

**Cultura e religiosidade popular na Alta Idade
Média: uma análise baseada nos sermões de
Cesário de Arles (c. 470-542)**

**Popular culture and religion in the Early Middle Ages: an analysis
based on Caesarius of Arles' sermons (c. 470-542)**

*Marcos Pedrazzi Chacon*¹

¹ Mestre em História. Universidade Federal Fluminense (UFF).

E-mail: marcos_chacon@id.uff.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3706-3115>

RESUMO

O presente artigo discute a temática da cultura e religiosidade popular e como tal conceito pode ser utilizado na análise de fontes alto medievais, em especial, aquelas compostas por sermões. Assim, traça-se um panorama marcado por estudos interdisciplinares que buscaram definir o que seria o “popular”, quem integraria a categoria “povo” e como se dariam as trocas entre os níveis culturais. No campo dos estudos medievais, destacam-se três correntes principais, que tomam a cultura popular, respectivamente, enquanto: a cultura das massas, leigos e iletrados, oposta intrinsecamente à cultura erudita, clerical e letrada; um ponto de encontro, trocas significativas e conflitos entre a cultura folclórica e a de elite/formal; uma arena sistemática de conflitos entre a cultura subalterna e a dominante. Por fim, analisando passagens representativas dos sermões do bispo Cesário de Arles (c. 470-542), conclui-se que a segunda corrente se mostra a mais apropriada para tal estudo, visto que as práticas populares são potentes o suficiente para transpor barreiras de classe e *status*.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura popular; Religiosidade popular; Cesário de Arles.

ABSTRACT

This article discusses the theme of popular culture and religiosity and how this concept can be used in the analysis of early medieval sources, especially those composed of sermons. Thus, we outline an overview marked by interdisciplinary studies that sought to define what would be the “popular”, who would integrate the “people” category and how exchanges between cultural levels would take place. In the field of medieval studies, three main currents stand out, which take popular culture, respectively, as: the culture of the masses, laymen and the illiterate, intrinsically opposed to the erudite, clerical and literate culture; a meeting point, meaningful exchanges and conflicts between folk and elite/formal culture; a systematic arena of conflicts between subaltern and dominant culture. Finally, analyzing representative excerpts from the sermons of Bishop Caesarius of Arles (c. 470-542), we concluded that the second current is the most appropriate for such a study, since popular practices are potent enough to overcome barriers of class and status.

KEYWORDS: Popular culture; Popular religion; Caesarius of Arles.

Considerações iniciais

Desde sua concepção, as categorias da cultura e da religiosidade popular têm se mostrado uma quimera de difícil definição. Não obstante o questionamento de sua utilidade por alguns autores, a temática mobilizou diversos trabalhos de peso no campo da História, destacando-se, por exemplo, as obras de Peter Burke e Edward Thompson sobre o período moderno, assim como os trabalhos de Oronzo Giordano, Aron Gurevich, Karen Jolly e Bernadette Filotas, dentre outros, quanto ao medieval. Apesar das brilhantes análises, nunca houve um consenso acerca da conceituação da cultura e da religiosidade popular. Como se verá adiante, a própria noção de “popular” suscita, na verdade, mais perguntas do que respostas, o que levou à formulação de diferentes teorias e correntes explicativas.

Todavia, mesmo governada por divergências, a cultura e a religiosidade popular constituem categorias úteis que nos permitem inferir sobre as relações entre os diferentes grupos sociais dentro de dado contexto histórico. Tendo por foco o Ocidente europeu durante o século VI, este tópico tem sido requisitado para compreender o chamado processo de conversão e cristianização, movimento pelo qual a Igreja deixa as cidades em direção aos campos, buscando cristianizar os povos germânicos, arraigados a antigas tradições folclóricas, às quais era atribuída a alcunha de “sobrevivências pagãs” (BROWN, 2013, p. 76). Neste processo, uma figura pivotal foi Cesário (c. 470-542), bispo da importante cidade de Arles, localizada no sul da Gália. Este, por meio de seus sermões, relatou-nos uma série de práticas e crenças, as quais, se não fossem prontamente consideradas como mágicas, como a utilização de amuletos, eram ao menos atribuídas uma origem pautada nos antigos cultos idólatras dos pagãos (caso da embriaguez em banquetes). Em qual medida se pode considerar tais práticas “populares”? O que as distinguiria das práticas

pertencentes à assim chamada “cultura de elite”? Em suma, sob quais bases se pode definir a própria noção do “popular” ao se analisar o alto medievo? Estas são algumas das questões que nortearão a seguinte análise.

Destarte, versando nosso estudo sobre o tema da cultura e religiosidade popular no Ocidente Medieval, objetiva-se, *a priori*, apresentar as principais correntes teóricas acerca da cultura e religiosidade popular na Alta Idade Média, elencando suas principais proposições e pontos de divergência, e; *a posteriori*, avaliar, dentre as correntes analisadas, a mais apropriada para a compreensão do fenômeno da cristianização da Gália do século VI, o que, desde já, constitui nosso recorte geográfico e cronológico. Para tanto, foi utilizada uma base documental composta, mormente, pelos sermões de Cesário de Arles.

A par destas considerações, algumas ressalvas devem ser feitas de antemão. Em primeiro lugar, a religiosidade e a cultura serão tratadas conjuntamente, mesmo que, por vezes, seja mencionada somente a cultura popular. Nesse sentido, entende-se que a religião integra a esfera mais abrangente da cultura. Em segundo lugar, adota-se o conceito de cultura de Burke (1978, p. i), segundo o qual a cultura consiste em “um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados, e as formas simbólicas (performances, artefatos) nas quais eles são expressos ou incorporados”². Ademais, apesar do foco da análise corresponder ao período medieval, não se pode olvidar das contribuições de outros estudiosos que firmaram sua análise no período moderno ou mesmo no contemporâneo, os quais tomarão parte na discussão. Por fim, é importante destacar que, na elaboração deste estudo, contou-se com a Análise do Discurso Crítica³ como ferramenta metodológica.

² “‘Culture’ is an imprecise term, with many rival definitions; mine is ‘a system of shared meanings, attitudes and values, and the symbolic forms (performances, artifacts) in which they are expressed or embodied’”.

³ A Análise do Discurso Crítica, filiada à Teoria Social do Discurso de Norman Fairclough, compreende o discurso enquanto um modo de ação historicamente situado. Isso, por sua

Gênese da cultura popular

A “descoberta” da cultura popular pode ser datada de fins do século XVIII e início do XIX, tendo como grande expoente o filósofo alemão Johann Gottfried Herder (1744-1803), que lançou as bases para a atuação dos folcloristas. Como observa Burke (1978, p. 3-4), Herder promoveu uma valorização do estudo das poesias e das canções populares, salientando que, em sociedades passadas, como na Antiguidade, a poesia era dotada de uma certa eficácia (*lebendigen Wirkung*) e assumia funções morais práticas, sendo-lhe ainda conferido um *status* de divindade, atributos que teriam sido parcialmente perdidos no mundo Pós-Renascimento. Nesse sentido, para Herder, apenas as poesias e canções populares reteriam essa “eficácia moral” das antigas, uma vez que, circulando oralmente, remeteriam a tradições ancestrais pré-cristãs, transmitidas de forma inalterada ao longo dos séculos. As ideias defendidas por Herder e sua associação da poesia ao povo receberam maior enfoque com os trabalhos dos irmãos Jacob (1785-1863) e Wilhelm Grimm (1786-1859), responsáveis por cunhar a teoria da “criação comunal” (*Das Volk dichtet*), sugerindo que a autoria dos vários poemas populares seria comunitária, isto é, pertenceriam ao povo como um todo.

Nesse sentido, as ideias influentes de Herder e dos irmãos Grimm inspiraram o trabalho dos folcloristas que, premidos pelo temor do desaparecimento da cultura popular diante do avanço do processo de industrialização e urbanização no pós-Revolução Industrial, organizaram

vez, implica em considerar que: por um lado, há estruturas que organizam a produção discursiva nas sociedades e; por outro, cada novo enunciado é uma ação individual sobre estas estruturas, podendo contribuir para a continuidade ou transformação de formas recorrentes de ação. Assim, o discurso apresenta uma relação de natureza dialética com a sociedade, na medida em que é constituído socialmente, mas também constitutivo de identidades sociais, relações sociais e sistemas de conhecimento e crença (RESENDE; RAMALHO, 2021, p. 25-26).

coletâneas contendo canções e poesias populares, além de registros de contos e histórias, assim como ritos e costumes populares, buscando preservá-los antes que perdessem seu dinamismo e caíssem no esquecimento (BURKE, 1978, p. 4; FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 239). Destas preocupações com o registro e a preservação de práticas, crenças e costumes folclóricos, logo se seguiram aspirações ligadas aos movimentos romântico e nacionalista. Assim, conforme observam Franklin e Aguiar (2018):

[...] Os intelectuais românticos se voltaram para a coleta de costumes populares, pesquisando os costumes do povo, sua poesia (que representava a continuidade com o passado), sua singularidade. O povo passou a ser visto como transmissor fidedigno da tradição nacional (FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 239).

Assim, o ímpeto folclorista do século XIX marcou um momento de maior interesse acadêmico pelo folclore, cantigas e contos populares. Tal interesse alçou novas alturas ao longo do século XX, especialmente a partir da década de 70, tornando-se a temática da cultura popular um campo de análises interdisciplinares que conjugava a atuação de antropólogos, sociólogos, etnólogos e historiadores, dentre outros pesquisadores, e que, apesar de extremamente rico, não era por isso menos disputado. Isso pode ser observado pela própria falta de um consenso na definição de “cultura popular”, a qual foi por muito tempo conceituada de forma residual, isto é, a cultura popular constituiria tudo aquilo que não pertencesse à esfera da cultura de elite (PARKER, 2011, p. 148). Assim, partindo do pressuposto de que falar de cultura popular implica em falar em estratificação social (BURKE, 1978, p. 23), dois pontos jazem no cerne da questão e podem ser expressos na forma de duas questões: quem seria exatamente o povo? Qual é a natureza do relacionamento entre os diferentes níveis culturais? Como se verá, diferentes teorias se

engajaram no esforço de responder a estas questões e, assim, definir a cultura popular.

Cultura e religiosidade popular no medievo: principais correntes teóricas

Buscando melhor compreender o processo de cristianização e explicar a resiliência e a vitalidade das práticas pagãs, assim como definir o que seria o “popular” e avaliar as formas de interação entre os diferentes níveis culturais, diversas teorias foram elaboradas. Tendo por base a historiografia especializada, particularmente os trabalhos recentes de Bastos (2013; 2020), três correntes teóricas principais foram identificadas, havendo ainda entre elas posições intermediárias.

Cultura popular enquanto cultura das massas

A primeira corrente, defendida por autores como Jean Delumeau⁴, Raoul Manselli⁵, Etienne Delaruelle⁶ e Oronzo Giordano, apresenta uma perspectiva dualista acerca da cultura popular, a qual se encontra em posição diametralmente oposta à erudita. Como leciona Edden (1992, p. 213-214), para tais autores, havia uma distinção nítida entre a religião ortodoxa e a religiosidade popular, a qual seria marcada pelo domínio da superstição e da magia, levando a elite clerical a se manter sempre em alerta para corrigir quaisquer desvios nas crenças e práticas religiosas de seus fiéis.

⁴ Vide: DELUMEAU, Jean. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: Presses Universitaires France, 1971.

⁵ Vide: MANSELLI, Raoul. **La religion populaire au Moyen Âge: problèmes de méthode et d'histoire**. Montréal: Institut d'études médiévales Albert-le-Grand, 1975.

⁶ Vide: DELARUELLE, Etienne. **La piété populaire au Moyen Âge**. Torino: Bottega d'Erasmus, 1975.

É nessa direção que segue a análise de Giordano (1983, p. 20-23), para quem, a religiosidade popular é aquela referente às massas anônimas, constituindo, em verdade, uma expressão espontânea de seus anseios e expectativas. Estes encontravam-se, via de regra, ligados às necessidades do mundo rural, pondo em evidência uma relação de dependência muito estreita entre o homem e o mundo natural, dotado de sacralidade e poderosas forças que poderiam ser evocadas e cooptadas mediante ritos mágicos e propiciatórios, garantindo, assim, a segurança, a abundância e a fertilidade. Tais ritos eram vistos pelos clérigos como resquícios do paganismo ou, simplesmente, meras superstições, o que justificava que fossem combatidos. Assim, para o autor, a religiosidade popular é uma religiosidade reprimida e castigada por meio de sanções espirituais e materiais, a qual só se pode conhecer indiretamente através dos textos escritos por clérigos que admoestavam contra as práticas e crenças populares, enfatizando seus aspectos negativos e aberrantes, desviantes do modelo de piedade oficial cristão. Isto também pode ser observado pelos termos atribuídos aos seus praticantes, como *mulierculae*, *rustici* e *idiotae*, denotando o escárnio e a depreciação por eles sentidos.

Ademais, o processo de cristianização é frequentemente descrito com base no modelo de “cima para baixo” (*top-down*), através da imposição dos valores cristãos a uma massa de camponeses iletrados, que passaram a incorporá-los, mas sem abandonar suas práticas e crenças tradicionais. Por conseguinte, Delumeau (1971 apud WATKINS, 2004, p. 141) sugere que, enquanto as elites sociais foram verdadeiramente convertidas para o cristianismo, as massas passaram por uma cristianização superficial e, sob um verniz de observância oficial, continuaram a praticar uma religião popular pagã. Em posicionamento similar, Giordano (1983, p. 20) aponta que o processo de cristianização dos povos germânicos não implicou no abandono das antigas

crenças que informavam os ritmos da vida camponesa, o que explica o surgimento de práticas religiosas sincréticas ou híbridas. Tal fato se dá, segundo o autor, através de um fenômeno de “superposição de zonas sacrais”, de modo que as proposições, valores e crenças cristãs passaram a constituir apenas uma camada adicionada à religiosidade preexistente, pautada na tradição e em práticas e crenças passadas de geração em geração.

Ainda abordando o forte caráter de dualidade presente nesta corrente, este era reforçado através da adjetivação atribuída pelos autores aos diferentes níveis culturais, os quais se pode resumir na oposição entre pagão/popular/oral e cristão/erudito/escrito. Porém, outras expressões eram utilizadas para demarcar esta distinção, tais como: *religion populaire* e *religion savante*; religião dos intelectuais e religião das massas; religião não-oficial e oficial; grande e pequena tradição; letrados e iletrados (BASTOS, 2013, p. 32-33).

Ademais, acerca da possibilidade de interação entre os diferentes níveis culturais, o posicionamento dos autores tende a variar, desde aqueles que, como Delumeau (1971 apud SCHMITT, 2014, p. 127-128), estabelecem fronteiras rígidas entre os pares religião/magia e religião/superstição, cuja relação seria marcada pela intensa hostilidade, até aqueles que, como Giordano (1983, p. 24), admitem a possibilidade de uma interação dinâmica entre ambas as formas de religiosidade, apesar que tal interação é frequentemente acompanhada de uma incompreensão mútua. Para este último autor, a sociedade alto medieval poderia ser dividida entre duas ordens: a *ordo clericorum*, referente aos clérigos e ligada aos ditames da religiosidade oficial, e; a *ordo laicorum*, pautada na religiosidade popular, ancorada nas expectativas e no cotidiano dos fiéis leigos, profundamente dependentes em relação ao meio natural. Todavia, como observa, haveria entre elas uma interação, de modo que:

A dinâmica desta relação entre as duas *ordines* se expressa na

constante contraposição entre religião e superstição, entre paganismo e cristianismo. Mas o conflito, por sua vez, desenvolve-se ao longo de uma linha de demarcação fluida e instável, através de uma osmose recíproca de influências e contaminações, agressões e concessões, sobreposições e adaptações, que constituem a característica e, ao mesmo tempo, o trabalho da religiosidade medieval (GIORDANO, 1983, p. 24, tradução nossa).⁷

A partir desta corrente, despontou uma vertente que, defendida por autores como Valerie Flint, James Russell e Joyce Salisbury, radicalizou uma postura de “descristianização” do processo de conversão do Ocidente europeu, destacando o vigor com que a cultura germânica se impôs à cristianização, seguindo um modelo explicativo “debaixo para cima” (*bottom-up*). Assim, para os adeptos desta corrente, o cristianismo teria passado por um processo de “contaminação” diante do contato com as das culturas germânicas, o que o levou a perder alguns de seus traços distintivos e originais. Em outros termos, entendem os autores que o cristianismo teria se curvado aos anseios das massas e se vinculado a valores demasiadamente materiais e terrenos (BASTOS, 2013, p. 33-34).

Consoante este posicionamento, Flint (1991), em seu estudo acerca da magia na Alta Idade Média, aponta que, durante o processo de conversão, o cristianismo teria passado a adotar elementos mágicos estranhos a ele, os quais remontavam a tradições pagãs. Para a autora, isso pode ser observado pelo envolvimento de certos clérigos em práticas mágicas, as quais, em certas ocasiões, eram mescladas com elementos rituais cristãos. Além disso, para impor sua hegemonia no campo do sagrado, a Igreja teria atuado, por um lado,

⁷ “La dinámica de esta relación entre los dos *ordines* se expresa en la contraposición constante entre religión y superstición, entre paganismo y cristianismo. Pero el conflicto a su vez se desarrolla a lo largo de una línea de demarcación fluida e inestable, a través de una ósmosis recíproca de influencias y de contaminaciones, de agresiones y de concesiones, de superposiciones y de adaptaciones, que constituyen la característica y, al mismo tiempo, el trabajo de la religiosidad medieval”.

na seleção e resgate de modalidades mágicas não cristãs capazes de auxiliá-la neste embate e, por outro, na veemente rejeição de práticas mágicas incompatíveis. O resultado desse processo teria culminado na existência de fronteiras incertas e borradas entre a magia e a religião.

Russell (1994), por sua vez, teoriza que o cristianismo teria passado por uma “germanização” durante o processo de cristianização, resultando na incorporação de práticas e crenças, ligadas aos anseios e preocupações dos povos germânicos, em sua própria ética e doutrina, condição *sine qua non* para sua aceitação no seio dessa sociedade. Assim, infere o autor que:

Uma religião que não aparentasse estar preocupada com questões fundamentais militares, agrícolas e pessoais não poderia esperar ganhar aceitação entre os povos germânicos, uma vez que a religiosidade germânica pré-cristã já providenciava respostas adequadas a tais questões (RUSSELL, 1994, p. 4, tradução nossa).⁸

Em um tom menos radical, Salisbury⁹ (1981 apud BASTOS, 2013, p. 34) salienta que o triunfo do cristianismo, através da imposição de sua hegemonia religiosa, em fins do século VII, só foi possível uma vez que ele obteve sucesso em se adaptar, equilibrando a preservação da ortodoxia religiosa aos anseios das populações camponesas pela ritualização de suas relações sociais e controle da natureza.

Novas visões: circularidade em meio ao dualismo cultural

⁸ “A religion which did not appear to be concerned with fundamental military, agricultural, and personal matters could not hope to gain acceptance among the Germanic peoples, since the pre-Christian Germanic religiosity already provided adequate responses to these matters”.

⁹ Vide: SALISBURY, Joyce E. **Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia during the Visigothic Reign**. New Brunswick: Rutgers University, 1981.

Esta visão altamente dualista da cultura popular foi alvo de severas críticas pelo estabelecimento de fronteiras extremamente rígidas entre o cristão e o pagão, entre a religião e a magia. Além disso, o surgimento de outros estudos influentes contribuiu para que fosse colocada em xeque. Dentre estes, pode-se citar o de Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1996), publicado originalmente em 1965. Em sua análise, Bakhtin chama a atenção para uma cultura popular centrada no Carnaval, marcada pelo riso e por festividades que celebravam as forças naturais de fecundidade e fertilidade, além de conferir um papel importante ao corpo (em especial às zonas erógenas) e uma “abolição provisória das diferenças e barreiras hierárquicas entre as pessoas” (BAKHTIN, 1996, p. 14). Nesse sentido, a cultura folclórica da praça pública carnavalesca promovia uma inversão dos valores clericais, opondo-se ao dogmatismo e à seriedade dos ritos e festas eclesiásticas.

A importância da obra bakhtiniana, como apontam alguns autores, em possibilitar a visão de uma cultura popular dotada de originalidade, autonomia e força criativa, não mera receptora de ideias e valores vindas de “cima para baixo”, além de provocar uma reflexão acerca das trocas que esta realizava com a cultura de elite (ZUMTHOR, 1993, p. 118; BASCHET, 2011, p. 230-231). Uma leitura dessas é feita por Ginzburg (2006) que, no prefácio à edição italiana de sua obra, *O queijo e os vermes*, observa que se, por um lado, encontra-se claro no texto de Bakhtin a presença de uma dicotomia cultural entre uma cultura hegemônica e outra subalterna, por outro, constata-se uma relação de influências mútuas entre esses níveis culturais. Estas são resumidas pelo autor através do conceito de “circularidade”, indicando que “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006, p. 10).

Destas análises, surgiu um posicionamento intermediário que, apesar de manter o modelo explicativo pautado na diferenciação entre uma cultura de “elite/clerical” e outra “popular/folclórica”, prega uma menor radicalização, enfatizando o constante estado de comunicação entre tais níveis culturais, o que pode se dar na forma de trocas e/ou conflitos (WATKINS, 2004, p. 141). Nesse sentido, Le Goff (1979, p. 208-211) defende que, durante o período da Antiguidade Tardia, a partir da implantação do cristianismo na estrutura política imperial, desenvolveu-se um verdadeiro fosso cultural entre a elite e as massas, o que culminou em uma estratificação cultural. Assim, enquanto a cultura intelectual tornou-se monopólio da Igreja e passou a ser confundida com a cultura eclesiástica, a cultura laica passou por um processo de regressão acentuada, iniciado no século II e reforçado pelas migrações germânicas.

Apesar desta separação, contudo, Le Goff (1979, p. 211-215) defende que a cultura eclesiástica manteve uma relação de comunicação com a folclórica. Tal relação teria se pautado, por um lado, no acolhimento de elementos da cultura folclórica pela clerical, o que se deu em virtude da existência de estruturas mentais comuns às duas culturas e do esforço de adaptação cultural do clero, de modo a melhor expressar a mensagem cristã a um público não falante do latim. Já, por outro lado, esse relacionamento seria marcado por uma postura de hostilidade por parte da cultura eclesiástica em relação à folclórica, efetivada através de iniciativas de: (i) destruição de templos e ídolos, assim como da proscrição de temas folclóricos; (ii) obliteração, isto é, a sobreposição de temas, práticas, monumentos e personagens cristãos aos antecessores pagãos, estratégia que objetivava eliminar e ocultar a cultura folclórica e; (iii) desnaturação, o que corresponde à mudança de significados de certos temas folclóricos, aos quais serão atribuídos um novo ramo significativo cristão.

Outro posicionamento influente é o de Schmitt (2014, p. 122) para quem a cultura popular não pode ser entendida como um sistema autônomo e distinto

da cultura dominante, visto que, nas fontes medievais, constata-se uma série de tradições folclóricas que se harmonizam com os modelos dominantes e até se confundem com eles, apesar dos autores eclesiásticos lhes dirigirem termos pejorativos e repreensivos, indicando que se tratavam de condutas a serem repreendidas, combatidas e corrigidas.

Baseando-se no posicionamento de Schmitt, Baschet (2011, p. 228), ao analisar a relação entre as superstições baixo medievais e a cultura folclórica, questiona, inclusive, a noção de “religião popular”, preferindo, em seu lugar, o termo “cultura folclórica”. Nesse sentido, o autor argumenta que este modelo cultural não consiste em um conjunto coerente e autônomo, posto que engloba práticas diversas referentes tanto ao mundo camponês quanto ao aristocrático, ao meio rural e ao urbano, também sendo comuns entre os membros menos instruídos do baixo clero. Para o autor, o que realmente confere uma certa unidade à cultura folclórica é a distância que a separa da cultura clerical. Todavia, isso se reflete menos em uma confrontação dual do que em múltiplas interações complexas entre realidades múltiplas. Assim, sugere ainda que talvez seja frutífero enxergar a cultura folclórica enquanto a cultura dominada (o que não lhe confere um caráter passivo ou desprovido de criatividade) no campo das representações sociais, no qual, a cultura clerical ocupa a posição hegemônica.

Cultura popular enquanto um ponto de encontro

Apesar de um certo abrandamento na questão da separação entre a cultura popular e a de elite, admitindo-se, pelo contrário, a ocorrência de trocas e comunicação entre elas, despontaram certas análises críticas da utilização de categorias sociais como indicadores de crenças religiosas, apontando que a sociedade medieval era suficientemente complexa para se evadir a tais

tentativas de classificação (WATKINS, 2004, p. 141).

Autores como Zumthor (1993), por exemplo, questionam a suposta oposição entre uma classe de indivíduos letrados (*litterati*) e iletrados (*illitterati*). Posicionando-se contrariamente, o autor defende que tal oposição não recorta necessariamente a relação existente entre um indivíduo que sabe ler e outro que desconhece a leitura, mas “se acha neutralizada no ritmo ordinário da vida; falou-se já da “simbiose” do letrado e do iletrado. Somente os distingue um do outro, em certos casos, a natureza do saber ao qual seu discurso faz referência” (ZUMTHOR, 1993, p. 119). Assim, infere que tanto o *litteratus*, quanto o *illitteratus*, referem-se menos a grupos de indivíduos tomados em sua totalidade do que a níveis de cultura que podem coexistir (e frequentemente coexistem) no interior de um mesmo grupo e até no comportamento e na mentalidade do mesmo indivíduo.

A partir destas novas leituras, desenvolveu-se uma corrente que aborda a cultura e a religiosidade popular enquanto um espaço de trocas e influências mútuas entre a cultura folclórica e a de elite. Tal corrente adquiriu ampla influência e apresenta, como alguns de seus adeptos, Karen Jolly, Aron Gurevich, Bernadette Filotas e Lucy Grig. Para tais autores, a noção de popular adquire um aspecto interclassista, de modo que a religiosidade e a cultura popular consistiriam em crenças e práticas comuns à maioria dos indivíduos, independentemente de classe ou *status* social, e englobaria tantos aspectos da religiosidade formal quanto da folclórica.

Nesse sentido, para Gurevich (1993, p. xviii-xx), a cultura popular não deve ser compreendida como uma entidade individual distinta da cultura oficial ou erudita. Com efeito, ela era composta por componentes e tendências altamente divergentes, perpassando diferentes grupos e setores sociais. Em outras palavras, “popular” e “erudito” nada mais seriam do que dois “pólos inseparavelmente ligados de um único universo cultural”. Em consonância,

Grig (2018, p. 67) leciona que a cultura popular constitui um fenômeno verdadeiramente abrangente que não se restringe a um grupo particular da população, não se originando nem de “cima para baixo”, nem de “baixo para cima”, mas que jaz na intercessão. Destarte, a cultura e a religiosidade popular seria aquela compartilhada pelos vários subgrupos sociais, fato este que pode ser verificado pelo temor que as elites locais, assim como os clérigos, participassem de atividades e ritos devocionais proscritos.

Em concordância com tal análise, Zumthor (1993, p. 119) propõe um modelo interessante. Defendendo que o caráter de “popular” se refere aos usos conferidos a certos objetos (físicos e simbólicos) e não à essência destes, o autor toma a cultura erudita como aquela ligada a práticas e crenças manuseadas em vista de fins particulares, alheios à esfera do comum e afastados das necessidades cotidianas, enquanto a popular estaria associada a fins coletivos e à realidade cotidiana. Nesse viés, expõe, *ipsis litteris*:

Na verdade, o que a palavra erudito designa é uma tendência, no seio de uma cultura comum, à satisfação de necessidades isoladas da globalidade vivida, à instauração de condutas autônomas, exprimíveis numa linguagem consciente de seus fins e móvel em relação a elas; popular, a tendência a alto grau de funcionalidade das formas, no interior de costumes ancorados na experiência cotidiana, com desígnios coletivos e em linguagem relativamente cristalizada (ZUMTHOR, 1993, p. 119).

Ademais, observando como teria se dado o processo de cristianização dos povos germânicos, Jolly (1996) frisa que este assumiu um caráter sobretudo dinâmico, de modo que nem o cristianismo, nem a cultura folclórica germânica, assumiram um papel de passividade, atuando, portanto, enquanto meros receptores inertes de valores e crenças estranhas a eles. Pelo contrário, como observa, tal processo teria sido marcado por trocas mútuas, assim como por

conflitos:

De modo a compreender as práticas religiosas populares neste período, devemos inseri-las no contexto deste gradual processo de conversão cultural, no qual o folclore germânico e a crença cristã tanto se imiscuíram, quanto buscaram se destruir mutuamente (JOLLY, 1996, p. 10, tradução nossa).¹⁰

Como ainda notam os autores, a Alta Idade Média foi marcada pela intensa produção de certos gêneros textuais, a exemplos dos sermões, que fornecem importantes evidências para práticas da cultura e religiosidade popular, refletindo a preocupação pastoral dos clérigos em corrigir eventuais desvios na conduta de suas congregações, assim como combater práticas que pudessem pôr em risco sua saúde espiritual. Este tópico será tratado com maior ênfase adiante.

Cultura popular enquanto uma arena de conflitos

Em relação à terceira corrente, esta é integrada por autores como Carlo Ginzburg e Mário Jorge Bastos. Em particular, tal corrente adota uma interpretação classista, identificando o povo às classes subalternas da sociedade, em especial a população campesina, e, portanto, rejeita a noção de que a cultura e a religiosidade popular integrariam um todo partilhado pelo conjunto ou maior parte da sociedade (GINZBURG, 2006, p. 11-12). Ademais, consoante Bastos (2020), o qual se vale das investigações de Sangren¹¹, é possível definir a

¹⁰ "In order to understand popular religious practices in this period, we need to place them in the context of this gradual process of cultural conversion, in which Germanic folklore and Christian belief bled into each other as much or more than they sought to destroy each other".

¹¹ Vide: SANGREN, P. Steven. Great Tradition and Little Traditions Reconsidered: The Question of Cultural Integration in China. **Journal of Chinese Studies**, v. 1, n. 1, p. 1-24, Feb. 1984. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44289761>. Acesso em: 11 dez. 2021.

cultura e a religiosidade popular enquanto um espaço de conflitos e de criação, exprimindo as relações de dominação e resistência que se dão no seio da sociedade.

Outra questão importante diz respeito à presença de elementos da cultura hegemônica presentes na popular. Para Ginzburg (2006, p. 18), isso não quer dizer necessariamente um fenômeno de aculturação, isto é, de imposição de valores e elementos originários da cultura dominante, mas, uma vez que a cultura popular também é dotada de potencial criativo e não apresenta um caráter passivo, ela promove uma espécie "deformação" inconsciente da fonte, incorporando, com isso, certos elementos da religiosidade oficial, eclesiástica e de elite, mas os ressignificando de acordo com sua própria experiência. Em via de análise semelhante, observa Bastos (2020) que, ao realizar este processo de incorporação, seguida pela ressignificação de certas expressões da religiosidade oficial, a religiosidade popular formava uma base contínua de formulação alheia à Igreja, nunca sendo completamente controlada por ela.

Outras abordagens

A par das correntes analisadas, outras abordagens podem nos ser particularmente úteis. Nesse sentido, Parker (2011) segue a proposta de estipular uma definição para a cultura popular que possa ser aplicada à análise de diferentes contextos históricos. Para tanto, o autor vale-se do conceito de "capital cultural" de Pierre Bourdieu, o qual utiliza para circunscrever a cultura popular na esfera de tudo aquilo que é produzido para ou consumido por aqueles com pouco capital cultural. Desta concepção, o autor desenvolve a noção de que a cultura popular constitui a "cultura não autorizada" (*unauthorized culture*).

Os estudos de Chartier (1995) acerca do *Ancien Régime* no século XVII

também nos proporcionam reflexões importantes. Para o autor, a própria noção de cultura popular é questionável por natureza, uma vez que ela corresponde, em essência, a uma categoria erudita, enunciando e delimitando práticas que nunca são designadas pelos próprios praticantes como “populares”. Nesse viés, tal termo teria sido produzido para circunscrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita. Mas como identificar o popular? Diante dessa problemática, Chartier defende que não se pode analisar a cultura popular a partir da distribuição de certos objetos e modelos culturais, tendo que se levar em conta a apropriação desses bens pelos grupos ou indivíduos. Assim, tem-se a aceção de que o popular qualifica, na verdade, um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam socialmente, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas formas.

Ademais, Chartier (1995, p. 185) propõe que compreendamos a cultura popular situando-a em um espaço de enfrentamento entre: (i) de um lado, mecanismos de dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, por parte dos dominados, as representações e os modos de consumo que desqualificam sua cultura como inferior e ilegítima, e; (ii) por outro lado, lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto, o que implica em falar que os grupos marginalizados se apropriam de elementos da cultura dominante, mas, não de forma passiva, pois lhes adaptam e conferem um sentido estranho à visão original de seus produtores, mas mais apropriado à sua vivência.

Cesário de Arles e a cristianização da Gália alto medieval

Neste segmento, após a exposição das principais teorias e correntes acerca da cultura e religiosidade popular no medievo, propõe-se voltar o olhar para o contexto da conversão e cristianização da Gália do século VI e,

particularmente, para a prédica do bispo Cesário de Arles.

Nesse sentido, como um primeiro tópico, pode-se pensar qual teria sido o alcance do cristianismo durante os séculos V e VI. Bastos (2013), em particular, trabalha com a noção de uma cristianização incompleta e restrita, ao longo dos primeiros séculos da Idade Média, quase que exclusivamente aos meios urbanos, ao passo que os vastos contingentes da população rural campesina permaneciam como pagãos, arraigados a antigos costumes e práticas que, passados de geração em geração, eram entendidos como vitais para a reprodução da vida socioeconômica, sendo conhecidos por Giordano (1983, p. 122-123) como a “religião dos pais”. Paralelamente, alguns autores, como Le Goff (1979, p. 208-209) e Filotas (2005, p. 38), defendem que o ingresso das populações germânicas em solo imperial teria sido responsável por promover uma paulatina reemergência de um paganismo popular, sobretudo nas áreas rurais, através de um processo marcado pela ressurgência de técnicas e práticas, mentalidades e crenças ancoradas na tradição ancestral.

Assim, a Igreja se deparou com um universo de práticas e crenças estranhas ao cristianismo, as quais eram fortemente associadas aos cultos idólatras e pagãos de outrora, datados da Antiguidade Clássica¹², o que levou à sua designação como “sobrevivências pagãs”, vestígios de um passado remoto incompatíveis com a religião cristã. Diante dessa situação, a Igreja lançou mão do processo de conversão e cristianização, valendo-se, para tanto, da atuação dos bispos, radicados nas cidades (onde atuavam enquanto as principais autoridades urbanas, concentrando poderes religiosos e políticos); párocos, localizados nas paróquias rurais e em maior contato com as populações camponesas, e; monges, instalados em regiões remotas, mas funcionando como

¹² Consoante Filotas (2005, p. 29-30), o paganismo alto medieval correspondia a um amálgama de crenças e práticas devocionais oriundas de três matrizes principais: a romana, a céltica e a germânica.

pólos de agregação de povoações (BASCHET, 2011, p. 67-69; BASTOS, 2013).

No que tange à sua definição, Bastos (2013, p. 115) caracteriza a cristianização como o processo pelo qual a Igreja buscou requisitar para si o controle e a hegemonia das relações humanas com a esfera do sagrado, assim como hegemonizar tanto a crença quanto a consciência dos fiéis. Paralelamente, Brown (2013, p. 146) salienta que, por volta do ano de 500, o cristianismo já havia se tornado a única religião pública do mundo romano, tendo eliminado o paganismo da esfera pública. A cristianização representou, nesse sentido, uma acirrada batalha pelo controle imaginativo do *mundus*, isto é, do mundo natural, ainda visto como portador de uma certa sacralidade¹³, sendo, assim, necessária sua desmistificação para que fosse preenchido com as figuras cristãs, especialmente a dos santos.

No que tange às etapas deste processo, Filotas (2005, p. 40-42) salienta que a cristianização não se deu de forma linear, mas se desenvolveu em duas fases distintas. A primeira, designada missionária, foi efetivada através de campanhas dirigidas aos reis tribais, não às massas, tendo por princípio a noção de que a conversão do rei implicaria na conversão da população¹⁴. Estes primeiros esforços afetaram, sobretudo, as formas exteriores da vida religiosa,

¹³ Para analisar este tópico da sacralidade referente ao mundo natural, pode-se recorrer ao conceito de “hierofania” cunhado por Mircea Eliade (2008, p. 2), o qual implica em “qualquer coisa que torna manifesto tudo quanto é sagrado”. Assim, de acordo com o entendimento do mesmo autor (1986, p. 126), quando um objeto da natureza, tal como uma árvore ou uma pedra, torna-se um objeto de culto, ele passa por uma espécie de transcendência, não sendo mais venerado enquanto árvore ou pedra, mas como uma hierofania, tendo, agora, uma ligação íntima com valores e elementos sobrenaturais. Reforçando essa noção, Brown (2013, p. 145-146) salienta que o Ocidente Medieval era sobretudo um mundo rural, o qual absorvia a maior parte da força produtiva disponível e que apresentava uma relação de profunda dependência em relação à natureza. Assim, para os homens e mulheres medievais, o *mundus*, não era neutro. Pelo contrário, era um espaço onde o sagrado poderia ser visto, era um universo repleto de seres intermediários, como anjos e demônios, que se encontravam em perpétuo combate, cujo resultado dependia a própria existência humana.

¹⁴ Na Gália, em particular, esta fase teria se verificado com o batismo do rei franco, Clóvis (reinou entre 481-511), em 496.

através do batismo da população, da supressão dos cultos pagãos públicos e destruição dos seus templos, ocasião em que eram substituídos pelas estruturas e rituais eclesiásticos, instituídos em seu lugar. Todavia, a Igreja não obteve êxito em eliminar as atitudes e crenças que informavam os cultos privados e a religião doméstica, os quais apresentaram grande persistência. Esta tarefa coube à fase pastoral que, seguida do estabelecimento de uma rede de paróquias e monastérios nas áreas rurais, pretendeu inculcar valores cristãos nos fiéis, educá-los e manter suas atitudes em conformidade com as crenças e rituais previstos pela ortodoxia¹⁵.

Consoante Giordano (1983, p. 135), o fim deste processo se deu com a aceitação do sacramentalismo, dos ritos e das festividades cristãs pela maior parte da população em geral. Todavia, os ritos tradicionais não foram completamente abandonados, mas permaneceram sendo celebrados simultaneamente aos cristãos.

Na mesma via interpretativa, Filotas analisa que, após as fases iniciais de conversão, a esmagadora maioria das populações da Europa Ocidental se

¹⁵ Delaplace e France (2016, p. 247-251), tendo por foco exclusivo a cristianização da Gália, observam que, até o fim do século IV, a primeira onda de evangelização teria atingido apenas as grandes cidades da Gália, tocando as áreas rurais de maneira esporádica. Nesse sentido, o processo de cristianização teria se dado em quatro etapas ou períodos, verificados de maneira assimétrica a depender da região. De modo resumido, a primeira etapa, situada temporalmente a partir da segunda metade do século IV, pela ação de missionários, os *milites Christi*, fossem bispos, monges ou eremitas, envolvendo tentativas de erradicação dos costumes e do culto público pagão, através da destruição de templos e dos dramáticos embates, frequentemente espetaculares, entre o evangelizador e os demônios. A segunda, que se estendeu até meados do século V, correspondeu ao estabelecimento de uma infraestrutura eclesiástica nos campos por meio da instalação de uma rede de paróquias. Estas, paulatinamente, tornaram-se o centro da vida religiosa nas áreas rurais e foram submetidas à autoridade episcopal. A terceira etapa, localizada cronologicamente a partir de fins do século V e ao longo do VI, estaria ligada à “conquista dos espíritos”, isto é, a um aprofundamento da conversão espiritual, da inculcação de valores e da moral cristã através da pregação. Por fim, a última etapa da cristianização corresponderia à integração do mundo rural à sociedade cristã, refletindo desenvolvimentos alcançados na sociedade merovíngia, em fins do século VI, tais como: a instauração das rogações, grandes festividades anuais, do respeito ao descanso aos domingos e do culto dos santos, que promoveram uma cristianização do próprio tempo.

identificava como cristã: “Eles levavam seus filhos para serem batizados, recebiam os sacramentos, participavam das vigílias dos santos e confiavam em suas relíquias, enterravam seus mortos o mais próximo possível da igreja” (FILOTAS, 2005, p. 20)¹⁶. O fato de que alguns indivíduos continuaram a praticar rituais religiosos ou semi-religiosos que tinham suas raízes no passado pré-cristão, tanto na esfera comunitária quanto na privada, é evidência de que essas práticas formavam parte de uma herança comum que englobava todas as classes e eram responsáveis por manter a coesão social (FILOTAS, 2005, p. 27) e, em especial, não representavam um movimento de rejeição ao cristianismo.

Adotando outro ponto de vista, Brown (2013, p. 146-148) observa que, em meados do século VI, o cristianismo já havia penetrado nas zonas rurais, de modo que o universo de práticas aberrantes com as quais os clérigos se deparavam e foram objeto de registro e denúncia constituíam, na verdade, variedades de um cristianismo doméstico que escapavam do seu controle. Dessarte, os esforços de cristianização a partir deste período estariam direcionados mais em garantir a correta interpretação do que era cristão, ao invés de suprimir um paganismo já derrotado.

Não obstante, diante do aparente vigor destas práticas, a Alta Idade Média assistiu à proliferação de diferentes tipos de relatos e registros, nos quais os clérigos, de modo geral, demonstraram seu horror, desprezo ou mesmo consternação pelo fato de que muitos membros de sua congregação continuaram a se engajar com práticas consideradas pagãs, simultaneamente às cristãs. Em particular, Filotas (2005, p. 42) chama a atenção para certos gêneros textuais¹⁷, os quais compõem o que a autora chama de “literatura pastoral”¹⁸ e

¹⁶ “They brought their children to be baptised, received the sacraments, attended the vigils of the saints and trusted in their relics, buried their dead as close to the church as possible”.

¹⁷ Consoante Kienzle (2000, p. 145-146), ao se falar de “gênero” no âmbito dos estudos literários, designa-se uma categoria reconhecível de obras escritas e/ou orais que empregam convenções comuns, de modo a prevenir que seus leitores ou audiências o

que seriam fontes importantes para cultura popular medieval.

Dentre estes, nossa atenção deverá residir sobre os sermões¹⁹, documentos que, para Gurevich (1993, p. 2-3), representam o produto do esforço dos autores eclesiásticos em adaptar e adequar os ensinamentos e valores cristãos aos fiéis, que muitas vezes dispunham de um conhecimento muito precário do latim, o que era feito através da utilização de uma linguagem simples e pelo uso de imagens comuns e noções familiares que apelavam para o horizonte mental de suas congregações. Consoante o autor:

Na luta travada pela Igreja pelas mentes e almas das pessoas ordinárias, esses gêneros desempenharam um papel crucial. Eles eram os mais importantes canais de comunicação entre o clero e as massas, pois foi através deles que os clérigos ganharam controle sobre a vida espiritual dos leigos (GUREVICH, 1993, p. 2, tradução nossa).²⁰

Dito isto, a Alta Idade Média conheceu alguns bispos que se destacaram

confundam com outro tipo. Além disso, determinado gênero pode ser independente, englobando outros (sub)gêneros relacionados, ou dependente, sendo englobado por um gênero associado (caso dos *exempla*, abarcados pelo gênero do sermão).

¹⁸ A literatura pastoral, conforme entende Filotas (2005, p. 42), designa o amplo rol de textos (em especial, atas conciliares, sermões e penitenciais) que registra a preocupação e as medidas tomadas sob a égide da Igreja em prol do bem-estar espiritual, moral e físico dos fiéis, além de zelar pelo devido seguimento da ortodoxia doutrinal.

¹⁹ Parafraseando Kienzle (2000, p. 150), o sermão pode ser definido essencialmente como um discurso oral, sendo falado na voz de um pregador que se dirige a uma audiência para instruí-la e exortá-la em um tópico concernente à fé e moral, baseando-se, para isso, em um texto sagrado. Em caráter complementar, Hall (2000, p. 210) analisa que os sermões produzidos na Alta Idade Média constituem um gênero unido, quase que exclusivamente, por seu conteúdo catequético, didático ou admonitório. Em outras palavras, observa-se que tais textos são produzidos tendo em vista a finalidade de providenciar instrução moral ou ensinar a doutrina cristã básica a uma audiência (que pode variar de acordo com o contexto), sendo organizados, geralmente, em torno de um tópico ou tema específico ao invés de uma passagem particular da Escritura.

²⁰ "In the struggle waged by the church for the minds and souls of the common people, these genres played a crucial part. They were the most important channels of communication between clergy and masses, as it was through them that churchmen gained control of the spiritual life of the lay people".

por sua pregação e produção de sermões, por meio dos quais atacavam as sobrevivências pagãs, além de abordar outros temas. Na Itália, por exemplo, pode-se mencionar o bispo Máximo de Turim (c. 380—c. 465). Na Península Ibérica, Martinho, bispo de Braga (c. 518—c. 580), foi responsável pela escrita do sermão *De correctione rusticorum*, encarado como uma fonte de especial relevância para o estudo das práticas pagãs e elementos da cultura popular ibérica do século VI. Já para a Gália, esse papel recaiu sobre Cesário de Arles.

Detalhes sobre sua vida são providenciados largamente pelas epístolas que trocou com a Santa Sé, pelas atas dos concílios que participou e, especialmente, pela hagiografia escrita em sua homenagem por Cipriano de Toulon e outros autores, a *Vita Caesarii* (VC)²¹. Resumidamente, pode-se dizer que Cesário nasceu por volta do ano de 470, tendo sido criado no seio de uma família que, provavelmente, integrava a aristocracia galo-romana da cidade de Cabillon, atual Chalon-sur-Saône (VC I, 3). Após dois anos de serviço no clero local (assumindo, possivelmente, a função de leitor entre 488 e 490), Cesário decidiu ingressar no célebre mosteiro de Lérins²² (VC I, 4). Contudo, tendo

²¹ Estima-se que a *Vita Caesarii* tenha sido composta por volta de 549, cerca de 7 anos após a morte de Cesário, tendo sido dividida em dois livros. No que concerne à autoria, foi escrita por cinco clérigos que o conheceram, estes sendo: Cipriano, bispo de Toulon entre c. 517-545 (considerado como o mentor e organizador da obra como um todo e principal autor do primeiro livro); Firmínio, bispo de Uzès entre c. 534-552; Vivêncio, de Sé incerta, mas que serviu como bispo entre c. 541-549; Messiano, um presbítero, que serviu como notário e entregador de correspondências do bispo; e Estefânio, um diácono que residia com outros clérigos na casa do bispo (KLINGSHIRN, 1994).

²² Segundo Geary (1988, p. 141-144), duas tradições monásticas tiveram um papel significativo na vida político-religiosa da Gália, particularmente entre os séculos V e VI. A primeira delas correspondeu ao “monasticismo aquitano”, uma tradição fundada por São Martinho de Tours (c. 316-397), cujo culto fora propagado por Sulpício Severo (363-425), autor da *Vita Martini* (396), e pelo rei franco Clóvis (c. 466-511), cuja patronagem transformou Martinho no santo patrono do reino franco e símbolo de sua igreja. Por outro lado, na região do vale do Ródano, desenvolveu-se um outro tipo de monasticismo que, apresentando um caráter mais aristocrático, esteve alicerçado nos centros monásticos de Saint-Victor e Lérins. Tendo em vista especificamente a comunidade de Lérins, Wood (1994, p. 22) caracteriza sua importância para a sociedade galo-romana do período em dois pontos: primeiramente, ela teve um papel fundamental na promoção de ideais monásticos

danificado sua saúde pela prática de uma mortificação excessiva, tal como a realização de jejuns rígidos e vigílias intensas, foi enviado a Arles para que se recuperasse (VC I, 6-7).

Chegando em Arles, por volta de 499, foi recebido por dois aristocratas locais, Firmino e Gregória, que se encarregaram de apresentá-lo ao retórico africano Juliano Pomério, o qual atuou como professor de retórica para Cesário, e a Eônio, bispo de Arles, com quem Cesário possuía relações de parentesco (VC I, 8-10). Sob o patronato de Eônio, Cesário foi ordenado ao diaconato e, posteriormente, ao sacerdócio, além de promovê-lo ao cargo de abade de um mosteiro para homens em Arles (VC I, 11-12).

Com a morte de Eônio, Cesário assumiu a cátedra episcopal de Arles, por volta de 502 (VC I, 14). Apesar de sofrer ferrenha oposição local, que culminaram em duas acusações de traição que lhe foram levantadas em momentos diferentes (VC I, 21-24; 29-31), Cesário alçou um elevado grau de prestígio e influência, o que foi confirmado, em 514, quando recebeu o título de vigário papal e metropolitano sobre a Gália pelo Papa Símaco (exerceu o papado entre 498-514) (VC I, 42), o que lhe conferiu a prerrogativa de supervisão geral dos assuntos eclesiásticos na Gália e Espanha e de convocação de concílios (DELAGE, 1971, p. 42; KLINGSHIRN, 2001, p. 130-132). Durante seu episcopado, presidiu uma série de concílios episcopais, como os concílios de Agde (506), Arles (524), Carpentras (527), Orange (529) e Vaison (529).

Não obstante, Cesário de Arles é comumente lembrado pela historiografia por sua profícua atuação pastoral. Como analisa Klingshirn (2001), seguindo o objetivo de transformar a religião comunitária de Arles (e das áreas rurais em seu entorno) em um cristianismo ideal nos moldes do que

na Gália e; em segundo lugar, Lérins foi responsável por treinar uma sucessão de bispos que produziram um impacto significativo na Igreja galo-romana e franca, destacando-se, dentre eles, São Hilário, bispo de Arles; Salviano, bispo de Riez; Fausto, abade de Lérins e, posteriormente, bispo de Riez; e o próprio Cesário de Arles.

vivenciara em Lérins, Cesário se esforçou em: por um lado, exaltar ideais, valores e práticas monásticas, tentando inculcá-los em seus fiéis e nos membros do clero, e; por outro, utilizar táticas persuasivas e coercitivas para eliminar crenças pagãs e supersticiosas, desviantes do dogma cristão, ocasião em que indicava as alternativas cristãs, tomadas como mais eficientes e benéficas.

Para tal fim, o bispo de Arles se valeu da produção de cerca de duzentos e trinta e oito sermões. Estes seguiam o modelo agostiniano do *sermo humilis*, priorizando uma linguagem simples e de fácil compreensão. Em relação às temáticas abarcadas, estas abrangiam explicações sobre os valores e virtudes cristãos, a exegese de passagens bíblicas particularmente obscuras ou mesmo admoestações acerca do envolvimento de seus fiéis em certas práticas supersticiosas ou sobrevivências pagãs (DELCOGLIANO, 2006, p. 20).

Especial atenção deve ser dada a estes sermões de admoestação. Nestes, Cesário frisava o perigo que incorriam tanto os leigos quanto os clérigos que se engajavam em certas práticas e crenças imorais e pecaminosas, pagãs e/ou supersticiosas, assim como aqueles que recorriam a outros especialistas do sagrado, tais como adivinhos e curandeiros populares, considerados charlatães e ajudantes do demônio. Nesse viés, é válido mencionar a proposição de Grig (2018), segundo a qual Cesário, em seus sermões, realizava um duplo movimento discursivo: primeiramente, empenhava-se por definir o que era a cultura popular, entendida aí como a cultura não autorizada e, tendo a definido, buscava combatê-la, indicando, em seu lugar, alternativas cristãs que representavam a cultura autorizada.

Nesse sentido, alguns sermões nos são particularmente esclarecedores. No sermão 52, por exemplo, fica evidenciado como muitas das práticas não eram praticadas apenas por camponeses, mas também pelos habitantes da cidade. Assim, dentre outras práticas, Cesário denuncia que algumas mulheres se recusariam a tecer e fiar às quintas-feiras em honra a Júpiter, o que

aconteceria na própria cidade de Arles:

“[...] O que é pior, sendo verdadeiro o que admoestamos, é que, não apenas em outros locais, mas também nesta mesma cidade, dizem haver algumas mulheres infelizes, as quais, em honra a Júpiter, não querem preparar o tear nem o fuso na quinta-feira” (S.52.2, tradução nossa).²³

Já, em outros sermões, Cesário evidencia a participação de clérigos em atividades proscritas. Nesse sentido, ao longo dos *sermones* 46, 47 e 55, o bispo critica a prática da embriaguez, vício que teria se tornado tão comum e cotidiano ao ponto de levar os homens a pensar não se tratar de um pecado. Tal prática, que se dava especialmente nos banquetes, seria particularmente perigosa pois poderia induzir a outros pecados, como o adultério e o assassinato, mas não só isso. Como aponta Cesário (S.46.8), a prática de beber desmedidamente é algo que se origina das tradições pagãs e aquele que assim o faz, oferece a si mesmo em sacrifício ao Demônio. Todavia, verdadeiramente lamentável, era o fato de que alguns clérigos incorreriam nessa prática. Estes que justamente deveriam inibir esse tipo de comportamento, não só bebiam em excesso, mas também incentivavam outros a fazer o mesmo. Para o bispo de Arles, era imperativo que estes clérigos corrigissem sua postura o mais cedo possível, passando a reprovar todos aqueles que assim agiam para que não sofressem a punição perante o tribunal de Cristo.

Se a prática de beber sem moderação podia não ser vista pelos clérigos como um pecado (e muito menos como uma sobrevivência pagã), Cesário também denunciava seu envolvimento com práticas notadamente mágicas. Dessa forma, o bispo devotou o sermão 50 à questão da preocupação com a

²³ “[...] *Quod peius est, verum est quod ammonemus, ut non solum in aliis locis, sed etiam in hac ipsa civitate dicantur adhuc esse aliquae mulieres infelices, quae in honore Iovis quinta feria nec telam nec fustum facere vellent*”.

saúde, advogando que todo cristão deveria valorizar mais a saúde da alma do que a do corpo. Assim, como aponta, o caminho adequado a ser tomado diante da enfermidade era aquele ligado ao comportamento reverencial, isto é, o recurso à Igreja, seus clérigos e sacramentos. Mas não era isso o que se verificava:

E, se ao menos, quando estão enfermos no corpo, corressem à igreja e pedissem a cura através da misericórdia de Cristo! Mas, o que é deplorável é que há alguns que, em todo tipo de enfermidade, buscam sortilégos, consultam arúspices e adivinhos, mandam chamar precantadores, penduram em si filactérios diabólicos e letras mágicas (S.50.1, tradução nossa).²⁴

A utilização dos amuletos²⁵ (*fylacteria*, *ligaturae* e *caracteres*), em especial, é um assunto que muito preocupava Cesário, uma vez que tais objetos eram produzidos e distribuídos por clérigos que utilizavam, em sua fabricação, fragmentos de textos retirados das Sagradas Escrituras. Para Filotas (2005, p. 252), isso teria constituído uma atitude deveras condenável, visto que poderia validar o uso de tais objetos aos olhos dos fiéis. Assim, observa o bispo que:

Muito frequentemente, eles recebem as mesmas ligaduras de clérigos e religiosos, mas eles não são religiosos ou clérigos de fato, mas ajudantes do Diabo. Vede, irmãos, pois eu testemunho a vós para que não aceitem esses objetos malignos, mesmo se forem oferecidos por clérigos. Pois, não há neles o

²⁴ *“Atque utinam, quando in ipso corpore infirmantur, ad ecclesiam currerent, et medicinam de Christi misericordia postulerent: sed, quod dolendum est, sunt aliqui, qui in qualibet infirmitate sortilegos quaerunt, aruspices et divinos interrogant, praecantatores adhibent, fylacteria sibi diabolica et caracteres adpendunt”.*

²⁵ Tendo por base os apontamentos de Kornbluth (2020, p. 941), pode-se definir os amuletos como objetos carregados ou portados no corpo para proteger contra a injúria ou o infortúnio ou promover a recuperação destes. A título de complementação, Kieckhefer (2014, p. 75) comenta que os amuletos atuavam, particularmente, enquanto dispositivos protetivos, de modo que, sendo-lhes atribuídas virtudes ocultas, eram compreendidos como capazes não só de afastar doenças, mas proteger o usuário contra toda sorte de ataques de inimigos visíveis e invisíveis.

remédio de Cristo, mas o veneno do Diabo, de onde o corpo não é curado e a pobre alma é degolada pela espada da infidelidade. Mesmo que a vós seja dito que os mesmos filactérios contêm coisas santas ou lições divinas, que ninguém creia, que ninguém confie que a saúde virá deles (S.50.1, tradução e grifos nossos).²⁶

Preocupações semelhantes também foram expressas em outros meios que não os sermões. No cânone LXVIII do Concílio de Agde, presidido por Cesário em 506, encontrava-se a proibição de que os ministros do altar atuassem como “clérigos-magos” (*clerici magi*) ou encantadores (*incantatores*), assim como produzissem filactérios (*filacteria*), os quais eram considerados verdadeiros laços das almas (*obligamenta animarum*). Além disso, penalidades também eram previstas para quem os utilizasse (*uti*), de modo que deveriam ser expulsos da igreja (*proici ab ecclesia*) (C. *Agathense*, can. LXVIII).

Em outro sermão (S.184), Cesário insiste na condenação da utilização de amuletos (além do recurso aos curandeiros populares), indicando que os fiéis deveriam, ao invés disso, recorrer à Igreja e aos seus sacramentos para obter a cura para suas enfermidades. Em seguida, realiza um comentário interessante, justificando que a razão para as repetidas admoestações adviria da reiteração das práticas sacrílegas por algumas pessoas:

Mas, por acaso, alguém comenta: “por que nosso bispo nos fala desta questão tão frequentemente?” Por esta razão, irmãos, porque, mesmo que [vos] admoestemos tão frequentemente, no entanto, sabemos pelo relato de muitos que essas práticas sacrílegas são feitas por alguns homens (S.184.5, tradução nossa).²⁷

²⁶ “*Et aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt; sed illi non sunt relegiosi vel clerici, sed adiutores diaboli. Videte, fratres, quia contester vos, ut ista mala, etiam si a clericis offerantur, non adquiescatis accipere: quia non est in illis remedium Christi, sed venenum diaboli, unde nec corpus sanatur, et infelix anima infidelitatis gladio iugulatur. Etiam si vobis dicatur, quod res sanctas et lectiones divinas filacteria ipsa contineant, nemo credat, nemo de illis sanitatem sibi venturam esse confidat*”.

²⁷ “*Sed forte dicit aliquis: ‘Quid est quod nos tam frequenter de hac re adminet episcopus noster?’*”

Quem seriam estes homens? A audiência de Cesário abarcava, além dos camponeses, os leigos habitantes da cidade de Arles, palco principal da pregação do bispo, estariam incluídos. Mas não apenas eles. Conforme suas denúncias, foi possível observar como muitos membros do clero também estariam imiscuídos a práticas consideradas impróprias. Mais importante, tais passagens evidenciam como tais práticas estavam ancoradas no substrato cultural da população da Gália alto medieval, encontrando vigorosa persistência e perpassando as classes sociais existentes.

Considerações finais

Diante do exposto, observa-se que, perante os desafios impostos pela temática da cultura e religiosidade popular, diferentes correntes interpretativas foram formadas empenhando-se em definir o “povo” e como se daria a relação entre os diferentes níveis culturais dentro de dada sociedade historicamente situada. Nesse sentido, três correntes se destacam: (i) a primeira adota uma perspectiva dualista, opondo a cultura popular, ligada às massas, às necessidades dos homens do campo dependentes dos ciclos naturais, à erudita, associada às preocupações canônicas e pastorais da elite eclesiástica; (ii) a segunda toma a cultura popular como um espaço intermediário, formado a partir de trocas vigorosas e recíprocas entre a cultura folclórica germânica e a de elite ou formal, ligada às elites clericais; (iii) a terceira observa a cultura popular a partir da lógica da dominação, associando-a diretamente às classes subalternas da sociedade, tais como a população campesina. Estas eram dotadas de potencial criativo próprio e, na ocasião que incorporam elementos

Hoc ideo, fratres, quia, licet tam frequenter admoneamus, adhuc tamen ab aliquibus hominibus fieri sacrilegia ista multorum relatione cognoscimus”

simbólicos da cultura dominante, faziam-na mediante um processo de ressignificação inconsciente, adequando-os à sua cosmovisão.

Ademais, como foi possível verificar pela breve análise dos excertos, Cesário deixa claro que as práticas e crenças registradas, seja a embriaguez associada aos antigos ritos pagãos, a utilização de filactérios, a abstenção de se fiar às quintas-feiras em honra a Júpiter, possuíam suficiente dinamismo e vigor a ponto de se evadir a classificações de cunho classista, fazendo parte de patrimônio cultural comum tanto a leigos de diferentes estatutos (camponeses, cidadãos) e clérigos. Dessa forma, a segunda corrente mostra-se, a princípio, a mais pertinente para nossa análise do *corpus* cesariano, sendo necessária ainda uma pesquisa ulterior. A partir dela e sua concepção de cultura e religiosidade popular, pode-se enxergar a sociedade dos tempos de Cesário como uma marcada por entrecruzamentos entre os diferentes grupos sociais, o que não implica na ausência de conflitos (como indica a própria intenção do bispo em definir as práticas populares que buscava combater), mas se quebra com as antigas noções de uma sociedade fracionada em blocos homogêneos e herméticos.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

CAESARIUS ARELATENSIS. **Sermones.** In: MORIN, D. Germani (ed.). *Sancti Caesarii Arelatensis sermons. v. 1.* Maretioli, 1937.

CAESARIUS ARELATENSIS. **Sermones.** In: MORIN, D. Germani (ed.). *Sancti Caesarii Arelatensis sermons. v. 2.* Maretioli, 1937.

CAESARIUS OF ARLES. **Sermoes.** In: MUELLER, Mary Magdeleine (trad.). *The Fathers of the Church: Caesarius of Arles: sermons (1-80), v. 1.* Washington: The

Catholic University of America Press, 2004.

CAESARIUS OF ARLES. **Sermons**. In: MUELLER, Mary Magdeleine (trad.). *The Fathers of the Church: Caesarius of Arles: sermons (81-186), v. 2*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

CIPRIANUS OF TOULON *et al.* **The Life of Caesarius**. In: KLINGSHIRN, William E. (trad.). *The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles: translated texts for historians*. Liverpool: Liverpool University Press, 1994.

CONCILIUM AGATHENSE. In: DIEZ, Gonzalo Martinez; RODRIGUEZ, Felix (ed.). *La Coleccion Canonica Hispana. t. 4: Concilios galos; concilios hispanos: primera parte*. Madrid: Ediciones Aldecoa, 1985.

Referências gerais

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1996.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Editora Globo, 2011.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Religiosidade popular no medievo**. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2020.

BROWN, Peter. **The rise of western Christendom: triumph and diversity: A.D. 200-1000**. 10th anniversary revised edition. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

BURKE, Peter. **Popular Culture in Early Modern Europe**. New York: Harper Torchbooks, 1978.

CHARTIER, Roger. **“Cultura Popular”:** revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2005>. Acesso em: 19 jul. 2021.

DELAGE, Marie-José. **Césaire d'Arles: sermons au peuple**. t. 1. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

DELAPLACE, Christine; FRANCE, Jérôme. **Histoire des Gaules**. 5. ed. Paris: Armand Colin, 2016.

DELCOGLIANO, Mark. **Caesarius of Arles: on living in community**. Cistercian Studies Quaterly. Congers, v. 41.1, 2006. Disponível em: <https://www.academia.edu/1860501>. Acesso em: 25 out. 2019.

EDDEN, Valerie. **Devils, Sermon Stories, and the Problem of Popular Belief in the Middle Ages**. The Yearbook of English Studies. Cambridge, v. 22, Medieval Narrative Special Number, p. 213-225, 1992. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3508387>. Acesso em: 10 jan. 2022.

ELIADE, Mircea. **Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso**. In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph M. (org). Metodologia de la historia de las religiones. Barcelona: Ediciones Paidós, 1986.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FILOTAS, Bernadette. **Pagan Survivals, superstitions and popular cultures in early medieval pastoral literature**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005.

FLINT, Valerie I. J. **The Rise of Magic in Early Medieval Europe**. Princeton: Princeton University Press, 1991.

FRANKLIN, Ruben Maciel; AGUIAR, Antonio Sérgio Pontes. **Cultura popular, um conceito em construção: Da tradição dos românticos e folcloristas à emergência política dos estudos culturais**. História e Cultura. Franca, v. 7, n. 1, p. 238-257, jan./jul. 2018. DOI: <https://doi.org/10.18223/hiscult.v7i1.2156>. Disponível em: <https://ojs.franca.unesp.br>. Acesso em: 10 jan. 2022.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad popular en la Alta Edad Media**. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

GRIG, Lucy. **Caesarius of Arles and the campaign against popular culture in**

late antiquity. Early Medieval Europe. [s. l.], v. 26, p. 61–81, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1111/emed.12248>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com>. Acesso em: 10 jan. 2022.

GUREVICH, Aron. **Medieval popular culture: problems of belief and perception.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HALL, Thomas N. **The Early Medieval Sermon.** In: KIENZLE, Beverly Mayne (ed.). *The Sermon.* Turnhout: Brepols, 2000.

JOLLY, Karen Louise. **Popular religion in Late Saxon England: Elf charms in context.** Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1996.

KIECKHEFER, Richard. **Magic in the Middle Ages.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

KIENZLE, Beverly Mayne. **Introduction.** In: KIENZLE, Beverly Mayne (ed.). *The Sermon.* Turnhout: Brepols, 2000.

KLINGSHIRN, William E. **Introduction.** In: KLINGSHIRN, William E. (trad.). *The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles: translated texts for historians.* Liverpool: Liverpool University Press, 1994.

KLINGSHIRN, William E. **Caesarius of Arles: The making of a Christian community in Late Antique Gaul.** Cambridge: Cambridge University, 2001.

KORNBLUTH, Genevra. **Amulets and Identity in the Merovingian World.** In: EFROS, Bonnie; MOREIRA, Isabel (ed.). *The Oxford Handbook of the Merovingian World.* New York: Oxford University Press, 2020.

LE GOFF, Jacques. **Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia.** In: LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente.* Lisboa: Estampa, 1993.

PARKER, Holt. **Toward a definition of popular culture.** History and Theory. Middletown, v. 50, n. 2, p. 147-170, May 2011. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41300075>. Acesso em: 10 jan. 2022.

RUSSELL, James C. **The Germanization of Early Medieval Christianity: a sociological approach to religious transformation.** Oxford: Oxford University Press, 1994.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaios de antropologia medieval.** Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WATKINS, Carl. "Folklore" and "Popular Religion" in Britain during the Middle Ages. *Folklore, Oxfordshire*, v. 115, n. 2, p. 140-150, Aug. 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/30035164>. Acesso em: 10 jan. 2022.

WOOD, Ian. **The Merovingian Kingdoms, 450-751.** New York: Longman, 1994.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a "literatura" medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.