

CRISE E HIERARQUIAS: AS INTERAÇÕES ENTRE O SAGRADO E O PROFANO NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA

CRISIS AND HIERARCHIES: THE INTERACTIONS BETWEEN THE SACRED AND THE PROFANE IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES

Fátima Regina Fernandes*
lxa90@hotmail.com

Renan Frighetto**
renanfrighetto@gmail.com

RESUMO: Desde a Antiguidade os pensadores ofereceram definições sobre o que seria o sagrado e o profano, revelando que mesmo nos momentos de maior instabilidade e de incertezas a organização e as hierarquias sociopolíticas vinculadas ao universo da *ciuitas/cidade* tinham uma relação direta com aquelas definições. Nosso estudo pretende oferecer algumas ponderações sobre o entendimento acerca do sagrado e do profano e as suas vinculações nos mundos helenístico, tardio e medieval que acabaram nos levando a confrontar os conceitos de crise e de hierarquia que são essenciais para melhor compreendermos a própria História.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade, Idade Média, Sagrado, Profano, Crise, Hierarquias.

ABSTRACT: Since antiquity, thinkers have offered definitions about what would be sacred and profane, revealing that even in times of greatest instability and uncertainty the organization and sociopolitical hierarchies linked to the *ciuitas /city* universe were directly related to those definitions. Our study intends to offer some considerations about the understanding of the sacred and the profane and their connections in the Hellenistic, Late and Medieval worlds that led us to confront the concepts of crisis and hierarchy that are essential to better understand History itself.

KEYWORDS: Antiquity, Middle Ages, Sacred, Profane, Crisis, Hierarchies.

O sagrado, o profano e a História

Estabelecer uma relação entre aquilo que é sagrado, o que é profano e a História nem sempre é uma tarefa das mais simples para o historiador. Isso se deve, sobretudo, as dificuldades conceituais que acabam descambando às defesas de causas que atrapalham o desenvolvimento do conhecimento histórico. Contudo, os autores da Antiguidade e da Idade Média tentavam estabelecer tais conexões, embora os desconsideremos em muitos casos ou adotemos a postura que melhor se enquadra para alcançarmos as respostas que desejamos. Utilizaremos o exemplo oferecido por Isidoro de Sevilha nas suas *Sentenças*, onde os três

* Professora Titular de História Medieval da Universidade Federal do Paraná; Pesquisadora ID do CNPq; integrante do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) da UFPR.

** Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Paraná; Pesquisador ID do CNPq; Coordenador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) da UFPR.

elementos – sagrado, profano e História – aparecem de uma forma bastante didática e interessante:

Consta, com efeito, que estes tres tempos: passado, presente e futuro os descobrem unicamente nosso espírito ao recordar o passado, contemplar o presente e esperar o futuro. Daí que esperemos o que está por chegar, contemplemos o que é atual e façamos memória do passado. Mas isto não acontece da mesma maneira em Deus, para quem todas as coisas estão presentes ao mesmo tempo (ISIDORO DE SEVILHA, *Sentenças*, I, 7, 4).

No extrato do bispo hispano-visigodo de Sevilha nos primórdios do século VII, chama à atenção a associação da História como fruto do passado, do presente e do futuro, aspecto recuperado recentemente tanto por François Hartog (2017, p. 197-201) como por Guldi e Armitage (2016, p. 63-64) como ponto crítico de uma “História imediata”, reforçando a perspectiva de uma História de longa duração. Além disso, e aqui ingressamos na interação entre o sagrado, o profano e a História, o pensamento isidoriano oferece a distinção entre a noção de uma História vista pela perspectiva do sagrado, quando Deus está presente em todos os tempos, e do profano, quando o homem desde o seu momento mira o futuro e recupera o passado. Ao fim e ao cabo, seguindo o hispalense, a escrita da História pode ser enquadrada no âmbito profano, pois somos nós, os homens e as mulheres, que a elaboramos e constituímos, estando Deus acima da História e do tempo.

Visões sobre o sagrado, visões sobre o profano

Em termos gerais sabemos que existem significativas diferenças entre aquilo que definimos como sagrado e o que normalmente é apontado como o seu antônimo, o profano. Ambos são adjetivos que tem como eixo comum a sua relação a Deus, o primeiro vinculado diretamente à pertença às coisas sagradas enquanto o segundo representa o que lhe é oposto, ou seja, alheio e distante do sacro. Isidoro de Sevilha, no seu tratado *Das Diferenças*, é objetivo ao dizer que “Chamamos sagrado ao que se refere a Deus” enquanto “profano é aquele a quem não se permite assistir aos atos sacros” (ISIDORO DE SEVILHA, *Das Diferenças*, 33 e 83). Mas nem sempre estas precisões e definições linguísticas encontram respaldo no desenvolvimento da própria História, ao ponto de observarmos que nos mundos tardo-antigo e medieval os elementos que envolviam o sagrado e o profano acabavam imiscuindo-se e entrelaçando-se, como nos casos das unções régias que legavam aos monarcas um duplo reconhecimento, sagrado e secular (FRIGHETTO, 2017, p. 299-302). Neste sentido, torna-se muito difícil questionarmos se um era prevalente em relação ao

outro, dúvida que sempre esteve presente desde o período helenístico quando os autores romanos, como Marco Terêncio Varrão, apresentaram certas ponderações que foram refutadas pelos pensadores patrísticos, como Agostinho de Hipona, que duvidavam daquelas observações feitas no passado:

Até o próprio Varrão declara que escreveu primeiro sobre as coisas humanas e depois sobre as divinas porque as divinas foram instituídas pelos homens: ‘Como é antes o pintor – disse – que o quadro pintado, e antes o arquiteto que o edifício, assim são antes as cidades que o estabelecido por elas’ (AGOSTINHO DE HIPONA, *Cidade de Deus*, VI, 4, 2).

Agostinho estava referindo-se a uma das obras mais interessantes de Varrão, infelizmente fragmentada e em parte transcrita pelo bispo de Hipona, *Antiguidades humanas e divinas*, também citada por Macróbio em suas Saturnais: “Marco Varrão, no livro que consagrou aos dias, *Antiguidades humanas* (...). Por isso Varrão, no livro V das *Antiguidades divinas*...” (MACRÓBIO, Saturnais, I, 3, 2; III, 2, 8). Um escrito que apresentava os elementos vinculados ao entendimento sobre o sagrado e o profano e que estava pautado pelas concepções filosóficas e religiosas helenísticas do século I a. C. ainda preservadas pela tradição aristocrática neoplatônica e senatorial romana do século IV e que o pensamento cristão tratava de superar. Mas o que chama a nossa atenção na informação legada pelo hiponense é a percepção hierárquica proposta no escrito varroniano onde a *civitas* surge como elemento de maior destaque na configuração da própria religiosidade romana, aspecto este apontado por Gianlucca De Sanctis nos seguintes termos:

La religione romana è dunque innanzitutto una ‘religione politica’ nel senso etimologico del termine, una religione cioè profondamente radicata nella vita della *polis*, dello Stato romano, e nella coscienza dei suoi cittadini. (DE SANCTIS, 2012, p. 29)

Logo, os princípios religiosos e sagrados reconhecidos pelos romanos tinham uma íntima relação com o pensamento político desenvolvido pela aristocracia romana durante as fases republicana e do principado, períodos nos quais Roma tornou-se hegemônica em todo o mundo mediterrâneo. A afirmação apresentada por Marco Túlio Cícero, no seu tratado *sobre a natureza dos deuses*, feita por Lucílio, coincide com a assertiva apresentada por De Sanctis:

Tenho pendente contigo uma disputa em relação aos altares e aos santuários dos deuses e em relação com os muros da cidade os quais, segundo vós, os pontífices, dizem são sagrados, de modo que rodeais a

cidade mais cuidadosamente por meio da religião do que com as próprias muralhas(CÍCERO, Sobre a natureza dos deuses, III, 94).

Ora, esta ideia encontrava-se conectada com a lógica varroniana segundo a qual foram os homens reunidos e integrados ao universo cívico que criaram e instituíram o que de fato era considerado como divino, reforçando assim a perspectiva helenística de que a *civilitas*, amparada na formação e no preparo do indivíduo, daria ao cidadão as condições fundamentais para que ele reconhecesse e formulasse tanto o que ele considerasse sagrado como o que fosse entendido como profano. Logo, a cidade e a civilização levariam o indivíduo a portar uma das virtudes mais emblemáticas da tradição greco-romana, a *humanitas*, apontada como constituidora das tradições ancestrais que deveriam ser preservadas, os *mores maiorum*, plenamente associados por Salústio como a essência da civilidade: “Na paz e na guerra cultivavam-se os bons costumes; a concórdia era máxima e mínima a avareza; entre eles o direito e o bem não valiam mais pela força das leis do que pela da natureza...” (SALÚSTIO, Conjuração de Catilina, IX, 1-3). Princípio indicado por Macróbio ao dedicar as Saturnais ao seu filho¹, apontando exatamente este caminho que congregava a manutenção e a preservação do conhecimento com a ideia de pertença à civilização greco-romana:

E não me reproves como defeito se os empréstimos que tomarei de minhas diversas leituras os desenvolva com frequência com as mesmas palavras com as quais os próprios autores contaram as coisas, pois a presente obra não promete um alarde de eloquência, mas um acúmulo de conhecimentos; e debes estar satisfeito se repassas o saber da Antiguidade umas vezes claramente com minhas palavras, outras vezes fielmente com as próprias palavras dos antigos, segundo que a matéria aconselhe a explicação ou a citação(MACRÓBIO, Saturnais, I, Prefácio, 4).

Porém, devemos apontar que Macróbio escreveu sua monumental obra exatamente no momento de maior turbulência política vivenciada pela autoridade romana ocidental, fase de grandes confrontações entre romanos e os “novos” auxiliares imperiais, os grupos bárbaros que a par e passo instalavam-se no interior do sólio imperial. Choque que com o tempo geraria uma perspectiva de aproximação e de interação entre romanos e bárbaros, mas que inicialmente deu lugar a uma reação dos grupos aristocráticos romanos que abraçavam as tendências neoplatônicas e tradicionais como forma de autodefesa dos

¹ Macróbio dedicou a obra ao seu filho Eustácio: “Muitas e diversas são as coisas, Eustácio, meu filho, com as que a natureza nos tem criado laços afetivos ao longo desta vida...” (MACRÓBIO, Saturnais, I Prefácio, 1).

valores da civilização clássico-helenística greco-romana. Nesse sentido, os bárbaros e suas tradições consuetudinárias, seus modos e formas de vida, eram vistos por muitos autores romanos como responsáveis pelo desequilíbrio de um sistema até então considerado como perfeito. Balança que cada vez mais pendia às novas perspectivas, visto que ao mesmo tempo o cristianismo ganhava espaço como força político-ideológica no mundo imperial romano, particularmente por causa do papel de destaque urbano detido pelos bispos, além do processo de aproximação dos homens santos – eremitas e anacoretas – das populações rurais paganizadas que começavam a receber uma mensagem proclive ao cristianismo sem que esta significasse sua conversão imediata. Por outro lado, devemos recordar que estamos nos referindo a um cristianismo ainda difuso, embora já definido desde o Concílio de Niceia de 325 como católico – universal, que encontrava-se distante da unicidade e da força que muitos creditam a ele. Se é certo que ao longo dos séculos IV, V, VI e VII teríamos uma plêiade de princípios dogmáticos rivais que tornavam impossível a unidade da *ecclesia* dentro do espaço imperial ou mesmo de um reino romano-bárbaro, também é inquestionável que mesmo no interior de entidades políticas ideologicamente vinculadas ao cristianismo católico, como o reino dos godos da *Hispania*, as práticas e os ritos realizados nas várias regiões hegemonicamente controladas pela autoridade régia nem sempre eram consensuais e reconhecidas pelas hierarquias eclesiásticas provocando atritos e dissensões internas.

Frente a esta dicotomia, o questionamento sobre o que era sagrado ou o que era profano para as sociedades romano-bárbaras torna-se mais complexo, pois aquilo que se apresentava no ambiente urbano como um ou outro poderia ter um significado distinto no espaço rural. Ou seja, a relação sagrado/profano seria equivalente a outras, como urbano/rural e civilizado/rústico, este último associado diretamente ao bárbaro. De todas as formas, parece-nos que a interpretação oferecida por Varrão ganha projeção na medida em que todos estes adjetivos, sagrado, profano, urbano, rural, civilizado e rústico, recebem o seu significado dos homens elaboradores e difusores do conhecimento. De fato, Isidoro de Sevilha, ou mesmo Agostinho de Hipona, mesmo discordando das máximas defendidas pelo pensamento helenístico de Varrão, Cícero ou Salústio, bem como pela lógica romana tardo-antiga apresentada por Macróbio, acabavam inexoravelmente concordando com aquelas. Então, para que as definições relativas ao sagrado e ao profano passassem por novas

percepções sendo, a partir de então, transformadas e readequadas, deveriam existir momentos de choque e de dúvida daquelas premissas preexistentes. A quebra destes paradigmas, que geralmente apontamos como um processo de ruptura ou mesmo de crise, é parte inerente da dinâmica histórica e sempre esteve presente no conjunto das sociedades helenística, tardo-antiga e medieval. Logo, as noções de sagrado e de profano que são características dos períodos helenístico e tardio romano podem encontrar similitudes com aquelas apresentadas no mundo romano-bárbaro que o sucedeu, mas também apresentam novidades, transformações e readequações que são comuns ao seu momento histórico. Tal qual movimentos sísmicos, as construções relativas ao que se entende por sagrado e por profano no período romano-bárbaro tendem à acomodação, embora sofram num primeiro momento o impacto das novas tendências ideológicas que são trazidas com todas as mudanças. Uma crise que é necessária ao desenvolvimento da própria História.

A crise e as hierarquias como alternativas de mudanças

As crises promovem naqueles que presenciam contextos de transformação dos modelos clássicos uma sensação de esgotamento, insegurança, desconforto, vazio tendendo a adotar posturas pessimistas e conservadoras. Os períodos de crise da latinidade na diacronia histórica desde a época romana, passando pela medievalidade até o fim do Antigo Regime são agudos, estruturais e capazes de manifestar o esgotamento dos modelos vigentes promovendo alternativas pertinentes às demandas do contexto. A tradição continua a deixar na praia das contemporaneidades pseudo-inovadoras o substrato essencial que se atualiza e se reveste de novo. As hierarquias de valores, modelos econômicos, políticos e espirituais assumem como força e alternativa desejável a partir das experiências passadas instalando inflexões aos modelos anteriores sem destruir completamente o que havia antes, como num jogo de luz e sombras. Trata-se do foco em algo que pode ter disso secundário ou controlado, cuja grande novidade constituiria um destaque antes inesperado e que nos momentos de crise, começa a mostrar a sua validade. As explicações que os projetos ideológicos construirão são responsáveis pelo sentido natural e de novidade desconectada do *continuum* temporal do passado apresentando a sua resposta às demandas contextuais como inéditas.

Assim, tendo clara esta mecânica quase física dos processos históricos como um todo, em especial dos momentos de crise compreende-se que esta sensação de aumento da

entropia que muitas vezes se reveste de *Lei de Murphy* no plano coloquial, na verdade passa por uma percepção determinista dos fenômenos históricos. Ampliando esta concepção, partiremos para uma análise mais aproximada das motivações e objetivos dos projetos ideológicos.

O conceito cristão finalista de História era concebido na pena dos autores da patrística como um fim renovador, uma concepção teleológica revestida de uma novidade reconfiguradora, escapando, assim, ao determinismo pessimista que os momentos de crise proporcionam àqueles que os vivenciam. A massa crítica cristã medieval proporciona continuidade a esta percepção apontando a *Parúsia*, não como um fim caótico, mas sim previsto, providencial e renovador, os modelos das Idades do mundo o comprovam.

A História humana seria intrínseca ao projeto divino e nas Crônicas que explicam os Impérios universais que se sucedem ao longo da diacronia a participação e escolhas conscientes da humanidade segundo a ótica do livre arbítrio, seria indispensável ao encontro com o projeto divino e sua realização. Estas obras de caráter ideológico como um todo teriam, assim, um caráter inspirador, modelar, especular, pois como bem nos ensina Georges Duby, “A ideologia, sabemos-lo bem, não é o reflexo do vivido, mas um projecto de agir sobre ele” (DUBY, 1982, p. 21).

Assim, dentro deste sistema de valores da Cristandade latina medieval o conceito de hierarquia assumiria uma dimensão neoplatônica promovida pelos intérpretes da patrística como Agostinho de Hipona, Marciano Capela, Pseudo-Dionísio Areopagita, Boécio, Isidoro de Sevilha, Adalberon de Laon e Gerard de Cambrai.

Um conceito como este de hierarquia, bebido da filosofia pagã, de Porfírio e Plotino inspiraria Pseudo-Dionísio Areopagita nos inícios do século VI a definir a hierarquia celeste e a hierarquia terrestre como partes de um todo, de um uno. Visões metafísicas que a humanidade deveria reconhecer e aplicar como a *Lex Divinitatis* na qual os seres menos complexos se submeteriam aos mais complexos voluntariamente construindo uma hierarquia autoconcedida, teoricamente voluntária (SOUZA e MORAIS, 1997, p. 136-138; BRANDÃO, 2001-2; BEZERRA, 2009).

No contexto medieval de mais conhecida aplicação desta lei a um modelo ideológico, a trifuncionalidade e suas muitas decorrências teóricas, observamos então, a

solução estabilizadora proposta pelo episcopado das regiões mais ocidentais da *Francia Occidentalis*, Adalberon de Laon e Gerard de Cambrai na primeira metade do século XI.

Um modelo teórico de ordenamento social e *contenção ética dos milites* atribuindo-lhes uma função legítima para o conjunto da cristandade latina, a de *bellatores* defensores dos cristãos e combatentes frente aos inimigos, os infiéis. A desastrosa atuação dos cavaleiros dentro da latinidade, especialmente nas regiões da *Pars occidentalis* da herança carolíngia havia reduzido o âmbito dos poderes laicos à célula local gerando o que a historiografia classifica de atomização de poderes. Ainda segundo o modelo trifuncional os *laboratores*, laicos não nobres teriam a função de trabalhar para o conjunto, de forma que estruturalmente a partir dos pressupostos dos elaboradores os laicos ficariam divididos entre os que mandam e os que obedecem ainda que no conjunto maior dispusessem de funções que seriam menos complexas e transcendentais que a dos *oratores*, responsáveis pela salvação do conjunto. Proposta teórica elaborada num contexto ainda milenarista e românico no qual a espiritualidade teria uma dimensão ritualista e coletiva, sentido que seria atualizado com a espiritualidade cisterciense representada por Bernardo de Claraval manifestando a tendência ao movimento chamado de humanismo do século XII que traria ao centro do debate as responsabilidades individuais diante, inclusive do divino, do sagrado (DUBY, 1982; VAUCHEZ, 1985; BOLTON, 1983).

Assim, a trifuncionalidade elaborada pelos integrantes do episcopado medieval seria uma tentativa de estabilização da sociedade, iniciativa que teria outras manifestações teóricas como a trégua e a paz de Deus. Nesta disposição entraria definitivamente em cena a figura do rei como que presidindo esta hierarquia terrestre refletida de um ordenamento ideal celeste, perspectiva já presente nos reinos romano-bárbaros dos séculos VI, VII e VIII. O rei deveria arbitrar e manter as ordens em harmonia, garantir a *concordia ordinum* e para tanto teria como primeira atribuição funcional o papel de juiz e como atributo de virtude primeira, ser justo, promover a justiça e na decorrência outras virtudes cristãs que seriam esperadas deste rei como a prudência e a fortaleza. De tal modo que a figura regia se institucionalizava, deixava de ser uma personalidade cheia de imperfeições e tenderia a aproximar-se ao nível da ideologia monárquica de uma instituição ideal. As obras no estilo de *Espelhos de Príncipes* que se multiplicavam na plenitude medieval manifestariam esta tendência de aproximar o rei ideal de um santo, modelar e impessoal, quase à moda

constantiniana proposta por Eusébio de Cesareia (ARCE, 1997, p. 123), ainda que saibamos que tal esforço na prática não colheria tamanho êxito de aplicação. A monarquia sairia fortalecida com a enorme difusão do modelo trifuncional, efeito colateral de um esforço episcopal de estabilização das forças sócio-políticas que ameaçavam no século XI uma franca laicização da Igreja, para além das ameaças à integridade física de seus membros e patrimonial da instituição. Um projeto episcopal que tinha no Papado, neste mesmo contexto do século XI, outras vertentes de ação, desde o combate à simonia e celibato que desmoralizavam a autoridade moral e intelectual do clero até a uniformização dos ritos litúrgicos, fomento dos institutos monásticos e defesa do direito pontifício exclusivo de investidura episcopal, especialmente depois de 1054 quando o Cisma do Oriente concederia ao Papa de Roma uma prerrogativa sem concorrência sobre a cristandade latina. A unidade e estabilidade eram uma aspiração coletiva e institucional neste século XI e o modelo trifuncional e suas decorrências seriam apresentadas como a panaceia universal.

A convocação da Primeira Cruzada do Oriente, em 1095, e o reconhecimento da Reconquista ibérica trinta anos antes por parte do Papa de Roma seriam saídas desejáveis para libertar a latinidade da insuportável pressão interna dos *milites* envolvidos até então exclusivamente em combates com outros cristãos. A ideologia mais uma vez transformaria demandas contextuais em guerra santa e guerra justa à luz dos ideais de combate ao inimigo da cristandade, o Islã, num terreno de fronteira, limite das cristandades latina e grega. Uma tendência de expansão que o próprio contexto climático, demográfico e produtivo dos séculos XI a XIII propulsionariam fornecendo braços tanto para encherem os campos como os mosteiros e as comitivas das Cruzadas. Fenômenos de mesma natureza, porém de menor amplitude seriam observados na caminhada para o leste quando junto à bandeira de conversão dos pagãos seriam levados os novos senhores da terra resguardados pela Ordem Militar dos Teutônicos com influência ainda no potencial comércio do Mar do Norte e Báltico que a Liga Hanseática anunciava. As conversões e batismos dos reis da Dinamarca, Suécia e Noruega nestes inícios do século XI, retirando todos os habitantes destes reinos de forma compulsória do paganismo confirmavam uma tendência de adesão à latinidade (RUNCIMAN, 1983; FERNANDES, 2006, p. 99-129).

O sincretismo cultural e espiritual se observava por toda parte pois o Cristianismo medieval era suficientemente flexível para integrar bases pagãs, veterotestamentárias e

quicá islâmicas. As encruzilhadas culturais se multiplicavam neste século XI, o Al-Andaluz, apesar da Reconquista cristã se manteria como celeiro de fusão de tradições distintas, em primeiro lugar autóctones, muçulmanas, cristãs e a categoria moçárabe seria disto o melhor exemplo. O Languedoc, defendido pelo paladino cristão das Navas de Tolosa, Pedro II de Aragão e seu vassalo, Conde de Toulouse acabaria por ceder militarmente diante das forças de Felipe Augusto que empenhou todo seu reinado e vida à tarefa de integrar à Ile de France e Champagne territórios e influências que justificassem seu título de rei, tendo invertido a seu favor a pirâmide feudal, segundo Guy Fourquin (FOURQUIN, 1987). Esforço que foi quase exclusivo da experiência francesa se compararmos às outras monarquias nascentes neste Ocidente latino. Assim, para o capetíngio, a Cruzada Albigense seria o caminho para alcançar uma saída para o Mediterrâneo, no entanto, o problema que seria legado inclusive a seus descendentes seria o de conseguir integrar efetivamente esta região meridional e mediterrânica à base patrimonial nortenha do reino da França (MACEDO, 2000). E o que dizer da Inglaterra, invadida em 1066 por um normando que trazia na sua bagagem o modelo feudal de governação, instalando de sul para norte da ilha sobre uma base cultural complexa que ultrapassava em muito os ramos anglos e saxões uma tradição de base nórdica, normanda, mesclada às experiências de fixação no continente. A mitologia nórdica, por sua vez, combinaria sem contradição os representantes do panteão nórdico como Odin, Thor, Locki e Böeulf ao passado do reino dinamarquês cuja *Gesta Danorum*, redigida por um clérigo provençal, promoveria um sincretismo de dados integrando este espaço até então pagão ao destino providencial de uma cristandade latina (MUCENIECKS, 2008).

Muitos seriam os sintomas desta recepção cristã de outras tradições, incluindo a tradição hebraica que o Pentateuco reconhecido em sua validade pela exegese e pelos canonistas cristãos manifestava enquanto parte da Bíblia. As representações artísticas de *topoi* da tradição mosaica como a árvore de Jessé que explicava em termos linhagísticos a conexão do rei Davi ao próprio Cristo seriam instrumentos eficientes e coevos à tradição medieval de representação da ancestralidade da mensagem cristã. A História do povo hebreu de onde sairia o Messias, segundo o Cristianismo, assim como todo o passado anterior do mundo pagão em geral manifestava na leitura cristã medieval o providencialismo de uma realidade humana que se preparava para atingir seu auge, a *Parúsia*. Daí, não fazer sentido imaginarmos, possivelmente com olhos e valores contemporâneos o esforço

medieval de absorção de tantas tradições ancestrais como os clássicos gregos, romanos e nórdicos pagãos como simples negação de sua validade ou com caráter exclusivo. Os sincretismos seriam objeto de crítica de pensadores cristãos conservadores, mas a tendência predominante seria a de construir as bases de uma ortodoxia plena de dados, elementos de tradições anteriores e, portanto, pagãs em sua essência. A sua incorporação acompanhava este processo de expansão da cristandade latina que iria muito além do território e principalmente integraria culturas várias numa mesma base denominada genericamente de cristã.

Os modelos de feudalismo e trifuncionalidade em vigência por toda a latinidade, ressalvadas nuances regionais de aplicação, associadas às estratégias adotadas na busca pela estabilização dos contextos de violência e divisão internas seriam eficazmente aproveitados num contexto benéfico em termos climáticos e demográficos. A violência não desaparecera, mas fora canalizada de forma legítima para a fronteira da cristandade onde o Império Bizantino, espremido pelos fenômenos simultâneos de expansão da latinidade e do Islamismo lutava sozinho para tentar se conservar pelo menos até 1453.

O Ocidente latino viveria até os fins do século XIII um contexto geral de reordenamento interno até que a sensação de desconforto e esgotamento voltasse com força. O conceito de hierarquia manter-se-ia nos mesmos termos, mas demandaria outras soluções e estratégias que resolvessem as contradições e descompasso entre as teorias vigentes e a realidade cotidiana. Os vários fatores que compõem a ampla e diversa *crise do século XIV* nos aproximam novamente em termos de reflexão dos medos e desafios de três séculos antes, quando seria novamente posta em risco a unidade e a paz oficial na cristandade latina. Mais uma vez seriam abalados os alicerces teóricos de legitimidade dos modelos válidos, econômicos, políticos, espirituais, científicos e culturais e novamente a atualização da tradição seria demandada à massa crítica da sociedade tardo-medieval, que já não seria exclusivamente clerical.

Conclusão.

Assim, podemos dizer que a convivência entre as muitas tradições culturais e as suas readequações ocorreram no largo espectro cronológico que abarca os períodos helenístico, tardio e medieval na bacia do mundo mediterrânico. Interações promovidas pelos representantes sociais que dispunham de um grande destaque cultural no ambiente

da *ciuitas*, sem esquecermos que tais perspectivas espalhavam-se ao espaço rural e ganhavam naquele novas interpretações e abordagens. Parece-nos inquestionável afirmar que as tradições transcendem as fronteiras, sejam elas de que natureza for sendo, ao final, revisadas, renovadas e transformadas.

Neste entrelaçamento das tradições culturais e religiosas, a noção do sagrado ganhou uma projeção significativa, particularmente se partirmos da perspectiva veterotestamentária que projetava ao fim apocalíptico e inexorável da própria história e, conseqüentemente, da humanidade, onde o Deus do Antigo Testamento tinha uma função de castigar àqueles que se desviassem do caminho considerado como verdadeiro e tendente à perfeição divina. Logo, o entendimento sobre o sagrado partia da divindade sendo ela a responsável por sua definição, relacionando o sagrado com Deus.

A primeira vista trata-se de um pensamento comum e característico de outras correntes religiosas e filosóficas, mas que ganhou novos formatos e novas interpretações, sempre acordes com o contexto no qual surgiram e se desenvolveram tais ideias. Podemos utilizar como exemplo o Cristianismo, herdeiro incontestado da tradição veterotestamentária e que reconfigurou a perspectiva do sagrado direcionando ao indivíduo a opção da escolha seguindo, neste caso, os elementos característicos da tradição filosófica helenística greco-romana que davam ao homem, em particular aquele urbano e cidadão, a prevalência de definir o que era sagrado e o que era profano. Neste ponto é que observamos a ligação existente entre o Cristianismo e as perspectivas helenísticas, associadas ao âmbito do mundo mediterrâneo, quando notamos que ao homem era dado um destino menos trágico e finalista, desde que ele tivesse ações condizentes com os valores e as virtudes defendidas tanto no espaço da *ciuitas* greco-romana como no princípio universalista defendido pelo pensamento cristão. Ao fim e ao cabo, o sagrado coligava-se ao espírito emanado tanto da *ciuitas* helenística como da *ciuitas* tardia, onde os pensadores estoicos, neoplatônicos e cristãos tinham a sua base de sustentação social e ideológica. Vale recordar que estoicos como Marco Túlio Cícero ou Lucio Anêto Sêneca, neoplatônicos como Plotino, Porfírio, Libânio e Macróbio ou cristãos como os bispos Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona ou Isidoro de Sevilha tinham no espaço urbano e nos preceitos comuns a civilidade a base de suas percepções sobre o sagrado e o profano.

Estes ideais acabaram sendo projetados à Idade Média, tanto no espectro cultural religioso como também nos elementos configuradores de uma ideologia política tendente à concentração de poderes que tinham como objetivo fortalecer a figura régia. Um trânsito que aparecia com clarividência desde o Império Romano tardio e nas monarquias romano-bárbaras ocidentais, onde tanto o imperador romano como os reis romano-bárbaros eram categorizados pelos pensamentos neoplatônico e cristão como os representantes dos deuses pagãos e do Deus cristão entre os homens. Notamos aqui uma interação entre o sagrado e o profano, na medida em que os poderes imperial e régio tinham esta dupla vertente, já que recebiam o “aval” sagrado e celeste ao mesmo tempo em que tinham o seu reconhecimento junto aos grupos sociopolíticos que os apoiavam nas tarefas de governação. Porém, devemos ressaltar que as elaborações teóricas que acentuavam o perfil sagrado do poder régio foram elaboradas pelos pensadores tardo-antigos e medievais, reforçando a ideia de que as definições sobre o sagrado partiam, de fato, da interpretação dos detentores dos poderes político e cultural. O crescimento econômico dos séculos XII e XIII no ocidente medieval, materializado pelo incremento agrícola no ambiente rural e pela renovação das atividades mercantis que novamente projetaram a importância das cidades e das instituições a elas vinculadas, aportou outros participantes a esta discussão sobre o que era sagrado e o que era profano no conjunto da sociedade medieval. Podemos destacar o intenso debate promovido a partir dos mestres associados às Universidades medievais, estas diretamente relacionadas ao desenvolvimento urbano, assim como aos poderes eclesiásticos e seculares vinculados ao universo citadino. A partir das novas interpretações características da preocupação dos pensadores dos séculos XII e XIII, provenientes do pensamento aristotélico que jamais deixou de ter presença desde a romanidade tardia, o sagrado e o profano atingiram as instituições políticas medievais, como o Papado, o Império romano-germânico ou as realezas estabelecidas no ocidente medieval, ou até mesmo as festividades urbanas e rurais, ora vistas como símbolo do sagrado, ora apontadas como profanas e distantes da perfeição divina.

Portanto, parece-nos indubitável apontar que segundo as concepções vinculadas a ideia de civilização e que estavam presentes na tradição helenística greco-romana, tardia e medieval, o homem seria o responsável por definir aquilo que era sagrado e o que era profano atingindo, dessa maneira, as estruturas socioculturais e políticas daqueles contextos

históricos. Mais ainda, estamos nos referindo a elaborações que acabavam estabelecendo hierarquias que atingiam o próprio corpo social, como no caso dos *oratores*, *bellatores* e *laboratores* dos séculos XI e XII que estavam marcados pela relação sagrado – profano. Dessa forma, podemos dizer que a plêiade de pensadores que legaram uma multiplicidade de ideias sobre o sagrado e o profano surge como contraponto da unicidade do pensamento, reducionismo muitas vezes aplicado às realidades históricas que estudamos e as quais devemos questionar e debater. Concluímos a nossa reflexão alterando um pouco a máxima braudeliana, proposta a 70 anos atrás, de que estes mundos helenístico, tardio e medieval associados ao Mediterrâneo são abertos e infinitos, bem como as definições que oferecemos sobre o sagrado e o profano que foram forjadas naquele espaço e em tempos tão extraordinários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO IMPRESSA

AGOSTINHO DE HIPONA, Cidade de Deus = PEREIRA, J. D. *A Cidade de Deus. Santo Agostinho*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, 3v.

CÍCERO, Sobre a natureza dos deuses = ESCOBAR, A. *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 269, 1999.

ISIDORO DE SEVILHA, Das Diferenças = CODOÑER MERINO, C. *Isidorus Hispalensis. De Differentiis, I*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

ISIDORO DE SEVILHA, Sentenças = CAMPOS, J. & ROCA, ISMAEL. *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

MACRÓBIO, Saturnais = NAVARRO ANTOLÍN, F. *Macrobio. Saturnales*. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 384, 2010.

SALÚSTIO, Conjuração de Catilina = SEGURA RAMOS, B. *Salustio. Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las Historias*. Madrid: Editorial Gredos – Biblioteca Clásica Gredos 246, 1997.

BIBLIOGRAFIA

ARCE, J. Imperial funerals in the Later Roman Empire: change and continuity. In: THEUWS, F. & NELSON, J. L. (Eds.). *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000, p. 115- 129.

BEZERRA, C. C. *Dionísio Pseudo-Areopagita. Mística e Neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009.

BOLTON, B. *A reforma na Idade Média*. Lisboa: Ed. 70, 1983.

BRANDÃO, B. Pseudo-Dionísio Areopagita, sobre a Teologia Mística para Timóteo. *Kléos*, 5-6 (2001-2).

DE SANCTIS, G. *La religione a Roma*. Roma: Carocci Editore, 2012.

DUBY, G. *As três Ordens ou o imaginário do Feudalismo*, Lisboa: Estampa, 1982.

FERNANDES, F. R. As Cruzadas na Idade Média, in: MAGNOLI, D. (org). *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 99-129.

FOURQUIN, G. *Senhorio e Feudalidade na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1987.

FRIGHETTO, R. A religiosidade como meio e fim. A unidade religiosa como proposta à unidade política na Antiguidade Tardia hispano-visigoda: o exemplo da unção e coroação de Wamba (672). In: CARVALHO, M. M.; FUNARI, P. P. de A.; CARLAN, C. U.; PAPA, H. A. (Orgs.). *Religiões e religiosidades na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 299 -327.

GULDI, J. & ARMITAGE, D. *Manifiesto por la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

HARTOG, F. *Crer em História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MACEDO, J. R. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

MUCENIECKS, A. *Virtude e conselho na pena de Saxo Grammaticus (XII-XIII)*. 2008. Dissertação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2008.

RUNCIMAN, S. *Historia de las Cruzadas*. 3 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 3 v.

SOUZA, J. A. de C; BARBOSA, J. M. *O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VAUCHEZ, A. *La espiritualidad del Occidente medieval* (siglos. VIII-XII). Madrid: Cátedra, 1985.