticas del tiempo en la Edad Media. No obstante más que una examinación de la historiografía, qué nos preponemos analizar es como la experiencia del tiempo que este círculo de historiadores, uno de los

* Doutorando em História Medieval (UFF) Mestre em História Comparada (UFRJ) Pesquisador Colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM/UFRJ) Graduado em História (UFJF) E-mail: leandrorust@yahoo.com.br

más influyentes de la actualidad, diseñó a los clérigos medievales contiene relaciones cercanas con la forma de inserción de los autores en modernidad.

Palabras-claves: Historiografía, Escuela de *Annales*, representaciones del tiempo, modernidad.

Como compreenderão os nossos vindouros a carga de história que lhes teremos legado ao fim de alguns séculos? Sem dúvida que apreciarão a dos tempos antigos apenas do ponto de vista que lhes interessa...

Immanuel Kant, 1784.

Introdução

Não é de hoje que o influente círculo de historiadores conhecido por “Escola dos *Annales*” reivindica para si, na figura de Jacques Le Goff, o pioneirismo de ter assentado o estudo das atitudes humanas diante do tempo como um empreendimento que extravasa as dimensões de uma questão filosófica, psicológica ou técnica: “*o mérito pela colocação nova e profunda do problema do tempo como problema sócio-cultural pertence antes de tudo a Jacques Le Goff*” (GUREVITCH, 2003, p. 181), ou ainda “*foi ao que se aplicaram, no caso da sociedade medieval, as pesquisas pioneiras de Jacques Le Goff sobre as representações de tempo*” (BURGUIÈRE, 1993, p. 83).

Contudo, na década de 1960, momento em que os herdeiros de Marc Bloch e Lucien Febvre passavam a se debruçar sistematicamente sobre este tema, todo um rol de autores parecia tomar para si o mesmo propósito, se empenhando para explorar a trama das vivências humanas do devir. Não que tal período deva ser visto como um “marco zero” ou um “divisor de águas” nos estudos das temporalidades, mas é forçosa a percepção de que toda uma safra de historiadores e cientistas sociais indagava, quase ao mesmo tempo, sobre o que mais existia nas tessituras das relações entre homens, relógios e calendários. Eis algumas referências: em 1959, Edward Hall lançou “*A Linguagem Silenciosa*”; o ano seguinte trouxe consigo duas publicações que logo alcançaram grande longevidade historiográfica, trata-se de “*Na Idade Média: tempo da igreja e tempo do mercado*”, de Jacques Le Goff, e “*Política, Linguagem e Tempo*”, de John Pocock; em 1961 George Whitrow trouxe à luz do dia “*A Filosofia Natural do Tempo*”; Sebastian de Grazia, em 1962, publicou “*Sobre Tempo, Trabalho e Lazer*”; o conhecido “*As Atitudes do Camponês Argelino diante do Tempo*”, de Pierre Bourdieu,

surgiu em 1963; dois anos depois é a vez de “*A Descoberta do Tempo*”, de Stephen Toulmin e June Goodfield; em 1966, enquanto Arnaldo Momigliano publicava “*Tempo na Historiografia Antiga*”, Julius Thomas Fraser despontava na organização do interdisciplinar “*As Vozes do Tempo*” e fundava a “*Sociedade Internacional para o Estudo do Tempo*”; com 1967 entraram em cena outros dois textos logo aureolados como clássicos, trata-se de “*Tempo, Disciplina de Trabalho e Capitalismo Industrial*” e “*Relógios e Culturas*”, respectivamente de Edward P. Thompson e Carlo Cipolla.

Tal concentração de estudos especificamente dedicados às relações entre os homens e o tempo, na década de 1960, nada tem de fortuita ou incidental. Pelo contrário, ela pode ser compreendida, em parte, como repercussão das transformações decisivas que neste mesmo contexto se consolidaram no interior da modernidade ocidental. E isso inclui os *Annales*, que neste momento muito contribuíram para a consolidação do estudo das temporalidades como um campo de pesquisas do medievalista. Vejamos.

I. O “Tempo da Igreja Medieval”

Passemos, em primeiro lugar, a um breve exame da caracterização geral oferecida pelos *annalistes* e seus colaboradores para as representações eclesásticas de tempo na Idade Média.

Ainda que estes historiadores enfatizem que as experiências dos membros da Igreja medieval acerca do tempo variavam, oscilando entre ambivalências e áreas de transições, ainda assim, o essencial fica retido nestes termos: para os clérigos e religiosos medievais o decurso temporal só atingia contornos tangíveis se emoldurado pelo sagrado e transcendente.

Das páginas produzidas por Aaron Gurevitch, Jacques Le Goff ou Philippe Ariès transborda uma imagem arrebatadora destas representações de tempo: ao contrário do homem moderno, os *homini religiosi* medievais não estavam habituados a tratar o devir como duração, ou seja, como algo exterior à existência humana e fechado em si mesmo, geométrico e cujo escoamento estaria suscetível a controles e ajustes. Desta forma, os *Annales* terminam por nos sugerir que a mais apropriada maneira de um historiador expor as experiências dos clérigos medievais acerca do tempo é escrevendo à maneira de um Plotino: o tempo era tido como “apenas um momento da eternidade”, o “trata-se de um

tempo longuíssimo e inimaginável, um tempo de Deus”, uma esteira para os vaticínios quanto aos rumos traçados pela Providência para o conjunto da criação... (ARIÉS, 1992; FRANCO JR., 1992; HULIN, 1985; LE GOFF, 1995A; LE GOFF, 1995B, v. 2, p. 93-100; SCHMITT, 2001).

Como consequência deste olhar, a vivência temporal dos eclesiásticos medievais passa a ser compreendida por aquilo que lhe falta de moderno, por suas limitações e ausências técnico-científicas: “*na Idade Média não havia necessidade de valorizar e economizar o tempo, de medi-lo e conhecer-lhe*” (GUREVITCH, 1975, p. 279), “*o tempo não representava um conceito autônomo, por isso [sua] repartição em fatias comparáveis e intermutáveis era impossível*”, (GUREVITCH, 1990, p. 175-176) “*é o tempo de uma economia ainda dominada pelos ritmos agrários, sem pressas, sem preocupações de exatidão, (...) de uma sociedade pouco capaz de esforços quantitativos*”. (LE GOFF, 1995A, p. 62-68).

Tempo inebriante. Turvejado de sacrossanto. Logo, medíocre em praticidade. Esta temporalidade seria indócil a valores secularizados, estaria disposta de modo conflitivo com uma avaliação matemática e com qualquer forma de tratamento com o devir que não dissesse respeito ao litúrgico e ao divino. De acordo como Hervé Martin (1996, p. 154-174) ou Malcolm Barber (1992, p. 391-398), a natureza escatológica e mística destas representações insuflava nos clérigos do medievo um significativo despreço por atributos cronológicos usuais e práticos como mensurabilidade e precisão. Um dos sintomas desta recusa residiria nos embates travados com os mercadores e banqueiros por sua teimosia em profanar o tempo, em violar seu destino sobrenatural ao impor-lhe um preço e ao retalhá-lo na forma de prazos, de fatias de tempo intercambiáveis e disponíveis para usos seculares e estratégicos, convertendo-o, assim, em um utensílio profano, controlável, algo do qual se serviam e manejavam (GUREVITCH, 1990, p. 115-180; LE GOFF, 1995A, p. 45-54; LE GOFF, 1991, p. 71-83; LE GOFF, 1992, p. 194). Eis a temporalidade dos “ladrões de tempo”, os usurários (LE GOFF, 2004).

Mas não apenas isso. Dispostos desta maneira, estes enfrentamentos passam a possuir raízes mais profundas, pois clérigos e mercadores se tornam aqui a encarnação de choques mais amplos, isto é, da colisão daquilo que por décadas a intelectualidade europeia considerou como as mais robustas e pluriseculares forças motrizes da história: a *cultura* e a *civilização*. Junto aos eclesiásticos medievais encontramos uma

representação de tempo regida por “altos princípios”, espiritualizada, holística, universalista e simbólica; já os agentes mercantes movem-se no interior de um intercurso temporal racional e materialista, engenhoso, funcional e criador. Eis a forma como os *Annales* reeditaram uma longa herança literária: aos primeiros, uma temporalidade nostálgica, ainda presa ao vasto outono de uma sociedade rural e tradicional, aos últimos, uma representação de tempo que anunciava a primavera de um Ocidente urbano e moderno. Aqui a *Civilisation*, lá a *Kultur* (ELIAS, 1999; EAGLETON, 2005; KUPER, 2002).

Mesmo em uma primeira leitura das obras que compõe a historiografia *annaliste* em questão são perceptíveis as tentativas de flexibilizar este conflito entre clérigos e mercadores. Contudo, tais esforços freqüentemente se revelam um desconfortável “nó-górdio” nas argumentações de alguns de seus mais expressivos autores. Em uma recente obra, Jacques Le Goff (2005, p. 101) é taxativo ao afirmar que: “*Não se pode (...) falar de um enfrentamento: Igreja contra mercadores. O Lugar-comum segundo o qual a Igreja se oporia à economia e ao progresso é parte do velho arsenal das Luzes, retomado no século XIX*”. Todavia, bastaram algumas páginas do mesmo livro para o autor retroceder e dispor estes agentes históricos como rivais, posicionando-os um contra o outro no que diz respeito às representações de tempo:

O ângelus da manhã e o ângelus do fim da tarde enquadraram a partir daí [da invenção de um calendário sonoro no século VII, ou seja, o enquadramento temporal pelos sinos] a vida cotidiana dos homens e das mulheres da Idade Média. Com esse tempo da Igreja entra em conflito freqüentemente a partir do século XIII um tempo leigo, tempo das cidades, a que chamei tempo dos comerciantes...” (Os grifos são nossos) (Ibidem, p. 135).

Aaron Gurevitch, fazendo jus ao seu constante empenho em deixar claro que “*Le Goff é meu mentor e eu compartilho muitas de suas idéias*” (2004, p. 188), seguiu de perto a mesma (descom)postura. Primeiro, eis sua tentativa de tornar mais maleáveis as fronteiras do “tempo da igreja”:

Le Goff supõe que o conflito causado pelo controle sobre o tempo ocorreu entre a Igreja e a classe de comerciantes. (...) Em particular, em sua pregação o franciscano Bertold (de Regensburg) não contrapõe a concepção teológica de tempo à urbana, antes tenta concilia-las. (...) As idéias de Bertold eram uma formulação do que já existia como que espreado na atmosfera da cidade medieval. Eu gostaria de salientar esse fato, pois, como me parece, ele insere um elo intermediário complementar na cadeia de reflexões de Le Goff (GUREVITCH, 2003, p. 185).

Todavia, já na página seguinte do mesmo texto, o renomado medievalista russo não poderia ser mais claro ao se expressar nos termos de que “*a essência da questão consistia justamente na luta entre dois grupos sociais: a Igreja e o burgo pelo controle do tempo*” (Os grifos são nossos) (Ibidem, p. 186).

Ao que tudo indica, o “velho lugar-comum das Luzes” ainda mantinha invejável vigor junto aos *annalistes* e com ele os enfrentamentos entre a “espiritualidade clerical” e o “progresso civilizatório”.

Contudo, o argumento citado de Gurevitch já ilustra uma outra premissa marcante do olhar *annaliste* sobre as temporalidades eclesiásticas medievais: a de que o que temos até aqui discutido nada mais era do que “a visão tradicional da Igreja medieval sobre o tempo”.

Pois o advento da vasta gama de transformações que Georges Duby (1992, p. 157-180) chamou de “grande progresso material” e que selou profundamente o período entre os séculos XI e XIII (DUBY, 1987; DUBY, 1994; FOURQUIN, 1986; LE GOFF, 1974), trouxe consigo a instalação de novos quadros eclesiásticos, dinâmicos, inovadores e, por isso, mais flexíveis quanto à incorporação de aspectos “profanos” na conceituação e no tratamento com o tempo. Aí figuram os escolásticos e os mendicantes, cujos saberes e apostolados urbanos, universitários e aristotélicos, ao nutrir um nova estima pela inovação e mudança - experiências concretas da ação e da passagem do devir -, promoveram uma secularização do tempo, transferindo-o dos céus para a terra e afiançando seu controle pelos desígnios humanos: “*os universitários trazem um novo tempo*” (LE GOFF & SCHMITT, 2002, v. 2, p. 537. Ver ainda: BERLIOZ, 1996, p. 227-269; LE GOFF, 1989, p. 20; LE GOFF, 2001A; LE GOFF, 2001B, p. 193-198; LE GOFF, 2003A; VAUCHEZ, 1995, p. 125-148). Teriam sido tais alterações que entreabriam à Igreja um poder sobre o tempo dos homens para além de sua morte: o tempo do Purgatório e suas punições de duração individual, transitória e contábil. Compensando as perdas infligidas pelo “tempo do mercador”, a Igreja medieval temporalizou o Além. (HULIN, 1985; LE GOFF, 1995C; LE GOFF, 1994, p. 118).

Desse modo, excetuando-se estas vanguardas da experiência temporal, o “tempo da Igreja medieval” definiria-se pela articulação tensa de dois pólos.

O primeiro deles consistiria no magnetismo exercido pela imagem do devir como um “*tempo histórico*”, ou seja, o decurso cronológico era dotado de pouco ou nenhum

valor *per se*, retendo importância somente na medida em que era percebido como o fio e a trama de uma história da salvação. O devir estava impregnado de uma índole sacramental e cósmica: era a sucessão de eras desencadeada no ato da Criação e que transcorria inapelavelmente para o Apocalipse, momento em que o homem e o tempo seriam conjuntamente julgados no tribunal do derradeiro Juízo. O tempo, na concepção arrogada a estes clérigos, era, portanto, sinônimo de um enredo histórico universal e orientado para Deus (CARMONA FERNÁNDEZ, 2003, p. 41-51; CAROZZI, 2000; LE GOFF, 1995A; LE GOFF, 1995B; MARTIN, 1996, p. 155-174). Tempo teológico. Tempo dos destinos celestiais. Tempo dos assuntos da alma. Daí que entre as formas de expressão tidas como emblemáticas desta representação do devir encontremos a subjetividade da *distentio anima* de Agostinho de Hipona, as horas canônicas consagradas aos ofícios monásticos pela *Regula* de Bento de Núrsia, o constante trânsito de espíritos entre planos temporais descrito na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varezze e a vertiginosa marcha bíblica da história que, na *Chronica* de Otto de Freising ou no *Speculum Historiale* de Vicent de Beauvais, deságua de Adão ao Juízo Final.

Em segundo lugar, as vivências clericais do tempo são vistas como gravitando envolta de ritmos naturais e agrários, tais como a sucessão do dia e da noite, o ciclo das estações ou o movimento dos astros. Das leituras das obras de Jérôme Baschet (2006, p. 301-373) ou de Alain Guerreau (1989, p. 213-258), percebemos nitidamente a premissa de que, mesmo que por séculos as autoridades eclesásticas medievais tenham insistido nos fundamentos teológicos, pastorais e bíblicos da organização do tempo implantada desde o século IV, suas experiências temporais encontravam-se inegavelmente dependentes da fixação tendencial dos homens ao solo que tanto marcou a Idade Média (LADURIE, 1989, p. 345-346; LE GOFF & SCHMITT, 2002, v. 1, p. 437-455). O ressoar dos sinos medievais era a maneira pela qual o tempo era orquestrado na mesma medida em que modelava o curso dos eventos que constituíam a economia senhorial: a colheita dos cereais de inverno, o anunciar das vindimas, a tosquia da lã, as prestações das corvéias, o cumprimento campesino da fiscalidade... (LACEY & DANZIGER, 1999; LE GOFF, 1996). Desta forma, o sentido universalista e escatológico das rememorações dos momentos-chave da vida do Cristo sobre a Terra (Anunciação, Natal, Páscoa, etc.) e das festividades consagradas a santos era orientado por meio de equinócios, solstícios e os ciclos das vidas vegetal e animal, mesmo que contradizendo os textos dos evangelhos.

O impacto historiográfico desta perspectiva *annaliste*, como recentemente rememorou um de seus principais expoentes, foi converter os eclesiásticos medievais em primitivos do tempo, afinal: *“Não nos esqueçamos que nós estamos diante de uma sociedade que, sobre um certo número de pontos, merece ainda a qualificação de primitiva, no sentido que os etnólogos dão a este termo”* (LE GOFF, 2003B, p. 26). Ainda que tratadas de forma bem urdida, as maneiras com que estes homens do passado experienciavam o tempo tornaram-se variações sobre um mesmo tema, foram capturadas por uma espécie de núcleo duro composto por elementos interdependentes e repetitivos. Trata-se de atributos temporais intercambiáveis entre si dos quais os clérigos da Idade Média jamais poderiam escapar sem desertar da condição eclesiástica:

- 1) a projeção do tempo como grandeza trans-histórica e cosmogônica, já que indexado a partir de uma era primordial e de uma ordem cósmica pré-estabelecidas pelas fontes testamentárias, o que impedia estes clérigos de valorizar o tempo em si e de se aprofundarem na vivência da mudança e do novo;
- 2) a demarcação e a reversibilidade ritualística do tempo, uma vez que este era compassado e ciclicamente re-atualizado por meio das festividades e cerimônias toleradas ou gerenciadas pela Igreja, donde advinha uma significativa capacidade de interferir e controlar a vida coletiva em uma sociedade ruralizada;
- 3) o rebaixamento fenomenológico do decurso temporal, já que este era percebido como o signo da interdição que pesava sobre a condição humana e que a privava da verdadeira existência, ou seja, apartava-a do Ser pleno e integral cuja realização só é possível na permanência e na indestrutibilidade da eternidade, do extra-temporal;
- 4) a plena, ainda que ambivalente, identificação do tempo com os atributos ontológicos da corruptibilidade, da dispersão e da desordem. Atribuição perceptível, por exemplo, pela vinculação do devir como parâmetro de vigência de tabus sexuais e alimentares, comportamentos ascéticos, penitências, etc. Estes diversos interditos contabilizados a partir do decurso cronológico eram maneiras pelas quais os medievais colocavam o tempo à serviço de seu desejo de

eternidade. Eles conjuravam e exorcizavam sua existência temporal recorrendo ao próprio tempo.

Tal como a própria “Escola dos *Annales*”, este discurso historiográfico sobre as representações eclesiásticas de tempo na Idade Média não é unísono ou desprovido de incoerências e discrepâncias teórico-metodológicas (MEGILL, 2004, p. 207-231).

Contudo, um mesmo princípio, nuclear, abrangente e normativo, se mostra constante e recorrente junto aos estudos que promoveram a perspectiva *annaliste* de investigações sobre estas temporalidades. Princípio que assim sintetizamos: até a época em que o movimento unidirecional de engrenagens e contra-pesos viesse converter a hierofânica passagem do tempo em um meneio irreversível, firme e regular gravado nas circunferências de relógios mecânicos, os eclesiásticos medievais permaneceram *a la manière* de obstinados metafísicos neo-platônicos que, em meio a searas e parcelas de bois, se alimentavam precária e pesarosamente do devir enquanto ansiavam por sua destruição através do advento triunfal da eternidade.

Portanto, mesmo que as percepções e vivências que os eclesiásticos medievais possuíam do tempo tenham assumido colorações historiográficas heterogêneas em meio aos *Annales* – incorporando diferentes contribuições que vão desde o arcabouço psicanalítico de Philippe Ariès ao materialismo histórico de Aaron Gurevitch –, um mesmo desfecho reincide sobre elas: uma vez apreendido o traço estrutural e definidor de sua constante entrega ao sagrado e ao tradicional, estas representações de tempo perdem sua capacidade de surpreender o historiador.

II. A Modernidade e a Aceleração do Tempo

Como sugerimos anteriormente, este perfil atribuído pelos *Annales* às vivências do tempo pelos membros da Igreja medieval deve ser compreendido à luz de suas estreitas conexões com um contexto decisivo para a modernidade: o período enquadrado entorno da década de 1960. Eis já nosso próximo passo expositivo.

Após a II Guerra as sociedades capitalistas desenvolvidas pareciam impulsionar a história mundial a um grande e inimaginável salto adiante:



A economia mundial crescia a uma taxa explosiva. Na década de 1960, era claro que jamais houvera algo assim. A produção mundial de manufaturas quadruplicou entre o início da década de 1950 e o início da década de 1970 e, o que é ainda mais impressionante, o comércio mundial de produtos manufaturados aumentou dez vezes. (...) Um terremoto tecnológico (...) transformou absolutamente a vida cotidiana (...). (HOBBSAWN, 1995, p. 257-260).

Este gigantesco fôlego material e tecnológico imprimiu uma enérgica velocidade à vida contemporânea. Dotou-a de um ritmo crescentemente levado à toque de caixa e que era inscrito em todo globo por um apressado cortejo de transformações: subúrbios e favelas inchavam em rapidez descontrolada, alimentados pelo crescente êxodo rural; os meios de transporte em pouco tempo reduziam distâncias continentais a frações de dia; em poucas décadas antigos impérios coloniais ruíram por toda África e Ásia; o veloz aumento no uso de combustíveis fósseis agravava a poluição e a deterioração ecológica; os Estados expandiam drasticamente seu arsenal burocrático e governamental; da Grécia à Coréia, da Argélia ao Vietnã, uma avalanche de guerras civis varria o globo; uma frenética corrida armamentista gerava poderes de destruição de cifras apocalípticas...

Não que a aceleração histórica seja um traço característico apenas do século XX. A constituição da assim chamada modernidade se confunde com a abertura da caixa de pandora do tempo.

Hannah Arendt (1990) já destacou como o século XVIII - e especialmente a Revolução Francesa - fez brotar do chão como cogumelos diversos testemunhos de que a vida coletiva do Ocidente adquiria um ritmo cada vez mais ágil e incontrolável, por vezes errático, tornando o presente cada vez mais fugaz e efêmero e o futuro incerto e aberto. Contudo, esta aceleração era avaliada de forma ambivalente, contraditória: por um lado, alimentava uma forte sensação de passividade, oriunda da estimativa de que o homem, devorado pela passagem do tempo, deveria resignar-se com a impotência e precariedade de suas ações; por outro lado, instigava a certeza de ativismo e engajamento coletivos, pois precipitar o devir era tido como a principal maneira de que dispunha o homem para apressar a libertação e o progresso para toda humanidade. De um lado sujeitos históricos que se sentiam consumidos pela passagem do tempo. De outro aqueles que enxergavam nesta mesma vazão temporal a garantia da saída da humanidade de sua minoridade. De qualquer forma, em ambos os casos, o tempo era vislumbrado como algo único, extraordinário, magnético, estarrecedor. Ele era o senhor de uma energia arrebatadora,

envolvente e subversiva: quer seus efeitos fossem os de um ingrediente corrosivo ou os de uma força criadora.

O que confere singularidade à modalidade de temporalização do agir humano no século XX é que o novo fôlego de aceleração que aí teve seu palco produziu uma brusca exteriorização do tempo. Dotou-o de uma razão sistêmica, de um automatismo instrumental e impessoal que diluía drasticamente a ambivalência até então existente. Em suma, os anos novecentistas foram o cenário de uma singular desumanização do trato com o tempo.

E são protagonistas da própria década de 1960 que sugerem esta transformação. Em conhecidas obras que perpassam a “Teoria Crítica” da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas (1966) e Hebert Marcuse (1979) alertavam para os efeitos provenientes do avanço e da imposição da “razão instrumental”. Tratava-se, no pensamento destes autores, da racionalidade constituída por relações de tipo sujeito-objeto e que visam operacionalizar formas de conduta ajustadas pela e para a consecução de meios e fins. A razão instrumental é, portanto, aquela que se define por operações como observação, descrição, classificação, dissecação, medida, registro, cálculo, manipulação, reprodução... Seu propósito é conferir controle sobre um objeto e garantir a produtividade das ações lançadas sobre ele: a aliança plena entre a ciência e a técnica. Contudo, a expansão da racionalidade instrumental é vista como conspirando contra uma outra forma de racionalidade, a comunicativa, que, baseada em relações do tipo sujeito-sujeito, prima por um caráter interacionista, reflexivo, crítico e emancipatório. A aliança entre o saber científico, a cultura de massas e a indústria de consumo é vista como o catalisador das formas de dominação que envolvem o homem moderno em um sufocante comportamento objetivista e mecanicista. Um poder opressor travestido do voluntarismo hedonista que permeia o acesso a um mundo farto em mercadorias e bens materiais. Assim, somos estimulados a admitir que decorreria da imposição desta racionalidade instrumental a lógica que levava o homem a se demitir da tarefa de uma interação criativa com o tempo: absorvendo-o no processo de objetivação do mundo à sua volta ele coisificou o decurso temporal em uma automática “cronologia” e converteu a si mesmo de sujeito em simples reproduzidor da ação do devir.

Em linguagem benjaminiana diríamos que o tempo categoricamente perdia sua “aura”: convertido no decurso padronizado e quantificado que se infiltra onipresente na

vida cotidiana, pouco ou mesmo nada restava da unicidade misteriosa que tanto inquietava e fascinava a mente humana nos séculos anteriores. O tempo decrescia em seus fundamentos metafísicos e morais para ser disposto em funções de reprodutibilidade e utilidade. O valor de culto que iluministas setecentistas e revolucionários oitocentistas tanto conferiam ao tempo ao reverenciá-lo como vetor de liberdade e de progresso era sobrepujado por seu valor de uso como índice de otimização das relações de trabalho e de consumo. (BENJAMIN, 1993, p. 165-196).

Immanuel Wallerstein (1995, p. 471-488) nos oferece uma visão semelhante: os anos 60 do século XX não coroavam o fim da modernidade, mas de uma modernidade. Este risco de artificialização da vida humana deve ser visto como o sinal sensível de que a modernidade da Ilustração - que se apresentava como veículo da autoformação e da emancipação humana pela revolução e pela razão - não era mais compatível, ou mesmo teria se tornado a principal vítima, da modernidade da Tecnologia, que finalmente impôs sua razão fundadora, isto é, a realização do progresso material e científico que embrulha a vida humana em mecanizações e automatismos:

Há, finalmente, uma clara e aberta tensão entre a modernidade da tecnologia e a modernidade da liberação. Entre 1500 e 1800, as duas modernidades pareceram estar enfileiradas. Entre 1789 e 1968, seu conflito latente foi mantido em “check” pela bem-sucedida tentativa da ideologia liberal em fingir que as duas modernidades eram idênticas. Mas desde de 1968, a máscara caiu. Elas estão em aberto conflito uma com a outra.

Constatação similar se faz notar de maneira mais genérica e direta por John Lucaks (2005, p. 11), que retoma nos seguintes termos as convicções publicadas pela primeira vez em 1970, em uma obra intitulada “*A Passagem da Era Moderna*”: “*Há muito convenci-me de que nós, do Ocidente, estamos vivendo perto do fim de toda uma era, a era que teve início há cerca de quinhentos anos*”.

Logo, pelo que podemos ver se enunciar neste quadro, devemos estar atentos para a consolidação de importantes mudanças psíquicas e culturais em meados do século XX. Quem assim o atesta é Fredric Jamenson (2004, p. 23):

Culturalmente (...) as precondições se encontraram nas grandes transformações sociais e psicológicas dos anos 60 que varreram do mapa tantas tradições no nível das *mentalités*. Desse modo, a preparação econômica (...) começou nos anos 50, depois que a falta de bens de consumo e de peças de reposição da época da guerra tinha sido solucionada e novos produtos e novas tecnologias puderam ser introduzidas. Por outro

lado, o *habitus* psíquico de uma nova era exige uma quebra radical, fortalecida por uma ruptura de gerações, que se dá mais propriamente nos anos 60.

Não teríamos quaisquer problemas em estender a lista de autores que demonstram como na década de 1960 diversos deslocamentos se agravavam nas redes de relações sociais ao longo das regiões de todo o globo influenciadas pelo Ocidente. Em meio aos espetaculares triunfos materiais e tecnológicos, o mundo contemporâneo submetia seus públicos a linguagens e formas de interação sociais cada vez mais fragmentadas e contraditórias, que pareciam perder progressivamente a capacidade de dar sentido à vida das pessoas. Da família à organização partidária, populações inteiras sofreram severos desgastes e esvaziamentos em suas instâncias de constituição e mobilização coletiva.

Relações tão básicas e imediatas como as que tecemos entre o “local” e o “global” ou entre a “reflexividade” e o “pertencimento coletivo” sofreram profundos desencaixes e recolocações na esteira de diversas revoluções que se operavam nas comunicações, nos transportes, nas relações de produção, na participação política, nas formas educacionais, etc. (GIDDENS, 2002).

Seria difícil supor que em um mundo tão drasticamente reconfigurado por todos estes processos, as relações do homem com o tempo se manteriam intactas. Pelo contrário, também elas foram submetidas a uma profunda mudança plena em paradoxos:

A mudança em questão é a nova irrelevância do espaço, disfarçada de aniquilação do tempo. No universo de *software* e da viagem à velocidade da luz, o espaço pode ser atravessado, literalmente, em “tempo nenhum”; cancela-se a diferença entre “longe” e “aqui”. (...) A distância em tempo que separa o começo do fim está diminuindo ou mesmo desaparecendo; as duas noções que outrora eram usadas para marcar a passagem do tempo, e portanto, para calcular seu “valor perdido”, perderam muito de seu significado (...). Teria o tempo, depois de matar o espaço enquanto valor, cometido suicídio? (BAUMAN, 2001, p. 136-138).

Desta forma, as gerações que se sucederam às Guerras Mundiais sofreram com a rotinização do estilhaçamento do tempo presente, transformado na diária e impaciente sucessão de momentos minúsculos, intangíveis instantes-partículas. Conseqüentemente, viram cada vez mais escorrer-lhes por entre os dedos a habilidade de valer-se do devir como referencial estável e promissor de planejamento para a ação coletiva. O tempo perdia a qualidade de ser uma modalidade de implementação do agir para adquirir um funcionamento próprio e se converter em uma forma externa de monitoramento da vida em sociedade. O homem era despojado da habilidade de cultivar o devir, de trabalhá-lo

por dentro, isto é, de valer-se dele para assegurar o poder transformador de suas ações e a viabilidade de seus anseios e expectativas.

Dito de outra forma:

A instantaneidade, no nosso mundo da modernidade, tornou-se um verdadeiro imperativo moral. A urgência transforma-se em ideologia. A rapidez, ou seja, o tempo que ultrapassa a si mesmo e confirma seu domínio sobre o espaço, é o critério superior para os utensílios e para as pessoas (...). O homem instala-se, assim, numa névoa espaço-temporal que degrada e decompõe a relação fecunda entre o aqui e o ali, o próximo e o distante, o dentro e o fora, o central e o periférico, o antes, o agora e o depois. (CHESNEAUX, 1996, p. 24-30)

Portanto, os anos 60 do século XX situam-se, de maneira privilegiada, no interior de um contexto em que significativas alterações e rupturas se fortaleceram em um importante domínio da vida humana: as atitudes perante o tempo. Foi então que, ao aprofundar uma nova fase na história da modernidade as sociedades capitalistas - avançando em um percurso já plurissecular - decididamente se desfizeram de seus tradicionais referenciais de tempo. Como pode ser evidenciado com este emblemático exemplo: “em 1967 a taxa do pulso do cézio (...), calibrada em 9.192.631.770 oscilações por segundo (...), é agora a medida oficial do tempo do mundo, substituindo o velho [sic!] padrão baseado na rotação e órbita da Terra.” (DUNCAN, 1999, p. 386).

Assim sendo, tomando de empréstimo algumas palavras de Joan DeJean (2005, p. 27) poderíamos dizer que, no mesmo contexto em que os *Annales* passaram a condensar esforços para constituir o estudos das temporalidades como um sólido campo de pesquisas do medievalista, a modernidade se encarregava de agravar a percepção de que “a música do tempo à qual os ocidentais dançavam, de repente, recebesse nova orquestração”.

Trata-se de uma mudança da qual historiadores e cientista sociais não passaram incólumes. E esta experiência incidiu sobre suas produções. Pois, como sugeriu Edward Said (1999, p. 51-54), as transformações que se operavam no âmago do mundo contemporâneo levaram os intelectuais ocidentais do pós-guerra a se confrontar com a necessidade de revisitar sua identidade coletiva em seus aspectos cruciais, definidores. E isso exigiu-lhes a reafirmação de seu poder sobre o passado, para alcançar uma história e uma legitimidade que só podiam advir da tradição e da longevidade. E não há dúvida de que devemos situar como parte deste vasto reexame “da identidade coletiva ocidental” os esforços de se condensaram em meados do século XX quanto ao estudo das trajetórias

históricas e da estruturação sociológica deste que é um de nossos enlaces existenciais mais vitais: a condição do homem de ser-no-tempo.

Assim sendo, não foi “coincidência” que a confirmação da cidadania historiográfica do estudo das temporalidades medievais tenha se dado em um contexto decisivo para a modernidade. A brusca aceleração da mudança, que tão profundamente marcou a vivência temporal contemporânea durante o contexto nucleado pela década de 1960, conferiu importância a uma história – a das representações de tempo na Idade Média – que antes recebia pouco e esporádico interesse pelos *annalistes*.

Conseqüentemente, a caracterização que estes historiadores atribuíram a estas temporalidades é inseparável de seus próprios posicionamentos diante das mudanças que afetaram a modernidade. Esse caminho nos leva – como esclareceremos nas páginas seguintes – à opinião de que esta caracterização foi a resposta de uma historiografia que cumpriu a função de legitimação dos paradoxos temporais alimentados pela modernidade. Isso porque a perspectiva de estudos divulgada por estes *annalistes* constituiu-se uma forma de evasão e justificação dos recentes torvelinhos que devassaram as experiências temporais coletivas do mundo contemporâneo. A expressão historiográfica desta resposta não é outra senão esta que insiste em converter as temporalidades eclesiásticas medievais na “outra face”, exótica e primitiva, das experiências de tempo que se tornaram típicas das sociedades do século XX. Nos ocupemos disso daqui em diante.

III. Os *Annales* e os clérigos medievais nos paradoxos da modernidade

Que o leitor não nos compreenda mal. Este artigo não tem a ingênua pretensão de reduzir a conduta historiográfica assumida pela terceira geração dos *Annales* diante das temporalidade medievais à condição de um mero “reflexo” do macrocosmo histórico que a envolvia. Não podemos negligenciar as motivações e finalidades particulares que marcaram a atuação destes historiadores. Vejamos.

No momento de sua fundação, nos anos de 1920, a revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale* estava longe de se constituir o projeto de uma “escola”, de um sistema dotado de um programa de estudos monológico e um repertório de fórmulas fechado sobre si mesmo, como freqüentemente passou a ser invocado a partir dos anos

80. O periódico inseria-se no mundo acadêmico de então como mais uma iniciativa de contribuição às experiências obtidas, por exemplo, pelos *Année Sociologique* de Émile Durkheim e *Revue de Synthèse Historique* de Henry Berr. Ou seja, tratava-se de um foco, dentre muitos outros, de incrementação da tendência maior que então dava o tom das ciências sociais: o alargamento dos horizontes de análises e a produção de sínteses históricas. Fora desta forma que os *Annales* se tornaram uma proposta heterogênea e arregimentadora de todo um empenho coletivo de crítica das práticas que definiam o ofício de historiador. Fora desta forma que eles se tornaram capazes de dar vazão às insatisfações coletivas com o modelo então vigente de um saber histórico visto como superficial e anedótico, pois consagrado à política-diplomacia, ao biográfico, ao evento e à narrativa.

Diversos novos parâmetros epistemológicos eram mobilizados sob este esforço de renovação da operação historiográfica, dos quais destacaremos especialmente dois: a inovação de matriz interdisciplinar e a condução metodológica das investigações a partir da problematização do passado, a “história-problema”.

E este é nosso ponto-chave. As incursões *annalistes* sobre as temporalidades medievais obedecem a uma interpretação, por parte da terceira geração, das premissas que compunham este “legado dos fundadores”. Para Jacques Le Goff e outros enveredar o estudo das representações de tempo medievais pelas trilhas de um problema essencialmente psicológico e simbólico significava dar continuidade ao primado fundador da inovação e da problematização investigativa. Sob seu ponto de vista, os criadores dos *Annales* haviam estipulado dois eixos condutores para o desbravamento de novos objetos de investigação, especialmente para aqueles que pertencem às estruturas da personalidade: **1)** o intercâmbio com a antropologia, estimulado por Marc Bloch em seu conhecido estudo sobre o milagre régio da cura das escrófulas (BLOCH, 1993) ou pelo célebre capítulo dedicado pelo autor às “condições de sentir e pensar” em seu clássico estudo intitulado *Sociedade Feudal* (BLOCH, 187); e **2)** seria ainda norteado pelo diálogo com a psicologia, insistentemente encorajado por Lucien Febvre em sua problematização da descrença no século XVI a partir da religião de Rabelais (FEBVRE, 1942) ou por seu texto que integra o tomo oitavo da *Encyclopédie Française* e que foi destinado aos estudos da vida mental (FEBVRE, 1938).

Neste sentido, para estes historiadores, o estudo das representações de tempo na Idade Média permaneceriam coerentes com a assinatura historiográfica *Annales* se fossem convertidos em um tema pertencente à jurisdição da história das mentalidades e dos imaginários: “*as maneiras de sentir e de pensar, caras a Marc Bloch (meu grande mestre, ainda que eu não o tenha conhecido), a percepção do espaço e do tempo, supõem (...) a adesão comum a uma concepção de mundo*” (LE GOFF, 2005, p. 124-125).

Certamente que, para levar adiante este empreendimento, diversos ramos foram associados à árvore genealógica desta escrita da história para além dos próprios Bloch e Febvre: num único fôlego poderíamos mencionar Jules Michelet, Jacob Burckhardt, Marcel Mauss, Henri Berr ou Johan Huizinga. Porém, não é difícil perceber que os historiadores do célebre periódico francês se valeram, especialmente, de duas grandes coordenadas epistemológicas para inscrever o estudo das temporalidades do medievo no que estipulavam como repertório de competências *annalistes*.

Em primeiro lugar, encontra-se uma releitura e aplicação da noção braudeliana de “longa duração”, de onde advém seu inegável ímpeto generalizador. A tripartição do tempo histórico por Fernand Braudel – que naquele contexto havia sido recentemente esmiuçada em 1958 pelo próprio autor - priorizava a imobilidade de um tempo espacializado e extenso, sem as roturas e singularidades que quebram e atormentam o olhar do historiador (REIS, 1994, p. 184). Nas palavras do autor de “*O Mediterrâneo*”, o historiador deveria “*desconfiar desta história ainda quente, tal como os contemporâneos a sentiram, descreveram e viveram, segundo o ritmo das suas próprias vidas, breves como a nossa*” (BRAUDEL, 1983, v. 1, p. 25). Donde a “*mudança e a ruptura não são mais significantes (...), o invariante tem primazia (...), [seria] a perda do homem diante de forças seculares*” (DOSSE, 2002, p. 166). Desta forma, as transformações da vida humanas endurecem, ganham uma espinha dorsal e se desaceleram para estacionar “*quase no limite do movediço*” (BRAUDEL, 1992, p. 53; BRAUDEL, 1976). Imbuído desta noção de tempo o historiador terá como tarefa primordial uma espécie de prospecção da realidade em busca do estrutural. Então, no interior de um *tempo histórico* constituído por regularidades, permanências e repetições, as ações humanas são sempre coletivas, inconscientes, anônimas e reincidentes; a documentação involuntária, massiva, menos política; o conhecimento histórico cifrado, quantitativo, serial... (BURKE, 1997; BURKE, 2002; HEXTER, 1972, p. 480-539; LOPES, 2003; REIS, 2000).

É nítido o quanto esta historiografia vigente inscreveu nas representações de tempo dos clérigos medievais o mesmo traçado da “*longue durée*” braudeliana: tais temporalidades são apresentadas como conjuntos de significados cronológicos permanentes, contínuos, estáveis, compartilhados e reproduzidos por gerações clericais inteiras, dos Padres da Patrística aos cronistas baixo-medievais... Ancorado nesta noção de tempo histórico, o olhar *annaliste* se empenhou por filtrar a “espuma superficial” dos significados temporais específicos e destoantes, para reter apenas o cerne, os elos recorrentes, os traços estruturais de uma única, difusa e subjacente experiência temporal. Eis a imagem de tempo generalizada para toda a eclesiologia medieval. E assim a prudente e racionalista visão histórica de um Hugo de Saint-Victor e a carga escatológica de um Joaquim de Fiore são colocadas ombro a ombro, pois sob o delgado manto das vicissitudes e especificidades de suas perspectivas acerca do tempo, estes clérigos supostamente compartilharam uma larga intercessão de valores e atributos temporais (LE GOFF & NORA, 1995, p. 71). Enfim, a capacidade clerical de representar o tempo durante os séculos medievais reflete a premissa teórica de uma “*história pesada, história lenta, e que encontrou instintivamente, nas sociedades pré-industriais uma Idade Média quase milenar...*” (LEVI, 2000, p. 10). Os eclesiásticos medievais, convertidos em uma categoria sócio-profissional cristalizada, foram, desta forma, aprisionados no interior de um tempo estilizado, uma espécie de desdobramento automático da condição de clérigo. Postura que torna imprescindível a advertência de J. Van Engen (2002, p. 492-522) de que “*devemos ser cautelosos ao tratar a igreja e o clero como abstrações, como se eles compreendessem uma classe social ou ideológica comum. Na realidade histórica, o clero varia em classe, cultura e perspectivas quase tanto quanto o restante da sociedade*”.

Ao lado de Fernand Braudel, o outro nome da intelectualidade francesa do século XX que tem grande quinhão na configuração historiográfica das representações eclesiásticas de tempo medievais é Claude Lévi-Strauss. Para o autor de *O Pensamento Selvagem* o essencial do trabalho do cientista social consiste em elucidar “*as condições inconscientes da vida social*” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 34. Ver ainda: ROSSI, 1973, p. 20-48), em buscar o que escapa à vontade e à consciência dos homens e escavar este ambiente opaco que irrompe sob o racional e que, por isso, parece selado pela sina de escapar-lhes perpetuamente. Em suma, o estudioso das sociedades deve converter seu olhar para “*a natureza simbólica (...) das 'realia'*” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 19). Desta

forma, a idéia da “alteridade” deveria tornar-se a roda-de-proa das ciências sociais: se as instâncias da razão e do intencional são tão somente a superfície da natureza do homem, o simbólico e o mitológico são dimensões que compõem qualquer *homo sapiens* e não estágios inferiores ou arcaicos de nossa trajetória histórica (LÉVI-STRAUSS, 1997). O etnólogo vasculha o exótico que repousa, obliterado, mas atuante, em todo ser humano.

Eis um dos alicerces da postura comum à historiografia *annaliste* aqui colocada em questão. Segundo a qual “fazer história etnológica significa (...) revalorizar na história os elementos mágicos, os carismas” (LE GOFF, 1990, p. 186). Lévi-Strauss forneceu parcela substancial da força vital de “uma história plena de antropologia, (...) que ‘se arrisca do outro lado do espelho’: Jacques Le Goff formulará seu programa e, com outros, a ilustrará” (HARTOG, 1995, p. 1225), proposta que implica em “buscar o estranho e o exótico (...).O efeito de tal abordagem é este de expor o mesmo a uma maior variedade e massa de impressões” (BARTH, 1981, p. 16). Indubitavelmente, a rica etnologia levi-straussiana tornou-se uma fonte de alimentação deste *olhar impressionista* que insiste em nos exhibir clérigos que pareciam sofrer de uma incapacidade crônica de lidar com o tempo ao rés-do-chão da vida material, de encará-lo de forma objetiva, racional e sóbria, uma vez que sua percepção do tempo permaneceria acorrentada a visões inebriantes, quer seja ao tomá-lo como terreno das artimanhas do pecado ou como o horizonte dos sublimes lampejos de santidade. Como se todas as vezes em que os eclesiásticos medievais se esforçassem por mensurar ou interrogar a marcha temporal eles o fizessem de olhos arregalados para o eterno...

Em suma, as referências a Braudel e Lévi-Strauss devem nos remeter a um argumento fundamental: os *Annales* estabeleceram as experiências medievais acerca do tempo a partir das propriedades de uma “estrutura”. Desta forma, estas representações de tempo não podem ser tomadas como um dado, como uma tipologia específica de comportamento ou algo observável em si mesmo, mas como um sistema abstrato de inter-relações subjacentes aos sujeitos históricos que se evidenciam, especialmente, em seus cotidianos e imaginários. Sistema que se deixa capturar e descrever por meio do visível e do registrável, manifestando-se através de práticas sociais e de transcrições literárias, religiosas, filosóficas, científicas, etc. Portanto, é por meio da organização braudeliiana do tempo histórico e da etnologia levi-straussiana que estas representações de tempo incorporaram como aspectos definidores os traços “estruturais” por excelência:

a capacidade de conferir *estabilidade e inteligibilidade* ao caleidoscópio de fenômenos que compõe uma realidade histórica, decorrente de uma natureza *supra-individual e intersubjetiva* (POMIAN, 1984, p. 166-215).

Seguramente, como temos argumentado, a elaboração e a aplicação desta composição teórica se deram através de um escopo de investigação genuíno. Foram norteadas por tendências e princípios específicos à concepção que os *annalistes* pós-1960 faziam do ofício de historiador. Mas admitir que entre a produção do conhecimento realizada por estes historiadores e seu contexto histórico havia um distanciamento imposto pela alta especialização da atividade historiográfica não pode significar fazer com estas atividades cognitivas flutuem no vazio, alheias à sociedade. A autonomia da pragmática do conhecimento não é capaz de anular a existência de mútuas relações entre fatores sócio-históricos e a perspectiva de estudos sustentada pelos *Annales*. E em um exame crítico do próprio conteúdo das formulações elaboradas por tal abordagem podemos ver algumas destas relações se insinuarem:

Primeiro: a modelagem de uma forma de evasão. Somemos a este arcabouço teórico estruturalista máximas caras aos *annalistes* da terceira fase como estas: “Os homens e mulheres que viviam há mil anos são nossos ancestrais. Eles falavam mais ou menos a mesma linguagem que nós e suas concepções de mundo não estavam tão distantes das nossas” (DUBY, 1999, p. 13); “Se olharmos para o esqueleto e não apenas para a nova face e as novas roupas do Ocidente no século XX, outra vez encontraremos muito da Idade Média” (FRANCO, JR., 2004, p. 157). E então reforça-se uma conclusão inevitável: dotados de uma natureza capaz de subsistir ao acidental, à mudança e à ruptura, os aspectos “estruturais” daquelas temporalidades eclesiásticas completamente enlevadas e atadas ao transcendental repousam, ainda que latentes, opacos e distorcidos, junto à modernidade e a seu avassalador *tempus ex machina*.

Desta forma, a partir dos anos 60, contexto em que o mundo contemporâneo parecia se converter numa imensa “via expressa”, naufragando no interior de um tempo descarnado e mecânico, nos descobrimos como os descendentes que ainda compartilham junto a antepassados não muito longínquos uma capacidade de atrelar integralmente a vida coletiva a um devir contemplado como a ante-sala de um mundo sublime, espiritual, étéreo. Na mesma época em que avançava como nunca nos últimos quinhentos anos a mundialização da vivência de um tempo padronizado e tecnológico,

algoz de um fluir inapelavelmente veloz, a “terceira geração dos *Annales*” alçou o homem ocidental à categoria de repositário de um passado em que os homens nada mais necessitavam do decurso temporal do que exibi-lo como um *signum* constante da eternidade e do celestial. Em suma, nos dizeres de um renomado medievalista brasileiro de manifesto engajamento *annaliste*: “*olhando para eles [os homens do ano 1000], podemos talvez reconhecer em nós mesmos certos comportamentos e sentimentos que nos escapam devido à velocidade vertiginosa do nosso presente*” (FRANCO JR., 1999, p. 13). Palavras que poderiam ser reforçadas com a afirmação um tanto reacionária de Philippe Ariès (In: LE GOFF et al., 1991, p. 24) de que o saber histórico se encarregava no século XX de “*uma espécie de reabilitação das culturas face à modernidade*”.

Desta forma, o homem triturado pela aceleração da modernidade pode encontrar nas temporalidades medievais uma fonte de conforto e de repouso em si mesmo. Uma garantia, obtida sob a autoridade e maestria de historiadores, de que o futuro não testemunhará contra o passado.

Segundo: a expressão e a orientação de um horizonte de expectativas. Estes historiadores permitem ao homem hodierno se desobrigar quanto ao confronto com os dilemas e paradoxos temporais que o cercam. E não somente ao proporcionar-lhes uma forma de evasão, de fuga, de escapismo, mas por converter tais contradições em aspectos “não estruturais”, ou seja, não permanentes. Afinal, não fora isso o que universitários (seria uma auto-referência?) e mendicantes haviam demonstrado ao atestar que a “cultural e tradicional” temporalidade dos eclesiásticos não era por fim incompatível com o “civilizado e moderno” tempo do mercador? Referências a esta argumentação não faltam: “*no século XIV, laicos, patrícios, senhores e príncipes, começaram a participar da gestão do tempo coletivo, ao lado dos eclesiásticos, que parecem ter sido seus educadores nesta questão*” (MARTIN, 1996, p. 173), “*sob sua ação [dos escolásticos] (...) o tempo se quebra e o tempo dos mercadores se liberta do tempo bíblico que a igreja não sabe manter na sua ambivalência fundamental*” (LE GOFF, 1995A, p. 60), ou ainda, “*a Igreja não é, portanto, hostil ao tempo medido e regular dos relógios, e não hesita a assumir ela própria o seu controle*” (BASCHET, 2006, p. 311).

Seria fortuito que esta temporalidade atribuída aos eclesiásticos medievais atenda a demandas psíquicas do homem do século XX? Seria um acaso caprichoso que estas visões de tempo impregnadas de predicados demasiadamente humanos, de valor moral e

de um intenso desejo de transcendência que Le Goff e seus colaboradores atribuem à toda vida coletiva dos clérigos medievais parece repor plenamente o que as coletividades contemporâneas têm perdido nas últimas décadas? Seria irrelevante que esta representação do tempo saturada em sua totalidade de cargas afetivas e existenciais seja justamente uma síntese do que tem sido interdito aos atuais “homens unidimensionais” e sua automatizada condição de um ser-para-o-desenvolvimento? (MARCUSE, 1979).

Não aos nossos olhos. Os *Annales* projetam sobre a representação eclesiástica de tempo da Idade Média a expectativa compartilhada de salvação de um tempo vivido em sério risco de aniquilação pela modernidade do século XX: eles asseguram a viabilidade de salvaguardar uma temporalidade viva, quente, metafísica, imaginativa... Desta forma, na compreensão do mundo medieval projeta-se uma forma de re-significação do presente e um forte desejo de futuro. Ambos expressando o posicionamento assumido por estes historiadores de minimizar o impacto das recentes transformações inflingidas pela modernidade na condição temporal humana. Em resumo, isso se dá da seguinte forma: na visão panorâmica de um passado que teria demonstrado ser possível a conciliação entre duas representações de tempo tidas como recheadas de antagonismos entre o “espírito” e a “técnica”, o homem contemporâneo pode verificar que suas concessões ao ritmo terrificante da modernidade não são, obrigatoriamente, perdas irreparáveis. No caráter exemplar da mediação temporal historicamente proporcionada pelo medievo há um forte toque de auto-confiança em um presente-futuro em que o desenvolvimento tecnológico e informático não deve ser encarado como fator corrosivo de um vivência humanizada do tempo.

Lidamos, portanto, com o empenho de um círculo de historiadores para reafirmar suas próprias identidades num mundo em intensas transformações. O que realça a lucidez de Edward Said (1999, p. 71) quando afirmou que:

Num mundo unificado como nunca antes pelas exigências da comunicação eletrônica, do comércio internacional, das viagens, de conflitos ambientais e regionais que podem se expandir com uma tremenda rapidez, a afirmação da identidade não é absolutamente mera questão cerimonial.

Estes historiadores estabeleceram com as temporalidades eclesiásticas medievais mais do que uma releitura do passado à luz do presente, mais do que um recorte normativo de pesquisas movido pela subjetividade, tal como postula a interpretação

weberiana da produção do conhecimento: eles criaram uma cumplicidade em que o passado deveria possibilitar uma terapêutica do presente.

Terceiro: a estimulação de uma estilização das representações de tempo.

Norbert Elias (1998) afirmou que a capacidade humana de orientar-se, sintetizar e integrar-se ao mundo à sua volta - a qual o homem naturaliza pelo conceito de “tempo” - só se torna compreensível para os próprios sujeitos sociais à luz da reconstituição que estes fazem do passado, à luz de seu confronto com momentos anteriores de suas experiências temporais coletivas. Assim sendo, devemos reconhecer que os *Annales*, em sua terceira fase em muito contribuíram para que o homem atual se mova em meio a uma formalização de suas próprias vivências do tempo. Expliquemos melhor.

Na medida em que estilizou as temporalidades eclesiásticas medievais ao emoldurá-las em um quadro um tanto estático de fundamentos “primitivistas”, este círculo de historiadores produziu uma referência tipificada de reconhecimento para o homem contemporâneo quanto à experiência do tempo. Situado num *continuum* histórico com os medievais, este homem é estimulado a projetar sobre si mesmo um repertório estilizado de atributos e valores temporais. Em outras palavras isso significa que a conversão dos clérigos da Idade Média em protagonistas de uma grande arquitetura temporal essencialmente psicológica e imaginária, pouco afeita ao pragmatismo e à funcionalidade do “tempo do agir-no-mundo”, comporta em si o risco de estimular que o distanciamento entre a vivência do tempo e a concretude da ação social seja visto como parâmetro universalmente válido de avaliação de uma temporalidade. O que, ademais, oferece grandes benefícios a um processo de rotinização de um tempo cada vez mais acelerado e esmigalhado como este que caracteriza a modernidade.

Como afirmou Georges Gurvitch (1979, v. 2), a vida coletiva é uma verdadeira escala de tempos. Isto quer dizer que pelejar com o mundo e relacionar-se com o “outro” é já edificar e organizar referências, parâmetros e valores temporais. Portanto, se um sujeito histórico - seja ele individual ou coletivo - age no interior de uma sociedade dotada de complexidade de estruturação cultural, heterogeneidade de composição social e diversificação político-econômica - como tanto insistem os *Annales* a respeito do dinamismo do mundo feudal - devemos ao menos cogitar a premissa de que ele estava submetido a diferentes possibilidades de temporalização por meio de suas ações. O que é desencorajado pela perspectiva *annaliste*.

É claro que toda obra de historiador apresenta o ontem sob interrogações e métodos do seu agora. A operação historiográfica caracteriza-se pela irrevogável condição de instaurar o passado a partir do presente. É justamente nesta aporia que repousa a criatividade e a vitalidade do saber histórico. Contudo, refugiar-se no passado não é o mesmo que reconhecer seu valor de contemporaneidade. Pelo contrário, é estender sobre ele a mesma atitude de renúncia que se dedica ao presente. É, portanto, unidimensionalizá-lo pela expectativa, cristalizá-lo pela idealização, estilizá-lo pela negação.

Junto à Escola dos *Annales* a modernidade do século XX encontrou um mediador cultural para a adaptação de seus membros às pressões esmagadoras de um tempo volátil e inapelável. Empenhados no resgate antropológico de temporalidades clericais fundadoras e prodigiosas estes historiadores investiram as sociedades contemporâneas com recursos que facilitavam a interiorização e a reprodução da frenética aceleração dos movimentos do “*moinho satânico*” (POLANYI, 2000) que faz mover a vida atual e em cujas engrenagens está a instantaneidade da economia de mercado e da informação.

Portanto, se o “*tempo fala*” (NOWOTNY, 1992, p. 1), neste caso a representação de tempo que os *annalistes* fizeram brotar da boca, da pena e da rotina da condição de clérigo medieval nos diz muito sobre como estes estudiosos expressaram e dramatizaram o otimismo e a necessidade, realçados durante os anos 60, de evasão, sem desvinculação, dos desencaixes temporais alimentados pela modernidade.

Avaliação que não contraria a perspectiva historiográfica em questão, uma vez que os próprios *annalistes*, como Georges Duby, afirmavam que “*a obra de História torna-se, então, ao mesmo tempo, um divertimento, um meio de evasão e um meio de formação do cidadão e do homem de sociedade*” (In: LE GOFF et al., 1991, p. 43). Contudo, o que não se pode perder de vista é que este viés de evasão e de formação atribuído à escrita da história pode assumir importantes orientações políticas. No caso de que aqui nos ocupamos, ele se tornou favorável aos avanços da modernidade e sua infernal temporalidade tecnológica e informática.

Contudo, ainda que tenhamos esclarecido a confluência entre o conteúdo das formulações *annalistes* e o contexto histórico que envolvia sua elaboração, falta-nos algo mais. É necessário indicar algum elemento mais concreto e bem-delimitado que explicita tal confluência para além do argumento um tanto impreciso de que estes historiadores

eram condicionados por seu posicionamento conservador diante da modernidade. De onde provém tal conservadorismo? Este questionamento é, sem dúvida, um ponto delicado cujo desenvolvimento exaustivo vai muito além das dimensões deste artigo. Porém, ainda assim, há uma constatação simples - mas não menos importante - a que podemos recorrer para tentar responder, mesmo que limitadamente, a esta indagação. Trata-se da verificação de que, durante os mesmos anos 1960, a sistematização da investigação das representações medievais de tempo pelos trabalhos de Le Goff ocorreu não somente no interior de um intenso vórtice da modernidade, mas no âmago de uma mudança decisiva no quilate institucional dos *Annales*: sua elevação à condição de modelo historiográfico dominante.

Em outras palavras, neste mesmo contexto de meados do século XX, “os *Annales* e seus historiadores associados transformaram o inicial anti-establishment em uma alternativa instituição estabelecida em seu proveito próprio” (HUNT, 1986, p. 209). Ou, como resumiu o professor Ciro F. Cardoso (1988, p. 93): “a historiografia dos *Annales* deixou, ao que parece, de resistir e se integrou ao paradigma ocidental hegemônico”. Em termos bourdieurianos diríamos que os auto-proclamados herdeiros de Bloch e Febvre alteraram seu enquadramento institucional: após a longa aquisição de uma verdadeira fortuna em capital simbólico e se estabeleceram como um segmento dominante no interior do campo científico (BOURDIEU, 1998).

Nos anos 60 do século passado, o amadurecimento dos frutos colhidos graças às lideranças de Lucien Febvre (1946-1956) e Fernand Braudel (1956-1968) dotou os *Annales* de um expressivo aparato institucional. Além do prestigiado e influente periódico, este círculo de autores acumulava a presidência da Sexta Seção da *École Pratique des Hautes Études*, a participação na criação e direção da *Maison des Sciences de l'Homme*, a administração de fundos provenientes do Ministério Nacional de Educação francês e da Fundação Ford... Seus membros e colaboradores ocupavam cátedras no *Collège de France*, na *Sorbone*, nas Universidades de Paris I, IV, VII, VIII, no *Centre Nationale de Recherche Scientifique* (CNRS). Contavam ainda com um substrato editorial não menos espetacular, no qual figuravam a Gallimard, Le Seuil, Flammarion, Fayard, Albin Michel e Plon. As produções destes autores atingiam tiragens que remontam à cifra de centenas de milhares de exemplares: suas obras são verdadeiros *best-sellers* em se tratando de historiadores universitários. E toda esta transformação surtiria impacto sobre sua

produção do conhecimento histórico. E quem assim o confirma são os próprios protagonistas deste processo, como Jacques Le Goff (2005, p. 90):

Os anos 1950-1960 vêem então desabrochar, em muitos países da Europa, em particular na França, um gênero novo. Editores, freqüentemente historiadores eles próprios, nos encomendam obras cuja lógica não é universitária. Ao acolher alguns de nossos projetos, esses editores se apresentam principalmente com uma força de propósitos até então desconhecida.

Ou Philippe Ariès (In: LE GOFF, 1998, p. 160-161):

No curso dos anos 1960, o reaparecimento das mentalidades subverte inteiramente a historiografia francesa. Os sumários das grandes revistas, inclusive as mais conservadoras, mudam, assim como os temas de mestrado e de doutorado. (...) Essa história exorbita do pequeno círculo dos especialistas, penetra na mídia, vende-se, por vezes bem, no público mais amplo que conquistou.

Este é sem dúvida um elo palpável entre a produção *annaliste* e interesses hegemônicos na modernidade. Celebrado do Japão aos Estados Unidos, do Brasil à Polônia como o “novo paradigma historiográfico”, este círculo de historiadores inseria-se definitivamente no circuito mundial dos *mass media*. Afinal, estes carismáticos

mandarins historiográficos (...), elegantes, articulados, parisienses bem-vestidos, se tornaram astros da TV nas metrópoles. (...) Isto é o que fazia os discípulos de Marc Bloch tão cativantes. Eles sabiam como ganhar atenção, como se comunicar, como fazer notar suas idéias. (CANTOR, 1991, p. 152-155).

Então, se no século XIX a estreita associação com os Estados Nacionais deixou marcas sensíveis nas produções de um Leopold von Ranke ou de um François Guizot, no século XX a conformação de um Jacques Le Goff e de um Emmanuëll Le Roy Ladurie às forças conservadoras da modernidade imprimiu significativas pressões junto à suas produções historiográficas. A caracterização das temporalidades eclesiásticas medievais sofreu não apenas a influência das ricas obras de Braudel ou de Lévi-Strauss, mas também sentiu o peso da dominação institucional alcançada pelos *Annales* e sua atrelagem aos *mass media*.

E assim, no elogio ao primitivismo temporal dos eclesiásticos medievais subjaz a legitimação da temporalidade contemporânea de mercado e seu apetite por devorar o homem a cada movimento de ponteiro.

À Guisa de Conclusão...



O argumento central que procuramos defender neste artigo não é o de uma mecânica determinação exercida pelas transformações da modernidade no pós-guerra sobre o prisma *annaliste* de estudos das representações de tempo na Idade Média. Mas sim de que ocorreu uma *conformação* entre esta modalidade de operação historiográfica e as transformações operadas pela modernidade na vivência de tempo do homem contemporâneo. Desta forma, a dominação institucional dos *Annales* estimulou um viés de estilização das temporalidades medievais que, em termos de uma disposição social do poder, se desdobra em implicações e posicionamentos conservadores. O labor historiográfico tem importantes repercussões históricas.

Igualmente gostaríamos que estas páginas não fossem lidas como algum tipo de censura *a priori* ao estabelecimento institucional da produção do conhecimento. Mesmo porque sem a institucionalização levada à cabo pelos *Annales* este modesto artigo, que saído de solos tupiniquins discute representações de tempo medievais, seria, muito provavelmente, inconcebível. O que implica em reconhecer que as conquistas institucionais – e todo o suporte material daí oriundo - tornam-se decisivas para assegurar a elaboração, a ampliação e o enriquecimento do conhecimento. Porém, nem todas as formas de atuação institucional se dão da mesma forma, não engendram os mesmos compromissos quanto aos mecanismos vigentes de poder, não gerenciam da mesma maneira a produção e o emprego do conhecimento. É isso que, em nosso ponto de vista, pode e deve ser debatido.

Contudo, reconhecer os condicionamentos sócio-históricos da historiografia *annaliste* não pode significar rejeitá-la ou decretar a invalidez de suas formulações. Postular que o peso, em qualquer medida que seja, de determinações históricas sobre o trabalho de um autor inutiliza sua capacidade de compreensão – em outras palavras, fincar o corte oitocentista entre “ciência” e “ideologia” – seria o mesmo que lhe cobrar neutralidade cognitiva e ausência axiológica: seria ansiar por estudiosos que fossem verdadeiros e integrais expatriados históricos. Não há saber cuja abordagem e resultados não sofram a “infiltração da posição sócio-histórica do investigador” e que, portanto, não estejam submetidos a constrangimentos cognitivos (MANNHEIM, 1976). Nos domínios próprios do conhecimento histórico, isso quer dizer que não há historiador que, de alguma forma e em alguma intensidade, não projete sua contemporaneidade sobre a não-contemporaneidade do sujeito histórico estudado. Portanto, este texto não deve ser

encarado como uma “proclamação anti-*Annales*”, mas como um exercício de reflexividade de um historiador. Uma auto-crítica mais do que uma crítica.

Parcialidade e objetividade são traços constitutivos do conhecimento e, ainda que em constante tensão, não são necessariamente incompatíveis (LÖWY, 1998). Com isso queremos dizer que o direcionamento imposto pela posição conservadora assumida pelos *Annales* no pós-guerra não condena a aplicabilidade de sua perspectiva de estudos: seu ponto de vista comprometido com os rumos tomados pela modernidade não priva sua abordagem de valor heurístico, mas impõe limites e restrições à sua validade em uma escala singular. Em termos práticos isso pode significar, por exemplo, que se este “tempo da Igreja” condiz e mostra-se útil na elucidação de valores e parâmetros temporais encontrados em obras pastorais e em tratados teológicos medievais, por sua vez, ele se torna irreconhecível e pode mesmo se converter em um sério obstáculo teórico se nos voltarmos para outras fontes, tais como as legislações conciliares. É fundamental que o medievalista reconheça que a temporalidade plurissecular e coesa assinalada pelos *annalistes* não pode esgotar as experiências de tempo de uma Igreja constituída por complexos eclesiais notoriamente plurais, heterogêneos, conflituosos e regionalizados.

Será que a Igreja medieval, instalada no espaço - e, desta forma, confrontada com, ao menos, um *minimum* de coordenação territorial -, composta por homens - e, portanto, tendo que coordenar de alguma forma ou mesmo interferir em suas ações coletivas - e atrelada a encargos fiscais, tributários e jurídicos, em momento algum recorria a uma temporalidade racional, pragmática e funcional, tal como a que foi atribuída ao mercador medieval? É possível atribuir à igreja medieval o funcionamento de uma “instituição” ou o *status* de “monarquia papal” e ao mesmo tempo saturá-la com uma temporalidade obstinadamente metafísica e escatológica?

Cabe ao historiador não negligenciar a limitação e a parcialidade da rígida imagem - tida como a única possível - em que os *Annales* aprisionaram as representações eclesiásticas de tempo da Idade Média e reconhecer que, como realidade humana, elas não podem ser destituídas de atributos como diversidade, contraditoriedade, tensão, multiplicidade e imprevisibilidade. Pois ao simplificá-las ou reduzi-las não obscurecemos somente a compreensão e vivificação do mundo medieval, mas da própria modernidade.

Referências Bibliográficas



- ARENDDT, H. (1990). *Da Revolução*. São Paulo: Ática.
- ARIÉS, P. (1992) *O Tempo da História*. Lisboa: Relógio d'Água.
- BARBER, M. (1992). *The Two Cities: medieval Europe 1050-1320*. Nova York: Routledge.
- BARTH, F. (1981). *Selected Essays*. Londres: Routledge.
- BASCHET, J. (2006). *A Civilização Feudal*. Rio de Janeiro: Editora Globo.
- BAUMAN, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BENJAMIN, Walter. (1993). *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense.
- BERLIOZ, J. (Org.). (1996) *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar.
- BOURDIEU, P. (1998). *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BLOCH, M. (1987). *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70.
- BLOCH, M. (1993). *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Cia das Letras.
- BRAUDEL, F. (1976) *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Presença.
- BRAUDEL, F. (1983). *O Mediterrâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 2. v.
- BRAUDEL, F. (1992). *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva.
- BURGUIÈRE, A. (1993). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago.
- BURKE, P. (1997). *A Escola dos Annales*. São Paulo: Unesp.
- BURKE, P. (2002). *História e Teoria Social*. São Paulo: Unesp.
- CANTOR, N. (1991). *Inventing the Middle Ages*. Nova York: Quill.
- CARDOSO, C. F. (1988) *Ensaio Racionalistas* Rio de Janeiro: Campus.
- CARMONA FERNÁNDEZ, F. (2003). *La Mentalidad Literaria Medieval*. Murcia: Univ. de Murcia.
- CAROZZI, C. (2000). *Visiones Apocalípticas en la Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.
- CHESNEAUX, J. (1996). *Modernidade-Mundo*. Petrópolis: Vozes.
- DEJEAN, J. (2005). *Antigos contra Modernos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DOSSE, F. (2002). *A História à Prova do Tempo*. São Paulo: UNESP.
- DUBY, G. (1987). *Economia Rural e Vida no Campo no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70.
- DUBY, G. (1992). *A Idade Média na França*. Rio de Janeiro: Zahar.

- DUBY, G. (1994). *Guerreiros e Camponeses*. Lisboa: Estampa.
- DUBY, G. (1999). *Ano 1000, Ano 2000*. São Paulo: EdUNESP.
- DUNCAN, D. E. (1999). *Calendário*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- EAGLETON, T. (2005). *A Idéia de Cultura*. São Paulo: EdUNESP.
- ELIAS, N. (1998). *Sobre o Tempo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ELIAS, N. (1999). *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, v 1.
- FEBVRE, L. (1938). La Psychologie et l'Histoire. *Encyclopédie Française*. Paris, tomo VIII.
- FEBVRE, L. (1942). *Le Problème de l'Incroyance au XVI^e siècle*. Paris: Albin Michel.
- FRANCO JR., H. (1992). *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense.
- FRANCO, JR., H. (1999). *O Ano 1000*. São Paulo: Cia das Letras.
- FRANCO, JR., H. (2004). *Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense.
- FOURQUIN, G. (1986). *História Econômica do Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70.
- GIDDENS, A. (2002). *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GUERREAU, A. (1989). *O Feudalismo: um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70.
- GUREVITCH, A. (1975). O tempo como problema de história cultural. In: RICOEUR, P. et. al. *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis: Vozes.
- GUREVITCH, A. (1990). *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho.
- GUREVITCH, A. (2003). *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva.
- GUREVITCH, A. (2004). On Concepts, History and Autobiography. Entrevista a Yelena Mazour-Matusevich. *The Medieval History Journal*, Nova Delhi, v. 7, n. 2, p. 170-197.
- GURVITCH, Georges. (1979). *Vocação Atual da Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen. (1966). *Teoria e Práxis*. Buenos Aires: Sur.
- HARTOG, F. (1995). Temps et Histoire. *Annales HSS*, Paris, n. 6, p. 1219-1236.
- HEXTER, J. (1972) Fernand Braudel and the monde braudelliene. *The Journal of Modern History*, Chicago, v. 44, n. 4, p. 480-539.
- HOBSBAWN. E. (1995). *A Era dos Extremos*. São Paulo: Cia das Letras.
- HULIN, M. (1985). *La Face Cachée du Temps*. Paris: Fayard.

HUNT, L. (1986). French History in the Last Twenty Years: the rise and fall of the Annales paradigm. *Journal of Contemporary History*, Cambridge, v. 21, n. 02.

JAMESON, F. (2004). *Pós-Modernismo*. São Paulo: Ática.

KUPER, A. (2002). *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EdUSC.

LACEY, R. & DANZIGER, D. (1999). *O Ano 1000*. Rio de Janeiro: Campus.

LADURIE, E. R.. (1989). *Montaillou*. Lisboa: Edições 70.

LE GOFF, J. (1974). *La Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.

LE GOFF, J. (Dir.). (1989). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença.

LE GOFF, J. (1990). *O Maravilhoso e o Quotidiano do Ocidente Medieval*. Lisboa: Ed. 70.

LE GOFF, J. (1991). *Mercadores e Banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.

LE GOFF, J. (1992). *O Apogeu da Cidade Medieval*. São Paulo: Martins Fontes.

LE GOFF, J. (1994). *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa.

LE GOFF, J. (1995A). *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa.

LE GOFF, J. (1995B). *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 2. v.

LE GOFF, J. (1995C). *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa.

LE GOFF, J. (1996). *História e Memória*. Campinas: EdUnicamp.

LE GOFF, J. (Org.). (1998). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes.

LE GOFF, J. (2001A). *Por Amor às Cidades*. São Paulo: UNESP.

LE GOFF, J. (2001B) *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record.

LE GOFF, J. (2003A). *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio.

LE GOFF, J. (2003B). *Le Dieu du Moyen Âge*. Paris: Bayard..

LE GOFF, J. (2004). *A Bolsa e a Vida*. São Paulo: Brasiliense.

LE GOFF, J. (2005). *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LE GOFF, J.et al. (1991). *A Nova História*. Lisboa: Edições 70.

LE GOFF, J. & NORA, P (Dir.). (1995). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

LE GOFF, J. & SCHMITT, J.-C. (Org.). (2002). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Nacional, Bauru: EDUSC, 2. v.

LEVI, G. (2000). *A Herança Imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1993). *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1997). *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2003). *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LOPES, M. A. (Org.). (2003). *Fernand Braudel*. Rio de Janeiro: FGV.
- LÖWY, M. (1998). *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez.
- LUKACS, J. (2005). *O Fim de Uma Era*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MANNHEIM, K. (1976). *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARCUSE, H. (1979). *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARTIN, H. (1996). *Mentalités Médiévales*. Paris: PUF.
- MEGILL, A. (2004). Coherence and Incoherence in Historical Studies: from the *Annales* School to the New Cultural History. *New Literary History*, Baltimore, n. 35, p. 207-231.
- NOWOTNY, H. (1992). *Le Temps à Soi*. Paris: Maison de Science de l'homme.
- POLANYI, K. (2000). *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Campus.
- POMIAN, K. (1984). *L'Ordre du Temps*. Paris: Gallimard.
- REIS, J. C. (1994). *Tempo, História e Evasão*. Campinas: Papirus.
- REIS, J. C. (2000). *Escola dos Annales*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ROSSI, I. (1973). The unconscious in the anthropology of Claude Lévi-Strauss. *American Anthropologist*, Arlington, v. 75, n. 1, p. 20-48.
- SAID, E. (1999). *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras.
- SCHMITT, J.-C. (2001). *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps*. Paris: Gallimard.
- VAN ENGEN, J. (2002). The Future of Medieval Church History. *Church History*, v. 71, n. 3, p. 492-522.
- VAUCHEZ, A. (1995). *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WALLERSTEIN, I. (1995). The End of What Modernity? *Theory and Society*, Netherlands, v. 24, n.4, p. 471-488.

**Artigo entregue em 10 de fevereiro de 2007.
Artigo aceito em 15 de maio de 2007.**

