

THIAGO FERNANDO DIAS

**ENTRE O ETERNO E O IMORTAL: Religião e Religiosidades nos meios
rurais da Gália (séculos V e VI)**

ASSIS

2017

THIAGO FERNANDO DIAS

**ENTRE O ETERNO E O IMORTAL: Religião e Religiosidades nos meios
rurais da Gália (séculos V e VI)**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Drº Ruy de Oliveira Andrade Filho
Bolsista: CNPQ

ASSIS
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

D541e	Dias, Thiago Fernando Entre o eterno e o imortal: religião e religiosidades nos meios rurais da Gália (séculos V e VI) / Thiago Fernando Dias. Assis, 2017. 138 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis Orientador: Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho 1. Sermões. 2. Batismo - Aspectos religiosos. 3. Religiosidades. 4. Cesário de Arles, 470 d.C. - 542 d.C. 5. Religião - História - Idade Média.I. Título. CDD 940.1
-------	---

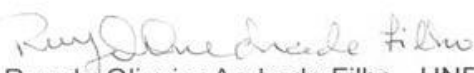
Thiago Fernando Dias

**ENTRE O ETERNO E O IMORTAL: Religião e Religiosidades
nos meios rurais da Gália (séculos V e VI)**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestrado Acadêmico em HISTÓRIA (Área de Conhecimento: HISTÓRIA E SOCIEDADE)

Data da Aprovação: 16/08/2017

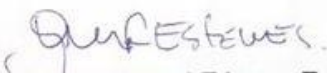
COMISSÃO EXAMINADORA



Presidente: Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho - UNESP/ASSIS



Membros: Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães - USP/SÃO PAULO



Prof. Dr. Germano Miguel Fávaro Esteves - UNESP/ASSIS

AGRADECIMENTOS

Primeiramente ao amigo e orientador Drº Ruy de Oliveira Andrade Filho, pelo apoio, confiança, dedicação e incentivo durante todas as fases deste trabalho.

Às estimadas professoras Ana Paula Tavares Magalhães e Terezinha Oliveira, pelas imensas contribuições no exame de qualificação que apontaram limites e direcionamentos possíveis para melhor desenvolver o trabalho.

Aos amigos do NEAM (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais), Juliana Bardella Fiorot, César Augusto da Silva Foga, Germano Miguel Favaro Esteves, Patrícia Antunes Serieiro Silva, Pâmela Torres Michelette, João Paulo Charrone e Guilherme Queiroz de Souza, por diversas ponderações desde o projeto de pesquisa, pela oportunidade de apresentar as primeiras ideias e por contribuírem com indicações que se tornaram essenciais.

Aos meus pais Teresinha Aparecida Matias Dias e Claudinor Martins dias, ao meu irmão e companheiro de muitos momentos Juliano Vinícius Dias.

Aos funcionários do departamento de história e da pós-graduação pelo apoio e suporte à pesquisa.

Aos amigos que Assis me proporcionou, André Galina Colomé, Henrique Eike Tamura, João Henrique Ferreira Bonome, Thiago Marquezano Parra, Yuri Wicher Damasceno, Caio Pismel e Ramon Camargo Preto que, de certa forma, contribuíram com o desenvolvimento e conclusão da pesquisa.

Ao CNPQ pelo auxílio financeiro durante a maior parte da pesquisa.

Às pessoas que tiveram participação indireta neste trabalho.

DIAS, Thiago Fernando. **ENTRE O ETERNO E O IMORTAL: Religião e Religiosidades nos meios rurais da Gália (séculos V e VI)**. 2017. 138 p. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2017.

RESUMO

A pesquisa pretende abordar a cristianização da Provença na Antiguidade Tardia, momento que os povos germânicos ocuparam progressivamente o sul da Gália e começaram a se misturar à população galo-romana. Mais especificamente, procuramos analisar esse processo nos meios rurais da cidade de Arles – disputada por visigodos, francos, borgonheses e ostrogodos – no final do século V e início do VI. Para concretização de tal tarefa, analisaremos diversas fontes, com destaque para o *Sermo ad populum* de Cesário de Arles (470-542). Tal fonte, como outras tantas do período, evidência uma moral religiosa pregada para o cotidiano do homem medieval e, tendo-se em conta a forte religiosidade da época, mostra os elementos que o cristianismo de Niceia teve que combater, adaptar e se sobrepor aos ritos divergentes à sua ortodoxia ainda incipiente. Desse modo, ao observarmos o processo de cristianização e o combate às práticas religiosas consideradas pagãs pela Igreja, podemos apresentar algumas das questões nascidas dessa simbiose dos elementos cristãos, romano e galo-romano na Gália no período de transição da Antiguidade para a Idade Média.

Palavras-chaves: Sermões; Cristianização; Religiosidade, Cesário de Arles.

DIAS, Thiago Fernando. **BETWEEN THE ETERNAL AND THE IMMORTAL: Religion and Religious in the rural areas of Gaul (centuries V and VI)**. 2017. 138 p. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2017.

ABSTRACT

The present research intends to approach the Christianization of Provence in the Late Antiquity, when the germanic peoples progressively occupied southern Gaul and began to mingle with the gallo-roman population. More specifically, we try to analyze this process in the rural areas of the city of Arles - disputed by visigoths, franks, burgundians and ostrogoths - in the late fifth and early sixth centuries. To accomplish this task, we will analyze several sources, with emphasis on the *Sermo ad populum* of Cesário of Arles (470-542). Such a source, like so many of the period, evidences a religious moral preached for the daily life of the medieval man and, taking into account the strong religiosity of the time, shows the elements that the christianity of Niceia had to fight, to adapt and to overlap to the rites divergent from their incipient orthodoxy. Thus, in observing the process of christianization and the struggle against religious practices considered pagan by the Church, we can present some of the issues arising from this symbiosis of christian, roman and gallo-roman elements in Gaul during the period of transition from antiquity to the Middle Ages.

Keywords: Sermons; Christianization; Religiosity, Cesário de Arles

SUMÁRIO

SIGLAS E ABREVIATURAS	9
ILUSTRAÇÕES	8
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	9
CAPÍTULO I: O ETERNO: A IGREJA COMO PRODUTORA DA RELIGIÃO NOS SÉCULOS V E VI.	23
1.1. O contexto histórico da Gália durante o assentamento germânico (séculos IV-VI)...	24
1.2. A comunidade de Lérins como formadora de bispos ascetas do século V e VI	42
1.3. A atuação episcopal na Provença (séculos IV-VI).....	55
1.4. Cesário de Arles: a santidade episcopal em suas pregações.	60
CAPÍTULO II: O IMORTAL: AS RELIGIOSIDADES NA PROVENÇA NOS SÉCULOS V E VI.	78
2.1 Uma análise historiográfica do conceito de “Religiosidade Popular”	80
2.2 A definição de paganismo para Cesário de Arles	100
2.3 A comunidade rural de Arles e suas práticas pagãs no século VI.	106
<i>A comunidade rural de Arles</i>	107
<i>A condenação das práticas pagãs</i>	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
BIBLIOGRAFIA.....	137
Fontes primárias.....	138
Bibliografia Sumária	139

SIGLAS E ABREVIATURAS

SC.	Cesário de Arles <i>Sermões</i>
VC.	Cipriano de Toulon, et alli. <i>Vita Cesarii</i>
<i>Dout. Crist.</i>	Santo Agostinho <i>De doctrina christiana</i>
Vg	<i>Biblia Sacra vulgatam</i>
<i>Conf.</i>	João Cassiano, Conferências
<i>MGH</i>	Monumenta Germaniae Historica

ILUSTRAÇÕES

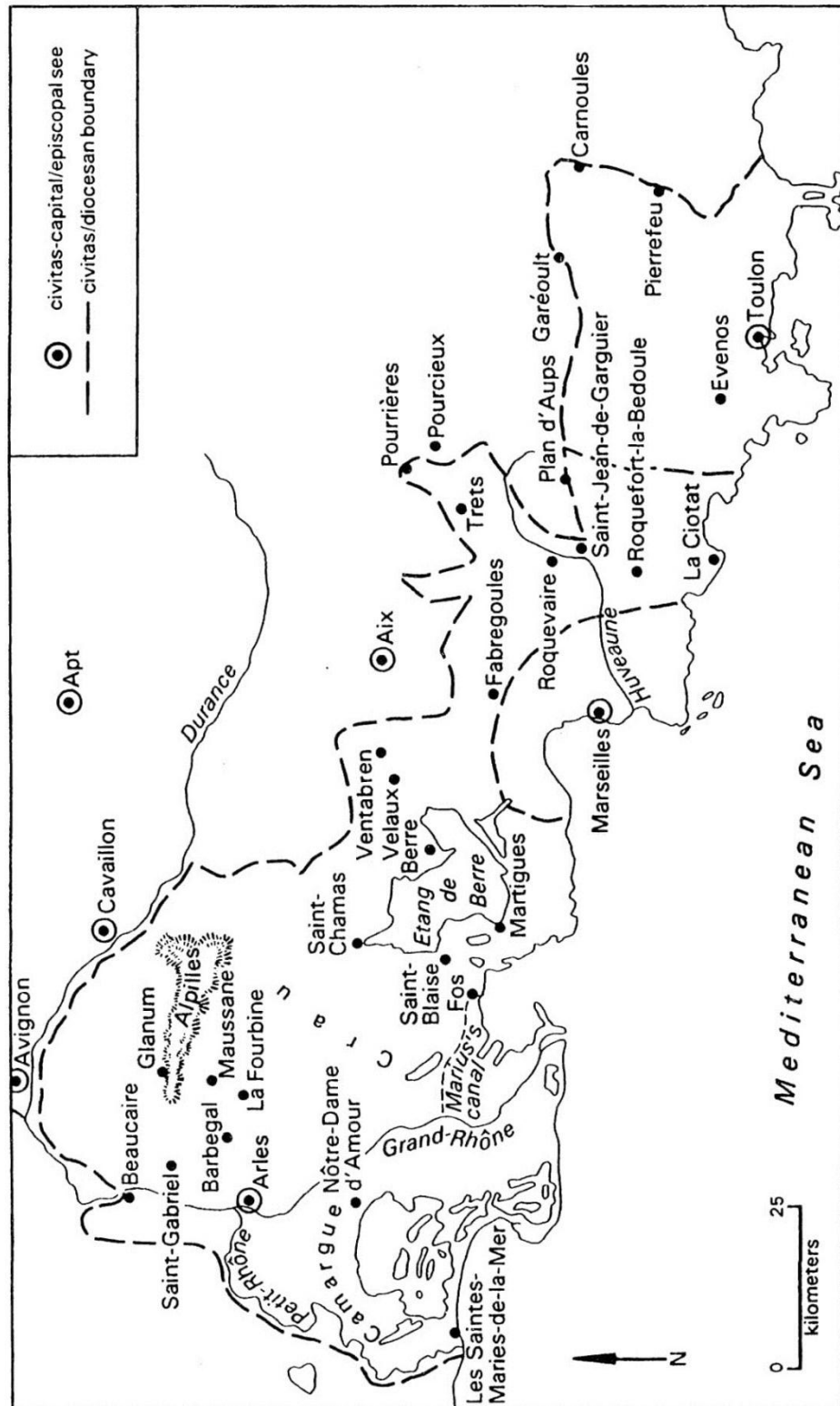


Figura 1 – Mapa da localização da diocese de Arles e arredores.¹

¹ KLINGSHIRN, W. E. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul* Cambridge : Cambridge University Press, 2004. p. XX.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os constantes fluxos migratórios dos germânicos e a recente reestruturação geopolítica do vasto território anteriormente dominado pelo Império Romano provocaram diversas alterações na estrutura social no Ocidente na Antiguidade Tardia que, consequentemente, obrigou a Igreja a elaborar novas formas de se solidificar e propagar suas diretrizes. Esse processo desempenhado pela Igreja para instaurar seus preceitos nessa nova realidade aqui recebe o nome de cristianização² e foi empreendida, sobretudo, pelos bispos que procuravam estabelecer o cristianismo e substituir, destruir ou alterar as crenças que acreditavam ser divergentes.

O estudo aqui exposto pretende lançar luz as questões pertinentes que auxiliam na compreensão do processo de assimilação, ou não, do cristianismo pela comunidade rural da Provença e a consolidação do prelado como seu principal articulador. Primeiramente, entendemos que o processo de cristianização da população na Provença foi marcado pelo encontro entre a fé cristã ainda incipiente de Niceia e a religiosidade romana ou mesmo pré-romana da região. Não obstante, além desses dois elementos, este processo suscitou uma simbiose entre suas práticas, ou seja, da confluência entre os seus elementos surgiram outros que simultaneamente alteravam seus produtores. A título de exemplo, entre tantos outros, podemos mencionar o Natal, cuja origem está nas celebrações dos solstícios de inverno e verão que, no cristianismo, ficou marcado como o dia do nascimento de Jesus.

Desse modo, com o auxílio de documentos do período, procuramos trabalhar com este momento histórico de embate e fusão de preceitos religiosos com a religiosidade popular na Antiguidade Tardia. Para isso, tomamos como fonte principal os *Sermoes ad populum*³, escritos por Cesário de Arles e, para melhor compreensão do contexto em que o bispo estava inserido, utilizaremos a *Vita Caesarii Episcopi Arelatensis*⁴, redigida pelos bispos Cipriano de Toulon (475 – 543), Firmino de Uzès (? – c. 545) e Vivencio – bispo

² Ressaltamos que aderimos à terminologia de cristianização elaborada por Ruy de Oliveira Andrade Filho. Para o historiador: “conversão implica na ‘completa transformação moral e espiritual’ do novo fiel e são visíveis por meio dos ‘sinais exteriores da presença da nova fé’. A cristianização foi desempenhada pela pregação através de construções eclesíastica, medidas legislativas civis e canônicas, assim como o implemento de novos rituais, elaboração de um conjunto de comportamentos cristão que teriam (e até que ponto o teriam) passado a integrar o cotidiano dos homens, seu modo de vida, sua visão de mundo, enfim, sua religiosidade”. ANDRADE FILHO, R. O. *Imagem e Reflexo: Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII)*. São Paulo, EDUSP, 2012. p. 36.

³ CESÁRIO DE ARLES. *Sermons au Peuple*. Ed. bilíngue (Texto bilíngue Latim-Francês) de Marie-José Delage. 3v. Sources Chrétiennes 1975; 243; 330. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971 – 1978 – 1986. De agora em diante, iremos referir os sermões de Cesário pela abreviação SC. (*Sermom Caesarii*).

⁴ CIPRIANUO; FIRMINO; VIVENTIO; *Vita Santi Caesarii Episcopi*. disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0468-542,_Caesarius_Arelatensis_Episcopus,_Vita_Operaque_\[Firmino_Et_Viventio_Episcopis\],_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0468-542,_Caesarius_Arelatensis_Episcopus,_Vita_Operaque_[Firmino_Et_Viventio_Episcopis],_MLT.pdf) <acessado em 16 jun. 2011> A partir de agora, mencionaremos a hagiografia como VC. (*Vita Caesarii*).

com sede desconhecida – e auxiliados por dois clérigos arlesianos que conviviam com o bispo. Ao utilizarmos dessas fontes, acreditamos que, mesmo distante e diferente, essa realidade torna-se parcialmente visível através da análise das fontes que perpassam uma moral religiosa e procuram estabelecer os preceitos cristãos do período, possibilitando-nos assim, descrever parcialmente a realidade da região de Arles dos séculos V e VI.

Ressaltamos, contudo, que estes tipos de documentos – não apenas os sermões ou hagiografias, mas como toda literatura eclesiástica da Antiguidade Tardia –, fizeram relativamente poucas referências diretas ou análises sobre a realidade da comunidade em que seus produtores estavam inseridos, principalmente quando comparada ao que diz sobre temas particulares do contexto eclesiástico como, por exemplo, a ascese, orações, ritos e normas religiosas. Não obstante, mesmo com os evidentes problemas deixados pelas fontes religiosas, permanece o fato de que esses textos procuram transmitir e articular um ideal concernente às aspirações cristãs do contexto de sua elaboração. Deste modo, enquanto os escritos eclesiásticos não podem responder e resolver todas, ou mesmo à maioria das questões ou problemas enfrentados pela comunidade cristã na Antiguidade Tardia, eles possibilitam uma compreensão de como os primeiros bispos, no nosso caso Cesário de Arles, pensavam a vida cristã e, sobretudo, transmitem informações que nos permitem observar um contexto comum.

Na Antiguidade Tardia, comumente, os sermões foram previamente preparados e copiados para serem disseminados por diferentes regiões. Entre eles, distinguem-se os *ad populum*⁵ e *ad clericus*⁶. Eles eram redigidos pelos *patronus*; normalmente eram personagens influentes junto ao clero e a população. Para serem escritos, a Bíblia era o grande modelo, principalmente, as palavras dos profetas e dos apóstolos⁷. Na sua elaboração, era comum o uso do latim simples, ou mesmo as línguas vulgares, de tal modo que os sermões circulavam e eram lidos ao pé da letra⁸, como se intencionava que fossem, para melhor compreensão de todos.

⁵ Genericamente: são admoestações dirigidas à população. Seu intuito era tentar impregnar os preceitos religiosos na comunidade em geral, ao mesmo tempo, repreender os atos não condizentes com os ritos litúrgicos.

⁶ Sem pormenorizar: são prédicas elaboradas com o intuito de instruir, normatizar e transportar as diretrizes litúrgicas na tentativa de uniformização da doutrina.

⁷ HILLGARTH, J. N. Cristianismo e Paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Madras, 2004. p.21.

⁸ HILLGARTH. *Ibidem*. p.21.

Ao serem previamente preparados, eles ofereciam a possibilidade ao clero de pregarem e propagarem a doutrina niceana. Com tal característica, o intuito de sua produção tornava-se essencial em uma sociedade de *illitterati* – que a partir do século V se alfabetizava cada vez menos devido ao fechamento da maioria das escolas públicas. Os sermões, no período, configuraram-se como um instrumento de propagação que permitia a eles serem lidos em público na procura de abranger um número maior de pessoas. Em suas prédicas, Cesário defendia tal prerrogativa mais simplista na elaboração dos sermões. O bispo condenava o uso da literatura/filosofia clássica na elaboração das homílias,⁹ pois elas não abarcariam toda realidade da comunidade – característica presente desde Agostinho, seu grande mentor¹⁰.

Com a prerrogativa de disseminar seus sermões e consolidar a cristianização, Cesário procurou garantir pessoalmente a circulação de suas palavras. Ele fornecia uma cópia de suas prédicas para qualquer um que passasse por Arles e tivesse interesse em seus textos¹¹. Procurando amenizar o problema do analfabetismo, o bispo procurou propagar seus ensinamentos, não apenas de forma escrita, como também pelo boca a boca. Em um de seus sermões, ele argumenta que, certamente, em qualquer grupo, haveria ao menos uma pessoa que pudesse ler para os demais¹². Ele fez o possível para que seu público memorizasse suas prédicas, se uma pessoa não se lembrasse do sermão todo, cada um deveria lembrar-se de uma parte. Assim, juntos, seriam capazes de reconstruir o sermão por completo:

Alguém deveria dizer: ‘Eu ouvi meu bispo falando sobre a castidade’. O outro deveria declarar: ‘Eu me recordo que ele disse que deveríamos cultivar nossas almas assim como cultivamos nossos campos’. Ainda outro deveria dizer, ‘Lembro-me que meu bispo disse que quem consegue ler deve fazer um esforço e ler a Sagrada Escritura; quem não sabe, deve encontrar alguém que possa’. Ao mesmo tempo, eles recordam um ao outro o que ouviram. Assim, eles não são capazes apenas de lembrarem as palavras do sermão, mas, com a ajuda de Cristo, cumpri-las¹³.

Assim, os sermões tornaram-se uma espécie de folheto previamente preparado que procuravam, de alguma forma, chegar a uma parcela mais diversificada da população para divulgar os preceitos cristãos e mudar os hábitos comuns que não eram condizentes com a

⁹ SC. 99; 100; 163.

¹⁰ *Dout. Crist.* IV. X. 24. Sobre Agostinho como principal mentor de Cesário ver item Cf. 1.3 e 1.4.

¹¹ VC. I. 55.

¹² SC. 6.

¹³ SC. 6.

nova ortodoxia. Além de tudo, os sermões tornaram-se o meio básico de instrução dos leigos no período.

Contudo, o problema mais grave com o uso de sermões como fontes históricas, parece residir, mais precisamente, no caráter normativo do próprio gênero. Na verdade, Cesário, como outros bispos, utilizavam os sermões para instruir e convencer seu público do que eles deveriam ser, não para descrever o que eram¹⁴. No entanto, se é praticamente impossível tomar o sermão pelo seu valor explícito, podemos observá-los, como o próprio bispo evidência em seu sermão: “como um espelho¹⁵” que revelava ao seu povo os detalhes de seu comportamento pecaminoso – mesmo sendo reflexos distorcidos da realidade e das práticas do período.

Assim sendo, é aceitável que os sermões, em sintonia com o período, produziram um diálogo intenso com as ações populares e revelam que nem sempre a grande parte da população esteve passiva diante a Igreja. Portanto, essa adequação e difusão do discurso cristão de Niceia, presente nos sermões, revelam um conteúdo importante como dados e relatos que normalmente fazem menção a fatos e personagens legítimos. Antes de qualquer coisa, eles evidenciam profundamente, a sua maneira, um ponto de vista e um sentido de mundo de um determinado momento e sociedade elaborado por um indivíduo que detinha um importante papel perante todos.

Para maior compreensão do desenvolvimento da cristianização para além do documento, objetivamos, antes de tudo, definir e entender alguns elementos concernentes a esse processo. Essencialmente, três elementos nortearão o estudo do contexto de produção dos sermões, são eles: a *religião oficial* estabelecida pela Igreja enquanto instituição, a *religiosidade* praticada pela comunidade como um todo, denominada de religiosidade popular e a definição dos preceitos de *autoridade* dos bispos. O entendimento deste último faz-se necessário devido à abrangência do poder clerical, sobretudo dos bispos – que adquiriram uma destacável autoridade diante da sociedade – ao desempenharem o papel de principais intermediadores ou elaboradores dos preceitos da religião oficial no decurso da evangelização e do combate à religiosidade popular. Portanto, acreditamos ser necessário, para melhor compreender esse processo, a definição dos elementos que possibilitaram ao

¹⁴ KLINGSHIRN, W. E. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul* Cambridge : Cambridge University Press, 2004. p. 14.

¹⁵ SC. 42.

bispo desempenhar a autoridade dentro da hierarquia eclesiástica e da estrutura social em que estava inserido.

Embora difícil de determinar, é indispensável ter como base alguma explicação para melhor compreensão do fenômeno da *auctoritas*. No âmbito eclesiástico, o termo é referido como a capacidade de comandar e ser capaz de obter a obediência para assim governar a Igreja e desempenhar o controle sobre a congregação. Esse controle pode ser empregado diretamente ou delegado a intermediários, entretanto, não existia a garantia de ser empregado completamente. A própria estrutura da Igreja, que não era una, sequer em sua ortodoxia ou sede administrativa, estava fragmentada e com suas autoridades, muitas vezes, em conflitos. Mesmo dentro das cidades, a difícil disseminação de vários elementos e embates de autoridades, deixa claro que um poder coercitivo, frequentemente, não era totalmente eficiente.

Objetivando maior clareza sobre a noção do conceito, no que concerne à autoridade eclesiástica, utilizaremos aqui a interpretação fornecida pela historiadora alemã Claudia Rapp. Em seus estudos sobre a teoria e prática da autoridade eclesiástica e da sociedade no início da Idade Média, Rapp descreve o conceito de autoridade como englobando três ideais importantes e inter-relacionadas, são elas: pragmática, espiritual e asceta¹⁶.

O primeiro, o preceito de autoridade pragmática, é expresso por meio da atividade pública para com os outros. Advém de suas ações pessoais e dirige-se para a comunidade, ou seja, para o benefício alheio. Esta característica da autoridade é mais restritiva do que as outras duas na medida em que depende muito da posição social, normalmente por advir de família abastada; da riqueza pessoal, por deter considerável quantidade bens e pela habilidade para impor-se como autoridade. Além disso, a autoridade pragmática é a autoridade pública presente em todos os momentos de auxílio da comunidade em quesitos seculares¹⁷.

O segundo, o aspecto espiritual, é uma característica pessoal cuja fonte principal é Deus. Assim, suas atitudes estariam legitimadas por sua ligação e proximidade com o divino, sua função seria intermediar, por meio de ações espirituais, a realização de milagres

¹⁶ RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in the Age of Transition*. Berkeley and Los Angeles University of California Press. 2005. 16-18.

¹⁷ RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in the Age of Transition*. Berkeley and Los Angeles University of California Press. 2005. p.16-18.

ou interceder, junto à natureza, em ocasiões adversas. Esse aspecto da autoridade parece mais aplicável às questões religiosas como a capacidade ou a sanção para ensinar e propagar, através da pregação, as práticas litúrgicas. Ao mesmo tempo, condenaria as práticas não concernentes à doutrina ¹⁸.

Por fim, não menos importante, a autoridade asceta, que também surge de ações pessoais, mas ao contrário da autoridade pragmática, que se dirige para o benefício de outros, a autoridade asceta é obtida através de suas próprias ações e é dirigida para seu amago, para as realizações pessoais em seu consciente religioso. Amiúde, era resultante de uma educação cenobítica. Na visão de Rapp, a autoridade espiritual e, sobretudo a ascética, foi um *locus* para uma justificativa da autoridade pragmática, servindo, a autoridade ascética, de elo para as duas no auxílio e fortalecimento da *auctoritas*. Ao serem somadas, as características poderiam, mas não necessariamente conseguiam, levar o bispo a um patamar mais elevado dentro da congregação, um nível divino ou em contato com ele ¹⁹.

Acreditamos assim, com acima exposto, que a definição da historiadora traz ideias proveitosas para este estudo da Provença do século VI. Em primeiro lugar, a questão de analisar a pregação pode ser observada pelo prisma do bispo como uma autoridade que detinha legitimidade para cobrar dos fiéis a obediência aos preceitos litúrgicos e, ao prelado, cumprir seu papel de evangelizador. Desse modo, algo que não pode ser negligenciado da autoridade do bispo, no período, é a sua implacável insistência na edificação e norteammento da fé cristã, o que constituía uma afirmação implícita do direito de decidir os limites da crença, do correto e incorreto a ser praticado.

Em particular, ao tomarmos Cesário como exemplo desse cenário de edificação da autoridade eclesiástica por meio de sua história e suas pregações, notamos que o bispo realiza, muitas vezes, um discurso anti-pagão, que são comumente utilizados como uma ferramenta para estabelecer preceitos ortodoxos. As pregações, assim como o combate aos conflitos religiosos, tiveram lugar de destaque na realidade do bispo e, ainda, eram visíveis a todos na comunidade. Geralmente, a tentativa de normatizar os preceitos cristãos por meio dos sermões eram realizadas em igrejas – urbanas ou rurais – em praças, locais privados, tribunais, como também na realização de concílios locais ou de maior abrangência. Nesse contexto, o próprio ato da evangelização constitui uma afirmação de seu posto como uma

¹⁸ RAPP, C. *Ibidem*. p.16-18.

¹⁹ IDEM. *Ibidem*. p.16-18.

demonstração de sua autoridade episcopal. Portanto, podemos afirmar que as pregações que concernem à condenação das práticas recalcitrantes, são retratadas como ferramentas para definição dos preceitos cristãos e demonstram a desenvoltura do prelado como líder religioso que legitima sua autoridade.

Ainda, os outros elementos cuja distinção faz-se necessária para a pesquisa são dos conceitos de religião e religiosidade²⁰. A primeira condiz com o cristianismo de Niceia e “corresponderia ao seu aspecto público e institucionalizado, que elabora um conjunto de técnicas dirigidas, tendo com finalidade a obtenção e conservação daquela garantia”; por sua vez a religiosidade, mais como uma prática cotidiana “implica crer na garantia sobrenatural, uma atitude religiosa fundamental e que pode ser simplesmente interior e pessoal²¹”.

Cabe destacar, como nos mostra Ruy de Oliveira Andrade Filho, que “a ‘religiosidade popular’ também não se apresenta enquanto uma simples redução, um resumo ou mesmo um empobrecimento da religiosidade “erudita e/ou oficial”. Tinha também as suas fontes, as suas estruturas, a sua criatividade e elasticidade. Uma religião institucionalizada como o cristianismo oficial pode, grosso modo, responder a um conjunto de anseios e necessidades de um determinado grupo social. Ela, consegue assim, através de um certo número de símbolos, cerimônias, etc., exteriorizar parte da sensibilidade espiritual de seus adeptos. Seu maior ou menor sucesso depende da medida em que toca o inconsciente deste grupo. Sua maior ou menor duração se encontra na sua capacidade de adaptação às transformações materiais e/ou psicológicas, consciente ou não, do segmento a que se dirige²²”.

Desse modo, com a procura de construção de uma religião oficial, a Igreja, durante a Antiguidade Tardia, empenhou-se em estabelecer-se como a principal detentora dos preceitos divinos, a partir disso, procurou demarcar as diretrizes religiosas a serem seguidas. Uma das suas principais ações foi a procura de efetivar a cristianização da população. Por conseguinte, a cristianização foi um processo longo e gradual, a população não aceitava de

²⁰ Para uma definição mais completa ver item Cf. 2.1.

²¹ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e Reflexo: religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. São Paulo: EDUSP, 2012. p. 30.

²² ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e Reflexo: religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. São Paulo: EDUSP, 2012. p. 135.

imediatamente todas as obrigações dos ritos cristãos²³. Para ser realmente efetivada, a Igreja necessitou do auxílio de figuras importantes como padres, monges e, sobretudo, bispos. Muitas vezes, esses personagens eram considerados homens santos. Além disso, a cristianização não significa fundamentalmente o desaparecimento da religião e religiosidade antes praticada, pois as práticas consideradas pagãs continuavam, com certas nuances, arraigadas em todos os grupos, principalmente na população rural e, inclusive, entre o clero.

A persistência de elementos da religiosidade popular é grande na Provença. A maior parte dos cultos ancestrais e das divindades veneradas pela população rural, não apenas no sul da Gália, estavam relacionados com os elementos da natureza, especialmente as árvores, os rios, as rochas e as montanhas. Característica que evidencia a relação do homem medieval com a fertilidade, produção e colheita. Por ser uma região muito romanizada, a Provença contava não apenas com pessoas que veneravam a natureza, mas com um grande número de adeptos da crença do panteão romano. A religião romana, que adaptou e sobrepôs novos elementos aos cultos gregos, também contava com uma variedade grande de divindades que tinha seus cultos ligados à natureza. Foi esse o panorama com que a Igreja se deparou e foi obrigada a adequar suas tradições para desempenhar a cristianização.

Para combater e contrapor os cultos rurais, o complexo mitológico greco-romano, cultos orientais, superstições, entre outras práticas religiosas da população, a Igreja elaborou algumas normas e costumes, configurando-se em uma moral na qual se construiu uma nova cosmovisão global²⁴ cujas bases estavam na permanência de algumas práticas anteriores. O que significa que para ser compreendida, a nova ortodoxia em elaboração, utilizou-se dos elementos do cotidiano da população em que a realidade do mundo era essencial para sua compreensão. Para a elaboração da nova cosmovisão global, a Igreja tentava abarcar toda população e compreender a totalidade da vida humana. Para essa realização, constituiu-se uma ritualização em todos os níveis. Essa nova realidade estava imersa pela simbiose entre a realidade concreta e a transcendente entre do mundo medieval, ela abarcava: as “coisas (res) e os sinais (signa). Destes últimos, havia os convencionais, utilizados entre os homens,

²³ Alain Boureau crítica a historiografia na qual o homem medieval foi “frequentemente visto como alguém totalmente modelado pela adesão imediata, irracional e sem limites aos dogmas e aos ritos cristãos”. BOUREAU, A. Fé. In: LE GOFF, J. e SCHIMITT, J-C. (coord.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval VI*. Bauru : Edusc, 2002. p. 411.

²⁴ ANDRADE FILHO, R. O. O Reino Visigodo Católico: cristianização ou conversão?. In: *POLITEIA: Hist. e Soc*, Vol 5. Vitória da Conquista, 2005. pp. 93- 95.

e os supérfluos, que eram as “superstições”, sinais que os homens e os demônios utilizavam para se comunicarem²⁵”, tornando-se o principal elemento combatido pela Igreja.

Na tentativa de procurar adquirir a autoridade de controlar a totalidade da realidade e de aproximar o homem medieval aos seus preceitos, a Igreja utilizou-se da “conversão”²⁶, ou como afirma Ruy de Oliveira Andrade Filho, ao trabalhar com o Reino visigodo católico de Toledo, “mais que uma efetiva “conversão”, a Igreja operava-se no reino uma “cristianização”, por conseguinte: criavam-se mais cristãos no nome do que cristãos de verdadeiras convicções”²⁷. Deste modo, mesmo o autor descrevendo uma região diferente da aqui estudada, pode-se afirmar que o contexto em que se desenvolveu o processo de conversão era fundamentalmente o mesmo e, ainda, a cristianização era reflexo de um mundo que estava em plena construção.

Esse mundo em plena construção que procura ter uma nova realidade é evidenciado a partir dos sermões, não apenas os de Cesário, mas como uma característica do próprio gênero. Ao definir a norma a ser seguida, condenando as não condizentes, deixa perpassar a realidade do momento, mesmo que uma realidade deturpada e, amiúde, tendenciosa. Portanto, o sermão transforma-se em um instrumento descritivo, do momento de sua elaboração, do processo de cristianização.

Tomando como pressuposto a afirmação de Michel De Certeau em que as pesquisas em história se fazem a partir da articulação de “um lugar de produção socioeconômico, político e cultural”²⁸, o que significa ainda que é “em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam”²⁹. Entendemos que o historiador mantém constantes relações com o local em que se encontra e com os interesses concernentes aos métodos de análise dos documentos utilizados pelo contexto em que está presente.

²⁵ *Dout. Crist.*, XI, 20. Apud. IDEM, *Ibidem*. p. 95.

²⁶ Cabe aqui à diferenciação feita por Andrade Filho entre os termos conversão e cristianização, conversão implica na “completa transformação moral e espiritual” do novo fiel” e “os sinais exteriores da presença da nova fé. Por conversão, a pregação as construções eclesiais, as medidas legislativas civis e canônicas, os novos rituais, a elaboração de um conjunto de comportamentos cristãos, que teriam, e até que ponto, passado a integrar o cotidiano dos homens, seu modo de vida, sua visão de mundo e enfim, sua religiosidade. ANDRADE FILHO, R. O. *Op. cit.* p. 17.

²⁷ ANDRADE FILHO, R. O. *Op. cit.* p. 94.

²⁸ DE CERTEAU, M. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p.66.

²⁹ DE CERTEAU, M. *Ibidem*, p.66.

Nestes termos, o presente trabalho, ao estar inserido em um contexto maior e seguir o interesse das atuais pesquisas sobre religião/religiosidade, adota a perspectiva da chamada Nova História Cultural por acreditar que essa corrente historiográfica configura-se como uma metodologia capaz de nos fornecer um caminho vasto e coeso acerca das formas de desenvolvimento do cristianismo nos meios rurais do sul da Gália, principalmente por sua característica de tentar abordar as noções de “imaginário”, “práticas” e “representações” de uma comunidade com um contexto, em partes, divergente e distante do nosso³⁰. Ressaltamos que as três noções da Nova História Cultura, acima destacadas, serão norteadoras de nossa pesquisa. Assim, uma definição mais profunda dos elementos faz-se imprescindível.

Sobre o primeiro, o conceito de imaginário, utilizaremos as bases traçadas por Franco Júnior, para quem: “imaginário é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração. Ou, ainda mais sinteticamente, imaginário é um tradutor histórico e segmentado do intemporal e do universal³¹”. Neste caminho, entendemos, então, que o conceito refere-se à existência de um conjunto de imagens operantes na estruturação de uma época e sociedade. Desse modo, a realidade da Provença nos séculos V e VI não foi diferente, ela produziu diversos sistemas de imagens que confluíam na construção de uma realidade local a partir de seus segmentos distintos e deixaram evidências que podem ser analisadas a partir de seus vestígios.

Comumente, na Idade Média, o conjunto de imagens concernente ao Imaginário, eram produzidos e transmitidos através de diversos meios como as obras gráficas, plásticas e/ou verbais. Todas elas configuram-se como fontes que acarretam profícuos vestígios do momento analisado. Sua elaboração é tida a partir da procura de construir um modelo para uma moral social e “tais obras, revelavam a imagem que seus autores, ou grupos sociais que representavam, tinham da sociedade que desejavam modificar³²”. No nosso caso, os sermões elaborados pelo bispo de Arles, procurava desempenhar o mesmo papel de construtor de imagens dominantes elaboradas por uma parcela da sociedade. Porém, nas admoestações, perpassavam elementos do contexto dos demais membros da sociedade que,

³⁰ BARROS, J. A. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. In: *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.12, n. 16, 1º sem. 2011. pp. 38-63.

³¹ FRANCO JÚNIOR, H. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: _____. *Os três dedos de Adão: Ensaio de mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp. 2010. p. 70.

³² FRANCO JÚNIOR, H. *Ibidem*, p. 71.

em certa medida, procuravam modificar ao buscar condenar as práticas religiosas não condizentes aos preceitos cristãos de Niceia. A título de exemplo, tomando nossa principal fonte, no 13º sermão de Cesário, fica evidente a procura de construir um quadro negativo das práticas religiosas denominada de pagã e a edificação da imagem da Igreja como local normalizador das atitudes da população:

Vede, irmãos, aquele que recorre à Igreja em sua enfermidade obtém, se for digno, a saúde do corpo e a remissão dos pecados. Uma vez que só na Igreja é possível, pois, encontrar este duplo benefício. E por que há infelizes que se dedicam em causar mal a si mesmos, procurando os mais variados sortilégios: buscando em encantos e feitiços diabólicos em fontes e árvores, feitos por videntes e adivinhos charlatões?³³.

Este trecho ilustra claramente a procura de construção de um imaginário no qual a imagem da Igreja é composta de um preceito que redime o indivíduo de suas mazelas enquanto suas práticas pagãs os conspurcam. Isso significa que ao estudarmos a imagem produzida pelos sermões, através da sua escrita e pregação, podemos obter informações acerca dos dados históricos tanto da vida material quanto mental da sociedade/cultura que a produziu. Ou seja, ao estudarmos o imaginário de determinada sociedade, podemos ir ao fundo da sua consciência e da sua evolução histórica, ir à origem e à natureza profunda do homem no momento de sua produção³⁴. Desse modo, a percepção das representações produzidas pelo imaginário de uma população a partir da análise de documentos do período, tem um papel fundamental.

Ao colocarmos a Igreja como produtora de uma estrutura de representações de uma determinada sociedade, faz-se necessário, antes de tudo, definir o sentido de “sistema simbólico”³⁵, ou seja, o conjunto de normas que define a aceitação das representações pela sociedade. Normas que podem ser entendidas como um método de percepção do mundo, que será cumprida na medida em que exerce o seu poder de representação, em outros termos, a “religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um

³³ SC. 13.

³⁴ LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa 1994, p. 17.

³⁵ BOURDIEU, Pierre, Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre, *As economias das trocas simbólicas*. São Paulo. Perspectiva. 1974. p. 45.

estilo de vida singular³⁶” referente às suas práticas, sobretudo, no que se refere às realidades “natural e sobrenatural” incorporada pela comunidade.

Entendemos que ao nos utilizarmos do sistema simbólico para observarmos as representações criadas pelos cânones religiosos, torna-se possível estabelecer um método de percepção de uma determinada formação social, conseqüentemente da sua realidade, no nosso caso, a construção da realidade está fundamentalmente articulada com o discurso professado pelos sermões, desse modo, uma realidade perpassada pela mensagem religiosa. Concernente a nossa percepção, Bourdieu afirma que “a análise da estrutura interna da mensagem religiosa não pode ignorar impunemente as funções sociologicamente construídas que cumpre: primeiro, em favor dos grupos que a produzem (eclesiásticos) e, em seguida, em favor dos grupos que a consomem (população)³⁷”. Isso significa que a ordem eclesiástica, ou parte dela, passa a ser a detentora do conhecimento e domina as construções e práticas religiosas através do sistema simbólico com uma realidade em constante construção e adaptação.

Desse modo, no caso específico do objetivo do presente estudo – o de observarmos e analisarmos através dos sermões a cristianização do meio rural de Arles nos séculos V e VI –, a delimitação metodológica estabelecida, nos possibilitará compreender entre tantas relações como que o bispo empenhou-se em ter uma elevada primazia através de sua autoridade e, ainda, a sua procura em se assentar numa posição no qual detinha o poder de preeminência diante da construção do imaginário ante ao homem medieval. Destarte, ao procedermos com esta metodologia e as premissas teóricas, acreditamos ser possível elucidar, por meio das fontes históricas, várias passagens referentes ao tema. Com o auxílio do sentido de Imaginário desenvolvido por Franco Júnior, em que a confrontação com os argumentos das representações e práticas do discurso religioso indagado através do ponto de vista das religiosidades populares, conforma um quadro bastante específico e claro de como o estudo será abordado em relação a elucidar as práticas ditas pagãs nos meios rurais da Provença nos séculos V e VI e, ainda, observar qual o discurso de legitimação da autoridade eclesiástica do momento.

Portanto, temos como objetivo central, procuramos analisar os elementos resultantes da confluência e distanciamento entre os preceitos definido pela ortodoxia cristã que

³⁶ BOURDIEU. Pierre, *Ibidem*, p. 46.

³⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 43.

defendia a existência de um Deus único e Eterno³⁸, ao mesmo tempo em que procurava se distinguir e combater o deus Imortal do paganismo. Não obstante, no transcorrer de nossa análise, observaremos que uma total distinção entre ambas, não existiu explicitamente e seu diálogo foi intenso. A religião estabelecida pela ortodoxia cristã foi apenas algo institucionalizado e as práticas religiosas professadas – por nós denominadas de religiosidades –, não estavam concernentes aos muitos preceitos fixados pela hierarquia religiosa.

Para a problematização desse contexto, procuraremos examinar um caso específico, a Provença, sobretudo nos meios rurais da região de Arles dos séculos V e VI. Para a realização de tal escopo, procuraremos, através da leitura e problematização, principalmente do *Sermo ad populum* de Cesário de Arles, observar como o bispo abordava tal problemática ao condenar as práticas que ele acreditava não condizentes com as normas cristãs e como o bispo conseguia implementar, através de sua autoridade, as diretrizes cristãs.

Para tanto, pretendemos percorrer dois caminhos, inteiramente conexos entre si. Primeiro, apresentaremos uma revisão historiográfica do contexto social, político, cultural e, especialmente, religioso da Provença na Antiguidade Tardia (IV–VII). Em seguida, abordaremos a perspectiva da prática da religiosidade popular e confrontaremos os elementos obtidos pela revisão historiográfica com os elementos pagãos condenados pelos sermões de Cesário.

³⁸ Para a doutrina cristã, o Deus eterno significa um Deus perpétuo, sem começo e sem fim. No livro sagrado do cristianismo sua existência eterna esta presente em alguns momentos, como no Genesis: "No princípio Deus..." Gn 1:1, que indica que antes de tudo, Deus já existia; também nos Salmos "Antes de nascerem os montes e de criares a terra e o mundo, de eternidade a eternidade tu és Deus" Sl 90:2; outras passagens referente a eternidade de Deus podem ser encontradas: Rm 1:20; Hb 13:8; Jr 10:10. Vg.

CAPÍTULO I

O ETERNO: A IGREJA COMO PRODUTORA DA RELIGIÃO NOS SÉCULOS V E VI.

1.1. O contexto histórico da Gália durante o assentamento germânico (séculos IV-VI)

A partir do final do século V ocorreram diversas mudanças no mundo mediterrâneo que, com características próprias e em regiões específicas, afetaram a dinâmica política e social do período. Nesse novo contexto, uma remodelação em diversos segmentos revelou-se; todavia, algumas funções políticas econômicas e sociais, básicas para o período, não foram totalmente alteradas, apenas sua conformação foi reajustada à nova realidade e às necessidades do momento. A título de exemplo, em um âmbito que transcende os limites da Gália e que concerne à política da parte ocidental do decadente Império Romano, uma mudança considerável ficou visível com a transferência das insígnias imperiais para Constantinopla, contudo, essa mudança não foi inteiramente sentida, pois, com a instalação de um rei germânico em Roma e o estabelecimento de diversos reis não romanos por diversas regiões³⁹, a organização política/administrativa praticamente continuou a existir mesmo com alguns conflitos entre esses novos grupos germânicos com os galo-romanos – no caso da Gália – durante o desmantelamento da unificada organização administrativa e política de Roma. Assim, mesmo com uma crise de autoridade estatal centralizada, muitas permanências ficaram perceptíveis no Ocidente na Antiguidade Tardia.

Em questões sociais e do imaginário popular, as mudanças a partir de uma nova administração política, de certa forma, afetaram parcialmente, se não totalmente, os ritmos de vida, as sensibilidades morais e, simultaneamente, o sentimento do eu dos habitantes das cidades ou do campo⁴⁰. Inclusive, devido ao processo de ruralização proveniente do momento de migrações, colapso expansionista, diminuição do comércio e necessidades do período, os habitantes começaram a ter uma rotina com um contato maior com elementos diretamente ligados à natureza, distintos aos habituais de seu cotidiano. Não que a rotina urbana fosse totalmente diferente e não proporcionasse uma relação frequente com a natureza, mas, durante o império, a população urbana tinha seu cotidiano balizado por elementos orientados por uma sociedade constituída institucionalmente, com normas organizacionais estabelecidas. A nova realidade, agora rural, ocasionava, por exemplo, uma ampliação dos cultos relacionados à natureza.

³⁹ Frighetto argumenta que, nesse momento, houve uma transferência do poder único do *imperator* romano para uma pluralidade de *reges* germânicos. FRIGHETTO, R. Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental. Curitiba: Juruá, 2000 p.56.

⁴⁰ BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) *História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 214.

Em uma área específica da Gália, no que concerne ao quadro administrativo, essas remodelações na estrutura das instituições Ocidentais já estavam ocorrendo desde os momentos finais do Império Romano, antes mesmo da transferência das insígnias imperiais para Constantinopla, no século V. Na região, os visigodos, burgúndios e francos, ao adentrarem no território, não prejudicaram significativamente a urbanização das áreas, nem chegaram a mudar profundamente a estrutura previamente existente. Segundo Jacques Le Goff, nesse momento, não apenas na Gália, mas em várias cidades do Ocidente, os centros tradicionais de cultura, malgrado as pilhagens e destruição de alguns grupos específicos, raramente deixaram de existir e de brilhar de um dia para o outro. Roma, Marselha, Arles, Narbone, Orléans continuavam a ser portas do Oriente⁴¹. Outros centros urbanos continuaram a existir⁴², principalmente as cidades que assumiram funções vitais na administração regional⁴³ como as “que servem de residência aos novos reis germânicos ou também os que são sedes de bispados e de peregrinação importantes⁴⁴”.

Assim, mesmo com o elemento germânico presente cada vez mais no cotidiano da população e com alguns ocasionais conflitos e saques no início do século V, várias cidades perduraram. Outras, assoladas, conseguiram voltar a prosperar economicamente no decorrer do século e algumas delas aumentaram suas riquezas consideravelmente nas décadas seguintes⁴⁵. Desse modo, seria um equívoco crer que o declínio da estrutura urbana foi causado apenas pela presença dos não romanos no território.

Um exemplo de resistência da estrutura citadina no momento inicial do assentamento germânico é visível em uma mensagem que o Imperador Honório (384-423) dirige a um prefeito pretoriano da Gália. Na missiva, o Imperador anuncia a criação de um concílio reunindo as sete províncias regionais. Honório salienta que a cidade de Arles era o melhor local para sediar a reunião em virtude de seu comércio e seu intenso tráfego de entrada e

⁴¹ LE GOFF, J. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2005. p.114.

⁴² Devemos ressaltar que não houve uma coesão do desenvolvimento dos centros urbanos, nem na política dos grupos que as dominaram, nem mesmo nas cidades mais romanizadas. Suas divergências de importância são visíveis por diversos motivos como: posição geográfica, logística, importância econômica, inserção no Império, entre outros tantos fatores que definiam sua dimensão e proeminência. Porém, embora sejam importantes e de extrema relevância, tais fatores não são nossos objetivos de análise e sim como essas características se refletem na hierarquização eclesiástica do mundo Ocidental a partir do final do século V, que também não era homogênea.

⁴³ LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998. p.95-97.

⁴⁴ LE GOFF, *Ibidem*, p.114.

⁴⁵ Segundo o testamento de Cesário, enquanto o eclesiástico administrou o bispado de Arles, ele praticamente dobrou as riquezas da Igreja na cidade. Com isso, ampliou seus privilégios e influência na região. *test.* 141a.

saída às margens do Mediterrâneo⁴⁶, uma vez que os bens produzidos em qualquer lugar poderiam ser vendidos facilmente lá⁴⁷.

A instalação dos povos germânicos deve ser imaginada, sobretudo, como uma infiltração lenta, durando vários séculos, como uma imigração progressiva e muitas vezes pacífica, no qual os recém-chegados se instalaram individualmente, aproveitando-se de seus talentos artesanais ou pondo sua força física a serviço da armada romana; ou também, em alguns casos, em grupos numerosos, beneficiando-se então de um acordo com o Estado romano, que lhes concedia o estatuto de “povo federado”. Portanto, isso significa que não devemos pensar este colapso como um produto direto das constantes pressões nas fronteiras, visto que a presença de diversos grupos étnicos era comum recorrente dentro do Império por um longo tempo⁴⁸. Ainda, podemos observar que a própria natureza Imperial aceitava tal diversidade, o mundo romano era uma composição heterogênea formada por vários grupos e culturas em suas diversas províncias⁴⁹, todos os quais tiveram que se adaptar aos vários elementos culturais provenientes da realidade romana em diferentes graus ao longo do tempo⁵⁰. Sua existência, talvez, seja consequência inevitável desse processo de assimilação que remonta a sua história. Em outras palavras, os germânicos já tinham séculos de convívio com os romanos e gauleses dentro do território Imperial e conheciam a estrutura em que estavam adentrando.

As estruturas do território do império eram suficientemente flexíveis para integrar os romanos e os germânicos dentro de suas fronteiras. As estruturas cotidianas e suas formas

⁴⁶ O tráfego Mediterrâneo, que continuou até o sétimo século, não era nada mais do que um processo secundário em que alguns comerciantes, principalmente de origem oriental, forneceram produtos de alto custo para uma série de antigas famílias de descendência senatorial, para bárbaros ansiosos para melhorar o seu estatuto social e para ornar as igrejas. SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003. p. 4

⁴⁷ Epistolae Arelatenses genuinae, In: MGH, Epistolae 3, p. 14.

⁴⁸ BASCHET, J. A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2009. p.50.

⁴⁹ Por exemplo: “uma das causas do sucesso do assentamento visigótico no sul da Gália foi a capacidade de Roma para integrar vários grupos, mesmo aqueles que estavam fora de suas fronteiras, dentro de seu contexto social e cultural” ao aceitar suas características. POHL, W., The barbarian successor states, in *The transformation of the Roman World*, London: British Museum Press. 1997, p.46. É claro que não devemos entender o Império Romano como uma estrutura essencialmente aberta, onde os mais diversos grupos viviam harmoniosamente e os romanos eram totalmente tolerantes com os novos membros ou elementos culturais de outros grupos que pertenciam ou não a dinâmica do Império Romano. Mas, alguns grupos foram acolhidos dentro da estrutura imperial

⁵⁰ Desde as décadas finais do século II, diversos tratados são estabelecidos para estabelecer a relação do Império Romano com os grupos germânicos. MORSEL, J. *La Aristocracia Medieval: El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. Valência: PUV, 2008. p.27.

de vida estavam, em maior medida, com hábitos romanos⁵¹. Esses elementos de permanência deixam claro que o cenário da civilização não se modificou brutalmente com as ondas migratórias e o assentamento germânico⁵². O novo contingente populacional foi um número diminuto em relação aos habitantes já instalados⁵³ e alguns – individualmente ou em pequenas famílias – abrigaram-se dentro da comunidade galo-romana e outros em comunidades mais afastadas.

Geralmente, essas comunidades de germânicos que adentravam o território romano procuravam assentar-se em locais de fronteiras (*limes*), próximos aos centros urbanos, mas com o campo por perto e à disposição. Essa região era o espaço que mais os beneficiava na organização, manutenção e defesa do grupo caso, porventura, ocorresse algum ataque dos habitantes locais na procura de retomar seu território. Ainda, esses locais fronteiriços que tenuamente delimitava o espaço entre os romanos e não romanos foram o território no qual os grupos habituaram-se a se encontrar e fazer trocas⁵⁴.

No período, na Gália, além do assentamento dos primeiros grupos germânicos, é perceptível mais uma alteração na estrutura organizacional do Ocidente. É nesse momento que os aristocratas gauleses atingem os mais altos cargos na administração política da região, sobretudo devido a sua proximidade com imperadores ou usurpadores – essa particularidade de proximidade entre esses dois grupos remonta aos anos iniciais do século IV, quando a presença da corte se fez permanente na região e houve um fortalecimento ainda maior na primeira metade do século V⁵⁵. Nesse interim, devido à proximidade com a corte, a aristocracia gaulesa começou a ocupar cargos de funcionários do estado,

⁵¹ POHL, W., The barbarian successor states, en *The transformation of the Roman World*, London: British Museum Press. 1997, p.34.

⁵² Para Peter Brown, “aquilo que tem sido grosseiramente designado por ‘invasão bárbara’ foi, de fato, uma migração controlada de camponeses amedrontados, que apenas procuravam juntar-se a outros seus iguais que viviam a sul da fronteira”. BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

⁵³ Embora sejam apenas aproximações e hipóteses, Baniard argumenta que, desde as primeiras ondas migratórias, raramente o número global dos germanos dentro do Império ultrapassou 16% da população autóctone. BANNIARD, Michel. *A Alta Idade Média Ocidental*. Lisboa: Europa-América, s/d. p.17; por sua vez, ao tratar do momento final do império na última onda migratória, Hilgart defende que o número de bárbaros que conquistaram Roma foi de aproximadamente cinco por cento da população total das províncias romanas. HILLGARTH, J. N. *Cristianismo e Paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004.

p.86. Assim, notamos que o total dos “invasores” não representaria um número tão expressivo, visto que entre eles estariam mulheres e crianças, não apenas guerreiros direcionados à pilhagem e à conquista.

⁵⁴ Segundo Jérôme Baschet, a região fronteiriça entre os romanos e germânicos era um espaço com uma realidade intermediária de convivência entre os grupos. BASCHET, J. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2009. p.50.

⁵⁵ Cf. SIVAN, H. The emergence of a late Roman Gallic Aristocracy. In:_____, *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic aristocracy*, London and New York, 1993, pp. 6-30. Ver item 1.2

consolidando-se, assim, como representante da ordem romana na região e transformando-se em elo entre o governo Imperial e a população local⁵⁶.

Nesse momento, com a dinâmica proporcionada pelo assentamento germânico e o contato com a população galo-romana, os notáveis romanos (*nobiles*) – com distinção proveniente de seu nascimento –, estavam perdendo cada vez mais espaço no quadro administrativo imperial para a aristocracia senatorial (*potentes*) – com distinção oriunda, normalmente, da terra e com a característica singular de ser um grupo mais fluido e dinâmico. Diante da realidade de conflitos na ordem administrativa ocasionados pelos grupos germânicos, do enfraquecimento de sua influência e da consequente diminuição na participação da organização do estado imperial, os *nobiles* encaminharam-se para seus domínios (*villae*) em áreas mais distantes e seguras para se protegerem e tentarem manter, ao menos, seu *status*. Aproveitando-se da nova realidade com alguns cargos vagos deixados pelos notáveis romanos, os *potentes* que almejavam uma posição de maior destaque começaram a preencher as funções anteriormente ocupadas pelos *nobiles*⁵⁷, principalmente assumindo a administração das cidades. Muitas vezes, os *potentes* tornaram-se governantes jovens e sem experiência e, ainda, muitos deles compravam suas distintas posições cidadinas⁵⁸.

A ligação entre a aristocracia gaulesa e a administração imperial permaneceu até o final do século IV. Contudo, com uma estrutura administrativa chefiada pelo prefeito pretoriano⁵⁹ e o contato entre província e corte imperial feita por vicários, ambos comumente não provenientes da aristocracia gaulesa, o elo foi se enfraquecendo. Na região da Provença houve uma tendência dessa aristocracia em se afastar da corte imperial e procurar aumentar sua influência e controle nos assuntos locais⁶⁰. Esse afastamento, entretanto, não deve ser entendido como deslealdade para com Roma ou algum desejo

⁵⁶ Entre os cargos ocupados pela aristocracia galo-romana está o de bispo. Nos séculos V e VI, a aristocracia galo-romana ocupou, em particular no sul da Gália, praticamente todos os postos de bispos da região. MORSEL, J. *La Aristocracia Medieval: El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. Valência: PUV, 2008. p.36. Todavia, não devemos pensar que toda a estrutura foi alterada. Não foi uma troca imediata onde, por exemplo, o senador trocou sua toga consular pela mitra e começou a construir apenas igrejas e não mais prédios públicos. Apenas uma parcela assumiu os cargos eclesiásticos, outros mantiveram seus domínios, sobretudo os ligados à terra.

⁵⁷ BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) *História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 246-247.

⁵⁸ BARNWELL, P. S., *Emperors, prefects & kings. The roman west, 395-565*, Chapel Hill and London, 1992, p. 62.

⁵⁹ SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003. p. 2.

⁶⁰ BARNWELL, P. S., *Emperors, prefects & kings. The roman west, 395-565*, Chapel Hill and London, 1992, p. 66.

separatista, mas como a busca de uma política que favorecesse os interesses da região no âmbito da organização imperial⁶¹. Ou seja, os postos que a aristocracia gaulesa aspirava no momento se resumia, especialmente, à procura de organização interna e fortalecimento da Provença diante da estrutura do estado romano⁶².

Todavia, o afastamento não foi total. Doravante, a política imperial influenciou nas atividades locais. A título de exemplo, podemos recorrer à intervenção imperial na conformação, no século IV, das *curias* – entidade oficial responsável pelo recolhimento dos tributos e administração das cidades. Inicialmente, parte dos impostos assegurados pelas *curias* era remetida para o governo Imperial; outra parte era usada para a manutenção dos edifícios públicos, das estradas e das pontes; para garantir a distribuição de alimentos em tempo de crise e a educação cidadina⁶³. Na segunda parte do século IV, com a aristocracia gaulesa emergindo no âmbito local e assumindo alguns cargos de controle que antes eram ocupados pelos *nobiles*, especialmente nas *curias*, houve uma tendência da aristocracia em evadir com os tributos e não efetuar as funções primordiais pertinentes à instituição imperial. Para sanar tal problema da região, a administração Imperial Romana criou, em 378, o cargo de *defensor civitatis*, cuja tarefa consistia em fazer cumprir os termos dos editos imperiais.

Em 409, para resolver o entrave, o magistrado (*defensor civitatis*) passa a ser eleito pelo voto de um colégio eleitoral composto pelos clérigos locais, pelo bispo, pelos *honorati* – os antigos magistrados e membros da *curia* – e depois confirmado e instituído no cargo pelo prefeito pretoriano. Sua função era proteger as pessoas indefesas contra os abusos fiscais e inibir evasão dos tributos por meio de suas faculdades fiscalizadoras da administração e justiça⁶⁴. Em vista disso, fica evidente que o império, mesmo em seus

⁶¹ No início do quinto século, excetuando-se os momentos no qual a corte imperial esteve na região devido a atividades militares, a região sul da Gália caracterizou-se por uma considerável autonomia administrativa, muitas vezes, propiciada pelo próprio Império Romano que devido a sua extensão, não era capaz de ter o controle completo de todas as regiões. SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003. p. 1-2.

⁶² Ralph Mathisen defende que, ao contrário do que ocorreu em outras áreas do império, onde os aristocratas muitas vezes contribuíram para o seu próprio declínio devido à competição interna, na Gália, mesmo em pequeno número, eles compensaram o problema da falta da unidade imperial por meio de novos caminhos para criar uma unidade dentro da diversidade e um novo sentido de comunidade aristocrática no momento. MATHISEN, R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Roman Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p.204.

⁶³ DURLIAT, Jean. *Les finances publiques de Diocétien aux Carolingiens (284-889) Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Volume 50 Numéro 5 1995. pp. 38-43.

⁶⁴ As *curias* municipais, que estavam em crise antes mesmo da chegada dos visigodos no século V, permanecem. Os colegiados *curiaes* continuaram durante o século V cumprindo suas funções; contudo, continuaram a praticar evasões de tributos mesmo com a ameaça de confisco de bens para aqueles que o

momentos finais, procurou manter um conveniente arbítrio em sua política administrativa em todo território, sobretudo em regiões prósperas.

Notadamente, como ficou visível, o assentamento germânico não foi a causa primordial do desmantelamento da unidade romana, as funções sociais e econômicas básicas de diversas cidades não foram alteradas em sua essência, apenas sua conformação foi ajustada à nova realidade com o surgimento de elementos novos que substituíram os anteriores. A estrutura subsistiu principalmente devido às atividades geradas por gastos da administração, pelo comércio e latifundiários locais das principais cidades do antigo império, especialmente da região da Provença, que mantiveram a sua importância como centros aglutinadores da comunidade circundante.

Destarte, ao contrário da ideia de que o processo de fragmentação administrativa foi mais intenso e presente nos centros urbanos⁶⁵, nas cidades maiores e logisticamente bem localizadas da Provença, o colapso da estrutura imperial proporcionou um aumento em sua importância, principalmente pela questão de não ser mais necessário contribuir com o fisco romano, proporcionando uma elevação da renda e da riqueza local. Portanto, observamos, nas cidades ou em áreas afastadas e pouco romanizadas mas pertencente à antiga organização imperial, que não houve um quadro desolador com o fim da unidade romana, mas sim um desmantelamento da estrutura política e fiscal/tributária do período, que proporcionou o surgimento de outros grupos que, aproveitando a organização prévia, assumiram o papel administrativo deixado pelo Império Romano.

praticasse. Tanto os grupos *curiales* como o *defensor civitatis* aparecem nos textos dos séculos VI e VII, muito depois da instalação dos grupos germânicos. A ajuda com alimentos aos necessitados no período de conflitos com germânicos – uma de suas prerrogativas – mostra que a administração local das *curias* não tinha sido totalmente desintegrada. SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003. p. 5.

⁶⁵ Segundo Jérôme Baschet: a desordem na conjuntura administrativa fica mais visível nos centros urbanos. Nas cidades, a sensação de insegurança, a ausência da manutenção estrutural, a falta de espécie monetária, o declínio do comércio mais organizado e a resultante falta de mantimentos, levou muitos a dirigirem-se para locais afastados, principalmente as áreas rurais devido o declínio das cidades. Para o autor, as cidades do Ocidente jamais desapareceram completamente, mas, em suma, as cidades - e com elas a cultura urbana que compunha o coração da civilização romana - não são mais do que a sombra delas mesmas. Cf. BASCHET, J. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2009. p.54-55. Delage descreve que esse processo foi diferente na cidade de Arles, para ele: Arles ainda estava viva e não havia fechado suas portas para o mundo exterior. Por ter um papel de mercado regional, centro religioso e capital administrativa, ela tornou-se um entreposto obrigatório entre a Itália e a Espanha, no Mediterrâneo. Os assentamentos germânicos do século V e início do século VI arruinou grande parte de seus subúrbios, mas não destruiu sua atividade comercial. DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). *Césaire d'Arles: Sermons au people*, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. p. 125-126.

A estrutura foi preenchida em um processo longo, com muitas nuances, e incorporada paulatinamente no cotidiano na Antiguidade Tardia. A nosso ver, a chave para compreender a sobreposição da soberania do Estado Romano pelos diversos reinos germânicos na Gália é entender que ocorreu uma rápida e constante integração entre a aristocracia galo-romana e os recém-chegados grupos germânicos. Consequentemente, como uma contrapartida, uma das razões da rápida instalação e aceitação dos governantes não romanos se dá pela proteção, por parte dos novos governantes, dos interesses da aristocracia local nos diversos seguimentos sociais. Portanto, os visigodos da Provença tiraram proveito da máquina administrativa romana não para destruí-la, mas fortalece-la regionalmente, como a aristocracia gaulesa desejava. Para isso, eles eliminaram os escalões mais altos da administração provincial como, por exemplo, o prefeito pretoriano e preservou os cargos menores que estavam nas mãos dos galos-romanos.

Segundo Ralph Mathisen, o verdadeiro desequilíbrio que proporcionou o desmantelamento do Estado imperial foi, basicamente, provocado por esse processo de disputa entre a aristocracia gaulesa com os germânicos e não a querela de ambos contra a administração central. Para o historiador, a procura de manter uma solidariedade aristocrática local – visto que e os recursos ficaram concentrados regionalmente, já que não estavam mais direcionados para um Estado centralizado – fez com que novos fatores ficassem presente em uma conjuntura de futuro incerto. A partir de então, a vida política e social dos grupos dominantes foi reduzida espacialmente. Germânicos, gauleses e romanos remanescentes competiam por *status*, cargos públicos e influência econômica para controlarem as cidades e o campo circundante⁶⁶.

Não obstante, como os cargos militares e administrativos estavam segmentados entre os grupos e uma considerável parte da riqueza manteve-se nos centros urbanos mais proeminentes, uma intensa disputa interna para o controle da localidade intensificou-se⁶⁷. Ou seja, o desaparecimento de parte da máquina legal deu origem a um novo nível de hostilidade na sociedade galo-romana. Os conflitos políticos de disputa do poder entre os habitantes locais e os novos grupos que haviam, anteriormente, se aliado a eles para o fortalecimento regional ocasionaram o conflito de interesses entre os grupos.

⁶⁶ MATHISEN, R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Roman Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p. 203.

⁶⁷ SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003 p. 1-2.

Destarte, no que se refere à Igreja como instituição que estava elaborando, amiúde desforme, sua ortodoxia⁶⁸, mesmo em ocasionais destruições de alguns edifícios, templos e sedes episcopais⁶⁹, proveniente das disputas por *status*, a presença dos novos governantes e a disputa com os galo-romanos não acarretou a extinção da crença. Pelo contrário, como elemento integrante do contexto, a Igreja, chefiada pelo bispo local – que já tinha adquirido uma autonomia dentro do império e não iria perder espaço com o estabelecimento dos reinos germânicos –, participou intensamente desse momento de disputa pelo controle citadino no final do século V e na primeira metade do século VI⁷⁰. Para o segmento eclesiástico, essa mudança no âmbito estatal não significou a perda de influência do clero, especialmente nas áreas urbanas. Isso significa que, com a regionalização do espaço antes pertencente ao império e a incapacidade dos novos reis em exercer um pleno controle sobre as cidades, os bispos adquiriram maior importância dentro dos novos domínios germânicos. Assim, em seu ofício, o bispo participava e intensificava a luta política a nível local. Politicamente, ele representava um grupo de interesse da cidade embora pertencesse a uma organização maior, que excedia os limites urbanos.

Em um primeiro momento, com a sucessiva formação dos reinos germânicos e uma nova estruturação política, o clero conseguiu, mesmo com ocasionais desavenças com os novos monarcas, conservar sua posição idiossincrática dentro da nova estrutura. Os bispos, mais do que nunca, beneficiaram-se e viram seu poder crescer consideravelmente⁷¹. Em

⁶⁸ A definição de Ortodoxia Cristã aqui empregada será a do Cristianismo elaborado e defendido a partir do Concílio de Niceia (325) e dos Concílios subsequentes, sobretudo, de Éfeso (431) e Calcedônia (451). De acordo com a definição deles, o cristianismo niceano seria a crença num Deus único manifestado em três pessoas – o Pai, o Filho e o Espírito Santo – e na redenção de mundo pela Encarnação, Paixão e Ressurreição de Jesus Cristo. O Filho, que é o Verbo Divino, foi verdadeiramente encarnado pelo Espírito Santo na carne da Virgem Maria e ele combina em si próprio, sem distinção de pessoas, as naturezas perfeitas e completas de Deus e do homem. LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 107. Ou seja, o sinônimo de crença correta será definido a partir da organização episcopal à medida que definia os preceitos corretos ou incorretos de competência dos bispos por meio dos concílios ou vinculações – como o caso do episcopado de Arles que procurou vincular-se com Roma para consolidar sua posição de sede episcopal.

⁶⁹ Alguns casos como na Récia e na Nórdica na região do Danúbio, as constantes incursões levou sofrimento aos habitantes que chegaram a serem evacuados junto com seus eclesiásticos, alguns bispos refugiaram-se em castelos. AMON, K.; BAUER, J.; LENZENWEGER, J.; STOCKMIER, P.; ZINNHOBLE, R. (org.) *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006. p.92.

⁷⁰ SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003 p. 1-2.

⁷¹ Com efeito, embora a autonomia de um bispo pudesse ser contestada individualmente, coletivamente não existia nenhum sistema público para controle dos bispos. Nem real, nem imperial e nem mesmo papal (o bispo de Roma era, no período, apenas mais um bispo como os outros). A única forma de definição de diretrizes para suas práticas eram os concílios. Eles tornaram-se as únicas instâncias de controle coletivo da ortodoxia cristã. O concílio era o momento em que se definia as regras litúrgicas, os cânones, os costumes e articulavam, entre eles, as funções episcopais. MORSEL, J. *La Aristocracia Medieval: El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. Valência: PUV, 2008. p.38-39

outras palavras, nesse momento inicial, a tarefa percebida como mais imediata foi a de apaziguar, de proporcionar disciplina ao mundo particularmente turbulento e indisciplinado em que viviam e assim estabeleceram um sentido de unidade com um propósito em comum entre os grupos.⁷² Desse modo, conseguiram um impulso na sua atuação com destaque não apenas na esfera religiosa, mas também civil⁷³.

A procura de obter o controle urbano pelo bispo é o resultado de um processo social dinâmico e complexo. Os prelados não ocuparam um vazio político dentro da ordem deixada pelo Império Romano. Muito menos aproveitaram uma estrutura para se impor como governantes frente aos magistrados, a aristocracia e os nobres, definindo seus termos diante do poder citadino – como uma antiga corrente historiográfica defendia⁷⁴. Com as disputas cada vez mais intensas dentro de cada região, sobretudo no sul da Gália, os bispos – muitos deles oriundos da aristocracia gaulesa, o que os insere dentro do contexto de disputas do período – procuravam intensificar seu poder e influência nos centros urbanos por meio de alianças, disputas e embates, muitos deles não pacíficos⁷⁵.

Um dos elementos que demonstra uma efetiva participação do bispo nesse momento de mudanças foi a questão da transformação topográfica urbana. As estruturas citadinas do período não foram totalmente alteradas pelo processo de assentamento dos germânicos. Na realidade, a real transformação urbanística do momento deu-se pela Igreja, por intermédio dos prelados, que desejavam transformar a cidade em um centro cristão. O século V, longe de ser apenas um tempo de destruição, foi um período de construção urbana impulsionada

⁷² GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York : Oxford University Press, 1988. p. 135.

⁷³ Embora Leila Rodrigues da Silva trabalhe com a autoridade episcopal na península ibérica, esse fenômeno torna-se visível em outros contextos; Na Gália, também foi uma característica presenciada. SILVA, L. R. Algumas Considerações Acerca do Poder Episcopal nos Centros Urbanos Hispânicos – Século V ao VII. In: *Questões & Debates*, Curitiba, n. 37, p. 65-82, 2002. p.67, 78; ver também: BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 52-71.

⁷⁴ MORSEL, J. *La Aristocracia Medieval: El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. Valência: PUV, 2008 p.38; Frequentemente, alguns historiadores descrevem o momento como se os aristocratas estivessem condicionados a serem aliados naturais do bispo. Por exemplo, as relações amigáveis de Martin de Tours com seus paroquianos senhoriais ou a abundante correspondência de Agostinho com os cristãos locais proprietários de terras, parecem tipificar uma amizade natural: como membros de um grupo ordenado pelos bispos como seus superiores, para essa vertente historiográfica, os aristocratas cristãos e os bispos pareciam formar uma coalizão inata. BOWES, Kimberly Diane. “Christianization” and the Rural Home. In: *Journal of Early Christian Studies* 15:2, 2007. p. 155.

⁷⁵ Ressaltamos que, no período, na Gália, houve distinção entre as regiões na abrangência da influência dos bispos. Enquanto alguns bispos se relacionavam com governantes pagãos, o caso dos francos na região central, os bispos do sul da Gália tiveram que tratar com governantes arianos (visigodos), o que lhes dava certa desvantagem pelo caráter organizado do arianismo.

pela igreja e financiada por famílias aristocráticas ou pela administração local⁷⁶. Os recursos que antes eram direcionados pela *curia* para os edifícios públicos passaram a ser destinados pelos *honorati* aos edifícios religiosos. Agora, enquanto alguns antigos edifícios públicos eram abandonados ou caíam em ruínas, seus materiais eram, muitas vezes, sob a ordem dos bispos, reutilizados para edificar igrejas⁷⁷.

Como já referido, as cidades continuaram a ter um importante papel social e administrativo após a queda das autoridades romanas, devido, em grande parte, aos bispos. Praticamente todas as capitais listadas na *Notitia Galliarum*, documento administrativo do final do século IV ou início do V, tornou-se bispado⁷⁸. Na verdade, os novos centros populacionais não adquirem mais o estatuto de *civitas* como anteriormente, que era obtido por meio da administração romana; tal posição se dava, a partir de então, pelo fato de se ter um bispo no centro urbano⁷⁹.

Assim, como nenhum dos grupos tinha a base organizacional ou as redes de comunicação que o Império tivera, o interstício de um apoio da estrutura governamental auxiliou e transformou a Igreja em seu substituto natural⁸⁰. Esta instituição que apesar de sua forte aproximação com o Estado romano, cada vez mais desmantelado, não atrelou seu futuro à sorte da política do Império e se vinculou aos novos grupos e se adaptou para tornar-se uma verdadeira entidade paraestatal autônoma cuja coesão e dinamismo, muitas vezes adaptada à realidade local, asseguram a sobrevivência nesse contexto complexo⁸¹.

Uma possível explicação para esse fenômeno de permanência e expansão da atuação da Igreja – que ocorreu, embora com singularidades em cada região, mas no Ocidente Medieval como um todo – é que os bispos atuaram como um contrapeso local em

⁷⁶ Quando Gregório, ao final de sua História dos Francos, narra a história dos bispos que o precederam em Tours, toma o cuidado de mencionar a construção e renovação de edifícios da Igreja desempenhado por seus respectivos prelados. Ommatius (467 – ?), aclamado bispo de Tours – provavelmente em 522 –, restaurou a igreja dedicada às relíquias dos santos Gervásio e Protasio. No episcopado de Injurious (? – 546) a igreja de Santa Maria foi terminada e a igreja de São Germano foi construída. Eufronius (? – 573) reparou muitas igrejas abandonadas e construiu muitas igrejas novas em Thuré, na província de Vienne e Orbigny, no vale do Loire. Gregório de Tours. *Historia dos Francos*, Livro X: 31. Há mais exemplos com ambiciosos projetos de construção. O próprio Gregório faz menção de suas renovações na igreja de São Martinho.

⁷⁷ BASCHET, J. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2009. p.55.

⁷⁸ No norte e no leste, porém, onde o assentamento germânico havia causado mais perturbações, os bispados tiveram de ser recriados. Entretanto, sua nova extensão refletia as conexões e os interesses do clero envolvidos na sua recriação em vez da predecessora geografia da *civitas* romanas. WOOD, Ian. *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, Londres: Routledge. 2014. p. 71.

⁷⁹ SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003 p. 4.

⁸⁰ BANNIARD, M. *A Alta Idade Média Ocidental*. Lisboa: Europa-América, s/d. p. 94.

⁸¹ BANNIARD, M. *Ibidem*. p. 94.

detrimento da autoridade monárquica que muitas vezes não seguia a fé de Niceia⁸² e estava ligada mais à atuação militar⁸³. Entretanto, é necessário questionar como se expandiram as funções e os interesses dos bispos dos séculos quinto e sexto, pois os bispos do período viviam em uma realidade em que modelos claramente articulados de ofício episcopal eram novos e muitas vezes frágeis. Devemos também pensar em suas próprias concepções de como administrar essas funções em determinados locais.

Destarte, no período, a prática episcopal ainda era muito um trabalho em progresso, mas o ideal foi amplamente esboçado e nesta sociedade fragmentada pelos reinos germânicos, eles estenderam, paulatinamente, sua influência para além das diretrizes canônicas e protegeram os interesses da comunidade local em outros âmbitos, com destaque, sobretudo na Gália, onde eles defendiam, mesmo que apenas por meio de conexões familiares, ou de interesses dos proprietários de terra, tendo em vista que muitos bispos desse período vieram deste segmento da sociedade⁸⁴.

⁸² Para Geary, ao invés de reclamar seus direitos a um governo central, essa aristocracia ficou muito mais confortável permitindo que o bispo – muitos escolhidos entre os aristocratas locais ou pertencente a essas famílias proeminentes em outras localidades – dirigisse o que restava da esfera pública “a *res publicae*, no nível local das civitas, que incluiu a cidade e seu território imediato.” GEARY, P. J. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York : Oxford University Press, 1988. p. 93; Entendemos, portanto, que o apelo de seguir o conselho dos bispos não é mais que um apelo para seguir o conselho da aristocracia galo-romana, ficando evidente que o poder sobre o povo foi realizado pelos grandes proprietários de terras, que eram a verdadeira autoridade do momento. Contudo, sua autoridade não provinha apenas desse fator, ele é apenas um complemento da figura multifacetada do prelado.

⁸³ Embora houvesse tanto uma tensão quanto união entre a Igreja e a monarquia bárbara, a Igreja não podia ficar sem um rei forte, pois isso significaria a anarquia, e eram necessárias legislações tanto real como conciliar para impor o cristianismo a população largamente pagão HILLGARTH, J. N. *Cristianismo e Paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2004. p. 101.

⁸⁴ A partir de 435, a atenção da aristocracia galo-romana pelo posto de bispo se tornou mais visível. São diversos nomes provenientes desses grupos na Gália como um todo, por exemplo: Sidônio Apolinário (430-489), que se tornou bispo de Clermont em 471/472; Léonce (?- 564), bispo de Bordeaux; Gregório de Tours (538-594), também procedente de uma família aristocrática de Auvernia e contava com seus familiares próximos ao conde de Autun; o bispo de Langres, Gregorius Attalus (450-539); o bispo de Lyon, Nizier (513-573); os bispos de Clermont, Galus (c. 489-554) e Avit (571-594); o de Largres, Tetricus (s.d); o bispo de Vienne, Avito (450-518); no norte da Gália: Remi (438-533), de Reims; Nicécio (513-566), de Tréveris; Sulpício (?-646) de Bourges. Em outras regiões, tempos depois, alguns bispos se destacam por também serem oriundos da aristocracia local. Na região da atual Espanha o caso mais conhecido é o dos irmãos Leandro (534-601/02) e Isidoro (560-636), ambos de origem ilustre, que sucederam a sede do bispado de Sevilha desde 576 até 636. Cf. MORSEL, J. *La Aristocracia Medieval: El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. Valência: PUV, 2008 p.36-37. Na lista de bispos provenientes da aristocracia, uma característica torna-se interessante: a longevidade dos bispos, tanto em suas vidas como em seus bispados, fica maior com o passar do tempo. Isso pode sugerir uma redução da instabilidade ocasionada pela presença dos germânicos e a consolidação de um poder local. Ainda, não encontramos uma diferença grande no tempo de bispado nas cidades maiores e menores, ou conflito entre eles, o que indica uma pacificação e fortalecimento da estrutura interacional entre os bispos metropolitanos e seus sufragâneos.

Uma descrição comum dos bispos nesse interim foi que “eles eram nobres de nascimento, mas tornaram-se ainda mais nobres pela fé⁸⁵”. São inúmeros os exemplos que reforçam esse discurso: Gregório de Tours (538 – 594) evoca “o brilho da linha” de Galus (c.489-554), bispo de Clermont, que, segundo o bispo de Tours, pertencia não só a uma “ordem senatorial”, mas “a principal família da cidade”⁸⁶. Didier de Vienne, (? – c. 608) era, de acordo com sua *vita*, “proveniente de pais romanos”, um “homem de origem nobre que tinha uma longa estirpe de antepassados proeminente”⁸⁷. Didier, bispo de Cahors (c. 600 – 655) nasceu de “pais muito honrados e uma família que tinha uma fama maior que todas as outras de origem gaulesa”⁸⁸. Seu contemporâneo, Sulpício, bispo de Bourges (? – 646), pertencente a uma poderosa família local que havia dado, cinquenta anos antes, um bispo com o mesmo nome para a cidade, é descrito por seu hagiógrafo como um homem de “origem ilustre” desde o início da *vita*⁸⁹. Mesmo no final do século VII, ressaltar a relação e a relevância da origem do bispo ainda era comum. Bonnet, bispo de Clermont (c.623 – c.709), era identificado pelos seus hagiógrafos como “*ex senatu Romano dumtaxat, nobili prosapia*”⁹⁰. Assim, as comunidades episcopais e suas heranças familiares não foram separadas em campos antagônicos, mas convergiram, especialmente na Gália.

Mesmo com as sagradas escrituras do cristianismo defendendo que os cristãos que seguissem a Igreja deveriam renunciar à sua família de sangue em favor de uma nova família em Cristo⁹¹, a característica de defender seus interesses familiares e aristocráticos não entra em conflito com os valores eclesiásticos de proteção da Igreja. Como em quase todos os casos, as preocupações dos proprietários de terra estavam em consonância com os interesses da Igreja⁹², similarmente, desde sua legitimação, uma grande proprietária de

⁸⁵ IDEM, ibidem. p.123. Outro elemento que indica a proximidade da aristocracia galo-romana com os eclesiásticos é o uso da terminologia *potentes* para designar ambos grupos. Por exemplo, no sexto século, Pantagathus (475-540) de Vienne, Viventolus (460-524) e Priscus (? -589) de Lyon foram descritos como *potentes*. MATHISEN. R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Roman Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, 205-206.

⁸⁶ VP p.235.

⁸⁷ Vita sancti Didier apud. RÉAL, Isabelle. Les évêques dans les cités du midi de la Gaule: entre tradition antique et Moyen Age. Albi: Presses du Centre universitaire Champollion, 2006. p.25.

⁸⁸ Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi, In: MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, III., p. 563.

⁸⁹ Vitae Sulpicii, In: MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, IV, p. 364-380. p. 352.

⁹⁰ Vita Boniti episcopi Arverni, I In: MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum, VI, p. 110-139. p.117.

⁹¹ Lc. 10: 37-38. Vg.

⁹² Para Peter Brown, seus interesses eram consoantes, pois os aristocratas assumiram o governo da Igreja no século V e talvez seja a relação mais duradoura do período. BROWN, P. *Op. Cit.* p.79. Para Geary, essa relação é tão profunda que a igreja episcopal e a aristocracia provincial não passavam de duas instituições inseparáveis. GEARY, Patrick J. Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World. New York : Oxford University Press, 1988. p. 123.

terras. Portanto, ambos foram agentes conservadores agindo para preservar o *status* de privilégio e poder dentro dessa nova realidade com nova administração⁹³.

Por conseguinte, desde o século IV, os bispos da Gália foram gradualmente adquirindo destaque nas cidades e ocupando cargos nas instituições públicas. É importante lembrarmos que os bispos do século V também eram *domini*, patronos e amigos, além de serem bispos e, no período da Antiguidade Tardia, para eles, a linha entre a vida religiosa, política ou secular era muitas vezes desconsiderada. Consequentemente, emergiram como os verdadeiros líderes da magistratura urbana. A título de exemplo, o rei Chilperico I (539 – 584), certa vez, queixou-se que não há ninguém com qualquer poder ao sul, exceto os bispos. Este foi, naturalmente, um exagero, contudo, mais do que ninguém, o episcopado detinha influência e as chaves para ampliar seu poder, tanto humano como divino, no século VI na Gália⁹⁴.

Alguns indícios evidenciam o alargamento do *status* pragmático do bispo e a ampliação da sua atuação nos deveres civis na Gália do período. Entre os vários predicados inclui, além do fortalecimento e defesa de seus interesses, a ampliação do papel de magistrado civil ao supervisionar obras públicas na cidade como a construção e a manutenção de prédios, reparação de dutos de água que abastecem as fontes públicas – tipo de trabalho que no Baixo Império competia a administração da cidade. No período, os bispos são, presumivelmente, os únicos construtores urbanos. Podemos observar a partir da análises de algumas fontes que além de manter os edifícios públicos existentes, eles construíram igrejas, especialmente mosteiros, casas clericais e catedrais⁹⁵.

Outra responsabilidade que recai sobre os bispos é o controle do fluxo de pessoas em determinados momentos, por exemplo, quando o bispo de Clermont, Galus (c.489 – 554), pediu para que se fechassem os portões e impedisse que os comerciantes entrassem ou

⁹³ Podemos observar essa troca de interesse no primeiro sermão de Cesário de Arles. Nele, o bispo, ao pregar para demais clérigos, não condena o envolvimento dos eclesiásticos com as atividades agrícolas. Ele até designa um setor do clero para preservar e realizar tal prática. SC. 1.

⁹⁴ Cf. GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York : Oxford University Press, 1988. pp. 122–123.

⁹⁵ RÉAL, Isabelle. *Les évêques dans les cités du midi de la Gaule: entre tradition antique et Moyen Age*. Albi: Presses du Centre universitaire Champollion, 2006. p.29. A partir de então, nesse contexto, são construídas numerosas e magníficas igrejas graças às doações. Remetendo ao modelo do palácio imperial, a residência do bispo, a basílica, torna-se um edifício muito semelhante à “sala de audiência” do imperador e o trono do juízo de Deus, o imperador invisível da cidade. BROWN, P. *Antiguidade Tardia*. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) *História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.265.

deixassem a cidade devido a uma onda pestilenta que estava por perto⁹⁶. Isso pressupõe que o bispo detinha os meios legais para exercer o controle sobre a circulação dentro da cidade. Em outras palavras, podemos entender os bispos, ademais, como tutores municipais capazes de reivindicar o cumprimento desse tipo de atitude.

Além disso, as suas funções municipais o levou a gerir outras esferas da cidade, como a política, ao negociar com os germânicos e estender sua jurisdição para além das comunidades cristãs com o acolhimento “das funções de defesa e da magistratura citadina, ao intercederem junto aos grupos germânicos e hunos, ou, no limite, junto à própria administração imperial itálica em favor das cidades⁹⁷”; com a participação no campo social ao proteger os necessitados contra os poderosos, distribuindo víveres e esmolas⁹⁸, auxiliando também, dessa forma, no âmbito econômico⁹⁹ e chegando até ao controle monetário com a cunhagem de moedas; na esfera militar ao organizar a resistência ao lutar “com armas espirituais” quando as armas materiais não existiam¹⁰⁰; no âmbito judicial com a responsabilidade de resolução dos conflitos locais – atributo que remonta ao século IV, quando Constantino conferiu aos bispos o encargo de apaziguamento urbano¹⁰¹ – não apenas das relações intra-cristãs, mas de toda comunidade, incluindo a *audientia episcopalis* e o tribunal episcopal, chefiado pelo bispo local¹⁰². Ou mesmo funções que englobavam

⁹⁶ RÉAL, Isabelle. *Les évêques dans les cités du midi de la Gaule: entre tradition antique et Moyen Age*. Albi: Presses du Centre universitaire Champollion, 2006. p. 29.

⁹⁷ SILVA, P. D. *Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga*. Dissertação (Mestrado em História Comparada) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. p.6.

⁹⁸ A provisão de alimentos para os necessitados era considerada uma parte essencial e excepcional do papel do bispo e surge como um elemento comum nas hagiografias do período. Por exemplo, Gregório narra na *vita* do bispo Quintiano (s/d) que ele era especialmente conhecido por sua caridade e sua diligência em alimentar os pobres. Segundo o relato “Corra, peço-lhe, corra para este pobre homem e dê-lhe o alimento que precisa. Por que você é tão indiferente? Como você sabe que este não é o próprio que ordenou em Seu Evangelho que se deve alimentá-lo na pessoa dos mais pobres? VP, IV. 4.

⁹⁹ Para Diego Santos, a Igreja, por meio dos bispos, era uma instituição, por excelência, redistributiva dos excedentes da produção. As doações direcionadas pela Igreja para as instituições de caridades ou diretamente aos mais necessitados era um meio utilizado para demonstrar a superioridade dos líderes religiosos como mediadores entre a comunidade e os governantes. SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003 p.8.

¹⁰⁰ LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2005. p.40; SILVA, P. D. *Ibidem*.. p. 5-6.

¹⁰¹ Já com o Código Teodosiano (1.27.1), publicado por Constantino em 318, encontramos referência à função de *arbitrem* dos bispos. O Código Justiniano (1.4.7), de 398, confirma que os indivíduos poderiam discutir seus casos perante um bispo por mútuo acordo, mas proibiu o bispo de envolver-se nos casos que já se encontravam pendentes perante um juiz imperial. Em um texto inserido no Código Teodosiano (1.27.1), em 408, por Honório, novamente se confirma que o julgamento de um bispo era válido quando os indivíduos tinham concordado, antes do julgamento e sentença, em cumpri-lo. DOERFLER, Maria Edith. *Law and Order: Monastic Formation, Episcopal Authority, and Conceptions of Justice in Late Antiquity*. Tese (Doutorado em História das religiões) Duke University, Duke, 2013. p.85-86.

¹⁰² A *audientia episcopalis* poderia ser requisitada por uma das partes ou mutuamente. Inicialmente, os Bispos não os julgaram a partir do direito instituído, uma vez que nada sobre o assunto em questão exigia a

vários seguimentos como a negociação de resgate dos cativos, usando as finanças públicas, por exemplo, Ambrósio, bispo de Cahors¹⁰³, narra que é o bispo o representante da aristocracia urbana, que está a cargo do tesouro municipal e, por isso, o tesouro municipal se confundia com o tesouro da Igreja. Durante seu prelado, Ambrósio mergulha nos fundos municipais e da igreja para distribuir dinheiro aos pobres, alimentar os famintos e resgatar cativos¹⁰⁴. Entretanto, este é, provavelmente, o motivo que levou ao descontentamento dos notáveis da cidade e acarretou na deposição do bispo para se nomear, em seu lugar, um gerente melhor¹⁰⁵.

Outro elemento que auxiliou no estabelecimento e consolidação dessa nova organização foram os cânones. Por meio das deliberações dos concílios locais, suas decisões foram elevadas à categoria de lei¹⁰⁶ e deveriam ser respeitados por todos do reino e, muitas vezes, sua execução era administrada pelos bispos. É importante ressaltar que não existia, nesse momento, uma coesão eclesiástica ou mesmo política no Ocidente Medieval. Suas tomadas de posições, como por exemplo, nos concílios, configuraram-se como um núcleo formador dos eclesiásticos que procuravam resolver tal problema. Ou seja, os cânones conciliares do período procuraram estabelecer normas para o convívio citadino, para a

atenção de uma autoridade espiritual e, nesse contexto, competia diretamente – mesmo com relutância de muitos bispos – apenas às autoridades cívicas e magistras, característica que irá se alterar com o tempo. Da mesma forma, uma vez que um caso de natureza religiosa tinha sido levado sob os auspícios de um bispo, não poderia de lá voltar para os tribunais magistras: o julgamento do bispo, como o de um *arbiter*, se opunha a qualquer possibilidade de recurso. Uma exceção a esta regra aparece em Justiniano, na *Novellae ad Religionem Pertinentes* (123), onde é concedido às partes, insatisfeitas com a decisão do bispo, o direito de apelar a um magistrado local dentro de dez dias do pronunciamento do veredito. DOERFLER, M. *Ibidem*, p.9.

¹⁰³ Data desconhecida, provavelmente foi bispo de Cahors no século VI. RÉAL, Isabelle. *Les évêques dans les cités du midi de la Gaule: entre tradition antique et Moyen Age*. Albi: Presses du Centre universitaire Champollion, 2006. p.29

¹⁰⁴ *Vita Ambrosii*, Apud. RÉAL, Isabelle. *Les évêques dans les cités du midi de la Gaule: entre tradition antique et Moyen Age*. Albi: Presses du Centre universitaire Champollion, 2006. p.29. A comunidade cristã que cresce paralela à cidade antiga, onde está longe de ser dominante no século IV, criou, todavia, através de suas cerimônias públicas, seu tipo pessoal de uma nova forma de espaço público, dominado com segurança por um novo tipo de personagem público, os bispos, que fundamentam seu prestígio sobre sua capacidade de "alimentar" uma nova categoria de pessoas, a categoria anônima e profundamente anticívica dos pobres sem raízes e abandonados. BROWN, P. *Antiguidade Tardia*. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) *História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 270 Sobre o que era público no período, podemos recorrer a definição de Hanna Arendt, para quem o termo público denota dois fenômenos inteiramente correlatos mas não perfeitamente idênticos. Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Em segundo lugar, significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos. Diferentemente do que ocorre com o indivíduo dentro do seu espaço delimitado. Assim, o espaço público seria um mundo comum que reúne as pessoas nas companhias uns dos outros e contudo, evita que se colidam com suas diretrizes, interesses ou preferências, por assim dizer, uns com os outros. Cf. *A condição Humana*. p.59-62.

¹⁰⁵ RÉAL, Isabelle. *Les évêques dans les cités du midi de la Gaule: entre tradition antique et Moyen Age*. Albi: Presses du Centre universitaire Champollion, 2006. p.29. Vemos também que Cesário resgatou cativos e alimentou os mais necessitados usando prata doada por um monarca germânico para provimento da cidade. VC. I. 37.

¹⁰⁶ SILVA, L. R. *Op. cit.* p.82.

estrutura da Igreja, para o papel dos membros e também para a própria função dos bispos dentro da ordem social do momento, na Antiguidade Tardia. Assim, servindo como mais um ponto de interação com os leigos, geralmente na forma de advertências mas também em termos de definir as responsabilidades do clero em geral dentro da comunidade, os cânones conciliares contribuíram para o estabelecimento e desenvolvimento dos preceitos episcopais e suas relações com os membros de outras áreas.

Portanto, com a mudança na estrutura política proveniente do dismantelamento do antigo estado romano, criou-se uma nova realidade. Nela, a Igreja precisou continuar a ter seu papel de produtora da representação religiosa frente a um novo contexto dentro do reino germânico¹⁰⁷. Nesse novo contexto, a Igreja necessitou realizar mudanças no seu quadro hierárquico que, a partir de então, precisava incorporar os germanos e gauleses na estrutura da instituição, pois, a realização das diversas funções desempenhadas pelos membros do episcopado interferia diretamente nas questões dos reinos¹⁰⁸. Assim, para que suas ponderações e posições tivessem prerrogativas diante dos monarcas, que procuravam apoio e reconhecimento de sua soberania diante de todo o reino, a Igreja consegue legitimidade e certa autonomia para desempenhar seu trabalho dentro dos novos reinos ao mesmo tempo em que mantém uma coesão dentro dessa nova sociedade, servindo como base para os novos monarcas.

Assim, podemos afirmar que o poder administrativo desempenhado pelo bispo por meio de sua jurisdição pública no serviço cívico – que os antigos romanos e galo-romanos teriam prontamente reconhecido –, transcendendo os deveres eclesiásticos, esteve em consonância com a nova realidade dos reinos germânicos e os interesses gauleses. Com tais características atribuídas aos bispos, acreditamos, diferentemente do argumento de Kimberly Bowes - que sugere que a força dos bispos do quarto e do quinto séculos foi

¹⁰⁷ Segundo Bourdieu, essa busca pela criação de novas representações configura-se como um conflito decorrente da procura de se ter o controle do capital simbólico que, para o autor, é um pressuposto da sistematização do campo. Assim, por meio do controle exercido pela hierarquia eclesiástica através do domínio do discurso religioso, a Igreja procura ser reconhecida e integrante dos espaços sociais. BOURDIEU, P. Razões Práticas sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. 4. ed Campinas: Papirus, 1997. p. 137-156.

¹⁰⁸ Ao estudar esse momento na Gália, João Paulo Charrone lembra-nos que: “Não podemos esquecer que existe uma dependência simbólica entre os poderes, pois se os eclesiásticos dominam o espaço social que gira em torno do controle do sagrado, possuindo neste campo a liderança ao qual se submete até o rei; por outro lado, o soberano cujo poder é legitimado tanto pela sua origem familiar como pela liderança militar, controla o campo político ao qual os clérigos, apesar da sua inserção, estão submetidos”. CHARRONE, J. P. *A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato*. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” FCL – UNESP/Assis, Assis, 2009. p. 109.

exagerada, e, segundo a historiadora os prelados eram “uma criatura bastante anêmica, sem os recursos nem o ímpeto¹⁰⁹” -, que tais tarefas, apresentadas acima, desempenhadas pelos bispos, podem ser lavadas em conta como elementos que comprovam uma atuação com conteúdo sólido e servem para sustentar o argumento de que os bispos desempenharam uma gama de tarefas fundamentais nos séculos V e VI na região sul da Gália. Isso significa que a Igreja, por meio de seus principais líderes do momento, desempenhou um papel fundamental no contexto social, político e econômico do período. Todavia, é necessário, ainda, destacar que não assumimos que um único bispo desempenhou, individualmente, todas essas funções. Faz mais sentido avaliar cada caso em sua instância, em particular, e perceber suas nuances.

Por conseguinte, como vimos, as funções administrativas concedem um vislumbre de que os bispos estavam inseridos na esfera pública da vida cívica. Cada vez mais, os bispos adquirem um papel que, evidentemente, criou oportunidades e pressões que estendem sua influência para além das diretrizes canônicas e, nos interstícios de um apoio da estrutura governamental, que, no século V, foi tornando-se cada vez mais frágil, os bispos estariam intimamente familiarizados com a maioria dos deveres “triviais”. Muitos bispos teriam, sem dúvida, desenvolvido tarefas diárias fora dos deveres eclesiásticos de contemplação do divino ou orientação religiosa e pode, desse modo, mediar negociações de compromissos, servindo como testemunhas, advogados, árbitros, ou aconselhando amigos pessoais, companheiros do clero e as populações mais carentes da cidade em assuntos seculares.

Todo esse contexto político de cada bispo e suas funções, que transcendem a eclesiástica, em bispados específicos, pode fornecer-nos algumas indicações do quanto um bispo local estava suficientemente próximo de sua congregação para tomar qualquer decisão sobre o interesse local de sua diocese. Fica visível, com todo esse processo acima descrito, que no meio desse contexto complexo de introdução de novos elementos provenientes e não totalmente causadores do desmantelamento do Império Romano, o projeto de consolidação de poder eclesiástico e seu empenho em transformar seus fundamentos religiosos como integrante e inseparável dos elementos de administração do mundo temporal, como o espiritual, passaram por uma tentativa de uniformização do cristianismo e suas práticas, muito divergentes no período.

¹⁰⁹ BOWES, Kimberly Diane. “Christianization” and the Rural Home. In: *Journal of Early Christian Studies* 15:2, 2007. p. 156.

1.2. A comunidade de Lérins como formadora de bispos ascetas do século V e VI

Tendo início em meados do século IV, os movimentos eremíticos e monásticos ganham destaque, sobretudo no Oriente, onde nascem como alternativa à vida comum em sociedade. Os “holy men”, assim denominados por Peter Brown¹¹⁰, são os cristãos que refutaram a vida secular, afastando-se da mundanidade, e buscaram viver de maneira fiel ao modo de vida cristão, isto é, como Jesus Cristo viveu¹¹¹. No Oriente, os “holy men” serão homens ascéticos vivendo, principalmente, na total solidão do deserto e que não praticam o proselitismo, sobrevivendo de esmolas, tal como o egípcio Santo Antão¹¹².

No Ocidente, estes movimentos começam igualmente a aparecer, mas antes sob forma de comunidades monásticas, no qual vários homens e/ou mulheres se juntam para viver segundo a vida de Cristo¹¹³. Em Hipona, Cartago e arredores, monastérios aparentemente se enraizaram durante o ministério de Agostinho; em seu *Retractiones*, o bispo de Hipona contextualiza suas observações feitas no *de Opere Monachorum*, ressaltando que as comunidades monásticas cujo trabalho e ritmos disciplinados ele tanto elogia no tratado, “começaram a ser fundadas” na virada do século V¹¹⁴.

Provavelmente, devido ao isolamento e o abandono da mundanidade, em seu famigerado livro, *Declínio e Queda do Império Romano*, Edward Gibbon descreve os monges adeptos da vida acética, genericamente, como “infelizes exilados da vida social¹¹⁵”. Independentemente da validade dessa afirmação em alguma localidade do antigo Império Romano, certamente, não é válida para todas as regiões, sobretudo para a Gália. Como parte integrante do estilo de vida aristocrático gaulês, os monges e o movimento monástico na

¹¹⁰ BROWN, Peter. *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world*. Cambridge University: Cambridge. 1997. 61; BROWN, Peter. O mundo as Antiguidade tardia. In: _____. *O fim do Mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.

¹¹¹ WOLFRAN, Mpelanie. *Uma síntese sobre a cristianização do mundo rural no sul da Lusitania* Tese (Doutorado em História) Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. pg 123.

¹¹² WOLFRAN, M. *Ibidem*, pg 123.

¹¹³ Segundo Baniard, os mosteiros do Ocidente ofereceram rapidamente, desde o século IV, um refúgio, mas também um reservatório de cultura e de homens (bispos ou missionários) para a sociedade do período. BANNIARD, Michel. *A Alta Idade Média Ocidental*. Lisboa: Europa-América, s/d. p.194.

¹¹⁴ *Retractationum Libri Duo* 47.1.

¹¹⁵ GIBBON, E. *The Decline and Fall of the Román Empire*. Introduction Christopher Dawson. Londres: J.M. Dent & Sons, 1959 V.4. p.7.

Gália tinham, de várias maneiras, uma estrutura diferente do que ocorria em outras partes do Ocidente e, sobretudo Oriente europeu, na Antiguidade Tardia¹¹⁶.

Enquanto em outras partes os monges adotavam um estilo de vida mais rigoroso e distante da sociedade – enquanto ficava enclausurado ou vagando por locais ermos¹¹⁷ –, na Gália¹¹⁸, mesmo fortemente carregado pelas tradições orientais, ou supostamente orientais¹¹⁹, o movimento monástico era entendido pelos aristocratas gauleses como mais uma etapa e complementação de sua formação na carreira eclesiástica, servindo de breve refúgio para quem desejava regressar à comunidade secular com uma aprazível formação¹²⁰.

¹¹⁶ MATHISEN. R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Roman Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p.206.

¹¹⁷ As instruções de Agostinho às comunidades monásticas, particularmente a sua Regra, estão entre as primeiras testemunhas do cenobitismo, especialmente para o Ocidente – sobretudo no norte da África. O movimento para uma espécie de monaquismo que não exigia que seus praticantes procurassem a solidão como os anacoretas ou o estilo de vida itinerante dos primeiros apóstolos havia se propagado pelo Egito algumas décadas antes de ter se espalhado pela Capadócia, Palestina, Gália e Itália. Por exemplo, é possível observar o hábito de uma educação monástica para os bispos em outras regiões do Ocidente. No norte da península Itálica, Ambrósio de Milão (337-397), mesmo não tendo passado por um mosteiro antes de assumir o cargo episcopal, ressalta a importância que a formação de um bispo em um mosteiro representava no momento. Para o bispo de Milão é o ápice da virtude cristã e embora expressa de forma diferente em diferentes circunstâncias eram “retalhos do mesmo tecido” e uma igreja que pretendia obter um excelente bispo devia olhar para as fileiras daqueles que se destacaram na vocação monástica, pois “quem contestaria que essas duas coisas são especialmente eficazes para criar uma forma mais dedicada de piedade cristã: as regras do clero e as observâncias dos monges. O primeiro recebe um treinamento para ser cortês e bem comportado, este último um treinamento em abstinência e resistência. O primeiro opera como em um palco, o outro em segredo; o primeiro é observado, o outro escondido [...] assim, uma vida é vivida em público, a outra na caverna. O um luta contra a agitação do mundo, o outro contra a luxúria da carne. Um subjuga o prazer do corpo, o outro os evita. (...) um é mais agradável, o outro mais seguro. Um governa a si mesmo, o outro se castiga, mas cada um nega a si mesmo para ser feito a vontade divina”. Ambrose, *Epistula extra collectionem* 14.71-2. Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches. Liverpool: Liverpool University Press, 2005, p. 331. Assim a junção dos dois proporcionaria ao bispo a obtenção da melhor virtude cristã que poderia adquirir.

¹¹⁸ Embora não fosse de deserto por não contar com tal característica geográfica, o ideal do monasticismo na Gália era o de deserto. BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) *História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 281; esse ideal de deserto dentro de um mosteiro empregado pelos monges na Gália fica ainda mais claro se observarmos a famigerada etimologia de Agostinho para os *monachos*. Para o bispo de Hipona: *monos* (um) não se refere ao indivíduo solitário, mas sim a muitos que compartilham o mesmo coração e mente: “eles, então, que vivem juntos para tonar-se um homem, de modo que eles realmente conheçam o que está escrito, uma mente e um coração, muitos corpos, mas não muitas mentes; muitos corpos, mas não muitos corações; pode justamente ser chamado monos, isto é, um só.” Isso significa uma edificante comunhão, livre de qualquer conflito, um ideal de comunidade. Agostinho de Hipona, *Enarrationes In: Psalmos Sermo ad plebem* 132.6.

¹¹⁹ Patrick Geary descreve que na Gália como um todo, sobretudo na ilha de Lérins, a vida monástica configurou-se como “uma forma bastante eclética de combinar as tradições orientais do ascetismo com a vida do clero galo-romano no Ocidente” GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York : Oxford University Press, 1988. p. 141.

¹²⁰ O abandono temporário da família para se juntar ao mosteiro não pode ser entendido como momento de ruptura, mas sim de continuidade. Uma interpretação muito plausível desse momento foi encontrado na injunção de Mateus 19: 20 e Marcos 10: 29-30. Assim, abandonavam suas casas e famílias e os encontravam novamente no mosteiro. Essa foi, certamente, a interpretação de Cassiano (*Collationum XXIV Collectio In Tres Partes Divisa*, 24, 26). Mas uma interpretação complementar é a de que tais passagens descrevem também um microcosmo do mundo exterior transportado e inserido pra dentro no monastério. MATHISEN.

Muitos dos membros da aristocracia só ficaram nos mosteiros por um ano ou dois para receber as bases de uma vida ascética e depois retornaram a uma vida ativa no “mundo real”¹²¹. Destarte, uma breve estadia em um mosteiro era visto como um campo de treinamento para o que estaria por vir em uma carreira promissora em alguma cidade proeminente. Em outras palavras, o mosteiro manteve uma cultura de aprendizagem que, juntamente com sua capacidade de atrair a aristocracia, produziu, significativamente, homens religiosos que acabariam por se tornar influentes na igreja, por exemplo, vários dos renomados bispos da Gália dos séculos V e VI como Hilário (403 – 449)¹²² e Cesário (470 – 542)¹²³ de Arles, Lupus de Troyes (383 – 478), Johannes de Redom¹²⁴, entre outros, foram integrantes do mosteiro de Lérins.

Para explicarem o retorno à sociedade e assumirem um posto de destaque no centro da vida cidadina, os monges gauleses utilizaram algumas passagens das sagradas escrituras. A narrativa mais utilizada foi a de Mateus 5:14-16:

vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada sobre um monte. Nem se acende uma lâmpada e se coloca debaixo do alqueire, mas no candelabro, e assim ela brilha para todos os que estão na casa. Brilhe do mesmo modo a vossa luz diante dos homens, para que, vendo as vossas boas obras, eles glorifiquem vosso Pai que está nos céus¹²⁵.

Retomando o evangelho de Mateus, Hilário de Arles narra em um de seus sermões que para um monge que se voltasse para a vida eclesiástica “por mais que sua vida estivesse escondida, sua fama brilhava”¹²⁶. Fausto (408 – c. 495), bispo de Reinz, segue a mesma linha. Ao expor sua percepção de que um período de permanência em um mosteiro o preparou para uma carreira episcopal, em seu sermão dedicado a seu predecessor Máximo (?).

R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Román Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p.207-208. Patrick Geary aponta que para um aristocrata, a partir do momento de sua chegada ao mosteiro, além da procura de aliança de interesses, talvez também estivesse procurando segurança e estabilidade. GEARY, P. *Ibidem*, p. 144.

¹²¹ MATHISEN. R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Román Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p.206.

¹²² Vita Hilarii Arelatensis 22-23.

¹²³ VC. I 5.

¹²⁴ Johannes de Redom viveu no século VI e sua vita foi escrita em 659. Vita Iohannis Abbatis Reomaensis Auctore Iona In: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum* pp.502-517.

¹²⁵ Mt. 5:14-16.Vg.

¹²⁶ Sermo De Vita Sancti Honorati Episcopi Arelatensis 10. Na hagiografia de Hilário sua carreira como bispo - que também esteve no mosteiro de Lérins - é descrita como: “a luz da lâmpada que brilha pela fé sobre um candelabro” Vita Hilarii 24.

– 455) – que antes de se tornar bispo também havia passado pelos muros de Lérins e assumido o posto de abade –, Fausto expõe que uma grande luz não se queima por si mesma, mas a sua claridade é lançada ao longe, lá no mosteiro. Ele foi enriquecido para que possa ter força aqui. Lá ele foi iluminado para que pudesse brilhar aqui. Ele ficou ausente um pouco de suas terras para que possa trazer riquezas de volta à sua terra natal. Sorte tem a terra que enviou um qualquer e ganhou um *patronum*¹²⁷. Como fica perceptível, esses aristocratas procuravam uma educação monástica, não apenas para ficarem enclausurados, mas para voltarem e desempenharem papéis importantes nas cidades, ou seja, ampliar seu papel de líder citadino e ser a luz que guia a comunidade, como Cesário descreve, ser o timoneiro deles¹²⁸.

Destarte, como delineia Ralph Mathisen, essa transição dos leigos nos círculos monásticos para obter uma formação foi algo comum na Gália¹²⁹. Para o historiador, as fontes do período atestam que a trajetória dos bispos que abraçaram ou continuaram a abraçar a prática monástica enquanto estavam no ofício episcopal foi facilitada por duas práticas complementares: por um lado, a rejeição da maioria dos monges gauleses pelo estilo de vida extremamente ascético e, por outro, a adoção por muitos *saeculares* de uma disciplina ascética heterogênea¹³⁰.

Como ocorreu em outras partes do Ocidente na Antiguidade Tardia, os monges gálicos asseguraram sua adesão ao ideal ascético. Por exemplo, Honorato (c.350 – 429) foi devidamente descrito como um asceta por dormir em uma cama feita de trapos e usar uma

¹²⁷ Cf. Faustus Rhegiensis Episcopus Sermones 3. Contraditoriamente, no sermão 2, Fausto prega que devemos “imitar Deus, além disso, abandonando o mundo, não vingando ferimentos, abandonando nossos próprios desejos [...] recusando honras”. Faustus Rhegiensis Episcopus Sermones 2. Outra contradição sobre o assunto recai sobre João Cassiano. Em uma passagem ele diz “esta é a opinião dos superiores, desde a antiguidade até o presente [...] que em todos os sentidos o monge deve evitar as mulheres e os bispos”. Entretanto logo diz “não posso repreendê-los sem antes uma confusão minha, pois não pude evitar nem a minha irmã, nem a autoridade de um bispo”. De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim 11-17. Entendemos, assim, que embora haja uma contradição e que ela reflete a realidade, monges, bispos, leigos e até mesmo as mulheres, no caso de mosteiros femininos, inseridas nos círculos monásticos, estavam presentes na sociedade. A rejeição do mundo exterior que foi pregada não era a convicção do bispo exposta, eles eram personagens e membros da aristocracia gaulesa. Elementos que impregnam sua concepção social enquanto responsável pela comunidade, como alguém que tem o dever de orientar e participar da congregação.

¹²⁸ SC. 1.

¹²⁹ Embora mais comum na região da Gália no século V, podemos encontrar exemplos similares em outras regiões como quando Gregório Magno, em 596, envia missionários para Kent, na Bretanha. O papa escolheu um dos monges de seu mosteiro, Agostinho de Cantuária, muito por causa de sua formação monástica sólida BARDY, Gustave. La prédication de saint Césaire d'Arles In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 29, n°116, 1943. p. 246-250.

¹³⁰ MATHISEN. R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Román Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p.209.

pedra como travesseiro¹³¹. Todavia, na prática, os monges da região, em geral, não parecem ter assumido uma total rigidez ascética como monges de outras regiões¹³². A título de exemplo, se lembrarmos do caso de Cesário de Arles, quando ao chegar em Lérins e tornar-se *cellarius*¹³³ do mosteiro, ele rapidamente encontrou resistência dos demais monges que não gostavam de suas rigorosas práticas ascéticas e logo foi substituído¹³⁴. Normalmente, a falta de dedicação de alguns monges à vida ascética, certamente, não recebeu a repreensão dos abades que, provavelmente, eram coniventes e seguiam a mesma linha.

Na maior parte dos casos, a vida monástica gaulesa parece ter sido mais branda do que rigorosamente ascética. Uma descrição contemporânea retrata os mosteiros gálicos como um “spa aristocrático”¹³⁵. João Cassiano (c.360 – 435) que desejava uma uniformização e o estabelecimento de regras monásticas condizentes com seus princípios, também repreendeu a conduta ao falar que a falta de dedicação ascética foi a razão pela qual o monaquismo demorou a tomar força na Gália. Para ele:

é por isso que nestas regiões não vemos mosteiros estabelecidos com tão grande multidão de irmãos, porque não são apoiados pelos recursos de seu próprio trabalho (...) se há suprimentos suficientes para sustenta-los, de algum modo, de alguma outra fonte, no entanto, o seu amor pelo tempo livre e sua inconstância de espírito não lhe permite permanecer por muito tempo no lugar. (...) essa sentença é endossada no Egito pelos antigos sacerdotes: ‘o monge trabalhador é afligido por um único demônio, o ocioso é devastado por muitos’¹³⁶.

Além disso, ao ilustrar também a atitude humilde da verdadeira vida monástica que os monges deveriam exibir diante de seu supervisor, à luz do *status* do último, os monges deveriam cumprir sem qualquer questionamento tudo o que lhes era ordenado por ele, como

¹³¹ Vita Honoratii.

¹³² Segundo Ralph Mathisen, os monges gauleses não aderiram a um movimento anacoreta rígido e que seja digno de nota. Mesmo os que seguiram uma linha mais dura, como João Cassiano e Julianus Pomerius, não eram naturais da Gália. MATHISEN, R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Roman Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p. 208.

¹³³ Segundo Kingschirn, para Cesário, a função de responsável pela despensa era um cargo importante e deveria ser extremamente criterioso, pois “era o responsável por supervisionar o armazenamento e distribuição de alimentos, roupas, ferramentas e outros itens de uso diário no mosteiro.” Ele era para ser, nas palavras da Regra Beneditina, como um pai para toda comunidade. KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit.* p.29.

¹³⁴ VC. I.6.

¹³⁵ VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992. p. 135.

¹³⁶ De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim 10.23

se fosse ordenado por Deus¹³⁷. João Cassiano (c.360 – 435) faz uma crítica, a nosso entender, da característica da Gália em ter um monaquismo brando e com uma autoridade não muito forte diante dos demais. Para Cassiano, a identificação da autoridade terrestre e divina é completa para tais monges que às vezes, quando as impossibilidades lhes são ordenadas, as empreendem com tanta fé e devoção que lutam com todos os seus poderes e sem a menor hesitação para cumpri-las e levá-las a cabo; e por reverência a seu superior, nem sequer consideram se é um pedido impossível de impender¹³⁸.

No entanto, as críticas de Cassiano nos apresentam algumas dificuldades na identificação de sua real existência ou na confirmação da existência de outros exemplos do período. Muitas vezes é difícil discernir grande parte da organização interna das comunidades monásticas, embora possamos conhecer os princípios gerais da organização a partir de algumas regras. Todavia, embora haja lacunas no nosso conhecimento sobre a totalidade da vida monástica e seu comportamento no momento estudado, a informação que temos sugere que a flexibilidade, a diversidade e a inovação eram comuns no momento. Por exemplo, algo visível e que nos informa muito sobre o papel do mosteiro é que o local torna-se a primeira comunidade preparada para oferecer uma formação plenamente cristã desde a juventude¹³⁹, é no mosteiro que uma educação de qualidade é proporcionada aos seus membros¹⁴⁰.

Cabe ressaltar que, nesse contexto do final do século V, ocorreu inicialmente na Gália¹⁴¹ o desaparecimento de diversas escolas públicas financiadas pelo antigo império, ocasionando um grande problema na tentativa de uniformização dos preceitos religiosos e na consequente cristianização, visto que a proliferação de textos foi dificultada. Uma parcela da população que não tinha acesso à instrução elementar, senão graças ao ensino público de outrora, ficou completamente abandonada¹⁴². Isso significa que enquanto na Antiguidade a quantidade de indivíduos capazes de ao menos ler era significativa, agora, esse número diminuiria de geração para geração. Assim, o Ocidente medieval, aos poucos,

¹³⁷ Cf. De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim 4.10.

¹³⁸ Cf. De Coenobiorum Institutis Libri Duodecim 4.10.

¹³⁹ BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) *História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.281.

¹⁴⁰ Segundo Ian Wood, é no mosteiro que se adquire um nível considerado de “autoridade espiritual” para guiar a comunidade. WOOD, Ian. *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, Londres: Routledge. 2014. p. 74.

¹⁴¹ Pouco mais tarde esse fenômeno ocorreu na Itália e na Espanha. BANNIARD, Michel. *A Alta Idade Média Ocidental*. Lisboa: Europa-América, s/d. p.130.

¹⁴² CHARRONE, João Paulo. A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” FCL – UNESP/Assis, Assis, 2009.. p. 37.

transformava-se em uma sociedade cada vez mais de *iletrati* e pelo próprio fato do desaparecimento dos locais de instrução, a Igreja padeceu, devido sua expansão, para encontrar pessoas qualificadas para preencher as lacunas existentes em suas estruturas. O que, de certa forma, obrigou-a a criar e incrementar seus próprios centros de formação¹⁴³.

Entretanto, “o nível de conhecimento que esses centros de ensino transmitiam era pouco elevado, concentrando-se especialmente na leitura, na escrita, no cálculo, no estudo do Novo Testamento, no canto religioso¹⁴⁴”. Ou seja, a estrutura do sistema educacional estaria direcionada a criar membros de um nível menor e que propagassem as doutrinas cristãs elaboradas pelos clérigos de patamares mais elevados. Normalmente, esses clérigos mais instruídos eram bispos que foram bem preparados para realizarem suas tarefas e a maioria deles era bem-estabelecida, de famílias galo-romana nobres¹⁴⁵, sobretudo do norte da Gália.

Nesse momento, muitos dos clérigos de patamares mais elevados eram provenientes de monastérios – os principais mananciais de uma educação mais qualificada do período, tanto que diversos bispos foram ordenados diretamente após saírem dos monastérios, não passando pela hierarquia da Igreja sem precisar ser diáconos ou presbíteros¹⁴⁶. Em outras palavras, no século V, as concepções da aristocracia galo-romana em relação à educação foram

¹⁴³ A Igreja, desde o século II, já mantinha algumas escolas de formação eclesiásticas, como a de Alexandria e de Nísibis. Na Gália, o concílio de Vaison (529), presidido por Cesário de Arles, decide que todos os padres de paróquias rurais tomem em sua casa leitores e lhes ensinam o saltério, os textos santos e a lei divina. BANNIARD, Michel. *A Alta Idade Média Ocidental*. Lisboa: Europa-América, s/d. p.131-32 ; Concílio de Vaison (529) can. 1.

¹⁴⁴ LOT, F. Em que época se deixou de falar latim?. In: *Signum*. n. 8, 2006, pp. 191-260, p. 238. Apud. CHARRONE, J. P.. *Op. cit.*p.95

¹⁴⁵ De acordo com os estudos de Pierre Riche, parece ter continuado, embora empobrecida consideravelmente, uma formação clássica de educação baseada na tradição antiga continuou, pelo menos, até meados do século VII. Para uma criança aristocrata gaulesa que pretendia um cargo eclesiástico, o currículo começava com a leitura básica de aprendizagem e educação cristã na casa da família; em seguida, continuava com o estudo da gramática de um mestre especializado: eles ensinavam aos seus alunos “a arte de falar bem, seguindo o exemplo de famosos poetas e autores”, o que implica a aquisição de uma cultura geral sólida e dos clássicos. Quando o jovem é direcionado para o clero, ele substitui ou suplementa a educação por uma instrução religiosa proveniente diretamente de um clérigo (sacerdote, diácono ou bispo). As vidas de santos oferecem nessa área testemunhos raros na instrução recebida por futuros bispos. Podemos distinguir entre eles aqueles que parecem ter recebido uma educação clássica que os preparavam para levar uma vida pública e aqueles que desde os primeiros anos são formados para a vida eclesiástica. No primeiro caso, encontramos Didier de Vienne (?-608), Didier de Cahors (c.600-655), ou Priest (625-676) e Bonnet (c.623-c.709), de Clermont; na segunda categoria, os que são preparados desde criança para uma educação eclesiástica: Cesário de Arles e São Galus de Clermont. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, VI-VIII s., Paris, 1962, p. 79. Cesário se enquadra nesses quesitos e seguiu esse caminho da aristocracia galo-romana por fazer parte desse grupo abastado que recebeu uma educação eclesiástica VC, I. 3, como também por adentrar no mosteiro para ter uma melhor educação VC, I.5.

¹⁴⁶ Local onde receberia uma sólida educação religiosa e uma considerável bagagem intelectual MARKUS, R. A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.p. 199-200.

assimiladas à igreja, especialmente a experiência monástica que contribuía para a formação e complementava a disciplina eclesiástica. Característica evidente no caso de Lérins, onde o mosteiro se tornou um *gymnasium*, ou uma *schola*, para a aristocracia gaulesa¹⁴⁷.

Tais fatores levaram a um considerável aumento no número de mosteiros no século V. No final do século seguinte, aproximadamente 220 mosteiros estavam espalhados por toda a Gália, a maioria fundada em regiões com um processo de cristianização mais acelerado, como na Provença, Aquitânia e Borgonha. A sua maioria, masculinos ou femininos, foi fundada por bispos com experiência monástica¹⁴⁸, o que comprova, como veremos, que os monges estavam tornando-se parte integrante do cotidiano da hierarquia eclesiástica e, em alguns casos, na estrutura política administrativa ao se transformarem em bispos.

Local de instrução dos preceitos cristãos a partir de uma organização disciplinar com uma vida asceta e isolada do mundo e tomando como base os ensinamentos litúrgicos, monacais e episcopais, os mosteiros serviram como local de orientação e, ao mesmo tempo, de estabelecimento de uma parcela considerável das diretrizes intelectuais e pastorais da doutrina cristã. Embora os mosteiros de Tours e Marselha tenham fornecido vários bispos para o Ocidente no século V¹⁴⁹, sem dúvida, quando se pretende desenhar um retrato idealizado da comunidade monástica no período, o contexto do mosteiro de Lérins é imprescindível.

Como o mosteiro mais influente do momento, as menções frequentes a ilha de Lérins e ao seu tipo de educação para formação dos diversos bispos da Gália no período são célebres¹⁵⁰. Segundo Euquério de Lugduno (380-450), Lérins alimentou a Gália com os monges mais proeminentes e formou os bispos mais cobiçados¹⁵¹. Fundado por Honorato (c.350 – 429) entre 400 e 410, na ilha Lerina¹⁵², pertencente à diocese de Fréjus, o terreno foi, inicialmente, cedido a Honorato pelo então bispo de Fréjus, Leôncio (419-488)¹⁵³.

¹⁴⁷ Sobre *schola* monastic ver: Cesário de Arles: *Regula Ad Virgines*; Fausto de Reinz : *Epistola* 1/8.

¹⁴⁸ CHARRONE, J. P. *Op. cit.* p.95.

¹⁴⁹ MATHISEN, R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Roman Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p. 213.

¹⁵⁰ BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p.83; ver também DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). *Césaire d'Arles: Sermons au peuple*, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pg 44.

¹⁵¹ *De laude Eremitarum Lirinensium* – 42.

¹⁵² O arquipélago de Lérins é constituído por duas pequenas ilhas no sul da atual França, a cerca de 4 quilômetros de Cannes e a 1.400 metros do cabo Croisette. Existe referência a estas ilhas desde os tempos

Nesse momento, o mosteiro não estava subordinado a ninguém¹⁵⁴, seu próprio abade comandava as ações cenobitas, logo, com a afluência de diversos religiosos, a inóspita ilha que Honorato escolherá para abrigar seu mosteiro passou por uma considerável mudança e tornou-se o centro de confluência de diversos jovens de famílias abastadas das mais variadas regiões da Gália. Seus membros advinham, principalmente, das províncias mais ao norte. Nas afirmações de alguns integrantes como Jerónimo ou Vicente¹⁵⁵ de Lérins, a ilha era um espaço de paz e serenidade, agora mais movimentada por religiosos que buscavam a ilha para alcançarem objetivos espirituais. Euquério (? – 449) descreve o espaço do mosteiro como um lugar de paz e serenidade, o qual permitia o encontro amoroso com Cristo¹⁵⁶.

No local, além de receberem o verniz da disciplina ascética, da educação escrita e serem ensinados a retórica, os monges e abades podiam, como muitos fizeram, construir e fortalecer laços de cooperação como estabelecer conexões valiosas com outros aristocratas ali presentes que logo viriam a ser bispos. Consequentemente, tal relação os fizeram adentrar em um sistema de auxílio político fora do cenóbio, no comando de suas respectivas dioceses¹⁵⁷.

antigos por Plínio, Ptolomeu e Estrabo, que distinguiram a ilha menor, Lerina ou Lerino, da maior, Lero ou Lerona. A introdução do monaquismo na era cristã levou a que a maior fosse apelidada de Santa Margarida, ao passo que a segunda ficou conhecida por Santo Honorato. DOS SANTOS, J. M. F. *A paternidade dos Padres da Igreja segundo o Commonitorium de Vicente de Lérins*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2004. p.20-21.

¹⁵³ Segundo Peter Brown: “Lérins colocou no mundo zelosos trintões de famílias antigas, perfeitamente capazes de usarem as velhas qualidades de retórica e administração e de o fazerem de uma maneira nova, ao serviço de uma causa nova e celebrada” BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p.83.

¹⁵⁴ Segundo Ralph Mathisen, a comunhão de interesses pessoais entre os monges e o clero resultou em uma anomalia no monaquismo gaulês: a independência monástica. Somente na Gália os abades eram reconhecidos como independentes, não submissos, aos bispos, pelo menos no século V. Os monges não estavam sob a autoridade do bispo, mas do abade que foi escolhido pelos próprios monges. O Concílio de Arles de 452 decretou: todos os monges ficarão sob o cuidado do abade, verdadeiramente, todos os pertencentes à congregação leiga deve ficar sob a única supervisão e disposição de seu próprio abade, a quem ela elege por si mesma. MATHISEN, R. W. *The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Roman Gaul*. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p. 218.

¹⁵⁵ Não temos precisão sobre a data de nascimento dos monges, mas ambos viveram por volta do ano 450.

¹⁵⁶ DOS SANTOS, João Marques Ferreira. *A paternidade dos Padres da Igreja segundo o Commonitorium de Vicente de Lérins*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2004. p.23.

¹⁵⁷ Segundo Peter Brown, em 434, eram seis as sés do sul da Gália que se encontravam nas mãos de homens de Lérins. BROWN, P. *Op. cit.* p.83; Geary mostra-nos números mais abrangentes. Para o historiador, não foi apenas Arles ou a região sul que recebeu bispos ou monges que seguiram o modelo ascético estabelecido em Lérins. Autun, São Maurice d’Aguane e Troyes, são exemplos de cidades fora da região sul da Gália que receberam monges de Lérins para assumir o cargo de bispos. GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York : Oxford University Press, 1988. p.145.

Assim, o caminho traçado dentro do monastério para chegar ao posto de bispo de uma diocese¹⁵⁸ foi um trajeto considerado importante para os jovens de famílias abastadas na Gália. Todavia, para os monges sem ilustres conexões familiares ou substancial riqueza, restava apenas permanecer como monges nos monastérios ou, a única alternativa para adentrar o episcopado, servir ao clero local em um nível menos relevante, porém, até esses eram escolhidos através de suas conexões com membros mais elevados na hierarquia eclesiástica¹⁵⁹.

Essa conformação de auxílio e aliança entre os bispos procedentes de Lérins foi chamada por Ralph W. Mathisen de *círculo lerinense*¹⁶⁰; para o autor, essa política de irmandade espiritual auxiliava na reorganização da sociedade dentro do novo contexto dos reinos germânicos, pois, após as primeiras décadas da criação do monastério, os lerianos estavam ocupando locais de destaque em toda Gália. Ou seja, a aliança dos bispos proveniente de Lérins estava tão enredada em seus interesses mútuos que suas potenciais falhas ou omissões poderiam ser apagadas através de uma combinação de vínculos preexistentes.

São diversos os exemplos de consolidação dessa aliança política ou consanguínea fora do cenóbio. Honorato (c.350 – 429), o fundador do mosteiro de Lérins, por exemplo, tornou-se bispo de Arles e nomeou como seu sucessor, seu aparentado e também proveniente da ilha, Hilário (c.403 – c.449); Lupo (c. 383 – 479), por seu turno, membro da comunidade de Lérins e cunhado de Hilário, tornou-se bispo de Troyes; outro exemplo da sustentação dessa aliança estabelecida pelo âmbito político proveniente do mosteiro ocorreu em Reinz, onde Máximo (? – 455) foi sucedido por Fausto (408 – c. 495), ambos provenientes de Lérins; O bispo Euquério de Lyon (? – 449), que junto com seus filhos Verano e Salônio bispos de Vence e de Genebra, respectivamente¹⁶¹, também passaram por Lérins. Portanto, esses, como em outros casos, evidenciam que essas alianças políticas e consanguíneas entre os bispos perduraram por algum tempo.

¹⁵⁸ Ainda, muitos monges aristocratas influentes dentro do monastério transformaram-se em abades, preservando seu prestígio nesse local. KLINGSHIRN, William E. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. p. 22.

¹⁵⁹ KLINGSHIRN, W. *Ibidem*. p.22.

¹⁶⁰ MATHISEN R. W. P. *The Lérins Faction (Part I,II, III)* In. _____. MATHISEN, Ralph. *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth- century Gaul*. Washington: Catholic University of America, 1989. p.69-140; KLINGSHIRN, W. E. *Op. cit.* p. 32.

¹⁶¹ FIGUINHA, M. C. A data da Regra dos quatro Padres e o início do monastério de Lérins. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 5, 2015, p. 169. Ver também, KLINGSHIRN, *Op. cit.* p.22-28.

Todo esplendor de Lérins ficou retratado não apenas ao estar circunscrita como o centro de laços familiares da aristocracia galo-romana e de formadores de importantes bispos das principais dioceses, mas também pela proeminência intelectual de muitos monges que expressaram o resultado do convívio na ilha em consonância aos ensinamentos do cenóbio através de importantes contribuições intelectuais. Nomes como Hilário, Euquério, Vicente, Salviano e Fausto, proporcionaram não apenas conteúdo do cotidiano monástico como as regras,¹⁶² como também elaboraram diversos “textos teológicos e espirituais, cartas, listas episcopais, informações sobre os sínodos¹⁶³”, os quais deixam claro que seus monges eram homens empenhados na vida cristã. Deixando assim, desde seus primeiros decênios, a ilha com a reputação de centro da cultura cristã na Gália¹⁶⁴.

Entretanto, na segunda metade do século V, o abade de Lérins, Fausto (408 – c. 495), que viria a ser bispo de Reinz, encontra oposição no atual bispo de Reinz, Máximo (? – 455), e em Teodoro, prelado de Fréjus e antigo abade do mosteiro; com ambos, a conformação da ilha começa a ser questionada. A contenda condizia com a questão de quem detinha a competência administrativa sobre os monges no mosteiro de Lérins, se permaneceria nas mãos do abade ou seria de responsabilidade do prelado de Fréjus, província em que a ilha se localizava. O bispo de Fréjus, Teodoro, reclamava o controle da comunidade monástica de Lérins, opondo-se as medidas de Leôncio (419 – 488), seu imediato predecessor que concedeu o controle a Honorato¹⁶⁵. Por seu turno, Fausto, defendia a permanência das medidas estabelecidas por seu antecessor e que continuasse a ter soberania sobre a comunidade, por sua posição contrária à defendida pelo bispo, Fausto foi excomungado, o que agravou ainda mais a contenda.

Para por fim ao imbróglio, a questão foi levada ao bispo metropolitano da região, Ravênio (? – c. 456), bispo de Arles¹⁶⁶, que procurou intermediar o conflito e convocou um concílio em Arles para esclarecer a função dos respectivos papéis eclesiásticos. A decisão tomada pelos bispos reunidos no concílio foi favorável ao abade que, a partir de então, teria

¹⁶² Para Willian Klingshirn, a lacuna mais lamentável sobre a história de Lérins é não saber exatamente qual era a regra que governava o monastério. Embora saibamos que o mosteiro foi governado por uma regra escrita a partir de uma data próxima a sua fundação e continuou a ser regida por uma regra no momento da chegada de Cesário, nenhum documento existente pode ser identificado com certeza absoluta como era a regra Leriniana. p.24. Sobre a primeira regra monástica de Lérins ver: FIGUINHA, M. C. IDEM. *Ibidem* p.. 169.

¹⁶³ DOS SANTOS, J. M. F. *A paternidade dos Padres da Igreja segundo o Commonitorium de Vicente de Lérins*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2004. p.23.

¹⁶⁴ KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit.* p.24.

¹⁶⁵ MATHISEN R. *Op. Cit* p.173-205.

¹⁶⁶ IDEM, *Ibidem*. p.173-205.

a prominência de administrar a comunidade e o território do mosteiro de Lérins¹⁶⁷. Outra derrota sofrida por Teodoro no concílio foi a de que a ilha de Lérins deveria receber “um contributo proveniente de Fréjus, pois a comunidade monástica não seria autossuficiente em termos econômicos¹⁶⁸”.

Infelizmente, não se tem muitas informações do mosteiro após a saída de Fausto do posto de abade¹⁶⁹, contudo, podemos afirmar que tal ocorrido não tirou o esplendor de Lérins. O ingresso de Cesário ao monastério no final do século V mostra-nos, como veremos, uma permanência da estrutura dos primeiros decênios do mosteiro que o levou a adquirir uma proeminência de produtor cultural por praticamente um século. O jovem de distinta família de Chalon-sur-Saône, cidade do centro-norte da Gália¹⁷⁰, preenchia todos os requisitos necessários¹⁷¹ para fazer parte do mosteiro e também do grupo que levou a ilha a tornar-se o centro de cultura da Gália nos séculos seguintes.

No local, o jovem Cesário logo foi admitido sob responsabilidade do abade Porcarius e iniciou seu aprendizado. Descrito como muito dedicado ao serviço de Deus por seus hagiógrafos¹⁷², logo chamou atenção do abade que o nomeou como *cellarus*, responsável pela dispensa do mosteiro. Porém, rapidamente ficou conhecido por ser demasiado rigoroso no controle e distribuição dos alimentos da dispensa a seus correligionários. Com a desculpa de que deveriam levar uma vida ascética exemplar, traduzida na atitude de limitar a distribuição dos mantimentos, Cesário entrou em conflito com a maioria de seus companheiros. Para evitar o prolongamento e intensificação desses conflitos, Porcarius retirou-o de suas funções¹⁷³ com o pretexto de seu adoecimento devido a sua extrema

¹⁶⁷ IDEM, *Ibidem*. p. 196.

¹⁶⁸ DOS SANTOS, J. M. F. *Op. cit.* p.23.

¹⁶⁹ KLINGSHIRN, W. E. *Ibidem*. p.24.

¹⁷⁰ VC. I. 3.

¹⁷¹ De família galo-romana nobre e influente, Cesário iniciou sua trajetória provavelmente aos dezessete anos ao ingressar, em sua cidade natal, na vida clerical sob a tutela do bispo Silvestre (VC. I.4). Na cidade, atuou pouco mais de dois anos onde logo se dirigiu para o mosteiro da ilha de Lérins. VC. I.5. Ver DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). Césaire d'Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208. pg.43.

¹⁷² VC. I. 5.

¹⁷³ VC. 1.6. Nesse momento, pela primeira vez, Cesário provou e sentiu, amargamente, na própria pele, sensações que o perseguiria em sua vida. Primeiro, a imperfeição da natureza humana, mesmo entre os homens dedicados a Deus, que deveriam seguir a vida asceta – como ele acreditava ser a correta. Em seguida, que os excessos de vigílias, jejum prejudicariam sua saúde e, com isso, dificultava sua vida devocional. Via de regra, esses elementos de martírios serão o norte de toda hagiografia de Cesário, no que concerne a servir como exemplum de uma vida devocional.

dedicação à vida asceta¹⁷⁴. O jovem deixou Lérins e foi enviado para Arles, para recobrar a saúde¹⁷⁵.

No tempo que ficou no mosteiro da ilha de Lérins, Cesário se empenhou muito na vida monástica e adquiriu boa parte de suas referencias intelectuais e eclesiásticas¹⁷⁶. Dedicou-se às atividades ascéticas, orações, leituras, canto e vigílias, especialmente, conheceu a produção literária de Lérins, a tradição patrística latina, com destaque para as obras de Agostinho, Orígenes (185 – 254)¹⁷⁷ e João Cassiano (c.360 – 435), o primeiro viria a orientar a elaboração de muitos de seus sermões¹⁷⁸, o segundo, em partes, a sua vida ascética e devocional¹⁷⁹.

Portanto, na ilha, ele adquiriu um conjunto de hábitos, ideias e valores que teriam um impacto profundo sobre a sua carreira como bispo, pregador e pastor cristão. Podemos afirmar que Cesário levou de Lérins um modo de vida, uma rotina de trabalho, de oração e renúncia, que iria continuar a respeitar depois de sua partida do cenóbio¹⁸⁰. Foi esse estilo de vida ascético, conforme ressaltado por seus hagiógrafos, que iria fornecer a base mais segura para o estilo de autoridade cultivada por ele como bispo, baseada não tanto na riqueza pessoal, ou no elevado nascimento ou mesmo na autoridade adquirida pelos

¹⁷⁴ V.C. I.6. Seus hagiógrafos reconhecem que sua dedicação à vida asceta foi excessiva, consoante eles. “Cesário se auto flagelou pelo seu desejo constante pela leitura, recitação dos salmos, orações e vigílias que, finalmente, por sua excessiva austeridade, deixou seu corpo jovem e frágil, que precisava ser mimado que debilitado, frágil e curvo.”

¹⁷⁵ Delage descreve esse momento como o primeiro fracasso do sonho heroico de Cesário de querer fazer todos seguirem os preceitos cristãos. DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). Césaire d’Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208. p.47.

¹⁷⁶ Citações de Agostinho, Orígenes, Ambrósio e São Jerônimo são recorrentes em seus discursos e, muito provavelmente, provenientes de sua educação no mosteiro.

¹⁷⁷ DELAGE, M-J. *Ibidem*, pg 45.

¹⁷⁸ Alguns de seus sermões: 10, 18, 24, 28, 58, 70, 205, entre outros, são quase inteiramente uma releitura de Agostinho.

¹⁷⁹ Em partes, pois Cesário contrariou as regras fundamentais de Cassiano sobre o jejum ocasionando um extremismo da vida ascética; para Cassiano, tal atitude não passaria de uma auto conquista, violando a máxima de que o excessivo jejum somado com outras práticas ascéticas, não deveriam ser realizadas para o próprio bem, mas sim em busca da caridade perfeita. *Conf.s.* Vol. I Texto VII. Em alguns momentos Cesário se afasta dos preceitos de Cassiano, provavelmente devido a sua formação como pároco em Arles. Em razão do contato de Cesário com Junianus Pomerius – que sutilmente sintetiza alguns elementos do programa de João Cassiano para elaborar seus preceitos da vida contemplativa e ativa – durante sua formação, o bispo de Arles identifica alguns elementos de Cassiano como uma ameaça “semipelagiana”, provavelmente o bispo de Arles tentou se distanciar de seus preceitos. Além disso, os questionou em alguns momentos. TIMMERMAN, Josh Sharers in the Contemplative Virtue: Julianus Pomerius’s Carolingian Audience Comitatus In: *A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Volume 45, 2014 p.16.

¹⁸⁰ VC I. 11. Ainda, Cesário resalta o esplendor da ilha e sua educação monástica quando bispo de Arles, ele profere: Feliz, eu digo, e abençoou-o a ilha de Lérins que, embora pareça pequena e plana, no entanto, é conhecida por chegar tão alta no céu entre inúmeras montanhas! É ela que alimenta monges eminentes e distribui à todas províncias episcopais bispos muito ilustres; e aqueles que ela recebeu como seu filho, ela faz com que se tornem pais; aqueles que se alimenta muito pequeno, fazem-se grande SC. 236.

prelados do momento – embora todos estes preceitos estivessem envolvidos no ofício clerical –, mas sim no conhecimento das Escrituras, com suas práticas ascéticas e um talento para a direção espiritual¹⁸¹.

Portanto, na sociedade gaulesa do século V, o mundo dos monges, dos aristocratas, bispos e leigos, a exemplo de Cesário, se fundiram e, ainda, era comum um movimento constante entre eles e uma visão complementar ao invés de mutuamente excludentes. Todos estes elementos foram adotados como possíveis fontes de influência e poder. Assim, este período, na Gália, viu uma reconciliação de aparentes inconsistências. Os leigos podiam agir como monges, e os monges como leigos. Os monges podiam tornar-se bispos e os bispos podiam agir como monges¹⁸². E todas eram ocupações igualmente apropriadas para os aristocratas gauleses. Como resultado de sua capacidade de resolver as inconsistências potenciais entre essas esferas de atividade, os gauleses foram capazes de enfrentar as mudanças em seu mundo com uma frente relativamente unificada e, como resultado, foram capazes de sobreviver e manter sua força e influência na Antiguidade Tardia.

1.3. A atuação episcopal na Provença (séculos IV-VI)

Nesse subitem, trabalhando mais com o contexto almejado pela pesquisa, procuraremos ponderar sobre a estrutura da Igreja cristã dos séculos IV ao VI, na região sul da Gália¹⁸³. Objetivamos observar e analisar a organização eclesiástica que necessitou construir uma nova hierarquia em face de um contexto notavelmente diferente e com novos elementos. Uma realidade de afirmação, construção e rearticulação de novas alianças políticas e, conseqüentemente, novos embates decorrentes da presença dos germânicos.

Considerada a região mais romanizada da Gália, a Provença destacou-se por sua posição no coração do Mediterrâneo¹⁸⁴. Arles, uma das principais cidades da Provença e que

¹⁸¹ KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit.* p.30-32.

¹⁸² MATHISEN, R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Roman Gaul. In: *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, 1994, p.219.

¹⁸³ Nesse ponto, tomamos como certo e tentaremos demonstrar que a afirmação de Patrick Geary ao argumentar que não existiu uma Igreja Franca unitária antes do final do sexto século é plausível. Para o autor, a Igreja na Gália não passava de um extenso número de igrejas onde cada uma abrigava seu bispo, que desempenhava o papel de centro político/cultural e religioso local. GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York : Oxford University Press, 1988. p.123.

¹⁸⁴ Plínio, o Velho destaca que a Provença seria mais uma extensão da Itália que propriamente uma província. A região assemelhava-se muito ao norte da península na produção de produtos como azeitonas, uvas e figos;

aqui ganhará mais destaque, consegue adquirir maior relevo com a política de Constantino (272 – 337) no século IV, não apenas no quesito comercial mas também por sua posição estratégica às margens do Rhône, que funcionava como um entreposto entre o mediterrâneo e o interior da Gália¹⁸⁵. Conhecida como *Pequena Roma da Gália*¹⁸⁶, a cidade também adquiriu notoriedade no âmbito político/econômico ao abrigar a residência imperial de Constantino em 312; ao hospedar, em 313, a casa da moeda; por volta de 395¹⁸⁷, ao tornar-se a capital da prefeitura pretoriana gaulesa e a capital metropolitana da província de *Viennensis*; ao ser elevada a capital imperial, em 407 pelo usurpador Constantino III (408-411)¹⁸⁸ ao alcançar seu auge. Na esfera religiosa, a cidade ganha grande destaque ao sediar o primeiro concílio convocado por um Imperador romano, em 314; por volta de 402-08, Arles foi designada como local para realização de concílios anuais das sete províncias que compunham a diocese.

Por sua localização, no coração do Mediterrâneo, vários comerciantes e proprietários de terras se aproveitaram da logística para disseminar seus produtos por várias regiões e fortalecerem suas rendas. O local estratégico em que Arles se encontra proporcionou a comodidade da cidade e a proximidade com o campo, local onde a maioria da riqueza do período era produzida. A facilidade do comércio devido à boa localização e o campo à disposição atraiu um grande número de aristocratas romanos durante o império. Vários deles ocupavam cargos públicos e incentivavam investimentos na cidade. Foi devido a esses homens que a cidade adquiriu vários de seus monumentos¹⁸⁹.

Ainda, como já referido, quando Constantino III (408-411), em 407, eleva Arles a capital imperial e, ocasionalmente, uma residência imperial – que perdurará até o fim do domínio romano na Provença—, a cidade passa por inúmeras mudanças econômicas e demográficas dentro do perímetro urbano e na zona rural. A presença de um Imperador levou à construção de estruturas adequadas à majestade imperial. A edificação de um palácio e uma rede extensa de banheiros perto do Rhône foram construções do período.

no clima; na geografia e no consumo de vinho, diferentemente do restante da Gália que consumia cerveja. KLINGSHIRN, W. E. *Op. cit.* p.33.

¹⁸⁵ DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). Césaire d'Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208, p. 17

¹⁸⁶ *Gallula Roma Arelas*, frase profética proferida no século IV pelo poeta romano Ausônio. KLINGSHIRN, W. *Op. cit.* p.53; DELAGE, M-J. *Ibidem*, p. 17.

¹⁸⁷ Arles substitui Trier, em 395, como Prefeitura Pretoriana gaulesa. DELAGE, M-J. *Ibidem*, p.17.

¹⁸⁸ KLINGSHIRN, W. E. *Ibidem*. p. 53-54.

¹⁸⁹ IDEM, *Ibidem*, p.40-41.

Arles também se tornou sede e moradia do prefeito pretoriano, vigário diocesano, governador da província e outros funcionários de destaque na hierarquia imperial. Além da casa da moeda que existia desde o início do século IV, uma tesouraria foi instalada na cidade e foram estabelecidas oficinas estatais para a produção de lã e armaduras enfeitadas com ouro e prata.

No período, a população da cidade aumentou conforme sua demanda. Operários, trabalhadores da construção civil, artesãos e funcionários imperiais fixaram residência dentro dos muros de Arles¹⁹⁰. As demandas desses novos moradores por moradia, alimentação, entretenimento e bens de luxo ampliou o mercado local para todos os produtos, incentivou e fortaleceu o comércio local. A cidade passa a ter um esplendor nunca visto antes nas cidades da Provença.

No que se refere à estrutura da Igreja gaulesa, a nova dinâmica política e as trocas comerciais na cidade influenciaram sua conformação. Inicialmente, no quarto século, a cidade não tinha um destaque tão grande e era apenas uma diocese com o seu respectivo prelado. A diocese de Arles pertencia à província eclesiástica de *Viennensis*, cuja capital ficava em Vienne. Como em meados de 395 – 407 a cidade começou a adquirir sua proeminência na administração política – principalmente com a transferência da capital administrativa de Trêves para Arles¹⁹¹ –, seus bispos, tomando como base o IV cânon do concílio de Niceia, referente à jurisdição dos bispos e seus metropolitanos, começaram a questionar sua submissão a Vienne e procuraram ocupar uma posição de maior relevo na região.

A querela que envolvia as duas das principais cidades da região, uma sediando a capital pretoriana e a outra abrigando a residência do governador, passou por diversas etapas e só foi ter fim na época de Cesário – muito devido a sua proximidade com Símaco (460 – 514), o prelado romano. O primeiro posicionamento a respeito dessa questão foi adotado no concílio de Turim (398). O concílio, embora não tenha, diretamente, posto fim à desavença, confirmou os preceitos do concílio de Niceia, determinando que o metropolitano fosse aquele que estivesse assentado na capital provincial.

¹⁹⁰ Cf. IDEM, *Ibidem*, p.54.

¹⁹¹ VAN DAM, R. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1992. pp. 179-201; DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). *Césaire d'Arles: Sermons au peuple*, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208, p. 29-30.

Referente à desavença, os bispos reconheceram as reivindicações de Arles e Vienne e, não querendo desapontar nenhum dos partidários, decidiram que a província de Viennensis fosse dividida entre ambas as cidades, cada uma ficaria responsável pelas cidades mais próximas a ela¹⁹²; contudo, o concílio não especificou quais cidades¹⁹³. Assim, tal divisão não teve o resultado esperado, gerando algumas questões como: quais cidades ficariam submetidas respectivamente as suas sedes episcopais? Qual seria realmente a capital? E qual dos prelados poderia assumir o cargo de metropolitano e, portanto, ser capaz de eleger seus sufragâneos e controlar totalmente a região?

Essa contenda foi resolvida, parcialmente, quando, ao assumir o prelado de Roma em 417, Zozimo (370 – 418), com o apoio do imperador Constâncio (417 – 421), interveio dando seu parecer favorável a Arles. Em uma carta papal de 22 de maio de 417 – quatro dias após sua posse – o bispo de Roma pretere os intuitos de Vienne e confere a primazia da região a Pátroclo (412-426), bispo de Arles, de três províncias do sul da Gália, sendo elas: Vienense e Narbonense I e II. Ainda nessa carta, exige que qualquer clérigo, ao deixar a Gália e cujo destino for Roma, trazer consigo uma carta de recomendação do bispo de Arles¹⁹⁴.

Embora os prelados de Arles tenham perdido, nos anos subsequentes, a proeminência junto aos novos bispos de Roma, que sucederam Zozimo e Bonifácio (? – 422)¹⁹⁵, Arles continuou a ser uma cidade de relevo na Provença¹⁹⁶. A constante luta para reestabelecer a proeminência metropolitana empreendida pela cidade evidencia a procura de ampliação do poder eclesiástico ocorrido em correlação com o desenvolvimento político proporcionado pelo império, deixando clara a forte relação entre a Igreja e as questões administrativas já citadas.

Entretanto, no século V, com a transferência do controle do sudeste da Gália aos grupos germânicos, ficando o norte nas mãos dos burgúndios e o oeste sob o domínio dos visigodos. Eurico (415-482), seu rei, por volta de 476, dominava todas as cidades da

¹⁹² Turim (398) Can. II.

¹⁹³ KLINGSHIRN, W. E. *Op. cit.* p. 65-66.

¹⁹⁴ DELAGE, M-J. *Op. cit.* p. 29-32.

¹⁹⁵ Bonifácio seguiu a política instaurada por seu antecessor e manteve algumas das prerrogativas da cidade de Arles. Outros privilégios o bispo romano retirou, como, por exemplo, o direito do prelado de Arles em ordenar bispos fora da província de Vienense. KLINGSHIRN, W. E. *Op. cit.* p.67.

¹⁹⁶ Segundo Delage: a diocese de Arles continuou sendo uma das maiores do sudeste da Gália; mas qualquer que fosse sua importância, em qualquer momento da Antiguidade Tardia, as prerrogativas e responsabilidades do bispo local não se limitou apenas as fronteiras políticas ou físicas DELAGE, M-J. *Op. cit.* p. 28.

Provença entre o Durance e o Rhône. As desavenças territoriais empreendidas pelos clérigos perderam força, a partir de então, o domínio do território iria diminuindo progressivamente e ficaria sob o controle germânico, obrigando os bispos a voltarem-se mais para regiões próximas, dentro de seus limites. Desse modo, no século V, a liderança metropolitana não estava baseada na organização provincial romana ou em determinações impostas pelo prelado romano, mas sim nas fronteiras políticas estabelecidas pelos reis bárbaros¹⁹⁷.

Nesse ínterim, o posto de prefeitura pretoriana de Arles chegou ao fim. Embora não tenha perdido a posição de forma permanente, uma vez que Teodorico (? – 451), uma geração mais tarde, iria restituir a prefeitura, a cidade não teve mais a proeminência política que tivera¹⁹⁸. A capital do reino visigodo estava sediada em Toulouse, uma cidade com um grau mais elevado de organização dentro do reino germânico, com leis já referentes ao controle visigodo análogos ao da estrutura do antigo Império como o Código de Eurico (*Codex Euricianus*) e o Breviário Alarico (*Lex Romana Visigothorum*)¹⁹⁹, elaborados pelos monarcas Eurico (c. 440 – 484) e Alarico II (? – 507), respectivamente.

Arles tonou-se uma cidade como as demais do reino visigodo, não era mais uma sede regional, e a partir de então abrigava um representante do rei, responsável por supervisionar militarmente a região e resolver assuntos fiscais e judiciais. Entretanto, como em outros casos do Ocidente, a maior parte da administração urbana de seu território permaneceu sob a responsabilidade da aristocracia local e do bispo²⁰⁰, que tornaram-se submissos à supervisão de rei germânico.

Apesar dos bispos no século VI, na Gália, ocuparem um lugar de destaque na sociedade, eles não estavam imunes ao capricho de autoridades seculares. Como veremos, em duas ocasiões distintas, Cesário foi convocado a comparecer aos tribunais de Alarico II

¹⁹⁷ A partir desse momento, a Gália estava segmentada em doze províncias metropolitanas: Vinne, Arles, Trêves, Reims, Lyon, Rouen, Tours, Sens, Bourges, Bordeaux, Eauze e Narbonne, segmentação que perdurará até o reino franco. CHARRONE, João Paulo. A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” FCL – UNESP/Assis, Assis, 2009. p.41.

¹⁹⁸ KLINGSHIRN, W. E.. *Op. cit.* p. 69.

¹⁹⁹ Destacamos aqui que o *breviarium* foi elaborado em Aire-sur-l’Adour, cidade ao sul de Bordeaux em 506, exatamente no momento que Cesário estava exilado em Bordeaux; contudo, não temos informações do período de seu exílio ou se contou com sua presença, mas sabemos que houve uma grande participação de bispos galo-romanos na sua produção, que se reflete na inclusão de diversas leis favoráveis à Igreja, bem como a exclusão de leis desfavoráveis a ela. Sobre as leis inclusas e suprimidas do *breviarium* ver KLINGSHIRN, W. E. *Ibidem.* p.95.

²⁰⁰ O conselho da cidade e seus magistrados continuavam a serem os responsáveis pela cobrança dos impostos, reparação das estradas e edifícios públicos, assim como manter a paz. IDEM. *Ibidem.* p.70.

(? – 507) e Teodorico (475 – 526) para responder a acusações de traição, obtendo sucesso em ambos os casos²⁰¹. Apesar dessas circunstâncias, era imperativo para os bispos cooperarem com os governantes seculares se esperavam alcançar qualquer tipo de sucesso. Os prelados, como um todo, estavam cientes de que para realizarem a difícil tarefa de evangelização e propagação do cristianismo era preciso contar com todo o suporte que conseguissem reunir, especialmente porque a prática demonstrou que, mesmo sob as melhores circunstâncias, seu trabalho seria árduo.

1.4. Cesário de Arles: a santidade episcopal em suas pregações.

Como procuramos fazer uma diacronia para analisar a construção e a evolução do poder ou *auctoritas* dos bispos da Gália durante a Antiguidade Tardia – remontando seu ponto de aproximação e distanciamento com as estruturas imperiais e a complexidade da inclusão de atributos antes referentes a outros membros da estrutura política –, agora, tomaremos essa evolução e seu aporte estrutural como base para analisar uma determinada situação. Objetivamos perceber as significativas mudanças ocasionadas no contexto da Igreja em uma delimitação espaço-temporal específica, procurando descrever o papel desempenhado por um prelado em particular, que incorpora toda essa construção histórica acima narrada. Portanto, em outras palavras, o que fizemos até aqui foi construir a base histórica utilizada pelo prelado para as reivindicações de poderes seculares e eclesiásticos, concomitante a sua formação, que ocasionaram a santificação desses personagens emblemáticos do período observado. Isso significa que descreveremos as contribuições, a partir de sua posição adquirida e construída, ao comando da diocese de Arles.

Entendemos, assim, até o momento, que o diálogo e a interação do bispo com os demais princípios deu luz à afirmação de Rapp sobre a edificação da autoridade eclesiástica²⁰², deixando claro o papel pragmático desempenhado por ele junto aos preceitos de líder espiritual que desencadeou uma evidente proeminência junto às comunidades.

²⁰¹ VC. I.22-23 ; VC. I.37. Embora subserviente e repreendido pelos monarcas, Cesário conseguiu alguns benefícios, nos dois momentos, que contribuíram para promoção de sua imagem como um bispo participativo na comunidade e na Igreja. Com Alarico, por exemplo, conseguiu um édito que deixava Arles imune perpetuamente dos impostos sobre as terras da Igreja em Arles. VC. I. 20. O testamento de Cesário destaca que a maioria das terras da Igreja estavam imunes aos tributos fiscais, não apenas dentro das cidades ou imediações, mas também nas vilas. *test*; Com Teodorico, o bispo foi presenteado com uma bandeja de prata de 60 libras para resgate de cativos. VC. I.37.

²⁰² Ver as Considerações Iniciais pg 9-10.

Agora, partindo para um ponto mais específico, procuraremos trabalhar com o último elemento que a autora define como crucial para o melhor desempenho de suas práticas e que legitima os outros dois princípios do bispo, o papel asceta que, ao ser desempenhado por ele, o eleva a outro patamar, ou seja, a confluência das três características definida por Rapp o eleva a categoria de santo.

Ressaltamos, contudo, que nosso objetivo nesse subitem não é promover uma análise completa da carreira de Cesário, tampouco delinear profundamente sua trajetória biográfica, mas observar momentos específicos e indagar sobre determinadas questões consideradas essenciais dentro da nossa proposição. Acreditamos que algumas definições podem ser empregadas, até certo ponto, para desconstruir as fontes, analisar a contrapelo e pensar em questões que nos auxiliaria no entendimento do episcopado de Cesário. A título de exemplo, pensar a santidade como construção da identidade do pregador. Ainda, sublinhamos que ao observar sua vida *perfecta*, retratada em diversas passagens de sua hagiografia, os exemplos – que o levou a destacar-se como homem santo – serão observados. Assim como ocorreu com outros eclesiásticos do período que foram delineados, através de suas hagiografias, como um *exemplum* de santidade.

Sobre o conceito de santidade proveniente de um homem santo²⁰³, entendemos que foi um conceito que apresentou diversas definições ao longo do tempo, com características diferentes em cada momento e religião. Sua definição, com o passar dos séculos, sofreu uma série de alterações²⁰⁴. Contudo, de certa maneira, em praticamente todas as definições, o indivíduo é colocado em outro patamar dentro da comunidade, aproximando-se mais do divino, aquele que poderia ser tomado como exemplo pelos demais. Não obstante, dois valores atribuídos à pessoa do santo parecem permear essa concepção durante todo o período medieval: o de ser uma pessoa de conduta moral irreprochável e de ser responsável por uma mediação bem-sucedida entre o ser humano e Deus²⁰⁵.

²⁰³ Não somente os homens podem ser chamados santos, mas também alguns lugares, como o Templo, a morada do próprio Deus. OLIVEIRA, T. M., *Hagiografia e literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci, de Boaventura de Bagnoregio*. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem: Campinas, 2013. p.12.

²⁰⁴ GAJANO, S. B.. Santidade. In: LE GOFF, J.; J-C.SCHMITT. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2002. Vol. II.

²⁰⁵ MARQUES, L. H.. *As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Assis. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2008. p. 105.

Assim, tal indivíduo estaria em um patamar sobrenatural e ambivalente no qual, mesmo com a proximidade pessoal com seu rebanho, que o prende às instâncias humanas, a figura do santo evocaria, de fato, algo que implica uma separação radical da condição humana, uma proximidade divina que, amiúde, proporciona a possibilidade de uma relação e um diálogo aberto com Deus²⁰⁶.

Um aspecto importante, ao menos no Cristianismo, e comum a todos os santos, é o desprendimento de tudo o que é terreno, fazendo dele um ser diferente dos outros homens²⁰⁷, pois, mesmo com os empecilhos enfrentados em sua vida, o santo tinha como prerrogativa tais percalços para serem comparados aos martírios sofridos por Cristo; sua libertação dos bens terrenos, assim, seria um exemplo de um vencedor transcendente.

O santo é exposto como o elemento capaz de intervir, influenciar e, em alguns casos, de controlar fenômenos naturais nas mediações do local onde foi morto ou sepultado. Sua verdadeira santidade esta ligada a sua comunidade, aos seus notáveis atos, à dignidade de sua administração e ao fervor de seus seguidores nos cultos em seus túmulos. Essas características irão fornecer um afloramento de alternativas para os fiéis continuarem a reverenciar sua memória santificada e conseguir aplacar a fé cristã, mesmo com elementos sincréticos, em seus seguidores. Por exemplo, na cidade de Arles, o mártir Gênesis (? – 303), por causa da força e fervor de sua fé durante a vida, consumou sua luta pelo nome de Cristo em uma região onde o cristianismo ainda não havia adentrado e teve sua cabeça cortada na mesma cidade. No local onde se diz ter sido decapitado há uma amoreira que, com a ajuda do mártir, oferece muitos benefícios aos doentes²⁰⁸. Assim, este é apenas um exemplo de como seu significado na mente das pessoas é o mais importante.

²⁰⁶ VAUCHEZ, A. “Santidade”. In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, v.12, p. 287-300; É fato que a necessidade de mediação entre Deus e o ser humano, na realidade, não nasceu com o cristianismo. É um aspecto semelhante e presente já no culto aos heróis gregos, aos dos imperadores romanos e à crença nos demônios no Baixo-Império – as quais correspondem a formas de divinização do ser humano. É importante destacar que a própria cultura judaica já contava com os seus mediadores (os patriarcas e profetas), embora a condição de santidade ficasse reservada exclusivamente a Iavé. MARQUES, L. H. *Op. Cit.*, p. 106. Sobre a definição do conceito ver também ANDRADE FILHO, R. O. & CHARRONE, J. P. A santidade nas hagiografias de Venâncio Fortunatus The holiness of the hagiographies Venancius Fortunatus In: *Mirabilia*, n. 16 2013. p. 12.

²⁰⁷ A *fuga mundi*, a conversão, se caracteriza pelo abandono dos familiares, o jejum extremo, a mortificação da carne, a negação dos prazeres sexuais, a valorização da pobreza, atitudes que fazem o santo aproximar-se cada vez mais de um “estado natural” OLIVEIRA, Thiago Maerki, *Hagiografia e literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci, de Boaventura de Bagnoregio*. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem: Campinas, 2013. p.12.

²⁰⁸ Gregory of Tours, LGM, pp. (533-3) 83-4; Gregory de Tours, Gloria dos Martires cap. 67.

Normalmente, tal condição de pessoa santificada é narrada por meio das hagiografias e sublinhamos que temos consciência de sua função edificadora; contudo, com Cesário, para verificar o estabelecimento de sua figura como santificada, temos a condição de expandir o meio de análise. Sobre o prelado, encontramos, além de sua hagiografia, uma coleção de sermões, uma série de cartas, suas regras monásticas, atas de concílio que o bispo participou ou presidiu e o seu testamento. Tudo isso somado às outras fontes do momento, transformam-se em um conjunto profícuo para se observar a edificação de sua santidade na Antiguidade Tardia.

O percurso de Cesário em Arles começou por volta de 495/499. Logo no início teve contato com membros da aristocracia secular e proeminentes integrantes do círculo eclesiástico da cidade. Entre os nobres da aristocracia leiga estavam Firmínio e Gregória²⁰⁹ e ambos apresentaram outros membros da aristocracia local e eclesiástica a Cesário; um deles seria Juliano Pomerius²¹⁰, um orador dedicado aos ensinamentos de Agostinho, que viria a ter um efeito profundo sobre a educação do jovem²¹¹. O orador foi o responsável pela educação retórica de Cesário²¹²; ademais, sua principal obra: *De vita Contemplativa*, foi considerada uma das bases do ousado programa pastoral do futuro bispo²¹³.

Foi com Pomerius que Cesário reconheceu e aceitou uma possível visão edificante que poderia surgir da “sabedoria tola” com os pontos de vista “mundanos” da literatura clássica, além disso, o bispo poderia aprender com os ensinamentos de sua própria comunidade. Pomerius possuía uma grande familiaridade com a literatura clássica, citando ou imitando passagens de Cícero, Virgílio e Terêncio²¹⁴. Cesário pondera sobre essa aceitação da literatura clássica, a *vita* narra um sonho em que Cesário, cansado de seus recorrentes estudos, recebeu um sinal divino e nele ele era lembrado que Deus repreendeu Jerônimo²¹⁵ por ser mais um ciceroniano em vez de cristão²¹⁶.

²⁰⁹ VC. I.8. O amparo de Firmínio e Gregória corrobora o argumento de uma colaboração entre os aristocratas do período. Ver item Cf. 1.1.

²¹⁰ VC. I. 9. A ligação de Cesário com Juliano Pomerius é pouco retratada na hagiografia, possivelmente porque o retórico era considerado um autor secular. Contudo, em seus sermões, o teor retórico do africano é muito presente, sobretudo suas estratégias. TIMMERMAN, Josh Sharers in the Contemplative Virtue: Julianus Pomerius's Carolingian Audience Comitatus In: *A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Volume 45, 2014. p7.

²¹¹ Pomerius originalmente ganhou sua reputação na Mauritânia, mas fugiu da África muito provavelmente por causa da perseguição vândala. KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit* p. 73.

²¹² VC. I. 9.

²¹³ TIMMERMAN, J. *Ibidem*, p7.

²¹⁴ IDEM, *Ibidem*, p.7.

²¹⁵ Jerônimo de Estridão, responsável pela Vulgata.

Não apenas para Cesário, que estava recebendo as bases para assumir o posto eclesiástico, mas para vários bispos do período, a *De vita contemplativa* tornou-se uma fonte que compreendia as principais funções dos bispos, como os seus homólogos monásticos, no que se refere a serem capazes de atingir o maior grau de perfeição possível nesta vida a partir da oração. Provavelmente a obra de Pomerius significou uma proposição extraordinariamente atraente e útil aos bispos para exercer plenamente suas funções ministeriais e situando-se como principais árbitros morais da cidade, podendo, em uma posição de líder, corrigir os membros mais poderosos do seu rebanho. Assim, a vida do bispo como a de um contemplativo, como define Pomerius, fornece a ele as *auctoritas* diante de toda comunidade, que seriam obtidas, de acordo com a *De vita contemplativa*, de forma diligente, pensativa, atendendo às obrigações importantes todos os dias no ofício episcopal e complementando o cumprimento dessas exigências do mundo com um compromisso rigoroso com a oração e com o estudo da escritura²¹⁷.

Embora Pomerius o tenha influenciado na retórica, o modelo preferido de pregação vem de Agostinho e o motivo pela predileção pode-se facilmente ser entendido. O Bispo de Hipona foi um incansável pregador. Ele produziu inúmeros sermões sobre os mais diversos assuntos, procurou, mais que qualquer outro bispo anterior, entender a eloquência popular, simples, com objetivos direto em seus ensinamentos, sempre e, acima de tudo, tentou ser compreendido pelos seus ouvintes²¹⁸. Tudo isso era bom para seduzir seguidores, exatamente o que desejava o bispo de Arles, por isso, ele sempre almejava fazer melhor do que o seu modelo. Às vezes, quando as circunstâncias o permitiam, ele simplesmente reproduzia, sem alterações, o texto das homilias Agostinianas e, para que não houvesse erro, ele teve o cuidado de proferir o nome do seu verdadeiro mentor²¹⁹; em outros casos, ele simplesmente aumentava a homilia agostiniana ou a atualizava para legitimar seus pronunciamentos.

²¹⁶ VC. I. 9.

²¹⁷ TIMMERMAN, Josh Sharers in the Contemplative Virtue: Julianus Pomerius's Carolingian Audience Comitatus In: *A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Volume 45, 2014. p.8-10.

²¹⁸ BARDY, Gustave. La prédication de saint Césaire d'Arles In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 29, n°116, 1943. p.202-205.

²¹⁹ Agostinho é a fonte preferida de Cesário, porém, está longe de ser o único. Orígenes aparece no sermão 83. Ambrósio de Milão, no sermão 89. Gregório de Elvira, no sermão 106. Isso mostra como o bispo de Arles é dependente de seus antecessores. Ao utilizar eles como base de sua pregação, ele não busca discutir cada um individualmente ou mesmo justificar sua utilização. Seu único desejo é fazer referência para a construção de uma cristianização e quando encontra uma ou outra ideia ou expressões de seus precedentes que possam instruir e edificar seu rebanho, ele não hesita em usá-los. BARDY, G *Ibidem*, p.202-205.

Ao retomar Agostinho, Cesário procura renovar e dar cores específicas ao quadro de sua pregação com base na realidade do momento e no local em que se encontra. A título de exemplo, podemos citar o sermão 21º no qual se lê: *Ammonitio ista sancti Augustini ostendit multos gradus esse in caritate perfecta et dilectione utiles et valde necessarios*²²⁰; também o sermão 23 intitulado: *Exhortatio sancti Caesarii ad tenendam vel custodiendam caritatem. Aliquas etiam sententias de homilia sancti Augustini quam de caritate scripsit; prout nobis opportunum visum est, sermoni credidimus esse inserendas*.²²¹; no sermão 118: *Sermo sancti Augustini, episcopi de Samson*²²²; no sermão 145: *Ammonitio sancti Augustini de eo quod scriptum est: esto consentiens cum adversário tuo*²²³. Outras vezes, ele diz que tomou por empréstimo as palavras ou obras de Santo Agostinho, por exemplo, no sermão 63 intitulado: *De paenitentia ex dictis sancti Augustini*²²⁴; no Sermão 176: *Omilia excerpta de opere sancti Augustini episcopi de visione beati Petri apostoli*²²⁵, ou ainda no meio do sermão 39, que ele interrompe seu texto e fala que deveria acrescentar algo da obra de Santo Agostinho, que diz respeito ao assunto²²⁶. Embora em alguns casos o empréstimo seja confesso, alguns sermões de autoria de Cesário foram confundidos e apresentados como manuscritos referentes a Agostinho e, nesses casos, não está claro se o nome foi introduzido por um copista ou se ele já estava nas primeiras coleções de Arles que serviram como modelos para as novas cópias²²⁷.

Com suas bases espirituais e sociais estabelecidas, no bispado, Cesário pouco a pouco galgou posições eclesiásticas. Foi diácono, clérigo e abade de um pequeno monastério em Trinquetaille, no subúrbio arlesiano²²⁸. Embora tenha passado rapidamente pelos vários estágios da carreira eclesiástica, Cesário continuou com desempenhado atividades que, segundo sua hagiografia, demonstrava: sua fidelidade ao ofício divino através das práticas monásticas que aprendera em Lérins²²⁹.

Em pouco tempo na cidade, o jovem já havia conseguido fortalecer ainda mais sua aliança com a aristocracia local e com alguns eclesiásticos, enquanto adquiria inimizades

²²⁰ SC. 2.

²²¹ SC. 23.

²²² SC. 118.

²²³ SC. 145.

²²⁴ SC. 63.

²²⁵ SC. 176, cf. Santo Agostinho, Sermo 149.

²²⁶ SC. 39.

²²⁷ BARDY, G *Op. Cit* , p.202-205; Ver também G. Morin, S. Caesarii sermones, p.72- CXV.

²²⁸ VC. I.10.

²²⁹ VC. I.11.

com outros. No local, o nobre mais importante que Cesário conheceu foi o atual bispo da cidade, Eônio, que viria descobrir ter relação de parentesco²³⁰.

Com o tempo, seus laços com Eônio se estreitavam cada vez mais e suas prerrogativas – espirituais, políticas e, provavelmente, consanguínea – o levou a ser indicado pelo bispo como seu sucessor²³¹. Em certa ocasião, Eônio “reuniu o clericato e os cidadãos [dirigentes]²³² de Arles. Ele requisitou que, quando ele se reunisse a Cristo, pela vontade de Deus, não fosse outro escolhido como seu sucessor se não o santo Casário²³³”.

Com a morte de Eônio em 501 ou 502, Cesário foi indicado e consagrado, segundo a vontade de Deus e a não a dos homens, ao posto de bispo de Arles:

quando a notícia de que deveria ser ordenado bispo chegou a Cesário, ele buscou um esconderijo entre algumas tumbas. Mas ele não pôde se esconder, já que foi encontrado não por um pecado, mas por uma Graça... Assim, foi compelido a receber o fardo do episcopado²³⁴.

Cabe ressaltar, conforme Patrick Geary, que, nesse período, para ser estabelecido como prelado, o postulante deveria, comumente, passar por três atos, sendo eles: a eleição, o reconhecimento pelo monarca local e o mais importante, a ordenação²³⁵. Esta última, segundo o historiador, era a confirmação sagrada do posto e não deveria ser contestada por

²³⁰ VC. I. 10. Embora os autores da *vita* sugiram que nenhum dos dois estava ciente de seu parentesco antes de se encontrarem em Arles, é difícil de acreditar nesse desconhecimento entre Cesário e Eônio. Ainda, essa relação confirmaria e seria mais um exemplo dos laços estabelecido pelo *círculo leiriense*. Ver item . 1.3; Klingschirn também analisa esse momento; para o autor, isso ocorreu pois seus hagiógrafos provavelmente quiseram reforçar o drama de sua chegada à cidade e suprimir a ideia de que ele foi para Arles para se aproveitar de sua proximidade com o bispo. KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit.* p.72. DELAGE, M-J *Op. Cit* pg 53-55.

²³¹ Tal indicação não foi bem vista pelos clérigos mais velhos da cidade e, ainda, a sugestão foi interpretada por eles como uma interferência de Eônio nos votos dos governantes visigodos.

²³² Nesse momento, a cidade estava sob o domínio dos Visigodos.

²³³ VC I. 13. Nessa parte da *vita* vemos características semelhantes às definidas pela bíblia como sendo relevante para a escolha de um “supervisor” adequado. I Tm, 3; ou sobre o comportamento de seu líder em relação a seus seguidores I Pe, 5. Vg.

²³⁴ VC. I.14. No entanto, como Eônio morreu provavelmente em 16 de agosto de 501 ou 502 e Cesário só foi assumir o episcopado em dezembro de 502, houve um intervalo de quatro ou dezesseis meses que sugere fortemente uma eleição controversa e contestada por seus rivais. Essa contestação da autoridade de Cesário ficará ainda mais evidente durante sua primeira década no comando da diocese de Arles. Sobre os possíveis motivos da contestação da eleição de Cesário, ver KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit* p. 84-87.

²³⁵ Segundo Rapp, é nesse momento de ordenação que se mostra a grandeza espiritual do homem escolhido para ocupar o cargo de prelado. RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in the Age of Transition*. Berkeley and Los Angeles University of California Press. 2005. p. 16-22.

ninguém, independentemente do caminho traçado para chegar ao cargo; portanto, a partir do momento da ordenação, uma natureza sagrada estabelecia-se sobre o indivíduo, doravante, a contar desse ponto, o prelado tornava-se um bispo de Deus, agente de seus desejos²³⁶. Entretanto, embora tenha passado pelos três atos, Cesário, como veremos, encontrou dificuldades no caminho episcopal.

Inicialmente, mesmo com algumas contestações, logo após sua ordenação, o prelado tratou de passar para sua comunidade uma imagem de um asceta que permanecia seguindo as diretrizes de Lérins²³⁷, continuando com uma vida austera e alimentando-se simplesmente²³⁸, sempre se dedicando à oração e à leitura espiritual²³⁹. Cesário desejava demonstrar para a sua comunidade o empenho de ser um pastor que guiava cautelosamente o rebanho do senhor em todos os momentos²⁴⁰, quando necessário, amparando os enfermos e necessitados que solicitassem proteção ou abrigo junto as igrejas²⁴¹.

Desde sua escolha como bispo, Cesário reivindicou o adjetivo de líder em virtude de ser escolhido por Deus para conduzir seus fiéis pelo caminho espiritual, procurou estabelecer-se como o mais alto sacerdote local, além de desempenhar firmemente seu papel como governante secular em virtude de seu posicionamento junto ao poder político. Se pararmos por um momento para refletir sobre a formação e atuação do bispo de Arles, a sensação de ainda estar no cruzamento entre a aristocracia galo-romana e a formação eclesiástica de um bispo proveniente dos muros do mosteiro persiste. Assim, para o então bispo de Arles, ele não estava fazendo nada mais do que a ideal função do prelado, que era assegurar a salvação do povo a ele confiado e cuidar para que eles levassem uma vida cristã digna do reino dos céus²⁴².

Utilizando-se de sua eloquente retórica, em um sermão dirigido a outros bispos, Cesário deixa claro que o escopo do ofício episcopal era um fardo a ser carregado por esses

²³⁶ GEARY, Patrick J. *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York : Oxford University Press, 1988. p.130-135.

²³⁷ No entanto, ressaltamos que o ascetismo de Cesário era claramente diferente do ascetismo que ele havia praticado em Lérins. Lá teria sido inteiramente monástica, empreendido em busca da perfeição espiritual que julgava adequada para o mosteiro. Em contrapartida, o regime ascético praticado por Cesário como bispo foi destinado tanto para o benefício de seu clero e congregação, como para si mesmo e auto promoção.

²³⁸ VC. I. 37.

²³⁹ VC. I. 15.

²⁴⁰ VC. I.15; SC. 1.

²⁴¹ VC. I. 20; Cesário criou um hospital próximo da catedral para que os doentes pudessem ser tratados ao mesmo tempo que ouviam o canto do ofício divino. KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit* p.90.

²⁴² SC. 1.

escolhidos por Deus²⁴³, eles seriam os timoneiros da comunidade²⁴⁴. No mesmo sermão, Cesário define que entre as responsabilidades do episcopado não há nada mais assustador do que a tarefa de ensinar. O bispo não pode esquecer que ele carrega em suas mãos o sangue das almas que ele é responsável. Para cumprir seu dever, o bispo deve superar as dificuldades do mundo e se entregar à leitura das divinas Escrituras, deve-se pregar, advertir, repreender, denunciando as “incursões do diabo e os seus anjos”; ele não tem o direito de ser um daqueles cães mudos que não podem latir. Bispos são servos não para interesses temporais, mas para a cultura das almas e para o auxílio de Deus. E eles serão responsabilizados se tiverem a fraqueza de ignorar “o seu dever”²⁴⁵.

Cesário utilizou-se muito da proximidade com a comunidade e direcionou muitos de seus clérigos a desempenharem e propagarem as funções ascetas e também a supervisionar seu rebanho em suas práticas²⁴⁶. Com isso, antes de tudo, ao ordenar diversos clérigos a reproduzirem sua prática ascética, Cesário estaria reforçando seu controle sobre eles como se estivesse dentro de um mosteiro, local onde fortaleceria seus laços de obediência e seria o abade dessa comunidade; ainda, ao fazer isso, o prelado se colocaria como produtor e principal exemplo a ser seguido pelos demais, eclesiásticos ou laicos.

Contudo, mesmo tendo sido escolhido como um bispo de Deus – segundo sua hagiografia –, as inimizades e disputas para conseguir chegar ao posto de bispo e obter o comando do episcopado de Arles – disputas presentes desde sua primeira indicação e sua consequente admissão ao posto – teve consequências. Nos meses finais de 504 e iniciais de 505, o prelado foi acusado de traição. Luciano, um notário da diocese de Arles, elaborou uma acusação. Foi relatado a Alarico II que “desde que viera da [Borgonha], estava tentando, com todas as forças, passar o território e a cidade de Arles para o controle dos burgúndios²⁴⁷”. Ao analisar esse momento, Klingschirn descreve que essa acusação, procedente ou não, ocorreu, provavelmente, não apenas porque Cesário havia nascido na cidade borgonhesa de Chalon, mas também, o mais importante, como bispo metropolitano da província de Arles, ele poderia facilmente ter sido suspeito de trabalhar a favor dos burgúndios para recuperar o controle sobre as onze dioceses ao norte do Durance, que haviam, de fato, sido perdidas com a divisão dos reinos germânicos e desde 475 estava sob

²⁴³ SC. 1.

²⁴⁴ SC. 1.

²⁴⁵ SC. 1.

²⁴⁶ A função do bispo era ser responsável por essa educação e supervisão do que os clérigos ensinavam aos fiéis SC. 1.

²⁴⁷ VC I. 21

controle do bispo de Vienne. Assim, a administração da diocese de Arles estava reduzida apenas à estreita parcela da Provença²⁴⁸.

Por já ter conduzido uma acusação contra o Bispo de Tours por conspirar junto aos francos, Alarico II (458 – 507) não encontrou dificuldade ao decidir a punição de Cesário. Como medida cautelar, o bispo foi enviado para o exílio em Bordeaux por volta de 505²⁴⁹, mas logo sua liberdade foi concedida, no final do inverno de 506. Sua chegada foi celebrada com as cerimônias habituais do *adventus*: uma multidão que compreendia praticamente toda comunidade cristã, tanto homens como mulheres, saiu para cumprimentá-lo, carregando velas e cruzes e cantando salmos²⁵⁰. O ritual do *adventus* pode ser entendido como um ato que demonstrou o quanto a comunidade, sobretudo a cristã de Arles, estava em consenso sobre a escolha do bispo e, principalmente, atesta a tentativa dos hagiógrafos em demonstrar que após um período de conflito e de oposição, a população reconheceu a autoridade eclesiástica de Cesário²⁵¹.

Não obstante, ao retratar esse momento, a hagiografia procurou sublinhar a santidade de Cesário ao remir seu detrator. Com a absolvição e celebração de sua chegada, a comunidade ficou convencida de que o seu delator teria levantado falso testemunho contra o bispo e decidiram que Luciano deveria pagar pela acusação. Luciano foi condenado à morte por apedrejamento²⁵². De acordo com seus hagiógrafos, no entanto, o homem santo interveio para evitar esse ritual de vingança. À imitação de Jesus²⁵³, ele perdoou o traidor, que já havia sido identificado como Judas. Nesse momento, uma abundante chuva caiu no meio de uma seca que ameaçava a lavoura e foi amplamente interpretada como uma

²⁴⁸ KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit.* p.93.

²⁴⁹ VC. I. 21. Pouco se sabe de sua estadia em Bordeaux, além do fato de que ele se reuniu com Rurícus, bispo de Limoges, como provavelmente deve ter feito com inúmeros leigos e clérigos. A *vita* relaciona apenas duas histórias sobre seu cativeiro: a primeira que ele pregava obediência às autoridades seculares e condenava a crença ariana dos godos (VC I. 23), a outra seria que ele milagrosamente salvou Bordeaux de um grande incêndio (VC I. 22). Nem a história ajuda a explicar por que ele foi autorizado a regressar a Arles no início de 506; KLINGSHIRN, W. E. *Ibidem.* p.94.

²⁵⁰ VC I. 26.

²⁵¹ IDEM. *Ibidem.* p.96.

²⁵² VC. I. 24. Este ato é significativo, sobretudo, por ser a punição bíblica para traição e falso testemunho, mostrando que a comunidade já contava com alguns elementos do cristianismo em seu cotidiano. IDEM. *Ibidem.* p.96.

²⁵³ Cristo - o mediador por excelência - é, desde o início, a referência de santidade, em função de sua filiação divina e por causa da sua ressurreição. O Filho de Deus, no entanto, parecia distante dos fiéis. Por isso, o culto aos santos – “os imitadores de Cristo” – ganha força em várias regiões pela necessidade das comunidades eclesiásticas em garantir a formação da sua própria identidade como cristã. MARQUES, Luís Henrique. As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Assis. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2008. p.108.

demonstração da aprovação divina para o que estava acontecendo²⁵⁴. Desse modo, Cesário reestabeleceu a paz e a harmonia dentro da comunidade²⁵⁵.

Contudo, com a eclosão, em 507, de uma guerra entre os visigodos de um lado e uma aliança entre os Francos e Borgonheses de outro, se colocou em xeque a ordem estabelecida após sua volta, além de por em questão a administração visigótica na Provença. Nesse momento, os burgúndios dirigiram-se ao sul da Gália acompanhados por um destacamento de Francos. Seus alvos eram Narbonne e Arles. Com a ajuda de uma guarnição gótica, os arlesianos resistiram ferozmente durante o inverno de 507/8²⁵⁶.

Em uma noite, durante o cerco, um membro do clero que também era um parente de Cesário, vindo de Chalon-sur-Saône, trespassou o muro da cidade e fugiu para o campo inimigo²⁵⁷. Embora os motivos do homem tenham sido descritos na *vita* como puramente pessoal (“medo do cativo” e “capricho da juventude”), a população o considerou suspeito de ser um emissário enviado por Cesário para trair Arles e entregar a cidade aos burgúndios²⁵⁸. Para complicar a situação, os judeus, que eram numerosos e poderosos em Arles, se tornaram cúmplices dos godos e se voltaram contra o bispo – as dúvidas residuais sobre a lealdade de Cesário contribuíram para reforçar as suspeitas. Com isso, um motim eclodiu entre a população, na qual os judeus teriam desempenhado um papel de destaque na organização²⁵⁹.

²⁵⁴ VC I. 26.

²⁵⁵ O santo cristão não é apenas um porta-voz de Deus. Suas ações bastam para reestabelecer a paz e a harmonia no mundo. Seu poder pode chegar a controlar a natureza, acalmando tempestades, curando doenças, entre outras ações, mas apenas isso não o torna santo, e sim sua capacidade, por meio de um intermediador das ações divinas, de colocar seus poderes à disposição dos homens. OLIVEIRA, Thiago Maerki, *Hagiografia e literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci, de Boaventura de Bagnoregio*. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem: Campinas, 2013. p.12-13.

²⁵⁶ VC. I. 28.

²⁵⁷ VC I. 29.

²⁵⁸ KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit.* p 108.

²⁵⁹ Uma noite, um dos soldados judaicos, posicionado ao longo da parte da muralha da cidade onde os judeus passaram a ser responsáveis pela guarda, amarrou uma carta a uma pedra e atirou-a contra o inimigo, fingindo atacá-los. Na carta, ele indicou o seu nome e religião e convidou-os a posicionar suas escadas de escala, durante a noite, no local onde os judeus guardavam o muro, desde que, em troca do favor que ele ofereceu, nenhum judeu da cidade devesse sofrer com o cativo ou pilhagem. Mas na parte da manhã, quando o inimigo tinha recuado um pouco e se afastado da parede, alguns dos cidadãos foram para fora do muro de proteção, entre os escombros, como estavam acostumados a fazer. Ao encontrar a carta, trouxe-a de volta para dentro dos muros e revelou seu conteúdo a todos no fórum. Logo o traidor foi trazido, condenado e punido. Então, na verdade, a crueldade dos judeus, que era selvagem a Deus e odioso para os homens, foi finalmente revelada e destruída. Em breve, também a Daniel, que é santo Cesário, foi levado para fora da cova dos leões e a acusação dos sátrapas, foi refutada. *Vita* 1. 29. Segundo Willian Klingschirn, é difícil acreditar que o autor de uma carta como esta iria incluir tantas informações incriminatórias sobre si mesmo e seus planos e, em seguida, enviar a missiva de tal forma que ela poderia ser facilmente interceptada. Para o autor, a carta jogada

Em meio ao ocorrido, os godos que estavam dentro da cidade em sítio aprisionaram Cesário no palácio. Contudo, vendo o bispo como alguém influente e que poderia gerar oposicionistas entre a população e por em risco o controle gótico sobre a cidade, eles decidiram exilar Cesário fora dos muros durante a noite, em uma embarcação gótica. Nas palavras da *vita*, “queriam afogá-lo, durante a noite, nas profundezas do Rhône ou mantê-lo prisioneiro em Beaucaire”, localizado a poucas milhas²⁶⁰.

O bloqueio Borgonhês do Rhône, no entanto, estava tão ferrenho que os godos descobriram que era impossível o barco desancorar. Em vez disso, eles levaram Cesário de volta ao palácio e se recusaram a revelar seu paradeiro²⁶¹. Essa série de acontecimentos, segundo a *vita*, “agradou o diabo e encantou os judeus, que estavam vomitando acusações vergonhosas contra nosso povo em todos os lugares, sem qualquer respeito pela sua própria traição²⁶²”.

No final, os visigodos liberaram Cesário do cativeiro e os judeus pagaram o preço justo por sua traição. Apesar de sua posição ter sido gravemente abalada pelos acontecimentos, ele permaneceu no poder e, o que é mais importante, em uma posição para tirar proveito de uma iminente mudança no cenário político, o que acabou acontecendo após os ostrogodos assumirem o comando da Provença.

Devido ao cerco, a Igreja, representada por seu principal agente, teve que agir com medidas caritativas para suprir as necessidades da comunidade arlesiana. Desse modo, ele atuava contra os efeitos causados pelo bloqueio das muralhas da cidade, amenizando a fome e até conseguindo manter os camponeses nas terras ao pagar os resgates dos cativos – com isso, devolviam os servos capturados as suas respectivas propriedades²⁶³. Para pagar essas atividades caritativas, Cesário vendia as propriedades da Igreja. Em um primeiro momento,

sobre as paredes não foi escrita por um judeu, mas foi forjada por um dos partidários de Cesário. Isso explicaria os detalhes incriminadores da carta, a facilidade com que foi descoberta e a aparente contradição entre a lealdade judaica com os godos presente na *vita* I. 29 e sua deslealdade logo em seguida na *vita* I. 31. Assim, sua finalidade era incitar o ódio contra os judeus como um meio de consolidar o apoio a Cesário, que tinha sido seriamente enfraquecido pelas acusações contra ele feita por eles. KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit.* pp.108-110.

²⁶⁰ VC I. 29.

²⁶¹ VC I. 30.

²⁶² VC I. 31. Em muitas oportunidades Cesário fala sobre os judeus em seus sermões. Percebe-se que sua relação é contraditória, mas o epíteto que normalmente ele aplica aos judeus reflete a pena que ele sente por sua cegueira. Ao mesmo tempo em que Cesário chama-os de infelizes, pobres diabos, ele os elogia, por vezes, por dar esmolas e, especialmente, por respeitar o sábado (SC. 8) a ponto de servir de modelo “para os cristãos que não respeitam o descanso de domingo”. SC. 13; 73.

²⁶³ BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p.79.

derreteu toda a prataria do serviço de mesa que Eônio havia deixado para uso do bispo; como isso não foi suficiente, chegou até a retirar prata fundida da decoração da catedral. Segundo a narrativa hagiográfica, elaborada sete anos após a morte do bispo, ainda hoje se pode ver as marcas dos machados nos pilares e anteparos do santuário, de onde se retirou a ornamentação de prata das colunas²⁶⁴.

Com a chegada das forças enviadas por Teodorico (454 – 526), o sítio da cidade foi desfeito e os visigodos recuaram, deixando Arles sob o comando ostrogodo, que permaneceria até 536. Inicialmente, após 508, com os Ostrogodos no comando, a cidade viveu um período de tranquilidade e prosperidade. O rei godo, sabendo da situação que se encontrava a cidade após o bloqueio, enviou provisões a ela e seu bispo ficou responsável pela distribuição. Cesário começou a aproveitar-se de uma posição de privilégio e destaque junto ao novo monarca e logo foi autorizado a resgatar os diversos prisioneiros decorrentes do cerco a Arles, gerando outra situação controversa com seus antigos opositores, pois muitos dos cativos eram integrantes das legiões francas e borgonhesas, grupos que sitiaram a cidade, além de muitos pagãos, judeus e arianos²⁶⁵.

Outra conduta polêmica do prelado foi a construção de um mosteiro para mulheres na cidade, dentro da Muralha, visto que o já existente na parte externa foi destruído pelo cerco de 507²⁶⁶. Contudo, para a construção do mosteiro, o bispo vendeu algumas propriedades da Igreja, o que era proibido²⁶⁷. Essa atitude desencadeou outra acusação

²⁶⁴ VC. I. 27; VC. I.32. Cesário incentivou a congregação para contribuir com esmolas.

²⁶⁵ Para Kinglschirn, o maior interesse de Cesário em resgatar esses que não eram cristãos se dava não porque esses mereciam a redenção ou porque eram filhos de Deus, mas, o mais importante, porque eles eram membros em potencial das *civitas dei*, ou seja, o resgate dos cativos representava admissão de novos membros para a Igreja. KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit* p.116-17. A caridade do Bispo ao resgatar cativos, independentemente da proveniência dos prisioneiros ou sua religião, fica evidente ao se esforçar para fazer o melhor para todos e distribuir a cada um o que precisavam e até mesmo pagar, na medida do possível, os resgates. Garantiu a cristianização de muitos. Com efeito, como disse Cesário, era melhor “fornecer” a liberdade aos pagãos para retornar a sua região de origem, onde eles seriam cercados com influências católicas, do que deixá-los expostos para que se tornassem escravos dos godos ou judeus, abraçando a religião de seus mestres arianos.

²⁶⁶ A construção do mosteiro pode ser entendida como uma característica de se assemelhar a Honorato, fundador de Lérins. Desse modo, ao construir um mosteiro, o bispo reforça seu poder patronal não apenas por mudar o traçado urbano da cidade, mas também, em especial, para dotá-la com um centro de práticas ascéticas e espirituais, vindo mesmo a reforçar o poder de intervenção do *monge-bispo* etransformando-se em um programa de enquadramento disciplinar e ascético disposto ao clero secular e, no limite, aos próprios leigos. SILVA, Paulo Duarte. *Poder episcopal, pregação e calendário nos séculos V e VI: Natal e Páscoa nos sermões de Leão de Roma e de Cesário de Arles (440-542)*. Tese (Doutorado em História Comparada) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. p.117.

²⁶⁷ KLINGSHIRN, W. E. *Ibidem..* p. 124. Cesário, ao contrário das comunidades monásticas tradicionais, inclusive de Lérins, havia fundado uma comunidade que não estava localizada fora dos portões da cidade, mas sim no coração de Arles. Como seus hagiógrafos descrevem, logo depois de ter sido feito bispo, Cesário montou um *monasterium* nas terras da igreja. Ali ele começou a levar uma vida comum com os servos de

realizada pelos clérigos rivais que levaram o caso até o monarca ostrogodo e, mais uma vez, o bispo foi exilado.

Segundo seus hagiógrafos, ao chegar ao exílio em Ravenna, diante de Teodorico:

ele chegou ao palácio e, tendo Cristo como guia, aproximou-se do Rei Teodorico. Quando o rei viu diante dele o homem de Deus, destemido e de aspecto venerável, ele reverentemente levantou-se e cumprimentou-o e, removendo a diadema de sua cabeça, saudou-o novamente de modo cordial, perguntando antes de mais nada acerca de sua custosa viagem e, em seguida, afetivamente, a respeito de seus godos e dos cidadãos de Arles. Quando o santo bispo saiu, o Rei dirigiu-se à sua corte: “Deus não irá poupar aqueles que desnecessariamente fizeram esse homem santo e inocente empreender uma viagem tão longa e dolorosa. O que ele é eu compreendi no momento em que entrou: meu corpo estremeceu violentamente. Eu vi,” ele disse, “uma face angelical, um homem apostólico: considero grande maldade pensar mal de um homem que deveria ser venerado”²⁶⁸.

Entretanto, é difícil discernir a que ponto a hagiografia está edificando a figura de Cesário e o que seria o verdadeiro testemunho do ocorrido; contudo, é notório que ao chegar a Ravenna, o bispo conseguiu obter a admiração de Teodorico, que interpretou a situação da venda de bens da Igreja para construção do mosteiro e resgate de cativos como ampliação de sua mensagem pastoral, edificação das virtudes cristãs fundamentais como a caridade, hospitalidade e amor com o próximo – mesmo sendo inimigos –, além de tornar-se um exemplo eclesiástico, característica que reforçou seu prestígio pessoal. Pois, ao reconhecer esses atributos do bispo, o próprio rei o inocentou e, ainda, fez uma considerável doação em prata para que o bispo continuasse a realizar suas ações ²⁶⁹.

Após a audiência com o rei Ostrogodo, Cesário decidiu ir até Roma, onde se reuniu com Símaco (460 – 514). Desde então, já que detinha o respaldo secular, procurou a confirmação papal sobre alguns assuntos, além de discutirem diversos assuntos referentes as

Deus de acordo com o modo e estilo de vida do monge asceta. Particular ênfase foi colocada sobre a característica de que ninguém deveria possuir qualquer coisa própria, mas todas as coisas devem ser comuns e que a cada uma deve ser distribuída de acordo com sua necessidade – característica que nos remete aos preceitos de Agostinho na *Vita S. Augustini* 5.1, de Possidius. Ainda, a insistência de Cesário de que seus concidadãos deveriam viver e realizar um ascetismo pleno é algo recorrente em seus sermões.

²⁶⁸ VC. I. 36. Esse trecho foi narrado por Messianus, notário de Cesário e testemunha ocular de sua viagem.

²⁶⁹ VC. I. 37; Para Kingschirn, outro fato que pode confirmar tal ocorrido foi uma carta de felicitação de Magnus Feliz, remetida a Cesário, em resposta ao relatório de sucesso enviado pelo bispo de Arles. A carta atribui as reivindicações de Cesário à proteção divina e ao respeito de Teodorico pelo seu modo de vida monástico, humildade, seu empenho espiritual e bom exemplo. IDEM. *Ibidem*. p. 125.

suas práticas. Entre os temas abordados, estaria a solicitação para que o bispo de Roma proibisse a alienação da propriedade de terras eclesiásticas na Gália, entretanto, permitir tal alienação nos casos em que mosteiros se beneficiassem da transação. Caso fosse aprovado, Cesário conseguiria não só suprir as futuras necessidades do mosteiro que havia fundado em Arles como acabaria com qualquer precedente ou fundamento que ocasionaria novas acusações sobre ele ao proceder alguma alienação de propriedades. Não obstante, o bispo de Arles teve um parecer parcialmente favorável, Símaco aprovou a proibição da alienação de terras da Igreja na Gália, mas ele recusou-se a conceder qualquer isenção especial para os mosteiros²⁷⁰, o que obrigou o bispo de Arles a ceder nesse ponto.

Nessa conjuntura, com a aliança de Cesário com a sede do Governo em Ravenna e com a Igreja em Roma, o bispo adquire um papel fundamental, pois além de contar com o apoio dos novos soberanos germânicos²⁷¹, seus laços políticos se espalharam e o bispo tornou-se o principal representante da diocese de Roma na região, o que lhe conferiu amplos benefícios e legitimidade a seu episcopado²⁷². Com as alianças, Cesário tornou-se o bispo mais proeminente da Igreja Gaulesa, principalmente quando o Papa Símaco (460 – 514) nomeou-o vigário Papal (*vicarius*) da Gália em 514, o primeiro a receber essa honraria da Igreja Romana²⁷³. Desse modo, a estrutura política alicerçada pelo prelado possibilitou a ele a reivindicação e a realização de uma série de exigências, bem como a proeminência da diocese sobre os assuntos eclesiásticos por toda a Gália, sobretudo diante da diocese de Vienne, sua principal oponente.

Por outro lado, Roma, que ainda lutava para se consolidar como centro do cristianismo²⁷⁴, encontrou em Cesário um influente aliado em seu projeto de afirmação diante do paganismo e das heresias locais. Foi durante esse período – em grande parte como resultado de suas próprias habilidades e alianças, auxiliado com um momento político,

²⁷⁰ IDEM. *Ibidem*. p. 128.

²⁷¹ VC. I. 37.

²⁷² VC. I. 43; Algo que comprova o laço estabelecido entre Roma e Arles é o número de cartas trocadas. Do período entre 483 a 604, sobreviveram 1404 cartas enviadas ou remetidas ao episcopado papal. Desse montante, sem dúvida, o maior número de cartas que foram direcionadas para a Gália estava destinada ao prelado de Arles, 31 no total. CHARRONE, João Paulo. A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” FCL – UNESP/Assis, Assis, 2009. p. 30-31.

²⁷³ DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). Césaire d’Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208. p. 34.

²⁷⁴ Segundo Peter Brown, seria um anacronismo grave ver os bispos de Roma desta época como tendo uma importância central em relação às Igrejas Ocidentais. BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p.85.

secular e eclesiástico favorável – que Cesário conseguiu alcançar seus maiores sucessos como pároco, entre seus feitos estão: a refundação definitiva de seu mosteiro feminino e ao intermediar, sob a tutela da Santa Sé, a convocação dos Concílios de Arles (524); Carpentras (527); Orange (529) e Vaison (529). Foram momentos específicos do trabalho pastoral de Cesário que deixam claro sua consolidação como um dos principais prelados da Gália do século VI²⁷⁵.

Entre os sínodos e concílios ecumênicos presididos por Cesário, o mais importante foi o Concílio de Orange, em 529, que, ao tratar do livre-arbítrio, condenou o pelagianismo²⁷⁶ e defendeu a teoria agostiniana²⁷⁷. Além disso, é atribuída a Cesário, por presidir esse concílio – e defender tal perspectiva desde seu primeiro contato com as obras de Agostinho –, a predileção pelo bispo de Hipona como o teórico fundamental da Igreja do início da Idade Média.

Como fica evidente, o projeto inicial ditado pelos acontecimentos narrados pela hagiografia é essencialmente apologético, entretanto, as escolhas e atitudes conduzidas pelo bispo durante seu episcopado abrem perspectivas claras de contexto. Isso significa que além da função eclesiástica que estava incumbido de desenvolver, o bispo desempenhou funções civis em razão do desenvolvimento do cristianismo e fortalecimento da igreja na esperança de amenizar as tribulações sofridas pela cidade no momento. Essa é uma pintura desse contraste que traz luz à realidade de cristianização no qual a procura pela consolidação do cristianismo evidencia uma resposta para a situação política e religiosa do momento, particularmente da diocese de Arles.

Seus feitos narrados pela hagiografia podem ser utilizados como resposta aos questionamentos anteriores sobre a formação de um bispo proeminente do período. Cesário não passava de um homem tradicional advindo da aristocracia galo-romana e com uma

²⁷⁵ Ao criar em definitivo o convento, Cesário também compôs uma regra que se tornou clássica pelo controle meticuloso das freiras. Ele orientava até como elas deveriam cortar o cabelo. BROWN. P. *Ibidem*, p.165.

²⁷⁶ Teoria teológica cristã atribuída ao monge bretão Pelágio (360-435). Segundo esse religioso, a vontade humana é completamente livre, capaz do bem e do mal. A graça divina é extremamente concedida de acordo com os méritos de cada um, sendo seu propósito facilitar meramente aquilo que o livre-arbítrio pode fazer por si mesmo; assim, o pecado de Adão foi puramente pessoal e não teve qualquer efeito sobre o resto da humanidade. Segundo a doutrina pelagiana, a morte não é uma punição por pecados, mas uma necessidade da natureza humana. As ideias desenvolvidas por Pelágio levaram-no a atacar certas práticas: como nascemos todos sem pecados, não há necessidade de batismo de crianças pequenas. Além disso, a oração pela conversão de outros é inútil, visto que não se pode ajudá-los; a redenção do Cristo só tem efeito como exemplo. Veja sobre este assunto, entre outros, LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 293.

²⁷⁷ KLINGSHIRN, W. E. *Op. Cit.* p. 141.

formação clássica adquirida em Lérins, que soube reconhecer, em todo o seu episcopado, a necessidade de trazer elementos novos e utilizar os já existentes para conseguir ter sua posição estabelecida, consolidada e legitimada. Cesário liderou um intenso esforço de disciplinamento clerical e laico e, em especial, de uniformização litúrgica e ampliação da ação predical entre os eclesiásticos por meio de seus escritos, sobretudo, pelos sermões. Sua pregação ganhou destaque por ser abrangente e por trabalhar com vários elementos do cotidiano das pessoas. Reconhecido por sua voz ininterrupta²⁷⁸, seguindo os preceitos estipulados por Isaías²⁷⁹, procurou expandir suas admoestações por todos os cantos, inclusive nos meios rurais.

O bispo de Arles tomou essa tarefa como algo diário, o que sinaliza o zelo do bispo em poder demarcar esta área. Talvez ele fosse tentado a lamentar que nenhum lugar fosse feito para a pregação do dogma cristão. Mas não é aqui que reside o objetivo completo do bispo metropolitano de Arles, ele não pretende limitar a ação apostólica apenas a seus colegas eclesiásticos; é principalmente para aqueles que são menos educados ou menos eloquentes, segundo o próprio bispo, que tal programa evangelizador é necessário, sendo ainda mais essencial para eles ter conhecimento e praticar o que ele acredita ser a verdadeira ortodoxia cristã.

Cesário, aproveitando-se de sua posição para desencadear uma tentativa de uniformização litúrgica, utilizou-se da prerrogativa de disseminar seus sermões e consolidar sua pregação para garantir pessoalmente a circulação de suas palavras. Sempre deixava uma coleção de sermões previamente preparados para, quando necessário, fornecer uma cópia para qualquer um que passasse por Arles e tivesse interesse em seus textos²⁸⁰.

Nesse ponto, Cesário representa um tipo distinto de missionário, especialmente porque ele não entra, no sentido mais estrito, na categoria de um pregador itinerante. O bispo de Arles praticava uma forma de trabalho missionário em uma província específica e

²⁷⁸ BROWN, P. *Op. Cit.* p.117.

²⁷⁹ SC. 1 “Você, que traz boas novas a Sião, suba num alto monte. Você, que traz boas novas a Jerusalém, erga a sua voz com fortes gritos, erga-a, não tenha medo; diga às cidades de Judá: “Aqui está o seu Deus””. Is 40:9. No seu primeiro sermão, dirigido a outros eclesiásticos, o bispo ordena a eles para “gritar a plenos pulmões. Sem parar e soltar como trombetas o som da sua voz” para que atinja o coração de sua congregação.

²⁸⁰ VC. I. 55; Os sermões de Cesário se propagaram tanto no período, que são encontrados em grandes coleções feitas fora de Arles no seu tempo; não há praticamente nenhum homiliário da Idade Média que não contenha um ou mais sermões do pregador. Como é a coleção de sermões mais bem preservada da região no período, junto com outras coleções de Arles, a sua autoria, hoje, sofre pouco com problemas de identificação, embora muitos sermões tenham sido confundidos com o homiliário de Agostinho. MORIN, G. *sancti Caesarii Arelatensis sermones*. CCLS 103, Turnhout: Brepols. 1953, p.72.

tornou-se “itinerante” através de seus sermões compilados e que conscientemente escrevia para distribuição para diversas áreas²⁸¹. Normalmente, ele os direcionou aos demais clérigos, como padres e diáconos menos instruídos, para serem disseminados por diferentes regiões; assim, oferecia a possibilidade a outros clérigos de expandir a cristianização através da pregação²⁸². Portanto, pretendemos observar como a estrutura religiosa aqui narrada se relacionou com elementos divergentes e outros que serão incorporados na questão da crença, da religiosidade cristã do período, ou seja, ao observar as singularidades desse processo, iremos observar como as iniciativas pastorais do bispo como um *praedicator* foram fundamentais para a realidade da Provença no século VI nos aspectos espirituais da crença pessoal.

²⁸¹ Na *Vita sancti caesarii*, é descrito que o bispo ordenou a seus monges copiarem e distribuírem seus sermões na *Francia, Germania, Italia e Hispania* VC. I, 22. Esse aspecto da *Vita* é confirmado pela proliferação e presença dos sermões de Cesário em numerosos homiliares das regiões referidas, sendo o mais notável o Homiliario de Toledo, uma coleção da Espanha Visigótica. Dessa forma, Cesário se tornou “itinerante” sem nunca viajar tão extensivamente para pregar, como alguns de seus contemporâneos, ou adotando a prática de peregrinação pelo exílio no deserto.

²⁸² HILLGARTH, J. N. Cristianismo e Paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Madras, 2004. p. 21.

CAPÍTULO II

O IMORTAL: AS RELIGIOSIDADES NA PROVENÇA NOS SÉCULOS V E VI.

Após o assentamento germânico nas províncias romanas, a Igreja deparou-se com um grande desafio: a evangelização desses novos povos cuja maior parte professava o arianismo. Contudo, esse não era o único desafio para o cristianismo no momento. A Igreja precisou, além de converter esses novos grupos arianos, disseminar o cristianismo no interior da antiga sociedade romana que continuava pagã, principalmente nas áreas periféricas e no campo que não adotavam tenazmente a ortodoxia. Desse modo, além dos germânicos arianos ou pagãos, encontramos outros grupos com características religiosas divergentes ou desconexas da doutrina niceana. São eles os galo-romanos autóctones com cultos ancestrais, normalmente relacionados com a natureza; os pagãos que cultuavam divindades do panteão romano; os que foram convertidos ao cristianismo, mas permaneciam com as cresças e realizavam rituais pagãos – romanos, pré-romanos ou sincréticos – cotidianamente²⁸³. Além desses cultos entre a população, é possível encontrar uma parte do clero que era adepta aos cultos pagãos ou ancestrais, o que nos evidencia que os esforços evangelizadores na Gália, de maneira geral, foi um processo complexo e necessitou do empenho de seus agentes.

Tentando entender algumas características desses grupos, nessa parte, temos o intuito de observar exatamente esse processo complexo de aproximação, distanciamento e enfrentamento que balizou a definição de diversos preceitos cristãos. Desse modo, procuramos trabalhar mais com a questão da prática de culto que suscitou um constante embate dos evangelizadores cristãos com a finalidade de efetivar a cristianização. Inicialmente, antes de abordar o desenvolvimento das relações entre as religiosidades ditas populares – com suas práticas consideradas supersticiosas – com o cristianismo, na Antiguidade Tardia, devemos, com a finalidade de destacar os diferentes aspectos subjacentes a esta problemática, primeiro, localizar e balizar como o conceito de religiosidade e o conceito de nossa predileção, religiosidades, no popular, tem sido trabalhado pela historiografia. Em seguida, após desenvolvermos um debate historiográfico e traçar os princípios que acreditamos ser os mais plausíveis sobre o termo, pretendemos aplicar tais definições e questionamentos à realidade que objetivamos observar e descrever. Assim, entendemos que a partir dessa estrutura organizacional conseguiremos, de forma coerente e sistemática, analisar a principal fonte de estudo, os sermões de Cesário de Arles,

²⁸³ Não os entendemos como grupos fixos e isolados com cultos e rituais distintos, mas conexos e dinâmicos entre si.

no que concerne as práticas religiosas da comunidade rural na região da Provença no século V e VI.

2.1 Uma análise historiográfica do conceito de “Religiosidade Popular”

Neste item temos como objetivo apresentar o que entendemos acerca do conceito de religiosidade popular para, em seguida, utilizarmos a definição que acreditamos ser a mais adequada e, depois, aplicar no contexto desejado – na Provença do século V e VI, quando o bispo de Arles elaborou seus sermões e estava em contato direto com elementos da cultura e religiosidade popular. Inicialmente, para conseguir apresentar o que acreditamos ser a definição mais plausível do conceito, iremos observar sua evolução através de uma revisão historiográfica – uma análise do desenvolvimento do termo desde sua origem, suas controvérsias e aspectos emprestados de outros conceitos que englobam o sentido da prática religiosa de uma comunidade rural.

Atualmente, o conceito de religiosidade popular é genericamente designado como uma ramificação de uma esfera maior denominada de cultura popular que engloba outros aspectos do que é entendido como popular. A religiosidade popular – ou religiosidades, no plural – trata das características religiosas da população leiga de determinada sociedade e a definição religiosidade (como prática) e popular (como grupo) são termos controversos, conceitos nebulosos e suspeitos aos olhos de muitos historiadores²⁸⁴.

²⁸⁴ Pensamos diferente de alguns historiadores atuais, tal como Roger Chartier, para quem sempre foi impossível saber (ou mesmo não interessa descobrir) o que é genuinamente reflexo da realidade do povo de determinada época, seja pela dificuldade ou mesmo impossibilidade de se precisar a origem social das manifestações culturais, em função da histórica relação e intercâmbio cultural entre os mundos sociais, em qualquer período da História. Todavia, mesmo não concordando com essa posição, aceitamos, de qualquer forma, quando Chartier ressalta, corretamente, que o conceito de cultura popular é uma categoria erudita, que pretende “delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus atores como pertencendo à cultura popular”. CHARTIER, Roger, “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, vol. 8, n.16, 1995, p. 179-180. No entanto, destacamos que se faz necessário repensar a questão e colocar problemas que podem suprir a dificuldade apresentada pelo termo e tentar sanar os possíveis equívocos que acontecem quando se procura identificar cultura popular em determinados objetos culturais ou em determinadas fontes. Desse modo, nesse ponto, concordamos com Peter Burke, que ao responder a crítica feita por Chartier, argumenta que as definições propostas não invalida a outra. Os seus trabalhos, na verdade, seriam complementares, pois, além de ter estabelecido as características de práticas culturais, por ele definido como advinda das elites, no começo da Europa moderna, como “biculturais”, o autor não definiu cultura popular em torno de objetos específicos a partir da alteridade, da diferenciação de ambos, mas da interação entre os diversos grupos existentes. Para o autor, cultura seria “um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados, e as formas simbólicas nas quais elas se expressam ou se incorporam”. BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989. p.26. e estão sempre em interação e dinâmica permanente.

A noção de religiosidade popular está sendo atacada por aqueles que apontam que todos os fenômenos culturais de uma determinada sociedade desempenham uma função de coação constante em determinados grupos da sociedade com o objetivo de sobrepô-los. O etnocentrismo e o julgamento de valor implícito nessa percepção por meio de expressões, por vezes pejorativas, que definem o conceito equivocadamente, concede, em termos de sistemas de crenças, ao cristianismo, o sentido de crença mais forte e que se sobressaia diante das demais enquanto as práticas populares tornavam-se decrépitas.

Para essa corrente historiográfica, a definição de religiosidade popular gira sobre a questão complexa do que constitui “o popular” e cujas práticas culturais estão sendo discutidas em determinados momentos históricos – algo difícil e complexo de definir em todos os períodos históricos, inclusive na Idade Média. No entanto, embora sejam recorrentes as controvérsias e a falha na definição, se as práticas religiosas forem entendidas no contexto da situação histórica por meio de fontes, esses conceitos fornecem categorias legítimas, mesmo com lacunas óbvias, de mananciais com informações para o exame da vida religiosa e cultural do período desejado, no nosso caso, no início da Idade Média.

Embora objetivamos elaborar uma análise do desenvolvimento do conceito, ressaltamos, contudo, que não pretendemos fazer um estudo aprofundado das diversas nuances das definições apresentadas para a temática ao longo da história. Muito menos descrever todas as imprecisões e impasses de suas definições ao emprestar significados de outros conceitos ou ciências auxiliares como, por exemplo, da antropologia cultural, além de não nos arriscarmos a delinear as práticas religiosas realizadas pela população durante mil anos de história medieval. Tal tarefa seria despropositada e irrelevante para o estudo; nosso intuito aqui é mais módico. Pretendemos utilizar alguns trabalhos que abordaram a questão da definição do termo para destacar algumas características que acreditamos ser relevantes sobre o conceito e que possam dar-nos uma percepção básica da definição de religiosidade. Assim, tomaremos a análise como base para pensarmos a interação e o compartilhamento entre as instâncias religiosas nos meios rurais da Provença durante um período específico da Antiguidade Tardia.

No âmbito acadêmico, os estudos referentes às questões de cultura e, ainda, as pesquisas que consideram o âmbito das práticas populares²⁸⁵, ganharam destaque na

²⁸⁵ Para Peter Burke, ainda hoje o sentido do conceito de cultura é controverso. Inicialmente, era usado para se referir à “alta” cultura, mais recentemente, o uso do termo foi ampliado, incorporando a “baixa” cultura, ou

segunda metade do século XVIII, sobretudo pela influência de autores como Rousseau²⁸⁶ e, no campo da história, com Edward Gibbon²⁸⁷. No decurso das primeiras abordagens no século XVIII, o principal enfoque das pesquisas do período encontra-se no direcionamento de seus estudos à camada social menos privilegiada, aos subalternos, e às diferenciações voltadas às questões da estrutura organizacional da sociedade urbana que ganhava destaque com uma urbanização cada vez mais notória do período. Em outras palavras, no século XVIII, as interpretações da sociedade estavam envoltas nas questões sociológicas.

Isso significa que, com base nas questões sociológicas e na realidade do momento, os estudos sobre a problemática dos elementos concernentes à prática popular ficaram separados em dois polos divergentes e antagônicos. Os pesquisadores que trabalharam com o tema demarcaram a fronteira das manifestações culturais das camadas sociais abastadas em relação àquelas mais amplamente difundidas da área urbana²⁸⁸. De um lado, empregado por meio do conceito de “folclore” (saber do povo)²⁸⁹, do outro, uma cultura erudita (detentora e produtora do conhecimento) sem nenhuma análise prévia de interação entre os grupos. Portanto, ao analisar essas pesquisas, fica evidente uma nítida ruptura do que fazia parte do popular e o que estava relacionado ao âmbito denominado erudito. Assim, como característica comum das primeiras análises do que concerne ao popular, seu principal

cultura popular. Em outras palavras, o termo cultura geralmente se relacionava à literatura (acadêmica), música (clássica) e ciência. Depois, ele passou a ser empregado para caracterizar os seus correspondentes populares – canções folclóricas e cultos populares. Atualmente, o conceito de cultura tem um sentido bastante amplo, abrangendo praticamente tudo que pode ser apreendido em uma sociedade – desde uma variedade de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) até práticas cotidianas (comer, beber, andar, falar, ler, silenciar) BURKE, P. *O que é história cultural?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 p.42. Para Ginzburg, o uso do termo cultura para designar o conjunto de práticas, atitudes e códigos de comportamentos próprios das classes subalternas é algo tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Graças ao conceito de “cultura primitiva” reconheceu-se que aquelas pessoas, outrora definidas de forma paternalista como “camadas inferiores dos povos civilizados”, eram dotadas de cultura. Superou-se, assim, a posição daqueles que identificavam nas ideias, crenças e visões de mundo das classes subalternas apenas “um acúmulo desorganizado de fragmentos de ideias, crenças, visões de mundo elaborados pelas classes dominantes provavelmente vários séculos antes” GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.16-17. Ver também “Cultura Popular: um campo em disputa”. DOMINGUES, Petrônio. *Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica*. In: *História*. São Paulo: v.30, n.2. 2011p. 404-412.

²⁸⁶ Rousseau em *O Contrato Social* direciona seu enfoque no povo e seus direitos de tomar as rédeas da administração e seu verdadeiro papel na sociedade.

²⁸⁷ No livro *História do declínio e queda de Roma*, Gibbon utiliza-se da oposição entre a simplicidade rude dos bárbaros germânicos e mesmo da comunidade mais simples contra o luxo e o refinamento corrompido da Roma imperial disseminado pela aristocracia local. No decorrer de sua narrativa, Gibbon constrói um quadro histórico explicativo que objetiva observar o que ele denomina de “querela do luxo” – um predicado que remete à tópica comum entre os pensadores do período em que escreve, no século XVIII – . É evidente uma antítese entre simplicidade germânica e o refinamento da aristocracia romana, polidez e rudeza, urbanidade e rusticidade, entre outras, com o objetivo final de desenvolver uma análise e, sobretudo, uma crítica ao luxo.

²⁸⁸ DOMINGUES, P. *Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica*. In: *História*. São Paulo: v.30, n.2. 2011 p.402.

²⁸⁹ Termo empregado e disseminado pelos teóricos conhecidos como folcloristas.

enfoque encontra-se imerso em uma crítica à opulência e às diferenciações direcionadas às questões econômicas da sociedade.

Se observarmos a fundo, mesmo como o objetivo de condenar a instituição religiosa, as interpretações dos folcloristas do século XVIII compartilham características semelhantes com a interpretação da divisão do mundo segundo a Igreja²⁹⁰. Ao analisarmos e compararmos as interpretações, percebemos, de ambos os lados, um padrão essencialmente normativo e com elementos antagônicos que certamente define sua estrutura organizacional. Essa interpretação tende a tornar o cristianismo uma religião estabelecida como verdadeira – representada pelas camadas mais abastadas e como sendo administradora da sociedade, consequentemente, responsáveis pelos problemas do momento –, sobre práticas populares – perpetradas pelos trabalhadores urbanos e rurais a mercê de uma fiscalização ou mesmo desconhecendo as normas ao tornarem-se recalcitrantes. Podemos entender que essa ênfase e dicotomia em dois polos antagônicos não é questionada pelos historiadores do século XVIII, pois tiveram como base, desde o início de suas pesquisas, a realidade e as tendências da Europa dos tempos modernos – suas análises sequer aprofundaram seus pensamentos sobre o que realmente era concernente ao popular.

No final da segunda metade do século XVIII, mais especificamente nas duas décadas finais, o filósofo historicista, Johann Gottfried von Herder, nascido na Prússia Oriental, em seu livro “Também uma Filosofia para a formação da Humanidade”, foi quem pela primeira vez teria utilizado o conceito de cultura popular (*Kultur des Volkes*) sem o sentido valorativo e antagônico entre dois grupos, como desenvolvido por seus predecessores – como Gibbon, por exemplo –, mas como tendo um significado com base na alteridade²⁹¹.

²⁹⁰ Essa perspectiva é conhecida como *História Eclesiástica* e se entende como o gênero literário constituído pela apologia aos principais personagens da Igreja durante sua história. Com destaque, principalmente, aos primeiros autores como, por exemplo, dentre tantos, Eusébio de Cesaréia, Gregório de Tours e Beda. Nessa perspectiva, todos visavam enfatizar a ortodoxia doutrinária e a sucessão apostólica que garantiriam a primazia dos partidários do catolicismo niceno frente a outros grupos, a partir do correlato fortalecimento político eclesiástico. SILVA, P. D. A “Revolução Constantiniana” e o Fortalecimento Cívico Episcopal: Considerações Historiográficas. In: *Revista Jesus Histórico*. Rio de Janeiro, vol. 13, 2014, p. 55. Portanto, no geral, a *História Eclesiástica*, dedicava-se a retratar a si mesma e deixava de fora qualquer outro segmento da sociedade que não participasse da relação de poder entre o Estado e a Igreja. Exatamente o que objetivava as primeiras pesquisas ao dividir e retratar o mundo se colocando como pertencente ao popular (folclorista) e condenando a opulência de uma nobreza que desejava criticar.

²⁹¹ Segundo Norbert Elias, a criação do conceito de “Kultur” – cultura de Herder – opondo-se ao conceito iluminista francês de cultura da Civilização, correspondia a um desejo de ascensão de pequenos burgueses que iriam cultivar a sinceridade, a natureza, os modos simples. Ligava-se à construção das bases da identidade cultural alemã, em oposição às outras potências europeias, visto que a Alemanha estava passando pelo seu processo de unificação como nação no período.. Ou seja, a teoria construía uma identidade a partir de modelos

O movimento protagonizado por Herder procurou entre os costumes dos camponeses – seus poemas, músicas, festas, saberes, histórias e rituais – encontrar as marcas de uma essência diferenciadora e autêntica, o espírito coletivo de um “povo”, em particular, seus métodos construíram as bases que foram utilizadas para a construção da futura nação alemã. Os camponeses pareciam, aos olhos desse intelectual, ter guardado, desde tempos muito remotos, a tradição que precisava ser resgatada frente às ameaças da modernidade, da sociedade industrial e da civilização exteriores²⁹².

As definições dos elementos para as análises da realidade popular empreendidas no século XIX, em sua maioria, já contavam e seguiam os preceitos historicistas de Herder. A partir de então, as pesquisas não se concentraram apenas em termos sociológicos, alguns elementos antropológicos e culturais começaram a aparecer nas análises. Como o prussiano almejava, o popular não advinha apenas da área urbana e como elemento pertencente aos trabalhadores das indústrias, o popular estava direcionado aos habitantes das zonas rurais e, a partir de então, eles foram idealizados com sua produção cultural sendo retratada como “pura”, “natural” e “resíduo” do passado.

No período, a maioria dos trabalhos que abordaram o tema popular lançaram suas âncoras nas questões sociais, antropológicas e históricas da expressão cultural de uma sociedade que ficava cada vez mais com uma organização complexa. A linha divisória entre as práticas populares e o que era considerado oficial do Estado passa a comportar fatores de identidade étnica e cultural, não apenas os peremptos fatores de classe. Além disso, a divisão de classe foi considerada inadequada e simplista para descrever todas as manifestações populares, ainda, foi considerada uma visão um tanto pejorativa com sua diferenciação de “massa” frente a uma “elite”²⁹³.

Desse modo, com base nas mudanças da definição do conceito, as obras publicadas ao longo do final do século XIX e primeira metade do século XX consolidaram uma percepção de popular como um “povo” portador de práticas e objetos culturais distantes do estrangeirismo das classes ditas superiores e, por isso, depositário do que era o mais

opositores, falava-se o que não era comum ao grupo para definir, para delinear as características do próprio grupo e determinar o que realmente fazia parte de suas tradições. Em outras palavras, uma identidade construída pelo que não é. ABREU, M, Cultura Popular, um conceito e várias histórias In: Abreu, Martha e Soihet, Rachel, *Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

²⁹² ABREU, M *Ibidem*, p.4.

²⁹³ BOGLIONI P. R. Foi populaire et foi savante, In: LACROIX, Benoît. & BOGLIONI, Pietro. (org.) *LES RELIGIONS POPULAIRES. Colloque international 1970*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972.

autêntico e essencialmente oriundo daquele grupo local. Entretanto, muitos elementos foram moldados, criados ou mesmo transformados, para se adaptarem à realidade desejada do momento e dos grupos produtores das análises – mesmo sendo contraditórios ao sentido de pertencimento de determinados grupos. Assim, fica perceptível a renúncia dos teóricos em abordar os reais problemas sociais do campesinato ou dos trabalhadores urbanos do período – ambos profundamente afetados pelas transformações da revolução na indústria e do êxodo urbano²⁹⁴ – para retratarem apenas o desejado e construir um sentimento de pertencimento.

Embora fosse usual entre os teóricos a abordagem em que o essencial do momento era retratar as permanências, sobretudo no campo, que justificasse e legitimasse a construção de povo – com tradições remanescentes que fortaleciam seu discurso –, as manifestações populares tidas como folclóricas, com suas tradições herdadas, amiúde, do mundo rural, estavam condenadas se não à morte a um perceptível enfraquecimento, pois estariam inseridos em uma dinâmica interacional devido ao seu crescente contato com influências “deletérias” dos centros urbanos²⁹⁵.

Na segunda metade do século XX, a perspectiva de análise das práticas populares sofreu profunda alteração. Após uma série de estudos que se debruçaram sobre as manifestações populares “sobreviventes”, a decrépita concepção foi se tornando cada vez mais insustentável²⁹⁶. As teorias dos denominados folcloristas e historicistas começaram a receber diversas críticas. O primeiro grupo, essencialmente, foi taxado por defender uma metodologia apresentada como não científica, “em função de seu pretenso caráter mais

²⁹⁴ Cf. ABREU, M. CULTURA POPULAR, UM CONCEITO E VÁRIAS HISTÓRIAS In: _____, *Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003. p.4.

²⁹⁵ DOMINGUES, P. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. In: *História*. São Paulo: v.30, n.2. 2011 p.402.

²⁹⁶ Sem dúvida, uma das principais obras e um marco dos estudos da cultura popular publicada nesse período inicial foi a do teórico de literatura Mikhail Bakhtin. Em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1965) o autor ressalta que o riso, o burlesco e o aspecto jocoso das manifestações culturais populares durante a Idade Média e Renascimento tinham a capacidade de produzir uma “dualidade do mundo”, configurando-se uma oposição à cultura oficial (da Igreja e do Estado). Mais ainda, a cultura popular expressou a visão de mundo peculiar das camadas inferiores da sociedade. Mas, apesar disso, esta manteve um permanente, orgânico e dinâmico contato com a cultura oficial, influenciando e sendo influenciada por ela. Esse predicado que envolve o contato e a troca entre culturas é o elemento essencial que determina um conceito base para Mikhail Bakhtin, a noção de “circularidade”. Esse conceito ajuda a explicar a relação entre popular e oficial, tentando descrever a história de um novo ponto de vista. Sua peculiaridade é a ideia de que não só a elite define e comanda a interação com o popular. Ou seja, não é só o popular que se deixa definir, uma vez que tanto o popular como oficial são estruturantes e estruturadas uma pela outra. Em suma, ambos têm oportunidade de serem agente na construção do conhecimento e das narrativas. Cf. IDEM. *Ibidem*. p. 404. Além de Bakhtin, temos: E. P. Thompson (1924-1993), *Costumes em Comum*; Peter Burke (1937), *A Cultura Popular*; Robert Darnton (1939), *O grande massacre dos gatos*; e Carlo Ginzburg (1939) *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição* como obras que mudaram, consideravelmente, o panorama de análise da questão da cultura popular.

descritivo que interpretativo, e por ficarem identificadas às forças mais conservadoras de uma sociedade que rapidamente se transformava, cheia de conflitos sociais²⁹⁷”.

No âmbito das práticas culturais direcionadas a questões religiosas²⁹⁸, foi a partir de meados dos anos 1960/70 que o conceito de religião popular começou a suscitar, cada vez mais, o interesse dos pesquisadores. Em particular, os primeiros a tentarem trabalhar com o conceito foram os estudiosos da França e da Itália²⁹⁹. Conforme Micheline Laliberté, entre os fatores que podem explicar a dilatação do interesse pelo tema inclui, primeiro, o impacto da reforma litúrgica provocada pelo Concílio Vaticano II no final de 1961; em seguida, as novas diretrizes propostas pela corrente da sociologia e da antropologia que empregavam questões religiosas em sua análise com discussões historiográficas sobre a cristianização³⁰⁰; e, finalmente, a influência de escola dos *Annales* e da “Nova História”³⁰¹.

O debate desenvolvido na segunda metade do século XX, que procurava entender os elementos religiosos, foi parte integrante da dinâmica de alguns historiadores vinculados à história social, que retomaram não apenas a concepção cultural relacionada ao social e antropológico dos séculos anteriores como também a cultura na História. Essas novas análises proporcionou a perspectiva da “história vista de baixo”: trazendo elementos das culturas dos povos e a multidão na História; “economia moral” dos pobres; experiência e cultura dos trabalhadores; circularidades culturais e apropriações de sujeitos históricos com uma dose variável, mas razoável de autonomia³⁰².

Uma das principais contribuições que esses fatores trouxeram para a abordagem da cultura e da prática religiosa foi seu ponto comum de inflexão. Todos abandonaram a história dedicada mais à estrutura eclesiástica para favorecer o estudo de outros grupos, os

²⁹⁷ ABREU, M. *Op. Cit.* p. 5.

²⁹⁸ Para Jean-Claude Schmitt, religião popular não pode ser dissociada da terminologia de cultura popular. Esta última abrange seu sentido e a sustenta todos os dias. Dentro da cultura popular, um grande número de elementos faz parte da vida religiosa das massas como: suas crenças, suas lendas, suas atitudes para com seus pais, seus mortos, etc. J.-C. SCHMITT, “Religion populaire” et “culture folklorique”, *Annales ESC*, 31. 1976. p. 944.

²⁹⁹ LALIBERTÉ, M. Religion populaire et superstition au Moyen Âge. In: *Théologiques* Montreal, v. 8, 2000 pp. 19-36. p.19.

³⁰⁰ Segundo Oronzo Giordano, na questão da análise das práticas religiosas, não apenas a sociologia e a antropologia trabalharam como “disciplinas auxiliares” da história, mas também a Geografia, arqueologia, numismática somadas com novas disciplinas ajudaram e trabalharam muito para a elaboração de instrumentos para a compreensão dos subalternos. GIORDANO, O. *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983. p.7.

³⁰¹ A autora não descreve um fator como sendo de maior influência diante dos demais, mas sim ações complementares que auxiliaram em uma maior evidência do tema. LALIBERTÉ, M. *Op. Cit.* p.19-20.

³⁰² Cf. ABREU, M. CULTURA POPULAR, UM CONCEITO E VÁRIAS HISTÓRIAS In: _____, *Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

populares. Cada um destes fatores contribuiu, a sua maneira, para observar, compreender e analisar através das expressões, singularidades e tendências do cotidiano do homem medieval ou em qualquer outro período histórico. Assim renovaram, ou pelo menos colocaram de forma diferente, os problemas relacionados à dialética entre a religião oficial e as práticas populares³⁰³.

Carlo Ginzburg, o expoente entre os italianos de maior destaque dessa vertente da segunda metade do século XX, colaborou muito na mudança e na renovação da abordagem sobre cultura popular no campo da História. O historiador italiano colocou a discussão em pauta ao propor indagações importantes que se revelaram essenciais para a análise dos historiadores sobre o assunto. Entre elas, sugeriu questionar, no que concerne à relação entre a cultura das classes subalternas³⁰⁴ e a das classes dominantes, até que ponto há subordinação do primeiro ao segundo? Até que ponto existe uma escolha? Como compreender a circularidade³⁰⁵, ou os sincretismos culturais e religiosos?³⁰⁶.

Além de propor os questionamentos supracitados, ele responde, com hipóteses radicais e que pouco convenceram no final do século XX, que a religião popular é um elemento contra-religião cristã, uma espécie de contra-cultura, oriunda das profundezas do período pagão e resistente ao cristianismo. Para ele, a permanência e embate das tradições populares é visível se observarmos a localização dos lugares de culto que eram pagãos e perduraram por muitos anos, embora com outras roupagens. Por exemplo, muitas igrejas construídas na Gália ocuparam lugares pertencentes a divindades anteriores ao cristianismo. Tudo teria acontecido como se a Igreja no Ocidente tivesse de se adaptar às necessidades espirituais do povo do local a ponto de manter e alterar muitas de suas práticas, embora não houvesse um realinhamento ou interação com o cristianismo, nem mesmo uma sobreposição de seus preceitos. Para Ginzburg, no início da Idade Média, era possível ver nos santos os sucessores dos deuses como, de fato, ocorreu; assim, seu culto tornou-se a transposição das cerimônias pagãs que foram perpetradas pela comunidade – em teoria, elementos condenados pelos evangelizadores no início da Idade Média.

³⁰³ LALIBERTÉ, M. . Religion populaire et superstition au Moyen Âge. In: *Théologiques* Montreal, v. 8, 2000 pp. 19-36 p.19-20.

³⁰⁴ termo cunhado por Gramsci que é tomado de empréstimo por Ginzburg.

³⁰⁵ Conceito utilizado previamente por Mikhail Bakhtin para descrever a relação e interação cultural entre grupos. Ver nota 299.

³⁰⁶ ABREU, M. CULTURA POPULAR, UM CONCEITO E VÁRIAS HISTÓRIAS In: _____, *Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003. p.4.

Embora sua posição radical ao fundamentar sua posição não fosse muito aceita na época, nos dias atuais, sua percepção é utilizada e adaptada por muitos historiadores. A partir de sua análise, o termo “cultura popular” e suas indagações começaram a ser utilizados, inclusive pelo autor, para indicar o conjunto de práticas, atitudes e códigos de comportamentos próprios das classes que o mesmo prefere designar como subalternas. Reconheceu-se que aquele grupo da sociedade, outrora designados com contornos paternalistas e sendo “camadas inferiores dos povos civilizados”, eram dotados de cultura e, ainda, ela era complexa e dinâmica, embora essa dinâmica não tivesse tanta interação com outras práticas.

Superou-se, assim, a posição daqueles que identificavam nas ideias, crenças, visões de mundo das classes subalternas, apenas “um acúmulo desorgânico de fragmentos de ideias, crenças, visões de mundo elaboradas pelas classes dominantes de séculos antes”³⁰⁷. Rompia-se, então, com a concepção aristocrática de cultura, quando se passava a reconhecer que os indivíduos possuíam, na sua perspectiva, um conjunto próprio de “atitudes, crenças e códigos de comportamentos”³⁰⁸.

A expansão do debate foi tão intensa que, logo nos primeiros momentos do decênio de 1970, o tema ganhou ainda mais força e propagou-se. Agora, não apenas na Europa discutiam-se temas relacionados à religiosidade popular e suas práticas cotidianas. Nas Américas, pesquisadores destacavam-se nas novas abordagens do tema; em Québec, no Canada, estudiosos de diversas localidades reuniram-se para o “I Simpósio Internacional de Religiões Populares”³⁰⁹. No encontro, eles discutiram diversas questões pertinentes ao tema que advinham das mais variadas disciplinas em diversos momentos históricos e em realidades sociais distintas. Pesquisadores das áreas de história, antropologia, sociologia, etnologia e história das religiões levantaram questões de métodos, amiúde diferentes e divergentes, que melhor trabalhassem com o assunto³¹⁰.

³⁰⁷ ABREU, M. *Ibidem*, p.5-8.

³⁰⁸ GINZBURG, C. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.16-17.

³⁰⁹ Os principais textos do primeiro simpósio foram organizados e publicados, anos depois, como anais por Benoît Lacroix e Pietro Boglioni. LACROIX, Benoît. & BOGLIONI, Pietro. (org.) *LES RELIGIONS POPULAIRES. Colloque international 1970*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972.

³¹⁰ Entre as diversas abordagens e estudos sobre religiões e suas práticas populares durante a história do Ocidente como um todo, nos anais, o capítulo II dedica-se ao tema no período da Idade Média. Dois artigos fazem parte do segundo capítulo: “*Éléments d'un bilan*” de autoria de Pietro Boglioni, do Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal; e “*Les saints dans la vie religieuse populaire au moyen âge*”. De responsabilidade do professor Joseph-Claude Poulin, da Universidade Laval, Québec, um dos organizadores

O aspecto multidisciplinar empregado no simpósio revelou-se muito estimulante e criativo para um momento inicial. Nele, as primeiras posições e formulações sobre a terminologia de religiosidade popular foram estabelecidos; não obstante, também foi o momento precursor de alguns impasses conceituais. Os comentários do evento presentes nos anais, recorrentemente, foram pautados pelas numerosas controvérsias entre os autores; contudo, existiu um consenso entre a maioria dos pesquisadores em um ponto: todos anuíam sobre a enorme riqueza e complexidade de significados abrangidos pelo termo “religião popular”³¹¹. Além disso, consentiram que não há religião única e, ainda, popular. A religião popular varia amplamente em diferentes circunstâncias históricas e culturais e existem várias religiões populares, como indicado no título do próprio evento.

Embora fosse reconhecida sua diversidade, era comum a essas primeiras definições, no que concerne ao seu princípio, que o conceito de “religião popular” implicava que as práticas nunca são concebidas de forma independentes e autônomas, como ocorre com Ginzburg. Sua característica é idealizada como algo complementar, derivada ou contraditória a outra entidade, normalmente, a prática oficialmente estabelecida por alguma instituição.

Com o desenvolvimento e implemento de outras abordagens, principalmente nas décadas de 1980 e 1990³¹², a perspectiva de alguns pesquisadores alteraram a forma de

do evento. LACROIX, Benoît. & BOGLIONI, Pietro. (org.) *LES RELIGIONS POPULAIRES. Colloque international 1970*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972.

³¹¹ Ver anais do evento: BOGLIONI P. R. Foi populaire et foi savante, In: LACROIX, Benoît. & BOGLIONI, Pietro. (org.) *LES RELIGIONS POPULAIRES. Colloque international 1970*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972.

³¹² Nessas duas décadas, diversos textos foram importantes para o debate. Maria de Lurdes Rosa desenvolve um quadro esquemático das principais obras e embates do período que apresentaremos. Para ela, o debate começou com a crítica de John Van Engen, no artigo “ENGEN, John Van – The Christian Middle Ages as an historiographical problem. *American Historical Review*. 91 (1986) pp. 519-552”, à visão do Cristianismo medieval apresentada nos anos 70 pelas investigações realizadas por Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. A dupla herdeira da escola dos Annales respondeu à crítica na “Introdução” do livro a “*RELIGIONE, folklore e società nell'Occidente medievale*. Roma; Bari: 1988”. O debate, porém, não foi encerrado e continua até aos nossos dias, se bem que em posições menos extremas. Sobre o processo de análise das práticas populares podemos ver ainda LAUWERS, Michel Religion populaire, culture folklorique, mentalités: notes pour une anthropologie culturelle du Moyen-Âge. *Révue d'Histoire Ecclesiastique*. 8. 82 (1987) e VAUCHEZ, A. [et al.] *Histoire des mentalités religieuses*, p. 158; sobre as posições atuais dos protagonistas do primeiro embate, ver o prefácio de SCHMITT, Jean Claude *Le corps, les rites, les rêves, le temps: essais d'anthropologie médiévale*. Paris, Gallimard, 2001, e ENGEL, John van. *The future of medieval church history. Church History*. 71: 3 (2002) 492-522. Esse quadro esquemático elaborado por Maria de Lurdes Rosa está focado e delimitado mais a uma literatura concernente ao próprio conceito; ela mesmo ressalta que é preciso ter em conta múltiplos debates adjacentes, como aqueles em torno da feitiçaria desenvolvido por Carlo Ginzburg, R. Kieckhefer, e muitos outros, bem como as propostas de uma outra historiografia, a inglesa, que também descobriu a riqueza e a diversidade das práticas das religiões populares sem, porém, recorrer a estes modelos explicativos elaborados pelos franceses. ROSA, Maria de Lurdes. Sociabilidades e Espiritualidades na Idade

analisar a religião popular. Nesse ínterim, em contrapartida ao cristianismo, a especificidade da religião popular é definida pela presença de práticas e atitudes próprias, não apenas as condenadas pela Igreja como supersticiosas ou pagãs. Nessa nova perspectiva, essas práticas têm um denominador comum, um elemento estrutural interno que, algumas vezes, é complementar, mas não necessariamente de origem cristã³¹³. Entendemos assim que essa ideia sugere, em sua própria estrutura, que a religião popular não pode ser definida apenas por seu elemento anticristão, mas por sua autonomia e dinâmica interna que pode, ou não, aceitar elementos externos.

Para Micheline Laliberté, se tentarmos resumir as várias abordagens e categorias utilizadas por diferentes autores que estão interessados na questão da definição do conceito de religião popular, nesse momento de transição da historiografia do século XX, pode-se dizer que as pesquisas são mais frequentemente analisadas em relação a três orientações diferentes. Primeiro: alguns estudos são concernentes à abordagem da religião oficial, clerical e erudita, relacionada à história eclesiástica; em segundo lugar: outras pesquisas se dedicam em versar sobre as tradições, o folclore, o paganismo e as superstições que entram em conflito com outros cultos³¹⁴; por fim: algumas estão mais ligadas às condições sociais da comunidade, procurando entender como o culto religioso interferiu em outras temáticas³¹⁵. Podemos afirmar, ainda, que esses pontos, nas pesquisas atuais, permanecem, via de regra, com poucas mudanças sobre o tema.

A autora também argumenta sobre alguns problemas decorrentes da abordagem do conceito de religiosidade popular. Para ela, existem algumas dificuldades metodológicas enfrentadas por muitos pesquisadores, como por exemplo, o caso de alguns historiadores que, mesmo nos dias de hoje, utilizam os preceitos de religião popular nos contextos desejados sem ao menos especificar o que entendem ou querem dizer com este conceito e, muitas vezes, não explicam que tipos de práticas ou crenças esses autores referem-se em suas análises. Entretanto, devemos destacar que as conotações relacionadas ao termo estão longe de serem claras e, acima de tudo, é improvável que tenham tido o mesmo significado

Média: a Historiografia Portuguesa sobre os Comportamentos Religiosos dos Leigos Medievais. In: *Lusitania Sacra*, 2ª série, Tomo 21. Lisboa: 2009. p.89 nota 61.

³¹³ LALIBERTÉ, Micheline. Religion populaire et superstition au Moyen Âge. In: *Théologiques*. Montreal, v. 8, 2000. p.21-22.

³¹⁴ Ressaltamos que, embora as demais categorias sejam importantes e úteis, destacaremos e utilizaremos nesse capítulo a segunda dimensão de análise do conceito para compreender a realidade das práticas populares da Provença do século V e VI.

³¹⁵ LALIBERTÉ, M. *Ibidem*. p.20.

ao longo de todo período medieval; outro problema é relativo à carga subjacente do termo “superstição”, que carrega uma riqueza de valores com vários significados. Daí a importância de se compreender o significado do ato supersticioso no período desejado para assim apresentar a evolução do conceito, colocando-o em uma perspectiva histórica. O último problema seria analisar o imaginário popular, paradoxalmente, sem passar pelo discurso presente nos textos da época que o construiu – mesmo que condenando algumas práticas divergentes³¹⁶. Ou seja, em nosso caso, observar as práticas populares sem analisar os elementos traçados pelo clero como basilares para uma vida devocional. Portanto, para os pesquisadores que objetivem uma melhor análise do conceito, se apoiar nos elementos supracitados, seria uma maneira de desenvolver uma análise possível e, assim, conseguir ater-se aos problemas e induzir a importância das práticas de rituais supersticiosos ou pagãos nas atitudes populares.

Sem dúvida, um dos principais estudos que tange essa relação entre os termos superstição e paganismo e aborda sua diferença com a prática religiosa cristã, muitas vezes desforme, foi realizado pelo francês Jean-Claude Schmitt. Em um estudo presente no primeiro volume da monumental obra dirigida por Jacques Le Goff e René Rémond³¹⁷, com um texto denominado *Les “superstitions”* (1988), Schmitt aborda um debate relativo às crenças populares por meio da análise de vários documentos eclesiásticos.

Na obra, ele aborda principalmente como essas fontes relataram as manifestações religiosas não condizentes com os preceitos eclesiásticos praticados pela população. Logo na introdução, o francês salienta as variações na acepção do termo “superstição” em diversos momentos. Para ele, desde os tempos romanos, antes mesmo da propagação do cristianismo, a palavra *superstitio* carrega uma conotação negativa. O termo tem um sentido oposto ao de *religio*, o que significaria que seria contrário aos preceitos religiosos e avessos à preocupação de realizar os rituais de acordo com as regras consideradas corretas de culto aos deuses. Para o autor, a *superstitio* é concebida como uma forma corrompida da

³¹⁶ IDEM. *Ibidem* p.21-22.

³¹⁷ Obra dividida em quatro volumes: Jacques LE GOFF et René RÉMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome I, *Des dieux de la Gaule à la papauté d’Avignon*, Paris, Éditions du Seuil, 1988; LE GOFF et René RÉMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome II, *du christianisme flamboyant à l’aube des Lumières (XIVème - XVIIIème siècle)* Paris, Éditions du Seuil, 1988; LE GOFF et René RÉMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome III, *Du Roi très chrétien à la laïcité républicaine, XVIIIe - XIXe siècle* Paris, Éditions du Seuil, 1991; LE GOFF et René RÉMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome IV *Société sécularisée et nouveaux religieux (XXe siècle)* Paris, Éditions du Seuil, 1992.

*religio*³¹⁸ e, muitas vezes, contaminada pelo exagero. Seguindo esta mesma linha, outro significado da palavra advém do prefixo *super*: o que é (*super-fluus*) supérfluo, acrescido de vão³¹⁹. Segundo Schmitt, o cristianismo herdou essas concepções do conceito de superstição advinda do mundo romano e o manteve com um valor negativo, principalmente por associar as superstições aos atos do paganismo.

Em sua análise das fontes eclesiásticas, Jean-Claude Schmitt destaca o papel de Agostinho como o grande teórico e definidor do sentido de “superstição” do período inicial do cristianismo – na virada do século IV para o V. Período que ressaltamos ser importante, pois é muito próximo ao vivido por Cesário e, como grande seguidor dos ensinamentos de Agostinho, o bispo de Arles presenciou situações semelhantes e empreendeu medidas análogas. Ainda, inspirado em uma das suas obras mais monumentais, *De Civitate Dei*, mas não unicamente, Cesário utilizou Agostinho como o teólogo que lhe deu as bases para suas críticas ao paganismo e suas práticas supersticiosas. Certamente, outras obras não deixaram de influenciar a evangelização do bispo de Arles³²⁰, mas Agostinho é basilar em sua educação. É muito devido a Cesário a concepção do bispo de Hipona como principal teórico da tradição cristã nos primeiros séculos³²¹.

Relativo a seus valores eclesiásticos, para Agostinho, duas ideias são particularmente importantes na sua forma de conceber as práticas supersticiosas³²². Sua concepção parte da condição de que as superstições são apenas restos das crenças e práticas de condutas abolidas pelo cristianismo. Esses resíduos supersticiosos são referidos, na maioria dos casos, pelos escritores cristãos como “idolatria”. Esta palavra, além da definição em si de adoração de ídolos, significa “adoração de criaturas, sejam homens, diabo, elementos da

³¹⁸ Ao trabalhar com o mesmo tema no mesmo momento, Ruy de Oliveira Andrade Filho argumenta que *religio* provem, etimologicamente, de *re-ligare*, que seria o culto do verdadeiro Deus, enquanto *superstitio* seria o do falso e, logo, associado nos textos de Santo Agostinho à demonologia, à sedução diabólica, causa primeira pela qual o homem caíra em pecado. Muito devido a esse processo empreendido por Agostinho, a partir do século IV, houve a adoção definitiva pelo cristianismo do sentido negativo de *superstitio*. ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e Reflexo: religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. São Paulo: EDUSP, 2012. p.42.

³¹⁹ SCHMITT, J-C. Les “superstitions”, In: LE GOFF, J. & RÉMOND, R. (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome I, *Des dieux de la Gaule à la papauté d’Avignon*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 425.

³²⁰ Como o caso de Julianus Pomerius. TIMMERMAN, Josh. Sharers in the Contemplative Virtue: Julianus Pomerius’s Carolingian Audience Comitatus In: *A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Volume 45, 2014 p. 7-10.

³²¹ Ver item Cf. 1.4. nos séculos seguintes, as definições de superstição de Agostinho serão substituídas pelos preceitos formulados por Tomás de Aquino. Embora largamente inspirado pelas definições do bispo de Hipona, Aquino tem uma visão mais restritiva da superstição e carrega um julgamento mais severo para aqueles que são culpados de exercê-las. IDEM *Ibidem*. p. 505-506.

³²² SCHMITT, J-C. *Ibidem*, p. 429.

natureza ou um artefato³²³”. A outra ideia fundamental de Agostinho é a sua associação feita entre superstição e a demonologia. A partir desse juízo, a Igreja procurou, desde o início, reprimir as superstições porque as viam como resquícios do paganismo e a prova da influência do diabo nas mentes dos homens³²⁴.

Schmitt salientou, no entanto, que as condições sociais da criação e difusão do cristianismo também contou, e muito, durante toda a Idade Média, com o caminho desempenhado pelos clérigos para propagar o cristianismo que estava em constante luta contra a superstição³²⁵. Ele também destaca que a fusão que ocorre nos séculos IV e V da hierarquia eclesiástica com a aristocracia galo-romana proprietária de terras³²⁶ coloca em oposição – esses círculos privilegiados – com toda comunidade. Ele lembrou, ainda, a polaridade, que tem confundido muitos, entre as palavras *rustici* (pertinente ao urbano) e *paganus* (pagão = referente ao camponês), bem como a evolução deste último termo³²⁷. Como sublinhado pela *História contra os pagãos* de Orósio (385 – 420), “pagão” é o homem do *pagus*, o camponês, assim, uma crença de homens rurais, atrasados, objeto de desprezo dos cidadãos, como se, no século VI, as superstições fossem inteiramente erradicadas da cidade e não passasse de um fenômeno rural.

Como vimos, a partir da década de 1970, sobretudo a partir das análises de Schmitt, a religião popular não tem mais a mesma definição, não é tratada de forma semelhante ou mesmo recebe a conotação de “arcaica” – característica já condenada desde os folcloristas e historicistas do século XIX. A base para uma nova concepção foi lançada, a partir de então, para sua definição. Não é mais utilizada a percepção que enfatiza a existência de ambivalência entre a religião estabelecida como “superior” – comumente denominada de cristã ou oficial – e uma religiosidade – anterior ao cristianismo – que viria “de baixo” e que dependia de sua relação com a oficial para existir.

Outra grande contribuição para a discussão sobre a religião popular que utilizou as bases existentes para enriquecer o debate foi desenvolvida pelo historiador italiano Oronzo Giordano. Em seu livro *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media* (1983), o pesquisador utilizou a terminologia de religiosidade, em detrimento de religião, para designar as práticas

³²³ IDEM *Ibidem*, p. 429.

³²⁴ IDEM *Ibidem*, p. 429-430.

³²⁵ IDEM *Ibidem*, p. 441.

³²⁶ Ver item Cf. 1.1.

³²⁷ IDEM *Ibidem*, p. 442. Ver item 2.2

populares. Ao definir a utilização de tal expressão, Giordano retoma alguns argumentos debatidos pelo I Simpósio Internacional de Religiões Populares e por Jean-Claude Schmitt³²⁸. Concernente a eles, o historiador italiano argumenta que a expressão religiosidade popular carece de um significado unívoco, de um conteúdo preciso, mas, mesmo assim, tenta elaborar uma definição que acredita ser a mais plausível para o momento que analisa.

Em seu estudo, buscando suprir essa carência e definir uma base para os estudos sobre o tema e não propriamente o conceito, o historiador interpreta a religiosidade popular como a expressão espontânea da massa, não apóstata. Ela [a religiosidade] não nega nem renuncia a si mesma, ela assume conotações novas, se desenvolve no tempo e no espaço em contato com experiências novas e em condições diferentes³²⁹. Isso significa que seu sentido é fluido e determinado para cada momento ou sociedade em que estava presente.

Além de lançar bases sobre o que se entende acerca do conceito, Giordano também faz, logo no início do seu trabalho, uma análise das abordagens sobre o tema junto com uma crítica aos trabalhos que, não poucas vezes, ampliam sua perspectiva de uma forma apologética para induzir um perfil para uma época selecionada³³⁰. Nesses trabalhos, são selecionados testemunhos documentais de acordo com uma roupagem cuja finalidade previamente traçada leva a uma direção, com um ponto desejado e estabelecido³³¹.

Para o autor, na área da religiosidade popular, por ser feita de ritos externos e de crenças íntimas, não é possível quantificar o peso da fé ou discernir com exatidão o grau de adesão aos preceitos religiosos e às atitudes espirituais da população. Mas, se a consciência do momento é impenetrável, é possível, ao menos, analisar os aspectos externos, recorrer aos signos, incluindo os mais modestos para construir uma análise. Desse modo, podemos conhecer a religiosidade popular apenas indiretamente, como, por exemplo, através das advertências e admoestações que podem ser realizadas pelo clero durante a cristianização.³³²

³²⁸ Visto que o trabalho de Giordano foi publicado em 1983 e o texto *Les "superstitions"* só foi publicado em 1988 na obra de Le Goffe e René Rémond, o historiador italiano utiliza como base o artigo de Jean-Claude Schmitt intitulado: *"Religion populaire" et "culture folklorique"*, publicado nos *Annales ESC* em 1976.

³²⁹ GIORDANO, O. *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983. p.16

³³⁰ Como é criticado por Micheline Laliberté.

³³¹ Nessa perspectiva, ao utilizar apenas atos "positivos", que ajudam a traçar uma linha particular de tendência, produz-se, inevitavelmente, uma coação anti-histórica ligada a uma linha de desenvolvimento ideal. Uma concepção idealista e desencarnada da história. GIORDANO, O. *Ibidem*, p.8.

³³² Caso dos sermões que expressam o momento de repreensão de práticas não condizentes com a ortodoxia oficial e elucidam elementos da religiosidade popular.

Contudo, devemos ficar atentos aos aspectos negativos por eles transmitidos³³³. Essa característica negativa elaborada pelo clero durante a cristianização tem a ver com suas diretrizes, que procuravam impor-se através da negação ou depreciação do outro. Desse modo, preocupados com desvios da liturgia oficial, as práticas supersticiosas dos *milierculae*, dos *rustici* e dos *idiotae*, são reprimidas e combatidas com todas as sanções espirituais e materiais possíveis³³⁴.

Ao trabalhar especificamente com a Igreja, Giordano destaca que, de certa forma, o homem medieval aceitava e vivia algumas formulações advindas do cristianismo. Para ele, o indivíduo poderia, sempre que necessário, procurar o auxílio dos santos e dos anjos para suprir necessidades que anteriormente eram de responsabilidade dos deuses ou elementos da natureza, que apenas alteraram o nome ou foram substituídos³³⁵.

Assim, o culto das forças da natureza, das fontes e dos bosques ou o culto das divindades domésticas e tópicas persistiram, entretanto, com uma nova roupagem. Por outro lado, esse processo faz-se necessário, pois uma religião nova como o cristianismo, por conseguinte, só pode atrair fiéis ao se apoiar nos instintos e nas características religiosas já presentes entre os homens a que se dirige. Ela não pode adentrar em seu interior sem antes levar em conta as formas tradicionais em que se manifesta o sentimento religioso da população ou, então, não falam uma língua que os homens habituados àquelas formas mais antigas podem compreender³³⁶.

Em seu trabalho sobre a relação entre a monarquia e a religiosidade em meados do século VI e início do século VIII, Ruy de Oliveira Andrade Filho também trabalha com as questões de práticas populares. Mesmo trabalhando com um momento posterior e uma realidade diferente da que abordamos, alguns elementos são semelhantes, pois ele faz uma análise das manifestações da religiosidade popular presente no Ocidente Medieval desde o século IV. Via de regra, sua abordagem sobre as práticas populares segue uma linha similar a de Jean-Claude Schmitt e de Oronzo Giordano; contudo, ao desenvolver uma narrativa procurando indagar a definição de religiosidade popular para o período que deseja, o historiador vai além.

³³³ IDEM *Ibidem*, p. 9; Ruy de Oliveira Andrade Filho alerta que devemos buscar o subtexto daqueles documentos que realçam apenas os elementos negativos do paganismo. Buscar as prováveis intenções do autor, as ausências, os silêncios e as repetições de seu discurso. ANDRADE FILHO, R. O. *Op. Cit.* p.102.

³³⁴ GIORDANO, O. *Ibidem*. p. 9.

³³⁵ ANDRADE FILHO, R. O. *Ibidem* p. 97.

³³⁶ GIORDANO, *Op. Cit.* p. 11-12.

Como fez Giordano e, em parte, Schimitt, Andrade Filho toma a religiosidade popular como algo que detém certa autonomia. Para o historiador, ela “não é uma simples redução, um resumo ou mesmo um empobrecimento da religiosidade “erudita e/ou oficial”. Tinha também suas fontes, suas estruturas, sua criatividade e elasticidade³³⁷”. Ela:

não se apresenta como a forma laica de manifestações da sensibilidade religiosa: no meio clerical, além das atitudes de muitos de seus integrantes, são várias as expressões, sinais e símbolos que mostram sobreposições, adaptações, influências e mesmo concepções à espiritualidade que se designa “popular”. Tampouco ela serve para o contraponto povo/elite, ou mesmo cidade/campo³³⁸.

Assim, partindo dessa concepção em que o historiador aceita e ressalta as diversas variáveis de atitudes e práticas em uma estrutura complexa e dinâmica, entendemos que Andrade Filho conseguiu colocar questões sobre as práticas desempenhadas em seu contexto que acreditamos ser as mais adequadas para observarmos os elementos definidos como religiosidade.

Seu julgamento sobre o conceito vai mais a fundo ao empreender e demonstrar, em sua análise, a impossibilidade da existência de apenas uma religiosidade. O historiador retrata a presença de diversas práticas comuns no interior da comunidade, e mesmo entre o clero, que não eram concernentes à ortodoxia eclesiástica do momento. Desse modo, entendemos que o autor defende a existência de diversas práticas religiosas, ou seja, diversas religiosidades, no plural, que estão presentes em todas as estruturas da sociedade, inclusive entre o clero. Em outras palavras, ao refinar a análise para um determinado momento e tentar entender todos os segmentos em um contexto específico, Andrade Filho coloca em xeque a ideia comum a outras vertentes historiográficas de que a religiosidade popular estava em oposição à religião oficial; pelo contrário, ela corresponderia a uma forma bastante intuitiva e não-intelectual de viver o fato religioso e seria contrária, pela mesma razão, a uma religião que se diz aprendida das gerações anteriores ou mesmo de uma religião oficial. Ela seria autônoma.

³³⁷ ANDRADE FILHO, R. O. *Op. Cit.* p.129.

³³⁸ IDEM *Ibidem*, p. 129.

Para melhor trabalhar com a expressão religiosidade popular, o autor observa a historiografia anterior e ressalta os diversos problemas que o conceito produz. Para ele, sem dúvida, essa dificuldade advém do seu significado generalizante e da sua característica maleável. Por um longo tempo, a expressão presta-se a diversas abordagens e, em consequência, é difícil vê-la aceita com tranquilidade. Num primeiro contato, a terminologia do conceito “parece referir-se às formas laicas – considerando aqui o cristianismo – de manifestações da sensibilidade religiosa; num segundo momento, pode-se considerar como contraponto entre “povo” e “elite”³³⁹”.

Entretanto, para o historiador, essa abordagem dicotômica e pouco fundamentada nos dois momentos, quando empregadas em uma perspectiva mais ampla, mostra-se danosa para a análise, pois, um dos principais preceitos da religiosidade popular seria, em um sentido lato, a prática que emana de fontes profundas e variadas, muitas vezes coincidentes com a condição existencial do homem³⁴⁰. Assim, a religiosidade seria mais como uma prática cotidiana do indivíduo e que, conseqüentemente, implica a crença em garantia do sobrenatural; porém, é “uma atitude religiosa fundamental e que pode ser simplesmente interior e pessoal³⁴¹”, tornando-se assim difícil de analisar e, principalmente, definir.

Assim, sabemos que a religiosidade popular foi muito diversificada em sua realização e é conhecida apenas indiretamente através da análise dos documentos produzidos pela cultura clerical. Ou seja, entendemos que cada indivíduo teve suas práticas e crenças pessoais, sua execução dependeria muito de vários fatores internos que permeiam o contexto do indivíduo³⁴². Portanto, devemos perceber que as práticas estão relacionadas a sua realidade e ao seu sentido, é produzido a partir dela.

Desse modo, em um estudo mais específico como o nosso – que objetiva trabalhar com a comunidade rural da Provença no século V e VI –, podemos utilizar algumas abordagens realizadas por Andrade Filho, pois, ao procurar compreender as práticas religiosas de um contexto que se enquadra ao nosso – emergência do mundo rural como

³³⁹ ANDRADE FILHO, R. O. *Op. Cit.* p.104.

³⁴⁰ IDEM *Ibidem*, p.104

³⁴¹ IDEM *Ibidem*, p.38.

³⁴² Para Klingshirn, no sul da Gália, a religiosidade era praticada e propagada pela população em diversos níveis. Sua manutenção esteve sempre ligada a laços familiares, passando por gerações sem muitas mudanças, até mesmo após a cristianização. KLINGSHIRN, William E. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

grupo de pressão cultural do período³⁴³ –, o historiador lança base a preceitos importantes. Ele ressalta que no campo, mais do que na área urbana, “o cristianismo esbarrou nos inúmeros hábitos, costumes, práticas do cotidiano, temores, ‘superstições’ e receios acentuados pelo contexto da época, e também na desorganização da antiga religião oficial e na incipiência da nova, que começava a se instaurar³⁴⁴”.

Assim, ao trabalhar com esse contexto conturbado, que deixou o cristianismo às voltas com o paganismo que manteve uma considerável importância nos meios rurais, por ser pouco ou nada tocados pela cultura cristã. Podemos ver que alguns elementos deixou passar, ao menos na essência de sua vida religiosa, práticas que mantinham-se. As velhas crenças ancestrais ficaram vivas por muito tempo e se via completamente alheia aos avanços cristãos³⁴⁵. Por configurar-se como grande desafio, requisitou dos evangelizadores um dispendioso empenho para desenvolver o cristianismo e empregar suas práticas.

Na verdade, ao nosso entender, no contexto específico dos séculos V e VI e com a utilização da fonte que propomos – visto que utilizamos fontes eclesiásticas –, encontrar práticas religiosas de forma intocada e culturalmente descontaminada do cristianismo é praticamente impossível; entretanto, isso não invalidaria essa percepção de autonomia religiosa. Ao mesmo tempo, também, o cristianismo nunca foi impermeável à influência das experiências culturais e dos pressupostos daqueles que pregaram sua mensagem e daqueles que a receberam. Apesar da considerável rigidez teológica que estava adquirindo na época estudada, logo se mostrou capaz de se adaptar ao seu entorno em questões de disciplina, organização e ideias. A própria cultura cristã envolveu a assimilação de uma cultura antiga e originalmente pagã, que era o culto dos judeus aramaicos e dos gregos no Mediterrâneo oriental. A Igreja apostólica apenas abandonou a circuncisão e as regras judaicas para criar as suas próprias.

Com efeito, uma das questões que estão no cerne da definição de religiosidade popular é a presença inegável de um sistema de crenças e práticas que, longe de ser marginal e irracional, seria, na verdade, parte de um projeto de mundo coerente para determinado grupo que tinha suas crenças particulares. As diversas acepções acima expostas exemplificam e facilitam o entendimento desse processo. Basta agora, de acordo com eles, e

³⁴³ Sobre o contexto de ruralização ver item Cf. 1.1.

³⁴⁴ ANDRADE FILHO, R. O. *Op. Cit.* p. 130.

³⁴⁵ IDEM *Ibidem*, p.46.

pelo que compreendemos ser a melhor maneira de analisar as práticas religiosas, aplicar as formulações que acreditamos ser a mais profícuas.

Isso significa que em vez de perguntar se a prática é mágica, supersticiosa ou popular, devemos buscar entender o significado dessas práticas e o que sua realização acarreta no período analisado. Desse modo, entendemos que ao utilizarmos a definição de religiosidades na perspectiva de Andrade Filho como algo complexo, dinâmico e autônomo, poderemos, de certa forma, chegar próximo à realidade que desejamos e, assim, teremos a possibilidade de observar como a autoridade do momento analisado percebe e define as superstições do período.

Em outras palavras, mesmo que continue suscitando debates, nossa definição para quando trabalhar com as religiosidades popular será sempre no sentido de um estranhamento, para se referir a um outro que não somos nós, um campo no qual não estamos incluídos e os atores são outros com saberes próprios, específicos, meio enigmáticos até, que gostaríamos de poder decifrar³⁴⁶. Assim, podemos abandonar a definição estática e tradicional de religião popular e aceitar uma concepção que seria mais dinâmica e variada, pois longe de ser aquilo que reside apenas nas fontes históricas, as religiosidades em vez de simplesmente deitar na tensão entre o que procura impor e a resistência oposta a ele, juntamente com a forte demanda, que não permanecem, em troca, sem a influência do grupo mais forte, é uma prática em todos os níveis de uma comunidade. De tal modo, não seria preferível entender uma religião que significaria apenas a reação constante à imposição e exigências eclesiais – este sempre prescrito sob a influência da verdadeira – e sim uma crença com liberdade e sem compromisso com o oficial.

Portanto, entendemos que não devemos ter uma definição exata do que consiste o conceito de religiosidades, mas podemos propor questões que nos ajudem a entender o contexto e relativizar as oposições e interações inerentes ao momento estudado, sabendo e insistindo, sempre, nas influências recíprocas de diversos lados para evitar qualquer maniqueísmo simplista como ocorreu na historiografia do século XVIII. Muito menos atribuir valores pejorativos à análise e à distinção dos grupos. Desse modo, tomaremos como preceitos questionamentos como os feitos por Nascimento, para quem é necessário indagar se seria possível conhecer ou desvendar o que é genuinamente do povo ou popular?

³⁴⁶ NASCIMENTO, Mara Regina do. Religiosidade e Cultura Popular: Catolicismo, irmandades e tradições em movimento. In: *Revista da Católica*, Uberlândia, v. 1, n. 2, p. 119-130, 2009. p.120.

Ou cultura popular em relação a quem? ao tradicional, ao oficial? Nesse caso, cultura popular ou religiosidade popular seriam instrumentos e práticas de resistência a um modelo opressor de cultura? Mas, para qual contexto histórico estamos apontando?³⁴⁷

A partir de agora, objetivamos destacar e demonstrar – através de algumas passagens dos sermões de Cesário de Arles – o significado e a importância que as diversas práticas das religiosidades, sobretudo as denominadas pagãs, da população local tiveram ao desempenhar um papel de construtores de uma realidade.

2.2 A definição de paganismo para Cesário de Arles

A história do uso cristão da palavra “pagão” ilustra sua falta de precisão. Nas várias abordagens, desde um momento inicial, o termo foi aplicado ao politeísmo da religião grega e romana clássica, depois a das tribos bárbaras com quem os missionários cristãos entraram em contato³⁴⁸. A palavra veio a incluir em seu significado todos aqueles, exceto judeus e, mais tarde, muçulmanos (mas às vezes até eles), que não integravam o cristianismo. Desde o início, a noção do termo “pagão” – e suas práticas – teve conotações em que as esferas religiosas e culturais estavam misturadas³⁴⁹. Ou seja, as práticas tradicionais de um povo já seriam definidas como pagãs caso não seguisse os preceitos de crenças organizadas e conhecidas pelo cristianismo.

Várias teorias, muitas com sentido cristão, foram apresentadas para explicar o termo “pagão”. De acordo com uma das teorias, “pagão” começou a fazer parte do vocabulário cristão por meio da palavra *paganus*, habitante do *pagus*, o camponês. Segundo essa explicação, o paganismo seria a religião praticada pela população rural identificada com o culto ao campo, à natureza e às florestas, e que lentamente aceitou o cristianismo, em alguns casos, com uma evidente simbiose, com elementos diferentes do que ocorreu com as

³⁴⁷ NASCIMENTO, M. *Ibidem*, p.120.

³⁴⁸ O termo paganismo relacionado a sua diferenciação no campo da religião origina-se na tradição mediterrânica e sua formulação inicial aparece pela primeira vez em Vigilius de Thapsus (? – 490): “tres sunt in mundo religiones, iudaeorum, paganorum et christianorum”. Vigilius Thapsensis, *Contra Arianos Dialogus*, I, 5.

³⁴⁹ Essa noção fez com que o ponto de vista sobre a percepção de paganismo quase não fosse alterado com o tempo. Nas primeiras abordagens, o paganismo, juntamente com “superstição”, “idolatria” e “sacrilégio”, foram aplicados indiscriminadamente aos mesmos tipos de comportamento. Diferentemente do que essa noção demonstra, havia muitas outras características e embates dentro do que eles denominavam de paganismo e sobrevivências pagãs – nas primeiras fases da cristianização – do que foi abordado pelos evangelizadores. Contendo essa percepção, os evangelizadores continuaram a vincular suas acusações aos comportamentos, costumes e crenças pagãs até o final do século X. MARKUS, Robert A. *O fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

populações urbanas onde o cristianismo, segundo essa vertente, teve sua assimilação mais facilitada³⁵⁰. Outra teoria sustenta que o uso cristão do termo derivou de um significado secundário da palavra e um pagão seria a pessoa considerada civil, contrastando e se diferenciando de um soldado, um militar. Assim, o pagão era apenas um civil e não era um “soldado de Cristo”³⁵¹. Em ambas as definições, o pagão é tratado pela alteridade, o pagão é o “outro”, separado do grupo cristão pelos modos de vida, cultura, percepções e valores, não apenas pela adesão a uma religião diferente. Outro elemento, esse diretamente relacionado a uma justificativa religiosa de distinção do termo, foi extraído da diferenciação feita na Bíblia entre o povo de Israel – o povo escolhido por Deus cujos cristãos afirmam serem seus herdeiros –, e o de outras nações e culturas adoradoras de deuses estranhos³⁵².

Em todas as definições acima, o termo pagão não era um rótulo que seus praticantes utilizavam para designar suas próprias práticas, esse termo foi utilizado como opróbrio diante o cristianismo. A palavra foi aplicada às crenças e às práticas que de fato não implicavam rejeição à doutrina cristã e, muito menos, a um culto organizado, mas foi utilizada para designar elementos de desonra, uma verdadeira noção anticristã. Em outras palavras, para essas definições do cristianismo, o paganismo se diferencia da verdadeira e revelada religião, ela é um sistema religioso irracional e perverso. Essa percepção do termo frequentemente seguiu a fase inicial da evangelização, especialmente no século V e VI, mas, no período, a literatura pastoral não estava preocupada com o paganismo em si, mas sim com o comportamento de pessoas que não se consideravam cristãs.

Provavelmente haja elementos de práticas anticristãs, que não eram tão universais como podemos supor por meio da análise das abordagens cristãs. Isso significa que pela ótica eclesiástica não respeitar questões estruturais mais pontuais e específicas, não conseguimos obter o conhecimento de uma dada cultura ou uma determinada prática, pois a natureza de análise empregada a tais sistemas de crença não proporciona um exame que abrange as variações das práticas³⁵³. Exceto para a religião romana, há pouca informações

³⁵⁰ SCHMITT, J-C. Les “superstitions”, In: LE GOFF, J. & RÉMOND, R. (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome I, Des dieux de la Gaule à la papauté d’Avignon, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 442.

³⁵¹ SCHMITT, J-C. *Ibidem*, p.443.

³⁵² Hb 11:8-10; 13:14; Cr I 12:20; Gt 3:26-28.Vg.

³⁵³ Muitas vezes, o rótulo paganismo tende a sugerir um sistema de crença estática; um conjunto de crenças que não crescem ou mudam de forma alguma nem espacial nem temporalmente. Isso é inapropriado quando se discute o processo de cristianização que é, afinal de contas, lidar com crenças que foram submetidas a constante alteração. Se tomarmos essa característica estática da crença como verdade, ao mesmo tempo, estaríamos negando a possível complexidade das crenças não cristãs. Assim, a terminologia pode impor falsamente uma sensação de simplicidade que não é o reflexo da realidade nem da crença.

disponíveis sobre os rituais e crenças pagãs voltadas à natureza, por exemplo, pois não deixaram vestígios historiográficos ou arqueológicos para os quais a única fonte são os escritos dos clérigos cristãos que os condenavam. Muitas vezes, é impossível provar a origem de uma dada prática. Em outras palavras, a falta de informações das várias práticas não cristãs, mesmo detendo uma multiplicidade desmedida de nuances, são aglomeradas como um conjunto monolítico de crenças compartilhadas por todos eles.

O uso da única palavra geral “pagão” para descrever religiões e costumes não-cristãos não deve obscurecer as diferenças de crença e prática entre vários grupos sociais e étnicos – diferenças quase universalmente ignoradas pelos autores da literatura pastoral medieval do período que analisamos. O paganismo clássico, especialmente o romano ou os praticados pelos germânicos, forneceu seus termos como referência para as críticas dos evangelizadores. As mesmas fórmulas foram usadas em quase todos os lugares do Ocidente Medieval. No entanto, como citamos, uma realidade heterogênea subjazia o termo quando descrito por uma vertente eclesiástica e dificilmente encontramos críticas diretas de práticas ocorrendo no instante da evangelização, algo que ocorre nos sermões de Cesário que, em alguns casos, retrata o momento que as práticas estavam sendo realizadas.

Isso significa que devemos respeitar e tentar compreender uma diversidade interna dentro das práticas ditas pagãs. Por exemplo: Ian Wood insiste na existência de uma pluralidade de paganismos germânicos “determinados por fatores geográficos e contrastando as estruturas sociais e políticas³⁵⁴”. O mesmo pode ser dito de outras religiões tradicionais que normalmente são suprimidas pelo discurso cristão. Além disso, como ocorreu com o cristianismo após o processo evangelizador, camadas de paganismo se sobrepuseram umas sobre as outras, sempre que o movimento das populações como o de novos colonos, o deslocamento de exércitos, o trânsito dos comerciantes e o abrigo de refugiados trouxeram pessoas diferentes, com culturas e crenças distintas que entraram em contato com a já existente. O momento e a localidade de cada comunidade foram responsáveis pela forma que o paganismo adquiriu naquele contexto.

No período, o termo apresentado na literatura pastoral é uma manifestação amplamente cultural e não estritamente religiosa – na verdade, estava direcionado às tradições étnicas dos povos recentemente cristianizados. Assim, embora os aspectos formais

³⁵⁴ WOOD, Ian. Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Centuries, In AUSENDA, G. (ed.) *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Woodbridge, 1995. p. 264.

da religião pré-cristã (idolatria, o culto pouco conhecido de divindades, sacrifícios a eles e rituais em sua homenagem) fossem o ponto central de crítica, alguns pontos das tradições de algumas culturas também foram questionados. Embora alguns elementos da cultura tradicional dos povos cristianizados não desapareceram completamente, eles diminuíram com as gerações, criando-se assim, também, uma cultura cristã.

Entre as tradições que se sobressaía no campo – que foi reprimida pelo cristianismo – estavam as práticas e técnicas baseadas em um sentido inarticulado de interligação do sobrenatural e do natural³⁵⁵. Essa interconexão poderia ser manipulada pelos indivíduos e pela comunidade para atender às suas próprias necessidades, como fizeram as gerações anteriores, sem tem a interferência da Igreja, que procuravam manter seus ritos

Mesmo com o empenho para efetivar o cristianismo, alguns indivíduos da comunidade tida como pagã que passou pelo processo de evangelização interpretavam e usaram os sacramentais e os rituais de sua nova religião à luz da tradição: eles pararam de se ornarem com amuletos para terem relíquias, festejavam festas cristãs, como ocorria em festas sazonais do passado, bebedeiras em homenagem aos santos e aos mortos, usavam a santa crisma como um encanto de cura e liam o futuro em vasos de comunhão. Ao mesmo tempo, eles se agarravam a muitos de seus antigos costumes com igual sinceridade, sem nenhuma máscara cristã.

Destarte, como exposto, podemos observar que houve algumas diferenças na assimilação. Não há dúvida de que após o processo de cristianização, em seu longo desenvolvimento, muitas vezes traumático, uma parcela considerável da população ocidental se identificou como cristã. Eles trouxeram seus filhos para ser batizados, receberam os sacramentos, assistiram às vigílias dos santos e confiaram em suas relíquias, enterraram seus filhos o mais próximo possível da igreja. Ao mesmo tempo, no entanto, alguns (não sabemos em que porcentagem) continuaram a praticar rituais religiosos ou quase religiosos, tanto comunitários quanto privados, que tiveram suas raízes no passado pré-cristão. Como afirma Lizzi Testa, é um processo complicado, visto que a ortodoxia ainda estava incipiente e até mesmo os próprios clérigos não conseguiam manter atitudes apenas cristãs; alguns atos, muitas vezes de caráter agrícola e que objetivava ampliar a colheita, contavam com a participação de membros do clero, dificultando a completa instalação do

³⁵⁵ BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.p.114.

cristianismo³⁵⁶. Nesse sentido, eles podem ser vistos como grupo que ainda incorporava o paganismo em seu imaginário, mas com intenções cristãs, mesmo que os próprios participantes não entendessem e nem tenham entrado em conflito entre eles com sua nova religião.

Portanto, por entender que a palavra “pagão” deve ser abordada de acordo com cada localidade e no contexto específico de sua utilização, não objetivaremos estabelecer uma distinção diferente da feita por Cesário, nem formular uma definição uniformemente aceitável desse termo durante toda a Idade Média. Por acreditarmos ser mais adequado, aceitaremos como pagãs quaisquer crenças ou práticas condenadas na literatura pastoral por Cesário que, explicitamente ou implicitamente, implicava a dependência de poderes que não vieram de Deus e não foram mediados pela Igreja. Assim, uma questão se impõe: como o bispo de Arles retrata esses pagãos e quais suas práticas para o pensamento de Cesário? Uma pesquisa nos textos elaborados pelo bispo pregador ajuda-nos a identificar sua percepção e predileção. Quando Cesário usa o termo *paganus*, é, muitas vezes, por indiferença ou para condenar pessoas não adeptas à conversão, assim, paganismo designava todo comportamento religioso – que pode ser observado facilmente dentro das cidades ou imerso no campo³⁵⁷ – de crença que ele não poderia atribuir ao cristianismo ou mesmo ao judaísmo³⁵⁸; todos os cultos que incluísse as tradições galo-romanas; e todas as outras atividades rituais que escapavam de seu controle, em intenção ou aparência³⁵⁹. Além disso, Cesário tem a predileção do uso do termo *paganus* para descrever os ritos dos camponeses – embora também aplique, em determinados momentos, mas com menos frequência, para os urbanos. Outro elemento comum nos textos eclesiásticos que o bispo compartilhava é o sentimento tradicional de desprezo pela inteligência dos *paganus*, ou seja, dos camponeses e

³⁵⁶ LIZZI TESTA, Rita. The Late Antique Bishop: Image and Reality. In: ROUSSEAU, Phillip (ed.). A Companion to Late Antiquity. Oxford: Blackwell, 2009. p.107.

³⁵⁷ SC. 52.

³⁵⁸ Quando retrata os judeus seu sentido é menos depreciativo, ele apenas os descreve como ignorantes. SC. 181.

³⁵⁹ KLINGSHIRN, William E. Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. p.201; Curiosamente, Cesário fez poucas referências às práticas heréticas, sobretudo o arianismo. É provável que sua posição se deve ao fato de que a administração da cidade estava sob o comando de arianos. Quando fez referência à heresia ariana foi para endossar sua definição de ortodoxia, não uma condenação. É possível ver referências nos sermões 96; 110; 118; 123; 175; 176.

suas práticas³⁶⁰. O bispo utiliza adjetivos depreciativos e pejorativos como: *miseri, stulti, ignorantes deum e homines insipientes*³⁶¹ para as pessoas associadas e esses ritos.

Esta abordagem pragmática e direcionada para a definição dada pelo prelado de Arles oferece-nos vantagens importantes. Ela permite-nos reconhecer que a evidência é tirada de uma perspectiva institucional e é tendenciosa por interesses particulares e oficiais, que trata do que o clérigo pensava existir e não necessariamente do que existia e, portanto, que sua definição deve ser tratada com certo ceticismo, tentando entender suas condenações. Isso nos permite discriminar entre o comportamento percebido como incorreto e o que realmente o cristianismo definia como correto. Além disso, essa perspectiva evita o problema de avaliar as práticas religiosas com uma ótica distorcida e nos salva, portanto, do perigo de impor, sob o pretexto de distanciamento histórico, categorias de pensamento e julgamentos modernos em situações muito diferentes das nossas. Acima de tudo, essa abordagem nos permite entender o próprio cristianismo. Não como um conjunto abstrato de dogmas e princípios morais sem um contexto humano, histórico e geográfico, mas como uma religião viva e ativa e que se definiu através de um triplo processo de inclusão, exclusão e adaptação de uma série de costumes, ritos e crenças tradicionais³⁶². Ou seja, pagãos também podem ser chamados de comunidades não cristãs; crenças pagãs podem ser crenças populares com denominação própria, mas não vinculada pelo bispo; religião pagã pode também ser discutida como uma religião popular.

É exatamente devido a essa percepção e às condenações feitas por Cesário à crença da comunidade de Arles por meio de seus sermões que temos a capacidade de observar alguns elementos da religiosidade popular. Ou seja, a recorrência da condenação da prática ajuda a definir a natureza do sistema de crença, bem como a forma como ela é lembrada.

³⁶⁰ SC. 136.

³⁶¹ SC. 192.

³⁶² No capítulo *Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia*, Le Goff levanta algumas considerações sobre a cristianização do Ocidente Medieval nos reinos “bárbaros” e busca compreender as formas como se dão os embates entre as culturas laica e folclórica. O historiador propõe uma conceituação sobre as estratégias de oposição entre uma anunciada ortodoxia e as “religiosidades populares”. Para ele trata-se dos recursos da destruição, – combate pela violência contra templos – obliteração – sobreposição de temas cristãos a temas pagãos, que mascara a existência dos últimos – e desnaturação – mudança de significado ou descrédito das crenças da “folclóricas”. É este último recurso, principalmente, que percebemos presente na análise da documentação.

2.3 A comunidade rural de Arles e suas práticas pagãs no século VI.

Na Gália, com três quartos do território ocupados por grupos germânicos com tradições próprias e distintas, a Provença, na região ao sul, desde o século V, configurou-se como o bastião das tradições do antigo Império Romano³⁶³ mesmo após o dismantelamento de sua organização administrativa. A permanência de elementos romanos ocorreu muito devido a sua localização estratégica – ligação de Roma/Ravena com a parte mais a oeste da Europa – e a manutenção, principalmente, de parte considerável do comércio – a região configurava-se como eixo de entrada e saída dos produtos vindos do Mediterrâneo³⁶⁴. Por esses motivos, a região foi disputada por diversos grupos germânicos e ficou sob o domínio dos Visigodos até 508, quando Teodorico, rei dos ostrogodos, dominou a região a leste do Ródano e ao sul do Durance e incorporou metade do território de Vienense e toda a Narbonense I e II. Ao empreender tal feito, Teodorico descreve estar feliz e satisfeito por ter proporcionado a antiga liberdade para o povo da Provença e ter acabado com a barbárie³⁶⁵. Na verdade, ele, em honra a antiga organização romana, reestabeleceu diversos elementos dos poderes públicos e os passou para a aristocracia galo-romana e até mesmo restaurou a Prefeitura Pretoriana da Gália³⁶⁶. Assim, segundo o imperador ostrogodo, enquanto o resto da Gália se afundava em barbárie, a Provença oferecia um alívio inesperado a todos que desejavam e acreditavam em uma estabilidade³⁶⁷, inclusive religiosa.

A solidez política proporcionada pela nova administração ajudou Cesário a conseguir reforçar, na comunidade, o cristianismo como um sistema de crença com valores organizados e já estabelecidos e que deveriam ser seguidos. Contudo, as tradições, as necessidades e a realidade local proporcionaram uma demanda diferente da que o bispo desejava – mas, provavelmente, já esperava – e esses problemas geraram dificuldades que não estavam no programa religioso de Cesário e tornaram-se elementos que evidenciavam a realidade popular, consequentemente, sua religiosidade³⁶⁸.

³⁶³ DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). Césaire d'Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208. p.13.

³⁶⁴ Sobre o contexto econômico da cidade de Arles no século V e VI: Ver item 1.1.

³⁶⁵ DELAGE, M-J. *Ibidem*, p. 15.

³⁶⁶ Ver item 1.4.

³⁶⁷ Foi muito devido às habilidades políticas e a um clima secular proporcionado por Teodorico, somado a um ambiente eclesiástico favorável, que Cesário alcançou seus maiores sucessos como pároco. DELAGE, M-J. *Op. Cit.* p. 15.

³⁶⁸ Entre os problemas enfrentados pelo bispo, não encontramos apenas desavenças religiosas, as políticas e econômicas também acompanharam sua carreira eclesiástica.

Infelizmente, é impossível apresentar todos os problemas enfrentados pelo bispo durante seu episcopado. Não temos nenhuma pretensão de descrever a vida cotidiana da comunidade de Arles, nem mesmo o próprio bispo deixou uma descrição completa sob o ponto de vista eclesiástico. O que podemos desenvolver é apenas um retrato fragmentado da realidade popular contendo alguns hábitos da religiosidade que Cesário se esforçou para tentar destruir ou modificar e, também, observar os meios pelos quais o bispo tentou definir o que seria a religião cristã.

Desse modo, procuraremos entender o cuidado paroquial desempenhado pelo bispo na diocese de Arles a partir da análise de seus sermões que, inevitavelmente, transcende o objetivo inicial da pregação e revela um quadro complexo da realidade do período. Assim, os escritos do prelado de Arles nos oferece uma oportunidade de ter uma ideia acerca do nível de envolvimento da Igreja na comunidade, bem como do desenvolvimento do clero e como esses interagem com os leigos. Para tentar entender essa complexa relação presente nos sermões, que ao mesmo tempo passa uma mensagem eclesiástica e descreve os hábitos da religiosidade popular, definimos algumas questões para serem norteadoras de nossa análise: o que podemos saber sobre o cuidado paroquial no ambiente rural da Provença no século VI? Como o clero, no caso Cesário, realmente se envolveu com a comunidade? Existe algum indício que demonstre uma reciprocidade (positiva ou negativa) dessa interação? Embora as funções eclesiásticas e civis dos bispos pudessem oferecer uma ideia dos objetivos da Igreja, os sermões nos permitem ter um vislumbre das práticas e ideias que o bispo considerava inaceitáveis?

A comunidade rural de Arles

No século VI, a cidade de Arles, mesmo com o governo germânico presente desde o século V, manteve práticas reconhecidamente romanas – como espetáculos no teatro³⁶⁹, a caça a fera no anfiteatro³⁷⁰, as corridas no circo³⁷¹ e, também, ao manter o fórum como centro da vida cívica³⁷² – e foi adquirindo, paulatinamente, um perfil organizacional explicitamente cristã através da introdução de ritos e festivais religiosos, como o de

³⁶⁹ SC. 61.

³⁷⁰ SC 12; 31; 89; 50.

³⁷¹ SC 61.

³⁷² VC II. 30

proteção³⁷³, e a construção de Igrejas e mosteiros, inclusive um voltado para mulheres³⁷⁴. Desse modo, ao mesmo tempo em que a administração estava passando para as mãos dos governantes germânicos, a Igreja estava moldando o cotidiano da cidade; esse processo fica visível, pois os locais cristãos começaram a servir para reuniões das pessoas, como por exemplo, a comunidade usava a catedral como um lugar de encontro aos domingos e dias de festas e, com o tempo, as praças no entorno das catedrais vieram a substituir o fórum como centro da vida cívica. Muitas vezes, enquanto o bispo celebrava a missa, homens se encontravam no átrio, nos pórticos ou no lado de fora da catedral para realizarem negócios com amigos e vizinhos³⁷⁵.

Desse modo, a simples presença física da Igreja por meio da construção de igrejas, catedrais, mosteiros, oratórios e santuários, ocupando locais de destaque dentro do plano retilíneo na margem esquerda da cidade e na região periférica, na margem direita³⁷⁶, deixam transparecer um sinal considerável da cristianização que estava adentrando no imaginário da população. As construções de templos cristãos também se tornaram presentes nas áreas suburbanas e mais populosas, que ficavam situadas fora das muralhas, sobretudo nos campos.

Mesmo com a permanência de parte da estrutura organizacional e a manutenção de parcela considerável do comércio. As áreas que estavam além dos limites da parte fortificada da cidade de Arles, a região rural, seguiu a tendência do Ocidente como um todo³⁷⁷. A Provença também sofreu um processo de ruralização desde o desmantelamento do Império Romano e, talvez, a indicação mais óbvia dessas mudanças foi o rápido aumento

³⁷³ KLINGSHIRN, William E. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. p. 173-74.

³⁷⁴ DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). *Césaire d'Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20)*. Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208. p.38.

³⁷⁵ SC. 74; VC II 10-12; Mesmo que, por um lado, em um certo sentido, essas práticas revelem uma falta de participação na vida religiosa da comunidade, por outro lado, elas representam a centralidade que a basílica e seus serviços religiosos passaram a assumir na vida secular da comunidade, um forte indício do progresso da cristianização da cidade.

³⁷⁶ Sidônio Apolinário descreve a cidade como: *duplex Arelate, tuos blanda hospita portus*. Arles, na verdade, é uma cidade dupla; o Rhône constitui o eixo divisor da cidade. A margem esquerda, o primeiro povoado cercado e próximo das planícies ocupadas por água, não permitiu uma grande expansão e a população logo se espalhou para a margem direita, em Vinsula de Gallico, o atual subúrbio de Trinquetaille, onde armazéns se multiplicavam. A margem esquerda, no entanto, continuou a abrigar a parte principal da cidade, desde sua origem, suas lojas e oficinas. Ao seu lado está a parte fortificada da cidade propriamente dita, principalmente a sede administrativa e centro judicial, o fórum, o teatro, o anfiteatro, o palácio imperial, a basílica, os banhos e os quartéis, todos protegidos como uma fortaleza. DELAGE, M-J. *Op. Cit.* p.18-19.

³⁷⁷ Para Serrano “nunca o mundo rural e urbano estiveram suficientemente separados como para supor dois mundos distintos e desconectados entre si, mas sim que, ao contrário, ambos formavam o espaço em que o homem cristão se movia física e afetivamente”. 2003 p.18. Ver também KLINGSHIRN, W *Op. Cit.* p.205.

no número de moradias localizadas por todo o campo³⁷⁸ que, no contexto do século VI, chegou a ser predominante em todo o Ocidente Medieval³⁷⁹.

Os agrupamentos na região rural de Arles variavam de tamanho e, na maioria, ficavam localizados em planícies³⁸⁰. Na região, as moradias praticamente se dividiam em casas de campo para proprietários galo-romanos (*villae*)³⁸¹ – como parte do terreno dedicado à exploração agrícola –; casas permanentes de grandes proprietários de terras; locais de moradia para os trabalhadores – onde se encontrava a maior parcela da população do período, formando muitas vezes, pequenas comunidades separadas –; e, em alguns casos, pequenos redutos de produtores responsáveis pela sua própria propriedade.

Podemos supor que em cada uma dessas organizações que formava uma comunidade havia um sistema central de valores, crenças e práticas que definiam como os membros deveriam agir para alcançar os objetivos valorizados coletivamente dentro daquele espaço – as características de cada comunidade podem ser variadas em sua organização devido à distância até o centro urbano, suas riquezas naturais, bem como pela influência de outras comunidades vizinhas, maiores ou menores³⁸².

Então, se seguirmos essa linha, se as cidades – mesmo com os vestígios arqueológicos e parte de sua estrutura presente até hoje nos proporciona muitas incertezas –, a paisagem circundante a ela oferece-nos ainda mais imprecisão. Isso significa que dificilmente conseguiremos especificar e direcionar nossa análise para um determinado elemento dentro de uma localidade em particular, mas mesmo não sendo possível afirmar ou distinguir minimamente os valores centrais de cada comunidade, podemos reconhecer que,

³⁷⁸ Para Klingschirn, as antigas *villae* serviram tanto como casa de campo para proprietários galo-romanos como centros que se tornaram aldeias rurais. IDEM, *Ibidem*, p. 41-44.

³⁷⁹ Peter Brown afirma que, no período, a cada “dez homens, apenas um morava na cidade” 1972, p. 66. Brown volta a fazer a mesma afirmação “este mundo absorvia cerca de 90 por cento dos habitantes de todas as regiões cristãs BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p. 114

³⁸⁰ KLINGSHIRN, W Op. Cit p. 45

³⁸¹ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2009. p.55.

³⁸² Alguns estudos arqueológicos transformaram os esboços genéricos do mundo rural, sobretudo do cristianismo, em panoramas detalhados e específicos para cada região. A cronologia da construção de igrejas, o progresso da formação paroquial e o papel dos bispos e aristocratas locais foram precisamente examinados e cuidadosamente catalogados. Entre as obras que se destacam por utilizarem elementos da arqueologia para sua análise estão: Wood, “Early Merovingian Devotion in Town and Country,” in *The Church in Town and Countryside*, ed. D. Baker (London: Blackwell, 1979), 61–76. Entre os estudos que trabalham com fontes arqueológicas em suas análises da Provença se destacam também: R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985) e, mais especificamente para a diocese de Arles KLINGSHIRN, William E. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

no campo da religiosidade, alguns predicados foram comuns e se repetiam nas diversas comunidades, além disso, foram colocadas em foco nas admoestações do bispo.

Como ocorreu na área urbana, igrejas também foram construídas em áreas rurais da Provença. A edificação dos templos religiosos cristãos teve início na segunda metade do século IV, a fim de servir as comunidades que foram geograficamente dispersas a partir do processo de ruralização³⁸³. Nesse momento, houve a construção de diversas igrejas cristãs com o objetivo de sobrepor os antigos templos religiosos e, assim, condenar as práticas denominadas pagãs. Provavelmente, devido à construção tardia – em comparação com outras regiões do Ocidente –, tais igrejas rurais da província arlesiana eram suscetíveis a serem estabelecidas nos locais de grandes templos pagãos³⁸⁴. É difícil provar a localização de templos pagãos na província de Arles devido à falta de evidência arqueológica, mas pode-se notar a existência de alguns templos em regiões não muito afastados da fronteira da província, sobretudo em um local que foi fundada uma igreja cristã no lugar de um antigo templo³⁸⁵.

Embora as evidências arqueológicas sobre essa tentativa de sobreposição do cristianismo sejam escassas, os textos eclesiásticos do período – que também são uma tentativa de sobreposição das antigas práticas – revelam que esse processo foi longo e complexo. Cesário se destaca no período como grande interlocutor da realidade do momento e mostra essa complexidade de sobreposição no mundo rural. O bispo tentou organizar a realidade em praticamente todos os níveis inclusive, na área rural onde ele procurou homogeneizar os rituais, especialmente dentro do clero que deveria seguir o que ele acreditava ser a ortodoxia cristã. Cesário fez parte desse processo que almejava a substituição, não apenas de templos, mas também de todos os tipos de religiosidade pagã, mas como a área da diocese era muito grande, o bispo encontrou dificuldades. Certamente, Cesário não conhecia toda a extensão da diocese e, muito menos, a diversidade cultural com suas práticas religiosas e seus elementos pagãos. Parte de seu conhecimento veio de suas

³⁸³ DELAGE, M.-J. Introduction. In: _____ (ed.). Césaire d'Arles: Sermons au peuple, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208. p. 143.

³⁸⁴ A destruição dos grandes santuários das florestas da Gália celta e sua substituição por igrejas cristãs aconteceu, frequentemente, tarde. HILLGARTH, J. N. Cristianismo e Paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Madras, 2004. p.67-68.

³⁸⁵ HILLGARTH, J. N. *Ibidem*, p.67-68; O sermão 53 de Cesário trata de um templo pagão que foi substituído por uma igreja cristã. No mesmo sermão, Cesário condena jovens que, após um templo pagão ter sido derrubado e um altar cristão tê-lo substituído, estavam reconstruindo o templo profano. SC. 53.

visitas ao campo, visto que a proximidade do bispo com ao mundo rural que condenava era fundamental e, certamente, vital para conseguir ter sucesso em sua pregação na região.

A maior parte do livro II da *Vita* é dedicada às histórias de visitas empreendidas por Cesário às comunidades rurais; mas, devido à extensão da diocese e o próprio desenvolvimento da paróquia, dificilmente o bispo poderia ter recursos para, na melhor das hipóteses, fazer uma visita anual³⁸⁶. Ainda, é improvável, em qualquer caso, que Cesário teve tempo para se dedicar pessoalmente a esse tipo de evangelização³⁸⁷. Nos sermões de Cesário, alguns dão sinais de terem sido escritos diretamente para a cidade ou para o campo e, alguns, em resposta imediata ao comportamento observado dentro da comunidade no momento da pregação, por exemplo, em um sermão direcionado ao campo, em um eclipse lunar que ocorreu durante sua pregação, o bispo repreende imediatamente sua congregação, ao relatar o ocorrido e descreve qual deveria realmente ser a atitude de um verdadeiro cristão³⁸⁸.

Em seus sermões, fica perceptível um maior número de condenações de práticas direcionadas ao campo por ter características distintas as tradições da cidade, mas temos de admitir que muitas vezes nem o tom nem o tema se diferem no sermão, assim, não podemos discernir, em todos os sentidos, se o sermão é pregado no campo ou na Basílica de Santo Estêvão. Desse modo, podemos, através das *admonitiones* pronunciadas em uma ou outra paróquia rural ou urbana, por vezes, apenas discernir uma população aproximada, não totalmente sua organização.

Outro grande problema para a definição da comunidade rural do período é que a maioria das informações que o bispo conseguiu adquirir acerca do contexto rural da diocese de Arles veio a ele indiretamente a partir de relatórios da aristocracia local, de proprietários de terras e do clero rural³⁸⁹ que, certamente, deveriam ser incompletas e imprecisas. Para tentar sanar o problema da dificuldade de evangelizar o campo, Cesário incentivou a atividade pastoral na qual ele esperava destruir, obliterar ou mesmo sobrepor qualquer ritual ou crença divergente em seus sermões – ao narrar que os clérigos deveriam ser arautos de

³⁸⁶ DELAGE, M-J. *Op. Cit.* p.37, SC. 6; 151.

³⁸⁷ Seus hagiógrafos dizem-nos que Cesário pregava todos os domingos e feriados; que muitas vezes ele pronunciava homilias nos dias de semana, nas Matinas. Membros de sua comunidade chegavam a afirmar que se podia ouvi-lo pregar mesmo enquanto estavam dormindo VC I 55.

³⁸⁸ SC. 52.

³⁸⁹ SC. 13; 54; 184; 54

Deus e espalharem sua voz como trombetas³⁹⁰ – e, também, por meio de regulamentação eclesiástica – através do concílio de Agde³⁹¹ com o mesmo argumento do sermão. Cesário demonstra que se utilizou de diferentes estratégias para desenvolver seu programa evangelizador para com isso conseguir minimizar os problemas religiosos da comunidade³⁹².

O programa evangelizador desempenhado por Cesário na zona rural não diferia muito dos esforços que ele desempenhou na cidade. Em ambos ele procurou definir os hábitos, valores, atitudes e práticas de uma vida cristã ideal³⁹³ para, em seguida, convencer a população a obedecer as suas normas, mostrando os benefícios da verdadeira fé³⁹⁴. O bispo sabia da dificuldade de implantar a ortodoxia cristã até mesmo dentro do clero e, mesmo reconhecendo o problema da influência do paganismo dentro da estrutura eclesiástica, Cesário combateu e criticou o que para ele seria inconcebível, pois essa dificuldade encontrada por alguns clérigos estava claramente fora de questão, ou deveria estar, uma vez que não poderia confundir ou entrelaçar a cultura pagã com a ortodoxia cristã³⁹⁵; para Cesário, isso parecia ser uma situação inconsistente e impossível de ocorrer visto que quando alguém conhece a palavra, não procurará outra vida a não ser a vida temente ao verdadeiro Deus³⁹⁶.

Para conseguir expandir a força e a abrangência do cristianismo no interior da comunidade campesina, Cesário, enquanto bispo metropolitano, utilizou-se da rede eclesiástica de sufragâneos existente para fortalecer todos os membros do clero, inclusive procurou aumentar significativamente a importância dos simples sacerdotes e, ainda, ao disseminar seus sermões para serem pregados por todos os clérigos da região, o bispo fortalecia a estrutura eclesiástica que ele regulava³⁹⁷. Para empreender essa estratégia, era

³⁹⁰ SC. 1.

³⁹¹ Sobre tudo os cânones 15 e 18.

³⁹² Willian Klingshirn define que a estratégia evangelizadora de Cesário consiste em uma estratégia persuasiva tripla. Primeiro ele tentou demolir a estrutura cognitiva que tinha significado pagão, na esperança de que as pessoas deixariam de se envolver em práticas pagãs, quando comessem a percebê-las como irrelevantes, ineficientes ou sem sentido. Segundo, ele tentou apresentar crenças e práticas cristãs como alternativas eficazes e relevantes para o paganismo. Finalmente, ele tentou demonstrar que essas alternativas cristãs constituíam o único meio legítimo de acesso ao conhecimento e controle do mundo. KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 233.

³⁹³ O que se assemelha aos objetivos da vida contemplativa de Julianus Pomerius. Ver item 1.4.

³⁹⁴ KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 226.

³⁹⁵ No sermão 50 Cesário condena clérigos que forneciam amuletos para a comunidade.

³⁹⁶ SC 8; Contraditoriamente, em outro sermão – destinado ao clero local – ele reconhece que o velho paganismo ainda está profundamente enraizado na alma coletiva e os clérigos e religiosos estavam contaminados por ele. SC 1.

³⁹⁷ RICÉ, P. *Césaire d'Arles. Église d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Éditions ourières, 1958. p. 26. Os padres e diáconos foram autorizados a lerem as escrituras na missa, mas não a explicá-los em sermões, deveriam tê-

absolutamente necessário abolir o poder limitado dos bispos ao passar a outros párocos o poder de pregar, como ele disse: “se o diácono é digno de ler o que Cristo disse, não deve ser considerado indigno de proferir o que foi pregado por São Hilário, Santo Ambrósio, Santo Agostinho e outros padres”³⁹⁸.

Entretanto, inevitavelmente, isso levanta uma questão sobre a formação desses novos clérigos e a qualidade da pregação concernente à doutrina moral da ortodoxia cristã³⁹⁹. Como sugere Van Dam, é improvável que todos os clérigos – especialmente os menos letrados (ou não letrados) moradores do campo – fossem também clérigos o tempo todo, mantidos inteiramente por rendas eclesiásticas advindas do episcopado local. Devemos supor que muitos clérigos, em particular clérigos de paróquias menos expressivas ou rurais, eram membros do clero em tempo parcial. Seus empregos primários ainda estavam relacionados com a agricultura⁴⁰⁰.

Para sanar o problema da educação e melhorar a pregação na região da Provença, Cesário tomou medidas que fizessem os sacerdotes e diáconos ter uma educação eclesiástica melhor. Ele estabeleceu, por exemplo, a obrigação de lerem todos os livros da Bíblia pelo menos quatro vezes⁴⁰¹ e, durante sua educação, foram-lhe ensinados a recitarem os salmos e as escrituras sagradas. Ele também fez coletâneas de seus sermões e as deixou disponíveis para padres e diáconos utilizarem quando acreditassem ser necessário. Em um prefácio a uma dessas coleções, Cesário nos revela o procedimento de como os sermões foram copiados e distribuídos: “por nossa piedade paterna e pastoral, reunimos neste pequeno livro, simples advertências necessárias às paróquias, que santos sacerdotes e diáconos, deveriam recitar nas maiores festas da igreja para as pessoas que lhes são confiadas”⁴⁰².

Por causa de seus escribas nas oficinas de cópias de Arles serem inexperientes, incluindo as do mosteiro feminino⁴⁰³, e por eles terem que fazer várias cópias da coleção de sermões, Cesário pediu que seus leitores perdoassem quaisquer erros que pudessem

los previamente preparados; eles poderiam aceitar doações para a igreja, mas foram obrigados a entrega-las ao bispo; doações de terra para apoiar a paróquia permaneceram, do mesmo modo, sob seu controle. KLINGSHIRN, W Op. Cit p.226.

³⁹⁸ Can. 15.

³⁹⁹ No concílio de Vaison, em 529, Cesário procura criar as primeiras escolas paroquiais e o primeiro seminário, onde jovens poderiam ser treinados para o sacerdócio. (procurar o cânon)

⁴⁰⁰ Raymond Van Dam, “Bishops and Clerics during the Fourth Century,” Im: *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Org. Johan Leemans, Peter Van Nuffelen, Shawn W. J. Keough e Carla Nicolaye. Berlin: De Gruyter, 2011. p. 233. p. 217-42

⁴⁰¹ VC. I. 56;

⁴⁰² SC. 2.

⁴⁰³ VC. I. 58.

encontrar nos textos. Ele pediu a eles que sempre tivessem reservas de várias cópias para que as enviassem para as paróquias vizinhas ou qualquer um que tivesse interesse⁴⁰⁴. Foi através dessa cooperação que Cesário expandiu sua influência não só dentro de sua própria diocese, mas também fora dela⁴⁰⁵. Embora geralmente ele visitasse as paróquias rurais de Arles apenas uma vez por ano⁴⁰⁶ e aquelas de fora de sua diocese quase nunca, seus sermões não ficaram limitados às possibilidades do bispo. A propagação de seus sermões de paróquia em paróquia assegurou que sua mensagem eclesiástica fosse amplamente propagada por sacerdotes e diáconos em diversas regiões.

Outra iniciativa empreendida por Cesário para tentar sanar a deficiência de membros do clero – em uma comunidade rural pouco dedicada ao cristianismo – foi por meio das regras conciliares. Por exemplo, em 524, para fornecer um número maior de clérigos para o número crescente de igrejas, o Concílio de Arles reduziu para um ano o período de tempo que os leigos eram obrigados a viver como *conversi* antes de serem ordenados como bispos, sacerdotes e diáconos⁴⁰⁷. Mais importante do que essa mudança nos padrões de recrutamento é a evidência, como já referido, de que novas igrejas estavam sendo fundadas no interior da província, tanto nas *villae* quanto nas paróquias rurais⁴⁰⁸.

Outra norma conciliar empreendida por Cesário, que tentou sanar o problema do empenho dos moradores no campo, foi, no concílio de Agde, o bispo decretar que, embora fosse permitido aos moradores rurais ouvir a missa nas igrejas locais na maioria dos domingos e dias de festa, eles eram obrigados, na Páscoa, Natal e outras festas cristãs importantes, a assistirem à missa na catedral urbana ou igrejas paroquiais, onde poderiam ser mais diretamente influenciadas pelo bispo ou seus representantes diretos⁴⁰⁹.

A grande dificuldade, porém, para a Igreja do período, foi sua relação com a religiosidade presente no campo. O campo estava longe de ser um mundo natural com

⁴⁰⁴ Durante seu episcopado, ele enviou cópias por meio de bispos para além da fronteira da Diocese de Arles, seus sermões foram espalhados pelo reino franco na parte norte da Gália, Itália e Espanha VC I 55.

⁴⁰⁵ KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 232; Quando alguém tivesse uma cópia do sermão, poderia, também, fazer outra cópia para ser distribuída. SC 2.

⁴⁰⁶ SC. 6; 151.

⁴⁰⁷ Arles (524), can. 2. Contraditoriamente, ao diminuir o tempo de educação eclesiástica, o bispo estaria limitando a capacidade de uma maior aprendizagem e obtenção do conhecimento que ele acreditava ser necessário para se pregar.

⁴⁰⁸ A concessão de maior autonomia às paróquias encontrou maior resistência, no entanto, especialmente fora da diocese de Arles, uma vez que bispos viram nesta reforma uma usurpação dos seus direitos exclusivos de pregar e controlar as finanças dentro de suas próprias dioceses. KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 228-229.

⁴⁰⁹ Agde (506), can. 21.

espaço neutro, pensava-se que estava recheado de energias sobrenaturais⁴¹⁰ e mesmo que o cristianismo fundasse suas bases e se esforçasse por meio do ensino e participação de toda comunidade, o misticismo difuso que todas as pessoas tendiam a ver fez com que o cristianismo enfrentasse sérios problemas⁴¹¹. Essencialmente, o mundo natural teve que ser interpretado e manipulado para se lidar com um povo cuja própria sobrevivência dependia disso.

A aparente imprevisibilidade do campo nem sempre pode ser entendida e regulada ou adequada ao comportamento cristão. Não bastava ao cristianismo impor ou condenar suas práticas, muito menos pôr um único Deus exclusivo, ou sequer trazer esse único Deus para o nível temporal, para viver entre os seres humanos⁴¹². A complexidade da paisagem sagrada preexistente não foi substituída tão facilmente. Segundo Peter Brown, para alcançar todos os segmentos:

era necessário que o cristianismo fizesse sentido para a população que sempre se sentiu inserida dentro desse ambiente e que fosse considerado capaz de atuar sobre esse mundo, solicitando a sua generosidade e evitando os seus perigos, através de ritos que, na maior parte da Europa, vinham de tempos pré-históricos⁴¹³.

Desse modo, a troca de práticas pagãs por cristãs, envolvendo estruturas sociais e culturais, incluindo a religiosidade rural, presume ter lugar ao caracterizar-se em linhas funcionais. Isso significa que para uma coisa funcionar – como os camponeses acreditavam que o paganismo fizesse – ela deve ser substituída por outra coisa que serve a mesma função. Considerando-se que essas trocas são bem-sucedidas, preenchendo a mesma necessidade funcional e social do paganismo, é introduzida uma mudança gradual, mas por meio de processos de integração e exclusão que, nem sempre, se procedem em consenso, o que torna a mudança relativamente complicada e demorada.

Essa dificuldade de sobreposição é latente, mesmo com uma cristianização que vinha sendo desenvolvida na região, a simbiose de tradições dificultou ainda mais a assimilação da comunidade. Assim, os templos pagãos que aparentemente, no discurso eclesiástico,

⁴¹⁰ BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p.114.

⁴¹¹ BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.p.114.

⁴¹² BROWN, P. *Ibidem* ,p.114.

⁴¹³ IDEM, *Ibidem*, p. 114.

poderiam ser apresentados como desertos, com seus ídolos desgastados pelo tempo, eram, pelo contrário, mantidos pela comunidade camponesa e mantinham-se como uma presença agourenta e fantástica e nem sempre estavam inativos⁴¹⁴. A complexidade foi tamanha que os dois mundos se confundiam, muitos camponeses, por exemplo, não encontravam dificuldade em praticar rituais tradicionais concomitantes aos ritos cristãos⁴¹⁵. A título de exemplo, Cesário narra que em um momento, quando ele estava repreendendo um fiel por comer carne proveniente de um sacrifício pagão, ele respondeu ao bispo “eu faço o sinal da cruz e então eu como⁴¹⁶”.

O bispo de Arles estava totalmente convicto de que a cultura pagã ou sua manifestação ritualística rural provinha da mesma árvore pérfida cujo fruto é a danação e não deveria, nunca, ser sequer relacionada com o cristianismo⁴¹⁷, muito menos por qualquer membro do clero. Em sua tentativa de manter uma atitude de embate em relação à cultura pagã e conter a fusão de seus rituais com os cristãos, Cesário certamente teve seus esforços frustrados⁴¹⁸. Em última análise, as religiosidades rurais decidiram sintetizar, conscientemente ou não, suas crenças e rituais pagãos com sua ortodoxia recém-descoberta e isso pode explicar muito a ânsia de censurar qualquer prática que emerge dentro dessa comunidade.

Essa simbiose de elementos e a persistência dos templos rurais não são exclusividade de Arles. Gregório de Tours menciona práticas semelhantes em *Glória dos Confessores*:

No território de Javols havia uma montanha chamada Hilary que continha um grande lago. Num tempo determinado, uma multidão de rústicos foi para lá e, como se oferecesse libações ao lago, jogou [nele] lençóis e roupas (...) muitos jogaram pedaços de queijo e pão (...) tempos depois um clérigo daquela cidade tornou-se bispo e foi para o lugar [onde se localizava o lago]. Ele pregou às multidões que cessassem com esse comportamento para que não fossem consumidos pela ira dos Céus (...) disse ao povo: ‘não, meus filhos, não pequeis diante de Deus! Pois não há piedade religiosa para um lago. Não manchem seus corações com esses rituais

⁴¹⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 115.

⁴¹⁵ KLINGSHIRN, W. *Op. Cit* p. 213; Cesário condena os camponeses que continuaram seguindo o calendário agrícola e que ainda praticavam os mesmos rituais direcionados à fertilidade que seus antepassados como: orações, libações, sacrifícios de animais, dedicatórias de alimentos, roupas e ferramentas. SC 1; 14; 19; 53; 54.

⁴¹⁶ SC. 54.

⁴¹⁷ SC. 136; 192.

⁴¹⁸ SC 1.

vazios, mas reconheçam a Deus e direcionem sua devoção aos amigos de seus amigos⁴¹⁹.

Gregório de Tours refere-se a tais ritos novamente na *Vida dos Padres*: “havia um templo cheio de vários adornos, onde os bárbaros da área costumavam fazer oferendas (...) e colocavam lá peças de madeira com formato de partes do corpo humano, que deveria ser sempre tocadas quando alguma parte de seu corpo era tocada pela dor⁴²⁰”. Podemos ver aqui que a Igreja não está contente com a simples transferência de hábitos, mas quer assegurar que dias, lugares e eventos especiais sejam corretamente observados e respeitados. O controle sobre as atividades associadas ao culto é mantido tanto quanto possível. Esses rituais constituíram-se como um sistema paralelo de religiosidade, pois ele não se enquadrava totalmente no paganismo e, muito menos, na ortodoxia que o bispo desejava. Entretanto, esse sistema foi minimamente útil; ele mostra que, ainda que em um longo processo, os princípios cristãos estão sendo incutidos na população, mesmo que não totalmente.

Fica perceptível que o camponês – no retrato apresentado de si pelos documentos eclesiásticos do período – é simbolizado como um pagão maculado de superstições maléficas, condenado pelos seus vícios a suportar as piores taras físicas⁴²¹. Essa abordagem eclesiástica que, subjetivamente, acaba acarretando uma ideia de que um comportamento não cristão com seus males era capaz de persistir em áreas rurais de uma forma que não era possível nas áreas urbanas e, através dessa característica atribuída aos camponeses pela aristocracia local e eclesiástica.

A condenação das práticas pagãs

Em seus sermões, Cesário, em muitas oportunidades, condena as práticas de religiosidade popular e demonstra uma quantidade enorme de características a respeito de sua forma ritualística. O bispo define como seu epíteto a cegueira dos praticantes desses rituais em não enxergar o perigo dessas práticas que os impedem de levar uma vida perfeita, quando o prelado condenou a população por suas atitudes divergentes ao cristianismo, e não

⁴¹⁹ Gregório de Tours, GDT, chap. V.

⁴²⁰ Cf. Gregory of Tours, VP, p. (680) 230; LF chap. VI: 2.

⁴²¹ BANNIARD, Michel. *A Alta Idade Média Ocidental*. Lisboa: Europa-América, s/d. p. 124.

fez em termos moderados, ele normalmente se referiu aos recalcitrantes como: infelizes, pobres diabos⁴²².

Outro componente comum empreendido por Cesário nas condenações da religiosidade popular no campo é a existência de um certo paralelismo. Com censuras sucessivamente introduzidas e sem uma ordem previamente estabelecida, o bispo de Arles divide seus sermões entre a crítica ao paganismo com cultos ancestrais gauleses (fontes, florestas e divindades locais como o deus gaulese *Belenus* ou *Silvanus*) e os ritos com cultos como do Panteão romano – combinado com o culto imperial⁴²³. Mesmo que faça condenações direcionadas a esses dois aspectos do paganismo, a crítica é a mesma: ela sempre está direcionada às atitudes não condizentes com a ortodoxia. Assim, mesmo retratando o perigo e a futilidade de observâncias pagãs direcionadas aos cultos dos deuses ancestrais ou do Panteão romano, seu epíteto é a crítica às práticas recalcitrantes e perversão moral de tais atitudes. Depois, o bispo tem como objetivo tentar fazer com que os pagãos trocassem, consciente ou inconscientemente, suas práticas para ritos cristãos e, ainda, que condenassem os que persistissem com a religiosidade pagã.

A crítica ao Panteão Romano aparece diretamente em apenas três sermões, dois dos quais dizem respeito a festas pagãs das calendas de janeiro⁴²⁴. Basicamente, nos sermões direcionados ao Panteão Romano, mas que também serve para as práticas ancestrais, Cesário mantém um posicionamento claro: os deuses não podem competir com o único e verdadeiro Deus, porque eles eram originalmente homens⁴²⁵, ou seja, os deuses romanos eram imortais. Em uma lista rápida dos costumes que o bispo define e, também, denuncia como permanência do paganismo romano, podemos ver a condenação das procissões na noite antes do primeiro dia de janeiro⁴²⁶; a nomenclatura dos nomes dos dias da semana⁴²⁷; a observância de dias de sorte e azar; consultas aos oráculos ou adivinhos⁴²⁸; condenação,

⁴²² SC 1; 13.

⁴²³ BARATTER, E. *Histoire de la Provence*, Privât, Toulouse, 1969. p.68-70.

⁴²⁴ SC. 192; 193. No Sermão 52 e em outros, Cesário cita as calendas ou práticas de religiosidade romana, mas não diretamente, apenas faz referência.

⁴²⁵ SC. 192- 193.

⁴²⁶ SC. 19; 52; 192-193

⁴²⁷ Em seu sermão 193 ele explicou que os dias da semana foram nomeados após homens e mulheres erroneamente pensarem serem deuses: “Mercúrio era um homem miserável, ganancioso, cruel, impiedoso e orgulhoso; Vênus era uma prostituta muito sem-vergonha ” Em seu sermão 193 ele explicou que os dias da semana foram nomeados após homens e mulheres erroneamente pensarem serem deuses: “Mercúrio era um homem miserável, ganancioso, cruel, impiedoso e orgulhoso; Vênus era uma prostituta muito sem-vergonha”.

⁴²⁸ O curioso é que as adivinhações eram reconhecidas por Cesário. O bispo menciona práticas de augúrios com as definições *ariolum* (SC 52); *aruspices* (SC 13; 50; 52; 54;70; 189; 197); *praecantatores* (1; 12; 13; 14; 19; 50; 52; 54; 184; 229); *caragi* (12; 54) *sortilegos* (50; 52; 54). No sermão 54, o bispo reconhece certa eficácia de

ainda, do uso de nomes pagãos para os dias da semana⁴²⁹ e dos que respeitavam qualquer dia da semana como santo, deixando de lado o modelo determinado “para os cristãos de respeitar o descanso de domingo⁴³⁰”; e, especialmente, de parar o trabalho na quinta-feira em honra de Júpiter:

todos aqueles que foram batizados devem evitar observâncias profanas... ninguém deve recusar-se a trabalhar nas quintas-feiras em honra a Júpiter. Nenhum homem ou mulher, irmãos, devem observar este costume, em qualquer momento, para que o Senhor julgue aqueles que sacrilegamente transferirem o dia de Júpiter para aquele que deveria ser observado como dia do Senhor, para ser pagãos, em vez de cristãos⁴³¹.

O ritual das calendas⁴³², que Cesário liga ao culto do deus romano Janus⁴³³, é realizado na noite anterior ao ano novo com as seguintes características:

Organizavam as suas próprias mesas, de modo que elas estavam cheias de muitos alimentos. Eles queriam que a mesa ficasse organizada desta forma durante toda a noite, porque eles acreditavam que as calendas de janeiro podiam tornar possível que as suas refeições permanecessem com tal abundância durante todo o ano⁴³⁴.

Havia também aqueles que se recusaram a compartilhar sua comemoração com os vizinhos na véspera das calendas, alegando que isso iria prejudicar a integridade da

alguns adivinhos, mas, para ele, não devemos nos ater aos seus augúrios, mas sim às Sagradas Escrituras, pois o futuro é uma prerrogativa apenas de Deus.

⁴²⁹ SC. 193.

⁴³⁰ SC. 13; 73.

⁴³¹ SC. 19; 54.

⁴³² Willian Klingschirn acredita que o ritual das calendas não se classifica exatamente como um ritual de origem romana, para o historiador: “embora o bispo pudesse argumentar que as calendas de janeiro estiveram intrinsecamente ligadas com o deus romano Janus, é difícil ver quaisquer intenções apenas nesse sentido nessas atividades. Isso parece valer, pois as máscaras notórias utilizadas nas calendas, nas quais os homens colocam peles e cabeças de cervos, bezerras. O uso de máscaras de cervos e peles, em particular, era suscetível de serem condenados como pagãos por causa de suas conexões com o *Cernunnos*, o deus cervo celta”. ou seja, uma tradição pagã de culto ancestral. KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p.217; talvez, tal confusão seja possível, pois, a prática tenha suas raízes na crença romana, mas, com o tempo, ela se distanciou dessas crenças, na antiguidade tardia, e foi atribuída como sendo uma religiosidade pagã ancestral. A igreja parece tratar as celebrações como indicativas de ignorância da população. O que incomodava mais o clero era um ritual de muita visibilidade no período.

⁴³³ SC. 192.

⁴³⁴ SC. 192.

família⁴³⁵. Outros aproveitaram a data para a troca de presentes com a intenção de renovar a amizade e a harmonia por mais um ano⁴³⁶. E, ainda, algumas festas também foram realizadas na cidade de Arles, como podemos observar a partir de acusações de Cesário, com celebração carnal e luxuriosa, de bebedeira e de danças sacrílegas⁴³⁷.

Antes de Cesário, Máximo de Turim também critica as calendas e o hábito da troca de presente:

um pobre homem é forçado a dar o que não possui para oferecer um presente, em troca ele deixa os seus próprios filhos em débito. Mas, os ricos e aqueles que são mais generosos nessas trocas de presentes, não são eles próprios considerados imune ao pecado (...) o homem que corre nas calendas para a casa de um amigo carregado de ouro, chega de mãos vazias na igreja no Natal. Você vê, portanto, que entre a maioria dos homens há uma maior preocupação com os presentes e a adulação para remuneração futura⁴³⁸.

Sobre o assunto, Agostinho aconselha a “não misturar-se com os pagãos por semelhança de costumes ou ações: eles dão presentes de ano novo, você [cristão] deve dar esmolas⁴³⁹”. É difícil dizer se Cesário simplesmente achou o comportamento impróprio ou acreditava que as relações com as celebrações pagãs eram inaceitáveis, mas uma combinação de ambos parece provável. Há também o fato de que esta é uma celebração em que a igreja não tem participação, no qual uma rede social alternativa é formada, da qual ela não faz parte. O fato de que o costume persistiu praticamente inabalável⁴⁴⁰, provavelmente tem a ver com o fato de que a Igreja realmente não conseguiu substituí-lo por alguma outra celebração.

Como referido, a outra face do paganismo para Cesário estava presente nos cultos tradicionais advindo dos ancestrais galo-romanos ou anteriores a eles. O bispo define estas práticas como sacrílegas – como fez ao se referir à tradição romana – e são colocadas como

⁴³⁵ SC. 192; 193.

⁴³⁶ SC. 192; 193.

⁴³⁷ SC. 192; 193. O cânone um do concílio de Auxerre (585) proíbe as pessoas de vestirem-se como um veado ou bezerro durante as calendas de janeiro, bem como presentear as pessoas. Auxerre can. 1

⁴³⁸ Máximo de Turim, Sermão 98.

⁴³⁹ Santo Agostinho serm. 198. 2.

⁴⁴⁰ O ritual das calendas se faz presente também em Martinho de Braga, Isidoro de Sevilha e na Vita de Elílio de Noyon. KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 235.

apostasia na categoria de pecados veniais⁴⁴¹. Em um momento diferente, em outro sermão, da mesma forma, Cesário insiste em condenar o retorno às observâncias não cristãs e aos hábitos tradicionais e ele profere a punição de natureza espiritual a este tipo de desertores⁴⁴²:

é gratificante queridos irmãos, nós darmos graças a Deus, que te vê fielmente vir à igreja... Estamos tristes, no entanto, e lamentamos o fato de que sabemos que alguns de vocês estão frequentemente indo adorar antigos ídolos, como pagãos ímpios, privados da graça do batismo. Temos ouvido que alguns de vocês estão fazendo votos em árvores, orando em fontes e praticando adivinhações diabólicas⁴⁴³.

Em outro sermão ele desqualifica esses desertores do cristianismo:

Ninguém deve abandonar o campo espiritual. Para vocês saberem, caríssimos irmãos, que se alguém que serve um rei terreno como um soldado deixa a linha de batalha no momento do combate, ele não só não receberá a glória e as recompensas que foram preparadas, mas ele não o fará [se tornar desertor] porque ele tem medo, ele também arriscará sua vida. O homem que abandona a igreja de Cristo deve, portanto, sem dúvida, ser julgado do mesmo modo que o homem que abandona o exército de um rei terrestre (...) como um fugitivo e um desertor do campo celeste, ele vai sofrer a condenação eterna e um castigo digno de seus atos⁴⁴⁴.

Certamente, Cesário não foi o primeiro a condenar a retomada de cultos pagãos, Agostinho já havia ameaçado os cristãos com a morte eterna, se eles voltassem a cometer seus erros⁴⁴⁵. Provavelmente por influência do bispo de Hipona⁴⁴⁶, o bispo de Arles, em seu sermão 54, trata diretamente desse assunto. Ele é enfático ao dizer sobre os “cães que regressam ao seu vômito” que, ao proceder dessa forma, garante sua morte para a eternidade.

⁴⁴¹ VOGEL, C. *Saint Césaire d'Arles*, Paris, Bloud & Gay, 1964. p.15.

⁴⁴² Ver também: SC. 13; 160; 193.

⁴⁴³ SC. 53.

⁴⁴⁴ SC. 207.

⁴⁴⁵ VOGEL, C. *Saint Césaire d'Arles*, Paris, Bloud & Gay, 1964. p.15.

⁴⁴⁶ Ver item 1.3 e 1.4

Para tratar do paganismo ancestral, Cesário, antes de o denunciar, faz, como um primeiro passo, sua catalogação para depois mostrar sua preocupação pastoral que fica expressa com a ameaça de contágio proporcionada pelo paganismo. Por exemplo, esse é o propósito do Sermão 229. Nesse sermão ele ressalta a importância de manter apenas práticas cristãs durante a vida e a punição por negligência, que é grave, sobretudo para os pais que não encaminharem suas crianças para o verdadeiro caminho. Para o bispo, deve-se reforçar a coesão da comunidade cristã como um bastião inexpugnável⁴⁴⁷ desde o nascimento. Assim, a maneira mais fácil de um cristão não deixar ser levado por nenhuma ameaça pagã é ter uma educação cristã e ser enfatizada sua observância, nas crianças, desde seu batismo. E os pais devem lutar contra o costume, bastante recorrente, de se voltarem muito tarde para a cerimônia do batismo na esperança de limpar durante a juventude, a idade adulta e muitos até pouco antes da morte, os traços de uma vida corrompida⁴⁴⁸.

O costume de não se batizar a criança e deixar para empreender esse sacramento nos momentos finais da vida era, certamente, muito enraizado na comunidade arlesiana, pois Cesário retoma repetidamente esse tema⁴⁴⁹. Esses trechos indicam, pela sua recorrência, que o batismo não retrata, necessariamente, a filiação e o seguimento do cristianismo. Para o bispo, o que realmente transmite uma assimilação do cristianismo era a participação em missas, esta obrigação não pode ser tão facilmente ocultada, visto que o prelado conhecia muitos em sua comunidade⁴⁵⁰.

O comportamento da comunidade cristã, então, tem que ser um exemplo para o futuro convertido⁴⁵¹. A conduta de cada um dos seus membros não pode acomodar qualquer violação⁴⁵². Mas o bispo fez uma pequena concessão para a comunidade – mas não para o clero –, certamente ciente das resistências que iria sofrer e deveria superar. Sabendo disso, ele pediu que, caso houvesse gestos pagãos que ainda fossem feitos para a proteção durante a vida, deveriam ter ou ser dado uma nova coloração, a partir de então, uma coloração

⁴⁴⁷ SC. 229.

⁴⁴⁸ SC 170; embora o batismo infantil fosse se tornando cada vez mais comum no século VI, muitos cristãos continuaram com a prática anterior de adiar o batismo até a velhice, permanecendo catecúmenos durante a maior parte de suas vidas. BECK, Henry. G. J. *The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century*. Roma: Pontificae Universitatis Gregorianae, 1950. p.163 não há um sermão inteiramente dedicado aos candidatos, geralmente adultos, que estão se preparando ou desejam o batismo, os sermões 70, 129 e 200 apenas ressaltam a importância de tal sacramento.

⁴⁴⁹ SC. 70; 129; 200.

⁴⁵⁰ Essa característica remete ao exemplo de Agostinho, para quem descreveu: “eu não te contarei como cristão até vê-lo em uma igreja de Cristo. *conf.* II.

⁴⁵¹ SC. 104.

⁴⁵² SC. 54.

cristã⁴⁵³. Após inserir esses novos elementos cristãos em suas vidas, os membros da comunidade deveriam se comprometer a lutar pela ortodoxia cristã. Segundo o bispo, ninguém iria se comportar de forma sacrílega ou trair sua fé com práticas supersticiosas⁴⁵⁴. Assim, se seguissem os preceitos do bispo, estariam confinados a um círculo de ações purificadoras e constantes que sempre estariam prevenindo seus vizinhos e sua família – mesmo com um passando pútrido – a não retomar atos incrédulos já cometidos⁴⁵⁵. Mas esta tarefa, para ter sucesso, deve ser realizada conscientemente⁴⁵⁶.

Pelo exposto, podemos perceber que fica claro que além do paganismo se dividir em duas faces, os sermões de Cesário nos permite ver que também havia duas categorias de pessoas que praticavam o paganismo: de um lado, aqueles que se identificaram como cristãos e praticavam alguns ou vários atos de religiosidade pagã, do outro, os que seguiam apenas o paganismo e não se interessavam pelo cristianismo, muito menos pelo que o bispo pregava. Os sermões de Cesário eram, sobretudo, dirigidos aos presentes, para serem ouvidos, não é de se estranhar que a maioria dos seus ataques ao paganismo visava os cristãos. Entretanto, mesmo que muitos não continuassem com as práticas, o bispo esperava que seu público levasse sua mensagem a seus parentes, amigos, vizinhos, colonos e funcionários⁴⁵⁷, alguns dos quais podiam não ser cristãos. No Sermão 53, por exemplo, depois de condenar membros de sua congregação, como vimos, pela oferta de votos e orações em árvores e fontes e por observar rituais de adivinhação, Cesário virou-se para condenar os pagãos que não receberam o verniz do cristianismo:

há pessoas infelizes e miseráveis ... que não só não estão dispostos a destruir os santuários dos pagãos, mas também não têm medo ou vergonha de reconstruir os que já foram destruídos (...). Como resultado, eles se atrevem a bater naqueles que estão tentando derrubar esses ídolos por causa de seu amor a Deus, ou talvez eles não hesitem em pensar sobre assassiná-los⁴⁵⁸.

⁴⁵³ SC. 54.

⁴⁵⁴ SC. 54.

⁴⁵⁵ SC. 193.

⁴⁵⁶ SC. 192.

⁴⁵⁷ VC. I. 61; SC. 33; 74; 78.

⁴⁵⁸ SC. 53.

Percebe-se, claramente, que Cesário não lidava com esses pagãos que não frequentavam suas pregações e permaneciam com seus cultos, mas os tratava como se estivessem presentes na congregação. Na verdade, como estratégia persuasiva, ele dedicou vários de seus sermões para aqueles cristãos que levemente se relacionassem com as práticas pagãs. Ao fazer isso, aqueles que ouviam seus hábitos sendo descritos no púlpito, sentiam que a mensagem estava sendo direcionada a eles e, assim, ao se sentirem atingidos por sua mensagem, reconheceriam a culpa para então se direcionarem a influenciar, ou mesmo ajudar a sobrepor, esses cultos pagãos, corrigindo-os pela persuasão ou coerção, ou mesmo impedindo-os de reconstruir santuários rurais, praticar rituais sacrílegos em altares e árvores sagradas que ainda existiam⁴⁵⁹.

Vários detalhes dos sermões deixam claro que Cesário falou principalmente para os proprietários de terras que estavam em sua congregação⁴⁶⁰. Ele rogou para que eles não aceitassem qualquer tipo de prática em suas propriedades e, se necessário, destruíssem os templos: “portanto, a todos, em sua propriedade no campo ou perto da vila, deve por abaixo todas as árvores ou altares, ou qualquer tipo das casas de adoração, onde essas pessoas infelizes estão acostumadas a frequentar e às vezes fazem votos”⁴⁶¹ e para que eles reprimissem seus servos ou escravos, que, embora muitos fossem batizados, ainda eram pagãos fervorosos⁴⁶². Nesse contexto, as árvores foram consideradas especialmente sagradas. Martinho de Tours retratou um momento quando uma multidão de camponeses não mostraram interesse enquanto ele derrubava um templo pagão, mas atacou-o quando ele tentou cortar a árvore sagrada que estava ao lado do templo⁴⁶³. Em Arles, quando as árvores sagradas caíram ou foram cortadas, os camponeses se recusaram a levar para casa sua madeira para usarem em suas lareiras, um gesto de reverência que espantou Cesário⁴⁶⁴. Normalmente, próximo a essas árvores ou bosques venerados, ocorriam festas em que se comia e bebia em conjunto para honrar esses locais sagrados do paganismo e, ainda,

⁴⁵⁹ SC. 53.

⁴⁶⁰ os bispos confiavam grande parte da responsabilidade da conversão dos camponeses ao cristianismo e sua dissuasão do paganismo aos aristocratas latifundiários, cujos poderes sobre os seus arrendatários e os escravos era muito maior do que ade qualquer bispo conseguiu reunir por conta própria. KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p.65.

⁴⁶¹ SC. 54.

⁴⁶² SC. 54.

⁴⁶³ KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 213.

⁴⁶⁴ SC. 54.

ofereciam sacrifícios⁴⁶⁵ e as fontes ou árvores sagradas continuar a serem cobertas com votiva⁴⁶⁶.

Outro exemplo da utilização da estrutura hierárquica local para sobrepor cultos pagãos em proveito do cristão foi quando Cesário pediu, no sermão 33, aos proprietários de terras para os dias antes da comemoração do aniversário de João Batista, em 24 de julho, que evitassem ou impedissem, caso presenciassem, qualquer um de entrar para tomar banho nas nascentes, lagos ou rios, pois este costume infeliz carregava a devoção dos pagãos⁴⁶⁷. Ao condenar esta prática como pagã, Cesário provavelmente tinha em mente o costume de tomar banho em fontes sagradas, rios e lagos, como parte dos ritos do solstício de verão, que ocorria por volta do dia 22 de junho⁴⁶⁸.

Inspirado pela estreita associação das águas como curativas e a fertilidade, esses ritos foram realizados por volta do final de junho⁴⁶⁹ e projetados para garantir o sucesso da colheita do trigo nas zonas costeiras quentes e secas, como na baixa Provença. Ao seguir os preceitos de Cesário e adiar o rito de purificações para 24 de junho, os habitantes de Arles alargaram o âmbito desta prática e a relacionava com o batismo, bem como, o batismo de Jesus por João como o seu próprio batismo cristão, e, assim, o indivíduo reconhece sua filiação cristã⁴⁷⁰, mesmo que deturpada.

Segundo Willian Klingschirn, outro método que Cesário utilizou-se para tentar empreender o cristianismo na comunidade foi voltar-se para si mesmo. Ele próprio serviu de exemplo para que as pessoas reconhecessem o cristianismo como a verdadeira fé. Devido aos numerosos atos de caridade enquanto prelado de Arles, ele não só forneceu benefícios materiais concretos para o seu povo, mas também colocou-se em posição de exigir benefícios em troca. Por exemplo, ao pagar o resgate dos prisioneiros francos – que ainda eram pagãos ou seguiam a heresia ariana – da guerra à cidade de Arles em 507/8, ele pode ter convertido alguns daqueles que se sentiram obrigados a segui-lo por tê-los resgatados⁴⁷¹. Pode ser esperado, pelo mesmo motivo, o reconhecimento de Cesário pelos moradores de Arles por proteção da cidade e apaziguamento de conflitos internos além do reconhecimento

⁴⁶⁵ SC. 19; 54.

⁴⁶⁶ SC. 13; 14; 53; 54.

⁴⁶⁷ SC. 33.

⁴⁶⁸ KLINGSCHIRN, W *Op. Cit* p. 224.

⁴⁶⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 224.

⁴⁷⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 224.

⁴⁷¹ IDEM, *Ibidem*, p. 253. Ver também item 1.4

e proteção de Ravena e Roma. Ainda, sob a supervisão do bispo, a catedral e as igrejas paroquiais recolhiam regularmente alimentos, roupas e dinheiro⁴⁷², e os distribuíam para os pobres, as viúvas, os órfãos e outras pessoas necessitadas⁴⁷³. Pessoalmente, Cesário empenhou-se nas doações de alimentos, roupas e dinheiro para os cativos e os pobres⁴⁷⁴.

Cesário, desse modo, tentou utilizar-se da complacência ao dizer que mesmo com seus atos mais profanos, não há pecado imperdoável. Mesmo os pecados mais graves, como adultério, assassinato, superstição, falso testemunho, podem ser perdoados⁴⁷⁵. É sobre estes erros que Cesário insiste na misericórdia de Deus. As maneiras de obter misericórdia de Deus são múltiplas, mas é preciso primeiro ter mostrado sinais de arrependimento às obras não condizentes. O homem será julgado pelos seus atos e não apenas pela sua fé⁴⁷⁶. De todas as boas obras a mais frequentemente recomendada para purgar os pecados é a esmola. A caridade é o grande remédio para o pecado⁴⁷⁷; todo o resto – jejuns, vigílias, orações, visita aos doentes, aos presos, acolhimento de peregrinos, reconciliação com inimigos – pode ter valor para a remissão dos pecados se for acompanhado pela caridade⁴⁷⁸.

Outro elemento da religiosidade popular que suscitou a atenção de Cesário foi a prática de curas. Em seus sermões, o bispo falou principalmente contra remédios para doenças, que incluíam ervas e poções⁴⁷⁹, encantamentos e amuletos compostos de material orgânico (ervas, âmbar)⁴⁸⁰, objetos mágicos⁴⁸¹. Como técnicas de cura, estes procedimentos foram amplamente reconhecidos por serem eficazes:

Mas, novamente, você diz: ‘Enquanto isso, às vezes, na ausência de encantadores, muitas pessoas deslizam perigosamente perto da morte, de uma picada de cobra ou alguma outra doença’. É verdade, meus queridos irmãos, que Deus permite isso para o diabo, como eu disse, a fim de testar o povo cristão. O resultado é que, quando as pessoas às vezes são capazes de receber remédios para as suas doenças através destes sacrilégios e reconhecer alguma verdade neles, eles mais facilmente acreditam no diabo depois⁴⁸².

⁴⁷² SC 19; 30.

⁴⁷³ KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p.253.

⁴⁷⁴ VC. 1. 20, 44; VC II 23-24.

⁴⁷⁵ SC. 10; SC. 12.

⁴⁷⁶ SC. 157.

⁴⁷⁷ SC. 151.

⁴⁷⁸ SC. 60; 67; SC. 162.

⁴⁷⁹ SC. 51.

⁴⁸⁰ SC. 13; 14.

⁴⁸¹ SC 1; 13; 14; 50; 51; 52; 184.

⁴⁸² SC. 54; Veja também SC. 50.

Podemos ver que tal questionamento é feito, mas, na prática, é simplesmente o desejo de interromper a dor e, se assumirmos esse ponto de vista, de conseguir, por meio de qualquer prática, mesmo pagã, um o alívio da dor e da doença, então podemos ver o motivo que a prática pode ser especialmente persistente. O medo da doença e da própria morte em decorrência dela é, provavelmente, uma condição que poderia levar a apostasia, ou na persistência das práticas.

Para contrariar essas práticas de cura e reforçar a autoridade da hierarquia da Igreja, Cesário ofereceu uma alternativa eclesiástica para o tratamento, um que seguisse o ensino bíblico. O bispo exortou os doentes a “correr para a igreja, receber o corpo e o sangue de Cristo e ser ungido com óleo santo por alguém do clero e pedir aos sacerdotes e diáconos para orarem por eles, em nome de Cristo”⁴⁸³. Entretanto, curandeiros de todos os tipos eram geralmente os primeiros especialistas a serem consultados. Igrejas muitas vezes estavam longe, e, no caso de muitas doenças, os remédios oferecidos pela igreja podem ter sido percebidos como menos eficazes do que os que estavam disponíveis localmente⁴⁸⁴. Talvez a insistência da população local sobre a importância de dados objetos ou de um determinado local tornou-se problemático o suficiente para que o bispo conseguisse neutralizar seu significado e, mesmo contrariando, não conseguia substituir tal rito. Assim, no que concerne à cura, as pregações não obtiveram resultados satisfatórios e a comunidade continuou procurando os remédios tradicionais, os que acreditavam que, minimamente, lhes concediam a possibilidade de melhora.

Não era nenhuma surpresa que, quando seus filhos adoeciam, as mães de Arles os levassem a cartomantes, videntes ou magos para que lhes receitassem ervas medicinais, ou mesmo procurassem alguns feitiços mágicos ou colocassem alguns amuletos encantados em seus pescoços⁴⁸⁵. Essa prática foi tão difundida, na verdade, que essa atitude de fazer uso de curandeiros locais persistiu, principalmente por influência de amigos:

Pode acontecer, irmãos, que um demônio perseguidor vem ao lado de alguém que está doente e diz: ‘Se você tivesse chamado um *praecantatorem*, você estaria bem

⁴⁸³ SC. 19; veja também SC. 13; 52; 184.

⁴⁸⁴ KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 238.

⁴⁸⁵ SC. 52; Veja também Sermão 50.

agora; se você estivesse disposto a pendurar esses amuletos mágicos em si mesmo, você poderia ter recuperado a sua saúde⁴⁸⁶,

Possivelmente foi a variedade e a confiabilidade desses remédios antigos, a sua disponibilidade e a sua ampla aceitação social que propagou o seu uso entre pessoas do campo. Nem mesmo os cristãos dedicados poderiam dar-se ao luxo de desprezar essas fontes acessíveis e eficazes de cura.

havia mulheres com crianças doentes que se comportavam como se fossem mulheres cristãs sábias e que respondiam às suas enfermeiras ou outras mulheres por meio de quem o diabo sugeriu essas coisas, dizendo: “Eu não me meto nesse tipo de coisa, porque o versículo lido na igreja diz: ‘Você não pode beber o cálice do Senhor e o cálice dos demônios; não é possível partilhar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios’⁴⁸⁷”. E, no entanto, enquanto ela dizia isso como que para se desculpar, ela virava e dizia [para a enfermeira ou outras mulheres]: “Vá e faça o que você sabe fazer”⁴⁸⁸.

Independente da forma, a tentativa de sobreposição de algumas práticas do paganismo parece ser o núcleo da reflexão do bispo, mas, por mais bem-sucedido que esses métodos persuasivos poderiam ser, pode-se quase sentir a frustração ou a impaciência de Cesário ao descrever quando pagãos ou cristãos retornaram ao paganismo por não prestarem atenção ao seu conselho. Nesses momentos, Cesário abandonava a abordagem mais cordial e defendia a coerção corporal como remédio.

Embora sejam poucos os sermões a respeito da utilização de castigos físicos, ele aconselhou sua utilização, principalmente por ter meios legais que o apoiava – conforme defendido pelo Breviário de Alarico⁴⁸⁹. Entretanto, ele teve muito cuidado e não defendeu qualquer castigo físico, além disso, aqueles responsáveis por administrar a punição física deveriam ser seculares, não o clero. Em um sermão ele pede aos proprietários de terras para controlarem o comportamento daqueles que fazem adorações em suas propriedades:

⁴⁸⁶ SC. 184.

⁴⁸⁷ Faz referência a: 1 Cor. 10: 20-21.

⁴⁸⁸ SC. 52; Cesário condena o comportamento ébrio também no sermão 39.

⁴⁸⁹ Embora permitido, não existe qualquer evidência que nos permite sugerir que o prelado fez uso da pequena legislação anti-pagã do Breviário de Alarico, do Édito de Teodorico. KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 238.

castigue aqueles que você sabe serem culpados; advirta-os com muito rigor; repreenda-os severamente. E se eles não forem corrigidos (...) corte seus cabelos (...) e se eles ainda perseverarem [no culto], prenda-os em algemas de ferro, de modo que aqueles a quem não se contenha com a graça de Cristo, uma prisão pode conter⁴⁹⁰.

Quando trata da condenação do dia de Júpiter ele exorta os proprietários de terras a “repreenderem os que praticam tais coisas muito severamente (...) se eles pertencem a você, no entanto, bata neles com açoites, para que eles possam temer um golpe nos seus corpos ao não pensar sobre a salvação de suas almas”⁴⁹¹. As medidas repressivas propostas por Cesário não só foram concebidas para definir sua oposição contra o paganismo com uma clareza assustadora como também tinha a intenção de ser posta em prática. Certamente algumas punições como o ostracismo, espancamento e prisão, poderiam ter evitado que camponeses praticassem publicamente o paganismo⁴⁹².

As condenações de Cesário não se limitaram apenas a práticas religiosas, ele procurou condenar atitudes cotidianas que ele acreditava apresentar elementos relacionados a uma religiosidade pagã ou mesmo que não estava de acordo com o que desejava para a moral cristã na comunidade. Este parece ser o caso dos eclipses lunares, por exemplo, ele tentou convencer sua congregação de que a prática de gritos e barulhos ou mesmo tocar sinos era desnecessária e ineficaz. A lua, disse ele, era “uma esfera incendiada por uma causa física natural, que estava escondida em horários fixos ou superada pelo brilho da proximidade do sol poente⁴⁹³”. É errado pensar que fazer barulhos sacrílegos poderia tornar o momento propício⁴⁹⁴. Outra condenação voltada mais para a moral da comunidade está relacionada com as músicas que os camponeses decoravam e cantavam em celebrações comunitárias. Não que cantar se configure como um mal, mas parece, segundo o bispo, que o repertório se consiste principalmente de canções diabólicas ou lascivas, se não obscenas, em qualquer caso, desfavorável para fortificar as almas no amor da castidade⁴⁹⁵. Embora Cesário caracterizava-as como diabólicas ou lascivas, ele parece ter se oposto

⁴⁹⁰ SC. 53.

⁴⁹¹ SC. 13. Devemos ressaltar que mesmo se os proprietários de terras empreendessem tais castigos físicos, eles nunca poderiam ter impedido totalmente os camponeses de praticarem a religião tradicional ou transmiti-la a seus filhos e, ainda, não sabemos quantos dos proprietários seguiam totalmente o cristianismo ou se eles tinham uma religiosidade sincrética.

⁴⁹² KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 240.

⁴⁹³ SC. 52; Máximo de Turim também condena esses cultos aos eclipses em seu sermão 30.

⁴⁹⁴ SC. 52.

⁴⁹⁵ SC 6; 130.

principalmente por razões morais, chamando-as de “vergonhosas”⁴⁹⁶, “obscenas”⁴⁹⁷, “luxuriosas”⁴⁹⁸ e “hostis à castidade e honra”⁴⁹⁹. O bispo ficava indignado ao ver que qualquer agricultor soubesse de memória essas músicas, mas fingia ser incapaz de realizar orações ou de proferir o Credo⁵⁰⁰.

Segundo o bispo, ainda não contentes de cantarem estas canções em público ou em locais privados, os arlesianos gostavam de convidar para as suas festas, qualquer que fossem, cantores e bailarinos, todos inimigos da castidade e da honestidade⁵⁰¹. Nos feriados, inclusive feriados religiosos, muitos não hesitavam em realizar coros nas ruas da cidade ou nas planícies do campo e chegavam a dançar até mesmo em frente à igreja⁵⁰². As canções estavam presentes nos aniversários⁵⁰³, batismos⁵⁰⁴, na festa de um santo venerado⁵⁰⁵, em qualquer evento privado ou público, civil ou religioso, desde que tivesse o pretexto desejado, essas práticas ocorriam. Nesses dias de festa, não é raro que um almoço tenha se prolongado até à tarde e o jantar até a primeira luz da manhã⁵⁰⁶. É durante essas festas longas que um velho ritual, de origem pagã, acontecia e que deixava o bispo particularmente indignado por ser uma danação moral. Para ele, de acordo com este “hábito indigno e nojento”⁵⁰⁷, três homens são escolhidos para competir entre si, voluntariamente ou não, e quem dos três ingerir o maior número de copos da bebida vence⁵⁰⁸.

O pregador descreve a cena pitorescamente ao falar que o bêbado não pode andar ou até mesmo ficar de pé⁵⁰⁹. Para Cesário, quando começam a bebedeira: eles são piores do que animais, os animais pelo menos bebem para saciar a sede e depois param⁵¹⁰. Ele condena os comensais que incentivam o hábito fatal de beber⁵¹¹ e honra as orgias⁵¹². Segundo ele, essas celebrações podem durar até cinco dias e, com a ajuda da embriaguez, levar a cenas

⁴⁹⁶ SC. 6; 33.

⁴⁹⁷ SC. 6; 16

⁴⁹⁸ SC. 13; 33.

⁴⁹⁹ SC.33.

⁵⁰⁰ SC. 6.

⁵⁰¹ SC. 1.

⁵⁰² SC. 13; 55; 225.

⁵⁰³ SC. 187.

⁵⁰⁴ SC. 201.

⁵⁰⁵ SC. 1; 55.

⁵⁰⁶ SC. 6; 8; 46.

⁵⁰⁷ SC. 8.

⁵⁰⁸ Aparentemente, a embriaguez era muito difundida na região, visto que os próprios clérigos não ficaram imunes às condenações de Cesário (SC 47), como bispo ele os exortou a fugir de grandes banquetes (SC 17).

⁵⁰⁹ SC. 46.

⁵¹⁰ SC. 16; 19; 167.

⁵¹¹ SC. 1.

⁵¹² SC. 47.

obscenas e atos indecorosos.⁵¹³ Cesário argumenta contra esses abusos e pede a seus ouvintes para evitar o consumo excessivo em banquetes⁵¹⁴ e os exorta a não irem à igreja bêbados, porque pode ali ocasionar escândalo ou briga⁵¹⁵. Para Cesário, qualquer um que se permite este tipo de embriaguês “deve saber que ele se sacrificou para o diabo⁵¹⁶”.

Muito provavelmente sua oposição é moral porque o bispo repreende a população do campo durante uma festa e os mártires cristãos que “ficaram bêbados, dançando, cantando canções vergonhosos, realizando danças e coros, gestos em forma diabólica... Enquanto eles deveriam estar fazendo a obra de Cristo, eles estão tentando realizar o serviço do diabo⁵¹⁷”. É improvável que aqueles que cantaram canções fizeram por motivos que Cesário teria reconhecido como religioso, mas, muito provavelmente, eles apenas expressaram ou comemoraram o momento em um dia sagrado para o cristianismo, assim, se for levado como religioso, não seria pagão, mas sim, uma forma alternativa de devoção cristã.

É difícil de avaliar os efeitos da pregação de Cesário, mas, se suas acusações estão corretas, as preferências religiosas desses indivíduos do campo parecem ser claras. Cada aldeia, vila e cidade devia ter tido, ao menos, várias pessoas que seguiam o paganismo em seu meio, ainda, que rejeitaram o cristianismo e se mantiveram fiéis à sua religião tradicional por muito tempo. Como resultado, foi uma forma de cristianismo que as comunidades locais viam como mais adequada para seus interesses do que o cristianismo proposto por Cesário e praticado pelos “bons cristãos” de seus sermões⁵¹⁸. O próprio bispo estava ciente que o complexo corpo de crenças e práticas que ele chamou de paganismo foi mantido vivo dentro da comunidade e das famílias⁵¹⁹, ele reconheceu que o paganismo era realmente imortal.

⁵¹³ SC. 6; 47.

⁵¹⁴ SC. 47.

⁵¹⁵ SC. 229.

⁵¹⁶ SC. 8.

⁵¹⁷ SC. 55.

⁵¹⁸ SC. 16; 23.

⁵¹⁹ SC. 6.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As homilias de Cesário estão longe, é claro, de esgotar a nossa curiosidade. Elas nos deixam na sombra em muitos aspectos da vida diária, da vida pública e até mesmo da vida religiosa da comunidade local. Por outro lado, devemos entender que esse não era o objetivo do bispo; ele era um moralista, não um historiador. Suas pinturas são sempre pinturas “comprometidas” e não tem a intenção de ficar muito rigorosamente descrevendo a realidade do momento. Mas, acreditamos que a partir de alguns elementos, conseguimos desempenhar uma análise coerente.

Provavelmente os esforços de Cesário para conseguir alcançar as mudanças na religiosidade popular e efetivar a cristianização deveram-se tanto às condições políticas favoráveis quanto a seus próprios interesses e capacidades desde o início de sua formação. Sem dúvida, o bispo entendia o contexto político e estava ciente das necessidades do cristianismo do período desde o momento que esteve em Lérins. Na ilha, Cesário não apenas contraiu o conhecimento do cristianismo e adquiriu um estilo de vida ascético – conforme ressaltado por sua congregação e elogiado por seus partidários, ele construiu suas bases e fortaleceu o que viria ser o estilo de autoridade que ele desempenhou como bispo –, mas também conseguiu reunir todos os predicados para desempenhar um dos governos episcopais de maior destaque do período, não apenas de Arles, mas do Ocidente Medieval como um todo.

Baseado não tanto na riqueza pessoal, ou no elevado nascimento, ou no ofício clerical – embora todas essas características também estivessem, recorrentemente, envolvidas durante todo seu prelado –, mas sim no conhecimento das Escrituras, nas realizações ascéticas e em um talento destacável para pregar, ele conseguiu fortalecer alianças, consolidar sua *auctoritas* eclesiástica como um bispo que procurava agir em praticamente todos os setores da sociedade do período. Muito de sua habilidade foi baseada na sua bagagem intelectual, que havia reunido em Lérins, pois com um conhecimento mais profundo da literatura produzida no local, seu aprendizado da tradição patrística Latina em geral e, sobretudo, a proximidade do modelo agostiniano, somado à política de aliança aristocrática do *círculo lerinense*, o bispo lançou as bases para obter desenvoltura em seu prelado e conseguir espalhar suas prédicas para os quatro cantos do Ocidente Medieval.

Na cidade de Arles, o bispo enriqueceu ainda mais seu repertório ao ser escolhido como o sucessor de Aeonius, ao ter que lidar com problemas de rivalidade política – que seus hagiógrafos apresentam como grande desafio no qual o então bispo saiu como grande

vencedor. Na cidade, ele construiu e solidificou as paredes sobre as bases adquiridas em Lérins. Embora o mais provável, no entanto, seja que um exemplo dos topos panegírico de recusa do poder, por parte de Cesário, de modo a não se prontificar a assumir o comando da diocese de Arles de imediato, mas sim recebê-lo pelas preces de seus cidadãos e pela “necessidade” da paróquia, fez com que sua figura fosse apresentada como *exemplum* para os demais. Ou seja, no final, Cesário conseguiu criar a impressão de que ele “tomou o encargo do episcopado por obrigação”⁵²⁰, pela necessidade da comunidade em ter alguém para liderá-los. Apesar de sua posição ter sido gravemente abalada pelos acontecimentos, ele permaneceu no poder e, o que é mais importante, em uma posição para tirar proveito de uma iminente mudança no cenário político, o que acabou ocorrendo com a ascensão do governo ostrogodo na Provença.

Embora grande parte de sua obra tenha se confundido com a de Agostinho – muito devido a sua semelhança na pregação, estilo e linha crítica –, seus sermões correram o Ocidente e ganharam destaque nas mais diversas vozes. O papa Bonifácio, ao tentar reestabelecer a disciplina eclesiástica, utilizou-se – mesmo atribuindo a Agostinho – os sermões de Cesário. Ao mesmo tempo, para fortalecer seus próprios esforços e converter os alamanos, bávaros e francos, Bonifácio resgata os textos de Cesário para proibir práticas “pagãs” que por muito tempo haviam sido toleradas em Roma, incluindo a observância das calendas de janeiro e o uso de amuletos⁵²¹.

Após a anexação da cidade de Arles ao reino franco, os escritos de Cesário se espalharam ainda mais por toda a Gália; os bispos, nos governos merovíngios e carolíngios, utilizaram-se muito de suas prédicas. Segundo Willian Klingshirn, a popularidade dos sermões de Cesário foi crescente e, nos finais do oitavo e início do nono século, no reino Carolíngio, utilizava-se muito de seus textos e para responder à demanda do momento, os compiladores carolíngios continuaram a copiar os sermões de Cesário e recolhê-los em homilias. Em uma dessas coleções, do final do oitavo século, atribuída a Burchard de Wurzburg, trinta e três dos quarenta e cinco sermões eram cópias dos escritos por Cesário⁵²². Fragmentos autênticos dos sermões do bispo de Arles são encontrados em

⁵²⁰ VC. I. 14.

⁵²¹ KLINGSHIRN, W *Op. Cit* p. 274.

⁵²² IDEM, *Ibidem*, p.282.

escritos de Eligius de Noyon (641-60), bem como o *liber scintillarum*, de Defensor de Liguge (700 c.), que contém muitas citações diretas dos sermões de Cesário⁵²³.

A disseminação de seus sermões deixa claro que os escritos de Cesário ainda tinham impacto sobre a forma como os pregadores pensavam e falavam sobre a religiosidade pagã muito tempo depois de sua morte. Mas é importante ter clareza sobre a natureza desse impacto. O empréstimo de temas e frases de Cesário não ocorreu sem nenhum sentido, em um vácuo de ideias; ele tinha um propósito no momento em que foi proferido, provavelmente, um propósito similar ao que ocorreu no final do século V e início do VI. Dessa forma, fica evidente uma permanência das observâncias da religiosidade pagã ou mesmo da simbiose de relação com o cristianismo como ocorreu nos tempos de Cesário.

Consciente do seu papel de líder, Cesário não hesitou em recomendar, em seus sermões, as medidas mais variadas para superar qualquer divergência a sua ortodoxia, entre as atitudes recalcitrantes que ele mais condenou em suas prédicas estava, sobretudo, as que se referiam às velhas práticas pagãs. Então a literatura pastoral de Cesário apresenta uma notável variedade de práticas e crenças dos cristãos batizados como idólatras, pagãs, supersticiosas ou sacrílegas: o culto das divindades e da natureza, as celebrações do ciclo natural do ano e os rituais não autorizados pelo ciclo litúrgico, a reverência mostrada a certos lugares, recurso a arautos, adivinhos e outras formas de magia, rituais mortuários e até mesmo costumes alimentares. Todos foram condenados pelo bispo.

Diferentemente do que ocorreu com muitos bispos do período, que contavam dentro de suas próprias dioceses com a colaboração apenas dos clérigos mais velhos e da aristocracia local para espalhar o cristianismo. Cesário, para desempenhar sua função eclesiástica e promover a fé cristã por toda a diocese de Arles e, inclusive fora dela, conseguiu e exigiu, muito devido as suas alianças políticas, a cooperação de outros bispos como seus sufragâneos e até vários bispos metropolitanos, como o de Roma, os oficiais locais e mesmo o rei. Dentro desse contexto de interligação de várias esferas para proporcionar a consolidação de uma ortodoxia fica evidente que não é apenas uma fé que Cesário obrigava seus missionários a espalhar entre as pessoas que estavam tentando evangelizar, mas a cultura verdadeiramente cristã em todos os sentidos. Ou seja, o bispo trabalhou com uma diversidade de práticas cotidianas de uma tradição concernente à nova realidade que deveria reconhecer não apenas a religião, mas também a hierarquia do

⁵²³ IDEM, *Ibidem*, p. 274.

momento, no qual a igreja era sua produtora. Assim, o “verdadeiro cristianismo”, a ortodoxia, é totalmente assimilado à cultura da Igreja de Roma que, por meio de um bispo de destaque, espalhou seus preceitos aos quatro ventos.

Entretanto, muitas das práticas e crenças condenadas como pagãs eram parte da herança comum que unia a comunidade, sobretudo do campo, tanto quanto as tradições da cultura cristãs. Desse modo, eles formaram uma religiosidade popular que deve ser vista como um ponto de encontro entre a cultura eclesiástica retratada pela ortodoxia com as práticas populares, mas não vistas como a antítese uma da outra e sim como interação, distanciamento e simbiose delas. Isso significa que elas estavam entrelaçadas, em um momento um ritual ou uma prática se despontava, em outro momento ficava esquecido, em outro se misturava e, com isso, permanências, mesmo que distorcidas, foram constantes. Como disse Peter Brown: “o paganismo não era apenas uma *superstitio*, um traste velho deitado fora da Igreja; paganismo mantinha-se no coração dos cristãos batizados, sempre pronto a reaparecer sob a forma de ‘tradições pagãs’”⁵²⁴.

Com esse ponto de vista, a noção de religiosidade popular perde grande parte do seu significado sociológico e estático ao se tornar a cultura compartilhada pela maioria dos membros da sociedade, principalmente pelos leigos, mas, em graus variados, por muitos clérigos também, particularmente por aqueles que serviram nas paróquias rurais. A religiosidade popular foi uma amálgama de práticas, de cultos, de persistências, de rupturas em uma sociedade que estava dando início à sociedade medieval. Portanto, constatamos que nos escritos de Cesário não houve, na verdade, “um cristianismo perfeito”, mas o bispo convidou as comunidades a viver a fé cristã.

Deste ponto de vista, não foi a cristianização que não conseguiu atingir seus ideais, mas apenas uma forma particular de cristianização – abrupta, centralizada e que não respondiam às condições locais. O que sucedeu em seu lugar foi um processo gradual e extremamente diversificado de mudanças religiosas que dependiam, acima de tudo, das escolhas feitas por inúmeras pessoas em incontáveis comunidades. Um processo que, necessariamente, produziu uma grande variedade de práticas e crenças cristãs ao longo do tempo.

⁵²⁴ BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p.116

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

CESAIRE D'ARLES. **Sermons au Peuple**. Ed. bilíngue (Texto bilíngue Latim-Francês) de Marie-José Delage. 3v. Sources Chrétiennes 1975; 243; 330. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971 – 1978 – 1986.

CIPRIANUS; FIRMINO; VIVENTIO; **Vita Santi Caesarii Episcopi**. disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0468-542,_Caesarius_Arelatensis_Episcopus,_\[Firmino_Et_Viventio_Episcopis\],_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0468-542,_Caesarius_Arelatensis_Episcopus,_[Firmino_Et_Viventio_Episcopis],_MLT.pdf) <acessado em 16 jun. 2011> Vita_Operaque_

Cesário de Arles Testamento, cartas e regras monásticas: **Caesarius of Arles Life, Testament, Letters Translated** with commentary by William E. Klingshirn. Liverpool University Press, Liverpool: 1994.

Fontes auxiliares

AGOSTINHO DE HIPONA. **De doctrina christiana**. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de B. Martín. Madrid, BAC, 1957.

AGOSTINHO DE HIPONA. Enarrationes in Psalmos Sermo ad plebem disponível em < http://www.documenta-catholica.eu/a_3-Index.html > acessado em 04/02/ 2014.

AGOSTINHO DE HISPONA. *Sermão* disponível em < http://www.documenta-catholica.eu/a_3-Index.html > acessado em 04/02/ 2014.

AMBRÓSIO, Epistula extra collectionem 14.71-2. Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.

Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Epistolae Arelatenses genuinae, en MGH, Epistolae 3. Disponível em < http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000749_meta:titlePage.html?sortIndex=010:020:0002:010:00:00 > acessado em 02/11/2014

FAUSTO DE REINZ : **Epistola**. Disponível em < http://www.documenta-catholica.eu/a_3-Index.html > acessado em 14/01/2016

GREGÓRIO DE TOURS, **Vitae Patrum**. In: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum; Gregorii Turonensis Opera disponível em < http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000749_meta:titlePage.html?sortIndex=010:020:0002:010:00:00 > acessado em 24/11/2014.

JOÃO CASSIANO, **Conferências**. Vol. I. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2007.

MÁXIMO DE TURIM. **Sermões**. disponível em < http://www.documenta-catholica.eu/a_3-Index.html > acessado em 23/07/2012.

Obras de Referência

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário histórico de religiões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino – Português**. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. Brasília. 1962.

LE GOFF, J.; J-C.SCHMITT. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002. Vol. I e II.

LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

Bibliografia Sumária

ABREU, M. CULTURA POPULAR, UM CONCEITO E VÁRIAS HISTÓRIAS In: _____, **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

AMON, Karl.; BAUER, Johanes.; LENZENWEGER, Josef.; STOCKMIER, Peter.; ZINNHOBLER, Rudolf. (org.) **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2006.

ANDRADE FILHO, R. O. & CHARRONE, J. P. A santidade nas hagiografias de Venâncio Fortunatus The holiness of the hagiographies Venancius Fortunatus In: **Mirabilia**. n. 16 2013.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. **Imagem e Reflexo: religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)**. São Paulo: EDUSP, 2012.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. O Reino Visigodo Católico: cristianização ou conversão?. In: **POLITEIA: Hist. e Soc**, Vol 5. Vitória da Conquista, 2005.

BANNIARD, Michel. **A Alta Idade Média Ocidental**. Lisboa: Europa-América, s/d.

BARATTER, E. **Histoire de la Provence**, Privât, Toulouse, 1969.

BARDY, Gustave. La prédication de saint Césaire d'Arles In: **Revue d'histoire de l'Église de France**, tome 29, nº116, 1943.

BARNWELL, P. S., **Emperors, prefects & kings. The roman west**, 395-565, Chapel Hill and London, 1992.

BARROS, José de Assunção. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. In: **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.12, n. 16, 1º sem. 2011 pp. 38-63.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2009.

BAYCER Junior, Ivan **ADVERSVS VALENTINIANOS: Tradução da obra e análise dos mecanismos retóricos empregados por Tertuliano em defesa da proto-ortodoxia**. Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2013.

BECK, Henry. G. J. **The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century**. Roma: Pontificae Universitatis Gregorianae, 1950

BOGLIONI P. R. Foi populaire et foi savanter, In: LACROIX, Benoît. & BOGLIONI, Pietro. (org.) **LES RELIGIONS POPULAIRES. Colloque international 1970**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1972.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas sobre a teoria da ação**. Tradução de Mariza Corrêa. 4. ed Campinas: Papirus, 1997.

BOURDIEU, Pierre, Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____, **As economias das trocas simbólicas**. São Paulo. Perspectiva. 1974.

BOUREAU, Alain, Fé. In: LE GOFF, J. e SCHIMITT, J-C. (coord.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval VI**. Bauru : Edusc, 2002.

BOWES, Kimberly Diane. “Christianization” and the Rural Home. In: **Journal of Early Christian Studies** 15:2, 2007.

BROWN, P. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) **História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter. **Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world**. Cambridge University: Cambridge. 1997.

BROWN, Peter. O mundo as Antiguidade tardia. In: _____. **O fim do Mundo clássico**. Lisboa: Verbo, 1972.

BURKE, P. **O que é história cultural?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CHARRONE, João Paulo. **A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato**. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” FCL – UNESP/Assis, Assis, 2009.

CHARTIER, Roger, “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. In: **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, vol. 8, n.16, 1995.

CUCHE, D. **La Notion de culture dans les sciences sociales**. Paris: La Découverte, 1996.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri Irenée. **Nova história da Igreja. Dos primórdios a São Gregório Magno**. 3ªed. Petrópolis: Vozes, 1984

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982,

DELAGE, M-J. Introduction. In: _____ (ed.). **Césaire d’Arles: Sermons au people**, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175. Paris: Du Cerf, 1971. pp. 13-208.

DOERFLER, Maria Edith. **Law and Order: Monastic Formation, Episcopal Authority, and Conceptions of Justice in Late Antiquity**. Tese (Doutorado em História das religiões) Duke University, Duke, 2013.

DOMINGUES, Petrônio. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. In: **História**. São Paulo: v.30, n.2. 2011

DOS SANTOS, João Marques Ferreira. **A paternidade dos Padres da Igreja segundo o Commonitorium de Vicente de Lérins**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2004.

DUBY, Georges. Poder privado, poder público. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) **História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ESTEVES, G. M. F. **O espelho de Sisebuto: religiosidade e monarquia na Vita Desiderii**. Dissertação de Mestrado. UNESP Assis, 2011.

FIGUINHA, M. C. A data da Regra dos quatro Padres e o início do monastério de Lérins. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 5, 2015.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média e o nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário. In:_____. **Os três dedos de Adão: Ensaio de mitologia Medieval**. São Paulo: Edusp. 2010.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Por uma outra Alta Idade Média. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. (org.) **Relação de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**. Santana de Parnaíba: Solis, 2005.

FRIGHETTO, R. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; J-C.SCHMITT. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002. Vol. II.

GEARY, Patrick J. **Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World**. New York : Oxford University Press, 1988.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad Popular en la Alta Edad Media**. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

HILLGARTH, J. N. **Cristianismo e Paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental**. São Paulo: Madras, 2004.

J.-C. SCHMITT, “Religion populaire” et “culture folklorique” In: *Annales ESC*, 31. 1976.

JENKINS, Philip. **Guerras Santas: Como 4 Patriarcas, 3 Rainhas e 3 Imperadores decidiram em que os Cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos**. Rio de Janeiro: LeYa, 2013. p. 76.

KLINGSHIRN, William E. **Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul**. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

LACROIX, Benoît. & BOGLIONI, Pietro. (org.) **LES RELIGIONS POPULAIRES. Colloque international 1970**. Québec: Les Presses de l’Université Laval, 1972.

LALIBERTÉ, Micheline. Religion populaire et superstition au Moyen Âge. In: **Théologiques**. Montreal, v. 8, 2000 pp. 19-36.

LE GOFF, Jacques. & RÉMOND, René. (dir.), **Histoire de la France religieuse, tome I, Des dieux de la Gaule à la papauté d’Avignon**, Paris, Éditions du Seuil, 1988

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa 1994.

LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

LIZZI TESTA, Rita. The Late Antique Bishop: Image and Reality. In: ROUSSEAU, Phillip (ed.). **A Companion to Late Antiquity**. Oxford: Blackwell, 2009.

MARKUS, Robert A. **O fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARQUES, Luís Henrique. **As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Assis. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2008.

MATHISEN. R. W. The Ideology of Monastic and Aristocratic Community in late Román Gaul. In: **POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica** 6, 1994.

MATHISEN Ralph W. P. **Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul**. Washington: Catholic University of America, 1989.

MORIN, G. **Sancti Caesarii Arelatensis sermones**. CCLS 103, Turnhout: Brepols, 1953.

MORSEL, J. **La Aristocracia Medieval: El dominio social en Occidente (siglos V-XV)**. Valência: PUV, 2008.

NASCIMENTO, Mara Regina do. Religiosidade e Cultura Popular: Catolicismo, irmandades e tradições em movimento. In: **Revista da Católica**, Uberlândia, v. 1, n. 2, p. 119-130, 2009.

OLIVEIRA, Thiago Maerki, **Hagiografia e literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci, de Boaventura de Bagnoregio**. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem: Campinas, 2013.

POHL, W. **The barbarian successor states, en The transformation of the Roman World**. London: British Museum Press. 1997

RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in the Age of Transition**. Berkeley and Los Angeles University of California Press. 2005.

RÉAL, Isabelle. **Les évêques dans les cités du midi de la Gaule: entre tradition antique et Moyen Age**. Albi: Presses du Centre universitaire Champollion, 2006.

RICHE, P. **Césaire d'Arles. Église d'hier et d'aujourd'hui**. Paris: Éditions ourières, 1958.

RICHE, P. **Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI-VIII s.**, Paris, 1962.

SANTOS, D. La Ciudad Gala y la Instalación de los Bárbaros. In: **Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna**. Volumen 35-36. Buenos Aires: 2003.

SCHMITT, Jean-Claude, Les “superstitions”, In: Jacques LE GOFF et René RÉMOND (dir.), **Histoire de la France religieuse, tome I, Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon**, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

SCHMITT, Jean-Claude. “Religion populaire” et “culture folklorique” In: **Annales ESC**, 31. 1976.

SELVATICI, Monica. **Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos**. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

TIMMERMAN, Josh Sharers in the Contemplative Virtue: Julianus Pomerius’s Carolingian Audience Comitatus In: **A Journal of Medieval and Renaissance Studies**, Volume 45, 2014

SILVA, Leila Rodrigues da. Algumas Considerações Acerca do Poder Episcopal nos Centros Urbanos Hispânicos – Século V ao VII. In: **Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 65-82, 2002.

SILVA, Paulo A “Revolução Constantiniana” e o Fortalecimento Cívico Episcopal: Considerações Historiográficas. In: **Revista Jesus Histórico**. Rio de Janeiro, vol. 13, 2014, pp. 53 – 69.

SILVA, Paulo Duarte. **Poder episcopal, pregação e calendário nos séculos V e VI: Natal e Páscoa nos sermões de Leão de Roma e de Cesário de Arles (440-542)**. Tese (Doutorado em História Comparada) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

SILVA. Paulo Duarte. **Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga**. Dissertação (Mestrado em História Comparada) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SIVAN, H. The emergence of a late Roman Gallic Aristocracy. In:_____, **Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic aristocracy**, London and New York, 1993, Testa 2010, p.107

VAN DAM, Raymond Van. “Bishops and Clerics during the Fourth Century,” Im: **Episcopal Elections in Late Antiquity**, Org. Johan Leemans, Peter Van Nuffelen, Shawn W. J. Keough e Carla Nicolaye. Berlin: De Gruyter, 2011.

VAN DAM, Raymond. **Leadership and community in Late Antique Gaul**. Berkeley: University of California Press, 1992.

VAUCHEZ, A. “Santidade”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

VOGEL, C. **Saint Césaire d'Arles**, Paris, Bloud & Gay, 1964.

WOLFRAN, Mpelanie. **Uma síntese sobre a cristianização do mundo rural no sul da Lusitania** Tese (Doutorado em História) Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011.

WOOD, Ian. **The Merovingian Kingdoms, 450-751**, Londres: Routledge. 2014.

WOOD, Ian. Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Centuries, In AUSENDA, G. (ed.) **After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians**, Woodbridge, 1995.