

Narrativa, Mito e História – Referências Medievais

Joaquim Cerqueira Gonçalves

Sempre a humanidade foi dando sentido à existência mediante a construção de narrativas, como se o narrador descrevesse¹ a realidade tal qual é, sem se aperceber, a maior parte das vezes, de que esse exercício, tendo o real por referência, o altera, porém, nesse processo interpretativo, donde resulta um mundo outro.

Mito e narrativa, categorias do mesmo acto, manifestam e, ao mesmo tempo, explicam o desenrolar da vida, mas não apenas a expressão humana desta, pois, nesse exercício simbólico, entra todo o universo envolvente.

Narra-se o que excede o narrador, os acontecimentos cuja autoria é outrem ou, pelo menos, não é o próprio narrador. Mas este narra para interpretar esse excesso, muitas vezes para o dominar, esconjurando sobretudo a desmesura negativa, quer no próprio acto narrativo, que passa a ter uma função catártica, quer no mundo idealizado que daí advém.

O primeiro espanto humano não é desencadeado pelo bem, mas pelo mal², constituindo este o verdadeiro excesso, o irracional, apenas porque ultrapassa – ou julga-se que ultrapasse – a razão do narrador.

Permanece ainda hoje fundamentalmente válida a interpretação aristotélica consignada na “Poética”, sobre o mito, isto é, a narração, e sobre a mimese, essa actividade constitutiva da vida humana.

A narrativa, como bem desenvolve P. Ricoeur, é um exercício de temporalidade, sem o qual a existência humana se suprimiria a si própria, muito embora o leve a efeito, ora para anular o tempo ora para o promover. De qualquer modo, é sempre duma acção que se trata, e esta gera irrecusavelmente o tempo³.

Mas se o processo narrativo traduz estruturas constitutivas da acção humana, o modo de as compreender e explicar pode variar significativamente. O ser humano age – sem, aliás, poder recusar a acção –, mas confere-lhe, entretanto, muitas vezes, entendimentos opostos.

Será a narrativa alimentada pelo mito ou, antes, pela história⁴? O que está em jogo naquela é a descrição dos acontecimentos, na sua diferença e na sua unidade, como acontece na história, ou, pelo contrário, trata-se da reconstituição do acontecimento – negativo – fundador, tempo primordial, onde as diferenças posteriores são uma ilusão ou um alvo a extinguir⁵?

É aqui que os contextos de vivência e de interpretação se distanciam. O que está em

¹ Santo Agostinho a quem será dispensada particular atenção nesta reflexão, distingue, em *De Doctrina christiana* (II,29,46), entre *narratio* e *demonstratio*, para acentuar que somente a primeira trabalha com o passado, com os factos, com o tempo. Este pormenor linguístico indicia uma questão fundamental, a da relação entre narrativa e temporalidade. Aliás, desde o século II que o cristianismo insiste na distinção entre *mito* e *narração*.

² «Le mythe, à notre sens n'est rien de plus ni rien de moins qu'un effort sublime et vain pour conjurer l'angoisse devant de mal.» (E. Borne, «Le problème du mal», Paris, Ed.Puf,1967, p.44).A mitologia está sempre articulada com uma desmesura de pessimismo (p. 45).

³ «Ce qui est resignifié par le récit, c'est ce qui a déjà été pré-signifié au niveau de l'agir humain.» (*Temps et Récit* I, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 122).

⁴ O contraste entre mito e história ficará, entretanto, esbatido com a interpretação evemerista do mito.

⁵ Para J. Pépin, a maior parte dos mitos, senão mesmo todos, têm por campo de eleição o extremo do passado

causa é a própria vida da narrativa, a temporalidade, registando, a propósito desta, a cultura ocidental uma das suas maiores clivagens⁶.

Muitas vezes em oposição à noção antiga de tempo, o cristianismo introduziu uma nova forma de o viver e de o entender, abrindo uma nova instância, a categoria da historicidade. Não se pretende afirmar com isto que, em outras épocas e em outras culturas, não haja narrativas históricas, mas apenas que nelas estaria ausente a categoria da historicidade ou, pelo menos, a consciência e tematização dela.

Convém chamar a atenção, neste momento, para uma facto cultural deveras intrigante. Não obstante a escola ocidental ser uma fundação romana pagã, o cristianismo herdou-a, sem lhe alterar as estruturas fundamentais, ainda que lhe substituísse os conteúdos: na escola romana, liam-se os mitos, enquanto que, na escola cristã, se tal expressão é permitida, se lia a Bíblia. O que unia essas duas fases significativas da instituição escolar era a narrativa, se bem, no caso vertente, se trate de narrativas assaz diferentes, distanciando-as precisamente o modo como cada uma delas interpreta – e vive – o tempo. O cristianismo vê a narrativa, particularmente a da Bíblia⁷, como uma história, não como um mito; quando este está aí presente, por herança cultural, historiciza-o⁸.

De facto, a Bíblia, sendo uma narrativa, trabalha com ingredientes irredutíveis aos do mito, porque outro é aí o sentido da temporalidade⁹. Na Bíblia, o excesso não é já um acontecimento fundador negativo, mas a acção positiva e voluntária de uma Divindade criadora; o que daí decorre, a temporalidade, não é para anular, mas para desenvolver; permanecendo a unidade entre todos os acontecimentos, cada um destes tem validade intrínseca, irredutível a todos os outros, vivificando a unidade, em vez de nela se engolfar, como se a unidade originária devesse ser destituída de diferenças¹⁰.

Na cultura ocidental, mesmo para lá da sua fase antiga, o tempo, negativamente interpretado, e o recurso à narrativa mitológica foram sobretudo característica da mundividência maniqueia, não originária dessa cultura mas nela recorrentemente activa, que considerava a multiplicidade criada e o tempo destituídos de sentido, devendo-se, por isso, mover-lhes guerra, a ponto de os extirpar. Foi precisamente em conflito com as doutrinas maniqueias que os cristãos ganharam consciência da historicidade, para logo a tematizarem. Rejeitavam os maniqueus o Deus criador do Antigo Testamento, ao mesmo tempo que exaltavam o Deus redentor do Novo Testamento, dentro da lógica da superação do mal que a existência radicalmente, para eles, era. Na linha deste raciocínio, lançavam contra os cristãos o argumento da contradição em que estes supostamente viviam, pelo facto de abraçarem, simultaneamente, os dois Testamentos, não obstante a oposição da Divindade que lhes subjaz. Foi no meio desta refrega doutrinal, mas

ou do futuro, são *gênesis* ou *apocalipses* (*Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Ed. Aubier, 1958, p. 510).

⁶ P. Ricoeur refere-se, todavia, à herança diversificada das narrativas da cultura ocidental: hebraica, cristã, celta, germânica, irlandesa e eslava (*Ibidem*, p. 107).

⁷ «Que l'histoire soit «rélévante», telle est la principale découverte du peuple juif. Pour l'ensemble des civilisations païennes, ce n'est pas l'histoire que révèle Dieu, qui exprime le divin, c'est la nature.» (H. Dumery, *Phénoménologie et religion*, Paris, 1958, p. 6).

⁸ «Cependant, si paradoxal que la chose puisse paraître à un esprit moderne, l'un des intérêts de ce symbolisme, dans la pensée chrétienne des premiers siècles, n'a-t-il pas été précisément d'assurer à l'histoire un sens que lui déniait l'antiquité païenne ?» (H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Ed. Aubier, 1950, p. 7). Ou ainda : « On remarquera surtout qu'aussitôt après avoir revendiqué pour les chrétiens comme pour les «Grecs» le droit d'allégoriser », Origène se garde d'user de ce droit, au sens grec : il justifie la littéralité du déluge et de l'arche. » (*Ibidem*, p. 33).

⁹ «Fundamentum et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur.» (Hugo de S. Vitor, *Didascalion*, 6,3).

¹⁰ Foi decisivo para a metafísica cristã a noção trinitária do Ser divino, uma Unidade diferenciada.

cheia de consequências de ordem prática, designadamente ética, que os cristãos insistiram na coerência de vida e de doutrina dos Testamentos, pois não se tratava de narrativas paralelas ou mesmo sobrepostas, mas de um processo em desenvolvimento histórico. A Divindade era a mesma, em um e outro texto, mas em manifestação progressiva, tratando-se mesmo de um Logos em crescimento histórico. Daí resultava uma imediata e inédita hermenêutica, que via o maior sentido na progressão temporal e na plenitude final, em vez de a procurar em originários arquétipos¹¹.

O género literário preferido será, pois, no cristianismo, a história, a ponto de se poder falar de uma história de Deus¹², uma narrativa que descreve as iniciativas livres tanto do Criador como das criaturas, também estas feitas à semelhança de Deus, nessa capacidade de promover acontecimentos novos.

Com justeza se considera o cristianismo uma religião de historiadores¹³. Além do facto de ter muitos historiadores, os cristãos, ao mesmo tempo que vão tomando consciência dele, fundamentam-no doutrinariamente. A nota de historicidade não aparece isoladamente, já que outros ingredientes a acompanham, como o sentido positivo da existência, uma antropologia da liberdade e da acção, a redenção como momento segundo, relativamente à criação, referência primeira e boa.

Mas também a sensibilidade à temporalidade, mesmo dentro do cristianismo, é histórica, tendo de enfrentar, no seu percurso de desenvolvimento, fortes resistências culturais.

A Idade Média, época de grande expansão cristã, é também, naturalmente, momento ímpar desse desenvolvimento e tematização da historicidade¹⁴, aliás na continuidade das grandes intuições da patrística. No que respeita ao mundo latino, na fronteira entre o mundo antigo e o medieval, merece especial referência a figura de Santo Agostinho, não apenas devido à sua monumental obra, «A Cidade de Deus», mas ainda tendo em consideração outros textos, particularmente os que escarpelizam, para as rejeitar, as doutrinas maniqueias. Não é por acaso que o texto das «Confissões» é, simultânea e indissociadamente, a narração do compromisso de Agostinho como o maniqueísmo – tal como da sua posterior libertação – e a tematização da historicidade, como se da descoberta desta decorresse a superação daquele. É ainda deveras significativa a rejeição dos mitos levada a efeito em «A Cidade de Deus», com a clara percepção do distanciamento entre eles e a história. Para Agostinho, a eles, isto é, à moral que estava

¹¹ É neste mesmo contexto que o cristianismo combate o docetismo, acentuando o aspecto histórico de Cristo, bem como a sua corporeidade.

¹² Refere-se, a título de curiosidade significativa, o texto de Gil Vicente *Auto da História de Deus*.

¹³ Sendo uma religião de historiadores, não é por isso uma religião de escritores, a garantir presença representativa na galeria dos prémios Nobel. É verdade que a nota de historicidade, cujo ponto de partida foi a Bíblia, se laicizou, podendo estar presente, mesmo naqueles que não se reclamam do cristianismo. No entanto, os textos do cristãos são mais os da acção histórica do que os dos livros, além de estes, no cristianismo, não cultivarem a literatura na sua função mítico-catártica, porque é de outra ordem o seu processo de redenção.

¹⁴ «Les hommes du moyen âge ne distinguèrent jamais clairement entre roman, conte et histoire. Dans la mesure où ils les ramenaient à quelque commun dénominateur, ils avaient tendance à les penser ensemble en termes qui, pour nous modernes, conviendraient plutôt à notre «histoire» qu'à notre roman.» (P. Zumthor, *Essai de Poétique Médiévale*, Paris, Ed. du Seuil, 1972, p.178.

É referência emblemática, quando se aborda a questão da historicidade na Idade Média, o texto de João de Salisbúria: «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.» (*Metalogicon* III,4.). Sobre a consciência da história na Idade Média, como especial incidência no século XII, escreve M.-D. Chenu: «Ce n'est pas cependant pas la moindre grandeur du XII^e siècle d'avoir vu naître, dans la Chrétienté occidentale, une conscience active de l'histoire humaine.» (*La Théologie au Douzième Siècle*, Paris, Ed. J. Vrin, 1957, p. 63). Cf. também do mesmo autor : « Conscience de l'histoire et théologie au XII^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 21(1954) 107-133) .

consignada nos mitos, se deve o declínio do Império romano, e não à história do cristianismo, como por vezes se argumentava¹⁵.

Circunscrevendo-nos a referências medievais significativas, dignas também de registo, pelo seu alcance de sensibilidade histórica, vale a pena lembrar um modelo com duas expressões privilegiadas: a ideia de *translatio*, movimento histórico de progressão, aplicado quer ao saber – *translatio studiorum* –, precisamente em um domínio onde as contingências temporais costumam ser abolidas, quer à política – *translatio imperii* –, onde a plenitude imperial pareceria incompatível com a progressão. Mostrava-se, desse modo, que a Universidade medieval não era já a mera reconstituição da luz do saber de Atenas, pois que entre esta cidade e a Paris, haviam mediado Alexandria e Roma¹⁶. De modo semelhante, o Império de Carlos Magno se avantajava ao paradigmático Império romano.

Definitivamente introduzida, na cultura ocidental, por processo de laicização, a categoria da historicidade, também ela tem vivido recorrentes vicissitudes, aliás bem características dum movimento contingente e não linear. Com pertinência se poderia descrever a história da cultura ocidental, mediante as tensões temporalidade e atemporalidade¹⁷.

A ciência é uma das formas mais significativas de abolir a historicidade. Basta lembrar como os modelos científicos e respectiva linguagem se têm esforçado, utilizando os mais sofisticados expedientes, por dominar a narrativa histórica, sendo, entretanto, de elementar justiça reconhecer que tem sido precisamente o saber histórico aquele que mais tem resistido ao generalizado assalto científico. Não se trata apenas de uma questão de teor epistemológico, implantando um modelo unívoco de saber, representando, antes, tal desígnio o regresso a vectores profundos da cultura ocidental que não toleram o sentido positivo da temporalidade e, por consequência, não promovem a narrativa, particularmente a que é alimentada pelo movimento diferenciante da historicidade.

A história da cultura ocidental vai-nos proporcionando elementos esclarecedores sobre as tendências negativas da temporalidade. É uma delas o apelo à natureza, como aliás se verificou na própria Idade Média que, depois do ímpeto agostiniano, repassado de tempo e de história, se voltou para a natureza, em grande parte devido ao peso da literatura greco-árabe. Por outro lado, já no início da Idade Moderna, o conflito entre humanistas e lógicos representa ainda a tentativa da vitória da linguagem científica sobre a linguagem natural.

Para lá dos conflitos e das tendências, subsiste a irrecusável acção humana, a cuja poética está suspensa a própria sobrevivência, que só é viável na construção temporal, na narrativa de horizonte histórico.

¹⁵ Agostinho interpreta o mito como uma *fabula*, usada sobretudo pelos poetas («A Cidade de Deus», VI,5,1), onde se diz muito contra a dignidade e a natureza, atribuindo-se aos deuses o que há de mais desperezível no ser humano.

¹⁶ «Qui et sapientiae studium de Roma Parisius transtulit, quod illuc quondam e Graecia translatum fuerat a Romanis.» (Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, L. XXIII, C. 173).

¹⁷ Mesmo que entre num horizonte de narrativa histórica, não já de mito, não deixa de ser sintomático que o espaço concedido aos factos históricos seja abundantemente preenchido com lutas e guerras, o que pode traduzir uma presença camuflada do mito, de contornos maniqueístas ainda.