

*Pour un autre moyen age
au Brésil: a perspectiva
decolonial na busca
de uma episteme para
a compreensão dos
medievalismos brasileiros*

*Pour un autre moyen age
au Brésil: the decolonial
perspective in the search
of an episteme for the
understanding of the Brazilian
medievalisms*

Marcelo Santiago Berriel¹



Resumo: Este artigo propõe uma aproximação entre os estudos de medievalismo e os estudos decoloniais. No âmbito das pesquisas dos medievalismos brasileiros, sugere-se que os estudos de medievalismo (oriundos da tradição anglófona) sejam adaptados com um paradigma epistemológico originariamente brasileiro. O artigo baseia-se na perspectiva decolonial presente em outras áreas e, em seguida, exemplifica como o estudo dos medievalismos brasileiros pode se beneficiar de duas posturas epistemológicas decoloniais: o empirismo radical e o perspectivismo. Conclui-se que a conhecida influência da historiografia francesa entre os medievalistas brasileiros não é suficiente para a compreensão dos medievalismos brasileiros contemporâneos, além disso, esta reforça a lógica da colonialidade em nossos trabalhos, ao passo que a perspectiva decolonial evita a dependência de uma narrativa euro-referenciada e promove um entendimento mais condizente com a realidade brasileira.

Palavras-chave: Medievalismo; Estudos decoloniais; Historiografia; Teoria da história.

Abstract: This article proposes an approximation between medievalism studies and decolonial studies. In the scope of Brazilian medievalisms research, it is suggested that medievalism studies (from anglophone tradition origins) might be adapted with an originally Brazilian epistemological paradigm. This article is based on the decolonial perspective from other areas, then, it pictures how the study of the Brazilian medievalisms can become benefited from two decolonial epistemological attitudes: the radical empiricism and the perspectivism. We are ready to assume that the well-known influence of the French historiography over Brazilian medievalists is not able enough to get the whole picture of contemporary Brazilian medievalisms. Furthermore, it reinforces the logic of coloniality in our works, whereas the decolonial perspective avoids the dependence on a European-referenced narrative and promotes a far more consistent understanding of Brazilian reality.

Keywords: Medievalism; Decolonial studies; Historiography; History theory; Epistemology.



Acabaram-se os Goncourt negros e os Nobel amarelos: não voltará a época dos colonizados laureados. Um ex-indígena de “língua francesa” adapta essa língua a novas exigências, utiliza-a para se dirigir unicamente aos colonizados: “Indígenas de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos!”

(Jean-Paul Sartre)

Em um evento regional de estudos medievais, durante os debates subsequentes à comunicação de um colega, o mesmo confessa com um certo pesar que nós, docentes universitários de história medieval, nem sempre conseguimos corresponder às demandas das novas gerações de alunos que ingressam nos cursos de graduação em história. Para exemplificar, o colega em questão menciona que os alunos leem os teóricos dos estudos de pós-colonialismo e decolonialidade e esperam poder relacionar tal conteúdo com os estudos medievais. Diante disso – aponta o colega –, os docentes de história medieval deveriam começar a pensar nas possibilidades de tal relação. Compartilho desta preocupação. Mais ainda: creio que há uma relevante possibilidade de renovação nas pesquisas dos medievalistas brasileiros se estes dialogarem com os estudos pós-coloniais e decoloniais – não apenas possibilidade, mas também necessidade de renovação (sobretudo, se considerarmos a posição da intelectualidade brasileira na geografia do conhecimento no mundo). Trata-se de um caminho capaz de produzir um conhecimento realmente original, além de permitir que a construção dessa originalidade se dê a partir de um referencial que não dependa exclusivamente dos paradigmas europeus. Contudo, essa desejada renovação dificilmente ocorrerá, caso continuemos pensando dentro dos limites dos estudos medievais tradicionais. Por outro lado, se o caminho for trilhado no campo do chamado medievalismo, os pesquisadores brasileiros terão muito a dizer. Este artigo objetiva contribuir em alguma medida com este caminho. Assumindo o tom de ensaio teórico, abordarei, em um primeiro momento, o diálogo entre medievalismo e estudos pós-coloniais e decoloniais; em seguida, sugeri uma alternativa epistemológica *à brasileira* que possa contribuir no campo dos medievalismos.

Definindo o medievalismo

Definir o que se entende por medievalismo (ou, como prefiro, medievalismos) é fundamental; mormente no Brasil, onde o termo foi durante muito tempo (e ainda é) usado como sinônimo de estudos medievais.² Problemas envolvendo



o termo não ocorrem somente em nosso país,⁵ contudo, por aqui, seu uso indiscriminado é muito recorrente mesmo entre os especialistas.

Primeiramente, é preciso esclarecer que medievalismo não se resume a um conceito; trata-se de um campo de estudos. Sua origem data da década de 70 do século passado. Todos aqueles que se interessam por este campo sabem que foi um inglês residente nos EUA, Leslie Workman, quem primeiro sistematizou e incentivou a criação de um campo acadêmico que reunisse pesquisas cujo objeto fosse as apropriações da Idade Média em períodos pós-medievais. Mas o que poucos referenciam é que houve dois marcos iniciais dos estudos de medievalismo, curiosamente, em dois lugares diferentes e no mesmo ano. David Matthews (2017, p. 6-7) explica essas origens. Em 1979, vinha a lume o primeiro número do periódico *Studies in Medievalism*, fruto do trabalho de Leslie Workman nas sessões em Kalamazoo.⁴ No mesmo ano, em Salzburg, uma conferência sobre a recepção da poesia medieval resultou na publicação do volume intitulado *Mittelalter-Rezeption*.⁵ Tanto as sessões de Kalamazoo lideradas por Workman quanto a conferência de Salzburg interessavam-se pelo estudo acadêmico da recepção da Idade Média em períodos posteriores, o que ficou evidente com as publicações que resultaram desses encontros – portanto, um campo com um objeto distinto dos estudos medievais tradicionais.

Existem diferentes definições que explicam este campo de estudos, todas, porém, são correlatas. No website da *International Society for the Study of Medievalism*, na seção dedicada ao periódico *Studies in Medievalism*, há a seguinte definição: “the study of post-medieval images and perceptions of the Middle Ages” (STUDIES..., ©2020). O próprio Leslie Workman dizia que o medievalismo é “the study not of the Middle Ages themselves but of the scholars, artists, and writers who [...] constructed the idea of the Middle Ages that we inherited” (WORKMAN apud MATTHEWS, 2017, p. 7). Louise d’Arcens, por sua vez, o define como “the reception, interpretation or recreation of the European Middle Ages in post-medieval cultures” (D’ARCENS, 2016, p. 1).

O uso do termo e o desenvolvimento deste campo de estudos não podem ser deslocados do fato de terem surgido nos EUA e se desenvolvido em outros países de língua inglesa (como, por exemplo, o Reino Unido). A palavra em si, como afirma Richard Utz, referencia uma espécie de continuidade com o passado medieval, algo que não é muito comum, por exemplo, na França, onde o processo revolucionário criou uma tradição de condenação ao passado pré-moderno.⁶



[...] the English word ‘medievalism’ in many ways represents a conservative insular reaction against the continental tendency of condemning and abandoning everything premodern. If France, Italy, and many German-speaking regions identified medieval culture as a usable past against which a different future could be constructed, Britain and the United States (except for a short period following the ‘American Revolution’) imagined their countries and communities as linked to the medieval past by a unique kind of continuity (UTZ, 2017).

Muitos medievalistas têm feito uma autocrítica de sua área de pesquisa, bem como uma relativização da própria noção de Idade Média (AMALVI, 2017). Apesar disto, nem sempre esses debates incluem as apropriações, ressignificações e recriações que são objeto de estudos do medievalismo. Contudo, não se pode afirmar categoricamente que os estudos medievais ignoram por completo esse campo mais recente. Ainda não temos uma análise completa que dê conta desse diálogo entre os dois campos (aliás isto demandaria recortes geográficos bem estabelecidos, pois tanto o medievalismo quanto os estudos medievais possuem percursos específicos que variam de país para país). Mas, em linhas gerais, é possível tecer alguns comentários sobre a relação dos estudos medievais com seu irmão mais novo.

Em primeiro lugar, a própria separação em dois campos distintos é problemática; dentre outros motivos, pode-se citar o mais óbvio: em ambos os campos, são medievalistas que realizam as pesquisas. Na imensa maioria dos casos, os estudiosos do medievalismo iniciaram suas carreiras nos estudos medievais. Mais que isso: a dedicação aos estudos de medievalismo não significa que abandonaram por completo seus estudos sobre o período medieval (MATTHEWS, 2017, p. 8). Apesar disto, como vimos, o medievalismo nasceu e se desenvolveu como um campo específico, intimamente ligado aos estudos medievais, mas com um objeto distinto. Dito de outra forma, o medievalismo é, de fato, um campo mais recente que possui seu próprio objeto, mas é difícil (e não muito recomendável) desassociá-lo dos estudos medievais. De qualquer maneira, isto não pode nos levar a uma interpretação muito otimista a respeito da relação entre os dois. O medievalismo ainda é um campo em crescimento enfrentando certos obstáculos – que variam significativamente em cada contexto – para ser reconhecido entre os medievalistas.

O potencial do medievalismo para contribuir com os estudos medievais é



enorme e ainda está longe de poder ser mensurado. Se não pode revolucionar os estudos medievais, ao menos, pode renová-los com temas e abordagens. Em relação aos especialistas em estudos de medievalismo, Matthews afirma: “they have often proposed that the newer kind of work could return the larger medieval studies to a sense of a relevance in the modern world, just as its stock seemed to be falling” (MATTHEWS, 2017, p. 8). Ora, por mais convincente que isto seja, em verdade, não se pode afirmar que o medievalismo tenha a simpatia dos medievalistas como um todo. “For many traditional medievalists, [...] medievalism studies was a secondary or meta-discipline which came with too strong a whiff of postmodernism about it” (MATTHEWS, 2017, p. 8). Contudo, pode-se dizer que, ao menos nos Estados Unidos e no Reino Unido, o medievalismo atualmente goza de uma relativa aceitação. Sem muito esforço, pode-se comprovar que nesses países os estudos de medievalismo são debatidos em eventos de grande porte, são temática fixa de diferentes periódicos, bem como de grupos de pesquisa relevantes e – talvez o mais importante – os especialistas lecionam o medievalismo regularmente como disciplina (saindo da mera curiosidade acessória e entrando na formação básica dos estudantes).

Apesar disto, esta aceitação não é geral e, mesmo na tradição anglófona, alguns obstáculos parecem persistir. Um dos mais relevantes especialistas neste campo, Richard Utz, frequentemente trata desses obstáculos em seus artigos e livros. Ele é uma das vozes que clamam, por exemplo, para que os medievalistas se aproximem mais dos entusiastas, diletantes e demais amantes da Idade Média atuantes fora do meio acadêmico. Não é somente no Brasil que os acadêmicos olham com desdém para os profissionais do recriacionismo histórico, os organizadores de feiras medievais ou os praticantes da arqueologia experimental. Esses grupos, tal como os medievalistas das universidades, também dedicam uma parte considerável de suas vidas ao estudo da Idade Média. Se a universidade se aproximasse mais deles, certamente teria tanto a ensinar quanto a aprender. Afinal, mesmo que a empáfia própria do *homo academicus* não deixe os medievalistas reconhecerem, é provável que muitos desses grupos dediquem mais tempo ao estudo da Idade Média do que nós, professores universitários. Como diz Michael Cramer:

These amateurs have often been studying their period for years, sometimes decades, sometimes for a whole life. They perform incredibly well-designed experiments in experimental archaeology or performance reconstruction. They are often more



invested in the field, in terms of time and money, than are some tenured professors (CRAMER apud UTZ, 2017).

No Brasil, existe ainda um agravante: os estudos sobre as apropriações da Idade Média nos períodos pós-medievais ainda não estão organizados ao ponto de constituir um campo ou, ao menos, ao ponto de promoverem reflexões consistentes sobre conceitos e metodologias. As pesquisas existem há algum tempo, mas, ao contrário da tradição anglófona, muitas, ao invés de assumir como objeto a *apropriação* ou *ressignificação* de uma *representação* de Idade Média, debruçaram-se sobre as *continuidades* ou *heranças* da Idade Média na contemporaneidade, assumindo – implícita ou explicitamente – uma filiação com a historiografia francesa (lembramos da “Longa Idade Média”, de Le Goff, que, mesmo criticada, insiste em permanecer nos debates brasileiros sobre a “recepção” da Idade Média). É certo que o cenário se modifica rapidamente e o interesse pelo que chamamos de medievalismo aumentou bastante (este dossiê é um exemplo disto), todavia, estamos ainda muito longe de poder inventariar um número relevante de publicações, congressos e cursos sobre medievalismo – tal como percebemos nos Estados Unidos, Austrália e Reino Unido. A marcante influência (ou dependência) da Nova História francesa entre os medievalistas brasileiros estaria nos impedindo de refletir a partir de paradigmas de outras historiografias? Não tenho tal resposta, mas creio que o potencial do campo em questão é considerável no Brasil; tanto que – como defendo – pode construir uma originalidade a partir de pressupostos próprios, ao invés de “importar” (termo gentil que encobre um processo de “colonização do saber”) tradições historiográficas europeias.

Os estudos de medievalismo podem ser muito úteis, mormente por serem extremamente plurais (por isso, é importante falarmos em *medievalismos*), porém, não julgo que devemos aplicá-los no Brasil integralmente. Para justificar, listo dois motivos principais: em primeiro lugar, é relevante que busquemos nossos objetos de estudo em nossa própria realidade, contribuindo no entendimento de nossa própria história, assim, as metodologias e os conceitos de um colega estadunidense ou britânico podem não ser úteis (ou, se o forem, precisarão de uma boa reformulação); em segundo lugar, forçar os conceitos da tradição anglófona em cima de nossos objetos equivale a trocar de colonizador (ou a dividir a colonização: *nouvelle histoire* para os medievalistas mais tradicionais, *medievalism* para os que estudam as apropriações da Idade Média).

Marcelo Santiago Berriel
Pour un autre moyen age au Brésil: a perspectiva
decolonial na busca de uma episteme para a
compreensão dos medievalismos brasileiros



Em suma, o *medievalism* pode inspirar os medievalistas brasileiros em sua busca pelo seu próprio medievalismo. Ele nos demonstra que há inúmeras maneiras de relativizar o conhecimento sobre o período medieval e, principalmente, que a presença contemporânea de elementos associados à Idade Média é um indício para compreender as sociedades contemporâneas e não os vestígios de sobrevivência de uma Idade Média cuja definição carrega uma boa carga ideológica. Mas, apesar de seu potencial renovador, ele não pode nos dar todas as respostas. Uma alternativa é associar as especificidades de nossos objetos com os estudos pós-coloniais e decoloniais para, a partir daí, compreender melhor os *nossos* medievalismos.

O diálogo entre medievalismos e estudos pós-coloniais/decoloniais

Os estudos pós-coloniais e decoloniais, apesar de relativamente recentes, são numerosos o bastante para dificultar a realização de um balanço completo – além do mais, neste artigo, tal tentativa não seria apenas parcial e arbitrária, mas também despropositada, visto que fugiria ao objetivo principal. Portanto, o que farei em seguida é tão somente uma breve caracterização desse campo de estudos.

Os estudos caracterizados como pós-coloniais se sistematizaram a partir de diferentes origens, mas com princípios teóricos correlatos. Embora alguns considerem o trabalho de Edward Said como uma espécie de fundação dos trabalhos pós-coloniais, outros preferem atribuir o termo “pós-colonial” aos escritos que se baseiam na percepção de que a relação colonial é uma relação antagônica que deve ser superada – e, portanto, reconhecem Frantz Fanon como seu fundador. Luciana Ballestrin esclarece:

Aquilo que é considerado clássico na literatura pós-colonial é passível de questionamento, como a eleição dos próprios clássicos das ciências sociais (Connel, 2007). Porém, existe um entendimento compartilhado sobre a importância, atualidade e precipitação da chamada ‘tríade francesa’, Césaire, Memmi e Fanon, talvez pelo fato de o argumento pós-colonial ter sido, pela primeira vez, desenvolvido de forma mais ou menos simultânea. Franz Fanon (1925-1961) – psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia –, Aimé Césaire (1913-2008) – poeta, negro, também nascido na Martinica – e Albert Memmi (1920-) – escritor e



professor, nascido na Tunísia, de origem judaica – foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz, para usar os termos de Spivak. Os livros *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Albert Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, e *Os condenados da terra* (1961), de Franz Fanon, foram escritos seminais. Os dois últimos foram agraciados com prefácios de Jean-Paul Sartre, que em um ‘complexo de culpa’ europeia, recomenda suas leituras, elogia seus autores e, logo, intercede pelos colonizados. A esses três clássicos soma-se a obra *Orientalismo* (1978), de Edward Said (1935-2003), crítico literário de origem palestina, intelectual e militante da causa. O Oriente como ‘invenção’ do Ocidente denunciou a funcionalidade da produção do conhecimento no exercício de dominação sobre o ‘outro’. Estes quatro autores contribuíram para uma transformação lenta e não intencionada na própria base epistemológica das ciências sociais (BALLESTRIN, 2013, p. 92, grifos da autora).

Outro movimento intelectual que integra o conjunto dos estudos pós-coloniais foi o nascimento dos chamados *Subaltern Studies*. Como nos diz Marion Uhlig,

Il s’agit de réviser les modèles historiographiques dominants en vue de focaliser l’attention sur les groupes maintenus sous l’emprise sociale, politique, culturelle et géographique du colonialisme européen. L’essor de ces mouvements voués à l’étude des couches sociales les plus basses de la hiérarchie coloniale, et notamment des *Subaltern Studies* en Asie du Sud, est à l’origine du concept de *Postcolonial Studies* (UHLIG, 2014, p. 5, grifos da autora).

Existe um fator muito relevante que diferencia as discussões específicas dos *Subaltern Studies* do conjunto mais geral dos estudos pós-coloniais. Em 1992, intelectuais latino-americanos residentes dos Estados Unidos, influenciados pelos processos de redemocratização das antigas colônias americanas, bem como pelo Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos, criaram o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Um dos méritos desse grupo de latino-americanos – e americanistas – foi inserir a América Latina no debate pós-colonial. O grupo de desagregou em 1998; dentre os motivos, os



próprios intelectuais dissidentes enumeram a divergência acerca da adoção de pressupostos teóricos de autores europeus. Alguns dos americanistas do grupo – dentre eles, Mignolo e Grosfoguel – defendiam a necessidade de rompimento com qualquer *episteme* eurocêntrica como passo fundamental para um melhor entendimento da América Latina. Em suma, é a partir daí que podemos falar em crítica “decolonial”. Segundo os seus defensores, é preciso descolonizar o pensamento latino-americano afastando-se dos cânones ocidentais, pois estes são cofundadores do eurocentrismo e, obviamente, do sistema colonial ocidental. É devido a esse processo de dissolução e divergência intelectual que se faz necessário uma distinção importante: existe o campo dos estudos pós-coloniais como um todo e existe a perspectiva decolonial. Este artigo vincula-se a esta perspectiva.

De qualquer modo, o desenvolvimento dos estudos pós-coloniais não é linear nem homogêneo, o que o caracteriza é a abordagem que percebe a “diferença colonial” e intercede pelo colonizado, promovendo uma ruptura com a hegemonia cultural imposta pelo sistema colonial. Homi Bhabha define o pós-colonialismo da seguinte maneira: “La critique postcoloniale porte témoignage des forces inégales de représentation culturelle impliquées dans la lutte pour l’autorité politique et sociale au sein de l’ordre mondial moderne” (BHABHA apud UHLIG, 2014, p. 5).

Isto posto, é possível fazer alguma relação com o medievalismo? Primeiramente, cabe informar que a relação entre estudos pós-coloniais e medievalismo não se constitui, por si só, na proposta de originalidade deste artigo, visto que já foram publicados textos sobre o assunto; existem pouquíssimos artigos e livros que trataram do tema, mas existem (ALTSCHUL, 2008; ALTSCHUL; DAVIS, 2009; BIDDICK, 1998; GANIM, 2005; HUOT, 2007; KABIR; WILLIAMS, 2010; ROSA, 2017; WARREN, 2011; UHLIG, 2014).⁷ A proposta do artigo é, como já informado, apresentar *uma* perspectiva que considera essa relação. Vejamos, por ora, como a referida relação foi abordada em alguns textos já publicados.⁸

Em um relevante artigo, Nadia Altschul inicia tecendo algumas considerações sobre as críticas que se fazem à aplicação das teorias pós-coloniais no estudo da Idade Média. Algumas dessas críticas dizem respeito à impossibilidade de aplicar referenciais teóricos da modernidade no estudo de sociedades pré-modernas. Contribuindo nesse debate, Altschul questiona: “but should one consider this historical specificity as an admissible limit to postcolonialism itself? The historical specificity of the spheres on which postcolonial criticism was devised need not be allowed to define postcolonialism as a field of inquiry” (ALTSCHUL,



2008, p. 3). Afinal, o aporte teórico do pós-colonialismo é plenamente aplicável em diferentes contextos sociais. Um bom exemplo da amplitude de aplicações da teoria pós-colonial é seu uso tanto para as sociedades asiáticas quanto para as africanas ou latino-americanas. E, argumentando em favor da aproximação desse campo teórico com o medievalismo, afirma Altschul:

I am inclined to think that the use of postcolonialism as a theoretical frame need not be distrusted as an anachronistic application of modern theory to a hapless past but as a welcome and timely relief from disciplinary paradigms which many still find lingering at the bases of the field. Medieval societies have more profound and varied resonances with issues discussed in postcoloniality – such as multiple cultures in contact and topics such as miscegenation, transculturation, or hybridity – than they do with the constructions of the nationalist philologies (ALTSCHUL, 2008, p. 4).

Em um livro recente, Maria de Lurdes Rosa (2017) se propõe a levar aos leitores um “guia” de estudo de história medieval cujo capítulo referente aos “temas e problemas atuais” aborda, dentre outros assuntos, a relação pós-colonialismo/medievalismo – além disso, na seção reservada aos “panoramas” dos estudos medievais em diferentes países, a autora portuguesa trata do *medievalism* no trecho referente aos EUA. Mas, como exatamente a perspectiva decolonial é vista nos argumentos da autora? Uma vez que se compreenda que a própria noção de Idade Média é uma construção europeia, nascida com a modernidade e em constante manutenção desde então, faz-se mister passar ao próximo passo: “descolonizar” a Idade Média. Os argumentos de Rosa vão além da relativização proposta por muitos medievalistas, como, por exemplo Amalvi, que apenas demonstra que a ideia de “Idade Média” – tal como ocorre com outras noções – é uma construção eivada de ideologia (AMALVI, 2017). Rosa propõe uma rejeição da tradicional definição de Idade Média cujos fundamentos residem especificamente em “categorias próprias da colonização europeia moderna”. Baseando-se no texto de Dagenais e Greer, a autora afirma que a colonização do passado é aliada da colonização política. Portanto, compreender que a Idade Média, tal como nos foi transmitida pela história eurocêntrica, é passível de ser “descolonizada”, significa ultrapassar a visão colonialista de uma “história universal” cujo centro é a Europa (ROSA, 2017, p. 124-125).



Além do exposto, Rosa também menciona que, nessa perspectiva, há muita potencialidade nos estudos sobre a América do Sul. Ao contrário do que comumente se fez durante décadas, as pesquisas sobre a região começam a se interessar sobre as apropriações e não necessariamente sobre as reminiscências ou sobrevivências do passado medieval ibérico. Cabe ressaltar que Rosa não utiliza exatamente os termos “apropriação” ou “representação”, além disso, a exemplificação de um autor francês como exemplo de uma abordagem que rompe com a “perspectiva das sobrevivências” é algo que soa contraditório. Vejamos:

Uma renovação do estudo das ligações entre o mundo medieval e os territórios colonizados na América do Sul, que recusa essa outra rutura entre a Idade Média, ‘medieval’ e a Expansão, em especial a ‘moderna’, está a ser levada a cabo por vários autores, já não tanto sobre a perspectiva das sobrevivências, ou da explicação dos atrasos e dos bloqueios, que foi durante muito tempo apanágio de algumas abordagens do medievalismo brasileiro, mas sim a partir da insistência de uma teorização e explicação do processo, como faz Jérôme Baschet, ou da aplicação de modelos antropológicos aos quadros das sociedades europeias e coloniais, majoritariamente através do estudo das continuidades/descontinuidades rituais (ROSA, 2017, p. 127-128).

Ora, a obra citada de Baschet (2006) é um dos mais emblemáticos exemplos de como os historiadores europeus procuram explicar as Américas a partir de um ponto de vista eurocêntrico – nesse caso em específico, a partir da chegada de um feudalismo europeu em terras americanas. Dito de outro modo, a Idade Média de Baschet pode ser qualquer outra coisa, menos “descolonizada”.

Rosa também faz um breve histórico dos estudos que relacionam o medievalismo com a abordagem pós-colonial. Tal como já se viu no referente ao *medievalism*, estes estudos também se iniciaram nos Estados Unidos e, ainda de forma tímida, começam a surgir na Austrália e no Reino Unido (ROSA, 2017, p. 133-134). E isto não é de se admirar. Parece-nos um tanto óbvio que o *medievalism* – considerando a importância que este atribui a uma “Idade Média” fora do espaço e do tempo que lhe são associados pela historiografia tradicional – tenha se desenvolvido, ao menos inicialmente, nas Américas. Do mesmo modo, a relação entre medievalismos e crítica pós-colonial dificilmente surgiria em instituições de pesquisa dos países europeus beneficiários do



sistema colonial.

Marion Uhlig tece interessantes considerações acerca das potencialidades do diálogo entre os estudos medievais e a crítica pós-colonial. Embora não trate especificamente dos medievalismos, a autora enfatiza o caráter inovador da abordagem e as vantagens em se romper com uma visão tradicional sobre o medievo.

De fait, la méthode permet d’appréhender au plus près les particularités du texte médiéval: ainsi les phénomènes liés à la circulation et à la variance des œuvres, à la diversité des influences culturelles et religieuses dont elles témoignent, mais aussi à leur condition matérielle, à leur environnement manuscrit, à leurs caractéristiques linguistiques et dialectales et, plus généralement, à la façon dont la culture médiévale se conçoit comme le fruit d’une transmission séculaire, rencontrent-ils un écho probant dans l’approche postcoloniale. Or si celle-ci paraît aussi attrayante, c’est également parce qu’elle offre la possibilité de rompre avec certaines contraintes normatives de la tradition critique (UHLIG, 2014, p. 6).

Vale mencionar que a autora – tal como as anteriores – não menospreza as reticências e críticas de muitos estudiosos em relação à referida relação. É curioso que tais críticas não tenham partido exclusivamente de medievalistas tradicionais, mas de muitos teóricos do pós-colonialismo (UHLIG, 2014, p. 7-8). Como já se viu mais acima, essas críticas baseiam-se no pressuposto de que os estudos pós-coloniais se relacionam diretamente com a criação da noção de “modernidade”; daí o cuidado (muito pertinente, diga-se de passagem) em evitar toda e qualquer aproximação da teoria pós-colonial com o estudo da Idade Média. Tais críticas devem ser bem observadas, pois, por mais incrível que pareça, mesmo no nível de maturidade que a crítica histórica já atingiu, o afã pela “inovação” pode realmente produzir inferências anacrônicas.

De posse dos interessantes avanços das pesquisas já realizadas e apesar das críticas já sistematizadas, é preciso reconhecer que ainda é cedo para julgamentos inapeláveis. As possibilidades que os estudos pós-coloniais e decoloniais descortinam diante do campo dos medievalismos são tão vastas e diversificadas que, admitamos, mal as tocamos. Tendo em mãos um campo relativamente recente e pouquíssimo explorado no Brasil como o medievalismo, considerando a importância – tanto acadêmica quanto social



– dos estudos decoloniais para os pesquisadores brasileiros e reconhecendo a longa tradição de “colonização do saber” imposta – e sempre reinventada – às nossas instituições de pesquisa com a imputação de categorias analíticas europeias, seria injustificável e lamentável que os medievalistas brasileiros se ausentassem deste debate.

É preciso uma *episteme* brasileira...

Permito-me iniciar esta seção com uma citação de Frantz Fanon. Contudo, não a desenvolverei. Ela servirá de reflexão para que o leitor, em seguida, avalie a pertinência das propostas deste artigo.

No seu monólogo narcisista, a burguesia colonialista, por intermédio dos seus universitários, havia firmado profundamente no espírito do colonizado que as essências são eternas apesar de todos os erros imputáveis aos homens. As essências ocidentais, bem entendido. O colonizado aceitava a boa intenção destas ideias e em redor do seu cérebro podia descobrir-se uma sentinela vigilante encarregada de defender o pedestal greco-latino. Mas, durante a luta de libertação, quando o colonizado volta a estabelecer contacto com o seu povo, essa sentinela fictícia pulveriza-se. Todos os valores mediterrâneos, triunfo da pessoa humana, da claridade e da beleza, se convertem em adornos sem vida e sem cor. Todos esses argumentos parecem um conjunto de palavras mortas. Esses valores, que pareciam enobrecer a alma, revelam-se inúteis, porque não se referem ao combate concreto que o povo empreendeu (FANON, 1965).

É viável falar de decolonialidade – nela inclusas as desconstruções de um conjunto de chaves de interpretação pretensamente universais, mas que, de fato, são locais, ou seja, europeias – como proposta para os pesquisadores brasileiros e, para justificá-la, recorrer aos pressupostos teóricos europeus? Qual é o mérito acadêmico e social de uma decolonialidade que não se livra por completo do projeto europeu de dominação cultural? Tais questões já se fazem presentes nos círculos do debate decolonial, porém, trago-as à tona por um motivo muito simples: quando falamos em Idade Média, elas se tornam ainda mais pertinentes. O que nós, pesquisadores de fora da Europa, produzimos de conhecimento acerca da Idade Média está diretamente relacionado ao

Marcelo Santiago Berriel
Pour un autre moyen age au Brésil: a perspectiva decolonial na busca de uma episteme para a compreensão dos medievalismos brasileiros



Marcelo Santiago Berriel
Pour un autre moyen age au Brésil: a perspectiva
decolonial na busca de uma episteme para a
compreensão dos medievalismos brasileiros

conhecimento que os europeus produziram. As origens dos estudos medievais em centros fora da Europa foram, direta ou indiretamente, influenciadas pelos medievalistas europeus. Que os medievalistas brasileiros são capazes de inovar com criatividade e originalidade não há dúvidas (creio eu). Mas, qualquer inovação temática vinda de nossos grupos e instituições de pesquisa ainda permanece dependente de quadros conceituais vindos de outros países. Por isso, é preciso um outro olhar epistemológico, algo condizente com a crítica decolonial, algo que rompa com essa visão (de mundo e da história) imputada como parte do processo de colonização. Mas, qual seria a lógica de aplicar a perspectiva decolonial para se analisar a Idade Média europeia? Não duvido que exista lógica nisso (e que seja plenamente defensável), mas não é este meu objetivo. Defendo aqui algo correlacionado a isso, porém, diferente: basear-se em uma epistemologia não-europeia para compreender a *Idade Média brasileira*, ou seja, os medievalismos presentes no Brasil.

Vejamos alguns exemplos e possibilidades tipicamente brasileiros oriundos de outras áreas. Luiz Rufino (2019) defende uma pedagogia decolonial e verdadeiramente emancipatória. Para que seja possível o rompimento com a concepção de educação reguladora que o colonialismo nos impõe, é necessário sistematizar as ações mais emergenciais. Rufino estabelece três pontos que considera emergenciais: “o primeiro é a defesa de que a problemática da política do conhecimento é também étnico-racial, o segundo é o fortalecimento de um modo de educação intercultural e o terceiro são as elaborações de pedagogias decoloniais” (RUFINO, 2019, p. 265). Abrangendo esses três pontos, o autor intitula sua proposta de “pedagogia das encruzilhadas”, tendo Exu como uma referência múltipla (ao mesmo tempo, política, estética, ética, epistemológica, teórica e metodológica).

Sendo Exu o princípio, domínio e potência referente à linguagem como um todo, não restrita às formas discursivas, mas como a própria existência em sua diversidade. Sendo ele o dono do corpo, suporte físico em que é montado por experiências, cognições e memórias e sendo ele o princípio da imprevisibilidade e do inacabamento do mundo, venho dizer que Exu é também a força motriz que concebe a educação e as práticas pedagógicas. Assim, reivindicando ele como forma de educação, ele também estará a questionar sobre como responderemos aos outros nesse labor que deve primar pela ética e coletividade [...]. Uma educação,



pedagogia, escola ou currículo que busque firmar compromisso com a diversidade e combater as injustiças cognitivas/sociais haverá de abrir caminhos para Exu passar (RUFINO, 2019, p. 265-266).

As vantagens da proposta de Rufino são várias, porém, trago-a aqui como exemplo pelo seguinte motivo: pelo fato de reivindicar a decolonialidade mediante uma nova construção epistemológica. Nova construção no sentido de modificar as próprias bases epistemológicas com as quais estamos acostumados, substituindo-as (as que são próprias da colonialidade) por outras baseadas em sistemas de pensamento dos colonizados. Uma pedagogia epistemologicamente referenciada na cosmogonia iorubá e na cultura proveniente da diáspora africana possui o mérito de não se prender às bases do pensamento ocidental/colonial – bases que nos foram impostas como verdades universais, mas que legitimaram (e legitimam) a violência colonial.

O projeto colonial compreende-se como um projeto de morte, que opera na produção sistemática de desvio ontológico perpetrado pelos contratos raciais (Mills, 2013), que regem o Novo Mundo. Outra face dessa lógica produtora de mortandade são epistemicídios (Carneiro, 2008). Ou seja, o colonialismo produziu a credibilidade e a edificação do Ocidente europeu em detrimento da pilhagem de corpos negro-africanos, ameríndios e suas práticas de saber. Esse massacre corresponde à descredibilidade existencial/epistemológica incutida às populações não brancas. Porém, a continuidade da vida enquanto possibilidade é produzida pelas populações que foram subordinadas a esse regime a partir das vias do encanto. Assim, emergem as dimensões de morte como uma espiritualidade, o culto à ancestralidade, à metafísica e às tecnologias da ciência do encanto (Rufino e Simas, 2018), que forjam um arsenal de ações decoloniais que vitalizaram/vitalizam as formas de invenção e continuidade nas frestas (RUFINO, 2019, p. 268-269).

E, direcionando-se, talvez, a quem possa acusa-lo de limitar os fundamentos de sua proposta e ignorar outras possíveis visões de mundo, Rufino afirma:

Cabe-me dizer que a educação como axé que reivindico não é



necessariamente um modelo de experiências/aprendizagens codificadas estritamente em contextos de práticas culturais afro-religiosas. O que é comumente chamado pelas comunidades de terreiro como educação de axé compreende-se como os processos educativos vividos nos cotidianos dessas populações, uma espécie de *habitus* experienciado no tempo/espaço dos contextos afro-religiosos. Essas formas de educação praticadas nesses contextos educativos redimensionam a problemática educativa em relação à diversidade, revelando modos de educação como cultura [...]. Assim, ao pensar educação como axé, minha proposta é de considerarmos o fenômeno educativo, em sua radicalidade, como um fenômeno oriundo da existência e da dinâmica das energias vitais (axé). A educação enquanto um fenômeno radicalizado no humano emerge como uma problemática filosófica que nos interroga sobre diferentes questões em torno do ser, do saber, do poder, do interagir e do aprender. Esse fenômeno está diretamente vinculado à experiência com o outro, tem como natureza radical a sua condição dialógica, diversa e inacabada (RUFINO, 2019, p. 270-271, grifo do autor).

Buscar fundamentos no pensamento afro-diaspórico não é algo que se limite à pedagogia. Diferentes campos das chamadas humanidades insistem na importância acadêmica, social e política desse tipo de abordagem. A filosofia, por exemplo, também argumenta sobre a riqueza dessa reflexão e seu potencial para a crítica decolonial. Limito-me aqui a citar brevemente um texto de divulgação que convida a essa outra prática investigativa, assentada em fundamentos epistemológicos decoloniais. Rafael Haddock-Lobo, em um belo texto que escreveu para o dossiê Filosofia e Macumba da *Revista Cult*, afirma que o filósofo – cujo interesse seja uma filosofia verdadeiramente brasileira – deve abandonar seu escritório, sua biblioteca e as salas de aula para poder experimentar, nas ruas, “os encontros que as encruzilhadas propiciam” (HADDOCK-LOBO, 2020, s/p). Segundo Haddock-Lobo, o termo “macumba” – apesar da conotação pejorativa e mesmo devido a isso – precisa ser assumido nesse diálogo com a filosofia. É preciso “potencializar” o termo (o autor menciona, como parâmetro de comparação, o uso do termo “queer”) para, assim, pensá-lo na perspectiva de uma filosofia da cultura popular brasileira. Concluindo, Haddock-Lobo explana o que talvez possamos chamar de cerne de sua proposta, o que seria um dos maiores benefícios da aproximação entre



macumba e filosofia: o “empirismo radical”.

Por fim, ao contrário de Hegel, que afirma que o Espírito se fenomenaliza por meio de diversas e subsequentes etapas arquitetadas pela Razão, afirmo que os espíritos baixam através de diferentes giras, sem ordem nem razão prévias, guiadas apenas pelo imperativo do ‘deixa vir quem tem de vir’ – como dizia minha falecida mãe de santo Concheta Perroni. É por essa razão que essa gira macumbística força a filosofia a se constituir como uma espécie de ‘empirismo radical’, no qual a hipérbole da noção de experiência é tamanha que os próprios lugares de sujeito e objeto, de consciência e mundo, ou qualquer outro dualismo epistemológico, encruzam-se de tal maneira que não podemos mais definir com precisão os limites entre o dentro e o fora, mas apenas marcar o encontro no coração da encruzilhada (HADDOCK-LOBO, 2020).

Até aqui, recorri a autores e perspectivas assumidamente decoloniais e que procuram alternativas no mesmo arcabouço teórico. Proponho, agora, que busquemos matéria para reflexão em outros princípios de visão/classificação do mundo (porém, ainda buscando os referenciais no pensamento dos povos colonizados). Embora não esteja inserido no movimento intelectual que vimos acima, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro contribuiu imensamente para a relativização/desconstrução dos padrões epistemológicos euro-referenciados ao esmiuçar e analisar a cosmologia ameríndia (CASTRO, 2014). Um aspecto em específico, o perspectivismo do pensamento ameríndio, é um verdadeiro convite à relativização de nossas categorias analíticas. E, tal como no caso já visto da epistemologia referenciada em Exu, também rompe com a lógica que apregoa a supremacia do observador diante do objeto. O perspectivismo ameríndio não pode ser subsumido nas categorias de análise ocidental, muito menos em suas concepções de leitura binárias: natureza/cultura, universal/particular, objetivo/subjetivo, corpo/espírito, animalidade/humanidade, etc.

O que seria, portanto, este perspectivismo? Segundo os parâmetros com os quais estamos habituados, os humanos veem a si mesmos como humanos e os animais como animais, os espíritos (quando se crê neles) são normalmente invisíveis (se passam a ser visíveis, é porque as condições já não são “normais”). Segundo o pensamento fundamentado no que a antropologia chamou de perspectivismo, os animais não nos veem como humanos, mas como presa (se



forem predadores); em outras palavras, segundo a perspectiva dos animais (ou dos espíritos, da lua, das plantas, etc.), eles são o centro de referência para a leitura do entorno. No texto intitulado *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, Viveiros de Castro esclarece:

Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.) (CASTRO, 2014).

Esta lente para enxergar o mundo é, pois, relacional. Não se trata de definições conceituais estanques, “elas não assinalam regiões do ser”, trata-se de perspectivas móveis, de pontos de vista. Ao invés de buscar propriedades fixas (que, ao definirem, limitam), o perspectivismo é uma questão de grau e de situação.

Visto que tal visão está assentada em princípios que o pensamento moderno ocidental é incapaz de abarcar, Viveiros de Castro propõe outro conceito (além do perspectivismo) para poder explicar a concepção ameríndia: o multinaturalismo.

Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas. Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular (CASTRO, 2014, grifo do autor).



As propostas aqui expostas, todas retiradas das reflexões de autores brasileiros (de diferentes áreas: pedagogia, filosofia e antropologia), tomam como princípio epistemológico (e isto é mais profundo e radical do que tomar emprestado um conceito) visões de mundo de povos colonizados. São epistemologias que, tal como os povos, foram caladas e expurgadas sob pretexto de serem atrasadas ou primitivas. Hoje, percebemos que elas podem nos influenciar e indicar caminhos para a renovação de nossos conhecimentos e, principalmente, nos libertar do que ainda resta de colonialidade em nossas instituições de pesquisa.

... para compreender medievalismos brasileiros

Em 1942, Eurípedes Simões de Paula defendia na USP a primeira tese de doutorado no Brasil dedicada ao período chamado Idade Média. Indiscutivelmente, trata-se de um trabalho divisor de águas que possui muitos méritos. Ao folhearmos suas primeiras páginas, percebemos de imediato a concepção braudeliana do autor, consequência compreensível do tempo em que Fernand Braudel lecionou na USP. O célebre historiador francês formou e, lógico, influenciou uma geração de historiadores atuantes na universidade em questão. Os estudos medievais no Brasil nasciam sob o diapasão da tonalidade francesa.

Em 2009, André Vauchez esteve no Brasil e realizou conferências em Manaus (UFAM) e em Niterói (UFF). Na conferência proferida na Universidade Federal Fluminense, o historiador francês argumentou sobre as possibilidades e limites de se realizar estudos medievais no Brasil; em suma, Vauchez perguntava: “é possível estudar Idade Média no Brasil?”. Quem o ouviu falar, talvez tenha percebido que seus argumentos se basearam em exemplos, vistos no Brasil, de “práticas medievais”. Ou seja, o francês justificava (e, dependendo do olhar, pode-se dizer que, implicitamente, dava seu aval como medievalista europeu) as pesquisas sobre Idade Média no Brasil através da seguinte lógica: nosso país outrora fora uma colônia e, conseqüentemente, é possível perceber em nossa cultura diferentes elementos que remetem ao medievo europeu. A relevância era justificada pelos traços de medievalidade que herdamos, nossas “raízes medievais”.

Mais acima, mencionei brevemente como é incongruente atribuir um rompimento com a “perspectiva das sobrevivências” ao livro de Jérôme Baschet (2006). É notório como a noção de “Longa Idade Média”, concebida por Jacques Le Goff, foi repetida e desenvolvida por seus predecessores; a



tal ponto que Jérôme Baschet a projeta em sua análise da colonização das Américas. Defender, como o faz Baschet (2006), que “a civilização feudal” chega às Américas, é implementar uma leitura das Américas do ponto de vista do colonizador. Narrativas históricas que considerem o ponto de vista dos povos colonizados (ou seja, que tenham como princípio algo radicalmente diferente da narrativa euro-referenciada) não reconhecerão os traços de “civilização feudal” apontados por Baschet.

É desnecessário listar aqui os exemplos da forte influência da historiografia francesa nos trabalhos dos medievalistas brasileiros. Também é desnecessário alertar o leitor de que não se trata de juízo de valor, mas de reflexão epistemológica e autocrítica. Detentora de um capital simbólico que a identifica como “revolução francesa da historiografia”, é compreensível que gerações de historiadores tenham abraçado a *Nouvelle Histoire* como garantia de história socialmente comprometida, oposta à história ideologicamente orientada do século XIX. Porém, como bem demonstrou Renato Janine Ribeiro (1994), desde que a revolucionária historiografia da “Escola dos *Annales*” se institucionalizou e ocupou altos postos de poder acadêmico na França, seu caráter revolucionário foi substituído por aquilo que ela mais criticava, uma ortodoxia. A concepção de *histoire totale* dos franceses não deve ser autoexplicativa, não deve ser imposta como chave de interpretação universal.

Enquanto estivermos na busca pelas “heranças” ou “sobrevivências” – ou, dito de outro modo, enquanto não nos libertarmos de uma noção de Idade Média que, necessariamente, nos é transmitida da Europa – ainda estaremos longe de compreender toda a complexidade dos medievalismos brasileiros. Para que tal compreensão seja possível, é necessário encontrar bases originais, mais ou menos livres da historiografia estrangeira, da França ou de outros países. Por esse motivo (já o disse, mas insisto), o *medievalism* não deve ser abraçado como a nova tendência vinda da historiografia anglófona que irá renovar nossas pesquisas, mas como um convite, uma espécie de abertura de horizonte que – para render frutos originais e socialmente relevantes – deverá ser orientado por uma *episteme* brasileira.

Mesmo em estudos medievais mais tradicionais (de fato, em qualquer pesquisa na área de história), quando o quadro teórico parece forçar interpretações e inferências que não se sustentam, recomenda-se deixar de lado os conceitos pré-concebidos, permitindo um empirismo maior na análise das fontes – qual historiador nunca ouviu que não se deve violentar a fonte com uma teoria pré-concebida? Isso também se dá no âmbito das escolhas metodológicas e não



somente teóricas. Nenhuma metodologia específica deve ser tida como eficaz sem antes passar por uma série de tentativas de averiguação – muitas vezes, após testes contínuos, as metodologias de análise são adaptadas para diferentes tipos de fontes. Ora, um empirismo ainda mais radical se faz necessário para compreender contextos muito específicos. Os medievalismos existentes no Brasil manifestam-se de forma extremamente peculiar, muito distintos do que se nota na Europa. Portanto, o “empirismo radical”, tal como proposto por Haddock-Lobo (2020), é um princípio fundamental para o conhecimento dessas práticas e representações tão peculiares do território brasileiro. O Exu como referência de uma educação (RUFINO, 2019) que não cabe nas formas discursivas devido à sua imprevisibilidade, ensina que é preciso uma educação o mais empírica possível – e despida de qualquer pressuposto limitador. Uma pedagogia ou uma filosofia afro-referenciada, como vimos, tornam a posição do sujeito conhecedor menos refratária às impressões vindas do objeto estudado. Caso se evite um empirismo radical no estudo dos medievalismos brasileiros, não teremos inferências mais inovadoras do que as já realizadas até o momento. Contudo, não basta assumir tal radicalidade empírica, é necessário também que – inspirados pelo perspectivismo ameríndio – nos coloquemos no contexto relacional da realidade sociocultural do objeto estudado.

Vejam os alguns exemplos. Fala-se muito das semelhanças entre a música regional nordestina e a música medieval ibérica. Qual modelo explicativo seria capaz de apoiar a explicação de um percurso cultural que se inicia na Idade Média europeia e atravessa os séculos até desembocar no Nordeste brasileiro? Convenhamos que, caso fosse possível traçar tal percurso levando em conta sua complexidade, certamente o modelo explicativo teria maior peso do que as provas materiais, como sói ocorrer no paradigma da Nova História – como se sabe, o recurso à antropologia é justificado justamente para isso: um modelo generalizante do comportamento humano para sanar a escassez de fontes. Todavia, se, ao invés de insistir na interpretação da continuidade ou sobrevivência, deixássemos que a prática artística em questão se mostrasse tal como é, em seu contexto específico e com as diferentes relações efetivamente mantidas, certamente teríamos uma compreensão mais condizente com a realidade. Mais ainda: estaríamos ressaltando seus aspectos originais. Valorizar a originalidade é um recurso indispensável na compreensão de identidades.

Pensem no movimento armorial (para não sairmos do rol de exemplos do Nordeste brasileiro). É notório que a riqueza cultural do movimento em suas diferentes manifestações (literatura, teatro, música, pintura) não pode



se limitar à lógica da “herança medieval ibérica”. Os próprios integrantes do movimento (e, sobretudo, seu idealizador, Ariano Suassuna) deixavam claro que a proposta era de valorização da identidade nordestina; portanto, a parte que cabia à “herança medieval” não era assim tão significativa. Porém, não basta abandonar o argumento das “sobrevivências”. Mesmo considerando que o movimento armorial pode ser incluído entre as diferentes apropriações e ressignificações da Idade Média – estando, por isso, no campo dos medievalismos –, o seu imenso papel no fortalecimento da identidade regional não permite que seja subsumido no conjunto de medievalismos originários da Europa. Trata-se, pois, de um medievalismo muito diferente dos que são pesquisados por nossos colegas ingleses ou estadunidenses. Os motivos e temas que fazem o movimento armorial ser associado aos medievalismos são específicos do Nordeste brasileiro e, obviamente, a relação que mantêm com os motivos e temas dos medievalismos estadunidenses e europeus é ínfima. Portanto, para compreendê-lo em sua peculiaridade, seria muito útil o “empirismo radical” associado à uma relação com o objeto baseada no perspectivismo.

O quadro não muda radicalmente se sairmos dos exemplos do Nordeste. As cavalcadas (a que ocorre em Pirenópolis, Goiás, é uma das mais significativas) dificilmente poderiam ser explicadas somente através da herança europeia. Apesar de toda a inspiração e narrativa ali contidas, um espectador dessas encenações tem diante de seus olhos uma típica manifestação cultural brasileira. Neste exemplo, a necessidade do “empirismo radical” é ainda mais convincente. Convenhamos: a imersão nessa experiência certamente possibilitaria uma leitura *à brasileira* do objeto, a despeito de saber que, na narrativa, há Carlos Magno, cristãos contra mouros, etc. (diante das indumentárias das cavalcadas, é preciso muita boa vontade para ver, nelas, mais Europa do que Brasil). Dito de outro modo, faz-se necessário uma observação imersiva, despida de uma definição do *ser*, mas aberta a diferentes pontos de vista (não limitada aos pressupostos do observador); aberta também à apreensão do fenômeno em seu lugar e momento.

Mesmo se passarmos a considerar as mais recentes apropriações da Idade Média feitas por setores da extrema-direita, ainda assim, há no Brasil particularidades muito *sui generis*. No contexto europeu, é convidativo supor que os entusiastas da Idade Média constituem um interessante caso de nacionalismo a ser estudado, uma releitura do nacionalismo do século XIX e início do XX. Quando tratamos de grupos organizados que frequentam as feiras medievais no Reino Unido ou de bandas de Heavy Metal dos países escandinavos com



indumentária inspirada na “Era Viking”, é normal que a questão nacionalista surja nas análises. Todavia, não se pode transpor esse nacionalismo para os grupos de entusiastas do Brasil sem o devido cuidado. Visualizemos o seguinte: um indivíduo veste-se de cavaleiro medieval, cavalga por um campo, entoando palavras de um discurso patriótico alinhado com a extrema-direita e repleto de simplificações grosseiras. É provável que o leitor tenha visto um vídeo com essa descrição (tal vídeo pedia adesão a uma manifestação de apoio ao atual governo). Ora, que há nisso um tipo de nacionalismo ninguém duvida; porém, também não há dúvidas quanto à confusão conceitual escancarada no vídeo em questão e que, portanto, é algo diferente de uma manifestação do mesmo tipo em um país como a França ou a Escócia. Falar desse nacionalismo da extrema-direita brasileira sugere mais do que adaptações. Sugere um olhar mais próximo – um empirismo mais radical – para que se possa inferir algo dessa miríade de anacronismos e simplificações. Visto que estes dois últimos termos são imediatamente associados à imagem do historiador erudito, ressalto que, talvez, o empirismo radical sem o perspectivismo não chegue muito longe. Pois a *episteme* fundada no perspectivismo, ao nos colocar no sistema de valores e na lógica própria do fenômeno estudado, irá evitar que enxerguemos tão somente *anacronismos e simplificações*, para, ao fim e ao cabo, compreender o sentido das associações e ressignificações feitas por esse nacionalismo contemporâneo.

Outro benefício dessa *episteme* é diminuir o peso da *representação* e tornar a análise mais próxima da *praxis*. Conforme explicou Castro (2014), o perspectivismo ameríndio difere do multiculturalismo ocidental europeu, pois não concebe uma diversidade de culturas, mas a unidade da cultura e a diversidade dos corpos na natureza (os objetos ou seres) – daí o uso do termo “multinaturalismo”. Inspirando-nos nisso, podemos dizer que a grande construção narrativa que chamamos Idade Média é tão somente a fonte, a forma do *universal*, ao passo que os diferentes medievalismos são a forma do *particular*: na prática, são objetos, fenômenos reais que existem cuja análise pode responder muitos dos questionamentos que fazemos sobre nossa realidade social.

Considerações Finais

O Brasil, como se viu, é capaz de oferecer exemplos dos mais diversos tipos: desde o medievalismo originalíssimo presente nas obras de Ariano Suassuna até as adaptações e imitações de práticas europeias presentes em diferentes nichos



de entusiastas (jogadores de RPG, organizadores de feiras medievais, grupos de conservadores cristãos de direita, etc.). Tal variedade de manifestações não pode ser abarcada em um único modelo explicativo. São necessários estudos específicos para cada um desses objetos; e cada estudo exige um quadro conceitual e metodologia específicos que só podem ser elaborados na relação dialógica com o objeto, sem uma lógica pré-concebida, possibilitando o entendimento de sua lógica própria, sua perspectiva. E, visto que se trata de medievalismos, espera-se que essa perspectiva não seja desvirtuada com a imposição da narrativa euro-referenciada de uma Idade Média que finda no século XV e que deixou suas características nas sociedades colonizadas.

Imposição, de fato. Afinal, os resultados da pesquisa histórica não estão isentos de serem considerados representações. A frieza da análise dos vestígios que sobreviveram ao tempo somada aos referenciais teóricos que conferem a “cientificidade” às ciências humanas não anulam a subjetividade do medievalista. Subjetividade e também afetividade. Richard Utz (2017) analisa as declarações de Le Goff e convence-nos de que a afetividade e as imagens ideologicamente delineadas do que é “medieval” são fundamentais na decisão de se tornar medievalista. Le Goff afirmara que a leitura de *Invanhoé*, de Walter Scott, e outras experiências pessoais ao longo de sua infância e adolescência definiram seu interesse pela história medieval. Ora, Le Goff – que além de um dos maiores medievalistas do século XX, foi um teórico dos mecanismos de construção da memória social – afirma, sem nenhuma ingenuidade, que talvez suas memórias tenham sido reconstruídas. Utz nos faz refletir que, provavelmente, Le Goff estivesse assumindo que, através de uma perspectiva pessoal de tipo *post-hoc*, construiu uma narrativa (*un grand récit*) que partia do garoto leitor de *Invanhoé* até o grande medievalista.

A história medieval que, como ofício, é justificada através de construções e ressignificações de memórias pessoais e apelos afetivos, também é ela própria uma reconstrução, uma ordenação forçosamente lógica de fragmentos de uma sociedade encaixados numa grande narrativa que parte do fim do império romano e culmina no alvorecer da modernidade. Não nos enganemos: em história, toda sequência narrativa é uma escolha. Assim, a Idade Média – narrativa euro-referenciada – não deve ser o parâmetro para o estudo dos medievalismos existentes em sociedades outrora colonizadas. A narrativa da “história universal” própria do conhecimento imposto pela colonialidade não é capaz de dar todas as respostas. Como vimos, uma *episteme* que assuma a perspectiva decolonial e crie fundamentos originais e independentes tem



melhores condições para compreender as práticas e representações singulares dos medievalismos brasileiros.

Não se trata, aqui, de negar as influências de outras historiografias por completo, afinal, para isso seria preciso uma verdadeira refundação da historiografia brasileira. O que apresentei neste artigo está voltado para algo específico. Direta ou indiretamente, nossas pesquisas carregam os traços de diferentes influências em nossa formação. Mas é por isso que a crítica decolonial deve ser levada em conta. É fundamental a busca por outros paradigmas epistemológicos, pois mesmo que não seja possível (nem recomendável) negar qualquer categoria analítica oriunda dos intelectuais dos países colonizadores, ao menos teremos outras alternativas, mais condizentes com a realidade de nossa sociedade. Não basta romper com uma concepção euro-referenciada de Idade Média, afinal, ela pode ser útil em outros contextos. Também não basta afirmar, como Amalvi (2017, p. 599), que “a Idade Média não existe”; como bem afirmou Viveiros de Castro (2014), “já há coisas demais que não existem”. Importa ir além. Importa construir ao invés de, simplesmente, desconstruir. Importa compreender o que, na prática, *existe*, o que vive no Brasil contemporâneo e aguarda chaves de leitura pertinentes e propositivas. Esse exercício intelectual é também um processo de libertação e não há razão forte o bastante para temê-lo. As historiografias estrangeiras que nos influenciaram e influenciam ainda coabitarão em nosso campo, mas o saldo do processo gradual de libertação será positivo, porém – e aqui recorro a uma metáfora inspirada nos escritos de Fanon – isso não se dará sem uma certa dose de “violência”. Afinal, se “a descolonização é sempre um fenômeno violento” (FANON, 1965), também o é a descolonização dos nossos saberes.

Referências

ALTSCHUL, Nadia. Postcolonialism and the study of the middle ages. *History Compass*, [Pennsylvania], v. 6, n. 2, p. 588-606, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2008.00510.x>. Acesso em: 15 mar. 2020.

ALTSCHUL, Nadia; DAVIS, Kathleen (org.). *Medievalisms in the postcolonial world: the idea of “the middle ages” outside Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.

AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT; Jean-Claude (org.). *Dicionário analítico do ocidente medieval*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.



v. 1, p. 599-616.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

BIDDICK, Kathleen. *The shock of medievalism*. Durham: Duke University Press, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. E-book em formato MOBI.

D'ARCENS, Louise (org.). *The cambridge companion to medievalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. E-book em formato MOBI.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Lisboa: Editora Ulisseia, 1965. E-book em formato MOBI.

GANIM, John. *Medievalism and orientalism: three essays on literature, architecture and cultural identity*. Londres: Palgrave Macmillan, 2005.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A Gira macumbística da filosofia. *Revista Cult* [online], São Paulo, ed. 254, p. 21-25, 2020. Dossiê: filosofia e macumba. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/a-gira-macumbistica-da-filosofia/>. Acesso em: 10 mar. 2020.

HUOT, Sylvia. *Postcolonial fictions in the roman de perceforest: cultural identities and hybridities*. Woodbridge: Brewer, 2007.

KABIR, Ananya Jahanara; WILLIAMS, Deanne (org.). *Postcolonial approaches to the european middle ages: translating cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MATTHEWS, David. *Medievalism: a critical history*. Cambridge: D. S. Brewer, 2017.

MIGNOLO, Walter; PINTO, Julio Roberto de Souza. A Modernidade é de fato universal?: emergência, desocidentalização e opção decolonial. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015. Dossiê: América Latina como lugar de enunciação.

RIBEIRO, Renato Janine. O risco de uma nova ortodoxia. *Revista USP*, São Paulo, n. 23, p. 6-13, 1994.



ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje: guia de estudo, investigação e docência*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas: Exu como educação. *Revista Exitus*, Santarém, v. 9, n. 4, p. 262 – 289, out./dez. 2019.

STUDIES in medievalism. *Studies in Medievalism*, Towson, ©2020. Disponível em: http://medievalism.net/?page_id=55. Acesso em: 20 abr. 2020.

UHLIG, Marion. Quand “Postcolonial” et “Global” riment avec “Médiéval”: sur quelques approches théoriques anglo-saxonnes. *Perspectives médiévales: Revue d'épistémologie des langues et littératures du Moyen Âge*, Paris, n. 35, 2014. Dossiê: Tendances actuelles de la critique en médiévistique. Disponível em: <http://journals.openedition.org/peme/4400>. Acesso em: 1 maio 2019.

UTZ, Richard. *Medievalism, a manifesto*. Kalamazoo: Arc Humanities Press, 2017. E-book em formato MOBI.

WARREN, Michelle. *Creole medievalism: colonial france and Joseph Bédier's middle ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

Notas

¹Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Professor Associado de História Antiga e Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Membro do LINHAS – Núcleo de Estudos sobre Narrativas e Medievalismos.

²Utilizo aqui a expressão *estudos medievais* (tradução de *medieval studies*, termo mais comumente usado entre autores anglófonos) ao invés de *medievalística* (termo relativamente comum no Brasil e mais próximo do termo francês *médiévistique*). Visto que o medievalismo será aqui tratado a partir da origem do termo inglês *medievalism*, prefiro manter a coerência e adotar, ao menos neste âmbito, todos os termos originários do inglês.

³Em língua inglesa, por exemplo, o termo *medievalism* costuma ser usado pra definir tanto o campo de estudos (cujo objeto consiste nas diferentes apropriações da Idade Média) quanto o objeto propriamente dito (*medievalist art, medievalist literature*, etc.). Sobre isto, cf. Matthews (2017, p. 9).

⁴No website do periódico, há a seguinte explicação sobre sua origem: “in 1979, Workman founded the scholarly journal *Studies in Medievalism*, serving as its editor until 1999. *Studies in Medievalism* (SiM) has been the only academic journal dedicated entirely to the study of post-medieval images and perceptions of the Middle Ages. Initially privately published (1979 – 1990), it was adopted by Boydell & Brewer Publishers in Cambridge, UK. After Workman's death, the publication was edited by Tom Shippey of St. Louis University. It is currently edited by Karl Fugelso at Towson University. As was Workman's original intention, the journal welcomes articles on both scholarly and



popular works, with particular interest in the interaction between scholarship and re-creation”.

⁵Como foi explicado na nota 2, este artigo basear-se-á nos caminhos seguidos pela tradição anglófona, portanto, não farei outras menções à tradição de língua alemã.

⁶É necessário relativizar a afirmação de Utz, sobretudo se levarmos em consideração o uso do passado medieval identificável no nacionalismo do século XIX – algo observável em diferentes países europeus, incluindo a França.

⁷A pioneira foi Kathleen Biddick.

⁸Nesses textos, as autoras não relacionam somente o pós-colonialismo com os medievalismos, mas também com os estudos medievais em um sentido mais amplo.

Marcelo Santiago Berriel
*Pour un autre moyen age au Brésil: a perspectiva
decolonial na busca de uma episteme para a
compreensão dos medievalismos brasileiros*