

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE HISTÓRIA – IHT  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

MARCOS PEDRAZZI CHACON

ENTRE SANTOS, MÉDICOS E CURANDEIROS: OS SISTEMAS TERAPÊUTICOS E A  
RELIGIOSIDADE NA GÁLIA DE CESÁRIO DE ARLES (SÉCULOS V E VI)

NITERÓI

2023

MARCOS PEDRAZZI CHACON

**ENTRE SANTOS, MÉDICOS E CURANDEIROS: OS SISTEMAS TERAPÊUTICOS  
E A RELIGIOSIDADE NA GÁLIA DE CESÁRIO DE ARLES (SÉCULOS V E VI)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em História da Universidade Federal Fluminense, como  
requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título  
de Mestre em História.

Orientador:

Prof. Dr. Edmar Checon De Freitas

Niterói

2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C431e Chacon, Marcos Pedrazzi  
Entre santos, médicos e curandeiros: : os sistemas  
terapêuticos e a religiosidade na Gália de Cesário de Arles  
(séculos V e VI) / Marcos Pedrazzi Chacon. - 2023.  
203 f.

Orientador: Edmar Checon de Freitas.  
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,  
Instituto de História, Niterói, 2023.

1. Cesário, de Arles, Santo, 470-542. 2. Cura de doença.  
3. Milagre. 4. Terapia. 5. Produção intelectual. I. Freitas,  
Edmar Checon de, orientador. II. Universidade Federal  
Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD - XXX

MARCOS PEDRAZZI CHACON

**ENTRE SANTOS, MÉDICOS E CURANDEIROS: OS SISTEMAS TERAPÊUTICOS  
E A RELIGIOSIDADE NA GÁLIA DE CESÁRIO DE ARLES (SÉCULOS V E VI)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em História da Universidade Federal Fluminense, como  
requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título  
de Mestre em História.

Aprovado em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas (UFF – orientador)

---

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos (UFF)

---

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva (UFRJ)

Aos meus pais,

Eluzir e Marcos

## AGRADECIMENTOS

De modo particular, gostaria de expressar minha gratidão a todos aqueles que contribuíram a seu modo para o desenvolvimento deste trabalho.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus pelos dons da vida, da fortaleza e da perseverança, sem os quais não poderia prosseguir na caminhada. Gratidão especial também devo à minha família, particularmente aos meus pais, Eluzir e Marcos, pelo apoio incondicional e por serem verdadeiros exemplos de perseverança na vida profissional; aos meus irmãos, André e Ana, pela amizade.

Ao meu orientador, professor Edmar Checon de Freitas, por todo o apoio e incentivo na realização de meus estudos desde 2018, quando ingressei no projeto de pesquisa do PIBIC “As artes da cura: a doença e os agentes da cura na Gália Merovíngia”.

Aos professores do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense: Mário Jorge, Vânia Fróes, Renata Vereza, Carolina Coelho, Adriene Baron, Verônica Severo, Leonardo Marques, pelos momentos de aprendizado e descoberta.

Aos meus bons amigos Leo, Arapoan, Lawson, Levy, Karina, Thaís, Tuiú, Marcelo, Jean e Paulo pelos momentos de descontração e bom humor, sem os quais não teria tido forças para seguir adiante (*Praise the sun!*).

À minha namorada e companheira Dandara, pelo apoio nos momentos difíceis e pela paciência titânica ao aturar minhas queixas e auxiliar nos momentos de desânimo, durante os longos meses de produção acadêmica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*“Immortalia ne speres, monet annus et alium  
quae rapit hora diem”*

(Horácio, *Carmina* IV,7)

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar os discursos produzidos por Cesário de Arles (c. 470-542) acerca das categorias da doença e da cura e dos sistemas terapêuticos, conjuntos de práticas e crenças propostas como eficazes para restaurar a saúde dos enfermos, as quais contavam com seus próprios praticantes ou “agentes da cura”, personificados pelas figuras do médico, do presbítero, do santo e do curandeiro popular. Para isso, fez-se uso de uma ampla documentação produzida, mormente, entre os séculos V e VII, com destaque para os sermões de Cesário de Arles, mas também abrangendo: algumas narrativas hagiográficas, como a *Vita Caesarii* de Cipriano de Toulon e outros, as duas *Vitae Radegundis*, escritas por Venâncio Fortunato e Baudonívia e a *Vita Martini* de Sulpício Severo; tratados sobre a teoria e a prática médica, tais quais a *Epistula ad Pentadium* de Vindiciano e o *De medicamentis* de Marcelo de Bordeaux; além das célebres *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha. Valendo-se da útil metodologia da Análise do Discurso Crítica e estabelecendo diálogos com a história política, cultural, religiosa e a médica, o estudo seguiu diferentes etapas. Em primeiro lugar, abordou-se a trajetória de vida de Cesário na Gália do século VI, um período marcado pelo poderio dos bispos e dos esforços eclesiásticos pela conversão e cristianização dos campos. Em segundo lugar, discorreu-se acerca das concepções medievais, por um lado, do corpo e da alma e, por outro, da saúde e da doença, as quais se encontravam profundamente interligadas. Adiante, explicou-se como o relacionamento entre os sistemas terapêuticos não era pautado tão somente por conflitos, mas envolvia trocas e diálogos. Ademais, tendo por base a documentação, procedeu-se à caracterização de cada um dos sistemas terapêuticos, seus agentes e práticas. Além disso, por tal análise, verificou-se que o limiar entre os três sistemas se encontrava, por vezes, apagado, e que, ao manter uma distinção hierárquica entre eles, Cesário cumpria o objetivo discursivo de sustentar uma relação assimétrica de poder no meio social com a Igreja em seu topo.

**Palavras-chave:** Cesário de Arles; sistemas terapêuticos; doença.



## ABSTRACT

The present work aims to investigate the discourses elaborated by Caesarius of Arles (c. 470-542) about the categories of disease and cure and the therapeutic systems, ensembles of practices and beliefs proposed as effective in restoring health to the sick, which had their own set of practitioners or “healing agents”, personified by the characters of the doctor, the priest, the saint and the folk healer. For this purpose, extensive documentation was analysed, mainly texts produced between the 5th and 7th centuries, with high emphasis on the sermons of Caesarius of Arles, but also covering some hagiographic narratives, such as Cipriano de Toulon and others’ *Vita Caesarii*, the two *Vitae Radegundis*, written by Venantius Fortunatus and Baudonivia and Sulpitius Severus’ *Vita Martini*; some treatises on medical theory and practice, such as Vindician’s *Epistula ad Pentadium* and Marcellus of Bordeaux’s *De medicamentis*; in addition to the famous Isidore of Seville’s *Etymologiae*. Adopting the Critical Discourse Analysis as our methodological approach and establishing dialogues with political, cultural, religious and medical history, the present study followed different stages. In the first place, an account was made on the life trajectory of Caesarius, living in 6th century Gaul, a period marked by the power of bishops and ecclesiastical efforts for the conversion and Christianization of the countryside. Secondly, we discussed the medieval concepts of body and soul and health and illness, which were deeply intertwined. Further on, we explained how the relationship between the therapeutic systems was not based solely on conflicts, but also involved mutual exchanges and dialogue. In addition, based on our sources, we described each therapeutic system, as well as their agents and practices. In addition, through this analysis, we verified that the threshold between the three systems was sometimes blurry, and that by maintaining an hierarchy distinction between them, Caesarius fulfilled the discursive objective of sustaining an asymmetrical power relationship in the social environment with the Church on its top.

**Keywords:** Caesarius of Arles; therapeutic systems; sickness.

## SUMÁRIO

|          |                                                                                   |            |
|----------|-----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1</b> | <b>Introdução.....</b>                                                            | <b>12</b>  |
| <b>2</b> | <b>Cesário de Arles e seu tempo.....</b>                                          | <b>26</b>  |
| 2.1      | O cristianismo e o império romano tardio (séculos IV e V).....                    | 27         |
| 2.2      | A vida e a trajetória de Cesário de Arles.....                                    | 36         |
| 2.2.1    | Vida pregressa e o caminho para Lérins (c. 470–c. 490).....                       | 37         |
| 2.2.2    | Uma nova sensibilidade religiosa: o monasticismo ocidental.....                   | 38         |
| 2.2.3    | A vivência de Cesário em Lérins (c. 490–c. 499).....                              | 45         |
| 2.2.4    | Arles e a região de Provença: um breve histórico.....                             | 46         |
| 2.2.5    | Chegada de Cesário a Arles e educação sob Juliano Pomério (c. 499–c. 502).....    | 50         |
| 2.2.6    | Funções e prerrogativas episcopais no Ocidente alto medieval.....                 | 52         |
| 2.2.7    | O episcopado de Cesário sob o domínio visigótico (c. 502–508).....                | 59         |
| 2.2.8    | A pregação de Cesário no contexto da cristianização da Gália.....                 | 63         |
| 2.2.9    | O episcopado de Cesário sob o domínio ostrogodo (508–536) e franco (536–542)..... | 72         |
| 2.2.10   | Considerações sobre o culto dos santos.....                                       | 77         |
| <b>3</b> | <b>O corpo, a alma e a doença: entre o material e o espiritual.....</b>           | <b>82</b>  |
| 3.1      | Corpo e alma: uma relação de oposição?.....                                       | 82         |
| 3.2      | Doença, saúde e suas concepções.....                                              | 99         |
| 3.2.1    | A doença sob o ponto de vista médico: a medicina e a teoria humoral...            | 101        |
| 3.2.2    | A doença sob o ponto de vista religioso: castigo e provação.....                  | 116        |
| <b>4</b> | <b>Os sistemas terapêuticos alto medievais: entre agentes e práticas....</b>      | <b>128</b> |
| 4.1      | O sistema terapêutico médico-erudito.....                                         | 131        |
| 4.1.1    | A medicina e os médicos: da Antiguidade à Alta Idade Média.....                   | 131        |
| 4.1.2    | <i>Curatio</i> : o tratamento sob três aspectos.....                              | 137        |
| 4.2      | O sistema terapêutico eclesiástico.....                                           | 145        |
| 4.2.1    | <i>Ecclesiae medicina</i> : a cura pelos sacramentos.....                         | 145        |
| 4.2.2    | <i>Sanctus medicus</i> : a cura pelo milagre.....                                 | 153        |
| 4.3      | O sistema terapêutico popular.....                                                | 167        |
| 4.3.1    | Paganismo, cultura e religiosidade popular.....                                   | 167        |
| 4.3.2    | <i>Caragi, divini vel sortilegi</i> : as faces do curandeirismo popular.....      | 173        |

|          |                                                        |            |
|----------|--------------------------------------------------------|------------|
| 4.3.3    | A terapia popular: entre amuletos e encantamentos..... | 178        |
| <b>5</b> | <b>Considerações finais.....</b>                       | <b>185</b> |
|          | <b>Referências bibliográficas.....</b>                 | <b>191</b> |
| a)       | Fontes primárias.....                                  | 191        |
| b)       | Referências gerais.....                                | 193        |
| c)       | Dicionários.....                                       | 203        |

## ABREVIATURAS E SIGLAS

|      |                                                  |
|------|--------------------------------------------------|
| VC   | Cipriano de Toulon <i>et alli. Vita Caesarii</i> |
| VM   | Sulpício Severo. <i>Vita Martini</i>             |
| VRF  | Venâncio Fortunato. <i>Vita Radegundis</i>       |
| VRB  | Baudonívia. <i>Vita Radegundis</i>               |
| S.   | Cesário de Arles. <i>Sermones</i>                |
| epc  | Cesário de Arles. <i>Epistulae</i>               |
| Etm  | Isidoro de Sevilha. <i>Etymologiae</i>           |
| Col  | João Cassiano. <i>Collationes</i>                |
| Inst | João Cassiano. <i>De coenobiorum institutis</i>  |
| MGH  | <i>Monumenta Germaniae Historica</i>             |
| SRM  | <i>Scriptores Rerum Merovingicarum</i>           |

## 1. INTRODUÇÃO

Eleito bispo de uma das cidades mais importantes e ricas do sul da Gália, por volta do ano de 502, Cesário de Arles (c. 470-542), filho de pais pertencentes à aristocracia galo-romana da Burgúndia (Borgonha), deparou-se com ferrenha oposição de uma parcela do clero local profundamente descontente com sua rápida ascensão e, provavelmente, receosa da formação de uma dinastia episcopal. Seguindo o exemplo de bispos que se depararam com situações semelhantes no passado, dentre os quais São Honorato de Arles (c. 350-429), Cesário empenhou-se em cumprir o papel do “bom bispo”, de modo que: “entregou-se completamente à Palavra de Deus, à leitura e à pregação constante” (VC I, 15, tradução nossa)<sup>1</sup>.

De fato, é graças à sua atuação pastoral, representada por “pregação constante” e materializada na produção de cerca de 238 sermões sobre diversos temas, que Cesário se tornou uma das mais importantes referências para o estudo da Gália alto medieval, especialmente do ponto de vista cultural. Em um desses sermões, o *sermo* 52 de forma mais precisa, o bispo de Arles tratou de uma questão que engendrava dúvidas entre os membros de sua congregação: poderia haver mártires no tempo presente? Conforme indica, a resposta não poderia ser outra senão afirmativa, uma vez que a palavra “mártir”, tendo sua origem no grego, significa “testemunha” (*testis*). Assim, todos aqueles que dessem testemunho de Cristo, em prol da justiça, adquiririam, sem sombra de dúvida, a coroa do martírio.

Um modo, contudo, de dar testemunho de Cristo, afirmou Cesário, correspondia em resistir às inúmeras tentações do Diabo e seus agentes, devendo o cristão tanto abster-se quanto reprovar a outrem de, por exemplo: observar augúrios, associar os dias da semana aos deuses pagãos ou se abster de trabalhar em honra deles, prestar culto ao sol e à lua etc. Não obstante, segundo o entendimento do pregador, dar testemunho de Cristo também implicava ao cristão tomar certas atitudes diante da enfermidade, como se pode observar pelo caso de certas mães que, atônitas e lamuriosas perante as doenças de seus filhos, buscavam-lhes prontamente uma cura. O ato de procurar a cura não seria em si problemático, mas sim a quem se recorria, como bem registra o bispo:

E, o que é pior, não suplicam a medicina da Igreja, do autor da saúde e da Eucaristia de Cristo. Nem pedem para que sejam ungidos pelos presbíteros com o óleo abençoado, como foi escrito, ou colocam toda sua esperança em Deus. Ao contrário fazem, e enquanto requerem a saúde dos corpos, encontram a morte das almas. E se ao menos buscassem a mesma saúde através da simples arte dos médicos! Mas dizem a si: consultemos aquele aríolo, adivinho, sortílego ou herborista.

---

<sup>1</sup> “*Et totum se verbo Dei et lectione, inquietis etiam praedicationibus mancipavit*” (VC I, 15).

Sacrifiquemos a veste do enfermo, um cinto que possa ser inspecionado e medido; ofereçamos algumas letras mágicas, penduremos alguns amuletos no pescoço. Entre estas coisas, há uma convicção do Diabo: ou matar cruelmente os filhos pelo aborto ou curá-los, com maior crueldade, pelas letras mágicas (S.52.5, tradução nossa)<sup>2</sup>.

Não seria exagero mencionar que, nesta narrativa, encontram-se destacados os principais pontos que serão objeto deste estudo. Assim, por um lado, pode-se chamar a atenção para a gravidade e grande relevância social atribuída à doença, geradora de grande ansiedade e sofrimento para os homens e mulheres medievais.

Nesse sentido, como salientam Van Dam (1993) e Klingshirn (2020), o mundo da Alta Idade Média era marcado por um quadro de precariedade, insegurança e incerteza, de forma que um clima irregular poderia ocasionar perturbações (ou mesmo a ruína) para as colheitas, gerando uma situação de fome e penúria generalizada. Do mesmo modo, quadros de enfermidade eram especialmente preocupantes e sua dimensão social era frequentemente relatada nas fontes medievais, tendo como efeito: o impedimento ao trabalho, o mergulho na indigência, a obrigação da mendicância e a exclusão social (SCHMITT, 2014, p. 287). Destarte, pode-se assumir com relativa segurança que a habilidade em livrar alguém da doença (e do sofrimento a ela associado), consistia em um saber fundamental, capaz de garantir ao detentor desta habilidade grande grau de influência, poder, prestígio e/ou riquezas no seio dessa sociedade.

Mais do que isso, para autores como Le Goff (1985, p. 7-8) e Sournia (1985, p. 359-360), a doença constitui um ponto de partida para se proceder, na verdade, ao estudo do homem, dada sua capacidade de colocar o historiador em contato com um amplo e complexo conjunto de crenças e práticas que envolvem as relações das pessoas entre si e com a realidade à sua volta. Nessa perspectiva, escreve: “a doença pertence não só à história superficial dos progressos científicos e tecnológicos como também à história profunda dos saberes e das práticas ligadas às estruturas sociais, às instituições, às representações, às mentalidades” (LE GOFF, 1985, p. 7-8).

Em via de análise similar, Bastos (2009, p. 48), escrevendo sobre o fenômeno da peste em Portugal durante os séculos XIV-XVI, toma como proposta observar a doença enquanto “um *locus* de reflexão e produção de discursos que nela se originam, mas que a ultrapassam”.

---

<sup>2</sup> “*Et quod peius est, non de ecclesiae medicina, non de auctore salutis exposcunt atque eucharistia Christi et, sicut scriptum est, oleo benedicto a presbyteris deberent perungere, et omnem spem suam in deo ponere. Econtrario faciunt, et dum salutem requirunt corporum, mortem inveniunt animarum. Et atque utinam ipsam sanitatem vel de simplici medicorum arte conquirerent. Sed dicunt sibi: Illum ariolum vel divinum, illum sortilegum, illam erbariam consulamus; vestimentum infirmi sacrificemus, cingulum qui inspici vel mensurari debeat; offeramus aliquos caracteres, aliquas praecantationes adpendamus ad collum. Inter haec una diaboli persuasio est: aut per avorsum occidere crudeliter filios aut per caracteres sanare crudelius*” (S.52.5).

Tais discursos são múltiplos, passíveis de diversas interpretações e perpassam diversas dimensões da sociedade, como o ideológico e o poder. Portanto, aponta que devem ser sempre analisados de acordo com seus determinantes sociais, seu contexto histórico-político e a finalidade do autor, dentre outros elementos. Dessa forma, segundo o autor, os discursos produzidos acerca da doença a transformam em um “objeto e campo de um conflito histórico entre supostas verdades mais ou menos divergentes, concorrentes” (BASTOS, 2009, p. 19).

Ademais, como se deve destacar, as dinâmicas da doença apresentam grande complexidade ao longo do período alto medieval. Consoante o entendimento de Schmitt (2014, p. 284), a sociedade medieval foi marcada por uma representação religiosa não só do mundo, mas também do infortúnio e das formas de se combatê-lo. Isso, naturalmente, estendia-se para os conceitos de saúde e doença, os quais, sendo ambivalentes, abarcavam tanto o corpo físico quanto o espiritual dos enfermos. Estes, por sua vez, o *corpus* e a *anima*, foram apresentados quase como valores inversamente proporcionais, segundo a exposição do bispo: “[...] Enquanto requerem a saúde dos corpos, encontram a morte das almas”.

Isso, por sua vez, tem repercussão ao se investigar os “sistemas terapêuticos”, expressão empregada originalmente por Brown (1981, p. 114) que designa diferentes conjuntos de práticas e crenças que se propõe como eficazes para restaurar a saúde dos enfermos, além de contarem com seus próprios praticantes ou “agentes da cura”, isto é, aqueles a quem se poderia recorrer visando o tratamento ou a cura de alguma doença (*morbus*) ou enfermidade (*infirmetas*). Quais seriam esses sistemas? O próprio bispo evidencia-os com clareza: o enfermo poderia procurar a Igreja e requisitar aos presbíteros a sagrada Eucaristia e a unção com óleo abençoado, também poderia se submeter à “simples arte dos médicos” ou, como constata com certa inquietação, poderia recorrer ao variado rol de adivinhos e curandeiros populares ou se valerem de práticas de origem pagã, como a utilização de filactérios e letras mágicas.

Pode-se inferir que a própria ordem com a qual é feita a exposição não foi dada ao acaso, mas denota uma organização de caráter hierárquico entre cada um dos três sistemas terapêuticos: (i) o sistema eclesiástico, representado por clérigos, tais quais presbíteros e bispos (como o próprio Cesário), responsáveis pela ministração dos sacramentos, e pelos santos e suas relíquias, realizadores de milagres; (ii) o sistema médico-erudito, também chamado de medicina secular, o qual, contando com o médico enquanto agente, abarcava diferentes tipos de tratamento oriundos da tradição hipocrático-galênica: a dietética, farmacopeia e cirurgia, e; (iii) o sistema “popular”, o qual, sendo informado por crenças que compunham a cultura e religiosidade popular alto medieval, era representado, mormente, por

uma classe extremamente heterogênea de adivinhos e curandeiros populares (*divini, aruspices, caragi, praecantatores* etc), os quais ofereciam a cura através de práticas mágicas, como a utilização de amuletos e encantamentos.

Quanto ao grau de relacionamento entre esses sistemas, este é, por vezes, descrito como conflitivo. Horden (2008), por exemplo, fala de um “mercado” da cura na Alta Idade Média, indicando, por um lado, a competição entre diferentes profissionais, cada qual ofereceria a cura por seus próprios métodos e, por outro, enfatizando o papel do paciente no processo de escolha entre eles. Em outra análise, Flint (1989), ao longo de seu estudo, aponta para a existência de uma “competição social pelo papel de curador”. Esta, por sua vez, correspondia a um dos principais pontos de disputa hegemônica na sociedade alto medieval e encontrou vasta repercussão na documentação produzida neste período. Por meio dela, pode-se verificar uma complexa relação, às vezes, de puro antagonismo e hostilidade, mas, outras vezes, de troca, diálogo e entrecruzamento. De fato, umas das principais teses defendidas ao longo deste estudo é que, não só a dimensão do conflito era pouco preponderante na documentação, mas, quando se encontrava presente, cumpria um papel discursivo determinado, legitimando certos agentes e práticas em detrimento de outros e sustentando uma reivindicação por hegemonia.

Diante do exposto, o presente trabalho, apresentando como recorte temporal os séculos V e VI e geográfico, a Gália, assume como objetivos principais: (i) investigar os discursos produzidos por Cesário acerca da doença e da cura enquanto mecanismos de legitimação e exclusão de diferentes atores sociais, crenças e práticas; (ii) qualificar os sistemas terapêuticos e sua relação entre si, com destaque para seus respectivos agentes da cura e práticas.

Tendo em vista tais considerações iniciais e objetivos do trabalho, faz-se necessário explicitar e caracterizar as fontes e ferramentas metodológicas que embasaram a pesquisa. Nesse sentido, a documentação principal utilizada para se analisar o discurso de Cesário é aquela composta por seus sermões e pela hagiografia escrita em sua homenagem por Cipriano de Toulon e outros clérigos, a *Vita Caesarii*. Antes de se explicitar as edições utilizadas, deve-se, minimamente, tecer certas considerações acerca de cada gênero textual<sup>3</sup>.

Tendo início pelos sermões, estes são apontados por Silva (2014, p. 208) como peças-chave para a compreensão da pregação medieval na Alta Idade Média, um período

---

<sup>3</sup> Por gênero textual ou literário, na esteira dos estudos de Kienzle (2000, p. 145-146) e Halsall (2008, p. 63-64), compreende-se as obras escritas e/ou orais que empregam *topoi*, convenções comuns, de modo a prevenir seus leitores ou audiências de confundi-las com outro tipo de texto. Tais gêneros, ainda, podem ser “independentes”, englobando outros gêneros a eles relacionados, ou “dependentes”, sendo, ao invés, englobados por um gênero associado.



considerado fundamental para a organização da Igreja e definição da ortodoxia. Diante desta provocação inicial, pode-se voltar a atenção para as principais características dos sermões, assim como sua conceituação. Nesse sentido, Kienzle (2000, p. 143-144) afirma que o sermão constituiu o gênero literário central nas vidas de tanto cristãos quanto judeus durante a Idade Média, sendo principalmente utilizado como um meio para que o clero providenciasse educação religiosa às suas audiências leigas, além de possuir um papel importante na liturgia e vida espiritual das ordens religiosas. Ademais, é importante reconhecer que o sermão apresenta um caráter essencialmente oral e altamente performativo, o que, a princípio, impõe certas problemáticas ao historiador, visto que chegaram até nós tão somente os textos escritos, estando perdidas no tempo as emoções, gestos, modulações de voz, interação com o público e outros elementos que situam o sermão em seu contexto histórico.

Mesmo que tenham passado por certas transformações ao longo da História, os sermões reúnem certas características específicas que os identificam e distinguem de outros tipos de texto. De modo geral, estas são contempladas pela definição proposta por Kienzle (2000, p. 150, tradução nossa): “O sermão é essencialmente um discurso oral, 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, baseado em um texto sagrado”<sup>4</sup>.

De sua conceituação, pode-se enfocar as principais características dos sermões. Em primeiro lugar, o sermão conta com um grupo heterogêneo oriundo das fileiras eclesiásticas medievais que ocupa a posição de “falante/escritor”, tais como: bispos, padres de paróquias, monges, frades, abades, etc. Por sua vez, no que tange à posição do “ouvinte/leitor”, isto é, a audiência do pregador, esta é ocupada por um grupo também heterogêneo que deve ser avaliado dentro de dado contexto histórico, mas que abrange não só a população leiga, mas outros clérigos (KIENZLE, 2000, p. 151-154).

A seu turno, no que diz respeito à finalidade do sermão, esta apresenta um caráter didático e exortatório o que condiz com a intenção do pregador de não só de ensinar preceitos e valores religiosos, mas proclamar a Palavra e exortar sua audiência a abraçar a fé e tomar alguma forma de ação para sua correção. Então, mesmo o sermão sendo um gênero didático, ele incorpora a proclamação e a exortação para fomentar a crença e para intensificar e ativar a mensagem ensinada. Diante disso, observa-se que o sermão constitui um texto altamente persuasivo e, quando concretizado na atividade predicante, envolve um alto grau de

---

<sup>4</sup> “The sermon is essentially an oral discourse, spoken in the voice of a preacher who addresses an audience, to instruct and exhort them, on a topic concerned with faith and morals and based on a sacred text” (KIENZLE, 2000, p. 150).

performance, necessária para que o pregador comova sua audiência, repreenda-a ou leve-a ao arrependimento, penitência e reforma (KIENZLE, 2000, p. 155-156).

Por fim, no que diz respeito ao conteúdo do sermão, este aborda, via de regra, temáticas ligadas a questões de fé e moral. É importante mencionar que este conteúdo apresenta variações de acordo com o período do ano litúrgico, com o contexto cultural do sermão (KIENZLE, 2000, p. 157). Em caráter complementar, Gurevich (1993, p. 2-3) aponta para a importância dos sermões serem escritos em uma linguagem simples para que fossem compreensíveis para uma ampla audiência que, na maioria das vezes, não possuía instrução formal e contava com um conhecimento precário do latim. Já para Filotas (2005, p. 57-61), os sermões representam importantes evidências para práticas e crenças que prevaleciam em dada comunidade, especialmente para aquelas ligadas à cultura e religiosidade popular, conceito que será apresentado em outro capítulo.

Já no que tange aos 238 sermões produzidos por Cesário de Arles (além de outro descoberto, em 1978, por Raymond Étaix), um primeiro tópico apontado por DelCogliano (2006, p. 20) e Bailey (2018, p. 49), em consonância a Gurevich (1993, p. 2), diz respeito à sua conformidade ao modelo agostiniano do *sermo humilis* que aconselhava a utilização de uma linguagem mais simples e acessível a uma ampla audiência, o que, no caso de Cesário, era composta tanto por leigos quanto clérigos.

Já em relação às temáticas abordadas nos sermões, Mueller (2004, p. xix) as organiza em cinco categorias: (i) sermões ou admoestações sobre vários tópicos; (ii) sermões sobre a Escritura; (iii) sermões referentes às estações; (iv) sermões sobre os santos; (v) sermões para os monges. A primeira categoria corresponde aos sermões 1-80, a segunda, aos sermões 81-186, e as demais, aos sermões 187-238. Apesar de todos os sermões constituírem objetos de nossa análise, especial atenção deve ser dada aos seus sermões de admoestação, nos quais denunciava o engajamento de muitos dos fiéis de sua congregação (tanto camponeses, quanto cidadãos) em certas práticas e crenças consideradas como resquícios do paganismo ou superstições. Em primazia, verifica-se que um número notável destas práticas dizia respeito à realização de ritos, à utilização de certos objetos, assim como ao recurso a certos especialistas do sobrenatural, visando garantir a proteção e a segurança diante das incertezas, dificuldades cotidianas e, sobretudo, promover uma recuperação mais rápida e eficaz da saúde, ou mesmo se salvar nos casos de enfermidade.

Diante desse exposto, a análise dos sermões de Cesário será pautada na edição latina, dividida em dois volumes, de D. Germani Morin (1937). Ao lado desta, também será utilizada a tradução para a língua inglesa, dividida em três volumes, feita por Mary Mueller (2004),

obra esta que compõe a célebre coleção *Fathers of the Church* e que é baseada na edição de Morin.

Em relação ao segundo gênero documental utilizado, as hagiografias, estas constituem um amplo gênero textual que reúne, sob sua alçada, diferentes tipos de documentos, de caráter narrativo ou não, dentre os quais se destacam as Vidas de santos (*Vitae*) (HALSALL, 2008; PALMER, 2018; HERRICK, 2020). Como observa Birkett (2020, p. 17), as *Vitae* constituem uma forma de literatura didática e promocional, cujo objetivo primário relacionava-se à edificação de uma audiência local e promoção do culto de um santo. Seguindo essa linha de pensamento, Halsall (2008b) observa que:

O objetivo da Vida de um santo era didático: mostrar a maravilhosa obra de Deus no mundo. Os milagres que Deus operava através do santo demonstravam a presença ativa e interesse do Senhor no mundo, e aqueles que tomavam lugar após a morte do santo constituíam a prova definitiva que o homem santo havia triunfado sobre a morte e agora residia e podia interceder junto a Deus (HALSALL, 2008b, p. 70, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Além disso, também poderiam se prestar a outros fins. Para Birkett (2020, p. 25), as *Vitae* não só registravam a trajetória dos santos, mas, sendo dotadas de funções historiográficas, articulavam a história e a identidade das instituições e comunidades locais que os veneravam. Esta posição vai ao encontro daquela de Klingshirn (1994, p. 5-6), para quem a exaltação da imagem do santo espelhava no prestígio de toda sua comunidade e grupos que a ele se associavam. Desse modo, uma *Vita* não era alheia a finalidades de cunho político, por exemplo, podendo ser utilizada como meio de se reabilitar bispos impopulares na tradição local, proteger seus apoiadores do ataque de facções rivais, resguardar direitos e privilégios ligados a um mosteiro, santuário e/ou igreja fundados pelo santo, defender reivindicações sobre propriedades, primazia jurisdicional ou mesmo sobre o exercício de direitos metropolitanos etc (HALSALL, 2008; PALMER, 2018).

Tendo enfoque nas questões relativas à saúde e doença, Horden (2008, p. 416) toma as hagiografias como verdadeiras “janelas abertas para o panorama terapêutico na Alta Idade Média”, uma vez que oferecem detalhes sobre as tentativas de tratamento empreendidas pelos enfermos antes de se voltarem à ajuda do santo.

Em relação à Vida de Cesário de Arles (*Vita Caesarii*), ela foi composta dentro de sete anos após a morte de Cesário (c. 549), por cinco clérigos: Cipriano, bispo de Toulon entre c. 517-545 (considerado como mentor e organizador da obra como um todo e principal autor do

---

<sup>5</sup> “The point of the saint’s life was didactic: to show the wondrous working of God in the world. The miracles which God worked through the saint demonstrated the Lord’s continued active presence and interest in the world, and those which took place after the saint’s death were the ultimate proof that the holy man had triumphed over death and now resided and could intercede with God” (HALSALL, 2008b, p. 70).

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. Ademais, no que tange à sua organização, deve-se colocar que a *Vita* foi dividida em dois livros de modo a tirar proveito dos interesses particulares e capacidades de cada autor, os quais adquiriram diferentes tipos de conhecimento acerca de Cesário, baseado em suas posições sociais e lugares de observação (KLINGSHIRN, 1994, p. 1-4).

Quanto aos objetivos da obra, estes podem ser variados, além de promover o próprio culto de São Cesário. Em primeiro lugar, pode-se destacar a promoção dos interesses do mosteiro feminino fundado por Cesário em Arles<sup>6</sup>. Para Klingshirn (1994), isto poderia ser feito de duas formas: (i) impulsionando o prestígio do mosteiro através da exaltação da vida de seu fundador e; (ii) oferecendo, através da figura de Cesário, um modelo autoritativo para o comportamento ascético das monjas. Ademais, em relação a uma audiência mais ampla, a hagiografia cumpriria outras funções, como as de: edificar aqueles que liam ou ouviam a leitura da obra; celebrar a associação dos autores (e de sua comunidade) ao santo; defender a reputação do santo do ataque de rivais; promover a pauta de reformas defendida por Cesário. Tudo isso através de sua retratação como um modelo ideal de *bispo-monge*, um homem santo admirado por todos e um realizador de milagres (KLINGSHIRN, 1994, p. 5; SILVA, 2013).

Deste ponto, pode-se refletir acerca do público-alvo da *Vida*. Para Klingshirn (2001, p. 8-9), apesar da dificuldade em se definir o alcance *de facto* da obra ao longo da Antiguidade Tardia, pode-se deduzir que ela visaria às monjas e à própria população de Arles, aos quais Cesário atuaria enquanto modelo de comportamento, ascetismo e objeto de culto, mas também aos novos senhores de Arles, os membros da família real franca (VC II, 45) e os sucessores de Cesário no cargo de bispo, aos quais se esperava que mantivessem o programa de reformas defendido por Cesário.

Quanto às versões analisadas na presente pesquisa, utiliza-se a edição latina de Bruno Krusch (1896), denominada *Vitae Caesarii episcopi Arelatensis libri duo*, pertencente à coleção da *Monumenta Germaniae Historica* (MGH). Também se emprega a tradução para a língua inglesa feita por William Klingshirn (1994), denominada *The Life of Caesarius*.

---

<sup>6</sup> Isso é corroborado pela menção dos autores no prólogo da *Vita* (VC I, 1) que a obra teria sido escrita sob pedido de Cesária, a Jovem, sobrinha de Cesário que serviu como abadessa do mosteiro fundado pelo bispo em Arles.

Tendo em vista o aspecto dialógico do discurso, isto é, o discurso não existe no vácuo, mas relaciona-se a outros numa cadeia dialógica, foram utilizadas, como uma forma de fortalecer a análise, outras obras, destacando-se a *Vita Martini* de Sulpício Severo, as *Vitae Radegundis* de Venâncio Fortunado e Baudonívia, as *Collationes* e o *De coenobiorum institutis* de João Cassiano, algumas atas conciliares, além de outros documentos, os quais serão apresentados oportunamente.

Além disso, a fim de complementar a análise e caracterizar de forma mais pormenorizada os tratamentos propostos pelo sistema terapêutico médico-erudito, também foram utilizados alguns tratados médicos, em particular, a *Epistula ad Pentadium* de Vindiciano, o *De medicamentis* de Marcelo de Bordeaux, o *De observatione ciborum* de Antimo, além de outros. Por fim, também se fez grande uso das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha (c. 560-636), em especial, os livros IV (*De re medicina*) e VIII (*De ecclesia et sectis*). Apesar do contexto de atuação de Isidoro, isto é, a Península Ibérica do século VII, ser distinto do ora estudado, a utilização de tal fonte é justificável. Como observa Castellanos (2020, p. 26), através dos vinte livros que compõem as Etimologias, Isidoro buscou compilar e organizar tanto o conhecimento das eras passadas quanto o do presente. Isso, por sua vez, faz com que seja atribuída à obra o caráter enciclopédico, o qual é marcado pelas características da multidisciplinaridade, tendência à exaustividade e organização sistemática do conhecimento (ELFASSI, 2020, p. 250).

Na realização da pesquisa, optou-se por utilizar enquanto ferramenta metodológica a Análise do Discurso Crítica (ADC), filiada à Teoria Social do Discurso de Norman Fairclough, estabelecendo, no entanto, diálogos oportunos com a vertente da Análise do Discurso Francesa (ADF), que tem como principal expoente Michel Pêcheux, visto que ambas as teorias se complementam e adotam certos posicionamentos comuns. Também se empregam certas teorias e conceitos de outros autores, tais como Bakhtin, Bourdieu e Foucault, cujas obras em muito influenciaram a constituição de ambas as vertentes da AD, propiciando-nos uma análise mais fundamentada acerca da interação entre língua, discurso, ideologia, História e práticas sociais.

Destarte, pode-se abordar alguns conceitos importantes, começando pelo o de “discurso”. Como bem notam Florêncio *et al* (2009, p. 26), o discurso não se confunde com a língua, nem com a fala, nem com o texto, não sendo a mesma coisa que transmissão de informações ou o ato de comunicação. Destarte, pode-se apresentar a clássica definição de Orlandi (2007, p. 31), segundo a qual, o discurso pode ser entendido como o “efeito de sentidos entre interlocutores”. Todavia, tendo em vista que, como mencionado, o sentido é

aferido dentro das condições sócio-históricas em que foi produzido, o trabalho com o discurso envolve, portanto, analisar a língua em sua materialidade, que apresenta um duplo aspecto: linguístico e histórico, sendo ambos indissociáveis no processo de produção do sujeito do discurso e dos sentidos que o significam.

Não obstante, alguns autores optaram por enxergar o discurso como uma práxis, posto que é produzido no seio das relações sociais, em determinado período histórico, pelas necessidades impostas na produção e reprodução da existência humana, de modo que trazem, em si, o caráter histórico e ideológico próprio a essas relações (FLORÊNCIO *et al*, 2009, p. 65-66). Tal posicionamento é seguido pela Teoria Social do Discurso de Fairclough, que propõe a acepção de discurso enquanto uma prática social, conforme o mesmo leciona:

Ao usar o termo ‘discurso’, proponho considerar o uso de linguagem como forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo de variáveis situacionais. Isso tem várias implicações. Primeiro, implica ser o discurso um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação [...]. Segundo, implica uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social, existindo mais geralmente tal relação entre a prática social e a estrutura social: a última é tanto uma condição como um efeito da primeira. Por outro lado, o discurso é moldado e restringido pela estrutura social no sentido mais amplo e em todos os níveis: pela classe e por outras relações sociais em um nível societário, pelas relações específicas em instituições particulares, como o direito ou a educação, por sistemas de classificação, por várias normas e convenções, tanto de natureza discursiva como não discursiva, e assim por diante. Os eventos discursivos específicos variam em sua determinação estrutural segundo o domínio social particular ou o quadro institucional em que são gerados. Por outro lado, o discurso é socialmente constitutivo [...]. O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem: suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são adjacentes (FAIRCLOUGH, 2016, p. 94-95).

Assim, na esteira do entendimento de Fairclough, Resende e Ramalho (2021, p. 25-26) compreendem o discurso enquanto um modo de ação historicamente situado. Isso, por sua 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. Diante disso, adota-se o conceito de Fairclough: “O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado” (FAIRCLOUGH, 2016, p. 95).

Em seguida, deve-se abordar uma tríade de conceitos cunhados por Bakhtin que, devendo ser compreendidos conjuntamente, são extremamente caros tanto à ADF quanto à

ADC: dialogia e polifonia. De forma resumida, Resende e Ramalho (2021, p. 14-15) apontam que todo discurso faz parte de uma cadeia dialógica, respondendo a discursos anteriores e antecipando discursos posteriores de formas variadas. Essa interação, por sua vez, é polifônica, posto que retomam vozes anteriores e antecipam as posteriores da cadeia de interações verbais. Assim, não há uma operação entre tão somente as vozes do locutor e do ouvinte.

Outro conceito extremamente caro à pesquisa corresponde ao de “hegemonia”. Como lecionam Resende e Ramalho (2021), a Teoria Social do Discurso, baseando-se no pensamento de Gramsci, estabelece uma estreita aproximação na entre o discurso e a hegemonia, a qual é entendida como o: “[...] domínio exercido pelo poder de um grupo sobre os demais, baseado mais no consenso que no uso da força” (RESENDE; RAMALHO, 2021, p. 43). Contudo, como notam as autoras, a dominação sempre se encontra em equilíbrio instável, daí, a luta hegemônica constitui um foco de disputas sobre pontos de instabilidade nas relações hegemônicas. Nessa perspectiva, observa Fairclough (2016):

Hegemonia é liderança tanto quanto dominação nos domínios econômico, político, cultural e ideológico de uma sociedade. Hegemonia é o poder sobre a sociedade como um todo de uma das classes economicamente definidas como fundamentais, em aliança com outras forças sociais, mas nunca atingido senão parcial e temporariamente, como um ‘equilíbrio instável’. Hegemonia é a construção de alianças e a integração muito mais do que simplesmente a dominação de classes subalternas, mediante concessões ou meios ideológicos para ganhar seu consentimento. Hegemonia é um foco de constante luta sobre pontos de maior instabilidade entre classes e blocos para construir, manter ou romper alianças e relações de dominação/subordinação, que assume formas econômicas, políticas e ideológicas (FAIRCLOUGH, 2016, p. 127).

A partir desse ponto, a relação entre hegemonia e discurso pode ser delineada a partir de dois pontos. Em primeiro lugar, destaca-se que a hegemonia e a luta hegemônica assumem a forma de práticas discursivas em interações verbais a partir da relação dialética entre discurso e sociedade. Isso, por sua vez, traz a implicação de que a hegemonia pode ser tanto produzida e reproduzida quanto contestada e transformada no discurso. Em segundo lugar, entende-se que o discurso se apresenta como uma esfera da hegemonia na medida em que a dominação exercida por um determinado grupo social depende de sua capacidade de gerar práticas discursivas e ordens de discurso que a sustentem. Assim, observa-se que, do ponto de vista discursivo, a luta hegemônica pode ser concebida enquanto uma universalização de perspectivas particulares (RESENDE; RAMALHO, 2021, p. 46).

Arelado ao conceito de hegemonia, por sua vez, encontra-se o de ideologia, cuja função seria a de assegurar consentimentos por meio de disputas levadas a cabo no nível do

momento discursivo de práticas sociais. Tal noção pode ser facilmente compreendida a partir das lições de Fairclough (2016):

Entendo que as ideologias são significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais, que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação (FAIRCLOUGH, 2016, p. 122).

O que se sobressai da análise proposta pela ADC é uma percepção negativa de ideologia<sup>7</sup>, sendo contrária à percepção neutra, segundo a qual, o fenômeno ideológico não se encontra necessariamente ligado aos interesses de um grupo em particular. Para a ADC, ela é necessariamente hegemônica e desempenha um papel significativo na preservação da hegemonia, isto é, no estabelecimento e manutenção da dominação, promovendo a naturalização de práticas e relações sociais (RESENDE; RAMALHO, 2021, p. 47).

Apresentados alguns dos principais conceitos utilizados em ambas ADF e ADC, faz-se necessário especificar qual tipo de técnica será utilizada para realizar o levantamento dos dados. Destarte, optou-se por utilizar a análise lexicográfica, conforme exposta por Silva (2002):

Nesta técnica, escolhe-se uma palavra chave ou várias - que podem ser substantivos, adjetivos ou verbos ou ainda um único vocábulo em suas diversas categorias, como casa, casamento, casado ou casar - que denomino como unidade de análise. O(s) termo(s) devem ser selecionados em função do objetivo da pesquisa. Analisa-se o texto identificando onde a(s) palavra(s) figuram, verificando a que elementos ela(s) se relacionam, se associam ou se opõem. Esta técnica é aplicável a qualquer tipo de texto e permite abordagens quantitativas e qualitativas (SILVA, 2002, p. 5).

Assim, na análise da documentação latina, utilizaram-se palavras-chave e unidades de análise, como: corpo (*corpus*), alma (*anima*), saúde (*sanitas*; *sospitas*; *salus*), doença (*morbus*; *aegritudo*; *infirmas*), enfermo (*infirmus*; *aegrotus*), médico (*medicus*), presbítero (*presbyter*), adivinho e curandeiro popular (*divinus*, *ariolus*, *aruspex*, *praecantator*, *incantator*, *sortilegus* etc).

A partir daí, pode-se proceder à classificação da presente pesquisa. Primeiramente, em relação à forma de abordagem do problema, como qualitativa, de modo que, em seu âmago, propõe-se à interpretação de fenômenos e atribuição de significados, preocupando-se “[...] com aspectos da realidade que não podem ser quantificados, centrando-se na compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais” (GERHARDT; SILVEIRA, 2009, p. 34). Por sua vez, no que tange à sua natureza, esta pode ser classificada como básica, tendo em vista que: “objetiva gerar conhecimentos novos úteis para o avanço da ciência sem aplicação prática

---

<sup>7</sup> Esta, por sua vez, encontra-se ancorada nas teorias do sociólogo John Brookshire Thompson, autor de *Ideologia e cultura moderna* (1995).



prevista. Envolve verdades e interesses universais” (KAUARK; MANHÃES; MEDEIROS, 2010, p. 26).

Ademais, quanto aos objetivos propostos, a pesquisa se qualifica como exploratória, visto que “tem como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a construir hipóteses” (GERHARDT; SILVEIRA, 2009, p. 35), vindo a envolver, via de regra, o levantamento bibliográfico. Ainda, no que toca aos procedimentos técnicos utilizados, a pesquisa possui natureza documental, tendo em vista sua elaboração a partir de materiais que não receberam tratamento analítico, caso das fontes documentais que constituem o objeto da pesquisa (KAUARK; MANHÃES; MEDEIROS, 2010).

Portanto, ao longo deste introito, buscou-se apresentar: a problemática que deu ensejo à realização desta pesquisa, seus objetivos, as fontes primárias e a metodologia utilizada na investigação, além de sua classificação. Em relação à estruturação dos demais capítulos, levou-se em consideração uma organização, sobretudo, temática. Destarte, no primeiro capítulo, o foco da análise esteve centrado na figura de Cesário, destacando, assim, sua trajetória de vida, formação intelectual e espiritual em Lérins e Arles, assim como seus principais feitos à frente da cátedra episcopal de Arles. Em paralelo, foram tecidos comentários oportunos sobre fenômenos relevantes para a compreensão do amplo contexto político e cultural em que Cesário viveu (séculos V e VI), tais quais: a título de antecedentes, a absorção do cristianismo pelo Império Romano no século IV; o surgimento do monasticismo no Ocidente; a evolução histórica do ofício e das atribuições episcopais; o processo de conversão e cristianização da Gália e; o culto dos santos.

No segundo capítulo, o estudo recaiu sobre duas temáticas. Primeiramente, foram investigadas as concepções medievais acerca do corpo e dos cuidados que se deveria ter para com ele. Junto a isso, foi analisada a natureza da relação do corpo com a alma, buscando avaliar se esta seria pautada por uma oposição, como a princípio se poderia dar a entender. Por sua vez, o segundo tema examinado foi relativo às diferentes concepções da doença vigentes no período medieval, as quais correspondiam à “médica”, pautada na rica tradição da medicina secular que via a doença como um resultado do desequilíbrio humoral, e à “religiosa”, que, desenvolvida pelos Pais da Igreja e incorporada por Cesário, interpretava a doença como um castigo ou provação oriunda das faltas cometidas pela humanidade. De modo concomitante, realizou-se um breve histórico do desenvolvimento da medicina, desde a Antiguidade Clássica até a Antiguidade Tardia, e também do processo de recepção dessa medicina greco-romana pelo cristianismo.

No terceiro capítulo, dando prosseguimento ao estudo de vários tópicos abordados no capítulo anterior, a análise se concentrou no tema da cura e, de forma mais específica, buscou-se, através da análise da documentação, caracterizar e qualificar cada um dos sistemas terapêuticos, seus agentes e práticas. Assim, no caso do sistema erudito, frisou-se a figura do *medicus* e seu desenvolvimento histórico, também destacando os tratamentos por eles oferecidos: a dietética, a farmacopeia e a cirurgia. Quanto ao sistema eclesiástico, tendo já se comentado acerca de seus agentes, os clérigos e santos, no segundo capítulo, analisou-se as duas formas de cura que, respectivamente, ofereciam: os sacramentos e os milagres. No que tange ao sistema popular, primeiramente, realizou-se uma breve revisão historiográfica acerca do que constituía a chamada “cultura e a religiosidade popular”. Munindo-se destes conhecimentos, procedeu-se à caracterização dos principais agentes, adivinhos e curandeiros populares, e práticas terapêuticas, amuletos, encantamentos etc. Ademais, ao longo capítulo, buscou-se enfatizar como cada um dos sistemas encontrava-se representado no discurso de Cesário e qual grau hierárquico lhes havia sido atribuído pelo bispo. Por fim, durante as Considerações finais, foram reiterados os pontos levantados durante o avançar da pesquisa.

## 2. CESÁRIO DE ARLES E SEU TEMPO

Conta a *Vita Caesarii* que, uma vez, em suas visitas pelas paróquias de sua diocese, Cesário e sua comitiva, na qual estava presente o diácono Estefânio, um dos autores da obra, chegaram ao assentamento fortificado (*castellum*) de Luco. Lá, uma aristocrata de nome Eucyria lhe apresentou sua escrava e, prostrando-se, pediu ao bispo que orasse pela menina. Tal qual um bom médico que busca examinar minuciosamente o caso de seus pacientes, perguntou aos presentes qual enfermidade a afligia: “Um demônio que os rústicos chamam Diana”<sup>8</sup> foi a resposta que lhe foi dada. Tal demônio atacava a menina todas as noites com golpes que se assemelhavam aos de um flagelo (*flagrum*), provocando perplexidade nos clérigos. Sendo posta novamente diante do bispo, Cesário impôs suas mãos sobre sua cabeça e a abençoou. Em seguida, também abençoou o óleo e ordenou que a menina fosse ungida à noite. Assim, ela imediatamente tornou-se saudável, tal era o poder divino que o bispo comandava, e, como conta a *Vita* (II, 19), nunca mais foi vexada pela tentação do demônio.

Não foi somente como um “milagreiro” que a fama de Cesário se espalhou pela Gália. Ao bispo, também era reputado um vigoroso zelo monástico, mediante a realização de orações e jejuns, da leitura e meditação constante da Palavra de Deus e da incansável atuação como pregador (VC I, 11, 15, 17, 18, 45). Este zelo também foi demonstrado em sua atuação enquanto um libertador de cativos, prática que se mostrou especialmente expressiva após o cerco de Arles por forças burgúndias e francas, em 508, ocasião em que Cesário utilizou inclusive os bens de sua igreja no pagamento do resgate (VC I, 32, 33). Nesse contexto, a libertação de cativos, dentre eles, muitos francos e burgúndios não cristãos, atuava não só como um exercício da caridade cristã, mas como uma forma de patronagem, reforçando seu prestígio pessoal, além de promover a mensagem pastoral que buscava promover.

Passagens como essas nos permitem vislumbrar o mundo em que Cesário vivia, um mundo marcado por intensas transformações, mas também por continuidades, em relação ao período romano que o precedeu. É esta Gália dos tempos de Cesário, isto é, os séculos V e VI, a Gália marcada pelo predomínio de uma aristocracia episcopal, que requisitava para si elementos da vida ascética que conquistaram a sensibilidade religiosa cristã, mas que exercia seu prestígio e autoridade apresentando-se como patronos de suas cidades à moda romana, que constitui o objeto de nossos estudos. Para isso, no entanto, foi necessário realizar, *a priori*, uma digressão, de modo a estabelecer um panorama geral do Império Romano Tardio,

---

<sup>8</sup> “*Daemonium quod rustici Dianam appellant*” (VC II, 18).

de modo a compreender a promoção e ascensão do cristianismo no seio do império a partir do século IV.

Munindo-se dessas considerações, pode-se melhor analisar a trajetória de Cesário de Arles, sua formação intelectual e religiosa, além dos principais feitos que marcaram sua atuação episcopal. A título de complementação, em momentos oportunos, buscou-se chamar a atenção para determinados tópicos que ocupam uma posição de centralidade nos debates sobre o mundo da Antiguidade Tardia, a saber: o desenvolvimento do monasticismo ocidental, partindo de suas raízes no Oriente à formação de importantes comunidades monásticas, como a de Lérins; a ascensão da posição e *status* dos bispos (assim como suas funções, papéis desempenhados e principais atribuições); o programa de conversão e cristianização das zonas rurais levado a cabo por estas figuras e; o desenvolvimento do culto dos santos etc.

## 2.1. O CRISTIANISMO E O IMPÉRIO ROMANO TARDIO (SÉCULOS IV E V)

Encontra-se muito além do escopo deste trabalho realizar uma discussão pormenorizada dos principais eventos e mudanças que marcaram o Império Romano Tardio. Todavia, uma breve síntese histórica pode se mostrar útil, visto que alguns movimentos identificados no séculos finais do império encontram eco neste período inicial. Como é comum na historiografia, vide o exemplo de Brown (1976, p. 22-23), a “Crise do século III” oferece um bom ponto de partida.

De modo geral, esta crise constituiu um período de instabilidade sem precedentes na história do império que apresenta diversas nuances. Internamente, a crise do século III foi marcada por uma intensa fratura política e guerras civis, através das quais diferentes facções do exército buscavam elevar seu comandante ao posto de imperador para obter maiores vantagens (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 67-68). Como observa Gerberding (2008, p. 16), nos quase cinquenta anos da crise, cerca de vinte e seis imperadores foram elevados e então assassinados pelo exército<sup>9</sup>. A unidade territorial também foi ameaçada pela emergência de impérios locais: Póstumo governou a Gália, Britânia e Espanha, de 260 a 268; Zenóbia de Palmira controlou parte das províncias orientais, de 267 a 270 (BROWN, 1976, p. 24).

A par dos conflitos internos, este período também presenciou um considerável aumento na pressão das fronteiras do império. Ao norte, mudanças na estrutura das sociedades germânicas, em especial a formação de confederações, levou a conflitos e invasões através do Reno e do Danúbio. Assim, a federação gótica, formada em 248, combateu e levou à derrota o

---

<sup>9</sup> Para uma periodização mais detalhada, vide: Hekster (2008).

imperador Décio (reinou entre 249-251) nos pântanos da região de Dobruja, nos Balcãs, em 251, e os alamanos e francos invadiram regiões da Gália por volta de 275. A leste, os partos perderam o controle de seu império em 226 para os persas, governados sob a dinastia sassânida, de tendências expansionistas. No regime de Shapur I (reinou entre 240-272), os persas lutaram em campanhas nas bordas do território romano, acarretando derrotas militares, como a famosa captura do imperador Valeriano (reinou entre 253-260) em 260 (BROWN, 1976, p. 22-24; HEKSTER, 2008, p. 6).

Ao lado do caos político e social, a situação de instabilidade foi agravada por um quadro de retração econômica, decorrente da queda na produção agrícola e manufatureira, redução na circulação de ouro e prata e aumento de impostos (GERBERDING, 2008, p. 17), e demográfica, em virtude de episódios de penúria e da praga antonina. Sobre esta, Hekster (2008) afirma que: “A praga antonina, que eclodiu no Império Romano próximo ao fim do segundo século, ressurgiu repetidamente ao longo do terceiro século, e matou, em certos locais, até vinte por cento da população” (HEKSTER, 2008, p. 6, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Contudo, o retorno a uma situação de estabilidade se deveu às reformas empreendidas pelo imperador Diocleciano (reinou entre 284-305) e continuadas por seu sucessor, Constantino (reinou entre 306-337). Esse conjunto de reformas assumiu diferentes aspectos, mas nem todas as medidas tiveram grande longevidade. A primeira que se pode destacar é aquela que ficou conhecida como tetrarquia. Estabelecida por Diocleciano, tal medida previu a divisão do poder por quatro imperadores, dois seniores, que receberiam o título de augusto, e dois juniores, os césares. Esta divisão permitiria regularizar a sucessão imperial, de modo a reduzir a incidência de guerras civis e usurpações (GERBERDING, 2008, p. 18; WOOLF, 2017, p. 311).

Uma segunda medida foi a divisão administrativa do império em quatro partes (as prefeituras) que seriam atribuídas a cada um dos imperadores. Cada uma destas prefeituras eram subdivididas em dioceses e estas, por sua vez, em províncias<sup>11</sup>. Tais prefeituras seriam dotadas de seu próprio exército, fronteiras e residências imperiais, destacando-se: Milão para a prefeitura da Espanha; Trier para a Gália e Britânia; Sirmium para os Balcãs e as províncias do Danúbio; e Nicomédia para o Mediterrâneo oriental. Sobre as províncias, a nova divisão previa que elas seriam menores do que as anteriormente existentes. Isso favorecia, por um

---

<sup>10</sup> “The Antonine plague, which broke out in the Roman Empire towards the end of the second century, resurfaced again and again throughout the third century, and killed in places up to 20 per cent of the population” (HEKSTER, 2008, p. 6).

<sup>11</sup> Como observa Gerberding (2008, p. 19), o sistema provincial inserido por Diocleciano teve grande longevidade, tornando-se, na maior parte, as divisões administrativas da França medieval, as *civitates*. Estas permaneceram em vigor até a Revolução Francesa no século XVIII.

lado, uma administração interna mais eficaz, além de tornar as províncias menos propícias a servirem como bases para rebeliões (GEARY, 1988, p. 11; GERBERDING, 2008, p. 18). Mas, por outro lado, esta nova divisão, como analisa Woolf (2017, p. 310-311), também foi responsável por tornar mais efetiva a arrecadação fiscal e a organização de forças defensivas, o que, inadvertidamente, ajudou a tornar algumas destas regiões autossuficientes. Ao longo do século IV, a divisão entre o Ocidente e Oriente se acentuaram e após o reinado de Teodósio (reinou entre 378-395) o império tornou-se dividido entre estes dois extremos, com um imperador governando o Ocidente a partir de Milão (e depois, Ravena) e outro, o Oriente a partir de Constantinopla (GERBERDING, 2008, p. 19).

Do ponto de vista militar, Diocleciano e Constantino aprimoraram as medidas já em curso, tais como o *comitatus*, a força de ataque móvel posicionada há uma certa distância da fronteira, pronta para fornecer suporte às legiões quando pressionadas, além de reforçar as defesas dos *limites*. Para dar conta das necessidades administrativas do império, a ala burocrática do império, responsável pelo recolhimento dos impostos e organização do governo foi incrementada<sup>12</sup>, a ter cada vez menos envolvimento dos senadores ou elites locais (GERBERDING, 2008, p. 20; WOOLF, 2017, p. 318).

Para sustentar um exército e uma setor burocrático cada vez mais numerosos, foi necessária a adoção de medidas econômicas, como o controle de preços e salários, uma reforma monetária através da instituição de uma nova moeda de ouro, estável durante períodos de galopante inflação, o *solidus*, assim como um aumento expressivo na taxação (BROWN, 1976, p. 27; GEARY, 1988, p. 27-28). Acerca das reformas tributárias, observa-se que:

Para atender à necessidade constante de aumento de receita, Diocleciano instituiu uma reorganização fundamental do sistema tributário. Ele regularizou seus dois componentes básicos, a *annona*, um tipo de imposto fundiário baseado no *jugum*, uma medida de seu valor produtivo, e o *caput*, um tipo de imposto comunitário baseado em uma unidade de trabalho, um ‘dia de trabalho’. A *annona* podia ser paga em espécie, outra indicação de que a economia monetária não estava saudável. Essa prática foi introduzida no século III, porque a inflação tornou o valor dos pagamentos em dinheiro quase insignificante (GERBERDING, 2008, p. 20, tradução nossa)<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Como indica Halsall (2008a, p. 43), a burocracia do império tardio chegou a integrar entre 25.000 e 35.000 funcionários.

<sup>13</sup> “To meet the constant need for increased revenue, Diocletian instituted a fundamental reorganisation of the tax system. He regularised its two basic components, the *annona*, a type of land tax based on the *jugum*, a measure of its productive value, and the *caput*, a type of poll tax based on a unit of labour, a ‘manday’. The *annona* could be paid in kind, another indication that the moneyed economy was not healthy. This practice had been introduced in the third century because inflation had made the value of payments in money almost negligible” (GERBERDING, 2008, p. 20).

O regime de Diocleciano também foi famoso pelos elementos teocráticos que introduziu. Se por um lado, a religião imperial, mediante a adoração da imagem dos imperadores, era uma tendência que se acentuou ao longo da vida do império, com Diocleciano, os rituais de corte e todo seu aspecto cerimonial tornaram-se mais elaborados. Por um lado, os imperadores passaram a ser associados a algum patrono divino (Júpiter no caso de Diocleciano e Hércules, no caso de Maximiano) e suas palavras e éditos passaram a constituir uma expressão da vontade divina, ocasião em que o dissenso religioso passava a ser assemelhado à deslealdade política, legitimando a perseguição a certos grupos religiosos. Por outro lado, os imperadores passavam a se colocar cada vez mais no centro do cosmos, promovendo jogos e festividades que celebrassem o consenso e a unidade do império, ocasião em que sua chegada a uma cidade, o *adventus*, era tomada como motivo de celebrações (GERBERDING, 2008, p. 20-21; WOOLF, 2017, p. 315).

Na esteira desses desenvolvimentos, o século IV também trouxe consigo transformações expressivas no campo religioso. Rompendo com a política de perseguição levada a cabo por Diocleciano, Constantino, após vencer a célebre Batalha da Ponte Mílvia contra Magêncio (306-312), em 312, atribuiu sua vitória ao deus cristão e, a partir desse ponto, passou a promover o cristianismo e integrá-lo na estrutura do império. Mas um longo caminho foi percorrido pelo cristianismo antes de chegar a este ponto. Nesse sentido, Woolf (2017) nos oferece um panorama geral bastante valioso:

Durante o século II e início do século III d.C., a diversidade religiosa do império tinha gradualmente se materializado em um universo de religiões em competição [...]. Durante o nadir da crise militar, a década de 250, os imperadores Décio e Valeriano tentaram, cada um a seu modo, utilizar a hostilidade geral contra os cristãos para criar um senso mais amplo de unidade imperial. A resposta de Diocleciano foi mais extrema. Sua Grande Perseguição foi uma tentativa sistemática de eliminar o cristianismo, e ela deixou grandes porções do império traumatizados entre 303 e 311 d.C. A tática de Constantino foi oposta: primeiro tolerar a nova religião, depois protegê-la, apadrinhá-la, patrociná-la e, finalmente, procurar regulá-la e unificá-la por meio de um concílio ecumênico realizado em 325, em Niceia (WOOLF, 2017, p. 300).

Em consonância ao apontado pelo autor, os séculos II e III foram marcados pela ascensão das religiões orientais nas áreas ocidentais do Império Romano, tais como, além do cristianismo, o maniqueísmo e o mitraísmo, além dos cultos de mistério de Ísis e *Magna Mater* (a Grande Mãe) que presenciaram um surto em popularidade. Estes passaram a competir entre si por devotos (e as dádivas que estes poderiam trazer) e desenvolviam formas de reter sua atenção, como o avanço de graus no rito de iniciação ao mitraísmo (HEKSTER, 2008, p. 79; WOOLF, 2017, p. 328). Como analisa Hekster (2008, p. 79), pautando-se grandemente nos estudos do início do século XX de Franz Cumont, para que estas religiões de

mistério ganhassem um lugar na sociedade romana, elas deveriam possuir um forte atrativo, satisfazendo certas necessidades espirituais, sentidos, paixões, assim como a própria consciência e inteligência dos romanos ao ponto de se mostrarem superiores à antiga tradição greco-romana. Como a crise do século III e as ansiedades por ela geradas, não é de se estranhar que as dificuldades enfrentadas poderiam levar à perda de fé e à busca de alternativas aos deuses tradicionais de Roma.

Analisando o caso do cristianismo, Brown (1976, p. 66-67; 2013, p. 65) atribui seu sucesso à sua capacidade em providenciar um forte senso de comunidade frente a um mundo que havia se tornado cada vez mais impessoal, como observado pela mudança no emprego das riquezas, de modo que a elite aristocrática passava destinar seus recursos mais à construção de suas *villae*, de modo a enfatizar seu poder pessoal, do que em prol da comunidade, como na construção de prédios públicos ou na organização de festividades religiosas. Foi esse vácuo que a Igreja veio a preencher e que facilitou a capilarização da religião cristã. Brown (1976) sumariza bem esse ponto quando observa que:

[...] Em uma época de inflação, os cristãos investiram grandes somas de capital líquido nas pessoas; em uma época de crescente brutalidade, a coragem dos mártires cristãos era impressionante; durante emergências públicas, tais como pestes ou revoltas, o clero cristão mostrou-se o único grupo unido na cidade, capaz de cuidar do enterro dos mortos e organizar o abastecimento de alimentos. Em Roma, a Igreja estava sustentando mil e quinhentos pobres e viúvas por volta de 250. As igrejas de Roma e de Cartago foram capazes de enviar grandes somas de dinheiro para a África e Capadócia, para resgatar cristãos cativos após ataques bárbaros em 254 e 256. Duas gerações antes, o Estado romano, confrontado por problemas semelhantes após uma invasão, havia lavado suas mãos em relação aos provincianos mais pobres: os advogados declararam que mesmo os cidadãos romanos teriam que permanecer escravos dos indivíduos particulares que os compraram de volta dos bárbaros. Claramente, ser cristão, em 250, traria mais a proteção de companheiros do que ser um *civis romanus* (BROWN, 1976, p. 67, tradução nossa)<sup>14</sup>.

Seja como for, por volta do ano 300, o cristianismo havia firmado sólidas raízes em todas as maiores cidades do Mediterrâneo e seu número de adeptos havia crescido significativamente em relação aos séculos anteriores. Todavia, apesar de sua difusão e ter atraído adeptos de diferentes classes sociais, o cristianismo entrou em conflitos com as *religiones* de Roma. Sobre estas, pode-se traçar algumas considerações. Primeiramente, para

---

<sup>14</sup> “At a time of inflation, the Christians invested large sums of liquid capital in people; at a time of increased brutality, the courage of Christian martyrs was impressive; during public emergencies, such as plague or rioting, the Christian clergy were shown to be the only united group in the town, able to look after the burial of the dead and to organize food-supplies. In Rome, the Church was supporting fifteen hundred poor and widows by 250. The churches of Rome and Carthage were able to send large sums of money to Africa and Cappadocia, to ransom Christian captives after barbarian raids in 254 and 256. Two generations previously, the Roman state, faced by similar problems after an invasion, had washed its hands of the poorer provincials: the lawyers declared that even Roman citizens would have to remain the slaves of the private individuals who bought them back from the barbarians. Plainly, to be a Christian in 250 brought more protection from one’s fellows than to be a *civis romanus*” (BROWN, 1976, p. 67).



os homens da Antiguidade Tardia, o *cosmos* era habitado por uma vasta diversidade de divindades que se organizavam em um ordenamento hierárquico (deuses, *genii*, *daimones*). Estes seres de plena *potentia* demandavam a veneração humana através de gestos concretos e públicos de reverência (como sacrifícios e libações) e poderiam intervir diretamente na vida humana, conferindo sua proteção e proporcionando prosperidade econômica, vitórias militares, a fecundidade dos campos, etc, caso fossem devidamente honrados; ou acarretando calamidades e desastres naturais, derrotas em combates, etc, caso estivessem descontentes. No mundo greco-romano, o culto dos deuses esteve profundamente ligado ao meio urbano, na medida em que eram vistos como protetores das cidades (BROWN, 1976, p. 82; 2013, p. 58).

A partir daí, advém a noção de *religio*, isto é, a forma adequada de veneração de um deus, a qual era particular para cada deus, refletindo as tradições de cada cidade e comunidade local. Como frisa Brown (2013, p. 58-59), a *religio* era um componente extremamente importante para a manutenção da coesão social, implicando uma série de tradições, práticas e ritos propiciatórios que, passados de geração em geração, pelas famílias e comunidades, deveriam ser praticados pela comunidade para garantir o favor divino, a proteção das cidades e do império. No entanto, apesar de existirem práticas mais adequadas para cada culto, o vigor da religiosidade romana se manifestava não na unidade, mas na diversidade e em seu aspecto pluralista, de modo que as diferentes *religiones* eram vistas como essenciais na manutenção da vida civilizada e na proteção do Império Romano. Isso abarcava, inclusive, o culto de deuses não pertencentes ao panteão greco-romano (HEKSTER, 2008, p. 70; BROWN, 2013, p. 59-60).

Este, todavia, não foi o caso do cristianismo que passou a ser visto como uma religião problemática. Os adeptos das antigas religiões tradicionais não conseguiam compreender o exclusivismo da veneração cristã e sua dura recusa em prestar sacrifícios em prol do império. Mais do que isso, o cristianismo passou a ser visto como inimigo dos deuses tradicionais<sup>15</sup> e responsabilizado pelos reveses sofridos pelo império ao longo do século III. A partir de meados deste século, seus adeptos passaram a sofrer perseguição por parte do próprio Estado romano, endossado por imperadores que queriam se associar aos cultos e valores tradicionais (HEKSTER, 2008, p. 71; WOOLF, 2017, p. 300).

---

<sup>15</sup> Para os cristãos, a salvação implicava na libertação do poder dos demônios e da idolatria, associadas à tradição pagã. Nesse sentido, aos deuses pagãos, foram atribuídas as características dos *daimones*, os deuses menores, e realçados seu caráter ambivalente, maligno. Assim, o cristianismo não negou a existência dos deuses pagãos, mas os tratou como malévolos e não confiáveis, mestres na arte da enganação e, através dos ritos tradicionais, mitos, estátuas, monumentos, buscavam afastar a raça humana da adoração do Deus verdadeiro (BROWN, 2013, p. 65).

Como compreender a perseguição aos cristãos, empreendida pelos imperadores Décio (reinou entre 249-251), Valeriano (reinou entre 253-260) e Diocleciano? Woolf (2017, p. 333) defende a perspectiva de que a perseguição pode ter começado como um acidente ou efeito colateral do Édito de Caracala (ou *Constitutio Antoniniana*) de 212, que abrangia a cidadania romana a quase todos os súditos livres do império. Assim, “Caracala tinha criado sem querer algo completamente ausente nos primeiros séculos, uma forma de autoridade religiosa que poderia ser aplicada ao império como um todo” (WOOLF, 2017, p. 333). Tal autoridade teria sido empregada pelo imperador Décio<sup>16</sup> quando este, no ano de 250, organizou uma grande *supplicatio*, um ritual coletivo de sacrifício envolvendo todos os cidadãos do império, aos quais seria conferido um certificado de participação. Esta situação comportou terríveis consequências para os líderes e membros de comunidades cristãs que se recusaram a participar do ritual, sendo levados a julgamento e, caso não renunciassem sua fé, poderiam ser aprisionados, torturados e mortos.

À época do imperador Valeriano, o cristianismo tornou-se novamente alvo de perseguição, mas desta vez de maneira explícita. Diante da recusa dos cristãos na veneração dos deuses que garantiam a segurança de Roma, Valeriano proibiu, em 257, reuniões de cristãos e barrou a entrada em seus cemitérios, e seu alto clero deveria ser detido até que prestassem sacrifícios aos deuses (HEKSTER, 2008, p. 74). A perseguição foi amenizada no regime de Galiano (reinou entre 253-260), que publicou um Édito de Tolerância em 259, tendo em vista a captura de Valeriano e a situação das fronteiras. Esse período de relativa paz para a Igreja se estendeu até 302, quando houve um recrudescimento da perseguição por Diocleciano, envolvendo expurgos do exército, a apreensão e destruição de textos sagrados, ataques às igrejas e suas propriedades, assim como a prisão, tortura e morte de cristãos e seus líderes (BROWN, 1976, p. 68; WOOLF, 2017, p. 335).

Foi durante este contexto que a noção de martírio se desenvolveu. Como infere Brown (2013, p. 66), ela representou uma novidade para o período, transformando, por um lado, as cidades em um verdadeiro campo de batalha espiritual, entre os deuses da cidade e o Deus cristão, cuja vitória era assegurada pelo sacrifício do mártir; e a morte, em um motivo de alegria, um triunfo sobre o mundo e o pecado. Os relatos das vidas e sofrimentos suportados por estes indivíduos especiais encontraram grande apelo e popularidade no mundo

---

<sup>16</sup> Como observa Hekster (2008, p. 70-72), Décio foi um imperador que buscou dar uma atenção renovada ao culto dos imperadores deificados, tendo sido honrado como o *restitutor sacrorum*, o “restituidor dos assuntos sagrados” Sua intenção com a *supplicatio* teria sido a realizar um esforço concentrado através dos sacrifícios para garantir o apoio divino em um tempo de grande dificuldade. Como o autor discorre, há controvérsias na historiografia se ele teria almejado atacar diretamente os grupos cristãos ou não.

mediterrâneo, sendo transmitidos através das *Passiones*, destacando-se, dentre elas, a *Passio Perpetuae et Felicitatis* (HEKSTER, 2008, p. 75). Entretanto, para Woolf (2017, p. 333), não obstante a ênfase dada no martírio nas fontes cristãs do período, é provável que ele tenha sido um fenômeno raro em várias partes do império. Seja como for, o martírio assumiu um lugar de destaque no imaginário dos cristãos da Antiguidade Tardia (acarretando até o surgimento de doutrinas heréticas e cismáticas, como o donatismo), estendendo-se para a Idade Média.

A conversão de Constantino em 312 constitui um ponto crucial para a História da Igreja e para o próprio processo de difusão do cristianismo. As razões para sua conversão são incertas. Brown (2013, p. 61) supõe que, apresentando-se como patrono da Igreja, Constantino esperava ganhar o apoio do Deus dos cristãos. Para Woolf (2017, p. 335-337), as fontes não permitem constatar as verdadeiras intenções do imperador, mas, estando este atrelado à tradição pragmática dos imperadores-soldados, resta claro que sua conversão e compromisso com Cristo serviam como instrumentos para consolidar sua visão de um império unificado e equilibrado. Ribeiro (1995, p. 13), nesta linha de raciocínio, argumentou que Constantino via o cristianismo como um instrumento e religião de Estado que permitiria sustentar seu governo e promover a unidade<sup>17</sup>. Silva (2019, p. 116) também aponta para uma historiografia que vê as ações de Constantino como uma forma de se valer das redes de comunicação que interligavam as comunidades cristãs, permitindo seu apoio nas províncias orientais. Van Dam (2008, p. 357-358) ainda sugere que o apoio de Constantino e seus sucessores aos bispos e clérigos cristãos decorreria de duas razões: primeiramente, eles seriam capazes de oferecer um contrapeso à influência de outros grupos proeminentes na sociedade romana, tais como os senadores e comandantes militares; em segundo lugar, eram atrativos como agentes e conselheiros, pois, semelhante ao emprego de eunucos e bárbaros como conselheiros no tardo-império, bispos não poderiam substituir o imperador e, teoricamente, não possuíam ambições políticas.

Sejam quais forem suas razões, Constantino provocou transformações permanentes para o império, de modo que todos os imperadores que o sucederam, à exceção de Juliano (reinou entre 361-363), que ficou conhecido como “o apóstata”, permaneceram como cristãos. Com Teodósio (reinou entre 379-395), o cristianismo foi convertido ao patamar de religião

---

<sup>17</sup> A preocupação de Constantino com questões de unidade e ortodoxia repercutiu em sua atuação na resolução do cisma donatista e na convocação do Concílio de Nicéia, em 325, sobre o qual veio a presidir. Este concílio foi especialmente importante, pois nele foi firmado o dogma ortodoxo, definindo a natureza de Deus como trina (um Deus existindo em três pessoas). Também foi definida a natureza do Deus Filho, Jesus, como dupla, mas completa e simultânea: uma verdadeiramente divina e outra verdadeiramente humana. Esta visão se contrapunha à dos monofisitas, que negavam a natureza humana de Cristo, e dos arianos e nestorianos, que negavam que sua natureza divina era completa (GERBERDING, 2008, p. 23).

oficial, sendo imposto a todos os súditos, em detrimento dos outros cultos que passavam a sofrer discriminação. Em seu governo, a Igreja passou por uma maior institucionalização, desenvolvendo-se uma hierarquia eclesiástica à qual gozava competência administrativa e jurisdicional (RIBEIRO, 1995, p. 14; WOOLF, 2017, p. 304-305).

No que tange à Igreja, este movimento iniciado por Constantino, de tolerância, apadrinhamento e promoção, levou não só ao fim da perseguição, mas permitiu sua expansão em poder, influência e presença no espaço urbano. Isso se deu, primeiramente, pela construção de igrejas, como observa Woolf (2017, p. 335): “[...] Quase de imediato, ele [Constantino] deu início às obras de uma grande série de basílicas ao redor da cidade de Roma: a de São João de Latrão e a de São Pedro estão entre elas. A maioria estava completa em meados da década de 320”. Além da construção de igrejas em Roma e Constantinopla, Constantino e seus sucessores conferiram riquezas e privilégios aos bispos, como a imunidade fiscal e a isenção de serviços públicos compulsórios, permitindo que consolidassem uma forte posição nas cidades do império. A estes, também foi permitido atuarem como juízes nos litígios de cristãos entre si e entre cristãos e não cristãos, além de se responsabilizarem pela redistribuição de alimentos e vestimentas aos pobres, o que reforçou sua atuação enquanto apaziguadores nas comunidades. Ainda, os bispos passaram a ter acesso direto ao imperador, sendo integrados à corte imperial como conselheiros e exercendo funções públicas (BROWN, 1976, p. 86; 2013, p. 77-78; WOOLF, 2017, p. 336).

No que diz respeito à relação do cristianismo com as religiões tradicionais, a conversão de Constantino não significou o desaparecimento destas. A princípio, a atuação do imperador parecia demonstrar mais uma tentativa de estabelecer um equilíbrio, como se pode observar pelo Édito de Milão (313), que estendeu a tolerância a todas as práticas religiosas e pelo fato de Constantino não ter obrigado a conversão de seus cortesãos (WOOLF, 2017, p. 336-338). Brown (2013, p. 84), inclusive, fala no estabelecimento de uma religiosidade pública neutra no Tardo Império, de forma que elementos pagãos conviveram com cristãos, apesar da existência de conflitos. Sobre a permanência dos cultos tradicionais no século IV, Woolf (2017) observa que:

Cultos dos velhos deuses, financiados com recursos públicos, continuaram a existir em algumas cidades até o final do século IV, e os escritos de personalidades como Libânio de Antióquia mostram que ainda tinham seus defensores entre a elite. Os senadores de Roma deram um apoio particularmente tenaz aos velhos deuses, apesar de os confrontos com os imperadores que o assunto provocava estenderem-se até a década de 380. O processo de conversão deles foi lento e deveu-se tanto à influência social quanto à pressão imperial. Os imperadores não forçaram o ritmo da mudança. Ataques a templos pagãos eram raros antes do final do século IV; os mitos clássicos continuavam a ser lidos – e representados na arte – já em pleno século V. As escolas filosóficas de Atenas continuaram abertas até serem fechadas por Justiniano em 529.

Ao que parece, comunidades isoladas cultuando os velhos deuses sobreviveram na Ásia Menor até o final do século VI (WOOLF, 2017, p. 338).

Contudo, conforme Giordano (1983, p. 21-22), com a cristianização das estruturas estatais no início do século IV, o poder político passou a ser cada vez mais influenciado por conselheiros eclesiásticos ao ponto de assumir o dever de difusão do cristianismo e combate ao paganismo, especialmente pela atividade legislativa. Assim, a partir de Constantino, algumas medidas foram tomadas com a finalidade de tornar a veneração pagã incapaz de ser performada no espaço público, como a proibição de sacrifícios de sangue, a consulta de oráculos e a instalação de estátuas dos antigos deuses. Tais medidas foram acentuadas nos regimes de seus sucessores, Constâncio II (reinou entre 337-361) e Teodósio I (reinou entre 379-395), que, através de leis e decretos, progressivamente proibiram sacrifícios públicos, fecharam templos e perseguiram diretamente os não cristãos (BROWN, 2013, p. 74).

Tal panorama não foi totalmente modificado quando do colapso da estrutura imperial romana e formação dos reinos germânicos, tomando estes a tarefa de impor o cristianismo e proibir as manifestações pagãs, mantendo as leis dos imperadores cristãos. De modo mais específico, o fim formal do Império do Ocidente se deu apenas em 476 quando o último imperador do Império Romano do Ocidente, Rômulo Augusto (reinou entre 475-476), foi deposto pelo godo Odoacro. Por volta do ano de 500, as províncias do Ocidente haviam se tornado reinos germânicos: a Gália havia sido ocupada (e disputada) pelos francos e burgúndios; a Itália, pelos ostrogodos; a Espanha, pelos suevos e visigodos; o norte da África, pelos vândalos; e a Britânia, pelos anglo-saxões e bretões (HALSALL, 2008a, p. 51).

## 2.2. A VIDA E A TRAJETÓRIA DE CESÁRIO DE ARLES

A reconstituição da vida e trajetória de Cesário baseia-se grandemente nas informações contidas nas epístolas que trocou com a Santa Sé, nas atas dos concílios que participou e, especialmente, em sua hagiografia, a *Vita Caesarii*, a qual será largamente utilizada nas seções seguintes. Isso, por si só, impõe certas problemáticas, posto que, como mencionado anteriormente no introito, o objetivo do gênero hagiográfico é o promover o culto de um santo, não se preocupando com exatidão cronológica e, muitas vezes, exagerando certos fatos. Todavia, no caso da Vida de Cesário de Cipriano de Toulon e dos demais autores, Delage (1971, p. 37) e Klingshirn (2001, p. 5) defendem sua utilização, tendo em vista que a obra foi escrita poucos anos após a morte de Cesário e por clérigos próximos a ele.

### 2.2.1. Vida pregressa e o caminho para Lérins (c. 470–c. 490)

O nascimento de Cesário se deu no imediato prelúdio ao ocaso do Império Romano. Neste período, a Gália estava sendo dividida entre bretões e saxões a oeste, francos ao norte, burgúndios e alamanos a leste e visigodos a sudoeste e apenas Provença e Itália permaneciam sob o controle direto imperial sediado em Ravena. Porém, com a deposição de Rômulo Augusto por Odoacro em 476, os visigodos ocuparam a região de Provença e Arles junto com ela.

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). Em relação à sua família, Cesário teria tido, ao menos, uma irmã, Cesária, a Velha; um sobrinho de nome Terídio e uma sobrinha, Cesária, a Jovem. No que tange à cidade de seu nascimento, Chalon era uma próspera cidade portuária atrelada ao rio Saône, estrategicamente situada entre Langres, Besançon, Lyon e Autun que, na época, estava sob controle burgúndio. Nesta cidade, Cesário teria ainda recebido uma boa educação em gramática latina, o que foi essencial para sua formação posterior em Lérins e Arles (DELAGE, 1979, p. 43-44; KLINGSHIRN, 2001, p. 16-18).

Conforme indica a *Vita* (I, 4), contando com a idade de 18 anos (c. 488), Cesário ingressou no clero local, sob o bispo Silvestre, assumindo, possivelmente, a função de leitor, como indica Klingshirn (2001, p. 19). Tal ato carregava consigo relevância simbólica, de modo que Cesário se subtraía à autoridade de seu pai, submetendo-se, ao invés, sob a autoridade do bispo. No entanto, após aproximadamente dois anos de serviço no clero local, Cesário decidiu se integrar ao mosteiro de Lérins.

Quais razões o motivaram a tomar esta decisão? Primeiramente, pode-se destacar a própria fama do mosteiro que, pelo afluxo de aristocratas e sua fama posterior enquanto monges, abades, bispos e teólogos, era promovido como um centro de espiritualidade, aprendizado e berço de líderes da Igreja. Além disso, o ingresso em um mosteiro importante como Lérins permitia o avanço na carreira eclesiástica, o que se tornou mais cobiçado conforme o controle romano (e acesso a cargos na administração pública) sobre a Gália diminuía. Assim, a reputação conferida aos monges por sua probidade, conhecimento e educação espiritual e prática de ascetismo poderia conferir as tão desejadas qualificações a um

jovem ambicioso como Cesário, auxiliando na ocupação de um cargo como o de bispo ou abade<sup>18</sup> (KLINGSHIRN, 2001, p. 20-21).

### **2.2.2. Uma nova sensibilidade religiosa: o monasticismo ocidental**

Como narra a *Vita* (I, 5), Cesário ingressou, por volta do ano 490, no Mosteiro de Lérins, o qual, à época, contava com Porcário como abade. Foi lá onde se deu o essencial de sua educação que, como observa Delage (1971, p. 45-46), teria sido baseada na meditação sobre as Sagradas Escrituras e sobre o estudo das obras dos Pais da Igreja. Contudo, para melhor analisar o período de sua estadia em Lérins, faz-se necessário analisar o fenômeno do monasticismo e o impacto que teve sobre o Ocidente, em especial, ao longo dos séculos V e VI. As origens do movimento monástico remontam às paisagens desérticas da Síria e do Egito, onde, a partir do século IV, eremitas e cenobitas lançaram as bases para o florescimento de uma nova sensibilidade religiosa que veio a influenciar radicalmente tanto o Oriente quanto o Ocidente mediterrânico.

A princípio, pode-se caracterizar o movimento ascético como uma expressão radical do cristianismo que, tendo por modelos as vidas de dois indivíduos: Santo Antão (c. 251-356) e São Pacômio (c. 290-346), representou uma cisão com as normas de uma vida civilizada no Mediterrâneo no século IV (BROWN, 1976, p. 96-101; LEE, 2006, p. 187). Assim, observa Brown (2013) que:

Eles eram os “únicos”, os “solitários”. No Egito, a palavra grega *monachos*, “solitário”, a partir da qual nossa palavra “monge” deriva, em pouco tempo tornou-se fixada a tais pessoas excêntricas. Celibatários, apartados da sociedade, seja por viverem no deserto ou por sua movimentação incansável, os “andarilhos” da Síria e os “homens do deserto” do Egito representaram uma nova forma de um cristianismo radical, doravante, associados a um novo termo, “monasticismo” - a vida dos monges (BROWN, 2013, p. 81, tradução nossa)<sup>19</sup>.

Nesse sentido, Driver (2002, p. 21) apresenta uma explicação tradicional da história do monasticismo, propondo, no entanto, algumas considerações<sup>20</sup>. Assim, a partir da

---

<sup>18</sup> Como observa Klingshirn (2001), monges também poderiam aspirar ao cargo de abade, valioso à medida que, de modo semelhante ao bispado, envolvia o exercício da autoridade, o controle da propriedade e a participação em redes locais de influência, com a vantagem que o abade ainda poderia ser eleito como bispo.

<sup>19</sup> “They were the ‘unique ones,’ the ‘lonely ones.’ In Egypt, the Greek word *monachos*, ‘lonely one,’ from which our word ‘monk’ derives, soon became attached to such eccentric persons. Unmarried, detached from society either by living in the desert or by their restless movement, the ‘wanderers’ of Syria and the ‘men of the desert’ of Egypt represented a new form of radical Christianity, henceforth associated with a new term, ‘monasticism’ – the life of monks” (BROWN, 2013, p. 81).

<sup>20</sup> Em especial, Driver (2002, p. 24-35) busca desconstruir três noções: (i) a de que havia uma forte divisão entre os monges nativos cópticos e os monges gregos no Egito, visto a fluidez da sociedade e o bilinguismo, apontando que não havia razão para hostilidade em relação à língua ou cultura grega; (ii) a de que existiam

cristianização do Império Romano (e consequente fim da perseguição aos cristãos), o ato de isolamento da sociedade (*anachoresis*) passou a substituir o martírio como a verdadeira expressão do amor por Deus. O monge eremita (ou anacoreta), rejeitando as formas de interação social, passa a habitar terras inóspitas, como o deserto, e a exercer um controle rígido sobre seu próprio corpo através de práticas de mortificação, como jejuns e orações constantes, proporcionando-lhe estabelecer uma comunhão mais íntima com o sagrado, além de atuar na vanguarda do combate espiritual, enfrentando as forças demoníacas, as quais se acreditava habitar as regiões ermas do mundo.

O movimento ascético iniciado por Santo Antão encontrou rápida difusão pela Mesopotâmia. Partindo de regiões como Nisibis e Edessa, na Síria, os ideais eremíticos alcançaram a Armênia ao norte, Antioquia a oeste, além das cidades do Mediterrâneo, como Constantinopla, Milão e Cartago. Já, no Egito, o movimento ascético tomou uma outra direção, de modo que, diante das dificuldades e da aspereza impostos pelo modo de vida ascético anacoreta, o zelo eremítico foi redirecionado, passando-se a enfatizar, no lugar da contemplação solitária, as virtudes comunitárias da obediência e humildade, uma rotina de trabalho manual e oração limitada, mas implacável, a segurança dos números e uma rígida disciplina. Este estilo de monasticismo, denominado cenobita, encontrou um vertiginoso crescimento no número de adeptos ao longo do século IV, enquanto o de anacoretas entrou em queda (BROWN, 1976, p. 98-100; DRIVER, 2002, p. 21-22).

A imagem e os relatos que foram produzidos acerca de tais indivíduos de vocação ascética não demoraram para atingir e mesmo influenciar o Ocidente. Ainda no século IV, diversas obras de literatura monástica passaram a ser avidamente consumidas em regiões como a Gália, a Espanha e mesmo a Itália. Mas como explicar esse fascínio? Primeiramente, para Driver (2002, p. 45), as histórias dos “pais do deserto” possuíam um grande apelo, uma vez que satisfaziam uma necessidade por parte dos ocidentais de encontrar raízes dentro de uma tradição cristã contínua, o que, por vezes, parecia ter sido apagada com a promoção do cristianismo ao patamar de religião imperial, ocasião a qual os monges passaram a figurar, no imaginário ocidental, como os representantes legítimos do cristianismo primitivo apostólico. Em suas palavras:

[...] O abismo entre a Igreja apostólica e a imperial passou a ser agudamente sentido, especialmente depois do triunfo do cristianismo sob Teodósio. Os monges egípcios eram frequentemente retratados como os sucessores dos apóstolos, pois eles haviam

---

apenas duas formas legítimas da vida monástica praticada no Egito (o eremitismo e o cenobitismo); (iii) a de que os monges egípcios apresentariam uma aversão às expressões teológicas sofisticadas.



preservado, imaculados, a pureza da Igreja apostólica (DRIVER, 2002, p. 45, tradução nossa)<sup>21</sup>.

Em consonância, Brown (2013, p. 82) atenta que, visto a partir do Ocidente, o monasticismo apelava de uma maneira melodramática para os descontentamentos da elite cristã, que detinha o capital cultural e os recursos necessários para proceder à leitura da literatura monástica, empreender viagens até o Oriente e lugares santos, assim como patrocinar a vinda de visitantes destas regiões. Para estes cristãos, membros de uma elite social, o *saeculum*, isto é, o mundo visto a partir de seus próprios padrões culturais, empalidecia e parecia condenável quando comparado à experiência religiosa autêntica e genuína dos distantes monges do Egito. No entanto, apesar de se tornarem fervorosos leitores de obras como a Vida de Santo Antão (*Vita Antonii*) de Atanásio, traduzida por Evagrius, e a Vida de São Paulo Eremita (*Vita Pauli*) de São Jerônimo, a mensagem monástica oriental foi adaptada de modo a acomodar as sensibilidades aristocráticas e uma disposição mais reservada e civilizada prevalentes no Ocidente latino.

Assim, como observa Driver (2002, p. 23), enquanto a figura do eremita ainda era objeto de grande reverência, enfatizou-se mais o estabelecimento de comunidades bem ordenadas e organizadas a partir de uma Regra, na qual se frisava a virtude de obediência ao abade e se regulava as práticas monásticas de modo a coibir comportamentos ascéticos mais extremos. Os próprios monges passaram a interagir mais com a Igreja como um todo, tornando-se mais receptivos à autoridade eclesiástica, inclusive assumindo certos cargos e ofícios dentro de sua administração.

A par desta captação e instrumentação dos ideais monásticos por uma seção da aristocracia, através da atuação de bispos como Ambrósio e Agostinho de Hipona, o mosteiro passou a atuar como um meio para moldar a autoconsciência da Igreja, de forma que passava a providenciava para o bispo um clero verdadeiramente profissional. Isso implicava, por um lado, no fato de que os monges educados no seio de um mosteiro rompiam seus laços familiares e aristocráticos, estando apartados por seus votos de castidade e pobreza, assim como por suas vestes características, não estando submetidos, desta forma, a pressões externas. Por outro, sua educação passava a se pautar prioritariamente nas Sagradas Escrituras, de modo que não mais compartilhavam da educação clássica. Como observa Brown (1976, p. 110, tradução nossa): “eles haviam se tornado a elite profissional, com suas

---

<sup>21</sup> “[...] The gulf between the apostolic and the imperial church had come to be keenly felt, especially after the triumph of Christianity under Theodosius. The Egyptian monks were often portrayed as successors to the apostles, for they had preserved unblemished the purity of the apostolic church” (DRIVER, 2002, p. 45).

próprias solidariedades, seu próprio jargão e um senso agudo de superioridade sobre o ‘mundo’”<sup>22</sup>.

Destarte, como leciona Baschet (2011, p. 63), a partir do século IV, mas, de maneira mais acentuada, durante os séculos V e VI, o Ocidente assistiu uma proliferação de instituições monásticas fundadas sob a forma de empreendimentos individuais de bispos ou aristocratas, detentores de grandes extensões de terra. Tais mosteiros eram criados em locais isolados, tais como florestas, ilhas e até mesmo montanhas, nos quais se poderia viver distante das tentações mundanas, facilitando uma vida voltada para a ascese e contemplação. Como será visto, adiante, a fundação de tais mosteiros e abadias teve um papel fundamental no aprofundamento do processo de cristianização, proporcionando uma maior penetração da Igreja e inculcação dos valores e crenças cristãs nos ambientes rurais.

Tendo por foco a Gália dos séculos V e VI, Markus (2004, p. 199) descreve que teria havido uma verdadeira “invasão da Cidade pelo Deserto”. Fosse pela presença de monges nas cidades e arrabaldes, servindo nos santuários de santos locais, ou pela ação de bispos que, contando com formação monástica prévia, empenhavam-se, frequentemente, na fundação de mosteiros e conventos, o monasticismo passou a fazer parte da experiência diária dos habitantes das diferentes *civitates* gaulesas. Através desse processo, não só as práticas monásticas e ascéticas tornaram-se familiares nos mais variados círculos sociais, mas as fronteiras que dividiam o Deserto da Cidade foram, paulatinamente, apagadas. Em especial, o autor advoga que o sucesso dessa invasão ascética na Gália se deveu à confluência das tradições aristocráticas e ascéticas no episcopado (vide: seção 2.2.6).

Ademais, algumas dessas instituições monásticas tiveram um papel significativo na vida político-religiosa da Gália. Em particular, Geary (1988) destaca o desenvolvimento de duas tradições monásticas. Em primeiro lugar, salienta-se o chamado “monasticismo aquitano”, tradição fundada por São Martinho de Tours (c. 316-397)<sup>23</sup>, cujo culto fora

---

<sup>22</sup> “They had become a professional élite, with their own solidarities, their own jargon, and an acute sense of superiority over ‘the world’” (BROWN, 1976, p. 110).

<sup>23</sup> Como observam Rousselle (1976, p. 1096), Geary (1988, p. 140) e Brown (2013, p. 83), Martinho, nascido na Panônia, atuou como soldado no exército imperial sob Constâncio e Juliano. Decidindo se dedicar ao serviço de Deus, obteve a permissão de Juliano e deixou a vida militar em 356. Vendo-se livre, praticou a vocação eremítica, primeiramente, na Ilha de Albenga, localizada no Mar Tirreno e, posteriormente, em Ligugé, após ter recebido a permissão do bispo Hilário de Poitiers que, em 361, retornou do exílio. A partir daí, a fama de Martinho começou a se espalhar e ele reuniu em volta de si um grupo de seguidores. Adiante, com a morte do bispo Lidório de Tours, em 371, Martinho foi levado a aceitar tal encargo, atuando enquanto bispo até sua morte, em 397. Durante sua atuação episcopal, Martinho procedeu ao combate das práticas pagãs, ganhando especialmente fama como um destruidor de templos destinados ao culto de ídolos. Todavia, mesmo exercendo suas funções episcopais, o bispo de Tours continuou a levar adiante uma vida monástica em uma cela próxima da cidade. Foi em torno desta que foi criada a comunidade monástica de Marmoutier, local onde foi enterrado e que se tornou, posteriormente, um importante ponto de peregrinação ao longo de toda a Alta Idade Média.

propagado, primeiramente, pela atuação de Sulpício Severo (363-425), autor da *Vita Martini* (396), a qual tornou-se um clássico da literatura hagiográfica medieval, apresentando o santo enquanto um tipo ideal de bispo, reunindo, em si, as características de um clérigo ativo em sua vida pública, não muito diferente de um aristocrata romano do tardo-império, e de monge, levando uma vida de renúncia e comedimento (GEARY, 1988, p. 140-141).

No entanto, o autor atribui maior importância na expansão do culto martiniano a Clóvis (c. 466-511), rei franco e fundador da dinastia merovíngia, cuja patronagem<sup>24</sup> transformou Martinho, antes, santo patrono dos bispos da Aquitânia, no patrono do reino franco e símbolo de sua igreja. A respeito da tradição monástica introduzida por Martinho, esta combinava elementos ascéticos da tradição oriental adaptados ao estilo de vida do clero gaulês ocidental. Não obstante, tal modelo monástico não pode ser visto como um movimento sistemático ou mesmo um grupo de mosteiros que seguiam uma Regra específica ou mesmo um grupo de Regras, mas sim uma série de iniciativas locais inspiradas pelo exemplo de Martinho, mas sem qualquer ligação institucional com Marmoutier (GEARY, 1988, p. 141-143).

Apesar de sua grande influência no panorama religioso da Gália, o ideal monástico iniciado por Martinho não obteve sucesso em penetrar na região do vale do Ródano. Lá se desenvolveu um outro tipo de monasticismo baseado nos centros monásticos de Saint-Victor e Lérins. Em relação ao primeiro, o mosteiro de Saint-Victor foi fundado por João Cassiano (360-435) no porto de Marselha, alguns anos após sua chegada na cidade<sup>25</sup>. A presença de Cassiano foi fundamental para a disseminação das tradições cristãs orientais e a conformação do panorama monástico da Gália ao longo dos séculos V e VI. Além de ter sido aluno de João Crisóstomo, em Constantinopla, e do Papa Leão, o Grande, em Roma, Cassiano passou cerca de quinze anos entre os anacoretas da Síria e as comunidades cenobíticas do deserto de Skete, no Egito (GEARY, 1988, p. 144; DRIVER, 2002, p. 14-17).

A partir de sua experiência, Cassiano legou ao Ocidente os ideais monásticos orientais por meio de duas obras, que tiveram grande abrangência. A primeira, escrita em 420, denominada *Das Instituições do Cenóbio* (*De Institutis Coenobiorum*), continha descrições detalhadas da vida e disciplina monástica no Egito, as quais deveriam ser utilizadas para

---

<sup>24</sup> Geary (1988, p. 142) considera as possíveis razões para a patronagem de Clóvis do culto de São Martinho. Conforme o autor, isto pode se dever a alguns motivos como: a ajuda espiritual do santo que garantiu a vitória dos francos contra os visigodos (seguindo-se, aí, o exemplo de Constantino); uma forma de estabelecer conexões com membros da elite das terras por ele conquistadas, visto a gradual expansão do culto martiniano no meio aristocrático; ou mesmo uma atração e identificação particular de Clóvis pelo santo, visto que ambos teriam sido soldados estrangeiros que vieram a exercer importantes papéis políticos na Gália.

<sup>25</sup> Autores como Brown (2013, p. 111) sugerem que a chegada de Cassiano em Marselha tenha se dado em 415. Driver (2002, p. 18) sugere uma data posterior, entre 416 e 417.

corrigir os experimentos locais na Gália. Por sua vez, produzida em 426, sua obra *Conferências (Collationes)* apresentava ensinamentos de cunho espiritual organizados sob a forma de conversas que Cassiano tivera com os monges do deserto. Destarte, ambos os trabalhos tiveram grande influência e abrangência no sul da Gália, servindo, inclusive, como uma das bases utilizadas posteriormente por Cesário na criação de sua Regra para monjas, a *Statuta sanctarum virginum* (GEARY, 1988, p. 144; KLINGSHIRN, 2001; BROWN, 2013, p. 111).

No que tange ao mosteiro de Lérins, mais importante para nossa análise, este foi fundado, entre os anos de 400 e 410, por São Honorato (c. 350-429)<sup>26</sup>, na Ilha de Lerina (atual Île Saint-Honorat) que, apesar de pequena em extensão<sup>27</sup>, possuía um terreno fértil, bem irrigado e era bem isolada, constituindo um local apropriado para a instalação de uma comunidade monástica. Desde sua fundação até meados do século V, o mosteiro experimentou um crescimento vertiginoso em número de ingressos e prestígio, uma vez que muitos destes eram membros de importantes famílias aristocráticas, carregando consigo traços da alta educação clássica. Assim, ao longo dos séculos V e VI, Lérins adquiriu a reputação de ser o centro da espiritualidade monástica e da cultura cristã na Gália (GEARY, 1988, p. 145; KLINGSHIRN, 2001, p. 24).

Nesse viés, Wood (1994, p. 22) caracteriza a importância da comunidade de Lérins para sociedade galo-romana deste período em dois pontos: primeiramente, ela teve um papel fundamental na promoção de ideais monásticos 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.

No que tange à(s) Regra(s) utilizada(s) em Lérins, seja no período de sua fundação ou da chegada de Cesário entre 488 e 489, apresenta-se um desconhecimento. No entanto, algumas hipóteses foram levantadas e Klingshirn (2001, p. 24-25), em especial, confere grande destaque aos estudos de Adalbert de Vogüé. Resumidamente, o autor argumenta que a *Regula Sanctorum Patrum* teria sido a regra original imposta por São Honorato para os

---

<sup>26</sup> Honorato teria nascido no seio de uma família consular do norte da Gália. Em sua juventude, ele se devotou à vida ascética e, junto a seu irmão, realizou uma peregrinação no Oriente para experimentar a vida monástica dos Pais do Deserto (GEARY, 1988, p. 143).

<sup>27</sup> Segundo Klingshirn (2001, p. 23), a Ilha de Lerina estava localizada a cerca de 4 km de Cannes e possuía 3 km de circunferência e 105 hectares de área.

monges, a qual haveria sido substituída, após sua saída, pela *Statuta Patrum* e, novamente, ao fim do século V, pela *Regula Macarii*, possivelmente escrita pelo próprio abade Porcário.

Apesar de não ser possível confirmar a utilização destas regras, segundo o autor, a hipótese não deixa de ser atraente e permite avaliar a espiritualidade de Lérins como sendo composta por um núcleo “cassiânico” ao qual foram adicionados elementos "agostinianos", presentes, especialmente na *Statuta Patrum*. Assim, enquanto o primeiro seria composto pela ênfase dada por Cassiano à obediência, na busca espiritual individual de um monge pela perfeição, na visão do mosteiro como um retiro do mundo; as Regras dos Pais teriam acrescentado, respectivamente, a ênfase de Agostinho na caridade, a busca da perfeição de toda a comunidade e a visão do mosteiro como um modelo para o mundo. A adoção da *Regula Macarii* no século V só viria a confirmar que a virtude da caridade, graças à influência de Santo Agostinho, teria sido colocada no mesmo patamar que a obediência, assim como estimulava a busca da *vita perfecta* em conjunto. Assim, Lérins passou a representar uma comunidade monástica ideal e isso teve implicações diretas na formação de Cesário, como será visto adiante (KLINGSHIRN, 2001, p. 26-28).

Um outro ponto de nosso interesse diz respeito às diferenças que podem ser apresentadas entre a experiência monástica aquitana, baseada no modelo de Martinho de Tours, e o monasticismo do Ródano, baseado em Lérins e Saint-Victor. Em linhas gerais, este se distingue do modelo martiniano por seu forte caráter aristocrático, o que se vislumbra não só por Lérins, por exemplo, ter funcionado como um pólo de atração para aristocratas dotados de uma educação própria da elite intelectual e social, mas também pela qualidade das obras escritas e dos debates teológicos realizados, como na discussão acerca da doutrina da predestinação agostiniana. Isso resultou em uma espécie de competição velada na qual, ambas as tradições passaram a ignorar uma a outra, evitando um ataque direto, mas também não realizando qualquer menção (GEARY, 1988, p. 144).

Visto a importância do monasticismo para a espiritualidade ocidental, o ato de fundação de mosteiros, intensificado ao longo dos séculos V e VI, passou a ser visto como o ato de piedade, por excelência, praticado pelos poderosos, pertencessem estes à elite secular ou eclesiástica. Paralelamente, observou-se no mesmo período um movimento, por parte dos bispos, de submeter as comunidades monásticas e os abades à sua esfera de autoridade, o que se substanciou em diferentes atas conciliares, como o Concílio de Agde (506), presidido por Cesário (GEARY, 1988, p. 147; DELAPLACE; FRANCE, 2016, p. 244-246).

### 2.2.3. A vivência de Cesário em Lérins (c. 490–c. 499)

Durante sua estadia em Lérins, Cesário teria uma educação pautada nas Sagradas Escrituras e nas obras dos Pais da Igreja, de modo que teria se familiarizado, por exemplo, com: (i) as obras de Orígenes e Santo Agostinho, teria desenvolvido seu método de interpretação espiritual dos textos bíblicos; (ii) os trabalhos de Hilário, Ambrósio e Agostinho, teria firmado seu entendimento da doutrina trinitária, a qual foi defendida em vários de seus sermões, contrapondo-se à heresia ariana adotada pelos visigodos; (iii) obras monásticas, como as Conferências de João Cassino e as *Homiliae ad monachos* de Fausto de Riez, que lhe auxiliaram a compor sua própria doutrina monástica (DELAGE, 1971, p. 45-46).

Acerca dos eventos principais que transcorreram ao curso de sua vivência em Lérins, a *Vita* destaca a atuação de Cesário como “despenseiro da comunidade” (*cellarius congregationis*), função que lhe conferia responsabilidade por supervisionar o armazenamento e distribuição da comida, roupas, ferramentas e outros itens para uso diário do mosteiro (VC I, 6). Por conta da rigidez excessiva com a qual exercia sua função, teria gerado descontentamento entre os monges, o que o levou a ser destituído do cargo pelo abade<sup>28</sup> (DELAGE, 1971, p. 47).

Assim, tendo falhado como *cellarius*, Cesário iniciou um programa de rigoroso ascetismo (VC I, 6-7), enfraquecendo seu corpo através de leituras contínuas, leituras, cantos e vigílias, além da prática de jejuns intensos. Para Klingshirn (2001, p. 30), através dessas exageradas ações, Cesário buscava recuperar seu prestígio imitando a vida dos Pais do deserto do Egito, exemplos de santidade monástica, o que implicou em uma rejeição deliberada do padrão de monasticismo cenobítico vigente na Gália, conforme evidenciado pelas regras de João Cassiano, as quais serão analisadas com maior profundidade no capítulo seguinte. Tendo se recusado a alterar suas práticas ascéticas, conforme lhe requisitara o abade, e porque nenhum médico estava presente em Lérins, foi mandado a Arles para recuperar sua saúde (VC I, 7). Por que Arles? Conforme Klingshirn (2001, p. 31) tal escolha teria sido motivada por Porcário, tendo em vista: a reputação da cidade por seus excelentes médicos; os fortes laços

---

<sup>28</sup> Contrário a interpretações que tomam essa passagem como evidência de uma degeneração dos padrões monásticos em Lérins, Klingshirn (2001, p. 29-30) frisa que, na execução do ofício de *cellarius*, Cesário não deveria impor seus próprios padrões de comportamento, mas, ao contrário, seguir o direcionamento dado pelo abade e outros monges seniores, de modo que sua destituição teria sido ocasionada, em verdade, por sua desobediência.

existentes entre Lérins e Arles desde o período do episcopado de Honorato e; a presença de um familiar de Cesário em Arles na figura do bispo Eônio.

Não se pode subestimar, no entanto, a importância que a experiência em Lérins comportou para formação de Cesário e sua ulterior atuação episcopal. Como infere Klingshirn (2001, p. 31-32), Cesário trouxe para Arles uma vasta bagagem composta por: (i) um conjunto de hábitos, ideias e valores, expressos no seu modo de vida, rotina de trabalho, prática constante de oração e renúncia que ele continuou a observar (VC I, 11) e que providenciou a fundação para o estilo de autoridade que cultivou enquanto bispo: não uma baseada tanto em riqueza pessoal, nascimento ou ofício clerical, mas no conhecimento das escrituras, realizações ascéticas e direção espiritual; (ii) diversos frutos intelectuais, tais como a maior familiaridade com a literatura produzida nos círculos de Lérins e a tradição patristica, assim como a simpatia por um agostinianismo moderado, que confere crédito aos indivíduos por seu empenho espiritual, ao mesmo tempo em que admite o papel da graça divina na sua salvação; (iii) a visão agostiniana de uma comunidade cristã ideal, baseada nos ideais de vida comunitária lerinenses, o que moldou seus ideais de cristianização e cuidado pastoral, e o levou a tentar recriar essa comunidade no mundo fora do mosteiro.

#### **2.2.4. Arles e a região de Provença: um breve histórico**

Não obstante a importância que teve Lérins para a formação de Cesário, especial atenção deve ser dada à cidade de Arles, palco de alguns dos principais eventos que transcorreram em sua vida, particularmente, ao longo de sua atuação episcopal. Situada na Provença, região mais romanizada da Gália<sup>29</sup>, que permaneceu sob controle romano por quase 600 anos até sua tomada pelos visigodos (c. 476), Arles se destacou, desde a Antiguidade principalmente por sua localização estratégica: “Porto fluvial na extremidade do delta do Ródano e às portas do Mediterrâneo, a cidade de Arles já havia, no século VI, uma longa história. Entreposto comercial grego, colônia romana, ela havia se tornado, sob o Alto Império, um importante centro comercial e intelectual” (DELAGE, 1979, p. 16, tradução nossa)<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Como aponta Klingshirn (2001, p. 33), nos quesitos de clima, geografia, cultura e própria produção agrícola, Provença se aproximava mais do norte da Itália do que do resto da Gália, sendo retratada por Plínio, o Velho, como uma região familiar, de características mediterrânicas em sua obra *Naturalis historia*.

<sup>30</sup> “Port fluvial à la tête du delta du Rhône et aux portes de la Méditerranée, la cité d’Arles avait déjà, au VI<sup>e</sup> siècle, une longue histoire. Comptoir grec, colonie romaine, elle était devenue sous le Haut-Empire un centre commercial et intellectuel important” (DELAGE, 1971, p. 16).

Apesar de se encontrar além do intuito deste trabalho analisar essa “longa história” da cidade, pode-se traçar um breve panorama, tendo por base os pontos indicados por Delage. Assim, inicialmente, Arles (ou *Arelate*, seu nome original) data sua ocupação inicial do século VI a. C., provavelmente pelo povo *nearchi*, uma tribo celto-ligúria pertencente à federação dos *Saluvii*. Desde a Antiguidade, a cidade se destacou por sua localização estratégica e importância econômica, visto que se localizava em um ponto propício para a atracação de embarcações que navegavam o rio Ródano, além de permitir a navegação, por meio de batéis e pequenas barcas, entre os pântanos e lagos navegáveis que circundavam a região. Em relação ao seu limite territorial, este se estendia: a sul, ao delta do Ródano e às planícies da Camarga, rica em florestas que providenciavam a madeira necessária para a construção de barcos; a norte, à cordilheira dos Alpilles e; a leste, às planícies pedregosas do Crau. Suas principais atividades econômicas se baseavam no cultivo de gêneros agrícolas mediterrânicos, criação de gado, pescado e processamento de sal ao longo da região do delta (KLINGSHIRN, 2001, p. 33-34).

Ao fim do século VI a.C., Arles passou a atrair a atenção da colônia grega de Marselha por conta de seu dinamismo econômico. Como sugere Klingshirn (2001, p. 35), a partir de estudos da cultura material encontrada, a influência de Marselha transformou a cidade em um entreposto comercial grego, visando facilitar o comércio com o interior da Gália. Nesse contexto, foi conferido à cidade o nome grego de *Theline*. Cabe lembrar que esse processo não se deu sem a resistência das elites indígenas que, em meados do século IV a.C., retomaram o poder.

Por volta do século III a.C., entraram em cena os romanos, aliados em termos comerciais e militares dos marselheses. A partir de 120 a.C., iniciou-se o processo de anexação do sul da Gália, consolidado após a resolução da Guerra Cimbria (113-101 a.C.), travada pela República Romana contra os povos de origem germânica, cimbros e teutões. Como ressalta o autor, através dessa anexação, a República visava se munir da Gália enquanto uma barreira protetiva para a Itália, além de adquirir uma rota por terra para os territórios na Península Ibérica e permitir o próprio assentamento romano. A nova província passou a ser reconhecida como Gália Transalpina (*Gallia Transalpina*) ou, simplesmente, *Provincia*, dando origem à Provença. A região ainda serviu de base para a conquista militar de Júlio César sobre o resto na Gália no século seguinte. Nesta ocasião, Arles atuou como estaleiro de construção naval, sendo recompensada com o território costeiro pertencente a Marselha que havia se aliado a Pompeu (KLINGSHIRN, 2001, p. 35-36).



O prestígio da cidade foi ainda aprimorado quando de sua elevação ao *status* de colônia para os veteranos da Sexta Legião de César por Tibério Cláudio Nero (reinou entre 82-33 a.C.), reafirmado, em 39 a.C., por Otaviano. Com sua nova posição, Arles passou por um processo intenso de romanização na era de Augusto, o que incluiu a transformação da malha urbana (mediante a construção de um anfiteatro, banhos públicos e um aqueduto), a adoção da cultura e religiosidade romana, além de outras medidas administrativas<sup>31</sup>. No que condiz às zonas rurais, outros processos se destacaram, dentre os quais, pode-se citar: (i) o mapeamento da região e divisão em lotes atribuídos aos veteranos da Sexta Legião, o que se mostrou disruptivo para as populações locais; (ii) o crescimento dramático do número de *villae*<sup>32</sup> e; (iii) a alteração nos padrões de assentamento dos *vici*, assentamentos nucleados, que passaram a preferir as planícies às colinas, proporcionando, por um lado, o abandono dos *oppida*, as aldeias fortificadas, e, por outro, um maior dinamismo econômico desses *vici*, que passaram a se beneficiar do sistema de estradas romano. Isto, por sua vez, catapultou a importância econômico-administrativa de Arles, cuja fama enquanto um dos portos principais do sul da Gália, permitindo o intercâmbio de bens entre o interior da Gália e o mundo mediterrâneo, era realçada por autores clássicos como Estrabão (KLINGSHIRN, 2001, p. 36-37).

Após o reinado de Augusto, Arles presenciou um momento de paz e estabilidade político-econômica que caracterizou o período da *Pax Romana*. A situação mudou com a Crise do século III e o rompimento das fronteiras do império. Assim, entre 250 e 280, verificou-se a destruição e o abandono de todas as casas, banhos e lojas exteriores às muralhas. Paralelamente, também se observou o abandono de muitas *villae* e a reocupação dos *oppida* e, inclusive, cavernas, posto que ofereciam melhor potencial defensivo. No entanto, não há evidências que possibilitem saber ao certo se essa destruição foi uma consequência direta de incursões de “bárbaros” ou do caos político e econômico que se seguiu (KLINGSHIRN, 2001, p. 51-52).

No entanto, como observa Delage (1971, p. 16, tradução nossa): “Se a cidade sofreu duramente a invasão do século III, ela se recuperou rapidamente graças aos favores de

---

<sup>31</sup> Como infere Klingshirn (2001, p. 37), ao fim do governo de Augusto, a Gália Transalpina passou a ser denominada Gália Narbonense (*Gallia Narbonensis*), reunindo as regiões de Provença e Languedoc, e foi reorganizada e dividida em vinte e três *civitates*, as quais correspondiam às áreas gerais ocupadas pelas populações indígenas e por importantes cidades-estado. Tais *civitates* eram submetidas à administração de uma *civitas*-capital, via de regra, a mais populosa e importante na região. Possuindo um território de quase de 3000 km<sup>2</sup>, Arles tornou-se a sexta maior *civitas* em Narbonense.

<sup>32</sup> Estas serviam simultaneamente como instalações para habitação da aristocracia local galo-romana e centros que coordenavam a exploração dos campos circunvizinhos. Tal sistema de produção não visava somente o abastecimento da *villa*, mas também o do mercado a nível local e regional (KLINGSHIRN, 2001, p. 41).

Constantino que a transformou em residência imperial”<sup>33</sup>. Em complemento à autora, Silva (2013, p. 103) aponta que Arles, devido à sua localização estratégica e proeminência econômica, tornou-se um dos eixos principais sobre os quais foram articuladas as políticas de reorganização político-militar promovidas por Constantino e seus sucessores, o que levou à sua maior preponderância nas questões administrativas imperiais. Nesse sentido, sua escalada em importância pode ser observada através de uma série de eventos, dentre os quais, destacam-se:

[A] construção de uma residência imperial para Constantino em 312; a transferência da casa da moeda (313); em fins do século IV e inícios do V, observa-se a aquisição da sede da prefeitura pretoriana das Gálias (395-407); do conselho das Sete Províncias da Gália em 402-8 e, por fim, a obtenção do título de sede da província administrativa de *Viennensis*, de posse prévia de Vienne (SILVA, 2013, p. 103).

Ademais, o autor também salienta que o crescimento de Arles se deu simultaneamente ao esvaziamento administrativo e militar das províncias do centro-norte da Gália, acarretando um afluxo destes membros da elite para o sul da Gália e, conseqüentemente, proporcionou um aumento em importância política e simbólica da cidade. Ademais, tendo por foco Constantino, suas ações levaram não só à retomada do poderio econômico e político de Arles, mas, através de sua política de promoção do cristianismo, a um primeiro processo de cristianização da cidade. Outrossim, este fomento trouxe consigo duas conseqüências para a classe dirigente: para aqueles ainda pagãos, foi necessário um alinhamento gradual à filiação cristã; para os já cristãos, houve o acesso a novas oportunidades de ascensão política e social, através da ocupação de cargos públicos. Assim, com o avançar dos séculos IV e V, Arles adquiriu um aspecto mais cristão, visível através dos monumentos erigidos na cidade, como sua primeira catedral e batistério ainda no período de Constantino, dentro das muralhas da cidade, mas distantes do centro da vida cívica, como o fórum, numa tentativa de não incomodar os pagãos (KLINGSHIRN, 2001, p. 57; SILVA, 2013).

Conforme Arles ascendeu em importância política, econômica e administrativa, seus bispos passaram a requisitar um maior *status* eclesiástico, almejando o título de metropolitano e a primazia que isso trazia para a cidade. Isso, contudo, não se deu sem conflitos com as dioceses rivais vizinhas de Narbonne, Vienne e Marselha (DELAGE, 1971, p. 28-29). Assim, o século V foi marcado por intensos conflitos por direitos metropolitanos<sup>34</sup>, envolvendo, em diferentes ocasiões, o recurso ao bispo de Roma. Assim, quando do episcopado de Zósimo (exerceu o papado entre 417 e 418), este conferiu ao bispo Pátroclo de Arles poderes sobre a

---

<sup>33</sup> “Si la ville subit durement l’invasion du III<sup>e</sup> siècle, elle se releva rapidement grâce aux faveurs de Constantin qui en fit une résidence impériale” (DELAGE, 1971, p. 16).

<sup>34</sup> Para uma narrativa mais detalhada, vide: Silva (2013, p. 104-109) e Klingshirn (2001, p. 65-69).

Gália em geral, incluindo o direito de ordenação de bispos nas províncias de *Viennensis*, *Narbonensis I* e *Narbonensis II*, gerando grande descontento entre os bispos destas regiões. Contudo, papas posteriores revogaram tais direitos e a busca por primazia e direitos metropolitanos foi continuada pelos bispos Honorato e Ravênio de Arles (449-461) (KLINGSHIRN, 2001, p. 65-69; VAN DAM, 2008, p. 356; SILVA, 2013, p. 104-107).

A situação mudou por volta de 476 quando os visigodos tomaram o controle de Arles. Em uma instância, os bispos de Arles observaram seu território metropolitano ser dividido em duas partes, posto que as dioceses ao norte do rio Durance ficaram sob controle burgúndio, enquanto aquelas localizadas ao sul passaram a ser administradas pelos visigodos. Contudo, com a dominação visigótica, uma nova tendência é inaugurada, pela qual, o exercício do poder metropolitano passou a se basear mais nos limites políticos estabelecidos pelos reis germânicos e na colaboração do bispo com seus projetos (KLINGSHIRN, 2001, p. 69-71). Isso se verificou mesmo quando da troca da posse da cidade, que caiu sob domínio ostrogodo, em 508, e franco, em 536.

#### **2.2.5. Chegada de Cesário a Arles e educação sob Juliano Pomério (c. 499–c. 502)**

Como registrada a *Vita* (I, 8), chegando a Arles, provavelmente, no ano de 499, Cesário foi recebido por dois aristocratas locais: Firmino, cujas conexões eram bem conhecidas, sendo um correspondente de Sidônio Apolinário (c. 430–485) e amigo de seu filho, e Gregória, uma matrona próxima a Firmino, talvez até mesmo sua esposa. Através do amparo destas duas figuras, Cesário foi apresentado a outros membros da aristocracia secular e eclesiástica local. Dentre eles, destaca-se, primeiramente, o célebre retórico africano Juliano Pomério<sup>35</sup> (VC I, 9), o qual atuou como professor de retórica para Cesário (KLINGSHIRN, 2001, p. 72-73; SILVA, 2013, p. 111).

Em particular, sua obra *Da vida contemplativa* (*De vita contemplativa*) teve um forte impacto no posterior projeto de cristianização e reforma eclesiástica defendida por Cesário. Como analisa Klingshirn (2001):

Em sua *de vita contemplativa*, Pomério lançou as bases para um programa de reforma radical no cuidado pastoral, que se baseava na proposição – de inspiração

---

<sup>35</sup> Pomério, um seguidor de Agostinho, teria ganhado grande distinção e fama pelo ensino de gramática e retórica na Mauritânia, mas foi obrigado a deixar a África, possivelmente, por conta da perseguição vândala. Vivendo em Arles, teria sido ordenado sacerdote, talvez pelo bispo Eônio, em algum ano anterior a 502. Além de um praticante de ascetismo, teria sido autor de vários trabalhos, incluindo: uma obra preservada parcialmente, *De natura animae*, originalmente dividida em oito livros; dois trabalhos perdidos em sua integridade, *De virginibus instituendis* e *De contemptu mundi ac rerum transitarum*, e; *De vita contemplativa*, obra dividida em três livros que se encontra plenamente preservada (KLINGSHIRN, 2001, p. 73).

profundamente agostiniana – de que os bispos e seu clero deveriam viver mais como monges e menos como aristocratas (KLINGSHIRN, 2001, p. 75, tradução nossa)<sup>36</sup>.

De modo mais específico, Pomério propôs uma redefinição da vida contemplativa que, vista como a vida futura no Paraíso, poderia ser antecipada no mundo terreno através do ascetismo, o qual, também redefinido, mesclava virtudes ativas e contemplativas. Assim, os bispos deveriam se dedicar ao estudo das Escrituras, à prática da oração e se desvencilhar de preocupações seculares, ao mesmo tempo em que deveriam agir ativamente pregando às suas congregações, praticando a caridade, corrigindo os pecadores. A mensagem de Pomério também dizia respeito à pregação, que deveria ser feita em uma linguagem simples. Com isso, não pretendia somente uma melhor compreensão da mensagem pregada, mas indicava a mudança de um modelo de autoridade pautada na posse de credenciais aristocráticas, riqueza, para outro, baseado no próprio exercício do ofício episcopal e na adesão a um modo de vida e uma fé irrepreensíveis (KLINGSHIRN, 2001, p. 76-78).

Além de Pomério, Firmino e Gregória também lhe apresentaram ao bispo da cidade, Eônio, que possuía laços de parentesco com Cesário (VC I, 10), os quais eram provavelmente conhecidos de modo prévio, apesar da ênfase dos hagiógrafos de que tal fato só foi descoberto no momento em que se conheceram. Como infere Klingshirn (2001, p. 82-83), reconhecendo as qualificações de Cesário, tais como sua ambição, boa educação e credenciais ascéticas, mediante a formação em um mosteiro que já possuía a tradição de suprir bispos para Arles, Eônio requisitou a Porcário a liberação de Cesário; ordenou-lhe, primeiro, ao diaconato e, depois, ao sacerdócio, para que Cesário pudesse começar a demonstrar suas capacidades de liderança e cuidado pastoral; e o promoveu ao cargo de abade do mosteiro para homens em Arles, provavelmente localizado na Île de la Cappe, para reforçar sua reputação ascética e capacidade de liderança (c. 499-502) (VC I, 11-12). Como último gesto de favorecimento, Eônio se dirigiu ao clero e cidadãos, assim como aos visigodos, que controlavam a cidade, para que, após sua morte, Cesário fosse eleito ao cargo de episcopado, apontando que ele iria restaurar a disciplina da Igreja de Arles (VC I, 13).

Com a morte de Eônio, em agosto de 501 ou de 502, seguiu-se um período de interlúdio até a consagração de Cesário em dezembro de 502 (VC I, 14), o que sugere uma eleição disputada, hipótese fortalecida pelo fato de Eônio ter sentido a necessidade de intervir no processo de eleição. As rivalidades não terminaram por aí, sendo necessário a Cesário defrontar-se com forte oposição local durante seu episcopado, o que se manifestou, de modo

---

<sup>36</sup> “In his *de vita contemplativa*, Pomerius laid the foundation for a program of radical reform in pastoral care, which was based on the proposition – deeply Augustinian in inspiration – that bishops and their clergy should live more like monks and less like aristocrats” (KLINGSHIRN, 2001, p. 75).

mais dramático, em duas acusações de traição que lhe foram levantadas em momentos diferentes (KLINGSHIRN, 2001, p. 84; SILVA, 2013, p. 112). Contudo, antes de se discorrer acerca dos feitos de Cesário após assumir a cátedra episcopal, deve-se tecer algumas considerações acerca do exercício da função episcopal no período.

#### **2.2.6. Funções e prerrogativas episcopais no Ocidente alto medieval**

Como foi observado, os séculos IV e V corresponderam a um período de intensas transformações no corpo político, social e religioso do Ocidente, que teve a ascensão dos bispos como uma de suas principais consequências. Nesse sentido, Lee (2006, p. 213, tradução nossa) observa que: “uma das diferenças mais marcantes entre a sociedade tardo-romana e aquelas dos séculos anteriores é a proeminência crescentes dos bispos dentro de suas comunidades”<sup>37</sup>. Acerca das causas para este fenômeno, o autor as atribui a três razões principais, que nos servem como pontos de partida: (i) as concessões conferidas por Constantino à Igreja; (ii) sua continuidade no cargo, atuando como uma figura de poder instável em um quadro instabilidade generalizada; (iii) seu recrutamento do quadro das elites locais, acostumados a providenciar líderes para as comunidades locais por séculos.

Nos tempos da Igreja primitiva, os “*episcopos*” (em grego, *ἐπίσκοπος*, *episkopos*; latizado como *episcopi*) referiam-se àqueles que, de modo geral, eram responsáveis pelas provisões materiais da comunidade, sendo auxiliados nesta tarefa pelos diáconos. Assim, correspondendo inicialmente a uma função administrativa, a demanda por liderança espiritual, verificada de forma crescente a partir do século II, levou os bispos a assumirem um papel de liderança das congregações cristãs, centralizando, em si, atribuições pastorais e litúrgicas (RAPP, 2005, p. 24; SILVA, 2019, p. 122). Acerca do exercício de seu poder e autoridade, assim como área de atuação, Geary (1988) observa com clareza que:

Embora nomeados mediante consulta à comunidade local e consagrados por outro bispo vizinho, uma vez instalado, um bispo ocupava um cargo vitalício e poderia apenas ser deposto por um conselho de bispos vizinhos. Assim, ele efetivamente gozava de poderes autocráticos, ordenando seus sacerdotes, diáconos e diaconisas, admitindo novos membros à comunidade, excomungando aqueles cujas crenças e moral ele desaprovava e controlando as finanças diocesanas completamente. Normalmente, sua jurisdição correspondia à jurisdição territorial da administração secular. Era essencialmente urbana e normalmente cada cidade possuía seu próprio bispo. Teoricamente, a autoridade do bispo se estendia até o campo, mas, uma vez que a cristianização da Europa rural foi um processo extremamente gradual,

---

<sup>37</sup> “One of the most striking differences between late Roman society and that of earlier centuries is the increasing prominence of bishops within their communities” (LEE, 2006, p. 213).

formalmente incompleto antes do décimo século, seu foco era a cidade (GEARY, 1988, p. 32, tradução nossa)<sup>38</sup>.

É sempre válido frisar, como o faz Silva (2019, p. 123), que este tipo de processo raramente se desenvolve sem disputas e resistências internas, o que, de fato, ocorreu por parte do laicato e dos clérigos menores, constituindo um ponto focal de conflitos nesse período. De qualquer forma, apesar de ter adquirido diversos poderes de ingerência e controle sobre a igreja em um nível local, o bispo raramente conseguia estender tais poderes para muito além das comunidades cristãs que o mesmo dirigia, como aponta Geary (1988, p. 33). Contudo, com o advento da Revolução Constantiniana<sup>39</sup>, este panorama foi profundamente alterado.

Como já foi delineado anteriormente, a partir do século IV, Constantino e seus sucessores se empenharam em promover e patrocinar diretamente a Igreja e seus bispos. Por um lado, conferiram-lhes diversas isenções e imunidades em relação ao pagamento de tributos e à prestação de certos serviços, dentre os quais, deve-se ressaltar, o serviço curial. Outrossim, os imperadores também aprimoraram o patrimônio eclesiástico, promovendo a construção e ornamentação de igrejas e basílicas e concedendo-lhes meios de financiamento através da concessão de terras e propriedades rurais, cujas rendas eram suplementadas por subsídios estatais, na forma de dinheiro e grãos, e pelas doações dos fiéis<sup>40</sup>. Os próprios bispos ascenderam em proeminência política e prestígio social, vindo a ocupar um lugar na corte imperial, na qual atuavam como conselheiros e buscavam influenciar as decisões imperiais. A eles, também foram atribuídos poderes anteriormente reservados aos magistrados romanos, como os governadores de províncias, e foram envolvidos em assuntos seculares, atuando, por exemplo, como árbitros legais (GEARY, 1988, p. 33; VAN DAM, 2008, p. 343-346).

Quais foram as consequências do apoio imperial aos bispos? Pode-se, ao menos, citar duas: o incremento do número de clérigos e a institucionalização e hierarquização da Igreja.

---

<sup>38</sup> “Although appointed with the consultation of the local community and consecrated by another neighboring bishop, once in place a bishop held office for life and could be deposed only by a council of neighboring bishops. He thus effectively enjoyed autocratic powers, ordaining his priests, deacons, and deaconesses, admitting new members to the community, excommunicating those whose beliefs or morals he disapproved of, and completely controlling diocesan finances. Normally his jurisdiction corresponded to the territorial jurisdiction of the secular administration. It was essentially urban, and normally each city possessed its own bishop. The bishop's authority extended in theory into the countryside, but since Christianization of rural Europe was an extremely gradual process, not complete in a formal sense before the tenth century, his focus was the city” (GEARY, 1988, p. 32).

<sup>39</sup> Segundo Silva (2019, p. 113), tal expressão foi popularizada pelo historiador italiano do século XX, Santo Mazzarino, e designava a aproximação entre imperadores e bispos que se desenvolveu nas primeiras décadas do século IV, levando a transformações de cunho social, político e cultural que repercutiram durante o resto da Antiguidade Tardia e toda a Idade Média.

<sup>40</sup> Como destaca Brown (1981, p. 41), o cristianismo proporcionou a participação social de categorias antes excluídas, como as mulheres das classes aristocráticas, restritas ao ambiente privado e doméstico. Através da nova religião, foi-lhes possível participar da esfera pública da vida social, destacando-se seu papel como benfeitoras, fundadoras de igrejas e mosteiros, financiadoras de obras de caridade, sendo-lhes atribuído, assim, um papel essencial no crescimento do cristianismo ocidental ao longo dos séculos IV e V.

Assim, primeiramente, semelhantemente ao corpo burocrático do império, verificou-se um crescimento vertiginoso no número de bispos e do quadro de clérigos que os servia. Como observa Van Dam (2008, p. 352, tradução nossa): “um século após Constantino, o total de bispos e clérigos no império era aproximadamente um terço, talvez mesmo metade, do tamanho do exército romano, e ele certamente excedia o número de magistrados e burocratas na administração imperial”<sup>41</sup>.

Concomitantemente ao aumento do número de bispos que chegaram a ocupar quase todas as cidades do império, a Igreja passou por um processo de organização e hierarquização, tendo como modelo a administração imperial. Nesse sentido, as províncias eclesiásticas correspondiam às províncias civis e, como analisa o autor supracitado, o bispo referente às cidades capitais de cada província tornava-se o bispo metropolitano. Este foi um cargo deveras cobiçado, objeto de intrigas e rivalidades entre diferentes Sés, na medida em que estes bispos possuíam o encargo de solucionar disputas entre os bispos sufragâneos, entre eles e seus clérigos menores ou congregação, além de possuírem certos poderes jurisdicionais e sobre os mesmos e seu consentimento ser requerido para a nomeação de novos bispos (VAN DAM, 2008, p. 350).

Ao longo do século IV e, especialmente, durante o V, dá-se um importante fenômeno que ficou conhecido por Baschet (2011, p. 63) como a “aristocratização da Igreja”, de modo que o cargo episcopal tornou-se um pólo de atração para a elite aristocrática romano-germânica. Para caracterizar esta transformação, deve-se retomar certos pontos anteriormente destacados. Destarte, as medidas econômico-tributárias instituídas por Diocleciano acarretaram a decadência das *curiae* romanas e do serviço curial como uma forma atrativa de obtenção de prestígio, visto que, com a carga tributária mais elevada, decuriões incapazes de dar conta das duras demandas fiscais poderiam encarar a ruína econômica. Assim, muitos dos membros dessas elites locais tentavam se evadir a tal ônus, de modo que se tornou necessário à administração imperial “forçar indivíduos a ocupar esses cargos e proibí-los de escapar de seus deveres fugindo das cidades” (GEARY, 1988, p. 28, tradução nossa)<sup>42</sup>.

Fortuitamente, como observa Van Dam (2008, p. 346-347), os novos postos abertos pela crescente burocracia e exército ofereceram meios às elites locais de circundar estas

---

<sup>41</sup> “A century after Constantine the total of bishops and clerics in the empire was approximately one-third, perhaps even one-half, the size of the Roman army, and it certainly surpassed the number of magistrates and bureaucrats in the imperial administration” (VAN DAM, 2008, p. 352).

<sup>42</sup> “[...] It was necessary to force individuals to take these offices and to forbid them from escaping their duties by fleeing the cities” (GEARY, 1988, p. 28).

obrigações curiais. Destarte, através da aquisição de cargos elevados na administração imperial, do *status* senatorial ou através do serviço público de longo período em cargos burocráticos menores ou no exército, podia-se obter imunidade contra o serviço como decurião. Com Constantino, tal imunidade foi estendida aos bispos e clérigos, tornando o serviço clerical tão atrativo quanto o serviço administrativo e no exército. Esse foi o caso de certos bispos oriundos de famílias de decuriões, como Gregório de Nazianzo, Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa, Pedro de Sebaste, João Crisóstomo e o próprio Agostinho de Hipona.

Conforme seu *status* social se amplificava, o serviço eclesiástico tornou-se uma válida alternativa e, por vezes, preferível à ocupação de alguns cargos públicos menores na administração imperial. Este foi o caso do bispo Eleusio de Cízico que havia, anteriormente, servido na corte imperial. Outras origens seculares encontraram maior dificuldade em realizar a transição para o ofício episcopal, em especial, os soldados. Mas alguns casos emblemáticos se constatarem, como o do ex-soldado da Panônia, Martinho de Tours e o de Vitricio de Rouen, contemporâneo de Martinho. Nesse sentido, até o século IV, poucos senadores ou ocupantes de cargos elevados na administração haviam se tornado clérigos (apesar de exceções, como Ambrósio de Milão, que havia servido como governador de uma província da Itália até sua nomeação em 374, e Nectário de Constantinopla, o qual atuara como senador até ser promovido pelo imperador Teodósio como bispo da capital em 381). Tal situação mudou no século V, à medida que o serviço como bispo, tornando-se ainda mais prestigioso, passou a ser visto como uma forma de se preservar ou mesmo aprimorar a nobreza dos senadores e, inclusive, equiparou-se, em termos de honra e dignidade, a manter um cargo elevado na administração pública (VAN DAM, 2008, p. 347-348).

Convém sublinhar que, segundo o entendimento de Geary (1988, p. 33), Klingshirn (2001, p. 21) e Van Dam (2008, p. 353-354), este fenômeno se desenvolveu de maneira mais expressiva nas províncias da Gália, onde se tornou norma que aristocratas ocupassem cargos dentro do clero, de maneira que a eleição ao ofício episcopal passou a ser vista como o estágio final de uma carreira aristocrática bem sucedida ou *cursus honorum*. O que impelia esta elite a buscar o episcopado? Por um lado, todas as vantagens associadas ao cargo: poderes de grande amplitude sobre a diocese, exercício vitalício do cargo, controle da riqueza da igreja, poderes de nomeação e supervisão sobre os clérigos menores, além de prestígio e autoridade moral sobre a área sob sua jurisdição. Por outro, à medida em que algumas áreas da Gália foram escapando ao controle direto de Roma, particularmente as províncias do norte, o acesso a cargos no corpo burocrático do império ficava prejudicado, tornando o bispado mais



vantajoso pelos benefícios associados e como meio de preservar o prestígio social. Isso proporcionou um quadro de intensa competição pelo episcopado<sup>43</sup>, agravado pela baixa disponibilidade de vagas, decorrente de seu exercício vitalício.

Quais critérios eram levados em consideração na hora da seleção dos candidatos? Klingshirn (2001, p. 21) elenca alguns destes, como: a descendência de uma família ilustre, o elevado *status* social, a posse de um cargo público, mostras de generosidade cívica e fama geral como patrono, laços de parentesco e patronagem com bispos e membros das elites locais e a reputação ascética. Este último ponto adquiriu grande relevância na eleição de bispos na Gália, destacando-se figuras como Martinho de Tours, Hilário de Arles e o próprio Cesário de Arles.

Acerca desta questão, Markus (2004, p. 200-201) expõe que, na Gália, entre os séculos V e VI, o ascetismo veio a se misturar e passou a conferir um suporte adicional à ideologia tradicional e ao prestígio da elite galo-romana. Segundo o autor, isso é posto em evidência ao se analisar os epitáfios de bispos, os quais, via de regra, fornecem importantes detalhes sobre sua ascendência aristocrática e a trajetória de sua carreira, cujo culminação corresponderia à ocupação da cátedra episcopal. Nessa ocasião, eram ordinariamente exaltadas suas virtudes de justiça, generosidade, bondade e sua eficácia em proteger a comunidade posta sob seu cuidado. Contudo, a partir do século V, em adição às descrições tradicionais, surgiram menções às suas qualidades ascéticas, louvando tais bispos por suas ações de renúncia e abnegação.

Para o mesmo autor, tal desenvolvimento apresentava grande relevância, significando que a imagem do santo bispo estava começando a se fundir com a do asceta e que o carisma ascético passou a fluir para os canais pastorais. Como consequência, não só o “poder espiritual”, isto é, a noção de santidade pessoal cultivada através do ascetismo, passou a atuar como uma forma de aprimorar a autoridade episcopal, mas começou, simultaneamente, a alterar sutilmente os modelos a serem seguidos pelos bispos, dando azo à criação da figura do *monge-bispo*, uma fusão do apostolado pastoral com a espiritualidade monástica (MARKUS, 2004, p. 201-202).

Dessarte, destacando-se enquanto as principais autoridades urbanas entre os séculos V e VI e sendo dotados de inúmeras prerrogativas que tornavam a posse de tal cargo extremamente vantajosa e desejável, faz-se necessário investigar e delinear quais eram as

---

<sup>43</sup> Tão importante era controle do bispado que motivou, inclusive, a formação de “dinastias episcopais”, de modo que algumas famílias encamparam os bispados e constrangeram os processos de eleição, dentre os quais destaca-se Tours, que, na segunda metade do século V, teve três bispos consecutivos oriundos de uma família senatorial (VAN DAM, 2008, p. 348).

principais atribuições e funções desempenhadas por esses bispos. Tal análise requer, no entanto, que se avalie o tipo de poder que exerciam. Assim, como leciona Rapp (2005, p. 16), interpretações tradicionais tendem a classificar a atuação episcopal como pautada em uma oposição binária entre o exercício do poder religioso e secular. Contrária a estas, a autora propõe um novo modelo interpretativo, segundo o qual a autoridade episcopal, sendo um constructo multifacetado e em constante mutação de acordo com as circunstâncias e necessidades de dado contexto, era baseada em três categorias: autoridade espiritual, autoridade ascética e autoridade pragmática.

No primeiro caso, a autoridade espiritual seria adquirida com o recebimento do *pneuma*, o Espírito Santo dado por Deus como um dom a um indivíduo específico, independentemente de sua participação ou preparação prévia. Assim, destaca a autora, não só a fonte da autoridade espiritual é externa ao indivíduo, mas ela é autossuficiente, podendo existir a despeito de seu reconhecimento por outrem. Já no segundo caso, a autoridade ascética advém do reconhecimento público das habilidades carismáticas do indivíduo (englobando a noção de “autoridade carismática” de Max Weber). Derivando seu nome do termo grego *askesis*, que significa “prática”, este modelo de autoridade tem sua fonte nos esforços pessoais do indivíduo, os quais são voltados para seu próprio aprimoramento e tentativa de alcançar um grau de perfeição pessoal, o que seria alcançado pela submissão do corpo e pela prática do comportamento virtuoso. Além disso, não só essa forma de autoridade seria acessível a qualquer pessoa, mas, diferentemente da autoridade espiritual, seria “visível”, dependendo do reconhecimento dos demais, o que é evidenciado pela aparência, estilo de vida e conduta do asceta (RAPP, 2005, p. 16-17).

Por sua vez, a autoridade pragmática seria baseada em ações, sendo derivada da palavra grega *pratto*, isto é, “fazer”. Entretanto, apesar de se originar da prática de certas ações por parte do indivíduo, ao contrário da autoridade ascética, tais ações não visam seu autoaprimoramento, mas são praticadas em benefício de outrem. Também de modo oposto ao modelo de autoridade ascético, o acesso à autoridade pragmática é restrito, uma vez que depende dos meios do indivíduo (no que tange à sua posição social e recursos à sua disposição) para que seja efetivada. Por fim, o exercício dessa autoridade é público e seu reconhecimento pelos demais depende da extensão e do sucesso das ações realizadas em seu prol (RAPP, 2005, p. 17).

Adiante, referente às funções e atribuições dos bispos, é pertinente a metáfora empregada por Ramón Teja, conforme explicitada por Silva (2019, p. 121): o bispo equivaleria a um poliedro, podendo assumir diferentes formas dependendo do ponto de vista

do observador, como a de um sacerdote, político, retor, jurista, juiz, etc, mas sua forma verdadeira advém da conjunção de todas as demais.

*A priori*, a atribuição principal de todos os bispos, ao menos, em teoria, era o ministério espiritual, abrangendo funções litúrgicas, tais como a celebração de missas e rezas, e pastorais, pela pregação de sermões e homilias. Contudo, como já foi observado, ao bispo também eram designadas funções administrativas, ficando responsável por controlar o patrimônio e as finanças eclesásticas, assim como supervisionar os próprios clérigos que os serviam; e judiciais, sendo responsáveis pelo julgamento de litígios e pela promoção de um apaziguamento social (VAN DAM, 2008, p. 344-345). Estas atribuições seculares, por vezes, apresentavam-se como um detrimento ao exercício de seus deveres espirituais e pastorais, surgindo aí a figura do “fardo episcopal”. Sobre este assunto, Silva (2019) comenta que:

De fato, não foram poucos os bispos que reclamaram estar sobrecarregados com assuntos e responsabilidades do século e, com isso, sem tempo para o exercício espiritual: despontava o *topos* do “fardo episcopal”, cujo sacrifício em prol do rebanho sob seus cuidados seriam amplamente propagado em cartas e afins (SILVA, 2019, p. 127).

A título de complementação, esta temática foi objeto do comentário do próprio Cesário de Arles. No *sermo* 1, endereçado aos clérigos em geral, mas, principalmente, aos bispos, Cesário denunciou a atenção e cuidado demasiado que alguns bispos conferiam à administração de suas próprias terras, em desfavor de seu dever pastoral, da pregação da Palavra de Deus, da admoestação contra vícios e práticas pecaminosas de suas congregações. Como evidencia o bispo de Arles, o zelo pelas necessidades terrenas e materiais deveria ser realizado na medida em que não atrapalhasse a *cura animarum*, isto é, o cuidado para com as almas, principal e mais importante tarefa do bispo.

Outrossim, os bispos atuavam enquanto patronos locais, representando os interesses de suas cidades, assim como os cidadãos individuais, frente aos magistrados imperiais. Essa patronagem também se imiscuia à noção de *caritas* cristã, de modo que bispos empregavam os recursos à sua disposição no financiamento de obras de caridade: dando esmolas na forma de dinheiro, alimentos e/ou roupas aos mais pobres, construindo e supervisionando hospitais e estalagens para viajantes e peregrinos. A isto também se somava seu papel como construtores, de modo que os bispos foram responsáveis por alterar a paisagem topográfica das cidades, conduzindo a construção de igrejas, basílicas e santuários diversos, e destruindo antigos templos aos deuses tradicionais, o que engendrava diversos conflitos entre cristãos e pagãos (VAN DAM, 2008, p. 359-360; SILVA, 2019, p. 124).

Uma última função que se deve destacar diz respeito ao aspecto do bispo enquanto *defensor civitatis*, o qual se manifestava através do desempenho de funções militares, particularmente ligadas à defesa das cidades, construção e manutenção de suas muralhas (VAN DAM, 2008, p. 362; SILVA, 2019, p. 125). Tendo por foco a região da Gália, Brown (2013, p. 107) enfatiza que os bispos se mostraram enérgicos em conter os efeitos das razias, expedições de pilhagem e cercos ou, ao menos, mitigar seus efeitos disruptivos através de obras de caridade e distribuição de suprimentos. Porém, também foram famosos em sua atuação como comandantes militares, conduzindo tropas na defesa das muralhas da cidade. Inclusive, segundo o mesmo autor, alguns dos milagres mais apreciados nos séculos V e VI, na Gália, estiveram ligados à preservação das muralhas pela fé e orações dos santos bispos.

Por fim, também relevante à análise, deve-se analisar o papel desempenhado pelo bispo de Roma neste contexto. Em um primeiro ponto, Silva (2019, p. 119-121) contesta a noção de “papado” para se referir ao bispado de Roma durante a Antiguidade Tardia. Segundo o autor, mesmo adquirindo um prestígio crescente e tendo sua primazia reconhecida por outros bispos e por concílios, como o Concílio de Sárdica (343), seu poder, autoridade e liderança entre os próprios bispos ocidentais se mostravam muito limitados, em especial, nas províncias da África, Gália ou na Península Ibérica. Nesse viés, Baschet (2011, p. 64-65) aduz que a posição de bispo de Roma era um privilégio honorífico, sendo-lhe requisitada a opinião e sabedoria na resolução de debates teológicos, assim como sua atuação enquanto árbitro nos conflitos entre bispos. Todavia, sua posição não lhe conferia uma superioridade institucional sobre os demais bispos ou qualquer poder disciplinar sobre suas dioceses, de modo que a organização hierárquica da Igreja era marcada pelo autonomismo dos bispos.

Em consonância aos demais autores, Brown (2013, p. 113) infere que, por volta do século V, o papa não era o “chefe” da Igreja, tal como ficou posteriormente conhecido, mas um bispo sênior, que dava conselhos às regiões menos experimentadas. Ele era a voz de Roma e carregava um tom de estabilidade e ordem, mas não era o único centro de autoridade, tendo como rivais os episcopados de Constantinopla, Antioquia, Alexandria e Jerusalém.

### **2.2.7. O episcopado de Cesário sob o domínio visigótico (c. 502–508)**

Segundo a *Vita Caesarii* (I, 14), Cesário foi eleito em 502 em um contexto de forte oposição local. Como observa Klingshirn (2001, p. 88), era comum e essencial para bispos eleitos em situações semelhantes que passassem os primeiros anos do exercício de seu episcopado empenhando-se em restaurar a harmonia e o consenso. Este havia sido o caso de

Honorato de Arles, que forneceu a Cesário um exemplo a ser seguido. Assim, diante dessa ocasião, como poderiam proceder os bispos? Para o autor:

Em tais circunstâncias, bispos frequentemente achavam útil dedicar uma atenção mais do que ordinária em desempenhar o papel do “bom bispo”. Eles assim o fizeram levando vidas conspicuamente santas, providenciando para o bem-estar de suas congregações, protegendo suas cidades e cumprindo as muitas outras expectativas geradas pela opinião pública e pelas tradições tardo-romanas de patronagem e serviço público (KLINGSHIRN, 2001, p. 88, tradução nossa)<sup>44</sup>.

Destarte, como nos informa a *Vita*, mesmo como bispo, preservando suas qualidades ascéticas oriundas de sua experiência monástica, Cesário “entregou-se completamente à Palavra de Deus, à leitura e à pregação constante”<sup>45</sup> (VC I, 15). Além disso, também tomou medidas para o cuidado dos enfermos e pobres, e empregou os próprios bens da igreja no resgate de cativos (VC I, 20). Para se afastar das preocupações terrenas, seguindo o exemplo de Agostinho e os ensinamentos de Pomério, conferiu responsabilidade pela administração das terras eclesiásticas aos seus administradores e diáconos (VC I, 15). Como mostra de patronagem, Cesário abriu um hospital ao lado da catedral para que os enfermos fossem tratados enquanto ouvia as celebrações e obteve do rei visigodo Alarico II (reinou entre 484 e 507) imunidade de taxaço às terras da Igreja em Arles. Como salienta Klingshirn (2001, p. 91, tradução nossa): “Ao ampliar a riqueza disponível da Igreja, esse privilégio aprimorava sua capacidade de ajudar os pobres, manter seus edifícios e mobiliário, e sustentar o clero. Isso teria agradado tanto a leigos quanto a clérigos”<sup>46</sup>.

Ao mesmo tempo, buscou levar a cabo seu programa de reforma, promovendo uma reorganização da catedral de Santo Estevão em uma comunidade ascética, prática introduzida no Ocidente por Eusébio de Vercelli e Agostinho. Com isso, Cesário pretendia: (i) fortalecer seu controle sobre o clero, o qual deveria seguir padrões de comportamento monásticos, com foco na obediência; (ii) providenciar aos clérigos que moravam junto a ele uma educação religiosa restrita a monges de mosteiros como o de Lérins; (iii) transformar o clero da catedral em um modelo de vida comunitária a ser seguido por toda a comunidade cristã de Arles, abrangendo clérigos e leigos (KLINGSHIRN, 2001, p. 92).

Todavia, as ações de Cesário não se mostraram suficientes para suprimir dissidências locais, de modo que, em 505, foi acusado de estar em conluio com os burgúndios para

---

<sup>44</sup> “In such circumstances, bishops often found it helpful to devote more than ordinary attention to playing the part of the ‘good bishop’. They did so by leading conspicuously holy lives, providing for the well-being of their congregations, protecting their cities, and fulfilling the many other expectations generated by public opinion and late Roman traditions of patronage and public service” (KLINGSHIRN, 2001, p. 88).

<sup>45</sup> “*Et totum se verbo Dei et lectione, inquietis etiam praedicationibus mancipavit*” (KRUSCH, 1896, p. 462).

<sup>46</sup> “By increasing the wealth available to the church, this privilege improved its capacity for helping the poor, maintaining its buildings and furnishing, and supporting the clergy. It would have pleased laymen and clerics alike” (KLINGSHIRN, 2001, p. 91).

entregar-lhes a cidade. Tal acusação foi feita por Liciano, um de seus notários que, possivelmente, estava ligado a uma das facções de clérigos e leigos descontentes com a ascensão de Cesário, pretendendo depô-lo e eleger alguém mais qualificado ao cargo de bispo. Tal acusação levou Alarico, ainda no mesmo ano, a condená-lo ao exílio em Bordeaux (VC I, 21).

Este exílio não foi longo, visto que, um ano depois, recebeu a permissão real para retornar a Arles. A *Vita* (I, 24) sugere, simplesmente, que a inocência de Cesário havia sido, enfim, comprovada, porém Klingshirn (2001, p. 94) explica esse desenrolar de eventos pelos desenvolvimentos levados a cabo na política interna do Estado Visigodo, de modo que Alarico, tendo firmado a paz com os burgúndios e francos em 502, empenhou-se em cristalizar seu poder sobre os súditos galo-romanos. Para isso, objetivando confirmar sua autoridade, ordenou a uma comissão constituída de bispos e nobres a produção de um código para seus súditos romanos, o que deu origem à *Lex Romana Visigothorum*, grandemente baseada no Código de Teodósio. Por outro lado, buscou a integração da Igreja galo-romana ao Estado visigodo através da reunião de um concílio episcopal sob seu patrocínio e permissão. Para concretizar seus planos, no entanto, seria necessário o apoio de Cesário, bispo de uma das sés mais influentes no sul da Gália.

Assim, em troca de sua liberdade e cooperação, Alarico II teria não só liberado Cesário de seu exílio, mas lhe oferecido primazia sobre os demais bispos metropolitanos, o que se verificou no Concílio de Agde (506). Tal concílio objetivava lidar mais com questões pastorais do que doutriniais ou disciplinares, em especial, estabelecendo um conjunto de regulações pastorais para reger a: (i) administração da propriedade eclesiástica, que deveria ser preservada a todo custo, sendo vedada sua alienação em certos casos; (ii) as atividades do clero, que deveria se distinguir do laicado por um modo de vida simples, sóbrio e casto, deveriam se submeter à autoridade do bispo e cumprir uma série de qualificações antes que pudessem ser promovidos para cargos maiores; (iii) organização da liturgia, buscando estabelecer práticas litúrgicas uniformes ao longo do reino e fortalecendo o controle episcopal sobre todos os aspectos da devoção pública; (iv) a possibilidade de ingerência do bispo sobre aspectos da vida privada do laicado (controlando, por exemplo, a realização do divórcio quando motivado por infidelidade); (v) relação com os judeus, dos quais os cristãos deveriam se distanciar e evitarem compartilhar o mesmo espaço ou participar das mesmas festividades; (vi) organização da vida monástica, fortalecendo o controle do abade sobre os monges e o dos bispos sobre as comunidades monásticas (KLINGSHIRN, 2001, p. 97-104; SILVA, 2013, p. 118).

Após o retorno de Cesário a Arles, ocasião em que sua chegada foi celebrada como o *adventus* do imperador, um evento promotor de consenso social (VC I, 26), o bispo deu início às obras de um mosteiro para mulheres que haveria de ser dirigido por sua irmã, Cesária, a Velha. A fundação de um mosteiro poderia ter diferentes significados, tais como: oferecer a mulheres de famílias aristocráticas a oportunidade de viver uma vida monástica; aprimorar o prestígio da cidade, atuando como símbolo de sua prosperidade e posição; fornecer proteção divina à cidade, através da reza das monjas; ou mesmo, reforçar o poder patronal de seu fundador (KLINGSHIRN, 2001, p. 105). Endossando este último ponto, Silva (2013) afirma que:

A nosso ver, a construção de um mosteiro reforça o poder patronal dos bispos, não só por transformar o traçado urbano da cidade mas, em especial, para dotá-la com um centro de prática ascética e espiritual, vindo mesmo a reforçar o poder de intervenção do *monge-bispo* Cesário na tentativa [de] imposição de um programa de enquadramento disciplinar e ascético disposto ao clero secular e, no limite, aos próprios leigos (SILVA, 2013, p. 117).

É possível que Cesário, como se pode constatar de sua Regra, *Statuta sanctorum virginum*, também almejasse que o mosteiro servisse como um modelo de comunidade cristã ideal, representando a epítome da vivência cristã a ser imitada pela comunidade de Arles (KLINGSHIRN, 2001, p. 105-106).

No entanto, as pretensões de Cesário haveriam de ser frustradas, ao menos, por ora. Após a morte de Alarico II, derrotado na célebre Batalha de Vouillé (507) por Clóvis<sup>47</sup>, uma coalizão de burgúndios e francos sitiou a cidade, destruindo o mosteiro ainda em construção (VC I, 28). Nessa situação, Cesário sofre uma nova acusação de traição quando, por ocasião da fuga de um de seus concidadãos da cidade sitiada, foram levantadas novas suspeitas sobre sua lealdade, levando-o à prisão no antigo palácio imperial (VC I, 29). A situação foi revertida com o desvelamento de um suposto plano dos judeus para entregar a cidade às tropas inimigas, mediante a descoberta de uma carta endereçada aos atacantes, o que levou à soltura do bispo (VC I, 31). Em 508, o rei Teodorico enviou tropas, sob o comando do general Ibbas, para liberar a cidade do cerco. Após derrotar os francos e burgúndios em batalha e expulsar estes últimos de Narbonne, forçando-os a se retirarem até o Durance, os ostrogodos consolidam seu controle sobre a cidade e toda a região de Provença (DELAGE, 1971, p. 41; KLINGSHIRN, 2001, p. 111).

Como indica Klingshirn (2001, p. 112), foi durante este período de “Paz Ostrogoda” que Cesário alcançou seu maior sucesso, por um lado, enquanto pastor e pregador e, por outro, reformador. Acerca do primeiro tema, deve-se tecer algumas considerações, avaliando a

---

<sup>47</sup> Para um estudo mais detalhado da expansão franca sob Clóvis, vide: Geary (1983, p. 82-88).

pregação dos sermões de Cesário à luz do contexto maior do processo de conversão e cristianização das zonas rurais da Europa.

#### **2.2.8. A pregação de Cesário no contexto da cristianização da Gália**

Como observa Klingshirn (2001, p. 146-147), vivendo em uma cultura em que a palavra falada era portadora de grande autoridade, Cesário valeu-se fortemente da arte da pregação para realizar seus objetivos pastorais. Nesta sociedade, a pregação constituía uma potente fonte de autoridade, um direito que se tornava mais importante o quanto mais regularmente era exercido, uma vez que a pregação oferecia aos bispos a oportunidade de demonstrarem sua educação superior, autoridade moral e espiritual.

Destarte, pode-se refletir acerca das características principais da pregação de Cesário. Tendo por base as evidências de seus sermões e de sua *Vita*, observa-se que Cesário optava por pregar seus sermões munindo-se de uma linguagem simples, passível de maior entendimento e permitindo uma maior capilaridade de seus ensinamentos entre os mais diversos grupos da população (S. 1.20). Assim, contrário a floreios e utilização de expressões que demonstrassem erudição, deveria-se empregar um estilo de latim simples e direto, seguindo o modelo do *sermo humilis* de Agostinho, apresentando uma pronúncia, morfologia e dicção do latim vernacular falado por sua audiência (KLINGSHIRN, 2001, p. 148; DELCOGLIANO, 2006, p. 20). Nesse sentido, Bailey (2018, p. 49) enfatiza que Cesário, através da escolha de uma linguagem e retórica que priorizavam o entendimento e a assimilação, promoveu uma verdadeira “democratização da comunicação”, sendo responsável por difundir elementos da cultura de elite clerical para uma população muitas vezes iletrada, não falante do latim.

Acerca dos tópicos abordados em seus sermões, especial atenção deve ser dada àqueles referentes à denúncia do engajamento de seus fiéis em crenças e práticas de caráter pagão ou supersticioso. Para compreender o que seria esse paganismo de que Cesário falava, é necessário enquadrar sua pregação no chamado contexto de conversão e cristianização do Ocidente medieval. Destarte, primeiramente, como se pode avaliar tanto o estado quanto a abrangência da cristianização no contexto dado? Valendo-se dos ensinamentos de Bastos (2013), pode-se trabalhar com a noção de uma cristianização incompleta, restrita quase que exclusivamente aos meios urbanos, ao passo que os vastos contingentes da população rural campesina permaneciam como pagãos, arraigados a costumes e práticas tradicionais que, passados de geração em geração, eram conhecidos como a “religião dos pais”, como infere



Giordano (1983, p. 122-123), sendo entendidos como fundamentais para a reprodução da vida sócio-econômica. Alguns autores, como Le Goff (1979, p. 208-209) e Filotas (2005, p. 38), defendem ainda que o ingresso das populações germânicas no solo imperial teria sido responsável por promover uma paulatina reemergência de um paganismo popular, sobretudo nas áreas rurais, em um processo caracterizado pela ressurgência de técnicas, mentalidades e crenças tradicionais.

Assim, a Igreja se deparou com um universo de práticas e crenças estranhas ao cristianismo, as quais, fortemente associadas aos cultos idólatras e pagãos de outrora, datados da Antiguidade Clássica, passaram a ser designadas como “sobrevivências pagãs”, vestígios de um passado remoto, mas ainda assim 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, párocos, localizados nas paróquias rurais e em maior contato com as populações camponesas, e monges, instalados em regiões remotas, mas funcionando como pólos de agregação de povoações (BASCHET, 2011, p. 67-69; BASTOS, 2013).

Como definir esse processo? Em primeiro lugar, pode-se recorrer às pertinentes lições de Bastos (2013, p. 115), para quem, a cristianização é caracterizada 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. Além desta, a explicação de Brown (2013, p. 146) nos é igualmente útil. Nesse sentido, o autor salienta que, por volta dos anos 500, o cristianismo já havia se tornado a única religião pública do mundo romano, tendo eliminado o paganismo da esfera pública. Não obstante, para alcançar a hegemonia, foi necessário à nova religião travar uma acirrada batalha pelo controle imaginativo do *mundus*, isto é, do mundo natural, ainda portador de uma certa sacralidade, sendo necessária sua desmistificação para que fosse preenchido com as figuras cristãs, especialmente a dos santos.

Para analisar este tópico da sacralidade referente ao mundo natural, deve-se valer do conceito de “hierofania” cunhado por 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, se torna 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. Em consonância a Eliade, Brown (2013, p. 145-146) leciona que o Ocidente Medieval era sobretudo um mundo rural que absorvia a

maior parte da força produtiva e profundamente dependente em relação à natureza. Assim, para essas pessoas, o *mundus*, não era neutro. Pelo contrário, era um espaço onde o sagrado poderia ser visto, era um universo que estava repleto de seres intermediários, como anjos e demônios, que se encontravam em perpétuo combate, cujo resultado dependia a própria existência humana. Nesse sentido, a Igreja pretendeu subtrair aos homens sua capacidade de interagir ativamente com a ordem e os fenômenos do *mundus* através de seus rituais, posto que na retórica cristã, todos os eventos estavam sujeitos à vontade de Deus.

Tal processo, segundo Vauchez (1995, p. 12), só teria sido concluído por volta de princípios do século VIII, quando o cristianismo se tornou, de fato, a religião majoritária do Ocidente europeu, passando a dominar todos os aspectos da vida material. Contudo, tal afirmativa deve ser relativizada, visto que, como comentou Filotas (2005), ao longo de sua obra, ainda no século XI, relatos de práticas pagãs são encontrados no penitencial de Burcardo de Worms, seu *Decretum*.

Como teria se dado esse processo e quais estratégias teriam sido empregadas? Sobre o primeiro tópico, Filotas (2005, p. 40-42) pontua 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 população. Na Gália, em particular, esta fase teria se verificado a partir do batismo do rei franco, Clóvis (reinou entre 481-511), em 496. Estes primeiros esforços afetaram, sobretudo, as formas exteriores da vida religiosa, 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. Entretanto, 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 segunda fase, denominada pastoral, que, seguida do estabelecimento de uma rede de paróquias e monastérios nas áreas rurais, teve como objetivo inculcar valores cristãos nos fiéis, educá-los e manter suas atitudes em conformidade com as crenças e rituais previstos pela ortodoxia.

Uma outra interpretação para este processo é tecida por Delaplace e France (2016, p.247), que analisam, especificamente, a cristianização da Gália e, em determinados pontos, mostram semelhança ao modelo de Filotas (2005). Assim, para os autores, a primeira onda de evangelização atingiu apenas as grandes cidades da Gália, enquanto que, nas regiões em que as redes urbanas não se mostravam tão densas como nas zonas mediterrânicas, este processo se deu de maneira lenta e, ao fim do século IV, havia apenas tocado as áreas rurais de maneira

esporádica. Nesse sentido, divide-se o processo de cristianização em quatro períodos ou etapas que se deram de maneira assimétrica a depender da região da Gália.

O primeiro teria sido levado a cabo 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. Temporalmente, essa etapa se situa na segunda metade do século IV, mas, em regiões mais distantes, pode ter sido prolongada até o século VI. Esse período inicial também contou com a participação do laicato, especialmente, entre os séculos IV e V, o qual providenciou apoio material para os missionários construindo oratórios, capelas e mesmo mosteiros em suas *villae* e domínios (DELAPLACE; FRANCE, 2016, p. 248-249).

A esta etapa, marcada pela evangelização através do exemplo de missionários, seguiu-se uma segunda que 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, cujo controle foi asseverado em diversas atas conciliares do período (DELAPLACE; FRANCE, 2016, p. 249-250).

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. Para os autores, a atividade predicante foi acompanhada do surgimento de um novo gênero literário<sup>48</sup>, baseado no *sermo rusticus*, a utilização de uma linguagem que priorizava a comunicação e o entendimento, e não a ornamentação. Esta era orientada não só para a população camponesa, em sua maioria iletrada, mas também aos padres das paróquias, de formação mais rudimentar que aqueles das cidades. Além disso, esta etapa teria apresentado como seus principais expoentes Cesário de Arles, por meio de seus sermões, e Gregório de Tours (538-594), por seus escritos hagiográficos. No que diz respeito ao conteúdo desta pregação, os autores observam que:

As temáticas da pregação visam sobretudo os costumes ancestrais das comunidades camponesas (danças e festas, ritos agrários, amuletos e a prática da magia ou da

---

<sup>48</sup> Apesar dos autores não nomearem ou melhor descreverem qual seria esse novo gênero literário, pode-se identificá-lo como a “literatura pastoral” que, conforme identificada por Filotas (2005, p. 42), corresponde ao conjunto de fontes que tratam do cuidado pastoral, isto é, da formação doutrinária dos fiéis e seu bem-estar moral, espiritual e físico, buscando evitar os possíveis desvios da ortodoxia e a retomada de práticas associadas ao paganismo e superstições. Assim, contidos em tal gênero literário, encontram-se os sermões, certas fontes legislativas (como atas conciliares) e penitenciais, documentos que, em diferentes escalas, demonstram preocupação em relação às ações e crenças dos fiéis.

adivinhação) que os bispos consideravam indistintamente como costumes pagãos. A moral cristã e o respeito pelos ritos foram opostos a todo um conjunto de práticas que mais correspondiam à superstição do que a cultos pagãos bem organizados. Estes últimos sobreviveram apenas nos ritos e locais de culto ctônicos (árvores, nascentes, fontes, celebração do solstício de verão) (DELAPLACE; FRANCE, 2016, p. 251, tradução nossa)<sup>49</sup>.

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. Ademais, as cidades e zonas rurais permaneceram intrinsecamente conectadas por conta do culto dos santos que se apresentavam como protetores das cidades e pela vigilância dos bispos sobre o conjunto de paróquias de sua diocese. Ademais, os autores corroboram com a explicação de Brown (1981) de que, por volta de 600, o Ocidente como um todo teria sido pontuado por uma série de *loca sancta*, uma rede de santuários que se tornaram importantes pontos de peregrinação para os fiéis. Apesar destes progressos, o antigo fundo de práticas e costumes pagãos subsistiu, imiscuindo-se, muitas vezes, aos ritos e festividades cristãos (DELAPLACE; FRANCE, 2016, p. 251).

Quanto às estratégias empregadas para combater as crenças e práticas pagãs, Baschet (2011, p. 67-69) ressalta, de forma um tanto simplificada, que as ações da Igreja no combate ao paganismo num duplo movimento de destruição e desvio. No caso do primeiro, este consistiria em pôr abaixo locais e objetos de adoração pagã, fossem estes criados pela mão humana, como templos e estátuas, ou objetos naturais, como árvores<sup>50</sup>. Esta destruição muitas vezes se encontrava acompanhada de um ato de substituição, erigindo-se uma igreja ou sacrário cristão em seu lugar. No segundo caso, o ato do desvio condiria a recobrir e ressignificar elementos pagãos, dando-lhes uma “roupagem” cristã. O melhor exemplo seria a

---

<sup>49</sup> “Les arguments prédicatoires visent surtout les coutumes ancestrales des communautés paysannes (danses et fêtes, rites agraires, amulettes et pratique de la magie ou de la divination) que les évêques considéraient sans distinction comme des coutumes païennes. La morale chrétienne, le respect des rites furent opposés à tout un ensemble de pratiques qui relevait davantage de la superstition que de cultes païens bien organisés. Ces derniers ne subsistaient que dans les rites et lieux de culte chthoniens (arbres, sources, fontaines, fête de solstice d’été)” (DELAPLACE; FRANCE, 2016, p. 251).

<sup>50</sup> Na literatura hagiográfica, São Martinho de Tours adquiriu enorme fama enquanto destruidor de templos e outros objetos de culto pelos pagãos (árvores, por exemplo), como consta da *Vita Martini* de Sulpício Severo (VM 13; 14; 15). Seu exemplo foi seguido por santos posteriores, como Santa Radegunda, a qual foi retratada, na *Vita Radegundis* de Baudonívio (VRB 2), destruindo um “templo, que era cultuado pelos francos” (*fanus, qui a Francis colebatur*). O incentivo à destruição de templos e outros locais de culto pelos pagãos também foi objeto de pregação por parte de Cesário. Em alguns sermões, o bispo admoestou seus fiéis que, estando cientes da existência, em suas propriedades (*agri*), de árvores (*arbores*), templos (*fana*), altares (*arae*) aos quais certas pessoas tinham o costume de realizar votos (*vota reddere*), deveriam destruí-los imediatamente. Caso contrário, não só seriam considerados participantes nestas práticas, mas teriam que prestar contas, no Juízo Final, de todas as almas que lá cometeram tais nefandos sacrilégios (*sacrilegia nefanda committere*) (S.14.4; 54.5).

forma com que a Igreja se empenhou em cristianizar festividades pagãs que se davam em diferentes períodos do ano, associando-as à homenagem de algum santo. Ao modelo de Baschet, no entanto, deve-se acrescentar as estratégias de cunho persuasivo, de modo que, por meio da pregação, buscava-se sustentar a superioridade das crenças e práticas cristãs e desacreditar aquelas eivadas de componentes pagãos e superstições.

O resultado desse processo, conforme Giordano (1983, p. 135), deu-se 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 a ser celebrados simultaneamente aos cristãos para o horror dos bispos e demais clérigos que registravam suas preocupações em diversos relatos e registros, abarcando sermões, atas conciliares e sinodais, penitenciais e mesmo hagiografias. Nesse sentido, aponta Filotas (2005):

Há pouca dúvida que após as fases iniciais, frequentemente traumáticas, de conversão, a esmagadora maioria das populações da Europa Ocidental se 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. Ao mesmo tempo, porém, alguns (não se sabe em qual porcentagem) continuaram a praticar rituais religiosos ou semi-religiosos, tanto comunitários quanto privados, que tinham suas raízes no passado pré-cristão. Nesse sentido, eles podem ser vistos como relíquias do paganismo, mesmo que os próprios participantes não vissem conflito entre eles e sua nova religião (FILOTAS, 2005, p. 20, tradução nossa)<sup>51</sup>.

Brown (2013, p. 146-148) oferece um outro ponto de vista. Segundo o autor, em meados do século VI, o cristianismo já havia penetrado nos campos, de modo que o universo de práticas aberrantes com as quais os bispos das cidades se deparavam constituíam variedades de um cristianismo doméstico que escapavam do seu controle. Assim, sua principal preocupação correspondia mais em garantir a correta interpretação do que era cristão do que suprimir um paganismo já derrotado.

Paralela a essa discussão, deve-se voltar a atenção para o tema do paganismo, questionando: no que constituía esse paganismo? Quais suas origens? Como caracterizar o pagão? Quais eram as principais práticas registradas pelas penas dos clérigos? No que tange ao primeiro tópico, antes de se proceder a uma conceituação do paganismo alto medieval, categoria complexa e extremamente fluida, deve-se levar em conta três observações essenciais

---

<sup>51</sup> “There can be little doubt that after the initial, often traumatic, phases of conversion, the overwhelming majority of the populations of western Europe identified themselves as Christian. 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. At the same time, however, some (there is no knowing what percentage) continued to practice religious or quasi-religious rituals, both communal and private, that had their roots in the pre-Christian past. In that sense, they can be seen as relics of paganism, even if the participants themselves saw no conflict between them and their new religion” (FILOTAS, 2005, p. 20).

tecidas por Filotas (2005, p. 14). Assim, primeiramente, a noção de paganismo é amorfa, não apresentando um conteúdo *per se*. Isto implica em dizer que ele não descreve ou delimita um conjunto ou sistema de práticas e crenças coerentes. Inicialmente, foi utilizada para designar a religiosidade politeísta greco-romana e, posteriormente, a religiosidade dos povos de origem germânica e céltica com que os missionários entraram em contato. Em segundo lugar, a ideia de paganismo associa, em torno de si, tanto práticas religiosas, quanto práticas culturais (que mesmo que já lhes tivesse sido atribuído um viés religioso, este estaria apagado na mentalidade popular). Enfim, o termo paganismo é aplicado a práticas e crenças que não significavam uma rejeição ao cristianismo, muito menos um culto organizado. Assim, a documentação pastoral relata o comportamento de muitas pessoas que se diziam cristãs, tomando para si os ensinamentos e sacramentos da Igreja, participando em suas festividades e rituais, mas que, paralelamente, praticavam as antigas e tradicionais formas de devoção.

Tendo em mente tais observações, pode-se conceituar o paganismo como o conjunto de crenças e/ou práticas condenadas na literatura pastoral que implicam, explícita ou implicitamente, na confiança em poderes que não vêm de Deus e não são mediados pela Igreja. Como se pode inferir de um emblemático excerto do cânone XXIII, referente ao Concílio de Tours II (567), o paganismo corresponderia àquelas práticas e crenças *quae ad ecclesiae rationem non pertinent*, isto é, “que não pertencem à razão da Igreja”.

Ainda, estreitamente atrelada à noção de paganismo, encontra-se a noção de superstição. Esta abarca uma tonalidade sobretudo pejorativa, tendo relação a práticas vistas como irracionais, estúpidas, excessivas ou dirigidas pelo medo. Nos textos medievais, o sentido do termo abarca noções de idolatria ou falsa religião, de tolices e costumes religiosos ou semi-religiosos desnecessários, representando um julgamento negativo do comportamento do indivíduo, também sendo muito empregado para caracterizar as populações rurais (FILOTAS, 2005, p. 17).

No que concerne às origens das práticas e crenças pagãs durante a Alta Idade Média, contando, novamente, com as lições de Filotas (2005, p. 29-30), elas corresponderiam a um amálgama de crenças e práticas devocionais oriundas de três matrizes principais, romana, céltica e germânica. Em relação à religiosidade romana, esta estaria dividida em duas esferas que se relacionavam de forma complementar e se influenciavam mutuamente: a religião pública, ligada à cidade e ao império, e a privada, de cunho familiar e doméstico. De modo geral, o papel da religião no mundo romano cumpria a função de garantir a proteção do Estado e da família através do estabelecimento de uma relação correta com as divindades

(*numina*). Para isso, era essencial a já trabalhada noção da *religio*, isto é, a realização exata do ritual, de modo a agradar a divindade e requisitar seu favor e proteção.

Ademais, o culto religioso em Roma possuía um importante componente ético: a *pietas*, que correspondia ao senso de cumprimento do dever perante os deuses, a família e o Estado. Em relação às divindades veneradas, estas podiam abarcar tanto deuses maiores, como Júpiter, Hércules, Vesta, etc, os quais possuíam seus próprios sacerdotes e templos; mortos deificados (os *Di Manes*) e diversas divindades menores ou intermediárias, como os *penates*, *lares*, *genii* ou *daimones*, de importância local, mas cujos cultos eram considerados importantes para o funcionamento do império como um todo. No âmbito público, os grandes deuses protetores do Estado eram celebrados através da realização de festividades marcadas pelo sacrifício ritual de animais nos altares da cidade e o posterior consumo ritual da carne, podendo, por vezes, ser acompanhadas da realização de jogos. Por sua vez, no que condiz à religião privada, esta se concentrava no âmbito doméstico e visava, através da devoção às divindades do lar e os espíritos dos ancestrais, os *penates*, garantir a proteção à *família*, composta não só pelos parentes com os quais se compartilhava laços sanguíneos, mas também os dependentes, servos e demais posses (FILOTAS, 2005, p. 30-32).

No que tange à religiosidade céltica, deve-se atentar primeiramente, como indica a autora supracitada, que o termo “celta” foi utilizado por autores clássicos para designar os povos bárbaros na parte central e noroeste da Europa, independentemente de suas tradições culturais e étnicas. Assim, informações acerca de sua cultura e religiosidade são difíceis de se obter, visto que a maioria dos relatos foram escritos por estrangeiros, muitas vezes, em posição de dominação. Assim, não circunscrevendo uma etnia específica, há uma intensa variação acerca das práticas devocionais celtas, que diferiam de região para região e em relação à proximidade de outros povos. Todavia, os elementos predominantes incluem: cultos da natureza e de deusas-mães, utilização de motivos solares e celestes em sua cerâmica, práticas divinatórias (através da interpretação das entranhas, fluxo de sangue e espasmos da vítima oferecida em holocausto, assim como a interpretação do voo e canto dos pássaros e de sonhos como proféticos) e maldições. Seus locais de culto eram indicados pela topografia, incluindo montanhas, topos de colinas, formações rochosas, florestas, grutas e corpos d’água em geral. Ademais, os celtas teriam uma classe de especialistas do sagrado, os druidas. Esta classe profissional e altamente treinada, engloba as funções de sacerdote, mago, adivinho e conselheiro real. Ao lado deles, acredita-se haver sacerdotisas, que realizavam sacrifícios e atuavam enquanto adivinhas e curandeiras (FILOTAS, 2005, p. 33-35).

Adiante, no que tange à matriz religiosa germânica, Filotas (2005, p. 35-38) constata uma dificuldade em separá-la da céltica, pois, apesar de apresentarem mitologias diferentes, seus rituais apresentam-se de forma semelhante, sendo pautados na adoração de deuses presentes na natureza, na realização de oferendas diante de árvores e corpos d'água, na veneração de deusas-mães e na prática do culto aos mortos. Além da arqueologia, toponímia e etimologia, algumas das fontes principais para este estudo são o *De bello gallico* de Júlio César e o *Germania* de Tácito que, *grosso modo*, retratam a prática religiosa germânica sendo composta por: (i) sacrifícios (tanto de animais quanto humanos, apesar destes serem mais incomuns) e consumo ritual da carne imolada; (ii) festividades e celebrações, envolvendo jogos, corridas, combates de animais e, principalmente, o consumo de bebidas alcoólicas em honra aos deuses, e; (iii) práticas divinatórias que, importantes para a religião pública e doméstica, reservava às mulheres um papel de destaque, sendo especialistas em técnicas que incluíam lançar a sorte, a observação de correntes de água e do comportamento animal, assim como a interpretação de sonhos. Quanto aos locais de adoração, Tácito descreve que os germânicos se recusavam a “aprisionar” seus deuses em templos, de modo que a veneração era realizada em florestas e bosques, sendo as árvores importantes elos que ligavam os homens aos deuses. Ademais, corpos d'água e montanhas também eram sagrados, assim como montes funerários e túmulos e outros locais assombrados pelas almas dos mortos, como encruzilhadas.

Outro ponto relevante para a análise é o concernente à imagem do pagão. Conforme Filotas (2005, p. 14) esclarece, há um debate na historiografia sobre a origem do termo, que é geralmente associado como a religião dos *pagani*, população rural campesina que demorou mais pra aceitar o cristianismo, noção essa que é carregada de preconceitos dos cidadãos em relação à população rural. Esta interpretação encontra esteio em fontes, como as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, que aponta que: “Pagãos (*pagani*) são nomeados a partir dos distritos (*pagi*) dos atenienses, de onde vieram. De fato, lá, nos locais rurais e distritos, estabeleceram grutas e ídolos e, a partir de tal início, os pagãos adquiriram tal denominação” (Etm VIII, 10, 1)<sup>52</sup>.

Contudo, independentemente de suas origens, pode-se dizer que o *paganus* é aquele que representa o “Outro”, dividido do grupo majoritário por diferentes formas de vida, culturas, percepções e valores, não apenas pela adesão a uma religião diferente. De modo mais enfático, como consta dos escritos do próprio Cesário (S.159.5), os pagãos são aqueles

---

<sup>52</sup> “*Pagani ex pagis Atheniensium dicti, ubi exorti sunt. Ibi enim in locis agrestibus et pagis gentiles lucos idolaque statuerunt, et a tali initio vocabulum pagani sortiti sunt*” (Etm VIII, 10, 1).



“que estão fora da Igreja” (*Qui extra ecclesiam sunt*). Contudo, mesmo que os pastores temessem que o contato e a interação com os pagãos poderia apresentar um grave risco, no sentido de uma contaminação dos costumes de suas congregações, o que, por sua vez, levou, ocasionalmente, a proibições registradas na literatura pastoral, era dever do cristão pregar-lhes a novidade do Evangelho e, assim, integrar-lhes à comunidade cristã (S.104; 175). Nesse sentido, como bem destaca Wood (2013, p. 19, tradução nossa): “[...] Apesar do paganismo ser estranho ao cristão, os clérigos desejavam acima de tudo trazer os pagãos para o rebanho cristão: eles eram parte da criação de Deus, e deveria-se pregar a eles antes do Fim dos Tempos”<sup>53</sup>.

Quais eram estas práticas? De modo geral, elas compunham um grande rol analisa de forma extensiva por Filotas (2005), no qual estavam inclusos: (i) os cultos dirigidos às divindades pagãs e seus ídolos, os quais passaram a corresponder aos demônios; (ii) os cultos da natureza, envolvendo a devoção a corpos celestes, a animais e a objetos inanimados (árvores, rochas, fontes, etc); (iii) o culto aos mortos, muitas vezes, dando-se de forma doméstica e privada; (iv) a utilização da magia e de encantamentos; (v) os cultos de santos e anjos da Igreja, mas realizados de forma anômala, em desacordo à ortodoxia religiosa; dentre outros elementos e práticas sincréticas. Como já mencionado, muitas dessas práticas estavam ligadas a necessidades ligadas à vida rural e a uma tentativa de conter ou aliviar o quadro de risco e insegurança que ameaçava a vida dos homens medievais.

#### **2.2.9. O episcopado de Cesário sob o domínio ostrogodo (508–536) e franco (536–542)**

Além de sua enérgica atuação enquanto pregador, Cesário se aproveitou do período de “Paz Ostrogoda” para levar adiante suas pautas reformadoras, o que se concretizou na fundação de seu mosteiro feminino, em 512 (VC I, 35), e na convocação dos concílios de Arles (524), Carpentras (527), Orange (529) e Vaison (529). Isto se deveu não só à sua própria capacidade política, mas a um ambiente secular e eclesiástico que lhe fora favorável (KLINGSHIRN, 2001, p. 112).

De forma mais específica, os anos que se seguiram à dominação ostrogoda foram marcados por esforços de reconstrução e recuperação, especialmente dos campos, que haviam

---

<sup>53</sup> “[...] Although Paganism was alien to the Christian, churchmen wanted above all to bring the pagans into the Christian fold: they were part of God's creation, and they had to be preached to before the Last Times” (WOOD, 2013, p. 19).

sido devastados e, uma considerável parte de sua população, morta (S. 70). Ademais, a guerra também havia gerado um expressivo número de cativos entre os burgúndios e francos (VC I, 32). Nesta ocasião, a *Vita* (I, 32) registra como Cesário se esforçou em pagar seu resgate, utilizando, para isso, os próprios bens da igreja. Klingshirn (2001, p. 114) enfatiza como essa medida levantou contra ele fortes objeções por parte do clero, as quais possivelmente se agravaram em demasia quando, após fundar seu mosteiro para mulheres, em 512, Cesário procedeu à alienação de terras eclesiásticas para garantir seu aprovisionamento<sup>54</sup>.

Em 513, uma experiência familiar se repete e Cesário foi levado à corte de Teodorico, em Ravena, sob acusações inominadas. No entanto, Cesário conseguiu reverter a situação e adquirir o favor e a admiração do rei (VC I, 36). Como mostra de sua admiração, Teodorico lhe presenteou com uma valiosa travessa de prata (*argenteus discus*), a qual vendeu e utilizou o dinheiro obtido para libertar cativos (VC I, 37). Isso provocou maior admiração em Teodorico e estimulou uma generosidade paralela entre os aristocratas de sua corte, que competiam entre si para conferir ao bispo seus presentes<sup>55</sup>. Cesário empregou os recursos recebidos na libertação de cativos burgúndios, aprisionados pelos ostrogodos na região a norte do Durance, e de muitos habitantes de Orange, de modo que sua fama alcançou até mesmo Roma (VC I, 38). Paralelamente, sua fama enquanto um milagreiro também se propagava, diante da cura de um jovem atacado por uma doença súbita (*subita infirmitas*) e que se encontrava inconsciente (VC I, 39-40) e da libertação de Helpídio, médico da corte de Teodorico, de uma “infestação demoníaca” (*diabolica infestatio*) (VC I, 41).

Assim, aproveitando-se de seus contatos aristocráticos em Ravena e de sua fama como um modelo de ascetismo, caridade cristã e fazedor de milagres, Cesário foi a Roma, lá chegando pelo verão de 513. Em Roma, Cesário conseguiu do Papa Símaco (exerceu o papado entre 498-514) a aprovação de três pontos concernentes à legislação eclesiástica: (i) a proibição de leigos que ocuparam um cargo público de serem ordenados clérigos ou bispos sem passar por um período probatório como conversos; (ii) a proibição de viúvas professoras e

---

<sup>54</sup> Como assevera o Klingshirn (2001, p. 114), por mais que os cânones do Concílio de Agde (506) permitissem ao bispo a alienação de propriedades menores, uma série de regulações romanas de cunho secular e eclesiástico, editada entre 502 e 507, vedava a alienação de quaisquer propriedades rurais, independentemente de seu tamanho. Assim, teria sido por base nesta legislação, agora vigente em toda a Provença, que os adversários de Cesário o levaram à corte de Teodorico. Tal hipótese é corroborada pelo silêncio da *Vita* (I, 32) em relação às motivações que levaram à terceira acusação que sofreu (não houve tal omissão nas acusações anteriores), a qual foi associada ao seu cuidado com o mosteiro: *pro ista denique causa proque hoc studio* (VC I, 36).

<sup>55</sup> Segundo Klingshirn (2001, p. 126), conferindo tais presentes a Cesário, os aristocratas pretendiam aumentar seu próprio *status*, chamando a atenção pública para sua própria generosidade, além de garantirem para si proteção divina, beneficiando-se dos poderes taumatúrgicos e das orações do santo. Por outro lado, aceitando tais presentes, Cesário poderia continuar seus atos de patronagem e caridade, além de fortalecer seus laços com a realeza e a aristocracia.

monjas de contrair novas núpcias, de forma voluntária ou forçada; (iii) a condenação da simonia. O último ponto de sua petição correspondia à proibição de se alienar todos os bens eclesiásticos exceto se fosse em benefício de mosteiros. Este só foi aprovado parcialmente, de modo que a exceção não foi considerada, prejudicando os planos de Cesário de alienar novas terras da Igreja de Arles em benefício de seu mosteiro (KLINGSHIRN, 2001, p. 127-128; SILVA, 2013, p. 114).

Contudo, Cesário obteve um essencial avanço em suas reivindicações por primazia e direitos metropolitanos<sup>56</sup> (VC I, 42). Destarte, em novembro de 513 e junho de 514, Símaco confirmou seus direitos metropolitanos sobre a maior parte de *Viennensis* (apenas as dioceses de Valence, Tarentaise, Geneva e Grenoble permaneceram sob o controle do bispo de Vienne) e toda *Narbonensis II*. Não obstante, Símaco também conferiu a Cesário o título de vigário (*vicarius*) papal sobre a Gália e a Espanha, simbolizado pelo direito exclusivo de utilização do *pallium*<sup>57</sup> pelo bispo de Arles e o direito de seus diáconos vestirem dalmáticas (*dalmaticae*), túnicas brancas utilizadas pelos diáconos de Roma (DELAGE, 1971, p. 42; KLINGSHIRN, 2001, p. 130-132). Acerca das obrigações e deveres do vigário papal, salienta-se que:

Como vigário papal, a principal responsabilidade de Cesário era supervisionar os interesses papais na Gália, convocando concílios para cuidar de problemas de interesse de Roma, remetendo a Roma conflitos que não podiam ser resolvidos em nível local ou regional, e provendo aos clérigos que viajavam até Roma cartas de apresentação (*litterae formatae*) para garantir que apenas relatos autorizados sobre assuntos gauleses chegassem à Sé romana (KLINGSHIRN, 2001, p. 130, tradução nossa)<sup>58</sup>.

Como frisam Klingshirn (2001, p. 127) e Silva (2013, p. 114), a natureza da relação entre o bispo de Roma e o de Arles era de benefício mútuo. Assim, do lado romano, seus bispos ganharam um forte aliado capaz de lhes providenciar informações sobre acontecimentos e dar voz aos interesses romanos na Gália, assim como legitimar sua própria primazia no Ocidente. Do lado arlesiano, seus bispos adquiriram uma poderosa fonte de

---

<sup>56</sup> Como mencionado na seção anterior, a divisão da Gália entre os reinos germânicos após 476 impediu o exercício de direitos metropolitanos pelo bispo de Arles sobre os territórios a norte do Durance, os quais estavam sob domínio burgúndio, situação que não se alterou com a conquista ostrogoda de Provença em 508, uma vez a fronteira sul do reino burgúndio foi deixada intacta. Assim, desde 490, tais territórios estavam sob o controle *de facto* do bispo Ávito de Vienne. Requisitando ao papa a confirmação de seus direitos metropolitanos, Cesário esperava, em particular, que esse controle não se transformasse em um *de iure*, como já havia acontecido temporariamente sob o Papa Anastácio (KLINGSHIRN, 2001, p. 129).

<sup>57</sup> Segundo Klingshirn (2001, p. 130), o *pallium* era uma faixa de lã decorada com cruces e usada sobre os ombros. Era comum sua utilização pelos bispos no Oriente, mas, no Ocidente, apenas o bispo de Roma e outros bispos a quem ele havia dado permissão poderiam usá-lo.

<sup>58</sup> “As papal vicar, Caesarius’s main responsibility was to oversee papal interests in Gaul by convening councils to take care of problems of concern to Rome, referring to Rome conflicts that could not be resolved at the local or regional level, and furnishing clerics traveling to Rome with letters of introduction (*litterae formatae*) to ensure that only authorized reports on Gallic affairs reached the Roman see” (KLINGSHIRN, 2001, p. 130).

prestígio e poder simbólico a ser usado contra seus adversários na resolução de dissidências locais e regionais.

O período que se deu entre seu retorno a Arles, em 513, e a chegada dos francos, em 536, mostraram-se propícios à crescente influência e poder de Cesário. Em 515, ele contou novamente com o apoio do bispo de Roma, desta vez, para garantir a independência administrativa e financeira de seu mosteiro<sup>59</sup>, solicitações as quais foram atendidas pelo Papa Hormisda (exerceu o papado entre 514-523), sucessor de Símaco. Além disso, o desenrolar da expansão ostrogoda em território burgúndio, em 523, trouxe-lhe de volta o controle sobre as tão disputadas dioceses ao norte do Durance. Neste período, Cesário convocou uma série de concílios, por meio dos quais “buscou promover seu programa de reformas pastorais fora de sua própria diocese, disciplinar sufragâneos recalcitrantes e levar a cabo suas responsabilidades como vigário papal da Gália” (KLINGSHIRN, 2001, p. 138, tradução nossa)<sup>60</sup>. Estes foram os concílios de Arles (524), Carpentras (527), Orange (julho de 529) e Vaison (novembro de 529).

O primeiro destes foi o Concílio de Arles IV (junho de 524), o qual reuniu bispos da província de Arles, acrescida pelas conquistas territoriais ostrogodas ao norte do Durance, contando, assim, com o comparecimento de quatorze bispos e mais quatro delegados de bispos ausentes. Neste concílio, foram aprovados quatro cânones, os quais versaram sobre questões de recrutamento sacerdotal, essencial para o desenvolvimento e organização paroquial, retomando e modificando pontos estabelecidos em concílios anteriores (PONTAL, 1989, p. 78-79; KLINGSHIRN, 2001, p. 138).

Quanto aos demais concílios, estes foram sediados em dioceses anteriormente pertencentes ao bispo de Vienne, o que também era uma forma de consolidar seu poder enquanto metropolitano. Dentre estes, o Concílio de Carpentras (novembro de 527), atendido por quinze bispos, foi motivado pela não observância do cânone 2 do Concílio de Arles IV por parte do bispo Agroecius de Antibes, que ordenou um homem de nome Protadius ao sacerdócio sem exigir o período probatório de um ano. Assim, este “concílio-tribunal” objetivou, primeiramente, aplicar sanções ao bispo contraventor, o qual ficou proibido de celebrar a missa por um período de um ano. Fora isso, também foi aprovado um cânone que

---

<sup>59</sup> Como observou Klingshirn (2001, p. 133), o primeiro pedido seria o de vedar aos sucessores de Cesário que exercessem qualquer poder sobre seu mosteiro para monjas, exceto no exercício de seus deveres pastorais. O segundo corresponderia à aprovação de uma doação feita ao mosteiro decorrente dos lucros obtidos com a venda de terras eclesiásticas.

<sup>60</sup> “Through them, Caesarius sought to promote his program of pastoral reforms outside of his own diocese, discipline recalcitrant suffragans, and carry out his responsibilities as papal vicar of Gaul” (KLINGSHIRN, 2001, p. 138).

objetivava salvaguardar a propriedade paroquial, de maneira geral, impedindo que as doações de fiéis fossem reivindicadas por bispos, ameaçando, assim, recursos essenciais para a manutenção do clero e manutenção das igrejas, salvo quando as propriedades do bispo fossem insuficientes para cobrir suas despesas (PONTAL, 1989, p. 81-82; KLINGSHIRN, 2001, p. 139).

Em seguida, destaca-se o Concílio de Orange II (julho de 529), o qual contou com a assinatura de treze bispos e oito *virii illustres* (leigos de alto *status* social). O objetivo principal deste concílio foi pôr fim à controvérsia semi-pelagiana. Nesse sentido, as resoluções do concílio consistiram em vinte e cinco cânones, baseados grandemente nos *capitula* que Cesário havia recebido de Roma<sup>61</sup>, além de um prefácio e uma definição de fé, possivelmente escritas pelo próprio Cesário. As deliberações do concílio promoveram um “agostinianismo moderado”, aliando-se, por um lado, ao entendimento Fausto de Riez que rejeitava as posições mais extremas de Agostinho, a predestinação ao mal e à salvação, e, por outro, seguindo o pensamento de Agostinho afirmando o papel prévio e essencial da graça divina na aquisição da fé e na realização das boas obras (GAUDEMET, 1989, p. 152-153; PONTAL, 1989, p. 94-99; KLINGSHIRN, 2001, p. 141-142).

Por fim, em novembro de 529, Cesário presidiu o Concílio de Vaison II. Neste concílio, o qual contou com a participação de onze bispos sufragâneos, foram aprovados cinco cânones relativos à formação dos jovens leitores, à atribuição do direito de pregar aos diáconos e a questões litúrgicas, dentre as quais, evidencia-se o ensejo de Cesário de aproximar as igrejas de Provença àsquelas da Itália, África e do Oriente (GAUDEMET, 1989, p. 186-187; PONTAL, 1989, p. 82-84; KLINGSHIRN, 2001, p. 143-144). Além destes, Cesário também presidiu, em maio de 533, o Concílio de Marselha, o qual atuou enquanto um “concílio-tribunal”, visando julgar e aplicar sanções ao bispo Contumeliosus de Riez, acusado de transgredir cânones relacionados à administração de bens eclesiásticos, não se verificando a produção de cânones (PONTAL, 1989, p. 84-86).

A situação se alterou no verão de 535, quando uma guerra estourou entre bizantinos e ostrogodos. Buscando o auxílio dos francos contra Justiniano, o rei ostrogodo Vitige (reinou entre 536-540) cedeu a região de Provença a Quildeberto (reinou entre 511-558). Assim, em 536, os francos tomam posse de Arles, o que é marcado, na *Vita*, por um panegírico ao rei (VC II, 45). O domínio franco não acarretou mudanças no sistema de administração civil, mas

---

<sup>61</sup> Conforme Pontal (1989, p. 95) e Gaudemet (1989, p. 152), os primeiros oito cânones foram retirados dos *Capitula sancti Augustini*, uma obra anônima do século V da Gália, e os demais, das sentenças de Próspero da Aquitânia (390-455).

sim no equilíbrio de poder eclesiástico, de modo que, após a incorporação de Provença na Igreja franca, Cesário se tornou apenas um dos vários bispos metropolitanos do reino de Quildeberto. Como observa Silva (2013, p. 115-116), isso correspondeu ao ocaso de sua influência, uma vez que o centro de gravidade do ambiente se voltava para o norte e que o próprio bispado de Roma, a partir da eleição de Agapito de Roma (exerceu o papado entre 535-536), encontrava-se menos disposto a amparar as reivindicações por primazia de Arles. Assim, até sua morte, em 27 de agosto de 542, a atenção de Cesário teria se voltado grandemente em garantir as imunidades e privilégios concedidos ao seu mosteiro para mulheres.

#### **2.2.10. Considerações sobre o culto dos santos**

Sete anos após a morte de Cesário, à pedido de Cesária, a Jovem, Cipriano de Toulon, Firmínio de Uzés, Vivêncio, Messiano e Estefânio escreveram a *Vita Caesarii*, louvando o antigo bispo de Arles por seus feitos e, especialmente, pelos milagres que operou em vida ou de forma póstuma, o que lhe garantiria a qualidade de “santo”. Tendo isso em vista, é necessário tecer algumas considerações acerca do desenvolvimento do chamado “culto dos santos” na Antiguidade Tardia, o que permite uma melhor compreensão acerca do fenômeno da santidade e, junto a ele, da noção de milagre.

Nesse ínterim, Rapp (2008, p. 548-549) atenta que não é possível compreender a noção cristã de santidade pessoal apartada de seu contexto cultural. Como analisa, desde a Antiguidade, já se encontrava a ideia de que alguns indivíduos possuíam um *status* elevado dentre os demais homens por conta de sua conexão ao divino, como destaca ao chamar a atenção para o culto dos heróis:

Na Grécia antiga, heróis como Héracles, o filho de Zeus, por exemplo, eram os descendentes dos deuses e deusas. Eles possuíam poderes super humanos e recebiam honras divinas em seus túmulos. Há algumas instâncias em que até mesmo os ossos de heróis foram desenterrados e transferidos para outra localidade pela comunidade de uma cidade, a fim de reivindicar uma associação com o herói para finalidades políticas (RAPP, 2008, p. 548, tradução nossa)<sup>62</sup>.

Como destaca, o culto greco-romano dos heróis providenciou um pano de fundo para a crença na possibilidade de uma conexão física direta entre o local de sepultamento de certos humanos e o divino, o que viria a ser adotado pelo culto dos santos. Mas é aí onde as

---

<sup>62</sup> “In ancient Greece, heroes like Heracles, the son of Zeus, for example, were the descendants of gods and goddesses. They held superhuman powers and received divine honours at their tombs. There are even some instances where the bones of heroes were dug up and transferred to another location by a city community in order to claim an association with the hero for political purposes” (RAPP, 2008, p. 548).

“contribuições” acabam. Como analisa, atualmente, os acadêmicos rejeitam a noção, anteriormente defendida pelos estudiosos alemães da *religionsgeschichtliche Schule*, de que o culto dos heróis seria um antecedente do culto dos santos cristão ou, em outras palavras, que este seria uma continuação daquele. Acerca de suas diferenças, Rapp (2008, p. 549) salienta que enquanto o culto dos heróis era um caso raro, centrado geralmente em uma localização específica, o culto dos santos se tornou ubíquo ao longo do período medieval, de modo que inúmeras igrejas reivindicavam sua associação a um ou mais santos que lá se encontravam presentes na forma de suas relíquias. Não obstante, como convém lembrar, o surgimento do culto dos santos foi condicionado parcialmente por elementos presentes no judaísmo tardo antigo, como a peregrinação a locais específicos e a realização de certos rituais para honrar os mortos excepcionais.

Nesse viés, Brown (1981, p. 5-6) aduz que, enquanto os heróis poderiam ser sujeitos a uma forma de idealização durante o período helenístico e da Roma imperial, tornando-se objetos de culto público e/ou privado, seu culto era mantido apartado daquele dos deuses, imortais, não tocados pela mácula da morte humana. Já no caso dos santos, era justamente pelo fato deles terem morrido enquanto seres humanos que gozavam de uma relação de intimidade com Deus e esta era a condição primordial para que atuassem como intercessores e pudessem proteger os mortais.

Além do culto dos heróis, Rapp (2008, p. 549) destaca dois outros desenvolvimentos históricos que providenciaram um terreno fértil para o florescimento do culto dos santos durante os séculos IV e V. Em primeiro lugar, faz menção ao culto dos imperadores, através do qual se exaltava a sacralidade dos imperadores, como foi o caso de Júlio César declarado “*divus*”, isto é, divino, e seu sucessor Augusto, deificado por apoteose após sua morte. De fato, a partir das reformas de Diocleciano, tornou-se comum que os imperadores recebessem honras divinas ainda em sua vida. Nesse sentido, a autora observa que muitos dos rituais ligados ao culto imperial, tais como a oferta do incenso e a celebração da cerimônia do *adventus* quando de sua chegada em uma cidade, foram incorporados pelo cristianismo e utilizados como uma forma de celebrar os santos e suas relíquias. Além disso, até mesmo alguns adjetivos utilizados no culto imperial, como *hagios* e *sanctus*, foram assimilados e empregados no culto dos santos cristãos.

O segundo desenvolvimento diz respeito à grande popularidade dos homens santos pagãos no contexto da religião greco-romana. Isto é ilustrado pelo exemplo de Apolônio de Tiana, um pregador itinerante que, vivendo durante o século I, levou uma vida de renúncia e abstinência ascética em imitação ao filósofo Pitágoras. Em particular, sua conexão com os

deuses era evidenciada pelos variados milagres que realizou, tendo sido capaz de provocar a chuva, curar enfermos, exorcizar demônios e até mesmo ressuscitar um menino morto. Posteriormente, no século IV, a partir da escola filosófica do neoplatonismo, surgiram diversos homens santos pagãos que se engajavam na contemplação filosófica e adotavam um estilo de vida ascético bem restrito (RAPP, 2008, p. 550).

Apesar de tais desenvolvimentos fornecerem um contexto cultural para o surgimento do culto dos santos, sua origem deve ser perscrutada a partir da situação do próprio cristianismo na Antiguidade Tardia. De modo resumido, Angenendt (2004, p. 19) observa que o culto dos santos teve início com a honra aos mártires, aqueles que seguiram Cristo até a morte violenta e cujo sacrifício abriu para eles as portas do Céu e permitiu que eles adquirissem o poder de interceder perante Deus em prol dos vivos. Posteriormente, tal poder foi reivindicado pelos ascetas, os quais, “morrendo para o mundo”, adquiriram o poder de intercessão e de realizar milagres.

Tendo em vista o período que abrange os séculos III a VI, Rapp (2008, p. 551) comenta que haviam dois caminhos que poderiam levar um indivíduo a adquirir uma fama de santidade durante sua vida e, fortuitamente, após sua morte, a ser conhecido como santo. O primeiro correspondia ao monasticismo, tanto em seu modelo eremítico ou anacoreta quanto em sua vertente cenobítica. Como explica, ao cortar seus laços com o mundo, estes monges haviam atingido uma posição de liminaridade, o que lhes permitia que, na eventualidade de seu reingresso na sociedade, estivessem revestidos de um *status* elevado, não se encontrando mais sujeitos às suas hierarquias e convenções e assumindo o papel de intercessores perante os homens. Ao lado do monasticismo, as últimas décadas do século IV marcaram o surgimento de um modelo de santidade pautado na figura do “santo bispo”, a qual tinha como principais modelos Martinho de Tours, Agostinho de Hipona, Ambrósio de Milão, Epifânio de Chipre e Porfírio de Gaza. Estes, ao invés de levarem uma vida de reclusão, habitavam nas cidades em proximidade à sua população e exerciam diversas funções além daquelas de cunho espiritual, pastoral ou litúrgico. Contudo, como foi destacado nas seções anteriores, em alguns casos, certos indivíduos, como Martinho e o próprio Cesário, combinavam ambas as qualidades, a de monge e a de bispo, o que reforçava sua fama de santidade.

Tendo por base os ensinamentos de Brown (1981), outras características podem ser atribuídas a essas figuras. Assim, conforme discorre ao longo de sua obra, os santos cumpriam diferentes papéis para os cristãos da Antiguidade Tardia, como, por exemplo, o de entidades protetoras da alma do indivíduo. Isso, por sua vez, encontrava-se ancorado na crença difundida durante a Antiguidade Tardia de que os homens e mulheres receberiam a



proteção de amigos invisíveis, fosse nos tempos de crise ou nas buscas do dia-a-dia por proteção e inspiração. Estes, a princípio, correspondiam a figuras não-humanas, como os deuses, *daimones*, *genii* e depois anjos. Porém, no caso dos santos, esta relação adquiriu uma faceta mais íntima, questão observada pelo autor ao analisar a documentação produzida por Paulino de Nola e Sulpício Severo (BROWN, 1981, p. 53-57).

Ademais, Brown (1981, p. 61) aponta como, segundo o entendimento de Agostinho, os santos, isto é, aqueles indivíduos que haviam se mostrado como os verdadeiros servos de Deus pelo martírio, estariam mais aptos que os anjos a trazer os demais humanos para mais próximo do Criador. Isso, por si só, corresponde a uma mudança na sensibilidade religiosa do período, a qual apontava para a necessidade de se manter uma relação de intimidade com um protetor que se identificasse como um caro ser humano. Isto, a seu turno, poderia ser compreendido com base nas nuances da relação de patronagem. Assim, como apontou o autor, o santo veio a assumir o papel do patrono tardo-romano: “O santo era o bom *patronus*: ele era o *patronus* cujas intercessões eram bem sucedidas, cuja riqueza estava à disposição de todos, cuja *potentia* era exercida sem violência e para quem a lealdade poderia ser mostrada sem restrição” (BROWN, 1981, p. 41, tradução nossa)<sup>63</sup>.

Em adição, Angenendt (2004, p. 19), baseando-se no entendimento de Van Uytenghe, argumenta que ao homem santo cristão era conferida uma *dynamis* ou *virtus* por parte de Deus, de modo que ele era abençoado, mas não divino da forma como o pagão era. Isto, por sua vez, possibilitava-lhe realizar milagres, cuja concepção será melhor analisada adiante.

Por fim, ainda pertinente a esta temática, Brown (1981, p. 119) lança mão de duas categorias, utilizadas originalmente por Gregório de Tours, as quais designam, mais do que um modelo de interação com o sagrado, uma forma de apreensão do mundo natural e de cooptação das forças nele ocultas. Assim, primeiramente, destaca-se a *reverentia*, um modo de comportamento que implica uma relação verticalizada com o sagrado e o sobrenatural, exigindo do cristão que, diante de quaisquer dificuldades ou infortúnios, recorra e se submeta aos “desígnios celestes”, isto é a Deus, aos santos e suas relíquias. Para isso, o fiel deveria adotar alguns compromissos, como seguir um determinado ritmo de vida (participando nas festividades litúrgicas e dos santos, abstendo-se de certas práticas consideradas pecaminosas etc) e dirigir sua atenção para locais e objetos específicos (os santuários e as relíquias). Por outro lado, encontrava-se a noção de *rusticitas*, a qual comporta um tom pejorativo de rudeza,

---

<sup>63</sup> “The saint was the good *patronus*: he was the *patronus* whose intercessions were successful, whose wealth was at the disposal of all, whose *potentia* was exercised without violence and to whom loyalty could be shown without constraint” (BROWN, 1981, p. 41).

ignorância, negligência e descuido em relação aos preceitos celestes que informam a *reverentia*. Conforme o autor, este ideal de rusticidade englobava, sobretudo, a população rural, mas não se limita exclusivamente a ela, podendo estar presente no comportamento da maioria das pessoas.

### **3. O CORPO, A ALMA E A DOENÇA: ENTRE O MATERIAL E O ESPIRITUAL**

#### **3.1. CORPO E ALMA: UMA RELAÇÃO DE OPOSIÇÃO?**

Como foi visto no exórdio do trabalho, as representações medievais acerca do corpo e, por extensão, da alma, encontram-se intimamente atreladas à temática da doença. Assim, para sua melhor compreensão, julga-se essencial examinar as concepções e atitudes do homem em relação ao corpo. Primeiramente, deve-se valer do entendimento de Le Breton (2016, p. 12-14) sobre a importância de tal estudo. Destarte, para o autor, o corpo enquanto uma categoria de análise constitui uma chave essencial para se compreender a vivência humana no mundo. O mundo do homem é um mundo da carne, uma construção nascida de sua sensorialidade e desenvolvida por sua condição sociocultural, sua história pessoal e sua atenção ao meio. Assim, o corpo atua enquanto o filtro pelo qual o homem se apropria da substância do mundo e a faz sua por intermédio de sistemas simbólicos partilhados com os membros de sua comunidade. Em outras palavras, pode-se entender o corpo como um mundo de significações e valores que, através do simbólico que o atravessa, é capaz de estabelecer uma comunicação entre os homens e seu meio.

Destarte, devendo ser entendido como uma construção simbólica e não como uma realidade em si mesmo, acerca do corpo, é cunhada uma miríade de representações que buscam dar-lhe sentido. Estas, no entanto, encontram-se ancoradas a visões de mundo e estados sociais que constituem determinado contexto sócio-cultural, o que, por sua vez, implica em dizer que cada sociedade esboça em seu interior uma forma de entendimento singular a respeito do corpo, outorgando-lhe determinados sentidos e valores. Assim, para o mesmo autor, não se pode cair na armadilha de atribuir às sociedades pré-capitalistas atributos e noções sobre o corpo referentes à modernidade. Em verdade, o período moderno trouxe consigo rupturas significativas no que tange ao entendimento do sujeito, que passou a estar atomizado e individualizado, separado dos demais, do cosmos e de si mesmo, passando o corpo a ser visto como seu recinto, o lugar de seus limites e sua liberdade enquanto indivíduo. Em oposição, nas sociedades tradicionais, o sujeito é indiscernível do grupo comunitário e seu corpo não é objeto de cisão, confundindo-se, assim, com o cosmos, a comunidade e a natureza, e representando uma participação ativa do homem na totalidade do mundo vivente (LE BRETON, 2002, p. 16-23).

Tendo em vista a sociedade medieval, as concepções acerca do corpo, como notam Le Goff e Truong (2006), assim como Schmitt (2014)<sup>64</sup>, assumem dimensões distintas. Assim, um primeiro ponto destacado pelos autores diz respeito ao emprego de metáforas corporais para designar elementos como a estrutura eclesiástica ou social. Isso é muito bem exemplificado pelos sermões de Cesário, nos quais o autor, de forma costumeira, refere-se à Igreja ou à cristandade como o “corpo de Cristo”, do qual este é a cabeça, enquanto os demais fiéis compõem os variados membros que, apesar de exercerem funções diferentes, são essenciais para o funcionamento do todo (S.1.16; 24.1-6; 28.1; 106.5; 118.4; 119.1; 120.4; 136.5; 152.1; 162.3; 176.1, 2; 223.1; 229.2).

Ademais, segundo o entendimento de Le Goff e Truong (2006), as concepções acerca do corpo humano, em seu caráter material, encontram-se intrinsecamente relacionadas a representações de cunho religioso: “[...] para o homem da Idade Média, tanto nas civilizações cristãs quanto no mundo islâmico, não era possível separar os acontecimentos corporais de sua significação espiritual” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 108). Tal assertiva é corroborada por Schmitt (2014, p. 305-306), para quem, as representações mais comuns na Cristandade medieval, ainda na esteira da tradição helenística, concebiam o corpo (*corpus*) como a parte material e perecível da pessoa humana, cuja existência advinha da vontade criadora de Deus, sendo, ainda, frequentemente compreendido em uma relação de oposição à alma (*anima*) a qual, apesar de também ser criada por Deus, era imortal. Tal sistema de oposições, para o autor, cruzou-se com outro que também conheceu grande repercussão no período medieval: o da “carne” (*caro*) e o do “espírito” (*spiritus*).

Com efeito, tais oposições nem sempre foram expressas de forma radical. Para Isidoro de Sevilha, por exemplo, o corpo e a alma nada mais eram do que os dois elementos que compõem o ser humano: “O homem, no entanto, é dúplice: um interior e outro exterior. O homem interior é a alma, o homem exterior, o corpo” (Etm XI, i, 6, tradução nossa)<sup>65</sup>. Isso não implica, todavia, na ausência de uma hierarquização entre eles. A própria ordem de exposição das partes que compõem o homem apontam para isso, conforme se observa no primeiro capítulo (*De homine et partibus eius*) do livro XI (*De homine et portentis*) de suas *Etimologias*.

Nesse sentido, Isidoro, tratando da alma (*anima*) em primeiro lugar, observa que ela se encontra, mormente, ligada à vida, tendo sido confundida com o vento (*ventus*) ou ar (*aer*) presente na respiração e, assim, nomeada erroneamente pelos pagãos. Apesar disso, a alma

---

<sup>64</sup> Vide o capítulo XIV: “O corpo na Cristandade”.

<sup>65</sup> “*Duplex est autem homo: interior et exterior. Interior homo anima, et exterior homo corpus*” (Etm XI, i, 6).

apresenta grande complexidade, estando relacionada a outros conceitos e características, como o de espírito (*spiritus*) por sua natureza espiritual; ao ânimo (*animus*), por estar ligada à intenção (*consilium*); à mente (*mens*), por sua relação à memória (*memoria*); à razão (*ratio*), por sua capacidade de julgar corretamente (*rectum iudicat*); ao sentido (*sensus*), pela habilidade de sentir (Etm XI, i, 9-13). Por outro lado, Isidoro registra que: “o corpo é assim chamado porque ele, decomposto, perece. De fato, [o corpo] é dissolúvel e mortal, e, em algum momento, deve ser dissolvido” (Etm XI, i, 14, tradução nossa)<sup>66</sup>. Intimamente ligada ao corpo, encontra-se a carne (*caro*), que deriva seu nome do ato de criação (*creando*)<sup>67</sup>. Ela, por sua vez, é composta pelos quatro elementos: a terra que se encontra na carne; o ar, na respiração; o humor líquido (isto é, a água) no sangue; e o fogo, no calor vital<sup>68</sup>. No que tange às partes do corpo, elas são apresentadas, novamente, em ordem de importância, tendo início na cabeça, a “primeira parte do corpo” (*prima pars corporis*), uma vez que, nela, originam-se todos os sentidos e nervos (Etm XI, i, 25). Tal ordem de exposição, por sua vez, reproduz, em certa medida, aquela dos tratados médicos, como o *De medicamentis* de Marcellus Empiricus, que descrevem medicamentos para as moléstias que afetam o corpo da “cabeça aos pés”.

Se não se constata uma rígida oposição entre corpo e alma, carne e espírito nas *Etimologias* de Isidoro (devido a seu caráter enciclopédico), o mesmo não se verifica nas demais fontes tratadas adiante. Neste sentido, Schmitt (2014, p. 306) observa que estes termos, corpo e alma, carne e espírito, tendiam a designar, na documentação eclesiástica, menos os componentes fundamentais da pessoa humana do que valores aos quais esta deveria se vincular ou evitar. Destarte, no centro dessas oposições, encontra-se a relação essencial entre o carnal e o pecado, elo admitido por Santo Agostinho, cujas doutrinas marcaram em demasia o pensamento medieval. Assim, resumidamente, a partir de Agostinho, firmou-se, por um lado, o entendimento de que a mácula do pecado original, correspondente à falta dos primeiros pais (Adão e Eva), transmitia-se através da geração humana, por meio do ato sexual e; por outro, que o corpo, em suas emoções, é o lugar e o instrumento por excelência do pecado.

Tais concepções encontraram grande repercussão na tradição monástica e ascética alto medieval, de forma que, entendido como a “prisão da alma”, o lugar por excelência do pecado e do vício, o vetor do pecado original e alvo dos ataques do demônio por meio dos sonhos, da

---

<sup>66</sup> “*Corpus dictum eo quod corruptum perit. Solubile enim atque mortale est, et aliquando solvendum*” (Etm XI, i, 14).

<sup>67</sup> “*Caro autem a creando est appellata*” (Etm XI, i, 15).

<sup>68</sup> “*Caro autem ex quattuor elementis compacta est. Nam terra in carne est, aer in halitu, humor in sanguine, ignis in calore vitali. Habent enim in nobis elementa suam quaeque partem, cuius quid debetur conpage resoluta*” (Etm XI, i, 16).

possessão demoníaca e, inclusive, da doença, era necessário sempre tratar o corpo com desconfiança e domá-lo através de práticas mortificantes, como as penitências e o jejum, ou mesmo, escapar-lhe no êxtase da contemplação, mas não desprezá-lo. Com efeito, nota Schmitt (2014, p. 307) que o cristianismo, em todo o período medieval, nunca se satisfez com um dualismo rigoroso, o qual foi frequentemente atrelado a correntes heréticas, como os maniqueus no primeiro século, e os cátaros e bogomilos entre os séculos X e XII. Assim, nem o corpo nem a carne poderiam ser pensados como princípios inteiramente negativos.

De fato, esta posição foi sustentada pelos autores cristãos desde os primórdios do cristianismo. Dessarte, como demonstrou Bynum (1995), ao longo dos séculos II e III, a questão da ressurreição da carne constituiu um dos pontos de grande prevalência no debate entre cristãos e pagãos, levando em conta preocupações acerca da putrefação da carne mortal, seu consumo e digestão por bestas, como essa carne haveria de ser reconstituída após a ressurreição, se seria possível a manutenção da identidade, dentre outros. Nesse contexto, destacaram-se autores como Tertuliano (c. 155–c. 220) que, em sua obra *De resurrectione carnis* (VIII, 2), defendeu que: “Em verdade, a carne é o eixo da salvação, através dela a alma é ligada com Deus. Ela mesma é aquela que presta serviço para que a alma possa ser escolhida por Deus”<sup>69</sup>.

Voltando o olhar para a literatura monástica, as já mencionadas Conferências ou *Collationes* de João Cassiano oferecem preciosos vislumbres sobre as percepções acerca do corpo no ambiente monástico da Gália. Um primeiro ponto a se destacar, segundo o autor, é que todo o conjunto de práticas que compõem o ascetismo monástico, tais quais a busca da solidão, a prática de jejuns, vigílias, meditação sobre as Escrituras, nudez e a privação de todas as faculdades, serviam a um propósito claro: preparar o coração e mantê-lo ileso de todas as paixões nocivas (*ab universis passionibus noxiis illaesum parare cor nostrum et conservare*) ou, como também expressa, levar à pureza do coração (*puritas cordis*). Contudo, tais práticas de mortificação que, castigando o corpo, elevavam a alma, nada mais eram do que instrumentos da perfeição (*perfectionis instrumenta*), suas auxiliares e, assim, jamais deveriam ser confundidas pelo monge com a própria perfeição. Em outros termos, eram meios para se chegar ao fim (*ad finem pervenire*), mas não o fim em si mesmo (Col I, 7 e 10).

Nesta linha de pensamento, Cassiano também apontou que: “Estas coisas, portanto, as quais são secundárias<sup>70</sup>, isto é, jejuns, vigílias, isolamento, meditação sobre as Escrituras, ao

---

<sup>69</sup> “[...] Adeo caro salutis est cardo, de qua cum anima deo alligatur ipsa est quae efficit ut anima eligi possit a deo” (*De resurrectione carnis* VIII, 2).

<sup>70</sup> Adotou-se a tradução de Schaff (2014) que entende, nesse contexto, “*sequentia*” como “*of secondary importance*”. Em sentido similar, tem-se a tradução de Luibheid (1985), que a compreende como “*subordinate*”.

lado do escopo principal, isto é, a pureza do coração, que é a caridade, convém-nos exercitar e não, por conta delas, perturbar a virtude principal” (Col I, 7, tradução nossa)<sup>71</sup>. Diante dessa passagem, pode-se perguntar: como o exercício das práticas de mortificação e ascese poderiam atrapalhar essa virtude principal que é a pureza do coração? Para Cassiano, isso adviria da falta de discernimento por parte do monge que, evitando o extremo do desregramento e do descuido, acaba se entregando a um outro extremo igualmente prejudicial ao seu espírito, aquele do zelo excessivo que transgride os limites da justa moderação sob o pretexto de controlar o corpo (Col II, 2). Tal posicionamento torna-se nítido quando observa que:

Então, o bem do discernimento deve ser adquirido, com todo o esforço, através da virtude da humildade, para que possa nos preservar, ilesos, de ambos os excessos. Pois há um antigo dizer ἀκρότητες ἰσότητες, isto é, os excessos são iguais. De fato, o excesso de jejum e a gula levam ao mesmo fim e, igualmente, a prolongação imoderada das vigílias leva o monge ao prejuízo tal qual o torpor de um sono pesado. Pois, cada homem que é enfraquecido por excesso de continência retorna inevitavelmente àquele estado, no qual, negligente, é detido pela falta de cuidado. Então, observamos, frequentemente, aqueles que, não podendo ter sido enganados pela gula, parecem ter sido derrubados pela imoderação dos jejuns e, por ocasião da doença, sucumbiram àquelas mesmas paixões as quais haviam previamente vencido. As vigílias e pernoitas irracionais, do mesmo modo, derrubaram aqueles que o sono não conseguiu subjugar (Col II, 16, tradução nossa)<sup>72</sup>.

Como se vê através da leitura de Cassiano, o caminho da ascese deveria ser trilhado sempre com a devida moderação, tendo em mente o firme objetivo já mencionado de se alcançar um estado de pureza do coração que permitisse uma maior comunhão com Deus. Para isso, seria necessário afastar-se das tentações apresentadas pelo mundo e controlar os desejos carnavais. Entretanto, não bastava simplesmente “punir” o corpo com o maior rigor possível sob a premissa de melhor controlá-lo. Limites deveriam ser impostos para conter o fervor ascético, impedindo que este, desnaturalizado pelo excesso, acarretasse sérios danos ao espírito do monge. Tais limites, via de regra, seriam estabelecidos pelos anciões, de modo que se mostra prevalente em sua escrita a exaltação da virtude da obediência, ainda que de forma indireta.

---

<sup>71</sup> “Ea igitur quae sequentia sunt, id est, ieiunia, vigiliae, anachoresis, meditatio Scripturarum, propter principalem scopon, id est, puritatem cordis, quod est charitas, nos convenit exercere, et non propter illa principalem hanc perturbare virtutem” (Col I, 7).

<sup>72</sup> “Omni igitur conatu debet discretionis bonum virtute humilitatis acquiri, quae nos illaesos ab utraque potest nimietate servare. Vetus namque sententia est ἀκρότητες ἰσότητες, id est, nimietates aequalitates sunt. Ad unum enim finem nimietas jejunii et voracitas pervenit, eodemque dispendio vigiliarum immoderata continuatio monachum, quo somni gravissimi torpor involvit. Nam per excessum continentiae debilitatum quemque ad illum statum revocari necesse est in quo negligens quisque per incuriam detinetur; ita ut frequenter quos per gastrimargiam decipi non potuisse conspeximus, per immoderationem jejuniorum viderimus fuisse dejectos, atque ad eandem quam vicerant passionem infirmitatis occasione collapsos. Vigiliae quoque et pernoctationes irracionales dejecerunt quos somnus superare non potuit” (Col II, 16).

Um exemplo disso é fornecido por Cassiano ao comentar sobre os limites do jejum. Assim, de forma resumida, todos os monges deveriam consumir uma quantidade de alimento que fosse necessária para o sustento da carne, mas não para satisfazer o desejo de saciedade. Esta quantidade, longe de ser definida com exatidão, levaria em consideração outros critérios, podendo variar “segundo a capacidade de suas forças, de seu corpo e de sua idade” (*secundum capacitatem virium, vel corporis, vel aetatis*), uma vez que nenhum dos extremos seria satisfatório ou mesmo proveitoso para o progresso espiritual do monge, pois, consumindo alimento insuficiente, o monge enfraqueceria a si mesmo e perderia o vigor em suas orações, enquanto que, comendo em excesso, sentiria-se cansado e, possivelmente, acabaria dormindo durante a reza (Col II, 22).

Além disso, para Cassiano, a imoderação e o excesso na ascese poderiam estar ligados diretamente à ação do Diabo, o qual, sempre seguindo o intento de desviar os ascetas do caminho da virtude, por um lado, esforçava-se em perverter o ensinamento contido nas Escrituras, distorcendo seu verdadeiro significado (mas mantendo-o sob o falso aspecto da virtude) e, por outro, lançava mão de todo tipo de astúcia e ilusões para enganá-los. Assim, conforme o autor, o demônio:

[...] Ou tenta nos iludir com falsificações, admoestando que se deva aspirar a alguma obra de piedade, a qual, não procedendo do molde legítimo dos anciões, conduz, sob o pretexto das virtudes, aos vícios; ou enganando-nos por jejuns imoderados ou desconformes, ou por vigílias excessivas, ou por orações desordenadas, ou por uma leitura incongruente, traz-nos ao fim nocivo (Col I, 20, tradução nossa)<sup>73</sup>.

Diferentes exemplos são citados de monges que se desviaram do caminho da virtude e da moderação, sendo enganados pelo Diabo. Em um caso, narra-se o episódio do abade João, que vivia em Licópolis (*Lyco*). O monge, após ter imposto a si um duro jejum de dois dias, o qual severamente enfraqueceu seu corpo, foi visitado pelo Diabo sob a forma de um etíope, ocasião em que este lhe revelou que ele mesmo havia imposto tal trabalho sobre o monge<sup>74</sup>. Diante disso, o monge tomou consciência de que havia sido enganado e engajado em uma prática que, ao invés de lhe trazer frutos espirituais, haveria de causar danos ao espírito:

Então, aquele homem tão perfeito na faculdade do discernimento compreendeu que, sob a aparência de uma continência praticada de modo inadequado, foi enganado por esta artimanha do Diabo e se estendeu em um jejum de tal natureza, como impusesse

---

<sup>73</sup> “[...] Sive cum paracharagmis nos conatur illudere, quodam scilicet pietatis opus admonens affectandum, quod non de legitima seniorum procedens moneta, sub praetextu virtutum ducit ad vitia, vel immoderatis incompetentibusque jejuniis seu vigiliis nimiis, vel orationibus inordinatis, vel incongrua lectione decipiens, ad noxium pertrahit finem” (Col I, 20).

<sup>74</sup> “‘Indulge’, inquit, ‘mihi, quia ego tibi hunc laborem indixi’” (Col I, 21).



a seu corpo fatigado uma exaustão que não era necessária e que, ao contrário, haveria de ser nociva ao espírito (Col I, 21, tradução nossa)<sup>75</sup>.

Em outro exemplo, Cassiano lembra a história de Heron, um ancião que, apesar de ter permanecido cinquenta anos no deserto e praticar a abstinência, “foi atirado das alturas às profundezas por uma ilusão diabólica” (*illusione diabolica a summis ad ima dejectum*). A razão para isso, como o autor indicou, deve-se ao fato de Heron possuir pouca virtude de discernimento (*discretionis virtus*), preferindo se guiar por seu próprio julgamento ao invés de obedecer aos conselhos de seus irmãos e às regras de seus predecessores. Essa falta de discernimento se mostrou na ascese excessiva, de modo que praticando um jejum altamente rigoroso e se entregando a um isolamento severo, Heron, nem na ocasião da Páscoa, encontrava-se com os demais monges, participava das festividades ou compartilhava com eles a refeição, sob o receio de dar a impressão de relaxamento. Ao fim, confundindo Satã por um anjo da luz, atirou-se a um poço profundo, razão pela qual veio a falecer dois dias após seu resgate (Col II, 5).

Enquanto nas *Collationes* de João Cassiano, pode-se observar, com a devida clareza, não só a relação sobretudo íntima entre o corpo e a alma, mas a grande relevância do devido e moderado cuidado em relação ao corpo em prol do progresso espiritual, uma outra imagem é pintada ao se analisar a literatura hagiográfica. Destarte, nas diversas *Vitae* de santos, os hagiógrafos frisam e exaltam, com frequência, a austeridade com que as figuras hagiografadas trataram seu próprio corpo, submetendo-lhe todo o zelo ascético na forma de jejuns rígidos e prolongados, vigílias longas, dentre práticas de mortificação, por vezes, extremamente dolorosas destinadas a demonstrar o elevado nível de controle sobre o próprio corpo. Tal comportamento é, muitas vezes, explicitamente elencado como uma das razões que levaram tais figuras a ser reconhecidas como santos.

Destarte, pode-se chamar a atenção para a relação entre o corpo e a santidade, a qual é devidamente analisada por Gajano (2017, p. 504-505). Assim, como aponta, longe de constituir um fenômeno transcendental e abstrato, a santidade apresenta uma forte dimensão material e corpórea. Isso se observa pelo fato de que, na literatura medieval, o santo é amiúde retratado como aquele que obtém o controle sobre o próprio corpo, temperando-o rigorosamente pela prática de jejuns, marcando-o pelas práticas de mortificação e um ascetismo radical. Por conta disso, a autora compreende que o corpo constitui, em verdade, a “realidade física na qual o percurso espiritual se coloca em evidência” (GAJANO, 2017, p.

---

<sup>75</sup> “Itaque ille vir tantus et in discretionis ratione perfectus, sub colore continentiae incongruenter exercitatae intellexit se ob hoc calliditate diaboli circumventum, talique distentum ieiunio, ut lassitudinem non necessariam, immo etiam spiritui nocituram fatigato corpori superponeret” (Col I, 21).

505). E, além disso, é neste “combate” contra o corpo e as tentações carnavais, assim como no esforço pela manutenção de boas relações com Deus, que o santo obtém seus poderes taumatúrgicos, conferindo-lhe a capacidade de realizar milagres.

Para melhor elucidar tais questões, propõe-se analisar alguns exemplos extraídos de algumas *Vitae*, a iniciar pela influente *Vita Martini* de Sulpício Severo. Nela, pode-se, primeiramente, destacar passagens referentes aos cuidados do santo para com seu corpo. Assim, em um de seus capítulos (VM 10, 1-9), Severo salienta que Martinho, mesmo após assumir o episcopado, continuou agindo com a mesma constância de antes, de modo que: “preenchia o ofício episcopal, sem que abandonasse, no entanto, o propósito e a virtude monástica” (*implebat episcopi dignitatem, ut non tamen propositum monachi virtutemque desereret*). Assim, após passar certo tempo vivendo em uma cela adjacente à sua Igreja, Martinho fundou a comunidade monástica de Marmoutier em um local remoto e isolado, capaz de providenciar a tão almejada experiência da “solidão do deserto” (*eremi solitudo*). Lá, junto a outros monges, Severo retrata que Martinho praticava um modelo de abstinência. Contudo, tais práticas deveriam ser seguidas pelo devido comedimento: o isolamento não poderia se dar em caráter absoluto, logo os monges se reuniam para rezar; o jejum não deveria ser prolongado em demasia, logo: “passada a hora do jejum, comiam todos juntos” (*Cibum una omnes post horam ieiunii accipiebant*). Mesmo que alguns alimentos fossem restritos, como o vinho, seu consumo poderia ser admitido no caso de doença<sup>76</sup>, a partir do que se pode deduzir que a enfermidade, acarretando um enfraquecimento do corpo, não contribuiria para o progresso espiritual do monge e, portanto, justificaria uma certa flexibilização das práticas de abstinência.

O mesmo ideal de ascetismo comedido é reiterado pelo hagiógrafo no capítulo de encerramento de sua obra (VM 26), no qual Martinho é glorificado justamente por sua moderação, por dedicar uma atenção e tempo constantes às obras espirituais e conseguir executar um controle sobre seu corpo, mas sem lhe impor uma carga excessiva, como se observa do seguinte excerto:

Aquela perseverança e moderação na abstinência e nos jejuns, aquela potência nas vigílias e orações, aqueles dias e noites gastos por ele, sem tempo vago em relação ao trabalho de Deus, para que fosse complacente no ócio ou na ação, nem na alimentação ou no sono, a não ser o quanto a necessidade natural exigiu (VM 26, 2, tradução nossa)<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> “*Vinum nemo noverat, nisi quem infirmitas coegisset*” (VM 10, 7). Nessa passagem, também se evidencia o papel de alguns alimentos na recuperação da saúde, questão que será melhor detalhada no próximo capítulo.

<sup>77</sup> “*Illam scilicet perseverantiam et temperamentum in abstinentia et in ieiuniis, potentiam in vigiliis et orationibus, noctesque ab eo perinde ac dies actas nullumque vacuum ab opere dei tempus, quo vel otio indulserit vel negotio, sed ne cibo quidem aut somno, nisi quantum naturae necessitas coegit*” (VM 26, 2).

Nestas passagens, pode-se observar como o zelo monástico e os comportamentos em relação ao corpo constituem alguns dos elementos essenciais na construção do modelo de santidade de Martinho por Sulpício Severo. Era através da supressão das tentações e desejos carnaís, um sacrifício agradável a Deus, que o asceta adquiria maior proximidade e intimidade com o divino. Isso é melhor observado no capítulo 14 da *Vita Martini*. Neste, o hagiógrafo narra como, após falhar em destruir um templo pagão no *vicus* de Levroux por conta da resistência local, Martinho se retirou para um local próximo e passou três dias coberto apenas por um cilício<sup>78</sup> e cinzas, jejuando e orando de modo constante, enquanto implorava a Deus com veemência para que destruísse o templo com seu poder divino. Respondendo às súplicas do santo, Deus enviou-lhe dois anjos armados com lança e escudo para que afugassem a multidão de pagãos e protegessem Martinho até que este destruísse o templo por completo (VM 14, 3-5).

Enquanto a *Vita Martini* exalta Martinho por seu comedimento e moderação na ascese e mortificação, as *Vitae Radegundis* de Venâncio Fortunato e Baudonívia<sup>79</sup>, por outro lado, enaltecem a santa pela extrema rigidez com que Radegunda privava e punia seu próprio corpo. Com efeito, uma grande ênfase é conferida por ambos os autores às virtudes ascéticas de Radegunda e as obras de mortificação por ela realizadas tanto ao longo do período secular de sua vida, enquanto esposa de Clotário I (reinou entre 511–561), quanto no período posterior, quando, adotando o hábito monástico, recluiu-se no Mosteiro de Santa Maria em Poitiers.

Destarte, como expõem seus hagiógrafos, mesmo enquanto rainha, Radegunda se entregava piamente à ascese e mortificação, fosse através da realização de jejuns rígidos, da prática de vigílias e orações constantes, da utilização de um cilício (portado sob as vestes reais) e, de modo geral, através da recusa aos luxos da vida palaciana (VRF 5; 6; 7; VRB 1), comportamentos os quais, em mais de uma ocasião, levaram a conflitos com o rei (VRF 5; 7). Após se separar de Clotário e ser consagrada à vida religiosa pelo bispo Medardo de Soissons

---

<sup>78</sup> Como indica Rubio (2007, p. 231), em nota, o cilício consistia em uma vestimenta, geralmente, uma túnica ou cinturão, que se portava junto à pele, oculta pela vestimenta exterior como forma de penitência e sacrifício. Conforme o Oxford Latin Dictionary (1968, p. 314), o cilício seria uma manta ou cobertor feito de pelo de cabra.

<sup>79</sup> Conforme expõe Rubio (2006), estima-se que a primeira *Vita Radegundis*, de autoria do poeta Venâncio Fortunato (530-609), que atuou enquanto administrador do Mosteiro de Santa Maria e teria tido uma relação próxima de amizade espiritual com a santa, tenha sido escrita poucos anos após a morte da santa em 587. Por sua vez, a segunda narrativa foi escrita pela monja Baudonívia, entre o período de 609 a 614, conforme se presume. Pouco se sabe sobre esta autora, salvo que teria composto o quadro das monjas do Mosteiro de Santa Maria e que teria escrito a *Vita* sob o encargo da abadessa Dedímia e da própria comunidade. É importante notar que ambas as obras foram compostas no momento posterior a uma rebelião que sacudiu o Mosteiro de Santa Cruz, por volta de 589/590, o que sugere que a principal razão para a produção de ambas as hagiografias seria justamente recuperar a boa fama e o nome que o mosteiro gozava à época da santa (RUBIO, 2006, p. 316).

(VRF 12), Baudonívia registra que, em duas ocasiões, o rei tentou reavê-la (VRB 4; 6; 7). Em ambas as situações, além de se valer de uma rede de contatos oriundos da aristocracia eclesiástica e secular para convencer o rei a abandonar seus intentos, Radegunda também se entregou a uma mortificação intensa, através da utilização de um cilício que cobria todo seu corpo, do jejum e das longas vigílias como forma de pedir auxílio a Deus. Ao fim, vendo-se livre de Clotário e desimpedida para viver a vida monástica que tanto desejava no Mosteiro de Santa Maria, fundado para ela a mando de Clotário (VRB 5), possivelmente entre os anos de 552 e 557, a santa, resoluta, decidiu se entregar com maior ardor a tais práticas (VRF 21; 22; VRB 8; 9). Tal intento fica patente em uma passagem um tanto dramática de Baudonívia:

Logo, aplicada a tais coisas, tendo aumentado a cadência das vigílias, pernoitando, fez-se como se sentinela do cárcere de seu próprio corpo. E, embora fosse misericordiosa para com os outros, converteu-se em juiz de si mesma; piedosa para o resto, severa, pela abstinência, a si; generosa para com todos, modesta consigo mesma, ao ponto que, amolecida pelos jejuns, nada seria-lhe suficiente a não ser que triunfasse sobre seu corpo (VRB 7, tradução nossa)<sup>80</sup>.

Como se vê, esse “triunfar sobre o corpo” (*de corpore triumphare*) era tomado por Radegunda, em contraste aos ensinamentos de Cassiano, quase como um fim em si mesmo, pois quaisquer sofrimentos que impunha a si seriam justificados sob a premissa de controlar seu corpo. Fortunato explica tal fervor ascético como uma forma de alcançar o martírio, desejo que Radegunda nutria desde a infância (VRF 2; 21). Contudo, o próprio hagiógrafo reconhecia que deveriam haver limites a tal mortificação, de forma que não deixou de demonstrar seu espanto e consternação diante dos exageros da santa: “Então, depois de tantos trabalhos, quais penas impôs a si, de modo que este mesmo que os reporta com a voz se estremece” (VRF 25, tradução nossa)<sup>81</sup>. Nesse caso, em específico, Fortunato narra como, durante a Quaresma, momento em que Radegunda impunha a si penas mais duras, a santa prendeu seu pescoço e braços com três correntes de ferro durante todo o período litúrgico, sendo necessário, depois, que fosse realizada uma incisão para a retirada das correntes, de modo que “[...] O sangue derramado esgotou ao extremo seu pequeno corpo” (VRF 25, tradução nossa)<sup>82</sup>. Não obstante alguns exageros, foi através da austeridade da santa para consigo mesma, somada a extensivas obras de caridade por ela praticadas, que Radegunda tornou-se merecedora de receber a virtude divina, o que, por sua vez, permitiu-lhe realizar toda sorte de milagres que a tornaram famosa pela *Francia* (VRB 10).

---

<sup>80</sup> “*Talibus ergo rebus intenta, addito vigiliarum ordine, quasi carceris se sui corporis fecit pernoctando custodem. Et cum esset aliis misericors, sibi iudex effecta est, reliquis pia, in se abstinendo severa, omnibus larga, sibi restricta, ut madefacta ieiuniis non sufficeret, nisi et de suo corpore triumpharet*” (VRB 7).

<sup>81</sup> “*Itaque post tot labores, quas sibi poenas intulerit, et ipse qui voce refert perhorrescī*” (VRF 25).

<sup>82</sup> “[...] *Ut sanguis fusus ad extremum exinaniret corpusculum*” (VRF 25).

No que tange a Cesário de Arles, foi visto no capítulo anterior como Cipriano e seus outros hagiógrafos retrataram-no enquanto um fervoroso asceta, empenhado de forma cotidiana na realização de jejuns, na leitura e meditação sobre a Palavra de Deus, assim como na constância da oração e das vigílias. Em sua juventude, enquanto monge de Lérins, este ascetismo alcançou até mesmo os extremos quando, após ser destituído do cargo de *cellarius*, estabeleceu para si um programa de rigoroso ascetismo, o que foi lamentado por seus próprios hagiógrafos:

Pouco tempo depois, após colocar de lado este encargo, [Cesário] sacrificou a si mesmo pelo desejo constante de ler, cantar os salmos, orar e realizar vigílias, de modo que, por um excesso de suplicio, tornou seu fraco corpo juvenil, o qual mais merecia ser acariciado do que debilitado, igualmente curvado e arruinado. Assim, ele retirava o sustento semanal de um pequeno cozimento de vegetais ou mingau, o qual preparava para si no dia de domingo (VC I, 6, tradução nossa)<sup>83</sup>.

Como se sabe, foi esse episódio que desencadeou seu envio Arles para que se tratasse e, por sua vez, seu acolhimento Firmino e Gregória que o apresentaram a Juliano Pomério e Eônio (VC I, 5-10). Após assumir a cátedra episcopal de Arles, seus hagiógrafos insistem que teria Cesário teria continuado a praticar a ascese, o que teria lhe garantido a admiração de seus pares e contribuído, sem dúvida, para sua fama de santidade (VC I, 15; 45; 46; 59), mas, dessa vez, pode-se crer que seria uma ascese devidamente controlada e moderada. A apreciação de Cesário por uma austeridade comedida pode se ver nos conteúdos de uma carta endereçada à sua irmã e abadessa do mosteiro para mulheres por ele fundado, Cesária, a Velha, e a toda a congregação de monjas. Nesta epístola, Cesário se propôs a fornecer conselhos e admoestar as monjas contra algumas das armadilhas do Demônio, cujo intento era desviá-las do caminho da virtude. Dentre as questões tratadas, Cesário exorta as monjas a lutar contra os desejos da gula e evitar a embriaguez. Para isso, faz um apelo à moderação e sugere que a dieta diária das monjas deveria ser comedida, de modo que a carne não se fosse enfraquecida por abstinências excessivas, nem provocada e incitada ao pecado por uma abundância de iguarias (Epc 21, 3).

Demais evidências para o pensamento de Cesário e seus discursos acerca do corpo podem ser encontradas ao se analisar seus sermões, materialização da atividade pastoral e pregação por parte do bispo. Destarte, a par das utilizações do corpo em sentido metafórico já mencionadas, o corpo físico e material é frequentemente representado em contextos nos quais Cesário, buscando instruir sua congregação acerca das práticas apropriadas para o bom

---

<sup>83</sup> “*Mox, hac cura seposita, ita desiderata se tandem legendi, psallendi orandique et vigilandi assiduitate mactavit, ut adolescentiae corpus invalidum, quod palpare potius quam debilitare decuerat, effecerit crucis nimietate curvatum pariter et confractum, ita ut de exigua holeris seu pulticulae coctione, quam sibi dominico die parabat, usque in alia dominica victum traheret*” (VC I, 6).

cristão, associa e contrapõe-o à alma. Isso pode ser visto de forma nítida no *sermo* 14, no qual Cesário estipula que o mesmo cuidado que os fiéis têm para com seus corpos, ao adorná-los com belas vestes, por exemplo, deveria ser tomado também em relação às suas almas:

Certamente, o que fazemos em relação à nossa carne é bom e agradável; mas, vós sabeis, é errado se desta forma não agimos em nossa alma. Logo, do mesmo modo que apaziguas a tua carne, apazigue a tua alma! Que a tua carne não porte vestes claras aos olhos dos homens, enquanto a tua alma esteja imunda aos olhos dos anjos. [...]

Pois não é nada benéfico que nos adornemos externamente de diferentes formas, se, no interior, sujamos nossa alma com muitos crimes. Do que serve adornar a escrava e debilitar a mestra, isto é, apaziguar a carne e despojar a alma das boas obras? Certamente, alimentamos a carne, [embora], queiramos ou não, após poucos anos, os vermes haverão de devorá-la na sepultura. A alma, em verdade, a qual desdenhamos e desprezamos, há de ser apresentada a Deus e aos anjos no Céu. Então, haverá grande desonra se ela tiver maculado a si mesma pela luxúria ou avareza. E, por essa razão, rogo-vos, irmãos, pensemos em prol da salvação da alma o quanto pudermos. Para o nosso corpo no mundo, mantenhamos apenas o que for suficiente, uma alimentação simples e uma vestimenta decente, e confiemos ao Céu tudo aquilo que há de melhor, mais útil e que haverá de ser mais benéfico à alma (S.14.1, tradução nossa)<sup>84</sup>.

Como se pode ver, a operação discursiva de Cesário consiste em estabelecer uma hierarquização entre o corpo (e a carne por extensão) e a alma. Assim, o corpo de maneira alguma assume um caráter desprezível ou vil, mas, pelo contrário, é “bom e agradável” (*bonum et gratum*) que dele se trate de maneira digna. Contudo, o cuidado para com ele deve ser secundário em relação à alma, a qual deve ser o cerne da atenção do cristão. A razão para isso decorre do fato de que o corpo é perecível e há de ser “devorado pelos vermes na sepultura”, enquanto a alma, imortal, será apresentada aos anjos e ao próprio Deus após a morte do indivíduo.

Encontra-se uma construção similar ao se analisar outros sermões (S.4.3; 7.4; 8.5). Nestes, o bispo arlesiano alertou sua congregação que não deveriam se satisfazer apenas com a pregação semanal durante as missas, mas deveriam se empenhar na leitura das Sagradas Escrituras sempre que pudessem, pois do mesmo modo que o alimento mundano é essencial para o sustento do corpo (e este deve ser alimentado diariamente), o alimento salutar da Palavra de Deus é primordial para o fortalecimento e nutrição da alma:

---

<sup>84</sup> “*Bonum quidem et gratum est, quod facimus in carne nostra; sed scitis, malum est si hoc non agimus et in anima nostra. Quomodo ergo componis carnem tuam, compone et animam tuam; ne forte caro tua vestimenta nitida habeat in oculis hominum, et anima tua sordida sit in oculis angelorum. [...] Nam nihil prodest ut nos de foris diversis rebus ornemus, si intus animam nostram multis criminibus sordidamus. Quid prodest ornare ancillam, et dominam deformare, hoc est, carnem componere, et animam bonis operibus expoliare? Certe pascimus carnem: velimus, nolimus, post paucos annos vermes illam devoraturi sunt in sepulchro; anima vero, quam despiciamus atque contemnimus, deo et angelis praesentatur in caelo; et tunc apparebit vera ignominia, si se per luxuriam aut avaritiam sordidavit. Et ideo rogo vos, fratres, quantum possumus, pro salute animae nostrae cogitemus. Hoc tantum quod sufficit, simplicem victum et honestum vestitum corpori nostro servemus in mundo, et quicquid est melius vel utilius animae profuturum transmittamus in caelum*” (S.14.1).

E quando nos seus banquetes, estando desejosos de alimentar seu corpo com o alimento terreno, entre bebidas e pratos, poderiam, carregando um livro, saciar suas almas com a doçura da Palavra de Deus. E, fazendo isso, seria cumprido neles aquilo que disse o próprio Senhor: “não só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus” [Mt 4,4]. Em verdade, Ele não disse que não se deveria receber o alimento terreno, mas atestou que não se deveria saciar somente a carne com os alimentos temporais, mas também alimentar a sua alma com os alimentos espirituais (S.8.2, tradução nossa)<sup>85</sup>.

Novamente, se o corpo não deve ser desprezado e é merecido o cuidado para com ele, a alma não só também o é, mas apresenta maior relevância para o cristão por ser perene. Isso é expresso em uma passagem posterior do mesmo sermão, na qual Cesário adiciona as obras de piedade ao rol de alimentos para a alma:

Da mesma forma que ofereceis alimentos à vossa carne diariamente para que não pereça, assim, as boas obras são alimentos diários para a vossa mente: o corpo é alimentado pela comida, o espírito é nutrido pela obra de piedade. O que concedeis à carne que há de morrer, não negueis à alma que há de viver pela eternidade (S.8.5, tradução nossa)<sup>86</sup>.

Semelhantes construções discursivas são também encontradas em outros *sermões*, dos quais se pode citar o 19, 31 e 93. No primeiro destes, Cesário expressa de forma enfática que, enquanto o corpo só há de viver por alguns anos na terra, a alma, caso tenha vivido de forma pura e justa, reinará com Cristo para sempre no paraíso. Assim, cada fiel deve se esforçar para evitar tudo aquilo que é profano e se empenhar na prática das boas obras, como a esmola (S.19.1). No *sermo* 31, o bispo admoesta que caso o cristão deixe a concupiscência da carne enganá-lo, ele sofrerá uma dupla ruína, que abrangerá tanto o corpo, que apodrecerá na sepultura, mas também a alma, a qual será entregue para que seja torturada no Tártaro (*in tartaro*), isto é, no inferno, ao invés de ser levada até o céu pelos anjos, caso tivesse sido adornada com as boas obras (S.31.2).

Adiante, no *sermo* 93, um de seus sermões exegéticos, Cesário tece comentários a respeito da figura de José, o Patriarca, exaltando-o, pois “tanto era casto no corpo quanto pudico na mente” (*quia et corpore castus erat, et mente pudicus*). Mesmo sendo extremamente belo, José jamais havia permitido que isso fosse um obstáculo para sua salvação, porque deixava a beleza de sua alma governar o esplendor de seu corpo. Nesse

---

<sup>85</sup> “*Et quando in conviviis suis terreno cybo student corpora sua pascere, inter potiones ipsas vel fercula poterant librum tenentes animas suas verbi dei dulcedine satiare. Et haec facientes, implebitur in eis illud quod ipse dominus dixit: ‘non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ex ore dei’. Non enim dixit ut cybum terrenum [non] accipiat; sed contestatus est ut non solum carnem suam temporalibus cybis satiare faciat, sed etiam et animam suam cybis spiritalibus pascat*” (S.8.2).

<sup>86</sup> “*Sicut carni vestrae ne deficiat cybos cotidie praebeatis, sic mentis vestrae cotidiana alimenta bona sunt opera: cybo corpus pascitur; pio opere spiritus nutritur. Quod moriturae carni tribuitis, viviturae in perpetuum animae non negetis*” (S.8.5).

contexto, Cesário deixa transparente a relação hierárquica entre o corpo e a alma quando observa que:

Certamente, a alma deve governar sobre a carne, não a carne sobre a alma, pois a alma é a mestra da carne e a carne, em verdade, a escrava da alma. Donde, infeliz é aquela alma sobre a qual a carne governa e que faz a mestra de escrava. De fato, a alma, a qual se submete aos vícios da carne, é feita escrava da carne, pois perde a fé do Senhor e sofre a escravidão do pecado (S.93.2, tradução nossa)<sup>87</sup>.

Destarte, através das passagens destacadas até o momento, é possível observar uma contraposição direta entre a dupla corpo (*corpus*)/carne (*caro*) e a tríade alma (*anima*)/mente (*mens*)/espírito (*spiritus*), grupos aos quais são atribuídas diferentes características. Assim, enquanto o corpo representa aquele que há de morrer (*morituum*), sofrerá a putrefação e será devorado pelos vermes na sepultura, a alma é aquela que há de viver para sempre (*vivitura in perpetuum*) e será acolhida no Céu, caso tenha permanecido casta e justa. Da mesma forma, enquanto aquele é apenas observado pelos olhos dos homens (*in oculis hominum*), esta é vista pelos olhos dos anjos (*in oculis angelorum*). Enquanto aquele assume um papel de escravo (*servus*), esta se apresenta como a mestra (*domina*) e jamais deveria se deixar subjugar. Enquanto àquele deveria ser destinado apenas o suficiente (*tantum quod sufficit*) para sua manutenção e sobrevivência<sup>88</sup>, a esta, o fiel deveria dedicar tudo o que há de melhor e de mais útil (*quicquid est melius vel utilius*).

Entretanto, esta relação não poderia ser pautada em uma pura oposição. Em primeiro lugar, o corpo e a alma são partes fundamentais do ser humano criados igualmente por Deus. No entendimento posteriormente retomado por Isidoro de Sevilha, Cesário observa que toda a raça humana possui um “homem exterior” (*exterior homo*), criado por Deus a partir do limo da terra: o corpo; e um “homem interior” (*interior homo*), criado à imagem de Deus: a alma (S.8.2; 166.3). Apesar de se situarem em graus diferentes de relevância e prioridade, tanto o homem exterior quanto o interior são dignos de cuidado. Não obstante, o cristão deveria sempre prezar por manter uma harmonia entre eles, visto que, havendo contenda entre a carne e o espírito, o cristão fica impossibilitado de cumprir os preceitos de Deus (S.147.5).

Se, por um lado, a obsessão para com o corpo, imiscuída a um maior zelo em relação às atividades e necessidades mundanas, poderia levar a um desleixo ou descuido para com a

---

<sup>87</sup> “*Debet ergo anima carni, non caro animae dominari: quia anima domina carnis est, caro vero ancilla animae. Unde infelix illa anima est, cui caro dominatur, et quae de ancilla dominam facit. Anima enim, quae se carnis vitiis subdit, ancilla carnis efficitur, quia amittit domini fidem, et suscipit peccati servitutem*” (S.93.2).

<sup>88</sup> Além do S.14, em outros sermões, Cesário ressalta a necessidade de provisionar o corpo, em questão de alimentação e vestuário, com a devida moderação e comedimento, evitando ao máximo a avareza. Nesse sentido, vide: S.31.1; 33.3; 34.2-4; 45.5; 141.6; 151.8; 157.6; 166.3; 222.6. Ademais, na maioria destes, também destaca a importância de se acumular “tesouros no Céu”, em paralelo, através da prática das obras de piedade, dentre as quais, chama maior atenção para a esmola.



alma, o *interior homo*, negligenciado, apesar de mais importante; por outro, o corpo era fonte de grande apreensão da parte de Cesário na medida em que, constituindo o alvo dos ataques do Diabo, era por meio dele que o pecado poderia macular a alma e, caso não fosse feita a devida reparação, levar o fiel à danação eterna. Como isso era feito? Para o bispo, tal processo se daria por meio da corrupção dos cinco sentidos do corpo (*sensus*), a visão (*visus*), a audição (*auditus*), o paladar (*gustus*), o olfato (*odoratus*) e o tato (*tactus*), os quais eram sujeitos cotidianamente às tentações e maquinações do demônio. Isto foi tratado de maneira particular em seu *sermo* 69. Neste, foi comentada a temática da longa batalha dos cristãos contra o Diabo, o antigo perseguidor que, assemelhado a um dragão ou leão feroz, empenhava-se, com determinação, em seduzir os sentidos do corpo por meio de artimanhas e toda sorte de adulação, sendo necessário, assim, que os cristãos se mantivessem sempre vigilantes e guardassem suas almas:

O quanto podes, observa as lisonjas do dragão para que não permitas que, por chance, se fores incauto, os cinco sentidos, que estão em ti, sejam corrompidos pela serpente tal qual as cinco virgens<sup>89</sup>. De fato, tudo aquilo que se torna belo pela visão, que se torna doce pelo paladar, que lisonjeia pela audição, que seduz pelo olfato e que se torna macio pelo tato, se formos descuidados em todas essas coisas, permitimos que a virgindade da alma seja corrompida pelos males da concupiscência que se esgueiram. E, assim, é cumprido em nós aquilo que foi dito por meio do profeta: “a morte entrou por vossas janelas” [Jr 9,21]. De fato, por estes cinco sentidos, como que por portas, entra em nossa alma ou a morte ou a vida (S.69.3, tradução nossa)<sup>90</sup>.

Como se pode observar, para Cesário, os sentidos do corpo<sup>91</sup> assumem grande relevância na medida em que, voltados para as coisas terrenas, caso não fossem devidamente controlados e direcionados pelo cristão, poderiam levar-lhe à danação. Essa questão em torno da utilização do corpo e dos sentidos, por sua vez, permite ao bispo traçar uma distinção entre os bons e os maus cristãos, como é bem representado por sua exegese em relação à Parábola das Dez Virgens (S.69.4; 155; 156). Dessarte, conforme sua interpretação, a divisão feita pelo

---

<sup>89</sup> Referência à Parábola das Dez Virgens (Mt 25).

<sup>90</sup> “*Quantum potes observa blandimenta draconis: ne forte, si incautus fueris, quinque sensus, qui in te sunt, quasi quinque virgines permittas a serpente corrumpi. Quicquid enim pulchrescit visu, quicquid dulcescit gustu, quicquid blanditur auditu, quicquid lenocinatur odoratu, quicquid mollescit ad tactu, in his omnibus si incauti fuerimus, subrepentibus concupiscentiis malis animae virginitatem corrumpi permittimus; et inpletur in nobis illud, quod per prophetam dictum est: ‘intravit mors per fenestras vestras’. Per hos enim quinque sensus quasi per quasdam ianuas aut mors aut vita ad animam nostram ingreditur*” (S.69.3).

<sup>91</sup> Como é importante notar, da mesma forma que o “homem exterior” é contraposto ao “interior”, os sentidos corporais ou exteriores são contrapostos aos espirituais ou interiores, ligados aos desejos, à fé e às obras voltadas para Deus (S.152.1). Sobre essa temática, Le Breton (2016, p. 17) salienta que a noção de sentidos espirituais é oriunda da tradição cristã, sendo formulada por Orígenes, retomada por Gregório de Nissa e Santo Agostinho e, ulteriormente, desenvolvida por São Boaventura na Baixa Idade Média. Tais sentidos, associados intimamente à alma, inscrevem-se em uma metafísica fundada por uma fé profunda. Assim, estando ainda ligados aos “órgãos espirituais”, tais sentidos atuam de modo a preencher o fiel com uma espécie de “intuição” capaz de conferir-lhe acesso a uma realidade sobrenatural marcada pela presença de Deus, o que, por sua vez, os distinguiria da mera “sensorialidade profana”, incapaz de perceber o divino.

evangelista, que separou as dez virgens em dois grupos distintos – as cinco virgens prudentes e as cinco virgens insensatas –, não se deu ao acaso, de modo que o próprio número cinco representaria os cinco sentidos: “Por essa razão, tanto aquelas cinco insensatas quanto as cinco prudentes são assim chamadas, porque são demonstradas como sendo os cinco sentidos presentes em todos os homens” (S.155.1, tradução nossa)<sup>92</sup>. Então, enquanto as cinco virgens prudentes prefiguram os bons cristãos que, tendo bem empregado seus sentidos, preservaram a pureza de suas almas e se dignaram reinar ao lado de Cristo como santos, as virgens insensatas representam todos aqueles que, gloriando-se apenas em seu título de cristão, nem o acrescentaram de boas obras, nem conseguiram refrear seus sentidos das coisas ilícitas e, tendo os utilizado mal, foram corrompidos, recebendo a morte espiritual (S.69.4; 155.1-2; 156.1).

Tal distinção entre os bons e maus cristãos pautada na forma com a qual agem em relação ao corpo é exacerbada no sermão 16. Neste, intitulado emblematicamente “Quais seriam os bons e os maus cristãos” (*Quales sint christiani boni et quales mali*), Cesário, inicialmente, repreende aqueles que demonstram uma preocupação excessiva com o corpo e com a vida terrena, como um todo, assemelhando-os aos animais, enquanto pondera que o cristão é aquele que coloca a alma em primeiro lugar e mais trabalha em proveito dela, que é imortal, do que em benefício do corpo, efêmero, como se observa, a seguir:

De fato, quem tanto pensa em nada além dessa vida é semelhante aos animais e rebanhos. O que realmente buscam os animais, a não ser comer, beber, viver na devassidão e dormir? Existem [homens] semelhantes, que mais pensam sobre sua carne do que sobre sua alma, que mais amam a gula e a luxúria do que a castidade e a justiça. Deveis saber, irmãos, que nos tornamos cristãos por esta razão: para que sempre pensemos sobre o tempo futuro e recompensa eterna, e trabalhemos mais em prol da alma do que do corpo, pois a nossa carne por poucos anos estará no mundo, nossa alma, no entanto, se bem agirmos, reinará sem fim no Céu (S.16.1, tradução nossa)<sup>93</sup>.

Nas demais seções deste sermão, Cesário desenvolve as características, ou melhor, as práticas e ações que identificam alguém como um bom ou mau cristão. No primeiro patamar, destacam-se aqueles que realizam obras de piedade, praticam a esmola, evitam toda sorte de pecados e vícios, são pacíficos e praticam a castidade (S.16.2). Já no segundo, encontram-se aqueles que utilizam mal seu corpo e sentidos, fosse por beberem em excesso, até o ponto de

---

<sup>92</sup> “Ideo autem et illae fatuae quinque, et illae prudentes quinque dicuntur, quia quinque sensus in omnibus hominibus esse probantur” (S.155.1).

<sup>93</sup> “Qui enim non cogitat nisi de ista tantum vita, animalibus et pecoribus similis est. Quid enim quaerunt animalia, nisi manducare, bibere, luxuriare atque dormire? Tales sunt, qui plus cogitant de carne sua quam de anima sua, qui plus diligunt gulam ac luxuriam quam castitatem atque iustitiam. Scire debetis, fratres, quia ideo christiani facti sumus, ut semper de futuro saeculo et de aeterno praemio cogitemus, et plus pro anima quam pro corpore laboremus: quia caro nostra paucis annis erit in mundo; anima autem nostra, si bene agimus, sine fine regnabit in caelo” (S.16.1).

vomitarem (*ad vomitum bibere*); por dançarem como se estivessem em frenesi ou insanos (*velud freneticus et insanus ballare*); por saltarem e dançarem com pantomima (*saltare*); ou mesmo por cantarem canções turpes, de amor e luxuriosas (*verba turpia et amatoria vel luxoriosa cantare*) (S.16.3)<sup>94</sup>.

Parte da preocupação pastoral de Cesário também decorre de um temor de que os fiéis de sua congregação poderiam receber a sagrada Eucaristia, tendo a alma poluída por tais práticas, ao invés de receberem um poderoso remédio, recebem o julgamento divino, pois cometeram uma injúria contra Cristo (S.16.2; 33.4; 35.1; 44.6; 73.2; 86.5; 187.1; 188.1; 199.7; 201.3). De fato, a dimensão corporal apresenta grande relevância ao se examinar a importância da Eucaristia e da encarnação de Cristo para a religiosidade cristã. Nesse sentido, comenta Schmitt (2014):

É porque a encarnação está no centro da religião cristã e que o corpo de Cristo está no centro de seus ritos que todas as representações e todos os atos dos cristãos são permanentemente colocados sob o signo do corpo, de seus humores (em primeiro lugar o sangue), de suas metáforas e de seus valores simbólicos. Os corpos constituem assim lugares privilegiados da intervenção do sobrenatural: e isso é testemunhado na hagiografia e na literatura dos milagres pelos inúmeros casos de cura, de possessão, de milagres eucarísticos, muitas vezes ligados às pretensas profanações de hóstias pelos judeus etc (SCHMITT, 2014, p. 313).

Por fim, atrelada a estes pontos, encontra-se a noção extremamente cara para a religiosidade cristã de que o corpo é o templo de Deus, de modo que a se pecar por pensamentos, palavras ou atos, tal templo é parcialmente destruído e deve ser reparado pelas obras de caridade e penitências (S.23.2; 121.7; 122.1; 130.3; 135.1; 200.1; 213.5; 227.1; 228.1,6; 229.1). Contudo, como aponta Cesário, a reparação das faltas cometidas não seria suficiente a não ser que o cristão abandone por completo as práticas que o levam a pecar (S.54.5).

Portanto, ao longo desta seção, foi possível verificar as diferentes nuances e o tratamento conferido ao corpo e à alma. Na literatura enciclopédica de Isidoro de Sevilha, o corpo e a alma são entendidos como partes igualmente constituintes da pessoa humana, mesmo que lhes seja atribuído um grau hierárquico diferenciado. Nos escritos monásticos de João Cassiano, por mais que fique patente a necessidade de se controlar o corpo e refrear suas paixões através da ascese e de práticas de mortificação, deveria-se sempre almejar a justa medida e a moderação na forma de tratá-lo, pois a mortificação excessiva seria tão prejudicial à alma quanto o completo relaxamento e descuido. Por sua vez, nas diferentes hagiografias analisadas, observa-se como o corpo do santo, espaço que põe em evidência sua trajetória

---

<sup>94</sup> A essas práticas, Cesário adiciona as mentiras (*mendacia*), as juras (*iuramenta*), os insultos (*maledicti*), a difamação (*detractio*), a gula (*gulam*), pensamentos sórdidos (*cogitationes sordidae*), dentre outras (S.156.2).

espiritual, era frequentemente controlado pelo santo e submetido a inúmeras provações e castigos como uma forma de adquirir o favor divino, fato este normalmente elogiado pelos hagiógrafos, exceto quando isto ultrapassava os limites da devida moderação. Já para Cesário, tendo se deixado levar pelos excessos ascéticos durante sua juventude, pregou ativamente por um cuidado moderado em relação ao corpo durante seu episcopado. Contudo, não deixou de contrapor-lo e mesmo submetê-lo a um patamar inferior à alma, a mestra tão negligenciada pelos fiéis, além de temê-lo, pois, através de seus sentidos, poderia se ver sujeito às tentações demoníacas e ser corrompido pelo pecado.

Tais considerações se verão profundamente refletidas e, portanto, nos auxiliarão na compreensão do próximo tópico de nossa análise, a qual discorrerá acerca das diferentes concepções sobre a doença e a saúde.

### 3.2. DOENÇA, SAÚDE E SUAS CONCEPÇÕES

Retomando o que foi sugerido no introito, a preocupação com a manutenção da saúde e a proteção contra a doença eram preeminentes e ubíquas no mundo medieval, marcado por um quadro de precariedade e risco, de modo que aos detentores de habilidades curativas era conferido grande prestígio social. Não obstante, as temáticas da doença, saúde e cura, conforme evidenciaram Le Goff (1985) e Bastos (2009), tangenciam diversos pontos do universo mental e das crenças do homem medieval, além de constituírem importantes *loci* de produção discursiva que perpassam as mais diferentes esferas socioculturais, como o poder, a ideologia e os mais variados aspectos da religiosidade.

No entanto, alguns cuidados devem ser tomados. Antes de tudo, da mesma forma que a questão do corpo, Porter (2008a, p. 74) aponta que as concepções e percepções acerca da doença podem variar não só de acordo com o quadro temporal e geográfico analisado, mas também conforme o grupo social e o ponto de vista do observador (paciente/enfermo ou praticante das artes curativas). A este posicionamento, Schmitt (2014, p. 284) adiciona que, em toda sociedade, existe uma pluralidade de concepções acerca da doença e dos recursos terapêuticos. Nesse sentido, é basilar que se desvele a articulação entre elas, suas relações de concorrência, de exclusão, mas também de complementaridade e sucessão. Em consonância aos autores, Crawford e Lee (2010, p. 1-2) salientam que a doença se trata de um constructo social, cuja definição está ligada a algumas variáveis, como classe social, idade, gênero e etnicidade, além de também levar em consideração os desvios do corpo em relação a modelos hegemônicos de normalidade, aparência e comportamento. Nesse sentido, as formas de

interpretar e responder à doença, incluindo aí os modos de tratamento, possuem um forte viés cultural, devendo sempre ser vistas dentro de seu contexto sócio-histórico específico.

Atentando para a sociedade medieval, um primeiro ponto a se ressaltar é que ela “foi dominada por uma representação religiosa do mundo e, em particular, do infortúnio sob todas suas formas, de causas, dos meios de se preservar e de aliviá-los” (SCHMITT, 2014, p. 284). Assim, espelhando a relação entre corpo e alma, os conceitos de saúde e doença eram ambivalentes, afetando o corpo físico e espiritual dos enfermos. Naturalmente, não é de se estranhar que a Igreja reclamasse para si uma posição de destaque, impondo sua própria interpretação acerca da doença e das formas pelas quais seria possível recobrar a saúde (*salus* ou *sanitas*).

Ao fazer isso, a Igreja teve que se defrontar com conjuntos de crenças já vigentes. Assim, foi-lhe necessário realizar um movimento dúplice através do qual a Igreja, por um lado, buscou substituir as antigas concepções, práticas e técnicas curativas de origem pagã, folclórica e/ou supersticiosa por outras autorizadas, de acordo com a ortodoxia. Não obstante, também se verificou um processo de absorção e ressignificação de algumas práticas e crenças pagãs que, “batizadas”, poderiam ser incorporadas ao repertório cristão. Por outro lado, a Igreja teve que se adaptar a um sistema de representação simbólica da natureza e do corpo legado pelo pensamento médico-científico desde a Antiguidade (SCHMITT, 2014, p. 285-286). Tais questões ficarão mais claras quando for analisada a documentação. Mas, no momento, deve-se voltar a atenção para alguns pontos referentes à representação da doença.

Assim, em primeiro lugar, Giordano (1983, p. 146-147) afirma que, de modo geral, a doença ao longo da Alta Idade Média era socialmente vista como um mal provocado por uma vontade alheia ao indivíduo e introduzida no corpo por um agente externo. Esta acepção é corroborada por Schmitt (2014, p. 287) que, ao analisar o vocabulário largamente empregado nas fontes medievais, evidencia que doença era percebida como algo que se apossava do corpo, agredia-o ou o invadia (como se vê pelos verbos *capit*, *arripit*, *invadit*, *occupat*, *tenet*). Assim, o corpo é possuído pela doença e, nesse sentido, a possessão demoníaca constitui o paradigma essencial de todos os ataques da doença e suas modalidades. Além disso, grande enfoque é dado na dor que a acompanha, a qual assume um caráter quase autônomo em relação à própria doença, podendo ser personificada inclusive e, assim, agir como um carrasco que submete o corpo à tortura, como demonstram os verbos *torquet*, *opprimit*, *gravat*, *vexat*, *molestat*, frequentemente utilizados para descrever a ação da doença.

Além disso, também se deve sublinhar certas considerações sobre o ato de nomeação da doença, isto é, o diagnóstico (*diagnosis*), cujos termos utilizados nos textos médicos ou

naqueles de origem eclesiástica eram provenientes da medicina antiga (e.g.: *paralysis*, *lepra*, *scabies*, etc) (MAGNER, 2005, p. 98; SCHMITT, 2014, p. 287). Para Schmitt (2014, p. 287), eles cumpriam uma função simultânea de: “[...] identificar enfermidades diversas e fundar uma tipologia dos recursos e uma escolha entre diversas espécies de remédios, mas também de milagres e de santos especializados”. Contudo, em textos de cunho religioso, em especial, as hagiografias, como demonstra Ritchey (2020, p. 419), as doenças eram frequentemente descritas por termos genéricos (*infirmas*, *languor*, *aegritudo*, *morbis*, *temptatio*), sendo excluídas informações precisas sobre elas e seus sintomas. Isso decorre, segundo a autora, do próprio escopo dessas fontes, que é o convencimento, isto é, atrair o leitor/ouvinte à crença do poder do santo e fazê-lo acreditar que a única racionalidade para a cura é a intervenção miraculosa por seu poder sagrado.

Partindo destas observações *a priori*, observa-se que, durante toda a Idade Média, sobressaíram duas interpretações acerca da saúde e da doença, as quais, utilizando-se as denominações propostas por Schmitt (2014, p. 288), podem ser identificadas como a “médica” e a “religiosa”. Acerca destas, deve-se realizar uma análise mais pormenorizada.

### **3.2.1. A doença sob o ponto de vista médico: a medicina e a teoria humoral**

No que tange à interpretação médica, conforme Schmitt (2014, p. 288), ela corresponde àquela herdada dos médicos da Antiguidade. Dentre seus maiores expoentes, destaca-se Hipócrates (c. 460-c. 370 a.C.), a quem se atribui a “Teoria dos Quatro Humores”, a qual foi sucessivamente enriquecida pelos médicos gregos e latinos, como Galeno (129-c. 216), que cunhou a “Teoria dos Temperamentos”, Oribásio (c. 320-403) e Marcellus Empiricus (viveu no período de virada entre os séculos IV e V). Ela foi retomada com algumas variações pelos enciclopedistas da Alta Idade Média, Isidoro de Sevilha (c. 560-636) e Rábano Mauro (c. 780-856) e, no século XII, por Hildegarda de Bingen (1098-1179).

Alguns pontos indicados de forma resumida por Schmitt (2014) merecem ser aprofundados ou mesmo revistos com base na historiografia especializada. No entanto, para que se compreenda, com efeito, as principais características constituintes da teoria humoral, julga-se não só conveniente, mas também útil que se sublinhe, ainda que brevemente, o histórico do desenvolvimento da medicina ocidental.

Destarte, recorrendo, novamente, aos escritos de Isidoro de Sevilha, o autor remonta a origem da prática médica à Grécia Antiga, observando que, entre os gregos, sua descoberta havia sido atribuída a Apolo (entendido através da interpretação evemerista, como um homem

célebre que foi posteriormente deificado). Posteriormente, a arte médica foi ampliada tanto em honra quanto em efetividade por seu filho, Esculápio ou Asclépio e, após a morte deste, a arte “permaneceu escondida por quase quinhentos anos” (*latuitque per annos pene quingentos*) até ser retomada por Hipócrates, descendente de Asclépio, que a “reconduziu à luz” (*revocavit in lucem*) (Etm IV, iii, 1-2). A partir de tão célebres fundadores, Isidoro menciona como a medicina teria sido dividida em três escolas (*haereses*), as quais apresentavam diferenças em relação ao método que seguiam: a Metódica, a Empírica e a Lógica ou Racional<sup>95</sup>.

De modo semelhante a Isidoro, é comum, dentre a historiografia moderna, a exemplo de Siraisi (1990, p. 1), que se atribua a origem da medicina à Antiguidade Grega, especificamente, a Hipócrates, no século V a.C. Todavia, deve-se tomar cuidado com tal reducionismo, uma vez que, mesmo antes de Hipócrates, havia tradições médicas, como a babilônica e a egípcia, marcadas pela observação e descrição dos sintomas e diagnóstico, utilização de fármacos e mesmo da prática cirúrgica (MAGNER, 2005; NUTTON, 2008, p. 49-51). Em verdade, conforme leciona Magner (2005, p. 91), o ponto que distingue a medicina grega das demais e lhe confere um caráter único se encontra relacionado ao desenvolvimento de uma base teórica associada à filosofia natural ou, como coloca Nutton (2008, p. 52), ao surgimento de discussões de natureza especulativa e argumentativa que marcaram a medicina grega.

Tal desenvolvimento se constata apenas por volta dos séculos VI e V a.C., sendo levado a cabo por filósofos pré-socráticos, como Pitágoras de Samos (c. 530 a.C.), Alcmeão de Crotona (c. 500 a.C.) e Empédocles (c. 500–430 a.C.), os quais, investigando o mundo natural, propuseram explicações para o funcionamento do universo e, nele incluso, do próprio ser humano. No que tange a Pitágoras, sua teoria, inspirada por investigações de cunho matemático, concebia o universo como composto por qualidades opostas. Assim, da mesma forma que os números poderiam ser divididos em duas categorias (par e ímpar), todas as coisas que formavam o cosmos poderiam ser divididas em pares de qualidades opostas, tais quais calor e frio, úmido e seco, sendo necessária que houvesse uma harmonia entre tais qualidades. Já em Alcmeão, pode-se constatar, de modo claro, a concepção pitagórica do mundo formado por opostos aplicada à teoria médica. Assim, para o filósofo, a saúde adviria

---

<sup>95</sup> Segundo o entendimento de Isidoro, a Escola Metódica teria sido fundada por Apolo e advogava a utilização de remédios (*remedia*) e encantamentos (*carmina*). Já a Empírica, fundada por Esculápio, seria baseada na experiência (*experimentum*). Por fim, a Escola Lógica teria sido fundada por Hipócrates, o qual, perscrutando as características da idade, região e qualidades das doenças, trouxe a arte da cura para um patamar racional, utilizando-a para examinar as causas das doenças (Etm IV, iv, 1-2).

da mistura harmoniosa de cada uma das qualidades com seu respectivo oposto (quente e frio, úmido e seco, amargo e doce), enquanto a doença ocorreria a partir do desequilíbrio, isto é, sendo provocada pelo excesso de uma das qualidades em relação ao seu par. Em relação ao terceiro filósofo, Empédocles se tornou famoso por cunhar a “Teoria dos Quatro Elementos”, segundo a qual todas as coisas no cosmos seriam compostas através de misturas entre os quatro elementos primários e eternos: fogo, água, terra e ar. Desse modo, quaisquer transformações no corpo humano simplesmente refletiriam o grau da mistura entre esses elementos, equilibrada ou não (MAGNER, 2005, p. 92-93; FERNGREN, 2009, p. 18).

Apesar destes desenvolvimentos iniciais, foi apenas com Hipócrates de Cós, exaltado como o pai da medicina, que se estabeleceu uma “medicina racional”, conforme é verificado pelos cerca de sessenta trabalhos que, produzidos entre fins do século V e princípios do IV a.C., sendo comumente atribuídos a Hipócrates, compõem o chamado *Corpus Hippocraticum*. Nesta vasta documentação, os autores hipocráticos levantaram críticas às crenças tradicionais que imputavam causas sobrenaturais à doença e, ao contrário, esforçaram-se por conferir explicações naturais sobre a saúde, a doença e a fisiologia que não dependessem de questões de cunho mágico, teológico ou mitológico (SIRAISI, 1990, p. 1-2; DEMAITRE, 2013, p. 1).

Isso, no entanto, não significou que essa medicina erudita tenha se desenvolvido livre da influência das crenças tradicionais. Muito pelo contrário, muitos dos remédios populares que apresentavam um forte caráter folclórico acabaram sendo incorporados pelos tratados médicos, destituídos, todavia, de seus ornamentos mágicos. Mais do que isso, locais como Cós, Epidauro ou Cnido tornaram-se não só centros de prática e aprendizado da medicina, mas também importantes *loci* de veneração de Asclépio, deus da cura e patrono dos médicos. Estes templos, nos quais eram venerados Asclépio e também seus filhos, Higéia, Panaceia e Telésforo, atraíram muitos peregrinos que esperavam receber curas milagrosas das divindades e, em troca, deixavam ex-votos representando os órgãos e membros curados (SIRAISI, 1990, p. 2; MAGNER, 2005, p. 104-105). No mesmo sentido, Nutton (2008, p. 52-53) assevera que a cura religiosa permaneceu como uma alternativa onipresente na sociedade grega e poucos médicos a rejeitavam diretamente.

Adiante, como expõe Ferngren (2009, p. 19), a medicina teórica grega encontrou considerável difusão através do Mediterrâneo durante o período helenístico<sup>96</sup> e chegou, eventualmente, até mesmo a suplantar em vários locais as práticas médicas dos empíricos e curandeiros populares que a precederam, mesmo que elas tenham permanecido sob diferentes

---

<sup>96</sup> Para autores, como Magner (2005, p. 108), o período helenístico tem início com a morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C. e se estende até o ano de 30 a.C., quando Roma anexou o Egito.



aspectos em cada comunidade. Este período, para Magner (2005, p. 106-108) também foi favorável ao florescimento da medicina alexandrina e, em particular, da prática da dissecação humana, ocasião em que se tornaram famosos os trabalhos anatômicos de Herófilo (c. 330/320–260/250 a.C.) e Erasístrato (c. 310–250 a.C.). Em relação ao primeiro, Nutton (2008, p. 54) comenta que Herófilo examinou a disposição e os órgãos humanos, nomeando o duodeno e outras estruturas anatômicas, além de ter dissecado o olho e estudado o pulso como um guia para a doença, seguindo os ensinamentos de Praxágoras de Cós. Quanto a Erasístrato, ele atuou de modo a dissecar o cérebro, perscrutando como os movimentos e sensações eram produzidas, além de se afastar, em certa parte, de algumas das doutrinas hipocráticas, como a teoria humoral, e rejeitar a visão teleológica de Platão e Aristóteles, segundo a qual tudo teria sido criado com um propósito, favorecendo, em seu lugar, uma teoria que pregava o desenvolvimento mecânico do corpo

Como também se deve destacar, a partir do século III a.C., Roma passou a fazer parte do mundo helênico e, posteriormente, veio a conquistar a Grécia após uma série de guerras que terminaram por volta de 146 a.C. Neste processo de anexação, os romanos se apropriaram da cultura grega e, junto a ela, a medicina. A princípio, como apontam Magner (2005, p. 115-116), Nutton (2008, p. 55) e Ferngren (2009, p. 19), inicialmente, as práticas médicas gregas foram tratadas com ceticismo e encontraram certa oposição por parte de conservadores romanos, como Catão, o Velho (234–149 a.C.), que acusou os médicos gregos de envenenarem e assassinares seus pacientes. Todavia, rapidamente foram incorporadas e praticadas conjuntamente à tradição médica romana.

Como leciona Magner (2005, p. 115-116), tradicionalmente, o chefe da família romana (*paterfamilias*) era responsável por supervisionar os assuntos médicos de sua família, escravos e animais, enquanto a prática concreta da cura, vista como uma tarefa subalterna, recaía sobre os escravos e mulheres. Acerca dessa prática, a autora aponta que tanto a cura de humanos quanto animais era realizada através da aplicação de remédios tradicionais, especialmente receitas erbais, e elementos mágico-religiosos, como amuletos e orações. Esta prática médica tradicional romana é representada, em grande parte, pela célebre obra de Plínio, o Velho (23–79 d.C.), a *Historia naturalis*, um significativo compêndio de remédios naturais oriundos da tradição popular romana. Seguindo o modelo de Catão, Plínio desconfiava dos médicos gregos, crendo-os como incompetentes, gananciosos, supérfluos e perigosos e, por outro lado, exaltava a eficácia dos remédios tradicionais romanos. Mesmo fora da esfera da medicina profissional, escritos de autores romanos não-médicos, destacando-se Vitruvius (c. 80–15 a.C.), em especial, seu *De architectura*, e Marco Terêncio

Varrão (117–27 a.C.) revelavam preocupação com questões de higiene, limpeza, saúde pública e, principalmente, a importância dos suprimentos de água e da disposição do esgoto.

Apesar de um primeiro momento de ceticismo, o sistema medicinal grego veio a florescer no mundo romano e foi integrado às práticas tradicionais. Além disso, diferentes avanços no conhecimento médico foram realizados e produzidos trabalhos de longa influência. Assim, ao longo do século I d.C., por instância, pode-se citar o *De materia medica*, célebre tratado de farmacopeia de autoria de Dioscórides (c. 40–80), o qual, tendo possivelmente estudado em Alexandria, serviu como *medicus* nas legiões de Nero. Em suas viagens, Dioscórides teve a oportunidade de estudar centenas de espécies de plantas, algumas desconhecidas até mesmo por Hipócrates, e registrar importantes informações, tais quais: suas virtudes terapêuticas, lugar de origem, habitat, características de crescimento e modos de utilização. A maior parte dos remédios contidos no *De materia medica* eram produzidos a partir de ervas e especiarias, tais como a canela e a cassia, sugeridos no tratamento de inflamação interna, venenos e desordens menstruais, ou o aspargo, tido como um meio para induzir a esterilidade. Além disso, Dioscórides também prescreveu medicamentos produzidos a partir de minerais e animais, por exemplo, caranguejos ribeirinhos que, utilizados conjuntamente com raiz de genciana e vinho, seriam eficazes para tratar mordidas de cachorros raivosos (SIRAISSI, 1990, p. 3; MAGNER, 2005, p. 116-117).

Como denota Ferngren (2009, p. 21), a medicina greco-romana era guiada por um viés prático e dependia grandemente da experiência na arte terapêutica e também do conhecimento popular e folclórico. Assim, práticas mágicas não estavam excluídas dentre os remédios indicados por esses médicos. Dioscórides, por exemplo, aconselhava a utilização de amuletos. Sorano de Éfeso (98-138), autor de um trabalho sobre ginecologia, os *Gynaeciorum libri IV*, incorporou não só práticas mágicas, como os já referidos amuletos, mas também a astrologia.

Também se deve chamar a atenção para a *De re medicina* de Aulo Cornélio Celso (c. 14–37), a parte sobrevivente de um amplo tratado enciclopédico dividido originalmente em quatro partes: agricultura, medicina, retórica e guerra. Em sua obra, Celso considerou que a medicina estaria dividida em três partes: a cura pela dietética, a cura pela medicação e a cura pela cirurgia. Entretanto, arguia que nem todos os modelos de tratamento seriam apropriados a qualquer paciente, devendo o médico se basear nas causas imediatas e contar com o essencial conhecimento anatômico ao indicar a *cura* adequada (MAGNER, 2005, p. 116-120).

Através de Celso, também foi possível tomar conhecimento acerca da divisão da medicina grega em escolas, conforme foi comentado anteriormente por Isidoro de Sevilha. Conforme lecionam Siraisi (1990, p. 3-4), Magner (2005, p. 119) e Ferngren (2009, p. 19-20),

em primeiro lugar, encontram-se os racionalistas ou dogmáticos, os quais tomavam como a principal tarefa da medicina usar a razão para investigar as causas da saúde, da doença e os fenômenos fisiológicos de forma geral e, assim, construir teorias fisiológicas. Os empiristas, por outro lado, possuíam uma visão mais pragmática da medicina. Para eles, era necessário que se compreendesse as causas evidentes ou imediatas, sendo supérflua a investigação de causas obscuras ou últimas, porque a natureza era inevitavelmente incompreensível aos seres humanos. Em outras palavras, na medicina, os médicos deveriam se guiar apenas pela experiência. Por fim, a Escola Metodista, criada no período romano, rejeitava a patologia humoral, acreditando, por outro lado, que o corpo humano era composto de átomos e poros e a doença constituía o resultado de estados anormais dos poros por conta de um excesso de tensão ou relaxamento. Assim, o conhecimento das condições comuns do corpo (o constricto, o frouxo e o misto) era tudo o que o médico necessitava para tratar seus pacientes, de modo que, ao se aplicar o remédio, poderia-se relaxar os fechar os poros da forma desejada.

Estas três escolas tiveram grande proeminência entre os séculos I a.C. e I d.C. e, como o próprio Celso afirmou, nenhuma escola estava plenamente certa ou errada. Ademais, nenhuma delas representou uma instituição monolítica, havendo considerável divergência entre seus membros em questões de teoria e prática. Além disso, havia médicos que não se enquadravam em nenhuma das escolas (MAGNER, 2005, p.119; FERNGREN, 2009, p. 20).

No século II d.C., importantes desenvolvimentos na área médica se deram graças aos trabalhos de Galeno de Pérgamo. De fato, autores como Siraisi (1990, p. 4) apontam que a medicina grega alcançou o auge de seu desenvolvimento graças às abrangentes obras de Galeno que abarcaram assuntos relativos à anatomia, fisiologia, patologia, semiótica, higiene e terapêutica. Como também sublinha, em Galeno também se enxerga um esforço e incentivo com via a uma maior aproximação entre a figura do médico e a do filósofo, de modo que, para ele, o verdadeiro médico deveria ter maestria sobre os três ramos da filosofia: a lógica, a física e a ética (MAGNER, 2005, p. 123). Em especial, seguindo o entendimento de Magner (2005, p. 123) e Ferngren (2009, p. 18), Galeno adquiriu grande importância por impulsionar a teoria humoral, à qual foi incrementada pela Teoria dos Temperamentos e levá-la à uma posição hegemônica dentre as teorias etiológicas. Não foi à toa que a tradição médica antiga passou a ser conhecida como “Hipocrático-galênica”.

A partir deste breve exposto, julga-se conveniente e relevante que se sublinhe, de forma mais específica, o desenvolvimento histórico da teoria humoral, o que constitui um dos

objetos dos frutíferos estudos de Jouanna (2012)<sup>97</sup>. Segundo o autor, a teoria humoral primeiro aparece em um tratado datado do século V a.C., conhecido como “Da natureza do homem” (*De natura hominis*) de autoria de Políbio, aluno e genro de Hipócrates. Nesta obra, encontra-se expressa a ideia de que a natureza do homem é composta por quatro humores: o sangue, a bÍlis amarela, a bÍlis negra e o fleuma. Cada um deles corresponde a uma das estações do ano, com a qual compartilha certas propriedades, e, nela, apresenta predominância sobre os demais. Assim, o sangue, sendo quente e úmido, predomina na primavera; a bÍlis amarela, quente e seca, no verão; a bÍlis negra, fria e seca, no outono e; o fleuma, frio e úmido, no inverno. Também se encontra a noção de que a saúde advém do equilíbrio e mistura entre os humores e a doença, do desequilíbrio e separação destes, que poderiam ser evitados submetendo-se a um regime alimentar apropriado. Neste tratado, também se encontra a noção de que os humores variam de acordo com a idade, porém, isto não é discutido de forma sistemática. Ademais, *De natura hominis* também não conecta os quatro humores aos quatro elementos do universo, nem a tipos específicos de caráter ou temperamentos (JOUANNA, 2012, p. 335-336).

Como analisa o autor, a teoria humoral haveria de alcançar hegemonia no campo das ciências médicas, mas esse processo se deu de forma lenta. À época da publicação do *De natura hominis*, a teoria humoral representava apenas uma dentre outras teorias médicas e isso permaneceu ao longo dos períodos subsequentes. Foi apenas com Galeno, no século II d.C., que a teoria humoral alcançou verdadeiro prestÍgio. Isso é de certa forma curioso, uma vez que o próprio Galeno fez pouco uso desta teoria, tendo em vista que a base de seu sistema era a “Teoria das Quatro Qualidades Elementares” (quente, frio, seco, úmido), na qual embasou a escrita de sua obra *De temperamentis*, por exemplo. Contudo, em seus “Comentários acerca Da natureza do homem de Hipócrates” (*In Hippocratis De natura hominis commentaria*) e “Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão” (*De placitis Hippocratis et Platonis*), Galeno explicita algumas correspondências que haveriam de impulsionar a teoria humoral. Nesse sentido, Galeno associa com maior clareza a relação entre os humores, as diferentes faixas etárias e as estações do ano, de modo que o sangue estaria associado à primavera e à infância; a bÍlis amarela, ao verão e à juventude; a bÍlis negra, ao outono e a maturidade, e; o fleuma, ao inverno e velhice. Ademais, a partir desta correspondência, Galeno estabelece a conexão entre os elementos (fogo, ar, água e terra) e os humores<sup>98</sup> e, de modo mais importante, a ligação

---

<sup>97</sup> Tais estudos se encontram sintetizados no capítulo 16, *The legacy of the hippocratic treatise The nature of man: the theory of the four humours*, de sua obra *Greek Medicine from Hippocrates to Galen* (2012).

<sup>98</sup> Assim, para Galeno, a bÍlis amarela corresponderia ao fogo; a bÍlis negra, à terra; o fleuma, à água. Já o sangue corresponderia a uma mistura equivalente dos quatro elementos. Isto haveria de ser revisto posteriormente pela

entre os humores e diferentes tipos de personalidade ou temperamentos, dando origem à supramencionada Teoria dos Temperamentos (JOUANNA, 2012, p. 337-339).

Entretanto, esta teoria não haveria de ser plenamente desenvolvida nos trabalhos de Galeno que, apesar de criar a ideia de que as características da alma seguiram as misturas do corpo<sup>99</sup>, ele não a aplicou de forma sistemática aos quatro humores (JOUANNA, 2012, p. 340). Esta assertiva é corroborada por Þorgeirsdóttir (2018, p. 46-47), segundo a qual seria equivocado associar a teoria dos temperamentos inteiramente a Galeno. Destarte, aponta que a ligação sistemática entre cada um dos quatro humores aos quatro temperamentos respectivos foi um desenvolvimento pós-galênico, verificado durante o período da Antiguidade Tardia. Concordando com Jouanna (2012), a autora reitera que tal correlação não havia ainda sido configurada no tratado hipocrático *De natura hominis* e, mesmo nas obras de Galeno, tal associação, apesar de presente, não havia sido desenvolvida ao máximo. Nesse sentido, a consolidação do elo entre os humores e os temperamentos é atribuída a um tratado de medicina latino que encontrou grande difusão no período medieval: a *Epistula ad Pentadium* de Vindiciano, a qual será objeto de nossa análise adiante.

Assim, pautando-se, por sua vez, nos estudos de Magner (2005, p. 98-99), assim como Le Goff e Truong (2006, p. 109-111), pode-se resumir, brevemente, os principais pontos da teoria humoral sob a esteira da tradição hipocrático-galênica. Destarte, observa-se que, em primeiro lugar, a saúde seria o resultado do equilíbrio e mistura harmoniosos (*eucrasia*) entre os quatro humores corporais (sangue, bílis amarela, bílis negra, fleuma ou pituíta), os quais, associados às quatro qualidades primárias (frio, quente, úmido e seco), compunham o microcosmo, o “pequeno mundo” do corpo humano. Ainda, como se observou, tais humores encontram uma correspondência direta nos quatro elementos (ar, fogo, terra, água) que constituem o macrocosmo, isto é, todo o universo. Ademais, temperamentos particulares estavam associados à abundância de cada humor respectivo (sanguíneo, colérico, melancólico, fleumático), sendo equivalentes a diferentes traços de personalidade, além de sugerir propensões e vulnerabilidades a desordens características. A doença, por outro lado, adviria do desequilíbrio (*dyscrasia*) entre estes humores, o que se dava quando um deles, em quantidade pequena ou grande, isolava-se, fazendo adoecer tanto o lugar que abandonava quanto aquele em que se fixava, além de proporcionar dor e sofrimento.

---

tradição médica pós-galênica, de modo que o sangue passou a ser associado apenas ao ar (JOUANNA, 2012, p. 340).

<sup>99</sup> Sobre esta temática, Galeno escreveu um tratado intitulado “Que as faculdades da alma sigam as misturas do corpo” (*Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*).

Tais considerações acerca da teoria humoral podem ser melhor constatadas ao se analisar alguns dos tratados médicos da Antiguidade Tardia. O primeiro destes diz respeito à “Epístola a seu sobrinho Pentádio” (*Epistula ad Pentadium nepotem suum*), atribuída normalmente<sup>100</sup> a Vindiciano ou Vindicianus<sup>101</sup>. Este tratado sob a forma epistolar, datado da segunda metade do século IV, gozou de extrema fama e popularidade ao longo da Alta Idade Média, ao lado de outras obras, como o *De Medicamentis* de Marcelo de Bordeaux, sendo referenciado por alguns autores como a forma definitiva assumida pela teoria humoral, tendo em vista o acréscimo da teoria dos quatro temperamentos (JOUANNA, 2005, p. 138-139; ÞORGEIRSDÓTTIR, 2018, p. 46-47). Esta obra, endereçada por Vindiciano a seu sobrinho Pentádio, como é comum neste gênero textual, é apresentada como uma introdução à medicina, uma forma de expor para seu sobrinho a “natureza e a disposição de cada corpo” (*corporis uniuscuiusque naturam et ordinationem adgrediar explicare*). Seu conteúdo, como indica o próprio autor, adviria da tradução para o latim de elementos das obras hipocráticas: “traduzi para o latim os elementos mais profundos dos livros medicinais de Hipócrates” (*Epistula ad Pentadium* 1, tradução nossa)<sup>102</sup>. Ao fazer tal colocação, como infere Þorgeirsdóttir (2018, p. 47), Vindiciano pretenderia reivindicar autoridade para o escrito como um todo, relacionando-o ao maior nome da medicina ocidental.

Após essas colocações iniciais, às quais destina o primeiro parágrafo ou capítulo da epístola, Vindiciano inicia sua exposição acerca da teoria humoral. Destarte, apresenta os quatro humores que compõem o corpo humano, sangue, bÍlis rúbea (no caso, a amarela), bÍlis negra e fleuma, e observa como eles se concentram e “governam” ou “predominam” (*dominari*) sobre diferentes lugares do corpo, conforme se observa a seguir:

O corpo do homem é, assim, composto por quatro humores. De fato, ele tem em si: o sangue, a bÍlis rúbea, a bÍlis negra e o fleuma. Tais quatro humores habitam e têm predominância sobre seus próprios lugares. O sangue predomina sobre o lado direito, no *epar*, o qual chamamos de fígado. Já a bÍlis rúbea predomina sobre o mesmo lugar. A bÍlis negra, em verdade, predomina sobre o lado esquerdo, isto é, no baço. O fleuma, no entanto, [predomina] sobre a cabeça, e a outra parte dele, sobre a

---

<sup>100</sup> Trabalhos recentes, especialmente os de Jacques Jouanna (2005; 2012), contestam a atribuição da autoria da *Epistula ad Pentadium* a Vindiciano. De modo resumido, Jouanna (2005) defende que a *Epistula* corresponde, em verdade, à tradução de um texto relativamente inédito para a historiografia mundial, o *De pulsibus et de temperamentis corporis humani* de Pseudo-Hipócrates (especificamente, a “versão B”). O texto original, em grego, pode ser encontrado transcrito no próprio artigo de Jouanna (2005, p. 158-159). Para outros comentários sobre as análises de Jouanna, vide o artigo de Fabio Stok, *Vindiciano e la teoria dei temperamenti* (2012).

<sup>101</sup> Vindiciano Afer (c. 340–c. 400), como se apresenta em sua *Epistula ad Valentinianum Imperatorem*, foi arquiatero (*archiater*), isto é, médico da corte, do imperador Valentiniano I. Também foi procônsul no Norte da África entre 379 e 381 e, além de mestre do célebre médico Teodoro Prisciano, foi conhecido de Agostinho de Hipona, o qual expressou grande admiração por suas habilidades médicas em suas *Confissões* (IV, iii, 5; VII, vi, 8) (JOUANNA-BOUCHET, 2009, p. 732; STOK, 2012, p. 519; ÞORGEIRSDÓTTIR, 2018, p. 47).

<sup>102</sup> “[...] *Ex libris medicinalibus Hippocratis intima latinavi*” (*Epistula ad Pentadium* 1).

bexiga. Parte do sangue, porém, predomina sobre coração (*Epistula ad Pentadium 2*, tradução nossa)<sup>103</sup>.

Ademais, conforme Vindiciano, esses humores apresentam qualidades e características distintas. Assim, o sangue é apresentado como fervente (*fervens*), isto é, quente, úmido (*umidus*) e doce (*dulcis*); a bÍlis amarela, como amarga (*amara*), “verde ígnea” (*viridis ignea*), ou seja, quente, e seca (*sicca*); já a bÍlis negra seria ácida (*acida*), fria (*frigida*) e seca (*sicca*), e; por fim, o fleuma é representado como sendo frio (*frigidum*), salgado (*salsum*) e úmido (*umidum*) (*Epistula ad Pentadium 3*).

Além disso, cada um desses humores variam em quantidade de acordo com as estações do ano, as horas do dia e a própria idade da pessoa. No primeiro caso, Vindiciano observa que o sangue “aumenta em quantidade” ou “excede” (*crescit*) durante a primavera; a bÍlis rúbea ou amarela, no verão; a bÍlis negra, no outono, e; o fleuma, durante o inverno (*Epistula ad Pentadium 4*). Em relação às horas do dia, o sangue têm predominância da nona hora da noite até a terceira hora do dia (*ab hora noctis nona usque in hora diei tertia*); a bÍlis amarela, da terceira hora do dia até a nona hora do dia; a bÍlis negra, da nona hora do dia até a terceira hora da noite, e; o fleuma, da terceira hora da noite até a nona hora da noite (*Epistula ad Pentadium 5*). Em seguida, Vindiciano observa que os humores variam de acordo com a faixa etária do indivíduo, assim: no período que vai desde o nascimento até os 14 anos, o fleuma tem predominância junto ao sangue; entre 14 e 25 anos, a bÍlis amarela, com parte do sangue, tem a predominância; já dos 25 até os 42 anos, uma maior parte de sangue predomina junto à bÍlis negra e; por fim, dos 42 anos de idade em diante, o fleuma terá predominância<sup>104</sup> (*Epistula ad Pentadium 7*).

Outros pontos relativos às características dos humores também são levantados por Vindiciano. Assim, todos os humores possuem suas próprias respirações (*respirationes*): o sangue, pelas narinas (*nares*); a bÍlis amarela, pelas orelhas (*ures*); a bÍlis negra, pelos olhos (*oculi*), e; o fleuma, pela boca (*os*) (*Epistula ad Pentadium 6*). Outrossim, afetariam o pulso (*pulsus*), uma vez que realizam movimentos distintos. Assim, o sangue faz um movimento

---

<sup>103</sup> “*Corpus igitur hominis ex quattuor umoribus constat. Namque habet in se sanguinem cholera rubeam cholera nigram et flegma. Qui quattuor umores habitant vel dominantur in suis locis. Sanguis dominatur in dextro latere in epate quod iecur vocamus. Sed et cholera rubea ibidem dominatur. In sinistro vero latere id est in splene cholera nigra dominatur. Flegma autem in capite, et alia pars eius in vesica. Sanguinis tamen pars dominatur in corde*” (*Epistula ad Pentadium 2*).

<sup>104</sup> Ao se utilizar o vocabulário de Isidoro de Sevilha acerca dos seis estágios da vida humana, observa-se que o primeiro período descrito por Vindiciano, relativo ao domínio do fleuma junto ao sangue sobre o corpo, corresponde aos estágios da infância (*infantia*) e puerícia (*pueritia*); o segundo período, marcado pelo domínio da bÍlis amarela e sangue, condiz à adolescência (*adolescentia*); o terceiro, marcado pela preponderância do sangue com a bÍlis negra, à juventude (*iuvetus*) e; o último, de domínio incontestado do fleuma, à maturidade (*gravitas*) e à velhice (*senectus*) (Etm XI, ii, 1-8).

uniforme completo e úmido (*Sanguis facit pulsum plenum umidum aequalem*); a bÍlis amarela, um movimento tÍnue e apressado (*pulsum tenuem et citatum*); a bÍlis negra, um movimento mais tÍnue, mas tendo igual pulsação e aspereza (*pulsum plus tenuem sed habentem veluti percussum et asperitatem*); já o fleuma, um movimento uniforme menos completo e úmido por conta do peso (*pulsum minus plenum umectum aequalem pondere*) (*Epistula ad Pentadium* 10).

No oitavo parágrafo, Vindiciano, de modo extremamente didático, estabelece o já mencionado elo entre os quatro humores e temperamentos, associando diferentes comportamentos ou costumes (*mores*) de acordo com a maior concentração de determinado humor no indivíduo:

Além disso, estes quatro humores produzem comportamentos de tal natureza para os homens: o sangue produz homens bons, dedicados, simples, moderados, brandos, bem nutridos, quer fortes ou corpulentos. A bÍlis rÍbea produz homens iracundos, hábeis, engenhosos, leves, magros, que muito comem e rapidamente digerem. A bÍlis negra produz homens astutos com iracúndia, avarentos, tímidos, tristes, sonolentos, invejosos, que frequentemente possuem cicatrizes negras nos pés. O fleuma produz homens compostos pela indolência, vigilantes, introspectivos, que desenvolvem rapidamente cabelos brancos na cabeça, pouco audazes (*Epistula ad Pentadium* 8, tradução nossa)<sup>105</sup>.

Descritas as qualidades dos humores e sua associação aos temperamentos específicos, Vindiciano se propõe a explicar a causa das doenças, pautada no desequilÍbrio entre os humores, a *dyscrasia* para a tradição hipocrática, também levando em consideração elementos relativos à idade e ao próprio corpo do homem. Assim, expressa (reiterando logo em seguida) que:

Em verdade, estes humores não podem existir sem os demais e são possuídos em todas as idades. Mas, todas as vezes que algum dentre estes humores aumenta demasiadamente em quantidade, a partir daí, produz-se uma longa doença, não só por suas causas antigas, mas por sua voracidade, [in]temperança, [des]igualdade em relação ao corpo e à idade do homem. Todos estes humores, em cada uma das idades, provocam doenças todas as vezes em que algum desses sofre um aumento (*Epistula ad Pentadium* 11, tradução nossa)<sup>106</sup>.

Adiante em sua epÍstola, Vindiciano tece comentários sobre a importância de se consultar um médico instruído, capaz de identificar com acurácia a causa da doença, pois, sendo negligente, poderá, ao invés, agravar o estado de saúde do enfermo. Nesse sentido,

<sup>105</sup> “*Praeterea hi quattuor umores faciunt hominibus tales mores. Sanguis facit homines boni voti simplices moderatos blandos euchymos seu <suci> plenos. Cholera rubea facit homines iracundos ingeniosos acutos leves macilentos, plurimum comedentes et cito digerentes. Cholera nigra facit homines subdolos cum iracundia, avaros timidos tristes somnulosos invidiosos, frequenter habentes cicatrices nigras in pedibus. Flegma facit homines torpore compositos, vigilantes, intra se cogitantes, cito adferentes canos in capite, minus audaces*” (*Epistula ad Pentadium* 8).

<sup>106</sup> “*Hi vero umores sine se esse non possunt et in omnibus aetatibus habentur. Sed quotiens aliquis ex his umoribus excreverit, tunc facit aegritudinem longam nec non et causas veteres per suam voracitatem et <in>temperantiam et <in>aequalitatem et pro corpore atque aetate hominum. Hi omnes umores singulis aetatibus aegritudines faciunt, quotiens quis eorum augmentum acceperit*” (*Epistula ad Pentadium* 11).



propõe um modelo de tratamento baseado na dietética. Contudo, a análise de tais passagens deverá ser reservada para o próximo capítulo, quando serão abordadas a formação e as habilidades esperadas dos médicos.

Também se pode encontrar informações sobre a teoria humoral ao se analisar uma suposta epístola de Hipócrates endereçada a Mecenas, que haveria sido traduzido do grego para o latim, a *Epistula ad Maecenatem*, um dos documentos que compõem o prefácio expandido da obra “Dos medicamentos” (*De medicamentis*) de Marcelo ou Marcellus de Bordeaux<sup>107</sup>, também conhecido como Marcelo Empírico. Baseado grandemente nas *Compositiones* de Escríbônio Largo (foi aluno de Celso no século I) e na *Medicina Plinii*, uma compilação das indicações de remédios encontradas na *Historia naturalis* de Plínio, o Velho (c. 23–c. 79), o *De medicamentis* de Marcelo corresponde a uma grande compilação de remédios, visando tratar males de todas as partes do corpo (ROUSSELLE, 1976, p. 1089-1090). Como analisa Rousselle (1976, p. 1090), poderia-se considerar sua obra como um trabalho de farmacopeia da Escola de Medicina, fazendo parte da comunidade cultural do Império. Porém, Marcelo, sendo gaulês, indica também diversos remédios populares que utilizam materiais locais, oriundos da fauna e flora da Gália, além de remédios oriundos da magia, como encantamentos e filactérios.

Contudo, estudos, como o Jouanna-Bouchet (2009, p. 730-736), atribuem grande importância para a originalidade do prefácio de Marcelo, pois, se por um lado, o autor escreve um prefácio tradicional, apresentado como uma epístola endereçada a seus filhos, na qual insiste sobre a utilidade da obra para preservar a saúde, além dos outros *topoi*; por outro, ao invés de abordar o aspecto científico da obra, Marcelo anexa sete cartas<sup>108</sup> de diferentes

---

<sup>107</sup> Marcelo Empírico (data de nascimento e morte desconhecida) foi membro da classe senatorial, com destacada atuação entre fins do século IV e princípios do V. Gozou de grande reputação na corte imperial tendo recebido o título de Mestre dos Ofícios sob Teodósio I (reinou entre 379 e 395), o que corresponderia ao cargo de chefe da chancelaria do imperador, provavelmente por volta do ano de 395. Estima-se que Marcelo seja de procedência gaulesa e, possivelmente, nativo de Bordeaux, em virtude de utilizar palavras oriundas do vocabulário gaulês para se referir à flora e fauna utilizada na composição de seus remédios. Sendo seu contemporâneo, também se supõe que conhecesse e mantivesse contato com Vindiciano, uma das razões pelas quais teria anexado ao seu prefácio a *Epistula ad Valentinianum Imperatorem* (ROUSSELLE, 1976, p. 1089-1090; JOUANNA-BOUCHET, 2009, p. 727).

<sup>108</sup> Acompanhando o comentário de Jouanna-Bouchet (2009, p. 731-732), observa-se que a primeira carta pertence a um certo Largius Designatianus e, sendo endereçada a seus filhos, serve como introdução para a coleção de remédios apresentada por Marcelo. O mesmo fim cumpre a segunda carta, de autoria de Pseudo-Hipócrates, endereçada ao rei Antíoco, a qual também propõe uma divisão do corpo humano em quatro partes, cabeça (*caput*), peitoral (*pectus*), abdômen (*venter*) e bexiga (*vesica*); as causas das doenças que afetam partes diferentes do corpo e seus remédios. A terceira carta, também de Pseudo-Hipócrates, endereçada a Mecenas, apresenta a teoria das quatro qualidades elementares, as consequências de seu desequilíbrio, a divisão do corpo nas quatro partes descritas acima, além de salientar a importância do prognóstico para o combate da doença. Na quarta carta, de Plínio Segundo, endereçada aos amigos da medicina (corresponde, em verdade, ao prefácio da *Medicina Plinii*), o autor comenta diferentes exemplos de fraudes de médicos, salientando que, para se evitar o recurso a esses maus médicos, deve-se valer de uma coleção de remédios eficazes. No quinto

autores que são seus inspiradores. Entretanto, como indica a autora, isso funciona como um meio para prolongar e enriquecer seu prefácio, desenvolvendo indiretamente ideias que havia meramente tangenciado em sua própria epístola e solucionando algumas de suas ausências. Além disso, construindo essa “estrutura polifônica”, Marcelo buscava se munir das “vozes” de alguns dos principais expoentes da medicina greco-latina e, assim, conferir maior relevância e autoridade à sua própria voz.

Tendo isso em mente, pode-se voltar para a análise da supramencionada *Epistula ad Maecenatem*. Primeiramente, observa-se que, apesar de presente a teoria humoral, é conferida grande relevância à teoria das qualidades elementares: “Todo o corpo dos homens, dos animais e das aves, mas o dos homens em especial, é composto a partir de quatro origens (*genus*): do calor, do frio, do seco e do úmido” (*Epistula ad Maecenatem* 2, tradução nossa)<sup>109</sup>. Cada uma destas qualidades estaria relacionada a uma parte específica do corpo, mantendo-a. Assim, o frio está ligado às vísceras (*viscera*), por onde o corpo respira (*spirare*); o calor, à alma (*anima*), por meio da qual o homem vive (*vivere*) ou, em outras palavras, através da qual se experimenta ou se percebe a vida (*vitam sentire*); o seco, aos ossos (*ossa*), responsáveis por proporcionar as forças para sustentar o trabalho (*vires facere ad sustinendum laborem*); o úmido, ao sangue, pelo qual a vida é alimentada (*vita ali*). Correndo as veias (*venae*) pelos ossos e vísceras, o sangue leva o sustento para a alma que, por sua vez, sustenta a vida (*sanguis animam, anima vitam sustinet*) (*Epistula ad Maecenatem* 2).

Diferentemente do que foi visto em Vindiciano, nesta epístola de Pseudo-Hipócrates elencada por Marcelo, apenas ao sangue é atribuída uma qualidade positiva, sendo ele aquele que sustenta a vida. Contudo, quando ele é produzido em excesso, questão causada, sobretudo, pelo excesso de alimentação, a boa saúde do corpo é corrompida e são produzidos os outros humores os quais são responsáveis por diferentes enfermidades:

O sangue, quando fica abundante, vicia a boa saúde. Dele, nasce o pus, que vemos nas feridas abertas. Dele nasce a pituita que provoca a náusea e também a bÍlis ácida e amarga, que é conhecida como a mãe das doenças. De fato, a bÍlis, quando se encontra, agita os calores. Da pituita, nasce a escoriação, que provoca a dor dos intestinos, a torção e o inchaço que enfraquece o corpo. O sangue começa a

---

documento, uma suposta epístola de Celso dedicada a Calisto, o autor assevera a importância e utilidade dos medicamentos e critica os médicos que recusam a farmacopeia. Na sexta carta, do mesmo Pseudo-Celso, endereçada a um tal Pullius Natalis, o autor chama a atenção para duas receitas de medicamentos gregos que traduziu para o latim. Por fim, a sétima carta corresponde à Epístola de Vindiciano ao imperador Valentiniano, na qual o autor atesta a utilidade dos medicamentos frente à fragilidade humana (*humani generis fragilitas*), sublinhando a importância dos trabalhos dos autores antigos e a importância de se curar com eficácia e evitar os maus médicos. Para uma análise aprofundada do conteúdo das cartas que compõem o prefácio expandido de Marcelo e sua relevância para a obra como um todo, vide o artigo de Joëlle Jouanna-Bouchet, *Composition littéraire et composition médicale* (2009).

<sup>109</sup> “*Omne itaque corpus hominum, pecudum alitumque ex quattuor generibus constat, sed praecipue hominum: calido, frigido, sicco et umido*” (*Epistula ad Maecenatem* 2).

superabundar pelo alimento e pela bebida excessivos e é corrompido pela indigestão. Ele, quando ultrapassa o curso natural, traz alguns vícios para o corpo e, qualquer que seja a parte que, corrompido, ocupe, fatiga-a e a danifica (*Epistula ad Maecenatem* 3, tradução nossa)<sup>110</sup>.

Não obstante, os ensinamentos médicos e a teoria humoral também encontraram lugar junto aos autores eclesiásticos, como se pode observar pela análise do Livro IV, *De medicina*<sup>111</sup>, de Isidoro de Sevilha, cujas análises podem ser tomadas como a versão final e cristalizada da teoria humoral. Nesse sentido, o autor observa que a saúde (*sanitas*) encontra-se relacionada à integridade do corpo e ao equilíbrio de sua natureza, enquanto a doença (*morbus*) designa toda sorte de sofrimentos suportados pelo corpo, os quais evidenciam o poder da morte (*mors*) sobre ele:

A saúde é a integridade do corpo e a devida proporção de sua natureza, relativa ao seu calor e umidade, que é o sangue, donde a saúde é chamada, como se fosse o estado do sangue. Todos os sofrimentos do corpo estão contidos no termo genérico “doenças”, porque os antigos empregaram o nome “doença” para que designassem, por essa mesma palavra, o poder da morte, que nasce a partir da doença (Etm IV, v, 1-2, tradução nossa)<sup>112</sup>.

Acerca da origem da doença, Isidoro é enfático ao atribuí-la à teoria humoral, nos moldes do que foi exposto por Vindiciano: “Todas as doenças se originam dos quatro humores, isto é, do sangue e da bÍlis amarela, da bÍlis negra e do fleuma” (Etm IV, v, 3, tradução nossa)<sup>113</sup>. Como também observa, cada um destes quatro humores se encontra relacionado a um dos quatro elementos: o sangue ao ar, a bÍlis amarela ao fogo, a bÍlis negra à terra e o fleuma à água (Etm IV, v, 3). A origem de seus nomes, por sua vez, está interligada às suas qualidades: o sangue (*sanguis*) por ser suave (*suavis*), de modo que os homens dominados por esse humor são doces (*dulces*) e brandos (*blandi*); a bÍlis amarela (*cholera*), porque ela termina no espaço de um dia, sendo, por isso, também conhecida como “pequena

---

<sup>110</sup> “*Sanguis cum abundat, ualetudinem uitiat. Ex eo nascitur sanies, quam in uulneribus sectis uidemus, nascitur et pituita, quae nauseam facit, nascitur etiam bilis acida et amara, quae dicitur mater morborum. Bilis enim cum est, concitat calores. De pituita perfrictio nascitur, quae facit dolorem intestinorum, tortus etiam inflationemque, quae corpus extenuat. Sanguis autem a nimio cibo nimiaque potione incipit abundare et cruditate conrumpitur. Qui cum euagatur extra cursum naturae, infert aliqua corpori uitia, et in quacumque parte conruptus incubuit, fatigat et laedit*” (*Epistula ad Maecenatem* 3).

<sup>111</sup> Uma questão comumente levantada, constituindo um importante objeto de investigação por parte da historiografia diz respeito às fontes que embasaram a escrita do livro IV das *Etimologias* de Isidoro. Nesse sentido, dentre as fontes principais, citadas diretamente por Isidoro ou não, reconhece-se a influência de autores, como Célio Aureliano, Sorano de Éfeso, Plínio, Celso, Cássio Félix, Teodoro Prisciano, Vindiciano; e de obras, como o anônimo *Commentarii in Hippocratis Aphorismos*, *Liber Aurelii* de Aurélio e o anônimo *Liber Esculapii* (RODRÍGUEZ, 2005, p. 27-28; BARNEY et al., 2006, p. 15).

<sup>112</sup> “*Sanitas est integritas corporis et temperantia naturae ex calido et humido, quod est sanguis; unde et sanitas dicta est, quasi sanguinis status. Morbi generali vocabulo omnes passionis corporis continentur; quod inde veteres morbum nominaverunt, ut ipsa appellatione mortis vim, quae ex eo nascitur, demonstrarent*” (Etm IV, v, 1-2).

<sup>113</sup> “*Morbi omnes ex quattuor nascuntur humoribus, id est ex sanguine et felle, melancholia et phlegmate*” (Etm IV, v, 3).

bílis” (*fellicula*), termo oriundo do grego que chama a bílis (*fel*) de χολήν; a bílis negra (*melancholia*) é assim chamada consistir em bílis (*fel*) misturada a sedimentos de sangue negro (*nigri sanguinis faex*), também tendo uma correspondência na terminologia grega: “negro” (μέλαν) e “bílis” (χολήν); por fim, o fleuma (*phlegma*) é assim chamado por ser frio (*frigida*) e advém da palavra grega φλεγμονήν (Etm IV, v, 4-7).

Em seguida, Isidoro explica que as doenças se desenvolvem quando um dos humores cresce em quantidade demasiada, estando, também, ligados a categorias específicas de doenças:

A partir destes quatro humores, os sãos são regidos; a partir deles, os enfermos são prejudicados. De fato, ao aumentarem grandemente em quantidade, além do curso da natureza, produzem doenças. Do sangue e da bílis amarela surgem os sofrimentos agudos, as quais os gregos chamam ὀξέα. Em verdade, do fleuma e da bílis negra, procedem as condições de longa data, as quais os gregos designam χρόνια (Etm IV, v, 7, tradução nossa)<sup>114</sup>.

Acerca destas categorias, os “sofrimentos agudos” e as “condições de longa data”, estas correspondem, em verdade, à distinção entre as doenças agudas (*acuti morbi*) e as doenças crônicas (*chronici morbi*), acerca das quais Isidoro se vale em grande parte aos ensinamentos de Célio Aureliano (viveu durante o século V), como inferem Barney et al. (2006, p. 15). De modo mais aprofundado, o autor aponta que uma doença aguda, acarretada pelo sangue e pela bílis amarela, é caracterizada como aquela que “ou passa rapidamente ou mata mais rápido ainda” (*qui aut cito transit aut celerius interficit*). Diversos exemplos de doenças, acompanhados de seus sintomas, são mencionados por Isidoro, tais como a febre (*febris*), o frenesi (*frenesis*), a letargia (*lethargia*), a apoplexia (*apoplexia*), a pestilência (*pestilentia*), dentre outras (Etm IV, vi, 1-17). Já, no segundo caso, uma doença crônica, produzida pelo fleuma e pela bílis negra, corresponde a uma “doença alongada que permanece por muito tempo” (*prolixus morbus qui multis temporibus remoratur*). Elas também são conhecidas como *chronia*, derivadas do termo grego Χρόνος que quer dizer “tempo”. Novamente, Isidoro comenta a respeito de algumas doenças e seus sintomas, dentre as quais se pode destacar a dor de cabeça (*cephalea*), a epilepsia (*epilepsia*), a mania (*mania*), melancolia (*melancholia*), o catarro (*catarrhus*), a tosse (*tussis*), a gota (*podagra*), a artrite (*artriticus*), além de várias outras (Etm IV, vii, 1-31). Uma terceira categoria, apartada da classificação entre doenças agudas e crônicas, corresponde às doenças que aparecem na superfície do corpo (*De morbis qui in superficie corporis videntur*), acerca das quais, Isidoro

---

<sup>114</sup> “Ex his quattuor humoribus reguntur sani, ex ipsis laeduntur infirmi. Dum enim amplius extra cursum naturae creverint, aegritudines faciunt. Ex sanguine autem et felle acutae passionnes nascuntur, quas Graeci ὀξέα vocant. Ex phlegmate vero et melancholia veteres causae procedunt, quas Graeci χρόνια dicunt” (Etm IV, v, 7).

apenas comenta alguns exemplos, como a lepra (*lepra*), o furúnculo (*furunculus*), a úlcera (*ulcus*), a ferida (*vulnus*), etc (Etm IV, viii, 1-23).

### **3.2.2. A doença sob o ponto de vista religioso: castigo e provação**

Inicialmente, é extremamente importante observar, como o faz Schmitt (2014, p. 288), que, durante o período medieval, a interpretação médica da doença nunca se dissociava por completo das concepções cristãs do mundo e do devir do homem, de modo que a doença era compreendida dentro do plano divino da criação e interpretada segundo uma ordem de correspondências simbólicas, as quais relacionavam qualquer perturbação da ordem ao jogo dos poderes antagonistas, atribuídas às intencionalidades de personagens sobrenaturais (Deus, demônios, santos, etc) ou humanos (adivinhos, feiticeiros, etc). Em verdade, para que se compreenda o desenvolvimento da chamada interpretação religiosa da doença, faz-se necessário avaliar o próprio processo de recepção da medicina secular pelo cristianismo, este que constituiu um dos grandes objetos de estudo da historiografia.

Como foi dito anteriormente, buscando reclamar para si uma posição de hegemonia, a Igreja buscou impor sua própria interpretação acerca da doença e dos meios de cura, mas, para isso, teve que se adaptar a um sistema de representação simbólica da natureza e do corpo legado pelo pensamento médico desde a Antiguidade. Schmitt (2014, p. 285-286) explica que esse processo transcorreu, *grosso modo*, em três períodos: (i) até os séculos V e VI, prevaleceu um sentimento de desconfiança e rejeição por parte da Igreja em relação às práticas médicas; (ii) posteriormente, do século VII até o XII, o saber antigo foi integrado com sucesso à cultura monástica e; (iii) nos últimos séculos da Idade Média, houve a emancipação progressiva do saber médico que, em nome de leis naturais, tentou inverter a relação de forças e iniciar tanto a crítica das noções clericais quanto dos saberes populares.

Em relação ao primeiro período, ainda que o autor, posteriormente, procure relativizar esse aspecto conflitivo, pautado numa suposta rejeição da medicina erudita por parte do cristianismo, ele se tornou um ponto focal de grandes debates entre os estudiosos. Acerca deste assunto, Ferngren (2009, p. 3-4) comenta que a historiografia do século XIX e de grande parte do XX adotava uma interpretação da relação entre a medicina e o cristianismo pautada na “tese do conflito” (*conflict thesis*), a qual havia sido moldada pelos estudos de John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (1874), e Andrew Dickson White, autor de *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896). Para tal tese de cunho positivista, também conhecida como a “Draper-White thesis”, o

percurso da ciência (e, nela incluída, a medicina) pela história era visto como uma progressão contínua, por meio da qual, paulatinamente, ela se libertou dos embaraços criados pelas ideias religiosas. Segundo o autor, tal visão auxiliou na criação de uma noção errônea, segundo a qual os cristãos dos séculos I a V teriam rejeitado e se oposto à medicina secular e, conseqüentemente, imposto entraves ao seu desenvolvimento.

Contudo, nas últimas três décadas do século XX, análises como aquelas cunhadas por David Lindberg e Ronald Numbers em *God and Nature* (1986) e John Brooke em *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (1991) se empenharam em reconsiderar e reavaliar a interpretação vigente. Brooke, em especial, sugeriu uma “tese da complexidade” (*complexity thesis*) no lugar da tese do conflito, apontando que, em verdade, haveria pouca evidência que sustentasse a existência de um conflito generalizado entre a medicina e o cristianismo desde sua inepção (FERNGREN, 2009, p. 4). Nesse viés, autores como Siraisi (1990), Magner (2005), Nutton (2008) e o próprio Ferngren (2009) apontam, de maneira geral, que o cristianismo primitivo teria assimilado a teoria médica e alguns de seus mais influentes teólogos, ao longos dos séculos II e III, como Tertuliano, Orígenes e Taciano, teriam recomendado o recurso aos médicos e suas práticas na maior parte dos casos.

Sobre esta questão a obra de Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity* (2009), nos é de especial importância. De modo geral, o autor desenvolve a tese, segundo a qual, os cristãos dos séculos I a V possuíam certas visões concernentes ao uso da medicina e à cura das doenças que não diferiam daquelas comumente aceitas no mundo greco-romano, do qual faziam parte. Nesse viés, o autor procurou demonstrar que os cristãos não atribuíam a causa das doenças ordinárias à ação demoníaca, mas, pelo contrário, seus conceitos da doença correspondiam àqueles da medicina grega, difundidos durante o período helenístico e o do domínio do Império Romano. Da mesma forma, tais cristãos não buscavam primariamente curas milagrosas ou religiosas, mas empregavam meios naturais de cura, quer envolvessem o recurso a um médico ou aos remédios tradicionais. Já a partir do século V, devido à crença generalizada na atividade demoníaca, à influência do ascetismo e à tendência de se confiar nos registros de cura miraculosa, tornaram-se populares uma variedade de formas de cura religiosa. Contudo, mesmo assim, o autor salienta que a evidência demonstra que o apelo aos médicos e à medicina popular permaneceram a escolha principal dos cristãos.

Ademais, Ferngren (2009, p. 28-35) aponta que a assimilação da medicina grega pelo cristianismo também pode ser observada através da utilização, em escritos eclesiásticos, de elementos da teoria médica em sentido metafórico. Nesse sentido, o autor observa que os Pais da Igreja encontraram na medicina um meio adequado para ilustrar ideias teológicas da

mesma forma que os gregos do século IV a.C. haviam dela se apropriado para discutir questões relativas à ética<sup>115</sup>. Assim, diversas analogias são feitas e, em especial, o emprego das metáforas se estendia à doença, como será possível destacar durante a análise das fontes seguintes.

Diante deste exposto, pode-se melhor caracterizar a interpretação religiosa da doença. Em primeiro lugar, conforme esta, a noção de saúde não se encontrava restrita apenas à do corpo, mas também abrangia a alma, visto que se encontravam intrinsecamente interligados. Em segundo, no que tange à origem da doença, esta é atribuída ao intento de entidades portadoras de poderes sobrenaturais (caso de Deus, do diabo ou dos santos) ou mesmo humanos capazes de manejar tais poderes, como é o caso dos feiticeiros e feiticeiras, fazendo uso de malefícios, seja através do contato (feitiço do olhar, carícias, sopro, palavra) ou a distância, por meio de encantamentos colocados sob a porta, dentre outros (SCHMITT, 2014, p. 289-290; CRAWFORD; LEE, 2010, p. 2).

Não obstante, para Schmitt (2014, p. 289-290), independentemente de sua origem, a doença constitui um signo ambíguo, uma vez que, por um lado, constituindo um signo do pecado, atua como um castigo justo, mesmo que promova uma incitação positiva à conversão individual ou coletiva (no caso das epidemias). Por outro, ela pode ser entendida como um signo da virtude e até mesmo do amor de Deus: tendo como referência primordial o modelo bíblico das provações sofridas por Jó, a doença pode se apresentar como uma provação para o cristão e, sobretudo, para o santo. Assim, em ambos os casos, a doença também pode ser interpretada como uma bênção, pois oferece a ocasião para o arrependimento e para a perseverança no caminho da salvação. Ademais, a “doença-signo”, como chama o autor, não traz implicações apenas para o sujeito que dela padece, o pecador punido ou santo cuja fé é posta em provação, mas também para aqueles que detêm o poder, em primeiro lugar, de torná-los doentes. Destarte, a doença pode evidenciar a magnitude do poder do santo, capaz de atingir aqueles que duvidam dele (ou punir suas faltas) mesmo que os cure em seguida, e do feiticeiro, capaz de executar suas ameaças.

Fora dessa relação enfermo/causador da doença, a doença-signo dirige-se a todos os outros homens que são convidados a realizar obras de caridade e misericórdia tanto em seu proveito espiritual quanto no do doente. Como frisa Schmitt (2014, p. 287), a dimensão social da doença é sempre notada nas fontes medievais textos, tendo como efeito: o impedimento ao

---

<sup>115</sup> Platão, por exemplo, teria se baseado na noção da saúde enquanto um estado do corpo no qual todos os humores operavam em harmonia para definir a virtude moral (*arete*) como um equilíbrio entre os elementos da alma. Não só isso, mas os filósofos também se valiam de metáforas médicas, designando a alma como doente ou enferma e pregavam a moderação como a chave para alcançar a harmonia da alma (FERNGREN, 2009, p. 29).

trabalho, o mergulho na indigência, a obrigação da mendicância e a exclusão social. Assim, o enfermo constitui uma carga para seu entorno, que muitas vezes não consegue alimentá-lo ou arcar com os cuidados exigidos, além de ser insuportável pelos seus gritos e odor pútrido. Por essas razões, o doente assume um papel ideologicamente necessário: o do *pauper* que se salva sofrendo como Cristo e oferece aos outros a ocasião de se salvarem por meio da caridade que lhe é prestada, o que ensejou, inclusive, a criação do hospital medieval, como será tratado adiante.

Além disso, tendo em vista a metaforização da doença no discurso eclesiástico, de modo que ela encontra íntima associação ao pecado, observa-se que a cura, em consequência disso, também se encontra anexada à noção de conversão. Crawford e Lee (2010, p. 2), assim como o próprio Schmitt (2014, p. 284), dão ênfase ao papel da coletividade tanto no reconhecimento da doença quanto no processo de recuperação. Van Dam (1993, p. 89), em especial, analisando a sociedade gaulesa do século VI, infere que a doença era percebida, muitas vezes, como uma manifestação pública do pecado, resultado de transgressões às normas da comunidade. Nestes casos, o processo de cura iria requer não tratamentos particulares, mas a confissão e perdão dos pecados que promoveriam, ademais, a reintegração social do enfermo.

Como se verá, o discurso acerca da doença presente de modo disperso nos sermões de Cesário perpassa vários dos pontos levantados acima pela historiografia. Dentre estes, pode-se conceder maior enfoque para os quatro seguintes, os quais se encontram intimamente interligados: (i) o estabelecimento de uma distinção e hierarquização entre a saúde da alma e a do corpo; (ii) as explicações acerca da origem da doença; (iii) a associação de cunho metafórico entre a doença e o pecado; (iv) a preocupação diante das formas de se portar diante da enfermidade.

Em relação ao primeiro ponto, o posicionamento de Cesário encontra-se conectado à sua própria representação acerca do relacionamento entre o corpo e a alma. Assim, como foi visto anteriormente, se o corpo era digno de cuidado, um cuidado devidamente moderado, isto é, evitando tanto os excessos da abstinência quanto os da negligência e relaxamento, a alma era ainda mais digna de consideração, uma vez que, tendo sido feita à imagem de Deus, era imortal, ao contrário do corpo, e seria apresentada diante de Deus após a morte deste e, caso estivesse imaculada, gozaria da vida eterna ou, caso contrário, seria condenada a um outro tipo morte, uma morte eterna no inferno. Refletindo tal relação, a saúde (*sanitas* ou *salus*), para Cesário, possui um caráter ambivalente, estando relacionada, assim, tanto ao corpo (*sanitas corporis*) quanto à alma (*sanitas animae*) ou, no mesmo sentido, ao “coração”



(*sanitas cordis*). Ambas são desejáveis, mas a da alma sempre deveria constituir a prioridade do cristão, como expõe no *sermo* 50.1:

Sabeis, caríssimos irmãos, que todos os homens buscam a saúde do corpo, mas isto devemos reconhecer, pois, ainda que a saúde do corpo seja boa, muito melhor é a saúde do coração. Por isso, todos os cristãos devem especialmente orar sem cessar para que Deus se digne a conceder-lhes a saúde da alma, em razão de sua piedade. Deve-se orar em prol da saúde do corpo, mas, duplamente e muitas vezes mais, deve-se suplicar pela saúde da alma. Não [nos] prejudica muito se a carne for debilitada no mundo. O mais importante é que a alma ascenda incólume ao céu (S.50.1, tradução nossa)<sup>116</sup>.

Como é possível destacar a partir da passagem acima, Cesário também opera uma hierarquização entre a saúde do corpo e a da alma, o que leva em consideração os mesmos elementos que contrapõem o corpo e a alma. Esta é a *domina*, a mestra imortal, que é “vista pelos olhos dos anjos” e à qual deve ser destinada “tudo o que há de melhor e mais útil” (S.14.1), o que inclui, naturalmente, sua higidez. Já no que concerne ao corpo, mesmo que não seja condenável prezar por seu bem-estar e saúde, isto não deve ser tomado pelo cristão como um fim em si mesmo, pois, sendo o corpo perecível, destinado inexoravelmente à morte, sua saúde nada seria além de algo fugaz: “Buscas a saúde do corpo, mas, ainda assim, não queiras parar aí. O que é essa saúde do corpo que é destruída pela morte e debilitada pela doença? Frívola, mortal, efêmera” (S.137.2, tradução nossa)<sup>117</sup>.

Contudo, a despeito da pregação do bispo, muitos de seus fiéis, voltados, máxime, para as preocupações mundanas, conferiam maior importância à saúde do corpo, buscada “com tão grande dispêndio e com muitas dores” (*cum tam grandi expensa et cum multis doloribus*), enquanto negligenciavam a da alma, a qual poderia ser alcançada gratuitamente (*sine ulla expensa*) (S.5.5). A estes, obcecados pela saúde corporal, era atribuída a semelhança às feras<sup>118</sup>: “Realmente, aquele que traz consigo ansiedade apenas pela saúde do corpo é semelhante aos animais e bestas” (S.50.1, tradução nossa)<sup>119</sup>.

Além disso, Cesário, em sua pregação, buscando alçar a saúde da alma a um patamar superior, chega mesmo aos extremos de se contrapor à própria interpretação médica: “A verdadeira saúde, irmãos, não é o que de fato dizem os médicos” (S.21.7, tradução nossa)<sup>120</sup>. De fato, para o bispo, embasado nos ensinamentos de Santo Agostinho como propriamente

<sup>116</sup> “*Nostis, fratres carissimi, omnes homines sanitatem corporis quaerere: sed hoc debemus agnoscere, quia, quamvis bona sit sanitas corporis, multo melior est sanitas cordis. Unde omnes christiani debent specialiter semper orare, ut illis deus sanitatem animae dignetur pro sua pietate concedere. Orandum est pro sanitate corporis, sed dupliciter et multipliciter pro salute animae supplicandum. Nec nimium nocet, si caro infirmatur in mundo; tantum est ut anima incolomis ascendat in caelo*” (S.50.1)

<sup>117</sup> “*Salutem corporis quaeris: et adhuc noli ibi remanere. Quae est ista salus corporis, quae morte perimitur, quae aegritudine debilitatur? Frivola, mortalis, fluxa*” (S.137.2).

<sup>118</sup> Semelhante construção é encontrada no *sermo* 16.1, comentado anteriormente.

<sup>119</sup> “*Nam qui de sola corporis sanitate sollicitudinem gerit, animalibus et bestiis similis est*” (S.50.1).

<sup>120</sup> “*Non enim vera salus est, fratres, quam dicunt medici*” (S.21.7).

indica, não poderia ser “verdadeira” uma saúde que fosse transitória (*transitura*), frágil (*fragilis*), perecível (*peritura*) e vã (*vana*) (S.21.8). Em contraponto, o cristão deveria estar com a mente sempre voltada para a vida após a morte, pois, como discorreu Schmitt (2014, p. 288), seria apenas após a Ressurreição que se poderia obter a plena saúde, como se infere da resposta final do pregador: “O que é a vida eterna? A verdadeira saúde” (S.21.8, tradução nossa)<sup>121</sup>.

Em relação à doença (*morbus*, *infirmas* ou *aegritudo*), Cesário observa que ela encontra inevitavelmente ligada à natureza corpórea: “[...] A doença é perpétua nessa fragilidade da carne” (S.21.7)<sup>122</sup>. Não obstante, o bispo também destaca a existência de um elo fundamental entre a enfermidade e a saúde da própria alma:

[...] Pois a enfermidade do corpo tem relação com a saúde do coração, porque Deus flagela aqueles que ama neste mundo. Assim, mesmo que a saúde volte vagarosamente ao enfermo, não murmuremos contra Deus, mas agradeçamos a Ele, que se dignou a nos castigar pela enfermidade neste mundo para que nos recompense com os prêmios eternos no futuro (S.19.5, tradução nossa)<sup>123</sup>.

Atentando-se à escolha do vocabulário utilizado pelo bispo, pode-se constatar, nesta passagem, a ambiguidade dessa “doença-signo”, para utilizar-se o conceito de Schmitt (2014, p. 289-290). Assim, por um lado, a doença é representada como uma espécie de punição: manejada como um açoite, é empunhada por Deus que, cumprindo um papel semelhante ao do algoz, com ela, flagela (*flagellat*) e castiga (*castigat*) a humanidade. Por outro, a doença também é retratada como signo de Seu amor, visto que contribuiria de alguma forma para que o enfermo alcançasse os “prêmios eternos” após sua morte, isto é, a salvação. Contudo, diante da exposição do bispo, não se poderia deixar de indagar algumas questões, tais quais: como esse castigo, que é a doença, poderia auxiliar na salvação? Se a humanidade estava sendo punida, tal qual se punia um criminoso, por quais crimes respondia?

Tendo tais considerações em mente, a análise do *sermo* 54 pode nos ser de grande utilidade. Destarte, Cesário inicia esse sermão admoestando seus fiéis de que não devem, de nenhuma maneira, “observar os costumes sacrílegos dos pagãos” (*sacrilegas paganorum consuetudines observare*). Quais seriam tais costumes? Muitos são citados. De fato, o cristão não deveria observar augúrios (*auguria observare*), nem anunciar adivinhações diabólicas (*diabolicas divinationes admuntiare*) a partir do canto de aves (*ex illarum [avicularum] cantatu*), nem mesmo observar os dias propícios para sair ou retornar à casa (*qua die de domo*

<sup>121</sup> “*Quae est vita aeterna? Vera salus*” (S.21.8).

<sup>122</sup> “[...] *Aegritudo perpetua est in ista fragilitate carnis*” (S.21.7).

<sup>123</sup> “*Quia infirmitas corporis ad sanitatem pertinet cordi: quia deus quos amat, in hoc mundo flagellat. Etiam et si tardius veniat sanitas infirmo, non murmuremus contra deum, sed gratias illi agamus, qui nos ideo per infirmitatem castigare dignatur in hoc saeculo, ut nobis praemia aeterna retribuatur in futuro*” (S.19.5).

*exire, qua die interum reverti*) ou observar cuidadosamente a sacrílega e ridícula prática de se examinar os espirros (*sternutationes*). Acima de tudo, Cesário adverte que se deveria evitar recorrer aos adivinhos (*divini*), carágios (*caragi*), sortílegos (*sortilegi*) e precantadores (*praecantatores*), inquirindo-os sobre quaisquer questões, especialmente aquelas relativas à doença (S.54.1).

Tais práticas deveriam ser evitadas, ao máximo, pelo cristão, pois colocariam em risco sua própria salvação caso não conseguissem se redimir a tempo, realizando a penitência apropriada. Entretanto, como alerta, mesmo que o cristão tenha obtido sucesso em se afastar desses *sacrilega*, desprezando-os com veemência, ainda assim terá que se manter vigilante a todo momento, porque o Diabo, em sua astúcia, pode lançar mão de toda sorte de maldade (*nequitia*) para que, levando o cristão a uma situação de sofrimento e desespero, induza-o a retornar para as práticas pagãs:

Quando tiverdes começado a depreciar e desprezar todos os sacrilégios supracitados, tendo sido inspirados por Deus, o Diabo dificilmente haverá de aceitar isto. Pois, vendo vos afastar de sua amizade e sociedade e desprezar os sacrilégios pelos quais vos enganava, haverá de fazer algumas maldades contra vós, enviar alguma enfermidade ou matar algum animal pela doença ou pela errância. Deus permite que isto seja feito para vos provar, para que reconheça se vindes a Ele com fidelidade, se, com todo o coração, desprezais as maquinações do Diabo e se é mais forte, para vós, o Seu amor ou a perda de um animal (S.54.2, tradução nossa)<sup>124</sup>.

Como se pode sublinhar, a doença representa um dos principais artifícios no arsenal diabólico. Trazendo consigo dor e angústia, colocando em risco a própria subsistência do indivíduo e, certamente, a de sua família através da perda de algum animal, donde resta configurada sua dimensão social, a doença poderia levar ao recurso às práticas divinatórias, aos meios de se obter bons augúrios e aos curandeiros e adivinhos que poderiam fornecer conselhos ou indicar seus remédios mágicos na tentativa de curá-la, consequentemente, desviando o cristão do reto caminho da fé e salvação. Contudo, mesmo sendo poderoso e capaz de provocar a enfermidade, o Diabo não poderia agir como bem lhe aprouvesse. Subordinado a Deus, como toda a Criação, o demônio dependeria de Sua permissão para infligir tais males sobre a humanidade e Deus só a concedia na medida em que isso lhe possibilitava pôr à prova a fé e a convicção dos fiéis. Tais pontos são reiterados e incrementados por Cesário em uma passagem subsequente:

---

<sup>124</sup> “*Et quia quando supradicta omnia sacrilegia deo vobis inspirante contemnere vel despiciere coeperitis, moleste hoc accepturus est diabolus; quia vos videt de amicitia vel de societate sua discedere, et sacrilegia per quae vos decipiebat contemnere, aliquas nequitas vobis facturum est, aut infirmitatem aliquam inmissurus est, aut aliquod animal aut per morbum aut per evagationem est ablaturus: quia ad vos probandos hoc fieri permittit deus, ut agnoscat utrum ad ipsum fideliter venitis, et si toto corde diaboli machinamenta despiciatis, et utrum plus valeat apud vos amor suus, quam cuiuscumque animalis amissio*” (S.54.2).

Acima de todas as coisas, irmãos, sabeis que o Diabo não pode ferir nem vós mesmos, nem aqueles que vos pertencem, nem os vossos animais, nem o resto da [vossa] substância, mesmo nas coisas pequenas, a não ser que tenha recebido tão grande poder de Deus. Do mesmo modo que ele não ousou destruir as riquezas do santo Jó, a não ser quando recebeu a permissão do Senhor. E, conforme lemos no Evangelho, quando foram expulsos dos homens, os demônios pediram para que lhes fosse permitido ir para os porcos. Rogo-vos, irmãos, considerai [isto]: se o demônios não ousaram entrar nos porcos, a não ser quando recebessem a permissão do Senhor, quem será tão infiel a ponto que creia que eles podem ferir os bons cristãos de alguma forma, a não ser que Deus o tenha permitido, segundo sua providência? Deus permite isto por duas causas: ou para que nos prove, se formos bons, ou para que nos castigue, se pecadores (S.54.4, tradução nossa)<sup>125</sup>.

Diante das passagens acima destacadas, é possível realçar alguns pontos essenciais acerca da doença, conforme o discurso de Cesário. Em primeiro lugar, no que tange à sua origem, observa-se que esta se encontrava associada diretamente às figuras do Diabo e de Deus. Enquanto o primeiro a enviava, junto a outras calamidades, como uma forma de assolar a humanidade, só poderia fazê-lo obtendo a prévia permissão (*permissio*) de Deus. E, se Ele a permitia, era porque tinha um importante papel a cumprir na História da Salvação. Assim, a doença exercia duas funções principais na ordem cristã do mundo: ela poderia constituir um castigo para os pecadores ou uma provação para os justos. Em ambos os casos, a doença possuía uma conotação positiva, constituindo um incentivo para o arrependimento e conversão.

Ademais, como se deve destacar, esta visão da doença enquanto uma provação ou castigo encontra-se intimamente atrelada à sua percepção acerca da própria experiência humana no mundo terreno. Para Cesário, o *mundus* ou *saeculum* não passava de um lugar de provações, tendo como modelo essencial aquelas às quais fora submetido Jó na tradição veterotestamentária. Assim, em uma realidade marcada pela adversidade, os cristãos, tal qual os atletas ou combatentes na arena que “muito suavam” (*desudantes*), viviam em um constante estado de combate (*agon*), em primeiro lugar, contra o seu próprio corpo, fraco e propenso ao pecado, e também contra os demônios que, tentando-os, buscavam desviá-los do caminho da retidão. Como salientou, ninguém, nem mesmo os próprios santos, estaria isento de tais sofrimentos. Entrementes, se os males do mundo eram, de fato, inescapáveis, eles poderiam se converter em motivo de júbilo, caso, com a ajuda de Deus, o cristão provasse a si

---

<sup>125</sup> “*Et illud ante omnia scitote, fratres, quod nec vos ipsos, nec eos qui ad vos pertinent, nec animalia vestra, nec reliquam substantiam vel in parvis rebus diabolus potest laedere, nisi quantum a deo potestatem acceperit: quomodo nec sancti lob facultates ausus fuit subvertere nisi domino permittente; et, sicut in evangelio legimus, quando ab hominibus expulsi sunt daemones, rogaverunt ut vel in porcos ire permitterentur. Considerate rogo vos, fratres: si in porcos non sunt ausi introire daemones, nisi a domino permissionem acciperent, quis ita erit infidelis, ut eos bonis christianis credat aliquid posse laedere, nisi deus pro sua dispensatione permiserit? Permittit autem hoc deus duabus ex causis: ut aut nos probet, si boni sumus, aut castiget, si peccatores*” (S.54.4).

mesmo resistindo às tentações que deles decorriam, tornando-se, assim, dignos da recompensa eterna:

Mas talvez alguém pense consigo: por que homens bons e santos são entregues nas mãos dos ímpios? Perguntas por que isto é assim? Porque “a vida humana é uma tentação sobre a terra” [Jó 7,1]. No combate desse mundo, os que muito suam são tentados para que sejam provados, e são provados para que sejam recompensados. Por esta razão, o diabo, algumas vezes, manteve os santos em seu poder, tendo recebido a permissão do Senhor, quando houvesse pedido; não para que os injuriasse na virtude da alma, mas para que os atormentasse na fraqueza do corpo. Para que, não sucumbindo e resistindo fielmente por temor ao Senhor, a tentação do mal fosse ocasião de glória. [...] Entendamos que não podemos fugir dos males deste mundo, mas, com a ajuda de Deus, podemos superá-los (S.184.2, tradução nossa)<sup>126</sup>.

De fato, a existência humana na terra estava sujeita a diversas tribulações. O próprio Cesário, já à frente da cátedra episcopal de Arles, havia presenciado em primeira mão o cenário de desolação nos entornos rurais de Arles durante seu sítio pelas forças burgúndias e francas, entre 507 e 508, acerca do qual fornece uma descrição vívida<sup>127</sup> (S.70.2). Todavia, mesmo nesses tempos de desespero, Cesário lembra que a razão pela qual os humanos são submetidos a tais provações em primeiro lugar é por conta de seus pecados: “Todas as vezes que certas adversidades chegam, caríssimos irmãos, todas as vezes que a hostilidade, a seca ou a mortalidade tiver sido imposta a nós pelo justo juízo de Deus, isto devemos imputar aos nossos pecados, não à injustiça d’Ele” (S.70.1, tradução nossa)<sup>128</sup>. Assim, o pecado aparece enquanto a fonte, a origem de todas as calamidades que recaem sobre a humanidade, seja a doença, a guerra ou as catástrofes naturais. Em outras palavras, ele é a raiz para tudo o que atormenta o homem no mundo terreno:

Quantos sejam os males desse tempo, caríssimos, quantas as misérias, através das quais, com uma uma aflição incessante, somos esmagados, creio que nenhum dentre vós seja tão insensato que não possa notar que isto é provocado pelos méritos de nossos pecados. E é por essa razão que quase todas as coisas acontecem, são conduzidas e nos atormentam neste mundo (S.71.1, tradução nossa)<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> “*Sed forte aliquis secum cogitat, et dicit: Quid est quod boni et sancti viri in manibus impiorum traduntur? Interrogas quis est hoc? Quia ‘temptatio est vita humana super terram’. In agone itaque mundi istius desudantes temptantur ut probentur; probantur ut remunerentur. Et ideo aliquotiens diabolus sanctos potestati suae cum petiisset, obtinuit permittente sic domino; non ut eos in animae virtute laederet, sed ut in corporis infirmitate vexaret: ut minime succumbentibus, ac per timorem domini fideliter repugnantibus, temptatio iniuriae gloriae esset occasio. [...] Ut et nos intellegamus mala huius saeculi non posse nos fugere, sed cum dei adiutorio posse superare*” (S.184.2).

<sup>127</sup> Cesário descreve um quadro de calamidade generalizada, marcado: por uma mortandade excessiva, havendo poucas pessoas disponíveis para conferir um sepultamento digno aos mortos; pela submissão de províncias inteiras à escravidão; pela matança das crianças e dos homens e estupro das mulheres; pela subtração das terras e riquezas da aristocracia local etc (S.70.2).

<sup>128</sup> “*Quotiens, fratres carissimi, aliquae adversitates adveniunt, quotiens aut hostilitas aut siccitas aut mortalitas iusto dei iudicio nobis fuerit inrogata, non eius iniustitiae, sed nostris hoc peccatis imputare debemus*” (S.70.1).

<sup>129</sup> “*Quanta sint istius temporis mala, carissimi, quantaque miseriae, quibus assidua afflictione conterimur, neminem inter vos credo esse tam fatuum, qui non possit advertere peccatorum nostrum meritis hoc moveri: et ideo paene omnia aut accidunt aut aguntur, nosque in hoc saeculo adfligunt*” (S.71.1).

Ademais, como se deve destacar, esta representação da doença ligada ao pecado, como se observa no discurso de Cesário encontra eco, por sua vez, nos escritos de Agostinho de Hipona, uma de suas principais referências nos campos intelectual e teológico. Em sua famosa obra, a Cidade de Deus (*De civitate Dei*), Agostinho advoga que a doença, assim como todas as mazelas que afligiam a humanidade, encontrava sua origem no pecado, sendo um produto da Queda do homem, como se pode ver no trecho seguinte traduzido por Oscar Paes Leme (2017):

Esta vida, se merece tal nome, tão cheia de males, é prova de toda a raça humana haver sido condenada na primeira origem. Que outra coisa indica a profunda ignorância em que nascem implicados todos os filhos de Adão, princípio de todos os erros e da qual, sem trabalho, dor e temor, não pode o homem livrar-se?  
[...]  
O corpo está sujeito a tantas enfermidades, que nem os livros dos médicos as contêm todas. A maioria dos remédios e mezinhas são outros tantos tormentos, de sorte que o homem conjura o suplício do mal com o suplício do remédio (A Cidade de Deus XXII, 12)<sup>130</sup>.

A par dessas representações, para Cesário, o pecado encontra uma íntima associação com a doença, uma associação de caráter, sobretudo, metafórico. Assim, enquanto a doença castigava e debilitava o corpo, o pecado fazia o mesmo com a alma, de modo que, naturalmente, era concebido como uma espécie de “doença da alma” (*morbus animae*). Esse tipo de construção, entretanto, não é única dos escritos de Cesário, podendo ser encontrada largamente na literatura monástica, como nos casos das obras de João Cassiano. Em seus Institutos, por exemplo, Cassiano retrata diversos pecados como doenças, tais como: a doença da avareza (*philargyriae morbus*), a doença da ira (*irae morbus*), a doença da tristeza (*tristitiae morbus*) ou a doença da acédia (*acediae morbus*). Nesse sentido, aproximando-se do discurso médico, Cassiano se propõe a comentar a respeito de seus sintomas, causas e indica os “remédios” (*remedia*) apropriados (Inst V, 11, 23; VII, 2, 14, 30; VIII, 2, 6, 22; X, 4, 5, 7; XII, 3).

Nos sermões de Cesário, por sua vez, o mesmo tipo de representação é encontrado. Dessarte, uma de suas metáforas mais empregadas corresponde à associação do pecado a uma “ferida” (*vulnus*) da alma (S.37.1; 39.1; 41.4; 56.1; 59.1; 67.3; 79.3; 101.6; 144.2; 190.2; 193.4; 209.4; 235.5), também sendo utilizado o termo “úlcera” (*ulcus*) (S.197.2). Esta metáfora não poderia ser mais apropriada. Conforme se verifica em Isidoro de Sevilha: “A ferida [é assim chamada], porque é feita por uma arma, como se [causada] com violência”

---

<sup>130</sup> “[XXII] *Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, haec ipsa uita, si uita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. [...] Iam uero de ipso corpore tot existunt morborum mala, ut nec libris medicorum cuncta comprehensa sint; in quorum pluribus ac paene omnibus etiam ipsa adiumenta et medicamenta tormenta sunt, ut homines a poenarum exitio poenali eruantur auxilio*” (*De civitate Dei*, XXII, 22).

(Etm IV, viii, 19, tradução nossa)<sup>131</sup>. De fato, Cesário entendia o pecado com uma ferida que era causada na alma pelo próprio pecador. Isso fica claro no sermão 41, ocasião em que comenta sobre a importância de se evitar tornar-se “demasiadamente próximo” de mulheres (especialmente as jovens de baixo *status* social) de modo a se conter a luxúria e preservar a castidade. Contudo, como indica, alguns jovens de sua congregação não estariam tão inclinados a se preservarem, já que poderiam buscar a penitência posteriormente:

Mas alguém diz: Sou um homem jovem, faço o que me apraz e, depois, cumprio penitência. Isto é o mesmo que dizer: transpasso-me com o gládio cruel e, depois, vou ao médico. Ele desconhece que a ferida é recebida no instante de uma hora, mas só é reconduzida até a saúde pristina, com dificuldade, após um longo tempo (S.41.4, tradução nossa)<sup>132</sup>.

As metáforas de Cesário não param por aí, posto que, sendo o pecado uma enfermidade, o clérigo, naturalmente, poderia ser comparado a um médico e as práticas que recomendava para a absolvição dos pecados, aos remédios. Como observa: “Do mesmo modo que as feridas dos pecados nunca podem faltar a nós, assim, os remédios da confissão não devem [nos] faltar” (S.59.1, tradução nossa)<sup>133</sup>.

Como foi possível observar até o momento, atuando como um castigo ou provação, estando intimamente associada ao pecado, a doença conferia ao cristão uma oportunidade de se redimir das faltas cometidas ou reforçar sua virtude, tornando-se digno da salvação, caso resistisse bravamente a ela e a toda dor que trazia. Nesse sentido, autores como Cassiano chegam até mesmo a apontar como a enfermidade ou fraqueza da carne (*infirmetas carnis*) poderia ser conveniente (*commoda*), útil (*utilis*) ou mesmo necessária (*necessaria*) ao cristão, caso ele a suportasse (*tolerare*), seguindo o exemplo dos santos de Deus:

Também, quão conveniente a enfermidade da carne pode ser, a beatitude daquele Lázaro, o pobre coberto de úlceras, demonstra. Dele, a Escritura nada menciona de suas virtudes ou outros méritos, mas foi apenas porque suportou a indigência e a enfermidade com a maior paciência que foi digno da feliz sorte de ocupar o seio de Abraão. Igualmente, a indigência, as perseguições e injúrias, as quais são concebidas como más pela opinião de todo o vulgo, quão úteis e necessárias podem também ser, [isso] é comprovado por esta evidência, a de que os homens santos não só nunca quiseram evitá-las, mas, na verdade, ou as buscaram com grande virtude ou as suportaram corajosamente e, tendo se tornado amigos de Deus, alcançaram os estípidos da vida eterna, conforme canta o beato Apóstolo: “Pelo que sinto prazer nas minhas enfermidades, nos insultos, nas perseguições e nas angústias por Cristo. Quando estou enfraquecido, então é que sou forte, porque a virtude se faz completa na enfermidade” [2 Cor 12,10] (Col VI, 3, tradução nossa)<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> “*Vulnus, quod ferro fit, quasi vi*” (Etm IV, viii, 19).

<sup>132</sup> “*Sed dicit aliquis: Homo iuvenis sum, facio quod mihi delectat, et postea paenitentiam ago. Hoc est dicere: Percutio me crudeli gladio, et postea ad medicum vado; et nescit quod unius horae puncto vulnus accipitur, sed vix longo tempore ad sanitatem pristinam revocatur*” (S.41.4).

<sup>133</sup> “*Quomodo enim nobis peccatorum vulnera numquam deesse possunt, sic et confessionis medicamenta deesse non debent*” (S.59.1).

<sup>134</sup> “*Infirmetas etiam carnis interdum quam sit commoda, Lazari illius pauperis ulcerosi beatitudo demonstrat. Cuius cum nulla alia virtutum merita Scriptura commemoret, pro hoc solo quod egestatem et infirmitatem*

Assim, seguindo o exemplo de Lázaro, a atitude padrão do cristão diante não só da doença, mas de todos os infortúnios e mazelas presentes no mundo, deveria ser a de uma persistência impassível e inabalável. Cesário, por sua vez, seguia a mesma linha de pensamento e encorajava seus fiéis a seguirem tal caminho:

Mas aquele que tiver suportado, pacientemente, a dispensa do Senhor e, conforme já disse, quando tiver perdido algo, dizer: “O Senhor deu, o Senhor tirou; conforme agradou ao Senhor, assim foi feito: bendito seja o nome do Senhor” [Jó 1,21], receberá uma coroa por conta dessa paciência agradável a Deus, se for justo, ou a indulgência, se for pecador (S.54.4, tradução nossa)<sup>135</sup>.

Porém, como foi visto no caso do próprio *sermo* 54, haveria um outro caminho e isso causava inquietação ao bispo. Não contando com a tenacidade dos santos, cedendo à dor e ao sofrimento causados pela doença, os fiéis haveriam de buscar uma cura. Isso em si não seria um problema, afinal, o próprio Cesário entendia a saúde do corpo como boa, apesar de conferir maior importância à da alma (S.50.1). O ápice da questão jazia, todavia, no fato de que a busca da cura poderia levar os fiéis a se alinharem a forças e agentes não ligados à Igreja, o que, em alguns casos, poderia lhes trazer consequências funestas do ponto de vista espiritual. Em outras palavras, o problema se concentrava na escolha dos sistemas terapêuticos pelo enfermo.

---

*corporis patientissime toleravit, sinus Abrahae possidere beatissima sorte promeruit. Egestas quoque ac persecutiones et iniuriae, quae mala esse totius vulgi opinione censentur, quam sint utiles ac necessariae, etiam ex hoc liquido comprobatur; quod sancti viri non solum eas numquam vitare voluerunt, verum etiam virtute summa, vel appetentes, vel fortiter tolerantes amici Dei effecti, aeternae vitae sunt stipendia consecuti, beato Apostolo concinente, ‘Propter quod placeo mihi in infirmitatibus, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo. Cum enim infirmor, tunc potens sum, quia virtus in infirmitate perficitur’” (Col VI, 3).*

<sup>135</sup> “*Sed qui patienter dispensationem domini toleraverit, et, sicut iam dixi, quando aliquid perdiderit, dixerit ‘Dominus dedit, dominus abstulit; sicut domino placuit, ita factum est: sit nomen domini benedictum’, pro ista deo placita patientia aut coronam accipiet, si iustus est, aut indulgentiam, si peccator*” (S.54.4).



#### 4. OS SISTEMAS TERAPÊUTICOS ALTO MEDIEVAIS: ENTRE AGENTES E PRÁTICAS

Tendo visto as principais concepções acerca do corpo e da doença e observado a evolução da teoria médica e sua recepção pelo cristianismo desde os tempos da Igreja Primitiva até o período estudado, neste capítulo, conferindo continuidade à análise, intenta-se avaliar as atitudes humanas diante da doença e, mais especificamente, analisar a própria noção de cura. No que ela consistia? Para Wallis (2010, p. xvii), a cura pode ser compreendida “como uma constelação de ideias e um repertório de práticas”, sugerindo a existência, desde a era pré-histórica, de diferentes entendimentos acerca das causas da doença e dos meios pelos quais se poderia combatê-la e restabelecer o estado original de saúde, os quais eram transmitidos de geração em geração.

A seu turno, tendo em vista o contexto estudado, observa-se a cura, longe de se mostrar uniforme, apresentava diferentes facetas. Valendo-se das categorias elencadas por Ferngren (2009, p. 4-5) durante seu estudo da medicina e das práticas terapêuticas ao longo dos séculos I a V, pode-se destacar três tipos de cura: a (i) “cura miraculosa” (*miraculous healing*), também retratada pela utilização dos sinônimos: “cura religiosa” (*religious healing*) e “cura ritual” (*ritual healing*); (ii) a “cura mágica” (*magical healing*) e; (iii) a “cura natural” (*natural healing*).

Em relação à primeira, a cura miraculosa corresponde a um evento extraordinário, resultado da intervenção de um poder divino que se encontra além do curso normal da natureza. Nesse sentido, Ferngren (2009, p. 4-5) salienta que a crença na possibilidade de uma intervenção divina na natureza era algo universal nos primeiros séculos da era cristã, tanto entre os pagãos greco-romanos, como entre judeus e cristãos. No que tange a estes últimos, na tradição neotestamentária, as curas miraculosas eram, em grande parte, realizadas sem o emprego de métodos médicos. Contudo, a partir do fim do século I, os cristãos, paulatinamente, começaram a fazer uso de uma variedade de métodos (como as orações) e ritos (caso da imposição das mãos e unção com o óleo), além das relíquias dos santos. A cura mágica, por sua vez, envolvia a manipulação de forças preternaturais que permeavam a natureza, mas estavam além de seu curso natural. Isso era feito, mormente, através do emprego de amuletos, encantamentos ou por meio da manipulação de objetos aos quais eram atribuídas certas propriedades ocultas, tais como as ervas e as pedras preciosas.

Estas duas categorias, como observa Ferngren (2009, p. 5), são frequentemente retratadas sob a alçada de “cura sobrenatural” (*supernatural cure*). Contudo, como frisa,

apesar de bem conhecida e utilizada, tal expressão apresenta um grande teor de imprecisão, representando curas pautadas em ideais e práticas diferentes. Por fim, paralelamente a elas, ainda havia a cura natural, aquela que, segundo o mesmo autor, constituía o tipo mais buscado pelos enfermos e que abrangia um grande repertório de práticas, desde aquelas empregadas pelos médicos até os “remédios populares” (*folk remedies*), tratamentos domésticos e tradicionais pautados, sobretudo, em receitas herbais. Não obstante a utilidade dessas categorias, Ferngren (2009, p. 5) também atenta que o historiador deve tomar cuidado para não impor categorias modernas aos dados recolhidos das fontes primárias e, assim, estabelecer distinções rígidas entre os tipos de cura. Em verdade, em diversas ocasiões o limiar entre eles se encontra apagado ou borrado, na medida em que diferentes práticas eram utilizadas lado a lado ou mesmo guardavam grandes semelhanças com outras, questão que será melhor destacada adiante.

Em caráter complementar, Schmitt (2014, p. 290-298) demonstra como a cura apresentava grande complexidade, uma vez que, diante do risco imposto pela doença, variadas ações poderiam ser tomadas pelo enfermo. De modo mais específico, o autor destaca que, durante o período medieval, havia três possibilidades de intervenção frente à doença: proteger-se, tratar ou curar. O ato de “proteger-se” visava fortificar e preservar o corpo dos danos acarretados pela doença em caráter preventivo. Já o ato de “tratar” equivale a seguir um tratamento (*curatio*) e as demais prescrições oriundas da medicina humana, em sua vertente hipocrático-galênica. Por último, o ato de “curar” corresponderia a buscar o auxílio pretendido a partir de forças sobrenaturais, as quais poderiam ser mediadas pela Igreja ou não.

Como se pode depreender da exposição de Ferngren (2009) e Schmitt (2014), a busca da saúde, fosse na esfera da proteção/prevenção, tratamento ou cura, implicava necessariamente na escolha, por parte do enfermo, acerca das práticas e agentes ligados a cada um dos três sistemas terapêuticos identificados no introito do trabalho: o médico-erudito, personificado pelo médico (*medicus*), o profissional formado pela tradição médica secular, responsáveis por ministrar a cura natural; o eclesiástico, representado não só pelo santo (*sanctus*), como afirmou Van Dam (1993) acima, mas também pelo clérigos, caso do presbítero (*presbyter*) e bispo (*episcopus*), mediadores legítimos dos poderes sobrenaturais da cura, e; o popular, figurado, segundo Schmitt (2014, p. 286) pelo malfeitor (*maleficus*) ou, conforme Flint (1989), pelo encantador (*incantator*), detentores de poderes sobrenaturais de cura, mas considerados ilegítimos pelos autores clericais. Todos estes se encontram representados no discurso de Cesário e dos bispos que comporam sua *Vita*. No entanto, antes que se possa analisar a relação entre cada um desses sistemas e o peso a eles conferidos pelo

bispo de Arles, faz-se necessário perscrutar de maneira mais detalhada sobre esses praticantes ou agentes da cura e suas práticas terapêuticas, elencando, assim, suas principais características, dentre outros detalhes. *A priori*, dois pontos podem ser alvos de questionamento: como se dava a relação entre tais sistemas e quais fatores influenciavam o processo de escolha do enfermo?

Ao se voltar para a historiografia, observa-se uma forte tendência em se descrever o relacionamento entre os sistemas terapêuticos como sendo, essencialmente, conflitivo. Destarte, ponderando sobre tal questão, Horden (2008, p. 418) se vale de uma metáfora um tanto engenhosa, propondo ver o espaço da cura alto medieval como um “mercado”. Com isso, o autor pretende, por um lado, destacar a disponibilidade simultânea de diferentes métodos e agentes da cura, assim como a existência de competição entre eles e, por outro, demonstra o papel do enfermo no processo de escolha e na atribuição de uma hierarquia entre os diferentes modelos terapêuticos, enfatizando, com isso, que esta escolha não era predeterminada, mas sim sujeita ao agenciamento humano. Isso vai de encontro ao proposto por Brown (1981, p. 114), que defende que nenhum dos sistemas terapêuticos possuía autoridade final, de modo que o processo de escolha entre um deles levava em conta critérios sociais e culturais, os quais refletiam o *milieu* social do enfermo, baseando-se nas experiências compartilhadas da comunidade. Dessa forma, o autor salienta que, no fim, o que se tinha era uma escolha entre os tipos de relações humanas que se desejava mobilizar e replicar no processo de cura.

Voltando-se o olhar para o contexto mais específico de estudo, não se poderia deixar de citar o posicionamento de Van Dam (1993, p. 94). Segundo seu entendimento, na Gália Merovíngia do século VI, o processo da doença e da cura ajudava a definir a alocação de autoridade e influência dentro de uma comunidade. Isso se dava porque a doença estava associada a uma condição de fraqueza e dependência, enquanto a cura, representando a outorga e aceitação da assistência, atuava de modo a confirmar ou criar relações de dominação e subordinação.

A partir desta constatação, Van Dam (1993, p. 95-96), baseando-se, sobretudo, na análise das *Historiae* e *Libri Miraculorum* de Gregório de Tours, tece algumas considerações relevantes. Primeiramente, em consonância à exposição de Horden (2008), observa que, no contexto destacado, encontrava-se disponível uma pluralidade de “regimes de saúde” e de curadores: os médicos profissionais, portadores das técnicas e remédios “mais sofisticados”; os curandeiros populares (*folk healers*), que faziam uso de receitas medicinais tradicionais e concocções personalizadas, além de prescrever amuletos, poções feitas a partir de ervas e

encantamentos<sup>136</sup>, e; os santos, tidos por Gregório como os verdadeiros médicos, cujos remédios apresentavam uma constatada efetividade. Mas como seria a relação entre eles? Sob a ótica de Gregório, vê-se que ela assume uma maior complexidade. Como sublinhou, Gregório fazia uso de certas poções, levando-as em suas viagens e recomendando-as a outrem, além de elogiar os poderes curativos de muitas ervas. Contudo, em diferentes instâncias, debelava-se contra os médicos e curandeiros populares, criticando-os e os colocando como menos eficientes diante do poder vastamente superior dos santos. A razão disso, esclarece o autor, decorria, não de uma disputa acerca dos procedimentos ou remédios apropriados, mas sim de uma rivalidade sobre questões de autoridade e influência.

Em caráter complementar, Flint (1989), ao longo de seu estudo, aponta para a existência de uma “competição social pelo papel de curador”. Segundo a autora, isto correspondeu a um dos principais pontos de disputa hegemônica na sociedade alto medieval, encontrando vasta repercussão na documentação produzida neste período. Por meio dela, pode-se verificar uma complexa relação, às vezes, de puro antagonismo e hostilidade, mas, em outros momentos, marcada por trocas, diálogos e entrecruzamentos.

#### 4.1. O SISTEMA TERAPÊUTICO MÉDICO-ERUDITO

##### 4.1.1. A *medicina* e os médicos: da Antiguidade à Alta Idade Média

Tendo início pelo sistema médico-erudito, não pretendendo repetir os pontos trabalhados no capítulo anterior, mas, pelo contrário, complementá-los, almeja-se analisar a figura do *medicus*, o médico alto medieval, de modo a destacar como se dava sua formação, quais as habilidades que lhes eram esperadas e quais os locais de sua atuação. Com tal fim em mente, julga-se extremamente útil que se realize uma breve digressão, de modo a avaliar o desenvolvimento de tal profissão desde a Antiguidade até os princípios do Medievo.

Destarte, tendo por foco a Antiguidade Clássica, como se desenvolveu essa figura do médico? Como aponta Ferngren (2009, p. 18), séculos antes de Hipócrates, na sociedade grega dos tempos de Homero, existiram os *dēmiourgoi*, artesãos itinerantes que, dependendo de sua habilidade e observação, eram conhecidos por oferecer alguns serviços médicos, como tratar feridas e colocar ossos no lugar. Tendo adquirido seus conhecimentos e aprendido seu

---

<sup>136</sup> Segundo Van Dam (1993, p. 95), alguns desses curandeiros populares ganharam renome e foram aceitos enquanto homens e mulheres santas cristãs que empregavam, em suas terapias, métodos similares, tais quais o óleo, saliva, vinho, ervas, encantamentos e massagens.

ofício após atuarem, primeiramente, como aprendizes, eram capazes de identificar sintomas e aplicar remédios tradicionais. Contudo, como infere o autor, não compreendiam a doença em termos gerais, nem estruturaram teorias que poderiam ser aplicadas em casos particulares.

Foi apenas no século V a.C. que os médicos começaram a explicar a doença com base na ideia de uma causalidade natural, utilizando-se, para isso, das especulações fisiológicas dos filósofos pré-socráticos, tendo seu ápice na teoria humoral presente no *De natura hominis* de Políbio. Assim, com o surgimento da “medicina racional”, surge propriamente a figura do médico grego. Como observa Demaitre (2013, p. 3), o praticante da medicina era, em geral, designado como um “curandeiro” (*iatros*), aquele que tornava o paciente completo, enquanto a prática da cura era conhecida como *iatria*. No entanto, esta designação era extremamente fluida e poderia ser estendida a um xamã ou alguém que oferecesse um tratamento baseado em feitiços ou encantamentos. Por sua vez, no mundo romano, este profissional adquiriu o título de *medicus* e a prática da cura, *medicina*, o que, para o autor, ao analisar a etimologia de ambas as palavras, indicava que o campo havia se tornado mais estreito, envolvendo a obtenção de um conhecimento privilegiado.

Para além da Antiguidade Clássica, autores como Wallis (2010, p. xxi-xxii) salientam que o termo *medicina* permaneceu sendo grandemente utilizado ao longo da Antiguidade Tardia até o limiar do século XII<sup>137</sup>. No entanto, como sublinha, tal termo abarcava diferentes conotações, as quais convém tomar nota. Assim, por um lado, a *medicina* poderia corresponder a um corpo de conhecimento (*body of knowledge*), isto é, um conjunto de conceitos, teorias e atividades que regiam ou caracterizavam o âmago de determinado campo de atuação profissional. Por outro, poderia ser considerada uma prática ou arte efetuada por especialistas mais ou menos reconhecidos, os *medici*. Ainda, a palavra *medicina* poderia se confundir com a própria medicação ou remédio. Assim, conforme expressa o autor, ao longo da Alta Idade Média, a *medicina* era geralmente compreendida como uma arte prática adquirida através do treinamento e experiência. Esta complexidade pode ser vista em Isidoro, que define a *medicina* como a arte que “protege ou restaura a saúde do corpo, cuja matéria

---

<sup>137</sup> Como indica Wallis (2010, p. xxii-xxiii), foi apenas ao longo da Baixa Idade Média, mais precisamente, ao longo dos séculos XI e XII, que surgiu um novo sinônimo para as artes médicas, a *physica*, e para os próprios praticantes, os *physici*. Ao contrário do foco conferido à prática pela medicina, a *physica* enfatizava uma espécie de aprendizado oriundo de livros, especificamente, dos livros sobre medicina que, tendo suas raízes na Grécia antiga, foram importados do mundo árabe e traduzidos para o latim. O período destacado representou um momento de virada tanto para o ensino das artes médicas quanto para a própria atuação profissional, sendo conhecido por alguns autores, tais quais Siraisi (1990, p. 13), como o “Renascimento do século XII” (*Twelfth-century Renaissance*). Ele foi marcado, em primeiro lugar, pelo afluxo de tratados médicos antigos que foram disponibilizados em latim a partir da tradução de textos árabes e gregos; em segundo lugar, pela criação de *scholae* para seu aprendizado junto a outras disciplinas, como a gramática, a lógica e o direito e; por fim, por conferir um novo *status* à própria disciplina como um ramo da filosofia natural.

reside nas doenças e feridas” (Etm IV, i, 1, tradução nossa)<sup>138</sup>, apontando também que a ela pertence não só as coisas relativas à arte própria dos médicos (*medici*), mas também questões de comida (*cibus*), bebida (*potus*), vestimenta (*tegmen*) e abrigo (*tegumen*) (Etm IV, i, 2).

Além destas questões de terminologia, outro ponto que se deve chamar atenção diz respeito ao processo de formação e educação desses médicos, isto é, compreender, particularmente, como e onde aprendiam a teoria e as práticas médicas. Assim, em primeiro lugar, Demaitre (2013, p. 2) leciona que, ao longo da Antiguidade, as práticas médicas eram transmitidas por meio de relações de “aprendizagem” (*apprenticeship*), de modo que, ao auxiliar seu mestre, o médico-aprendiz adquiria os conhecimentos básicos do ofício e, pouco a pouco, aventurava-se, ele mesmo, na prática:

O conhecimento médico e os métodos são passados de geração em geração, mais comumente, através de relações de aprendizagem. O curandeiro aprendiz, como seus equivalentes na carpintaria e outros ofícios, confia-se a um mestre (ou, mais frequentemente, a uma mulher sábia). Eles aprendem sobre doenças e tratamentos observando e auxiliando o mestre e, gradualmente, experimentando por si próprios (DEMAITRE, 2013, p. 2, tradução nossa)<sup>139</sup>.

Não obstante, observa Ferngren (2009, p. 19) que, coincidentemente à difusão da medicina grega pelo Mediterrâneo durante o período helenístico, verificou-se a formação de comunidades de médicos vagamente organizadas que atraíam aqueles que desejavam estudar medicina. Tais comunidades estavam espalhadas pelo Mediterrâneo, destacando-se: a leste, locais como Cós e Cnido; a oeste, a Sicília e a Magna Grécia.

Foi apenas no mundo romano do século I d.C. que começaram a surgir centros mais especializados de ensino de medicina, caso da Escola de Medicina de Roma, criada em 14 d.C. e que funcionou até o período do reinado de Teodorico. Em especial, o período entre os anos 200 e 600 d.C. foi marcado pela expansão de centros de ensino da medicina. Estes estiveram localizados, mormente, no Oriente, em cidades como Alexandria, Constantinopla e Atenas. Contudo, importantes escolas também foram fundadas na Gália, na Península Ibérica e na Itália, como as escolas de Marselha, Bordeaux, Saragoça e Ravena (ROUSSELLE, 1976, p. 1088; NUTTON, 2008, p. 56). Para Nutton (2008), a criação desses centros acarretou em certas mudanças no ensino da própria matéria médica e em uma maior distinção entre prática e teoria, como observa a seguir:

---

<sup>138</sup> “*Medicina est quae corporis vel tuetur vel restaurat salutem: cuius materia versatur in morbis et vulneribus*” (Etm IV, i, 1).

<sup>139</sup> “Medical lore and methods are passed on from generation to generation, most commonly by means of apprenticeships. Apprentice healers, like their counterparts in carpentry and other crafts, entrust themselves to a master (or, more frequently, to a wise woman). They learn about diseases and treatments by observing and assisting the master, and by gradually trying their own hand” (DEMAITRE, 2013, p. 2).

A Medicina estava começando a ser definida em termos de um aprendizado específico pelos livros e poderia ser testada como uma série de respostas a questões nos livros. O segundo progresso foi uma crescente dicotomia entre a teoria e a prática, com a primeira sendo tratada com um pouco mais de respeito. Finalmente, as pretensões de Galeno para médico-filósofo foram interpretadas como significando que um médico deve, primeiramente, estudar filosofia (ou seja, lógica e algumas das teorias de Platão e Aristóteles sobre as questões do universo) (NUTTON, 2008, p. 56).

Em caráter complementar, Siraisi (1990, p. 5) aponta que o ensino da medicina continuou a florescer ao longo da Antiguidade Tardia em ambas as partes do Império Romano. Em sua parcela oriental, era ensinada uma medicina predominantemente grega, pautada na leitura e análise das obras antigas e daquelas datadas do período helenístico. Em especial, destacou-se como modelo a escola médica de Alexandria, a qual, no século VI, contava com um currículo composto pelos tratados de Hipócrates e Galeno. Acerca de seu currículo, Wallis (2010) fornece informações mais detalhadas:

Na escola de medicina de Alexandria, na Antiguidade Tardia, os alunos estudavam medicina da forma como teriam estudado filosofia. Eles liam um cânone de textos de Hipócrates e Galeno, organizado em ordem de tópicos, e cada curso durava dois ou três anos. Através de fontes árabes posteriores, sabemos sobre o curso galênico com algum detalhe. Ele compreendia obras de caráter introdutório, seguidas por textos sobre anatomia, fisiologia, doenças e suas causas, diagnóstico, febres, medicina preventiva e terapêutica (WALLIS, 2010, p. 3, tradução nossa)<sup>140</sup>.

Enquanto isso, na parte ocidental do Império, a medicina também apresentava um caráter extremamente grego, o que se devia a diferentes fatores. Por um lado, o rol de praticantes era frequentemente composto por escravos ou libertos de origem grega. Por outro, todos aqueles que possuíam um interesse de cunho prático ou teórico na matéria médica dependiam de um conhecimento da língua grega que os possibilitasse ler os textos médicos gregos, como se pode ver pelo exemplo de Celso que se valeu grandemente da documentação grega para compor o seu trabalho *Sobre a Medicina (De re medicina)*. De fato, entre os séculos I e III d.C., não havia grande necessidade para que se empreendesse um movimento de tradução das obras médicas do grego para o latim, uma vez que o Oriente e o Ocidente ainda compartilhavam do mesmo panorama linguístico, político e cultural. Entretanto, essa situação foi revertida nos séculos seguintes, o que levou a um amplo esforço de tradução (frequentemente acompanhado pela adaptação) de obras médicas gregas (SIRAIISI, 1990, p. 5-6).

---

<sup>140</sup> “In the medical school of Alexandria in late antiquity, students studied medicine as they would have studied philosophy. They read a canon of texts by Hippocrates and Galen, arranged in topical order, and each course took two or three years. Through later Arabic sources, we know about the Galenic course in some detail. It comprised works of an introductory character, followed by texts on anatomy, physiology, diseases and their causes, diagnosis, fevers, preventive medicine, and therapeutics” (WALLIS, 2010, p. 3).

Tal processo, no entanto, não correspondeu tão somente à tradução de alguns tratados médicos, mas equivaleu à transmissão do legado médico da Antiguidade para o que viria a se constituir a Europa medieval. Como caracterizá-lo? Para Wallis (2010, p. 3), tal processo poderia, de fato, ser descrito como fragmentário, uma vez que a teoria médica grega disponível em latim correspondia apenas ao “torso” do enorme corpo do pensamento médico grego, enquanto outras formas (por vezes, informais) de literatura médica prática se diversificavam. Siraisi (1990, p. 6-7) conduziu sua análise pelo mesmo caminho, porém observa que, apesar da quantidade de tratados gregos disponíveis em latim ter sido bem restrita na Alta Idade Média, ainda assim, não era negligenciável. Em especial, no século VI, uma sinopse dos trabalhos de Oribásio, além de uma seleção de textos de Hipócrates e Galeno que compunham o currículo alexandrino, foram traduzidos para o latim e se tornaram objeto de estudo na escola de Ravena.

Ainda, no que concerne à educação desses médicos, outros pontos são dignos de consideração. Acerca do conhecimento desses médicos, Demaitre (2013, p. 3) salienta que, na tradição hipocrática, aprender a curar implicava em compreender a natureza das doenças (definição) e suas causas (etiologia), identificar seus sinais (diagnose) e prever seu curso (prognose), além de administrar o tratamento apropriado (terapêutica). Alguns desses pontos são comentados por Isidoro de Sevilha no décimo capítulo do livro IV de suas Etimologias, ocasião em que comenta acerca dos livros de medicina (*De libris medicinalibus*). Assim, após destacar o aforismo (*aforismus*), um pequeno provérbio que descreve todo o sentido da matéria comentada, Isidoro fala da importância do prognóstico (*prognostica*), uma obra que prevê a progressão das doenças, decorrendo da necessidade por parte dos médicos de “reconhecer o passado” (*praeterita agnoscere*), “conhecer o presente” (*praesentia scire*) e “prever o futuro” (*futura praevidere*). Além disso, Isidoro também sublinha a importância da *dinamidia*, uma obra que trata do “poder das plantas” (*potestas herbarum*), isto é, sua força e capacidade. Este tipo de tratado também seria conhecido como “botânico de plantas” (*butanicum erbarum*), uma vez que as plantas são registradas nele (Etm IV, x, 1-3). É importante notar que, no que concerne aos dois primeiros casos, há dúvidas se Isidoro teria se referido aos *Aphorismi* e ao *Prognosticum* de Hipócrates, em particular, ou a esses textos como um subgênero dentro dos livros médicos, como indicam, em nota, Barney *et al* (2006, p. 114).

Em outro capítulo, Isidoro eleva a medicina ao patamar de uma “segunda Filosofia”, posto que era capaz de curar o corpo, enquanto a filosofia curaria a alma (Etm IV, xiii, 5). Para isso, rebate o questionamento de algumas pessoas sobre o porquê da medicina não estar



incluída dentre as outras disciplinas liberais. A razão disso, para o bispo de Sevilha, decorre do fato de que: “[...] Aquelas abarcam tópicos singulares, essa, em verdade, [trata] de todas as coisas” (Etm IV, xiii, 1, tradução nossa)<sup>141</sup>. Assim, o médico deveria ter um amplo conhecimento sobre diferentes matérias: deveria saber gramática (*Grammatica*) para entender e expor o que lê; retórica (*Rhetorica*), para que defina o que trata com argumentos verdadeiros; dialética (*Dialectica*), para investigar as causas das doenças e curá-las com a razão; aritmética (*Arithmetica*), para reconhecer o número de horas que a doença se aproxima e os períodos dos dias; geometria (*Geometria*), para que reconheça as qualidades das regiões e lugares e, assim, ensine o que é necessário observar neles; música (*Musica*) por suas utilizações terapêuticas; e, por fim, o médico deve conhecer a astronomia (*Astronomia*) para que contemple a “razão das estrelas e a mudança dos tempos” (*rationem astrorum et mutationem temporum*), visto que eles acarretam mudanças no próprio corpo do homem (Etm IV, xiii, 2-5).

Ademais, também se pode pensar acerca dos locais de atuação desses médicos. Ferngren (2009, p. 22) aponta como, ao longo do período helenístico, os médicos foram considerados figuras suficientemente valiosas, de modo que frequentemente recebiam benefícios financeiros e honras cívicas nas cidades gregas para encorajá-los a estabelecer residência. Em Roma, ainda no século I a.C., Júlio César havia concedido cidadania romana aos médicos libertos que vivessem na cidade, o que era acompanhado de imunidade fiscal. Além disso, a atuação médica no Império Romano do Ocidente também esteve intimamente ligada ao âmbito militar. Nutton (2008, p. 55), nesse sentido, comenta acerca da existência de fortalezas hospitalares em Chester, na Inglaterra, e Inchtuthil, na Escócia, as quais eram destinadas ao atendimento dos legionários. Ademais, como destaca Magner (2005, p. 116-117), a atividade militar dos exércitos romanos e do pessoal médico que os acompanhava, como foi o caso de Dioscórides, auxiliou na própria difusão da medicina greco-romana pela Europa, Norte da África e pelas regiões a leste do Mediterrâneo. O próprio Martinho de Tours, como defendeu Rousselle (1976) em sua exposição, teria se familiarizado com certos tratamentos médicos durante sua carreira militar e, posteriormente, empregou-os na realização de diversos milagres de cura.

Por outro lado, em relação à Alta Idade Média, Wallis (2010, p. 73-77) salienta que a documentação disponível evidencia que a atuação dos médicos leigos se encontrava voltada, sobretudo, para o âmbito das cortes dos reis e governantes, como é demonstrado pelo caso de Antimo, médico bizantino que atuou na corte do rei ostrogodo Teodorico em Ravena e,

---

<sup>141</sup> “[...] *Illae singulares continent causas, ista vero omnium*” (Etm IV, v, 1-2).

depois, na corte do rei franco Teodorico da Austrásia, ocasião em que escreveu um célebre tratado sobre dietética, o *De observatione ciborum*. Apesar disso, outros documentos, como cartulários e decisões judiciais, também destacam sua atividade nas cidades, particularmente na Itália.

#### 4.1.2. *Curatio*: o tratamento sob três aspectos

Expostas as concepções da saúde e da doença pautadas na teoria humoral e explicadas com base no equilíbrio ou desequilíbrio entre os humores, assim como questões relativas ao ensino e formação dos médicos desde a Antiguidade Clássica até a Alta Idade Média, faz-se necessário, ainda, tecer considerações acerca das modalidades de tratamento oferecidas por esses médicos.

Como já comentado, diferentes habilidades e conhecimentos eram esperados dos médicos seculares. A diagnose ou diagnóstico era uma delas, essencial para identificar as doenças e auxiliar o médico na escolha dentre os diversos recursos que poderia se valer para tratar o paciente. Tendo em vista o período medieval, Magner (2005, p. 139) observa que os médicos se valiam, em grande parte, da narrativa do próprio paciente acerca dos sintomas que apresentava. Todavia, muitos deles ficaram famosos pela arte da uroscopia, isto é, a inspeção da urina, por meio da qual, utilizando um frasco especial marcado, o médico estudava a cor da urina, sua turbidez, além da presença de sedimentos e outras partículas em diferentes níveis do frasco, o que o possibilitavam determinar a natureza da doença e a condição atual do enfermo. Contudo, mesmo relevante, o diagnóstico não se destacava dentre os principais conhecimentos médicos. Isto se encontra bem expresso na obra *Os princípios dos médicos* (*Medicorum placita*), cuja autoria é comumente atribuída a Vindiciano (o mesmo autor da *Epistula ad Pentadium*). Nesse sentido, comenta o autor: “Falamos que a medicina está dividida em quatro partes: a regular, a qual chamamos de dieta; o ofício das mãos, o qual chamamos de cirurgia; o medicamento, o qual chamamos farmácia; o prognóstico, o qual dizemos prognose” (*Medicorum placita* 40, tradução nossa)<sup>142</sup>.

Quanto à prognose ou prognóstico, como também já se destacou, esta era uma das principais habilidades médicas, por meio da qual, não só o médico previa o curso futuro da doença, mas também providenciava seu histórico. Era especialmente importante porque, ao se

---

<sup>142</sup> “*Divisam esse dicimus medicinam in partes quatuor: regularem, quam diaetam vocamus; manuum officium, quod chirurgiam vocamus; medicamen, quod farmaciam vocamus; praeoscentiam, quam prognosin dicimus*” (*Medicorum placita* 40).

prever crises ou até mesmo a morte, o médico se eximia de culpa caso quaisquer fatalidades ocorressem. Ademais, para que o médico pudesse realizar uma prognose acurada, era preciso que o médico procurasse e identificasse padrões característicos de sinais ou sintomas por mais obscuros que fossem (como cores anormais, sons, calor, dureza e/ou inchaços), denotando, assim, como o prognóstico se aproximava do diagnóstico. Outrossim, na eventualidade em que o médico precisasse de informações adicionais, ele poderia prescrever laxantes ou eméticos, as quais não só atuavam de modo a restabelecer o equilíbrio humoral, mas também providenciavam valiosas evidências para o estado do paciente (SIRAISI, 1990, p. 2; MAGNER, 2005, p. 98).

De fato, a prognose era uma habilidade essencial para os médicos, uma vez que, ao prever o curso natural da doença, o médico estaria equipado com as informações necessárias para melhor cumprir sua função. Sobre tal questão, conforme leciona Magner (2005, p. 100), para a teoria hipocrático-galênica, o corpo era dotado de uma capacidade natural de cura, o que se manifestava através de funções fisiológicas normais que se davam de forma exagerada. Em outras palavras, a restauração do equilíbrio humoral se dava em certos estágios através dos quais a matéria crua ou mórbida presente nos humores amadurecia o suficiente para que fosse eliminada através de secreções, excreções, ou hemorragias durante uma crise, o que poderia terminar na recuperação do paciente ou em sua morte. Como se deve notar, no caso das doenças agudas, esta eliminação da matéria mórbida ocorria nos chamados “dias críticos”.

Dito isso, ao analisar as excreções, secreções e eflúvios do paciente, o médico poderia atuar de modo a agilizar o processo natural de recuperação do corpo através da indicação do “tratamento” (*curatio*) adequado. Assim sendo, valendo-se novamente das Etimologias de Isidoro, a *curatio* corresponde à forma pela qual o corpo poderia escapar do perigo imposto pela doença e retornar à condição de saúde, contanto que fosse apropriada para a enfermidade enfrentada. Em suas palavras: “O meio entre a saúde e a doença é o tratamento e, a não ser que seja adequado à doença, não pode conduzir até a saúde” (Etm IV, v, 1-2, tradução nossa)<sup>143</sup>.

Adiante, de modo semelhante a Vindiciano, o bispo de Sevilha observa que a terapêutica médica era baseada em três vertentes: a dieta/regra, a medicação/farmácia e a cirurgia, sobre as quais traça algumas observações, como se vê em seguida:

O tratamento das doenças, no entanto, é composto por três espécies: Farmácia, a qual os latinos chamam de “medicação”; Cirurgia, a qual os latinos nomeiam “operação das mãos”, [pois], de fato, a mão é chamada *χείρ* pelos gregos; Dieta, a

---

<sup>143</sup> “*Inter sanitatem autem et morbum media est curatio, quae nisi morbo congruat, non perducit ad sanitatem*” (Etm IV, v, 1-2).

qual os latinos designam “regra”, [pois] é, de fato, a observação da vida regulada. Além disso, há três aspectos para todo tratamento: primeiro, o aspecto dietético; segundo, o farmacêutico; terceiro, o cirúrgico. A Dieta é a observação da vida regulada. A Farmácia é o tratamento dos medicamentos. A Cirurgia é a incisão dos instrumentos de ferro; pois pelo ferro são cortadas as coisas que não haviam sido afetadas pela medicina dos medicamentos (Etm IV, ix, 2-3, tradução nossa)<sup>144</sup>.

Não obstante a breve descrição dos três tipos de *curationes*, compreende-se que, ao falar que “há três aspectos para todo tratamento”, os quais correspondem, respectivamente, à dietética, farmacopeia e cirurgia, Isidoro indica, na verdade, a existência de uma ordem de preferência na aplicação desses tratamentos, o que levava em consideração, certamente, os riscos proporcionados ao paciente<sup>145</sup>. Destarte, seguindo a sequência apontada pelo bispo de Sevilha, deve-se aprofundar o entendimento de cada uma dessas formas de tratamento.

Em relação à dieta ou dietética, esta se encontra comumente associada à regulação do regime alimentar. Sobre este tópico, Pouchelle (2017, p. 175) analisa que o ajuste da alimentação constituía um dos principais meios para promover o equilíbrio da dinâmica vital dos indivíduos (isto é, o equilíbrio humoral), tendo em vista as qualidades específicas das substâncias naturais e daquelas adquiridas na preparação culinária. Ademais, a autora aponta que o médico, ao prescrever uma dieta, também deveria levar em conta diversas questões, como o temperamento particular do enfermo, o lugar em que vivia, o clima predominante e até as estações do ano. A título de complementação, Ferngren (2009, p. 20) salienta que a dietética apresentava um caráter fortemente preventivo, sendo considerada o melhor meio para se manter a saúde e, assim, encontrava-se dentre as práticas pelas quais o indivíduo poderia “proteger-se”, para se retomar as categorias de Schmitt (2014).

Além disso, Ferngren (2009, p. 20) enfatiza que a dietética não se limitava tão somente à alimentação, de modo que a manutenção de uma vida regrada poderia envolver a regulação do tempo de descanso, da prática da atividade sexual ou de exercícios físicos ou mesmo da frequência de banhos. Nesse sentido, este tratamento adquiria um viés extremamente pessoal, uma vez que o médico deveria conhecer bem seus pacientes e rotinas para que prescrevesse

---

<sup>144</sup> “*Curatio autem morborum tribus generibus constat: Pharmacia, quam Latini medicamina vocant; Chirurgia, quam Latini manuum operationem appellant; manus enim apud Graecos χεῖρ vocatur: Diaeta, quam Latini regulam nuncupant; est enim observatio legis et vitae. Sunt autem omni curationi species tres: primum genus diaeticum, secundum pharmaceuticum, tertium chirurgicum. Diaeta est observatio legis et vitae. Pharmacia est medicamentorum curatio. Chirurgia ferramentorum incisio; nam ferro exciduntur quae medicamentorum non senserint medicinam*” (Etm IV, ix, 2-3).

<sup>145</sup> A concepção de Isidoro, por sua vez, encontra lastro na tradição médica antiga. Como observa Nutton (2008, p. 53), o tratamento oferecido pelos médicos gregos era pautado, sobretudo, na dietética, por meio da qual se ajustava o estilo de vida por completo do paciente. Dependendo do caso, poderiam ser receitadas drogas, dentre as quais gozavam de grande reputação aquelas provenientes do Egito. Já a cirurgia era utilizada como tratamento de último recurso, tendo em vista o risco que envolvia.

um regime adequado e, dessa forma, manter o equilíbrio entre os elementos constituintes de seus corpos.

Se a dietética foi o tratamento médico mais utilizado na Antiguidade greco-romana (SIRAISI, 1990, p. 1-2; NUTTON, 2008, p. 53), ela manteve sua relevância durante a Antiguidade Tardia. Retomando a análise da *Epistula ad Pentadium*, iniciada no capítulo anterior, Vindiciano, após explicar que as doenças são provocadas pelo excesso de um dos humores, aponta para a necessidade de se recorrer a um médico diligente e douto, que soubesse discernir a causa da doença e, assim, precisar o humor que lhe deu origem. A presença de um médico perito era essencial para a aplicação do tratamento sugerido por Vindiciano, o qual, pautado na dietética, requeria que se administrasse ao enfermo uma alimentação (como suscita o verbo *adhibere*)<sup>146</sup> apropriada ao humor que acarretava a enfermidade:

[...] Pois, caso a causa [da doença] seja do sangue, que é doce, úmido e quente, deve-se assim agir, a fim de que seja administrada uma alimentação que, pelo contrário, seja fria, amarga e seca. Caso a causa tenha sido da bÍlis rúbea, a qual é amarga, verde ígnea e seca, deve-se administrar uma alimentação que seja doce, fria e úmida. Se a doença tiver se originado da bÍlis negra, a qual é fria, seca e azeda, deve-se administrar uma alimentação que seja quente, úmida e doce. Se a doença tiver se originado do fleuma, que é frio, salgado e úmido, deve-se administrar uma alimentação que seja quente, doce e seca. Quando estas coisas, então, tiverem sido administradas, e um médico perito for encontrado, o doente será, rapidamente, revertido à saúde (*Epistula ad Pentadium* 11, tradução nossa)<sup>147</sup>.

Como se pode destacar do excerto supracitado, Vindiciano prescrevia alimentos que apresentassem qualidades opostas àquelas do humor que provocava a doença. Assim, como no primeiro caso apresentado, diante de uma doença causada pelo sangue, que reúne as qualidades de ser doce, úmido e quente, o médico deveria receitar alimentos amargos, frios e secos para que o equilíbrio humoral fosse restaurado e a cura se efetivasse. Isso corresponderia, segundo a análise de Magner (2005, p. 96), ao entendimento, difundido pela tradição hipocrática, de que algumas doenças poderiam ser curadas pelo uso de opostos, enquanto outras seriam tratadas pelo uso de similares, o que não era restrito somente à dietética.

---

<sup>146</sup> Como consta do Oxford Latin Dictionary (1968, p. 41), dentre as possíveis conotações do verbo *adhibere*, encontra-se a de aplicar ou administrar tratamento, remédio ou comida, a qual se entende mais apropriada diante do contexto analisado.

<sup>147</sup> “[...] *Nam si sit causa sanguinis, qui est dulcis umidus et calidus, occurrendum est sic ut adhibeatur e contrario quod sit frigidum amarum et siccum. Si fuerit causa cholerae rubeae quae est amara et viridis ignea et sicca, debet adhibere quod sit dulce frigidum et umidum. Si de cholera nigra nata fuerit aegritudo, quae est frigida sicca et acra, debet adhibere quod sit calidum umidum et dulce. Si ex flegmate nata fuerit aegritudo, quod est frigidum salsum et umidum, debet adhibere quod sit calidum dulce et siccum. Haec cum adhibita fuerint, tunc et peritus medicus invenitur et aeger ad sanitatem cito revertitur*” (*Epistula ad Pentadium* 11).

Informações mais detalhadas são fornecidas por Isidoro, segundo o qual, todo tratamento é aplicado a partir dos contrários (*ex contrariis*) ou dos semelhantes (*ex similibus*). No primeiro caso, o tratamento *ex contrariis* implica na prescrição pelo médico de alimentos ou remédios que possuam qualidades opostas àquelas da enfermidade. Isidoro chega até mesmo a empregar tal princípio em questões de matéria religiosa<sup>148</sup>: “A partir dos contrários, que o frio [seja aplicado] ao quente ou o seco ao úmido, da mesma forma que, no homem, a soberba não pode ser curada a não ser que seja curada pela humildade” (Etm IV, ix, 5, tradução nossa)<sup>149</sup>. Por outro lado, o tratamento *ex similibus* deveria ser utilizado em outras situações, como ao fazer a bandagem de feridas: “A partir dos semelhantes, como uma atadura redonda é aplicada a uma ferida redonda ou uma [atadura] oblonga, a uma [ferida] oblonga” (Etm IV, ix, 6, tradução nossa)<sup>150</sup>.

Adiante, outro documento que permite avaliar a importância da dietética para a Alta Idade Média diz respeito ao “Da observação dos alimentos” (*De observatione ciborum*), um tratado de dietética (apresentado sob a forma epistolar) de autoria do médico bizantino Antimo ou Anthimus<sup>151</sup>. Conforme o autor, neste trabalho, Anthimus comenta acerca da importância da dieta para a saúde, sublinhando que a chave para um bom regime jaz na moderação e no equilíbrio. Ademais, o texto se destaca de outros que tratam da dietética, tendo em vista que Anthimus não só dá atenção à escolha de alimento e sua quantidade, mas também detalha como cada alimento deveria ser preparado (WALLIS, 2010, p. 77).

A segunda forma de *curatio*, por sua vez, corresponde à farmácia ou farmacopeia, estando, assim, ligada à aplicação de remédios (*remedia*) ou medicamentos (*medicamina*).

---

<sup>148</sup> Antes de Isidoro, o próprio Cesário de Arles, em uma de suas cartas endereçadas a sua irmã, Cesária, a Velha, utiliza a terapia *ex contrariis* de modo metafórico, aconselhando que, caso uma das monjas esteja agindo com orgulho, deve-se aplicar a humildade como um remédio (Epc 21, 6).

<sup>149</sup> “*Ex contrariis, ut frigidum calido, vel humido siccum; sicut et in homine superbia sanari non potest, nisi humilitate sanetur*” (Etm IV, ix, 5).

<sup>150</sup> “*Ex similibus vero, sicut ligamentum vulnere rotundo rotundum, vel oblongo oblongum adponitur*” (Etm IV, ix, 6).

<sup>151</sup> Antimo foi um médico de origem bizantina que teria vivido entre a segunda metade do século V e princípios do VI. Tendo sido exilado de Constantinopla em 478, encontrou refúgio em Ravena, na corte do rei ostrogodo Teodorico. Posteriormente, foi enviado como embaixador para a corte do rei franco Teodorico da Austrásia (reinou entre 511–533/534), filho de Clóvis, ocasião em que compôs a obra *De observatione ciborum* (também conhecida como a *Epistula Anthimi*) em homenagem ao seu anfitrião (DEROUX, 2002, p. 1107-1108; WALLIS, 2010, p. 77; CHEVALLIER, 2022, p. 9). Como observa Chevallier (2022, p. 22), o *De observatione ciborum* faz parte de uma longa tradição de textos médicos que registram os diferentes efeitos dos alimentos sobre a saúde. Apesar de não citar suas referências de forma explícita, na confecção de sua obra, Antimo teria se baseado, certamente, nos trabalhos de Hipócrates e Galeno, no *De materia medica* de Dioscórides e nas compilações de Oribásio. Há dúvidas, no entanto, se Antimo teria tido Celso como uma de suas referências, tendo em vista seu conhecimento precário do latim clássico. Para uma investigação aprofundada sobre a história e a terapêutica de Antimo, vide o artigo de Carl Deroux: *Anthime, un médecin gourmet du début des temps mérovingiens* (2002). Na historiografia brasileira, encontra-se um breve comentário e apresentação de Antimo e sua obra, sob a forma de um pequeno trabalho intitulado *Alimentação e saúde no De Observatione Ciborum de Antimo (século VI)* (2014) de autoria Bruno Uchoa Borgogino.

Nesse viés, Magner (2005, p. 101) e Pouchelle (2017, p. 182) observam que, além das recomendações dietéticas, os profissionais formados na tradição médica hipocrática-galênica também poderiam recomendar toda uma série de remédios herbais, os quais poderiam assumir diferentes formas, tais quais: aplicações, emplastros, decocções, suspensões, banhos, pós, unguentos, supositórios etc. Esses remédios, em especial, evidenciam a crença na existência de forças curativas presentes na natureza. Nesse sentido, acerca da importância e eficácia das plantas medicinais na terapêutica medieval, Pouchelle (2017) observa que:

Seu poder estava ligado também às repercussões que as plantas produziam no imaginário, no contexto de um Europa predominantemente rural onde a presença concreta da natureza impunha-se aos sentidos. O vegetal é um signo superior apropriado à cura: a planta é insubstituível nutridora, benfeitora de homens e do gado, e não apenas nos períodos de miséria e fome em que a flora selvagem era chamada a contribuir. Sustento permanente dos menos ricos (por necessidade econômica) e dos ascetas (por opção espiritual), as plantas nativas foram sérias concorrentes, tanto na farmacopeia como na cozinha, das especiarias orientais. Seu exotismo conferia a estas últimas um poder suplementar que determinou a sua procura desde os tempos merovíngios (POUCHELLE, 2017, p. 181-182).

Acerca dos tipos de remédios e medicamentos empregados pelos médicos, as Etimologias mostram-se novamente como uma obra valiosa. Em particular, no nono capítulo do livro IV, Isidoro cita alguns remédios e explica a origem de seus nomes, tais como: o *diaspermaton*, assim chamado por ser composto por sementes (*semina*); o cataplasma (*cataplasma*), conhecido dessa forma por constituir apenas uma camada (*inductio*); o emplastro (*implastrum*), nomeado por ser aplicado (*inducere*); o emoliente (*malagma*), porque é amolecido e unido sem uso de fogo (*sine igne maceretur et comprehendatur*); a *tiriaca*, um antídoto feito de serpentes venenosas, mas eficaz justamente para tratar venenos de cobras (outro exemplo notável de tratamento *ex similibus*); os colírios (*collyria*), que limpam os vícios dos olhos (*quod vitia oculorum detergent*); o *diamoron*, feito do suco de amora (*morum*) (Etm IV, ix, 8-11). Ademais, Isidoro também descreve alguns dos instrumentos utilizados pelos médicos na preparação dos seus remédios, caso do pilão (*pila*), empregado para triturar (*pisere*, i.e. *pinsere*) sementes e fabricar pigmentos (*pigmenta*), e da *coticula*, um pequeno recipiente no qual os colírios remexidos são dissolvidos (*resolvere*) (Etm IV, xi, 4).

Além dos descritos acima, Isidoro reserva o capítulo 12 para tratar de outros tipos de remédios de uso médico: os aromas ou perfumes (*odores*) e os unguentos (*unguenta*), ocasião em que estabelece uma distinção entre: o aroma (*odor*), que é aspirado; o incenso (*incensum*), cuja substância é consumida pelo fogo; a mirra (*stacten*), um incenso que exsuda pela pressão; o bálsamo (*mirobalanum*), feito a partir da noz (*balanus*) que exala um forte odor; o óleo (*oleum*), uma substância pura que não é misturada a nada e; o unguento (*unguentum*),

produzido a partir da mistura do óleo a outras substâncias, produzindo um aroma que dura por mais tempo (Etm IV, xii, 1-7).

Em seguida, outro documento de especial relevância no estudo da farmacopeia tardo-antiga corresponde ao já citado *De medicamentis* de Marcelo de Bordeaux. A par de seu *praefatio*, expandido por outras sete *epistulae*, a obra se encontra dividida em trinta e seis capítulos, os quais correspondem a enfermidades que afligem partes determinadas do corpo. Infelizmente, apesar de importantes estudos como os de Rousselle (1976) e Jouanna-Bouchet (2009), ainda não foi efetuada uma análise sistemática da terapêutica proposta por Marcelo, assim como dos ingredientes que compunham seus remédios, e fazê-lo se encontra além do escopo da presente dissertação (demandaria, em verdade, um trabalho à parte).

Como foi indicado no capítulo anterior ao se valer das considerações de Rousselle (1976, p. 1089-1090), muitos dos remédios indicados por Marcelo advêm de obras clássicas, como as *Compositiones* de Escribônio Largo e a *Medicina Plinii*, que agrupa remédios oriundos da *Historia naturalis* de Plínio, o Velho. A eles, no entanto, Marcelo adicionou medicamentos confeccionados a partir de ingredientes encontrados na fauna e flora da Gália. Contudo, outros pontos de grande relevância podem ser destacados ao se observar o primeiro capítulo da obra, o qual versa sobre os diferentes tipos de dor de cabeça (*capitis dolor*). Em especial, nota-se que Marcelo confere uma ênfase de caráter qualitativo e quantitativo na preparação dos remédios, isto é, o autor precisa, em diversas ocasiões, tanto o modo de preparo dos ingredientes, os quais pode ser, por exemplo, cozinhados (*coctus*, -a, -um), batidos ou amassados (*tritatus*, -a, -um) ou mesmo amolecidos (*maceratus*, -a, -um), quanto a quantidade exata a ser utilizada, geralmente expressa por unidades de medida de peso, como o denário (*denarius*), a onça (*uncia*), o escrúpulo (*scripulum*) ou a libra (*libra*).

De modo mais claro, tais questões podem ser averiguadas no seguinte excerto do *De medicamentis*, no qual o autor receita um remédio propício a tratar dores de cabeça com febre, indicando como ingredientes, mormente, plantas e ervas presentes na região mediterrânea, além de precisar as quantidades utilizadas e a própria forma de preparo:

Para dores de cabeça durante a febre: dez denários de cada uma das espécies [a seguir]: semente de arruda silvestre ou raiz de arruda sem nó, da qual nasce o rhus, mirra, píreto, afrônito, sal de amônia, pimenta comprida, folhas ou bagas de hera branca, bdélio, gálbano, bálsamo, íris da Ilíria; quatro denários de castóreo; dois denários de unguento de noz e dez denários de *thamnum*. Todos [os ingredientes], amassados juntos, deverão ser misturados com uma libra de vinagre de cebola-albarrã. O medicamento deverá ser misturado até que receba consistência do mel e, aí, será colocado em um vaso de barro e, quando o trabalho tiver sido concluído, de lá será retirado o quanto for suficiente, [ocasião em] que deve ser



untado em uma tira de linho bem macia e espessa e, besuntado, colocado de forma módica no óleo de rosas (*De medicamentis* I, 23, tradução nossa)<sup>152</sup>.

Não obstante tais remédios naturais, a obra de Marcelo adquiriu grande fama na historiografia, como indica Rousselle (1976, p. 1090) e Brown (1981, p. 117), pela indicação de remédios mágicos, ligados às antigas tradições pagãs. Estes eram descritos por Marcelo como “remédios maravilhosos” (*mira remedia*), cuja eficácia era garantida e abarcavam desde a utilização de amuletos até a pronúncia de feitiços e encantamentos. No entanto, julga-se mais apropriado realizar a análise de tais passagens adiante, ao se perscrutar o terceiro e último sistema terapêutico, conhecido como popular.

Por fim, o terceiro tipo de *curatio* é aquele representado pelas práticas cirúrgicas. Como indica Porter (2008b, p. 183), apesar de acolhidas pela teoria hipocrática, a cirurgia era vista como um ofício menor dentre as artes médicas, uma vez que se tratava mais de uma atividade manual do que intelectual e, assim, era frequentemente relegada a outros praticantes, como curandeiros itinerantes e os célebres cirurgiões-barbeiros da Baixa Idade Média.

De modo mais detalhado, Magner (2005, p. 101-102) leciona que, para a teoria hipocrática, a cirurgia significava em grande parte o tratamento de feridas, fraturas, deslocamentos ou lesões traumáticas, o que requeria a limpeza da ferida, a aplicação de remédios herbais e seu enfaixamento com bandagens. A depender do caso, o médico ou cirurgião também poderia aplicar outros métodos, como a escarificação, a ventosaterapia e a cauterização. Ademais, tais praticantes eram sobretudo famosos pela realização da sangria, através da venessecção, que, à luz da teoria humoral, cumpria os objetivos terapêuticos de livrar o corpo de materiais pútridos, corrompidos e danosos, e restaurar o equilíbrio humoral. Como mencionou Isidoro, o tratamento cirúrgico apresentava um caráter, sobretudo, residual, sendo mais invasivo e acarretando mais riscos ao paciente, era empregado em última instância, quando os demais tratamentos se haviam mostrado falhos (Etm IV, ix, 2-3). Isidoro também faz menção a instrumentos cirúrgicos quando comenta sobre os instrumentos dos médicos em geral, ocasião em que comenta a respeito do *Phlebotomum*, através do qual o médico realizava incisões no paciente, sendo semelhante ao bisturi moderno (Etm IV, xi, 2).

---

<sup>152</sup> “*Ad capitis dolores in feбри: Rutae siluaticae seminis uel rutae enoditis radices, ex qua rhus nascitur, myrrae, pyrethri, aphronitri, salis ammoniaci, piperis longi, hederæ albae foliorum uel bacarum, bidelli, galbani, balsami, iris Illyricæ, singularum specierum denarios denos, castorei [Den.] IIII, balani unguentariæ [Den.] II, thamni [Den.] X. Trita omnia in unum coiciuntur cum aceti scillitici quantum sit libra una. Sed ita temperabitur medicamen, donec spissitudinem mellis recipiat, atque ita reponetur in uaso fictili et, cum opus fuerit, inde sumetur quantum satis sit; quod in linteolo bene tenero spisso inlinatur perunctumque rosaceo modico inponetur*” (*De medicamentis* I, 23).

## 4.2. O SISTEMA TERAPÊUTICO ECLESIAÍSTICO

### 4.2.1. *Ecclesiae medicina: a cura pelos sacramentos*

O desenvolvimento do sistema terapêutico eclesiástico encontra uma íntima relação com a medicina erudita, especificamente, com o processo de sua recepção pelo cristianismo, cuja abordagem foi iniciada no capítulo anterior. Como foi visto, segundo a tese de Ferngren (2009), a concepção dos cristãos entre os séculos I a V acerca da doença não diferia muito daquela proposta pela medicina secular, pautada na teoria humoral. Da mesma forma, estes cristãos não buscavam majoritariamente curas espirituais ou religiosas, mas as *curationes* oferecidas pelos médicos e os remédios tradicionais, que envolviam, muitas vezes, a utilização de ingredientes locais e de fácil acesso, como aqueles prescritos por Marcelo de Bordeaux.

Além dos de Ferngren (2009), outros estudos, como os de Siraisi (1990), Magner (2005), e de Nutton (2008), apontam, de modo geral, que o cristianismo teria assimilado a teoria médica e que alguns de seus mais influentes teólogos, como Taciano (c. 120–c. 180), Tertuliano (c. 155–c. 220) e Orígenes (c. 185–c. 253), teriam, na verdade, recomendado o recurso aos médicos e suas práticas na maior parte dos casos. De fato, como demonstrou Ferngren (2009, p. 141-142), mesmo que uma minoria de ascetas (como foi o caso de Orígenes) defendesse que aqueles cristãos que buscassem alcançar um nível superior de maturidade espiritual deveriam se abster da medicina e confiar apenas na oração, a prática médica era vista como perfeitamente compatível e consistente com a virtude cristã e poderia ser utilizada sem qualquer estigma pelo cristão ordinário. Contudo, mesmo recorrendo aos médicos, os Pais alertavam que a fonte da cura ultimamente residia em Deus, era nele que os remédios adquiriam sua eficácia. Assim, seria equivocado confiar mais nos médicos do que em Deus. Essa aceitação da medicina foi mantida como a norma ao longo da Alta Idade Média, mesmo com a popularização de métodos de cura religiosa no século V. Não foi à toa que, em pleno século VII, Isidoro de Sevilha aconselhou: “*Medicinae curatio spernenda non est*”, isto é, “O tratamento da medicina não deve ser desprezado” (Etm IV, ix, 1).

Em caráter complementar, Siraisi (1990, p. 7) e Magner (2005, p. 136-141), observa-se que a transição do período clássico para a civilização cristã medieval trouxe consigo novas atitudes em relação ao conhecimento médico e para a relação entre a cura religiosa e a secular. Assim, por um lado, destaca-se a criação de novos centros de cura na forma dos mosteiros e santuários de santos, os quais eram capazes de providenciar uma cura de cunho físico e

espiritual. Por outro, as autoras apontam que a emergência da sociedade cristã não levou, de forma alguma, ao abandono do conhecimento médico antigo ou ao desaparecimento de seus praticantes. Muito pelo contrário, eles permaneceram vigorosos ao longo de toda a Alta Idade Média. A própria Igreja, como afirmam diferentes autores, teria atuado ativamente na preservação dos antigos textos médicos, copiados no âmbito dos mosteiros, os quais funcionaram como importantes centros de ensino e também da própria prática médica (SIRAISI, 1990, p. 7; MAGNER, 2005, p. 139; NUTTON, 2008, p. 57).

Como se deve frisar, a prática da cura e o cuidado para com os doentes relacionava-se a uma virtude essencial para o cristão, a caridade. Como notam Le Goff e Truong (2006, p. 118), o relacionamento entre a caridade (*caritas*) e a enfermidade (*infirmity*) deu azo à criação do hospital ou hospício (também conhecido por outros nomes, como *xenodochia*, *hospitalia* e *domus dei* etc), um local público e gratuito para a prática de caridade, fornecendo cuidados, alimentação e repouso para enfermos, indigentes e viajantes. Sobre estes, deve-se dar especial atenção.

Destarte, como infere Ziegler (2018), de modo geral, o hospital medieval servia enquanto casa de acolhimento, onde se oferecia tanto comida e descanso aos peregrinos e viajantes, e enquanto um espaço de recolhimento e tratamento dos enfermos. Ademais, ao longo da Alta Idade Média, a fundação e manutenção de estabelecimentos hospitalares estiveram ligadas à atuação de bispos ou mesmo de leigos e, com frequência, dependiam de doações e isenções fiscais por parte dos monarcas germânicos. Entretanto, apesar desses empreendimentos, a maior parte dos hospitais esteve particularmente associada às instituições monásticas. Como destaca, os monges gravitaram para práticas de assistência médica, primeiramente, para suprir as próprias necessidades do mosteiro, oferecendo alimentação, vestes, abrigo e alguns cuidados médicos para os irmãos enfermos. O processo pelo o qual estes serviços foram disponibilizados para pessoas de fora do mosteiro, como uma forma de se praticar a *caritas* cristã, levou algum tempo, mas, por volta do século V, tanto no Oriente quanto no Ocidente, falava-se do hospital e das enfermarias monásticas ao se utilizar o termo *nosokomeion*, isto é, um lugar dirigido ao cuidado para com os doentes. Além disso, muitas dessas enfermarias se localizavam próximas à nave do mosteiro, evidenciando, assim, a preocupação de permitir que o enfermo participasse das celebrações religiosas e, em alguns casos, até mesmo recebesse a comunhão, como sendo essencial para sua recuperação física.

De modo mais específico, Ziegler (2018, p. 54) aponta que esses hospitais providenciavam uma assistência médica profissional, por meio de médicos (homens e mulheres) treinados na terapia dietética, farmacêutica e cirúrgica, os quais eram ajudados por

enfermeiros(as) e, em alguns casos, contavam, inclusive, com um supervisor, responsável pela administração do estabelecimento. Nutton (2008, p. 58) relativiza tal assertiva em certa medida. Segundo a autora, a maior parte dos hospitais medievais era de pequeno porte, contando com poucos leitos, e oferecia apenas cuidados básicos (alimentos, aquecimento e abrigo). Contudo, em cidades de grande porte, como Constantinopla e Jerusalém, onde se poderia encontrar hospitais com 200 ou mais leitos, a assistência médica se encontrava disponível.

Por fim, segundo Saunier (1985, p. 219-220), apesar da considerável taxa de mortalidade, os hospitais medievais eram ambientes fundamentais para promover a recuperação e o tratamento dos enfermos no período medieval, tendo em vista que: por um lado, eram capazes de fornecer uma dieta mais rica e variada, comparada àquela previamente seguida pelos pacientes quando de sua admissão e; por outro, a proximidade em relação ao sagrado e a certeza do atendimento por profissionais especializados propiciavam um estado de espírito fundamental para a cura das doenças.

Exemplos de tratamentos oferecidos em um hospital alto medieval podem ser analisados ao se voltar para as fontes hagiográficas disponíveis. A *Vita Radegundis* de Venâncio Fortunato, em especial, contém uma passagem emblemática, a qual foi alvo de análise em outro trabalho nosso (CHACON, 2022, p. 52). Como narra o hagiógrafo (VRF 4), durante o período secular de sua vida, ainda estando casada com Clotário, Radegunda fundou uma “casa de cura” (a *Vita* se refere apenas como *domus*) na *villa* real de Athies (*Adteias*). Lá, como bem frisa Fortunato, a rainha, como mostra de sua profunda caridade e humildade, empenhava-se em tratar pessoalmente dos homens e mulheres enfermos, como se vê no seguinte excerto:

Ainda, o espírito tendendo à obra de misericórdia, [Radegunda] construiu uma casa em Athies, onde, tendo cuidadosamente organizado leitos e reunido as mulheres necessitadas, lavando-as em banhos quentes e curando-as das podridões das doenças, limpando as cabeças dos homens, executando a função de serva daqueles que lavara anteriormente, aos mesmos preparava com sua [própria] mão uma mistura para que a bebida, após tomada, renovasse os cansados pelo suor (VRF 4, tradução nossa)<sup>153</sup>.

Através desta e outras passagens de ambas as *Vitae Radegundis*, foi possível destacar o que se chamou de “atuação médica” de Radegunda, segunda a qual, Radegunda, ainda na qualidade de leiga (rainha) ou religiosa (monja), ao colocar em prática a virtude da caridade

---

<sup>153</sup> “*Adhuc animum tendens ad opus misericordiae, Adteias domum instruit, quo, lectis culte conpositis, congregatis egenis feminis, ipsa eas lavans in termis morborumque curans putredines, virorum capita diluens, ministerium faciens, quos ante lavarat, eisdem sua manu miscebat, ut fessos de sudore sumpta potio recentaret*” (VRF 4).

cristã através do cuidado dos enfermo, fazia uso frequente de práticas oriundas da medicina secular, tais como a dieta apropriada, a limpeza das feridas, os banhos, assim como a aplicação de alguns remédios naturais, muitos dos quais eram ingredientes de medicamentos prescritos por Marcelo em seu *De medicamentis*. Esta atuação médica também se confundiu com os milagres de cura que ela viria a praticar na qualidade de santa<sup>154</sup> (CHACON, 2022, p. 53-64).

Ao se voltar para a *Vita Caesarii*, pode-se observar uma ação semelhante do bispo de Arles, de modo que, após assumir a cátedra episcopal, buscando demonstrar sua preocupação com os enfermos de Arles (e, certamente, aprimorar seu *status* de *patronus* e benfeitor da cidade diante da oposição que enfrentava), providenciou-lhes uma casa espaçosa, na qual, sem qualquer estrépito ou perturbação, pudessem ouvir o santo ofício na basílica. Nesta ocasião, organizou leitos para os enfermos e os munuiu “com uma pessoa, para que pudesse cuidar e curá[-los]” (VC I, 20, tradução nossa)<sup>155</sup>. Esta “pessoa”, como se pode supor, seria um médico profissional ou, ao menos, um indivíduo dotado de conhecimentos acerca dos cuidados básicos.

Por mais que Cesário não “tratasse” os enfermos com suas próprias mãos, fosse pela alimentação, higiene ou emprego de remédios, como era o caso de Radegunda, a passagem acima descrita demonstra que, a princípio, o bispo não apresentava rejeição à utilização da medicina secular nem a seus profissionais. Contudo, esta questão apresenta grande complexidade e, como será possível visualizar adiante, o posicionamento de Cesário foi marcado por grande ambivalência. Isso se deveu, certamente, à existência de uma competição por influência no seio da sociedade alto medieval e ao fato de que os próprios clérigos viam-se, eles mesmos, como médicos. Mas como isso aconteceu?

De fato, conforme foi mencionado no capítulo anterior, o cristianismo se valeu de elementos da medicina secular para explicar questões relativas à fé e à religião em sentido metafórico. Nesta ocasião, foi possível destacar como o pecado era prontamente associado à doença, sendo, muitas vezes, descrito por Cesário como uma ferida (*vulnus*) que afligia a alma do pecador/enfermo. Naturalmente, este tipo de construção metafórica também se estendia para a figura de Deus e seus clérigos que, qualificados como médicos, eram capazes de oferecer tratamentos capazes de curar as almas dos cristãos de seus pecados.

---

<sup>154</sup> Um exemplo é a cura registrada no capítulo 34 da VF, que fortalece a hipótese de que Radegunda possuía conhecimentos médicos. Neste, a santa utiliza folhas de absintio (*absinthium*), as quais levava em volta de seu peito para se refrescar, para tratar uma monja de seu mosteiro, cujo olho havia sido recoberto por um humor sanguíneo. Como se destacou, a utilização do absintio para tratamento de oftalmias era previsto na obra de Marcelo (*De medicamentis* VIII, 62).

<sup>155</sup> “[...] *Cum persona, quae obsequi et mederi possit*” (VC I, 20).

Tal estudo deve ser feito por partes. Assim, por um lado, para Cesário, Deus podia ser visto como um “médico celeste” (*caelestis medicus*) (S.65.2), que, benévolo, desejava curar as almas. Acerca deste tipo de metáfora, Ferngren (2009) observa que, na literatura cristã, o tema do “Cristo médico” (*Christus medicus*) alçou grande popularidade desde os tempos da Igreja primitiva. Em suas palavras: “Jesus veio na literatura cristã primitiva para assumir as qualidades do médico ideal, aquele que altruisticamente socorre os enfermos, qualidades que eram associadas com ambos Hipócrates e Asclépio” (FERNGREN, 2009, p. 30-31, tradução nossa)<sup>156</sup>. Para fins de maior clareza, algumas passagens podem ser trabalhadas.

Destarte, em seu *sermo* 35.1, o bispo de Arles prega que, diante da aproximação das festas sagradas (*sollemnitates*), era importante que o fiel mantivesse um coração penitente, praticando especialmente o perdão e se esforçando em prol da concórdia da comunidade. Nesse contexto, dirige-se à sua congregação: “Estás cansado, ofegas, esteve ferido pela doença, não és capaz de remover o ódio de ti. Espera em Deus, Ele é o médico” (S.35.1, tradução nossa)<sup>157</sup>.

Em outro sermão, Cesário faz um apelo aos fiéis que, portadores, de forma inexorável, das feridas dos pecados (*vulnera peccatorum*), como o é toda a humanidade, deveriam buscar com frequência os salutareis medicamentos da confissão (*confessionis medicamenta*). Nesse sentido, Cesário frisa que, em primeiro lugar, os fiéis devem se apresentar perante o médico e mostrarem suas enfermidades para que recebam os possíveis tratamentos (descritos com base nas *curationes* da medicina erudita) e, além disso, sejam estes tratamentos agradáveis ou dolorosos, devem suportar do mesmo jeito para que recebam a cura (note-se a presença marcante de verbos no imperativo singular):

Deus te cura, somente confesse a tua ferida. Jazes sob as mãos do médico, implora o auxílio pacientemente. [Se] Ele te lava, queima ou corta, suporta calmamente! Não presta tanta atenção [a isso], contanto que sejas curado. No entanto, serás curado se te apresentares ao médico: não porque ele não vê se te escondes, mas [porque] a confissão é o princípio da saúde (S.59.5, tradução nossa)<sup>158</sup>.

No *sermo* 150.4, Cesário não só retoma a metáfora do “Deus médico”, mas a relaciona diretamente a outras: “Há, de fato, o médico, o enfermo e a doença” (S.150.4, tradução nossa)<sup>159</sup>. A partir daí, observa que o enfermo pode se juntar tanto ao médico quanto à doença. No primeiro caso, unindo-se ao médico, a doença será derrotada. Já no segundo, aliando-se à

---

<sup>156</sup> “Jesus came in early Christian literature to assume qualities of the ideal physician who unselfishly succors the ill, qualities that were associated with both Hippocrates and Asclepius” (FERNGREN, 2009, p. 30-31).

<sup>157</sup> “*Langues, anhelas, aegritudine sauciaris, non potes tibi tollere odium. Spera in deum, medicus est*” (S.35.1).

<sup>158</sup> “*Sanat te deus; confitere tantum vulnus tuum. Iaces sub manibus medici, patienter implora auxilium. Fovet, urit, secat, aequanimiter tolera; tantum noli adtendere, nisi ut saneris. Sanaberis autem, si ostendas te medico: non quia ille non videt, si tu te abscondas; sed ipsa confessio initium sanitatis est*” (S.59.5).

<sup>159</sup> “*Est enim medicus, aegrotus, et morbus*” (S.150.4).

doença (isto é, não consentindo com o médico), não só o médico será vencido, mas o próprio enfermo irá perecer ao invés de ser curado. Logo em seguida, Cesário explica a metáfora de um modo bem didático, apontando a correlação entre Deus e o médico, o enfermo e o doente, o pecado e a doença, além de indicar as tenebrosas consequências caso o homem pecador prefira se unir aos seus pecados ao invés de a Deus:

Preste atenção por qual razão fiz essa analogia. Deus é o médico, o homem é o enfermo e o pecado é a doença. Se o pecador se alia com Deus, que é o verdadeiro médico, imediatamente, a doença perece e o enfermo é libertado. Se, em verdade, o infeliz pecador ama a sua doença, a ponto de mais desejar se aliar aos seus pecados, tal qual às doenças mortíferas, do que se manter unido ao médico celeste, não só relaxa em acusar a doença, isto é, seu pecado, mas também, com a face impudentíssima, esforça-se para defendê-lo. Enquanto desejar se aliar aos seus pecados, ele aparenta vencer o médico celeste, mas, por essa infeliz vitória, tal qual por uma via larga e espaçosa, desce para o inferno. Porque, se desejasse consentir com o médico, tendo perecido o pecado, tal qual uma doença cruelíssima, teria merecido subir ao céu por uma via estreita e apertada (S.150.4, tradução nossa)<sup>160</sup>.

Adiante, se Deus era considerado o *verus medicus*, aquele que poderia providenciar a cura para a doença-pecado, a mesma qualidade poderia ser estendida aos clérigos, seus representantes na terra. João Cassiano evidencia tal ponto com grande nitidez em seus escritos. Tanto em suas Conferências quanto em seus Institutos, Cassiano se vale de diversas metáforas médicas para designar como os monges deveriam atuar. Assim, por um lado, os monges, como os médicos, deveriam saber reconhecer as causas e origem das doenças para que possam aplicar os remédios apropriados (Col XXIV, 14). Nesse sentido, os monges devem ter a mesma preocupação que os médicos detêm em relação ao prognóstico:

Que estas coisas, porém, não pareçam supérfluas ou desagradáveis a ninguém. De fato, a não ser que as espécies de feridas tenham sido expostas e as origens e causas das doenças, investigadas, nem ao enfermo poderá ser administrado o tratamento apropriado dos remédios, nem aos fortes poderá ser fornecida a proteção da saúde perfeita (Inst VII, 13, tradução nossa)<sup>161</sup>.

Em outra passagem, Cassiano argumenta que, da mesma forma que os mais peritos dos médicos (*peritissimi medicorum*) que estão acostumados não só a curar as doenças já existentes, mas prevenir enfermidades futuras através de suas prescrições (*praecepta*) e poções salutaras (*pocula salutaria*), os monges, sendo os “verdadeiros médicos das almas”

---

<sup>160</sup> “*Quare istam similitudinem posuerim, diligenter adtendite. Medicus deus est, aegrotus homo est, peccatum morbus est: si se iungit peccator cum deo, qui est verus medicus, statim perit morbus, et liberatur aegrotus; si vero infelix peccator diligit morbum suum, ut magis se peccatis suis tamquam mortiferis morbis velit iungere, quam caelesti medico adhaerere; morbum, id est, peccatum suum non solum accusare non adquiescit, sed etiam fronte impudentissima defensare contendit, dum se peccatis suis vult iungere, quasi videtur caelestem medicum vincere, sed per istam infelicem victoriam tamquam per latam et spatiosam viam descendit in gehennam; quia si medico consentire voluisset, pereunte peccato tamquam crudelissimo morbo per artam et angustam viam ascendere meruisset in caelum*” (S.150.4).

<sup>161</sup> “*Haec autem nemini videantur superflua vel molesta. Nisi enim prius exposita fuerint genera vulnerum, et origines causaeque morborum fuerint indagatae: nec infirmis poterit adhiberi congrua medicinae curatio, nec validis conferri perfectae custodia sanitatis*” (Inst VII, 13).

(*verissimi animarum medici*), deveriam providenciar, através de suas conferências, antídotos celestiais (*coelestia antidota*) para curar as moléstias dos corações (*valetudines cordium*) e impedir que outras nasçam nas mentes dos monges juniores (Inst XI, 16).

Como Cassiano, Cesário também associava clérigos a médicos. Contudo, o foco de suas analogias era reservado para os pregadores, os “médicos espirituais” (*spiritalis medici*), dentre os quais ele mesmo se incluía, cujos sermões, verdadeiros “remédios das almas” (*remedia animarum*), encontravam íntima correlação com os tratamentos oferecidos pelos médicos (S.5.5; 57.1; 59.7; 78.4; 156.5; 207.4). Duas passagens de seus sermões ilustram bem tal questão.

Em primeiro lugar, no início do *sermo* 57, Cesário pede à sua audiência que não se ressinta com sua pregação que, severa e frequentemente, admoestava-lhe sobre o temeroso Dia do Juízo Final, alegando que, ao fazê-lo, atuava tal qual um médico carnal (*carnalis medicus*), que não só proibia o consumo de alimentos agradáveis (*delectabilia abscidere*), mas compelia o paciente a beber poções amargas (*amarissimas potiones bibere cogere*) e fazia incisões com duríssimos e afiadíssimos instrumentos de ferro (*asperrimis vel acutissimis ferramentis incidere*). Após esse comentário, conclui: “Logo, isto que os médicos carnis fazem em prol da saúde do corpo, os [médicos] espirituais esforçam-se por praticar em prol da salvação das almas” (S.57.1, tradução nossa)<sup>162</sup>. No segundo caso, Cesário trata no *sermo* 207 da aproximação das festas litúrgicas, ocasião propícia para que os fiéis se empenhem na conversão e se afastem dos vícios. Nesse sentido, como no exemplo anterior, o bispo exorta-os para que não desprezem sua pregação, a qual compara aos instrumentos do médico, duros e certamente desconfortáveis, mas capazes de providenciar a cura: “Realmente, duros são os instrumentos de ferro dos médicos, mas eles fazem [os homens] saudáveis; os prazeres deste mundo parecem doces, mas enganam maldosamente” (S.207.4, tradução nossa)<sup>163</sup>.

O discurso de Cesário foi incorporado por seus hagiógrafos que, em duas passagens (VC I, 15; 17), equipararam sua atuação enquanto um pregador àquela do médico. Destarte, no primeiro caso, ele foi descrito como um médico espiritual, que, ao pregar, curava os vícios inatos das doenças e impedia que outros nascessem pelos maus pensamentos (VC I, 15). No segundo exemplo, os hagiógrafos descrevem Cesário tal qual um médico diligente ao diagnosticar seus pacientes e, reconhecendo suas necessidades, oferecia o remédio apropriado para cada moléstia:

---

<sup>162</sup> “*Hoc ergo, quod pro sanitate corporum carnales medici faciunt, pro animarum salute spirituales exercere contendunt*” (S.57.1).

<sup>163</sup> “*Dura quidem sunt medici ferramenta, sed sanos faciunt; dulcia videntur mundi huius oblectamenta, sed male decipiunt*” (S.207.4).



Assim, proferia a pregação para que os bons incitasse à glória e os maus chamasse de volta por meio da pena. Como um bom médico, providenciava diferentes remédios para diferentes feridas, oferecendo não algo que agradasse, mas, ao invés, o que curasse, não considerando a vontade do doente, mas desejando apropriadamente a saúde ao enfermo (VC I, 17, tradução nossa)<sup>164</sup>.

Até o momento, foi tratada a associação dos clérigos aos médicos em sentido metafórico (mesmo que muitos, a exemplo de Radegunda, conhecessem e praticassem a medicina secular). A princípio, poderia-se supor a existência de uma “divisão de competências”, com os médicos cuidando da saúde dos corpos, enquanto os clérigos se preocupariam com a cura das almas. Todavia, não foi isso o que se verificou. Como foi possível constatar no *sermo* 52, citado no exórdio deste trabalho, a Igreja reivindicou para si um espaço no “mercado” da cura, colocando-se como apta e eficaz para, não só providenciar a cura para as almas dos fiéis, mas também para seus corpos. Isso aconteceu por duas formas diferentes: a ministração dos sacramentos (*sacramenta*) e os milagres dos santos, cujo acesso era controlado.

Destarte, tendo em vista os sacramentos, Schmitt (2014, p. 292-293) salienta que estes não constituem meros signos, mas apresentam uma eficácia verdadeira, sendo capazes de manifestar o poder de Deus ao afugentar os demônios e providenciar uma cura tanto para o corpo, quanto para a alma. Como salienta, ao longo da Alta Idade Média, os sacramentos correspondem, mormente, ao batismo e à confissão (mas a eles também se deve anexar a comunhão). Já, entre os séculos VIII e X, o Sacramento dos Doentes, anteriormente concebido como um rito de cura, torna-se a “Extrema-unção”, que é aplicada aos moribundos.

Ademais. Schmitt (2014, p. 293) também destaca o exorcismo que, apesar de não ser um sacramento a rigor, mas um *sacramentalium*, encontra-se presente em certa medida nos demais sacramentos e, beneficiando-se de uma ritualização dramática e solene, justificou a existência de uma “ordem” específica no seio do clero, a dos exorcistas. Para o autor, a importância do exorcismo é proporcional ao papel da possessão diabólica nas representações da doença, de modo que várias práticas de cura encontravam um modelo no exorcismo, assim como a possessão demoníaca era o paradigma de todos os ataques da doença.

Como foi possível verificar pela análise de seus sermões, Cesário atuou, em sua pregação, enquanto um ferrenho defensor da utilização dos sacramentos como uma forma de se obter a cura das enfermidades. Via de regra, aconselhava aos membros de sua congregação que, tão logo fossem afligidos por uma doença, buscassem a Igreja e, recorrendo aos

---

<sup>164</sup> “*Ita praedicationem proferebat, ut et bonos incitaret ad gloriam et malos revocaret a poena. Sicut bonus medicus diversis vulneribus diversa medicamenta, offrens, non quod unumquemque delectaret, sed potius quod curaret, non inspiciens voluntatem aegrotis, sed sanitatem desiderans competenter infirmis*” (VC I, 17).

presbíteros (*presbyteri*), pedissem para que: (i) fossem ungidos com o óleo consagrado (*oleum benedictum*); (ii) recebessem a sagrada Eucaristia, isto é, o Corpo e Sangue de Cristo (*corpus et sanguis Christi*); (iii) que orassem sobre eles (S.13.3; 19.5; 50.1; 52.5; 184.5).

Para Cesário, tais práticas faziam parte da *ecclesiae medicina* (S.52.5), isto é, a medicina ou os remédios da Igreja, os quais seriam extremamente eficazes em garantir simultaneamente a saúde do corpo, eliminando a doença, e a da alma, pelo perdão dos pecados, como se observa no excerto abaixo:

Além disso, todas as vezes que alguma enfermidade chegar sobre alguém, que ele recorra à Igreja, receba o Corpo e Sangue de Cristo e seja ungido pelos presbíteros com o óleo abençoado. Que eles [os enfermos] peçam a esses presbíteros e diáconos para que orem sobre eles em nome de Cristo. Se isto tiverem feito, não apenas a saúde do corpo, mas também o perdão dos pecados receberão. De fato, assim o próprio Senhor dignou-se prometer pelo apóstolo Tiago, dizendo: “se alguém está doente, que chame os presbíteros da igreja e que estes orem sobre ele, ungindo-o com óleo. E a oração de fé salvará o enfermo e, se estiver com pecados, estes lhe serão afastados” [Tg 5;14-15] (S.19.5, tradução nossa)<sup>165</sup>.

A par destas, baseando-se em passagens bíblicas (Pv 3;10; Ex 30;12) e exaltando a virtude da caridade, Cesário também advogou em prol do pagamento do dízimo (*decima*) como uma forma garantir a saúde corporal: “Eis que tens nas Sagradas Escrituras a garantia do teu Senhor, pela qual [Ele] prometeu a ti que, se tiveres dado o dízimo, não apenas receberás a abundância dos frutos, mas também a saúde do corpo seguirá” (S.33.1, tradução nossa)<sup>166</sup>.

#### 4.2.2. *Sanctus medicus: a cura pelo milagre*

A segunda forma de tratamento corresponde aos milagres operados pelos santos. Como foi visto anteriormente, o santo cristão era dotado de uma *dynamis* ou *virtus* que o tornava abençoado por Deus e também lhe possibilitava realizar tais maravilhas (ANGENENDT, 2004, p. 19). Mas como se pode caracterizá-los? Conforme apontam Harbus e Olsen (2004, p. 1-2), os milagres são marcas quase universais de santidade. No contexto das hagiografias, em particular, milagres atuam como sinais de Deus indicando que o santo é um dos salvos (mesmo antes de sua morte), também cumprindo a função de destacá-lo como uma

---

<sup>165</sup> “*Praeterea, quotiens aliqua infirmitas cuicumque supervenerit, ad ecclesiam recurat, et corpus et sanguinem Christi accipiat, et oleo benedicto a presbyteris inungatur, eosque presbyteros et diaconos petant ut in Christi nomine orent super eos: quod si fecerint non solum sanitatem corporis, sed etiam indulgentiam accipient peccatorum. Sic enim ipse dominus per apostulum Iacobum promittere dignatus est, dicens: ‘si quis infirmatur, inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum, unguentes eum oleo, et oratio fidei salvabit infirmum; et si in peccatis fuerit, dimittentur ei’*” (S.19.5).

<sup>166</sup> “*Ecce habes in scripturis sanctis cautionem domini tui, per quam tibi promisit, quod, si decimas dederis, non solum abundantiam fructuum recipies, sed etiam sanitatem corporis consequeris*” (S.33.1).

figura proeminente e grandiosa. Em outras palavras, os milagres constituem os *topoi* pelos quais a santidade se torna prontamente reconhecida. De fato, segundo Angenendt (2004, p. 17), na tradição neotestamentária, os milagres aparecem como sinais tanto do renascimento da fé quanto da recompensa por ela e o poder de realizá-los foi passado por Cristo aos seus apóstolos (conforme se vê em Mc 16,17-18).

Ademais, a concepção do milagre na Antiguidade Tardia se deveu, em grande parte, aos ensinamentos de Santo Agostinho. Para o doutor da Igreja, não havia qualquer contradição entre milagre e natureza, uma vez que Deus havia colocado “razões seminais” na Criação, escondidas sob a aparência de coisas normais, capazes de provocar milagres que parecem contrários à lei natural quando, na verdade, são inerentes a ela. Todavia, o milagre se apresenta como aquilo que é difícil de compreender e ultrapassa as capacidades e expectativas dos homens que, diante dele, deixam-se maravilhar (ANGENENDT, 2004, p. 18; VAUCHEZ, 2017, p. 227).

Ademais, como salienta Vauchez (2017, p. 226), os milagres realizados pelos santos durante toda a Idade Média e registrados em suas *Vitae*, possuíam suas próprias referências textuais. Assim, de modo geral, os santos buscavam mimetizar os milagres praticados no Velho e no Novo Testamento, mas, em especial, buscavam imitar Cristo, de modo que os hagiógrafos frequentemente se empenhavam em retratar seus santos praticando as mesmas curas praticadas por Cristo, seguindo as mesmas modalidades, como o toque dos doentes e a imposição das mãos, o que era precedido por certos atos de fé, como a oração do santo a Deus.

Alguns outros tópicos de especial relevância são suscitados por Angenendt (2004, p. 21-22). Em primeiro lugar, o autor frisa que, apesar de serem mediados pelos santos, todos os milagres eram reconhecidos como obras de Deus. Isso, por sua vez, tornava-os dignos não só de gratidão, mas também de compensação, o que explica os inúmeros dons conferidos aos seus santuários. Um outro ponto diz respeito ao fato de que os milagres também poderiam ser realizados pelo Diabo, devendo o cristão sempre permanecer vigilante e verificar se determinado milagre servia à fé e ao modo de vida cristão ou, caso contrário, se defletia a atenção dos bons atos e da convicção religiosa, ocasião em que poderia ser obra do Diabo.

Diante dessa exposição, Schmitt (2014, p. 293-294) e Vauchez (2017, p. 232) observam que, sendo outro modo de intervenção estritamente controlado pela Igreja, os milagres de cura eram os mais numerosos dentre todos os milagres atribuídos aos santos por seus hagiógrafos. Ademais, para o primeiro autor, a eficácia miraculosa se subordinava à consumação de uma relação duplamente contratual entre três pessoas: o enfermo, o santo e

Deus. Assim, os dois primeiros se engajavam numa relação mútua de troca, envolvendo o pedido, as preces e as oferendas do doente para “forçar a mão” do santo. Efetuada a cura, o miraculado, em retorno, deixava ex-votos no santuário ou fazia dom de sua própria pessoa ao santo e seus guardiões. Estes eram os *censuales*, que eram integrados à *familia* do santo. No outro lado dessa relação contratual, o santo, valendo-se dos méritos adquiridos ao longo de sua vida, por seus feitos e misericórdia, atuava perante Deus enquanto um *patronus*, intercedendo pela saúde dos seus clientes.

Ademais, alguns outros pontos são dignos de nota. Em primeiro lugar, Magner (2005, p. 138-139) destaca que alguns santos foram associados à cura de doenças ou partes do corpo específicas, tendo em vista a maneira pela qual padeceram. Assim, Santa Apolônia de Alexandria († 249) por ter tido todos os seus dentes arrancados durante o martírio, tornou-se a santa patrona da dor de dente. Santa Lúcia de Siracusa († 304), tendo seus olhos arrancados durante a perseguição de Diocleciano, era especialista no tratamento de problemas oculares. Já São Sebastião († 288), que teria sobrevivido à tentativa de execução pelos arqueiros de Diocleciano, oferecia proteção contra as “setas da praga”, de modo que a representação imagética dos locais feridos pelas setas esteve ligada às regiões em que os bulbos da peste apareciam.

Em seguida, também se deve destacar a grande importância do ato de deslocamento ritual para a obtenção da cura milagrosa. Por um lado, isso podia se dar através da peregrinação (*peregrinatio*), isto é, o deslocamento do enfermo em direção ao santuário do santo, onde se encontravam suas relíquias, local por excelência onde se poderia sentir sua *praesentia* e receber sua *potentia*, para se utilizar os termos de Brown (1981). Como denota Schmitt (2014, p. 294), as peregrinações apresentavam, majoritariamente, um caráter coletivo, estando, às vezes, sob o comando de um pároco. Tal dimensão coletiva é um fator importante da “liminaridade” da peregrinação, no sentido conferido por Victor Turner, em sua obra *Image and pilgrimage in Christian Culture* (1978 *apud* SCHMITT, 2014, p. 296): “experiência coletiva das margens, ela era o lugar onde as hierarquias habituais eram abolidas, em uma comum exaltação religiosa e social”. Contudo, como aponta, o clero controlava o conjunto dessas manifestações, mantendo o conjunto das curas milagrosas, vigiando os miraculados e testemunhas, afastando os impostores e os fraudadores, enunciando o sentido dos milagres e atribuindo os fracassos à falta de fé dos peregrinos.

A par das peregrinações, também se pode ressaltar os casos de deslocamento das relíquias “em direção ao enfermo”, caso da translação (*translatio*), o deslocamento ritual das relíquias para outra localidade temporária ou definitiva e; das procissões que, desde o século

VI, tinham como uma de suas funções proteger as comunidades contra as epidemias, sendo comuns, por exemplo, as *circumambulationes*, procissões ao redor das muralhas da cidade ou dos limites de uma província. Em ambos os casos, eram frequentemente registrados casos em que os enfermos eram levados ou mesmo se arrastavam até o lugar pela qual as relíquias seriam transportadas na esperança de serem curados (SCHMITT, 2014, p. 294-295).

Ademais, também se deve destacar a importância do sonho no processo terapêutico. Em tais episódios, não incomuns em hagiografias e, por vezes, realizados após o deslinde de uma peregrinação, o enfermo, tendo dormido no santuário ou em sua proximidade, recuperava a saúde após ser visitado e tratado pelo santo em sonho ou após seguir as orientações fornecidas pelo mesmo. Sobre isto, ambas as *Vitae Radegundis* fornecem valiosas evidências. A título de exemplo, em um episódio citado por Venâncio Fortunato (VRF 20), registra-se o caso de uma pessoa indeterminada que, acometida por um quadro febril e apresentando calafrios (*frigoriticus*) e languidez (*languidus*), recebeu, em sonho, instruções da santa para que acendesse um círio ou vela (*candela*) durante a noite. Cumprindo as instruções da santa, o enfermo recuperou a saúde (CHACON, 2022, p. 60).

No entanto, como se deve destacar, este papel do sonho na recuperação da saúde não é original do cristianismo, mas encontra suas raízes na prática antiga da incubação (*incubatio*), ligada, mormente, ao culto de Asclépio. Como salienta Magner (2005, p. 105-106), por meio da incubação, o paciente buscava obter sonhos divinos de orientação, os quais representavam a culminação de uma série de ritos realizados preliminarmente, podendo incluir aí: jejum, isolamento prolongado, automutilação ou mesmo a ingestão de poções alucinógenas. Contudo, havia a prática de dormir sobre peles de animais na frente da imagem de Asclépio, o que era uma forma mais branda deste ritual. Nesta ocasião, alguns pacientes relatavam curas instantâneas após serem tocados pelo deus ou lambidos pelos animais sagrados (cães e cobras) que guardavam o templo. Em outros casos, Asclépio indicava as formas de tratamento, as quais eram variadas (tais como esfregar sangue nos olhos ou nadar em um rio congelado), ou mesmo receitava remédios simples, como ervas para casos de constipação.

Munindo-se destas pertinentes considerações, pode-se debruçar com maior propriedade sobre a *Vita Caesarii* e se analisar os milagres realizados por Cesário. Estes foram organizados em determinadas categorias ou tipos, como se pode observar no Quadro 1.

**Quadro 1:** Totalidade e tipos de milagres realizados por São Cesário na VC

| <b>Tipo de Milagre</b>                          | <b>VC I</b> | <b>VC II</b> | <b>Referências</b>                                                            |
|-------------------------------------------------|-------------|--------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| Cura                                            | 4           | 9            | VC I: 39-40; 43; 47; 51.<br>VC II: 2-4; 10-12; 13-15; 16; 25; 39; 40; 41; 42. |
| Exorcismo                                       | 3           | 6            | VC I: 5; 41; 49.<br>VC II: 18-19; 20; 21; 22; 29; 30.                         |
| Controle sobre a natureza (elementos e animais) | 3           | 3            | VC I: 22; 26; 48.<br>VC II: 26; 27; 28.                                       |
| Punição                                         | 2           | 0            | VC I: 30; 50.                                                                 |
| Outros                                          | 1           | 2            | VC I: 51.<br>VC II: 17; 44.                                                   |
| <b>Total</b>                                    | <b>13</b>   | <b>20</b>    |                                                                               |

Fonte: Dados da Pesquisa.

A princípio, não se deve tomar tais divisões em absoluto, uma vez que muitas destas categorias se mostram extremamente fluidas e, frequentemente, relacionam-se ou mesmo podem ser confundidas com outras. Em especial, como se verá adiante, alguns dos milagres de exorcismo, os quais consistem na expulsão da entidade demoníaca do corpo do possuído, guardam íntima relação com os milagres de cura, relativos à “expulsão” da doença do corpo do enfermo ou mesmo apresentam um caráter dúplice, simultaneamente livrando o enfermo da influência demoníaca e curando os estragos físicos por ela provocados.

Ainda assim, a partir dos dados colacionados acima, pode-se inferir alguns elementos relevantes, como o fato de que, dos 33 milagres operados por Cesário, a maior parte destes (cerca de 39,39%) corresponde à cura de enfermidades às quais é atribuída, de forma explícita ou subentendida, uma causalidade natural, o que, por sua vez, utilizando-se do entendimento de Van Dam (1993) e Vauchez (2017, p. 232), indicaria uma preponderância da preocupação com a saúde para esta sociedade e a importância conferida àqueles que detinham o poder de livrar a outrem de suas moléstias.

Contudo, este tipo de análise quantitativa não é suficiente para nossa proposta. Faz-se necessário observar como foram realizadas essas curas, conforme registrado pelos hagiógrafos. Destarte, no Quadro 2, buscou-se destacar, em cada um dos milagres de cura, certos dados, como: a descrição das enfermidades e seus sintomas, informações acerca do enfermo (sexo, faixa etária, ocupação e *status* social) e o local em que foi realizada a cura,

quando disponíveis. Contudo, um ponto, em especial, nos retêm a atenção: as formas de tratamento e práticas curativas empregadas pelo santo.

**Quadro 2:** Milagres de cura de enfermidades realizados por São Cesário na VC.

| <b>Referência</b> | <b>Doença/<br/>sintomas</b>                                                                               | <b>Método de cura</b>                                                                                            | <b>Dados do<br/>enfermo</b>                                                      | <b>Local</b>                             |
|-------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|
| VC I, 39-40       | Doença indeterminada ( <i>subita infirmitas</i> ), acarretando inconsciência                              | <b>Oração</b>                                                                                                    | Adolescente ( <i>adolescens</i> ) que servia na <i>praefectura</i>               | Cidade de Ravena, casa do enfermo        |
| VC I, 43          | Doença indeterminada (referida como <i>pestis e calamitas</i> ), provocava espumação pela boca e tremores | <b>Oração; Gesto do santo</b> (imposição das mãos); <b>Unção com óleo abençoado</b>                              | Mulher ( <i>femina</i> ) indeterminada                                           | Cidade de Arles, Basilica de São Estevão |
| VC I, 47          | Paralisia dos membros superiores e inferiores ( <i>manus et pedes contracti</i> )                         | <b>Gesto do santo</b> (sinal da cruz)                                                                            | Mulher ( <i>mulier</i> ) indeterminada                                           | Cadeia montanhosa dos Alpilles           |
| VC I, 51          | Febre terçã ( <i>tertiana febris</i> )                                                                    | <b>Contato com objetos do santo</b> (Suspensão da garrafa de óleo sobre a cabeça do enfermo)                     | Clérigo (era um dos autores da hagiografia)                                      | —                                        |
| VC II, 2-4        | Doença indeterminada ( <i>languor gravis</i> )                                                            | <b>Oração</b>                                                                                                    | Menina ( <i>puella</i> ), filha de um diácono de sua igreja chamado Pedro        | Cidade de Arles                          |
| VC II, 10-12      | Ferimento ( <i>vulnus</i> )                                                                               | <b>Contato com objetos do santo</b> (enfermo pega seu manto e pressiona contra e ferida)                         | Patrício ( <i>patricius</i> ) de nome Libério                                    | <i>Vicus</i> de Arnaginem                |
| VC II, 13-15      | Hemorragia                                                                                                | <b>Contato com objetos do santo</b> (pressiona sobre o peito um tecido que havia entrado em contato com o santo) | Mulher ilustre ( <i>ilustrissima femina</i> ) de nome Agretia, esposa de Libério | —                                        |
| VC II, 16         | Tremores nas mãos                                                                                         | <b>Oração; Gesto do</b>                                                                                          | Mulher                                                                           | Cidade de Arles,                         |

|           |                                          |                                                                                                                 |                                                                     |                           |
|-----------|------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|---------------------------|
|           |                                          | <b>santo</b> (sinal da cruz)                                                                                    | indeterminada<br>( <i>mulier quaedam</i> )                          | Basílica de Santo Estevão |
| VC II, 25 | Torção do pé (abl. <i>pede luxavit</i> ) | <b>Contato com objetos do santo</b> (tocou a região ferida com o tecido que cobria a sela do cavalo de Cesário) | Matrona<br>( <i>matrona</i> )                                       | Cidade de Marselha        |
| VC II, 39 | Febre quartã ( <i>quartana febris</i> )  | <b>Relíquia de contato</b> (bebe-se a água em que foi lavado o corpo do santo)                                  | Desiderius, um arquivista público<br>( <i>chartarius publicus</i> ) | Cidade de Arles           |
| VC II, 40 | Febre terçã ( <i>febris tertiana</i> )   | <b>Relíquia de contato</b> (bebe-se a água em que foi lavado o corpo ou vestes do santo)                        | Filho de Salvius, um homem ilustre                                  | Cidade de Arles           |
| VC II, 41 | Febre ( <i>febris</i> )                  | <b>Relíquia de contato</b> (bebe-se a água em que foram lavadas vestes do santo)                                | Filho de Martianus, um homem ilustre                                | Cidade de Arles           |
| VC II, 42 | Febre quartã ( <i>quartana febris</i> )  | <b>Relíquia de contato</b> (bebe-se a água em que foram lavadas vestes do santo)                                | Um franco<br>( <i>francus quidam</i> )                              | Cidade de Arles           |

Fonte: Dados da Pesquisa.

De modo a classificar tais milagres, pode-se fazer uso da divisão proposta por Klingshirn (2001, p. 162), que divide os milagres de Cesário em duas categorias: (i) milagres realizados diretamente pelo santo, isto é, em pessoa, e; (ii) milagres realizados por suas relíquias, tanto antes quanto depois de sua morte. Acerca desta, realizou-se uma pequena revisão, de modo que, apesar dos efeitos práticos permanecerem os mesmos, optou-se por chamar de “relíquias” apenas os objetos ou restos mortais deixados pelo santo após sua morte.

No que condiz à primeira categoria, da qual fazem parte cinco milagres (VC I, 39-40; 43; 47; VC II, 2-4; 16), ela representa um “sistema centralizado”, para se utilizar a expressão de Klingshirn (2001, p. 162), uma vez que o santo se valia apenas de técnicas aprovadas e embasadas nas Sagradas Escrituras e em outras *Vitae*. Estas, como foi possível observar no quadro acima, correspondem à: oração, unção com óleo consagrado e certos gestos, como a imposição das mãos e a realização do sinal da cruz. Ademais, como é importante destacar,



algumas dessas passagens, inclusive, exibem indícios de que os enfermos haviam sido tratados previamente por médicos antes de demonstrarem a devida *reverentia* e buscarem a *praesentia* do santo.

Destarte, narra a *Vita* (I, 39-40) que Cesário, enquanto estava em Ravena, tendo lá sido convocado por Teodorico, realizou a cura de um adolescente que trabalhava na *praefectura*, o qual, tendo sido arrebatado por uma enfermidade súbita, ficou inconsciente. Como informam os hagiógrafos, o jovem, possivelmente, teria recebido atenção médica, uma vez que “Quando toda a esperança de uma cura humana e consolação lhe faltou [...]” (VC I, 39, tradução nossa)<sup>167</sup>, sua mãe buscou o santo e lhe implorou ajuda. Indo até o enfermo, Cesário rezou prostrado e, quando percebeu a ação divina sobre o rapaz, foi embora, deixando Messiano para trás. Após uma hora, segundo o relato deste, o enfermo recuperou a consciência.

Como se viu na passagem anterior, o milagre foi realizado utilizando apenas uma das práticas da terapia eclesiástica, a oração. Contudo, algumas curas realizadas por Cesário foram efetuadas mediante a utilização de várias práticas mescladas, como na hipótese do capítulo 43 (VC I). Neste, narra-se que, durante a celebração do ofício religioso, entrou na igreja uma mulher tremendo e espumando, cujos gemidos e gritos aterrorizavam toda a congregação. Apesar dos sintomas da enferma serem comuns aos da possessão demoníaca, não foi mencionado pelos hagiógrafos que a origem da aflição seria de cunho espiritual. Ao contrário, registraram que alguns dos celebrantes trouxeram a mulher diante do bispo para que este lhe expulsasse a “peste” (*pestis*) e restaurasse a saúde (*sospitas*). De fato, como se verá adiante, a fronteira entre um milagre de cura (de enfermidades) e o de exorcismo não é tão nítido quanto parece. Ao fim, para curá-la, Cesário rezou diante dela, impôs as mãos sobre sua cabeça e ungiu seus olhos, orelhas, nariz, boca e face com óleo abençoado.

Em outro episódio (VC I, 47), Cesário chega até mesmo a realizar a cura através de outra pessoa. Assim, estando em uma viagem pela cadeia montanhosa de Alpillen, em companhia do bispo Eucherius (de Sé desconhecida), encontrou uma mulher paralisada que se “arrastava pela terra” (*per terram reptabat*). Diante dessa situação, Cesário ordenou que Eucherius descesse do cavalo e fizesse o sinal da cruz diante da mulher. Apesar de relutante, fez o que o santo pediu. Depois, Cesário deu-lhe uma nova ordem, a de que estendesse sua mão, tomasse a da parálitica e a levantasse. A princípio, Eucherius teria se negado, indicando que seria mais apropriado que o próprio Cesário fizesse tal ação, uma vez que a ele foi concedido o poder de curar as enfermidades dos corpos e almas: “Mas isso, faz tu, a quem Deus concedeu o poder de curar as almas e os corpos das doenças” (VC I, 47, tradução

---

<sup>167</sup> “*Cui cum humanae curationis spes omnis et consolatio defecisset [...]*” (VC I, 39).

nossa)<sup>168</sup>. Após muita resistência, Cesário conseguiu convencer o bispo relutante e, ao estender sua mão e levantar a mulher, seus pés e todos os outros membros foram recuperados e ela pôde andar para casa incólume.

Os últimos dois casos destacados nesta categoria são semelhantes aos já analisados. No primeiro (VC II, 2-4), Cesário cura a filha de um diácono de sua igreja que havia ficado muda por três dias devido a uma doença grave (*languor gravis*) através de suas orações. Já no segundo (VC II, 16), o santo cura uma mulher que, afligida por tremores nas mãos, havia entrado na basílica de Santo Estevão após a celebração das Vésperas. Após orar por ela, de forma semelhante ao que fez com Eucherius (VC I, 47), pede que outro bispo faça o sinal da cruz sobre a enferma. Dessa vez, não surte qualquer efeito e a cura só se realiza após o santo se prostrar novamente em oração e, ele mesmo, fazer o sinal da cruz sobre as mãos da enferma.

Em relação à segunda categoria, esta, por outro lado, corresponderia a um “sistema descentralizado”, uma vez que não havia controle sobre a utilização destes objetos ou relíquias quando estes paravam nas mãos dos enfermos. Ela, por sua vez, é composta por oito milagres (VC I, 51; VC II, 10-12; 13-15; 25; 39; 40; 41; 42), acerca dos quais se pode tecer algumas considerações.

Assim, no primeiro caso, narra-se a cura de um dos hagiógrafos da própria *Vita Caesarii* que, sofrendo de uma febre terçã (*febris tertiana*), pediu que uma ampola (*ampullula*, i.e.: *ampulla*) contendo o óleo abençoado por Cesário, a qual conservava tal qual fosse as maiores relíquias (*tanquam maximas reliquias*), fosse suspensa sobre sua cabeça. O poder miraculoso desse óleo é atestado quando, por descuido dos escravos, a ampola se quebra, mas nenhum óleo escorre para fora. Após o conteúdo ser transferido para uma nova ampola e, assim, suspensa sobre a cabeça do enfermo: “A febre, sem qualquer demora, foi embora” (VC I, 51, tradução nossa)<sup>169</sup>. A partir dessa passagem, entende-se que o hagiógrafo buscou advogar não só em prol do poder curativo do óleo, extremamente recomendado por Cesário em seus sermões como uma forma de providenciar a cura para os enfermos, mas, de modo mais específico, do óleo abençoado por Cesário que possuíam um poder semelhante ao das relíquias.

Em outro episódio (VC II, 10-12), os hagiógrafos retratam a cura do patrício Liberius<sup>170</sup> que, ferido por uma lança no ventre durante uma emboscada dos visigodos,

---

<sup>168</sup> “*Sed istud fac tu, cui dedit Deus et animas et corpora sanare languentium*” (VC I, 47).

<sup>169</sup> “*Febris sine ulla dilatione discessit*” (VC I, 51).

<sup>170</sup> Como observa Klingshirn (1994, p. 48), Petrus Marcellinus Felix Liberius foi designado um patrício por Teodorico em 500, tendo também servido como prefeito pretoriano da Gália entre 510/511 e 534.

atravessou a margem do Durance (*Druentia*) até chegar no *vicus* de Arnaginem (atual Saint-Gabriel). Lá, recebeu alguma forma de ajuda, talvez de médicos, mas não se sabe ao certo. Consoante os hagiógrafos, o tratamento ministrado a Libério não teria sido eficaz, ocasião em que pede que Cesário fosse trazido até ele: “Todos os remédios falharam. Rogai a meu senhor Cesário para que venha em meu socorro” (VC II, 11, tradução nossa)<sup>171</sup>. Em seguida, levado até lá, tendo recebido a inspiração de Deus (*Deo inspirante*), Liberius pegou o manto do santo e o colocou sobre a ferida, fazendo com que o fluxo de sangue cessasse e que recuperasse não só a saúde (*sanitas*), mas também uma grande força (*maxima virtus*).

Em outro caso, relatado ao longo dos capítulos 13 a 15 (VC II), Cesário realiza um milagre cristológico, reproduzindo a cura da hemorrágica efetuada por Cristo (Mt 9,20). Assim, narra-se que Agretia, esposa do mesmo Liberius citado acima, pediu a um dos autores da *Vita* para que lhe trouxesse algum pedaço de tecido (*pannus*) que tivesse entrado em contato com o corpo de Cesário. Ao falar com o próprio santo, ele providenciou dois tecidos e ordenou que fossem colocados antes sob o altar da basílica de Santo Estevão e, depois, um haveria de ser levado até a enferma e o outro, trazido de volta para Cesário. Enfim, de posse do tecido, Agretia colocou-o em volta de seu corpo (*vestimenta sua circa se posuit*) e, sem demora (*nec mora*), o sangramento cessou.

No capítulo 25 (VC II), os hagiógrafos descrevem outra cena: uma matrona de Marselha havia deslocado seu pé de tal forma que, mesmo após um longo período de tempo, não conseguia colocá-lo no chão, devendo ser carregada por seus escravos. Nesse caso, ao invés de requisitar algum objeto do santo, dirigiu-se até ele que, por ventura, encontrava-se na cidade. Ao encontrá-lo, recebeu uma oração e foi abençoada pelo santo, mas, como conta a *Vita*, só recuperou a saúde quando tocou a parte machucada no tecido que recobria a sela (*supersellium*) do cavalo de Cesário.

Por fim, os últimos quatro casos destacados (VC II, 39; 40; 41; 42) apresentam grande semelhança. De modo geral, neles são narrados episódios nos quais uma série de enfermos, Desiderius, o arquivista público (VC II, 39), os filhos inominados de dois *viri illustres*, Salvius (VC II, 40) e Martianus (VC II, 41), além de um franco desconhecido (VC II, 42), todos sofrendo de um quadro febril variado, foram até Arles e, lá, beberam da água em que foram lavados ou o corpo ou as vestes de São Cesário, recebendo alívio e recuperando suas forças imediatamente (*statim*). Além disso, em dois desses, a *Vita* evidencia que os enfermos foram submetidos previamente ao tratamento por médicos, os quais se mostraram falhos.

---

<sup>171</sup> “*Omnia remedia cessaverunt; domnum meum Caesarium rogate, ut mihi subveniat*” (VC II, 11).

O primeiro diz respeito ao caso do filho de Salvius, afligido por uma febre terçã. Conforme observam os hagiógrafos, Salvius teria tentado curar seu filho através de poções apropriadas para a doença que lhe afligia, as quais, pode-se supor, teriam sido recomendadas por médicos: “Como era o desejo de tal homem, havia se empenhado em curá-lo com as repetidas poções apropriadas para esta enfermidade, [porém] absolutamente nada pôde ajudá-lo” (VC II, 40, tradução nossa)<sup>172</sup>. Falhando os remédios dos médicos, a *Vita* revela que este *vir christianus* mandou seu filho buscar a água na qual teria sido lavado o corpo de Cesário ou alguma de suas vestes, as quais deveriam ser lavadas e a água, bebida. No outro caso, os autores da *Vita* registram que: “Ainda, o filho do falecido Martianus, homem ilustre, era, assim, afligido gravemente por febres incômodas, de modo que a esperança havia sido abandonada pelos médicos” (VC II, 41, tradução nossa)<sup>173</sup>. Contudo, sendo inspirado por Deus, buscou um pedaço da veste de Cesário e, tendo lavado-o e bebido a água, foi curado.

Ademais, como foi destacado acima, as categorias de milagres são fluídas, o que pode ser visto em alguns casos de milagres de exorcismo que, através do emprego de certos verbos e expressões, possuem vigorosas conexões àqueles de cura, ao ponto que se poderia até mesmo considerá-los uma categoria à parte que, apresentando um caráter híbrido, pode-se denominar de “cura/exorcismo” (Quadro 3).

**Quadro 3:** Milagres de “cura/exorcismo” realizados por São Cesário na VC

| Referência   | Método de exorcismo                                                                           | Dados do aflito                                                                                                  | Local                                                 |
|--------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| VC I, 5      | Cesário abençoa um copo e oferece ao homem para que beba, assim foi curado ( <i>curavit</i> ) | Um indigente ( <i>miser</i> )                                                                                    | —                                                     |
| VC I, 49     | <b>Unção com óleo abençoado</b>                                                               | Escravo ( <i>servus</i> ) de Partênio, um patrício ( <i>patricius</i> ) e homem ilustre ( <i>illustris vir</i> ) | Cidade de Arles                                       |
| VC II, 18-19 | <b>Bênção do santo; Unção com óleo abençoado</b>                                              | Escrava de uma matrona ( <i>matrona</i> ) chamada Eucyria                                                        | Assentamento fortificado ( <i>castellum</i> ) de Luco |
| VC II, 20    | <b>Oração</b>                                                                                 | Uma criança ( <i>infans</i> ), clérigo júnior da paróquia                                                        | Paróquia indeterminada                                |

<sup>172</sup> “*Ut est studium talis viri, crebris potionibus huic infirmitati competentibus illum studeret mederi, nihil prorsus iuvare potuit*” (VC II, 40).

<sup>173</sup> “*Filius etiam illustris viri quondam Martiani graviter febribus incommodis sic agebatur, ut etiam a medicis desperaretur*” (VC II, 41).

|           |                                                                                                        |                                   |                                                          |
|-----------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------|----------------------------------------------------------|
| VC II, 21 | <b>Gesto do santo</b> (imposição das mãos); <b>Unção com óleo abençoado</b> (sobre os olhos e orelhas) | Filha de um homem chamado Novatus | Paróquia de La Ciotat ( <i>Citaristanam parrochiam</i> ) |
| VC II, 29 | <b>Oração; Gesto do santo</b> (sinal da cruz)                                                          | Filha de um presbítero            | Cidade de Arles, Basílica de Santo Estevão               |

Fonte: Dados da Pesquisa.

Em todos esses casos, a aflição é atribuída à ação do Diabo (*diabolus*), também chamado de “demônio” (*daemonium*), “espírito maligno” (*spiritus nequissimus*) e “o Inimigo” (*hostis*), que, uma vez ingressando no corpo, levava-o ao sofrimento, vexando-o (*vexare*), atacando-o (*incurrere*), atormentando-o (*affligere*). De fato, em alguns desses casos, os sintomas físicos desses ataques ou invasões (*invasiones*) são registrados pelos hagiógrafos, colocando em evidência como a aflição espiritual tinha consequências diretas para o corpo.

Assim, na primeira passagem destacada, a qual também corresponde ao primeiro milagre realizado por Cesário, narra-se o episódio em que Cesário foi abordado por um indigente (*miser*) que, possuído pelo Diabo, buscava afastá-lo do caminho de Lérins, dizendo: “Cesário, não vá!” (VC I, 5, tradução nossa)<sup>174</sup>. Como indica a *Vita*, Cesário prontamente “curou” (*curavit*) o homem ao abençoar um copo ( *poculum*) e lhe oferecer de beber. No que tange ao verbo escolhido, *curare*, este denota vários sentidos, segundo expõe o Oxford Latin Dictionary (1968, p. 475), tais como vigiar, tomar conta, cuidar, mas, pelo contexto em que é empregada, acredita-se que a acepção mais apropriada seria a de “curar” ou tratar (alguém, uma doença etc).

No segundo caso, é narrada a cura do escravo preferido de Partênio, um patrício ilustre que havia sofrido um ataque maligno (*nequissima temptatio*) que o deixou inconsciente. É interessante notar como os hagiógrafos, de modo sutil, descrevem a atuação de Cesário como a de um médico diligente, uma vez que ele, ao examinar o “enfermo”, consegue diagnosticar que “Verdadeiramente, a vexação do Inimigo mais parecia uma enfermidade da alma do que do corpo” (VC I, 49, tradução)<sup>175</sup>. Identificando, assim, a “doença”, Cesário se vale do tratamento apropriado, aplicando sobre o escravo inconsciente o óleo que havia sido consagrado por ele mesmo. Por fim, ao fazer isso, Cesário promove a cura para aquela aflição e, ao mesmo tempo, mostra-se mais eficaz do que os médicos seculares: “Isto feito, o ataque

<sup>174</sup> “*Caesari, non vadas*” (VC I, 5).

<sup>175</sup> “*Et dum re vera hostis ipsius vexatio magis animi quam corporis infirmitas videretur*” (VC I, 49).

maligno partiu dele, de modo que Cristo o restaurara à saúde através de seu escravo, após a cura do médico terreno ter falhado” (VC I, 49, tradução nossa)<sup>176</sup>.

Adiante, os hagiógrafos relatam um episódio familiar, no qual Cesário junto à sua comitiva chegou ao *castellum* de Luco e, lá, livrou a escrava da *matrona* Eucyria, a qual era afligida por um demônio chamado pelos rústicos de “Diana”, que lhe desferia golpes semelhantes aos de um flagelo (VC II, 18-19). Nesse caso, pode-se frisar que os hagiógrafos buscaram representar Cesário enquanto um bom médico que, com perícia, procedeu ao exame de sua paciente, além de perguntar informações sobre a enfermidade que lhe afligia. Assim, ao tomar ciência de que a moléstia era provocada pela ação demoníaca, Cesário aplicou seus remédios cotidianos, úteis na cura de males físicos e espirituais: impôs suas mãos sobre a cabeça da escrava e lhe deu sua benção. Depois, ainda ordenou que os clérigos a ungissem durante a noite com o óleo que ele mesmo havia abençoado. Quando tudo isso foi feito, como relatam os hagiógrafos: “Então, ela imediatamente fez-se saudável, de modo que, daí em diante, o ataque do demônio não retornou a ela” (VC II, 19, tradução nossa)<sup>177</sup>.

Em outra passagem (VC II, 20), os hagiógrafos registram que, em uma ocasião na qual Cesário celebrava a missa em uma das paróquias de sua diocese, um clérigo júnior (com oito anos de idade) foi gravemente perturbado por um espírito maligno (*graviter ab spiritu nequissimo coepit vexari*) e começou a tremer e espumar pela boca de forma horrível (*nam tremore et spumis horribiliter quatiebatur*), sintomas próprios da epilepsia, comuns em casos de possessão demoníaca, fato que causou terror em toda a assembleia. Ao ver a cena, a *Vita* diz que levantou seus olhos para o céu, rezou ao Senhor por uma cura e depois voltou a celebrar a missa. Depois, um presbítero de nome Ursus pegou a criança e a colocou sob os pés do santo. A conclusão não é inesperada: “Quando o mesmo menino foi colocado perante os pés dele [Cesário], levantou são” (VC II, 20)<sup>178</sup>.

Em outro episódio (VC II, 21), de forma semelhante ao destacado acima, Cesário se encontrava em visita à paróquia de La Ciotat (*Citaristana parrochia*) quando lhe foi apresentada a filha de um homem chamado Novatus. Segundo a *Vita*: “um demônio de uma nova espécie parecia tê-la atacado” (*novi generis daemonium videbatur incurrisse*), de modo que, se tentasse colocar um pé para fora de sua casa, era atacada por um bando de corvos (*multitudo corvorum*), os quais, ultimamente, desfiguraram seu rosto. Para resolver a situação, Cesário, valendo-se das mesmas práticas com as quais curava os enfermos, colocou suas mãos

---

<sup>176</sup> “*Quo facto, ita temptatio maligna discessit ab eo, ut quem cessante cura terrini medici, per servum suum Christus reddiderat sanitati*” (VC I, 49).

<sup>177</sup> “[...] *Statimque ita sana facta est, ut deinceps temptatio daemonis ad illam non reverteretur*” (VC II, 19).

<sup>178</sup> “*Ubi ante pedes eius puer ipse proiectus est, sanus surrexit*” (VC II, 20).

sobre a cabeça da mulher, abençoou o óleo e ungiu seus olhos e orelhas. Quanto ao resultado, a *Vita* informa que a filha de Novatus “retornou sã para sua casa” (*ad domum suam sana reversa est*) e também que: “E, daí em diante, aquele ataque nunca mais retornou a ela” (*incursusque ille deinceps nunquam ad ipsam reversus est*), de modo que Cesário, a um só tempo, teria providenciado a cura para os ferimentos e afugentava o demônio que lhe afligia.

Ademais, no último caso destacado (VC II, 29), os hagiógrafos registram que a filha de um certo presbítero era atormentada por um demônio (*a daemonio vexabatur*). Desesperado, o pai vai até Cesário e faz-lhe o seguinte pedido: “Senhor, tenha misericórdia de mim em minha miséria. Cura a minha filha” (VC II, 29, tradução nossa)<sup>179</sup>. Corroborando com sua descrição anterior de bom médico, Cesário pergunta o que a menina tinha e o pai responde que ela era afligida por um demônio. Na manhã seguinte, seguindo as instruções do santo, o pai e a mãe trazem a criança até a cela de Cesário após a celebração das matinas. Lá, Cesário se ajoelhou no chão e rezou junto aos pais. Depois, levantou-se e “fez o sinal da cruz sobre ela e a mandou embora sã” (*signavit eam et dimisit sanam*).

Um último ponto a se destacar diz respeito a duas passagens da *Vita Caesarii* que retratam milagres dirigidos, de modo dessemelhante, a dois *medici*. Assim, no capítulo 41 (VC I), retrata-se o episódio em que o diácono Helpídio, também famoso por sua atuação enquanto médico na corte do rei ostrogodo Teodorico, suplicou ao santo que o livrasse de uma “infestação demoníaca” (*diabolica infestatione*) que lhe causava diversas aflições, provocando, por exemplo, uma “chuva de pedras” (*saxorum imber*) que o assaltava (*adpetere*). Nesse sentido, os hagiógrafos registram que:

[...] Ele suplica ao santo de Deus para que merecesse ser libertado da mesma vexação pelas suas orações. Entrando em sua casa para santificá-la com uma infusão de água benta, [Cesário] aspergiu-a e, então, libertou-a dos graves perigos da vexação habitual, de modo que nada semelhante aconteceu lá depois (VC I, 41, tradução nossa)<sup>180</sup>.

Por sua vez, no capítulo 50 (VC I), narra-se o milagre de punição dirigido a Anatólio, a quem foi destinada, possivelmente, a pior qualificação com a qual se poderia referir-se a um médico. Tratado pelos autores da *Vita* como um “médico pestífero” (*pestifer medicus*), Anatólio foi punido por se deitar com uma prostituta na mesma cama em que Cesário dormira durante sua visita à vila de Launico, de modo que, após perpetrar o pecado, foi tomado por tremores que o derrubaram no chão, ocasião em que reconheceu o poder do santo e confessou publicamente seu pecado.

<sup>179</sup> “Domne, miserere mihi misero; cura filiam meam” (VC II, 29).

<sup>180</sup> “[...] Sanctum Dei exorat, ut a vexatione ipsa eius mereretur orationibus liberari. Cuius domum sanctificaturus ingrediens benedictae aquae infusione respersit atque ita consuetae vexationis discriminibus liberavit, ut ultra ibi nihil tale contingerit” (VC I, 41).

Nestas passagens, como se arguiu em outro estudo nosso (CHACON, 2021b, p. 11), pode-se chamar a atenção para a construção de um modelo do bom e do mau médico de acordo com a atitude reverencial (ou ausência dela) mantida em relação ao homem santo. No caso de Helpídio, que reúne o papel de clérigo e médico da corte, este, reconhecendo a natureza espiritual de sua aflição e o poder do São Cesário, age com a devida *reverentia*, implorando e se submetendo à ação deste que o livra do mal. Quando a Anatólio, este é punido por não respeitar o espaço abençoado pelo santo com sua presença, agindo, assim, com rusticidade. É importante notar que, em ambos os casos, não se questiona as habilidades terapêuticas destes indivíduos, mas, contudo, observa-se que se encontram em uma posição submissa ao santo, pois não possuem qualquer poder de intervenção frente ao sagrado e o sobrenatural e podem ser punidos por ele, caso não demonstrem a devida conduta reverencial.

Portanto, diante da análise de todas essas passagens da *Vita Caesarii*, diversos pontos podem ser destacados. Em primeiro lugar, deve-se sublinhar a íntima associação entre os milagres, como uma das práticas pertencentes ao sistema terapêutico eclesiástico, à *reverentia*, uma vez que muitas das curas são obtidas pelos enfermos como recompensa por sua fé, visto que procuram o santo e a ele imploram ajuda com humildade. Além disso, também se deve chamar a atenção para o fato de que, ao indicar o fracasso de tratamentos médicos pregressos, os hagiógrafos não necessariamente buscavam colocar em dúvida a eficácia da medicina secular, mas sim exaltar o santo, alçá-lo à posição da figura mais eficaz ao providenciar a cura, uma vez que era capaz de fazê-lo de forma imediata (*statim*) e sem demora (*sine dilatione* ou *nec mora*).

#### 4.3. O SISTEMA TERAPÊUTICO POPULAR

##### 4.3.1. Paganismo, cultura e religiosidade popular

Tendo abordado os sistemas terapêuticos médico-erudito e eclesiástico, agora, faz-se necessário analisar aquele que, como o eclesiástico, era capaz de oferecer uma cura pautada em forças sobrenaturais, mas, associado ao paganismo pelos autores eclesiásticos, era visto como ilegítimo, correspondendo, assim, à cura mágica. A este sistema se deu o nome de “popular”, uma vez que, como sugerido no introito do trabalho, encontra-se intimamente



relacionado aos conceitos de cultura e religiosidade popular<sup>181</sup>. Assim, julga-se necessário tecer algumas considerações acerca de tal tema, devidamente pautadas na historiografia.

Destarte, os primeiros estudos ligados à temática da cultura e religiosa popular datam de fins do século XVIII e início do XIX, mediante os trabalhos de folcloristas como Johann Gottfried Herder (1744-1803) e os irmãos Jacob (1785-1863) e Wilhelm Grimm (1786-1859) que, premidos pelo temor do desaparecimento da cultura popular diante do avanço do processo de industrialização e urbanização no pós-Revolução Industrial, organizaram coletâneas contendo canções e poesias, além de registros de contos, histórias, ritos e costumes populares, buscando preservá-los antes que perdessem seu dinamismo e caíssem no esquecimento (BURKE, 1978, p. 19; FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 239).

Ademais, o ímpeto folclorista do século XIX também proporcionou um momento de maior interesse acadêmico pelas temáticas do 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, conjugando a atuação de antropólogos, sociólogos, etnólogos e historiadores, dentre outros pesquisadores, extremamente rico, mas não 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 pertence à esfera da cultura de elite) ou em oposição em relação à de elite (PARKER, 2011, p. 148). Assim duas questões se impõem aos estudiosos: quem seria exatamente o povo? Qual é a natureza do relacionamento entre os diferentes níveis culturais?

Tal discussão gerou um profundo impacto nos estudos medievais, ensejando a criação de três correntes principais de pensamento e, entre elas, posicionamentos intermediários (BASTOS, 2020). Nesse sentido, julga-se relevante, ao menos, estabelecer suas principais características e argumentos. Assim, a primeira corrente é representada por autores como Jean Delumeau, autor de *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (1971), Raoul Manselli, com seu estudo intitulado *La religion populaire au Moyen Âge: problèmes de méthode et d'histoire* (1975), Etienne Delaruelle, em sua obra *La piété populaire au Moyen Âge* (1975) e Oronzo Giordano, que produziu o trabalho *Religiosidad popular en la Alta Edad Media* (1983). De modo geral, esta corrente adota uma perspectiva dualista acerca da cultura popular, tomando-a como oposta à chamada cultura erudita. Como leciona Edden (1992, p. 213-214), para tais

---

<sup>181</sup> Discorrendo acerca desta temática, foi produzido um artigo intitulado: *Cultura e religiosidade popular na Alta Idade Média: uma análise baseada nos sermões de Cesário de Arles (c. 469/470-542)*, cuja publicação se encontra pendente.

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 constantemente em alerta para corrigir quaisquer desvios nas crenças e práticas religiosas de seus fiéis.

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 necessidades. 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 as censuravam, enfatizando seus aspectos negativos e aberrantes, desviantes do modelo de piedade oficial cristão.

Ademais, o processo de cristianização é frequentemente descrito com base no modelo de “cima para baixo” (*top-down*), através da imposição dos valores cristãos para massa de camponeses iletrados, que passaram a incorporá-los, mas sem abandonar suas práticas e crenças tradicionais. Nesse sentido, 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. O que teria se dado, em verdade, foi um fenômeno que 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.

Ademais, acerca da possibilidade de interação entre os diferentes níveis culturais, o posicionamento dos autores tende a variar, desde aqueles, como Delumeau, que estabelecem fronteiras rígidas os pares religião/magia e religião/superstição, cuja relação seria marcada pela intensa hostilidade (SCHMITT, 2014, p. 127-128), 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.

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 (JOLLY, 1996; GRIG, 2018).

Nesse sentido, para Gurevich (1993, p. 2-3), a cultura popular é aquela que, enraizada na mentalidade medieval, perpassa todos os setores e grupos da sociedade, incluindo desde a elite eclesiástica até os mais humildes camponeses. 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” (*top-down*), nem de “baixo para cima” (*bottom-up*), mas 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.

Ademais, observando como teria se dado o processo de cristianização dos povos germânicos, frisa-se 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 recebedores inertes de valores e crenças estranhas a eles. Pelo contrário, como observa Jolly (1996) tal processo teria sido permeado 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 imiscularam, quanto buscaram se destruir mutuamente” (JOLLY, 1996, p. 10, tradução nossa)<sup>182</sup>.

---

<sup>182</sup> “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” (JOLLY, 1996, p. 10).

Em relação à terceira corrente, apresentada por Bastos (2020) e com a qual se filia, esta é mormente minoritária, sendo integrada por autores, tais como Carlo Ginzburg, como se vê em sua obra *O Queijo e os Vermes* (2006) e Steven Sangren, autor de *Great Tradition and Little Traditions Reconsidered: The Question of Cultural Integration in China* (1984). Tal corrente adota uma interpretação classista, identificando o povo às classes subalternas da sociedade, em especial a população camponesa, 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, defende-se que a cultura popular constitui um espaço de conflitos e de criação, exprimindo as relações de dominação e resistência que se dão no seio de tal sociedade (BASTOS, 2020).

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 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 resignificando de acordo com sua própria experiência.

Todas as três correntes apresentam importantes pontos que são adotados na análise. Em relação à dualista, o referido conceito de Giordano (1983) de “superposição de zonas sacrais” auxilia a compreender o sincretismo religioso verificado na documentação. Quanto à terceira corrente, Ginzburg (2006) permite ver o popular como um vigoroso espaço de criação, mesmo através da absorção (e resignificação) de elementos da cultura hegemônica. Apesar destas contribuições, esta pesquisa se filia, máxime, à segunda corrente, de Gurevich (1993), Zumthor (1993), Jolly (1996), Filotas (2005) e Grig (2018), advogando, assim, que o popular, no nível da cultura e da religião, não se confunde com as classes subalternas nem assume uma relação nomeadamente conflitiva com a cultura erudita/de elite/ hegemônica, mas perpassa todos os setores da sociedade medieval. Isso pode ser verificado com notória clareza nos sermões de Cesário de Arles.

No *sermo* 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 de Júpiter,

não querem preparar o tear nem o fuso na quinta-feira” (S.52.2, tradução nossa)<sup>183</sup>. Em outro sermão, Cesário condena a utilização de amuletos, além do recurso aos curandeiros populares, indicando que os fiéis deveriam, ao invés disso, recorrer à Igreja e seus sacramentos para obter a cura para suas enfermidades (S.184). 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)<sup>184</sup>.

Quem seriam estes homens? Como já foi visto, 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, muitos membros do clero estariam imiscuídos a práticas consideradas impróprias.

Nesse sentido, ao longo dos *sermões* 46, 47 e 55, Cesário critica a prática da embriaguez, vício que se tornou tão comum e cotidiano que levava os homens a pensarem não se tratar de um pecado. Tal prática, que ocorria especialmente nos banquetes, é particularmente perigosa, pois poderia induzir a outros pecados, como o adultério e o assassinato, mas não só isso. Como aponta o bispo de Arles (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 incorriam nessa prática. Estes que justamente deveriam inibir esse tipo de comportamento, não só bebiam em excesso, mas também incentivavam outros a fazerem 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 de forma imoderada podia não ser vista pelos clérigos como um pecado (e muito menos como um resquício do paganismo), Cesário também denunciava seu envolvimento com práticas mágicas, notadamente, a utilização, fabricação e distribuição de amuletos (S.50).

---

<sup>183</sup> “[...] *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*” (S.52.2).

<sup>184</sup> “*Sed forte dicit aliquis: ‘Quid est quod nos tam frequenter de hac re adminet episcopus noster?’ Hoc ideo, fratres, quia, licet tam frequenter admoneamus, adhuc tamen ab aliquibus hominibus fieri sacrilegia ista multorum relatione cognoscimus*” (S.184.5).

#### 4.3.2. *Caragi, divini vel sortilegi: as faces do curandeirismo popular*

Tendo sublinhado, na seção anterior, o que se compreende por “popular”, faz-se necessário estipular quem seriam os praticantes desse sistema marcado por crenças e práticas comuns à maioria dos indivíduos, inclusive aos membros da *ecclesia Christi*. Contudo, é justamente por esta mesma razão que tal sistema impõe maior dificuldade quando se pretende delimitar seus agentes da cura. Como denota Kieckhefer (2014), foi parte do legado da Antiguidade transmitido ao período medieval a noção de que a magia seria algo praticado por indivíduos específicos, os *magi*. Contudo, isto não poderia ser mais distante do que se observa nas fontes:

Em vez de encontrar uma única classe de magos, facilmente identificável, encontramos vários tipos de pessoas envolvidas em diversas atividades mágicas: monges, padres de paróquias, médicos, cirurgiões-barbeiros, parteiras, curandeiros e adivinhos populares sem treinamento formal, e até mulheres e homens ordinários que, sem reivindicar um conhecimento ou competência especial, usavam qualquer magia que por acaso conhecessem (KIECKHEFER, 2014, p. 56, tradução nossa)<sup>185</sup>.

Entretanto, apesar de tais práticas serem difundidas, algumas figuras específicas encontram maior notoriedade ao serem alvos de denúncias, proibições e toda sorte de admoestação na chamada “literatura pastoral”<sup>186</sup>. Esta, por um lado, coloca em evidência a preocupação dos clérigos, bispos em particular, com o exercício de práticas mágicas por parte de suas congregações e de outros membros do clero. Por outro, apesar de suas limitações<sup>187</sup>, também realça a preocupação desses mesmos clérigos com a atuação de certos “homens astutos” (*cunning men*), como chama Filotas (2005, p. 219), os quais compõem a classe extremamente heterogênea dos “curandeiros populares”, expressão adotada nesta pesquisa.

---

<sup>185</sup> “Instead of finding a single, readily identifiable class of magicians we find various types of people involved in diverse magical activities: monks, parish priests, physicians, surgeon-barbers, midwives, folk healers and diviners with no formal training, and even ordinary women and men who, without claiming special knowledge or competence, used whatever magic they happened to know” (KIECKHEFER, 2014, p. 56).

<sup>186</sup> A literatura pastoral, conforme entende Filotas (2005, p. 42), designa o amplo rol de textos (em especial, atas conciliares, sermões e penitenciais) que registram 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.

<sup>187</sup> Como observa Filotas (2005), ao longo da introdução e do primeiro capítulo de sua obra, esta literatura impõe alguns obstáculos ao estudo de práticas e crenças populares. Dentre outros, primeiramente, observa-se que aquilo que é registrado nos textos pastorais constituem os elementos combatidos da cultura popular, aqueles que infringiram o monopólio eclesiástico sobre questões religiosas, denotando, dessa forma, a hostilidade dos autores eclesiásticos às práticas e crenças registradas que fogem do modelo de piedade cristão. Em segundo lugar, destaca-se o fato de que muitas das práticas e objetos listados não são acompanhados de uma descrição detalhada, o que poderia denotar tanto: que sua natureza era de conhecimento comum, não necessitando um registro detalhado; um desprezo por parte do autor diante de elementos considerados pagãos ou supersticiosos; ou mesmo, um desconhecimento insuficiente do autor acerca das práticas, costumes ou mesmo da língua de sua congregação. A isto, soma-se o fato da utilização intercambiável de termos e expressões latinas, o que contribui para o obscurecimento das práticas, praticantes e objetos registrados.

Contudo, pode-se indagar: quem são esses indivíduos? De fato, as fontes, muitas vezes, não permitem distinguir entre os diferentes praticantes, os quais eram identificados por termos latinos que, durante a Antiguidade Clássica, designavam especialistas em práticas específicas, mas que, no período medieval, encontram-se esvaziados de seus sentidos originais. Mais do que isso, muitas vezes estes termos eram utilizados de forma intercambiável, isto é, sem que se estabelecesse uma distinção entre eles, o que acarretava no obscurecimento de suas áreas de especialização. Tendo por base os sermões de Cesário de Arles, com destaque para aqueles que abordam a temática da cura de enfermidades, sobressaem-se os seguintes termos: (i) *divinus* (S.1.12; 13.3; 19.4, 5; 50.1; 52.5; 54.1, 3, 5; 70.1; 184.4; 189.2; 197.2; 229.4); (ii) *aruspex* (S.13.3; 50.1; 52.1; 54.5; 70.1; 189.2; 197.2); (iii) *sortilegus* (S.13.3; 50.1; 52.5; 54.1); (iv) *ariolus* (S.52.5); (v) *caragius* ou *caraius* (S.1.12; 13.3; 19.4, 5; 54.1, 3, 5; 70.1; 229.4); (vi) *praecantator* (S.1.2; 13.3; 14.4; 19.4, 5; 50.1; 52.1; 54.3; 184.4; 204.3; 229.4); (vii) *incantator* (S.189.2; 197.2); (viii) *erbaria* (S.52.5).

Para estabelecer uma distinção entre estes praticantes, seguindo os passos de Filotas (2005, p. 227-238), pode-se fazer uso, mais uma vez, das Etimologias de Isidoro de Sevilha, que, no oitavo livro de sua obra, intitulado “Da Igreja e dos sectos” (*De ecclesiae et sectis*), reservou um capítulo para tratar dos praticantes da magia (*De magis*). Ademais, como se deve observar, Isidoro procurou definir cada um dos especialistas de acordo com sua atuação no passado greco-romano, período em que sua atuação e especialidades eram mais nítidas, mas que não correspondiam necessariamente com sua descrição no período medieval.

Destarte, em relação aos cinco primeiros especialistas, eles fazem parte do grupo geral dos adivinhos bem conhecidos desde a Antiguidade. Nas fontes medievais, eram consultados por uma miríade de razões, desde recuperar um bem roubado, obter uma previsão acerca do futuro ou mesmo oferecer um diagnóstico das doenças, assim como uma orientação sobre como proceder (FILOTAS, 2005, p. 226).

Assim, os adivinhos (*divini*) correspondiam àqueles que, como se estivesse preenchidos por certa divindade (*deo pleni*) ou, mais propriamente segundo Isidoro, um demônio, previam o futuro munidos desta inspiração divina (Etm VIII, ix, 14). Nos sermões de Cesário, os *divini* são retratados como praticantes da adivinhação eficazes em diagnosticar doenças e indicar aos enfermos o que deveriam fazer. Para isso, eles mediam (*mensurare*) e inspecionavam (*aspicere*) objetos pessoais do enfermo como cintos (*cingula*) e faixas (*fasciae*) (S.184.4).

Já os arúspices (*aruspices*, *haruspices*) atuavam, na Antiguidade, como “observadores das horas” (*horarum inspectores*), uma vez que examinavam a atividade propícia de ser

praticada em dada hora e dia e quais observâncias os homens deveriam seguir em momento particular. Além disso, também examinavam as entranhas dos animais e liam o futuro através delas (Etm VIII, ix, 17). Os sortílegos (*sortilegi*), de modo geral, praticavam a adivinhação examinando escritas de certa espécie, sendo famosos pelas “sortes dos santos” (*sanctorum sortes*), através das quais previam o futuro ao examinar uma passagem das Escrituras ou outro texto (Etm VIII, ix, 28). Por sua vez, os ariolos ou hariolos (*arioli, harioli*) são assim chamados por proferirem preces nefastas (*nefariae preces*) e oferecerem sacrifícios funestos (*funesta sacrificia*) nos altares dos ídolos (*arae idolorum*) e, assim, receberem respostas dos deuses/demônios (Etm VIII, ix, 16). As três figuras são citadas nos sermões de Cesário, de forma genérica, como adivinhos a quem se recorria diante da doença, não sendo efetuados diferenciações entre elas (S.50.1; 52.5; 54.1).

Em relação aos carágios (*caragi*), tais figuras, como apontam Filotas (2005, p. 233) e Klingshirn (2020, p. 972), são mencionados pela primeira vez nos sermões de Cesário, sendo, posteriormente, reproduzidos em outras fontes. Por mais que sua especialização seja desconhecida, Cesário os descreve como praticantes da adivinhação, tendo o poder de anunciar augúrios verdadeiros: “Mas alguém, por acaso, diz: o quê fazemos já que os carágios e adivinhos frequentemente nos anunciam augúrios verdadeiros? Sobre esta questão, a Escritura nos dá testemunho e avisa, dizendo: Mesmo que vos tiverem dito verdades, não acreditai neles [...]” (S.54.4, tradução nossa)<sup>188</sup>. Além disso, os carágios também se encontram entre os adivinhos a quem as pessoas recorriam diante da doença, conforme Cesário demonstra em outra passagem do *sermo* 54: “Eu me absolvo junto a Deus enquanto admoesto repetidas vezes e, igualmente, dou testemunho a fim de que nenhum dentre vós procure os carágios, adivinhos ou sortílegos, nem os inquirir, de forma alguma, acerca de qualquer motivo ou enfermidade” (S.54.1, tradução nossa)<sup>189</sup>.

Em relação às demais figuras, alia-se ao entendimento de Filotas (2005, p. 248-249) de que estes seriam especialistas em questões ligadas diretamente à cura. Destarte, os precantadores (*praecantatores*) apresentavam como objetivo principal a cura das enfermidades e outros males, tais quais mordidas de serpentes (possivelmente, venenosas), como se verifica na seguinte passagem, na qual Cesário reproduz a fala de membros de sua congregação: “Mas dizes novamente: ‘porém, diversas vezes, muitos correriam risco de morte

---

<sup>188</sup> “*Sed forte dicit aliquis: Quid facimus, quod auguria ipsa et caragi vel divini frequenter nobis vera adnuntiant? De hac re scriptura nos contestatur et ammonet dicens: Etiamsi, inquit, vera vobis dixerint, nolite credere eis [...]*” (S.54.4).

<sup>189</sup> “*Ego me apud Deum absolvo, dum iterum atque iterum admoneo pariter et contestor, ut nullus ex vobis caraios et divinos vel sortilegos requirat, nec de qualibet eos aut causa aut infirmitate interroget*” (S.54.1).



por conta de uma mordida de serpente ou de alguma enfermidade se não houvessem precantadores” (S.54.3, tradução nossa)<sup>190</sup>. Construção semelhante é observada no *sermo* 184, ocasião em que Cesário evidencia que a terapia oferecida pelos precantadores estaria relacionada à utilização de amuletos, além de reforçar a noção da doença como uma provação enviada pelo diabo e seus ajudantes:

Costuma acontecer, irmãos, que um perseguidor do lado do diabo venha a algum enfermo e diga: “se houvesse recorrido àquele precantador, já estarias curado. Se houvesse querido pendurar aquelas letras mágicas em ti, já podias receber a saúde”. Se tiveres consentido com este perseguidor, sacrificaste ao diabo. Se [o] tiveres desprezado, adquiriste a glória do martírio (S.184.4, tradução nossa)<sup>191</sup>.

Em complemento, Filotas (2005, p. 249-250) aponta que, dependendo do documento (e seu período), estes agentes eram colocados na mesma categoria dos adivinhos (pode-se falar em *divini praecantatores*), o que poderia indicar que talvez tenham combinado a arte do diagnóstico com a cura. Ainda em alguns casos, como em dois penitenciais do século VIII, são substituídos pelo termo *praedicatores*.

Em relação aos encantadores (*incantatores*), é comum o entendimento de que, a princípio, seriam equivalentes *praecantatores* (FILOTAS, 2005, p. 250; KLINGSHIRN, 2020, p. 971). Contudo, Filotas (2005, p. 250) insiste que este termo é mais ambíguo, uma vez que seus feitiços e encantamentos poderiam ser usados tanto para proteger e curar quanto para causar mal, assumindo o papel de magias destrutivas. Além disso, no sermão “Homilia sobre a expectativa de recompensa pela boa obra” (*Omelia de spe retributione boni operis*), descoberto por Raymond Étaix e publicado em um artigo de 1978, Cesário faz menção às encantadoras (*incantatrices*):

Algumas vezes, no entanto, o diabo tenta não pelos seus recipientes visíveis, isto é, não pelos homens maus, mas o faz às escondidas, quando transpassa alguns membros para que envie uma dor de cabeça ou quando provoca alguma outra enfermidade. Neste momento, de fato, prova-se cristão se, nesta perseguição, não abandona Deus, se não manda chamar um sortilego, se não faz amarras, se não traz para casa quaisquer encantadoras. Encanta a mulher, encanta a serpente (*Omelia de spe retributione boni operis* 4, tradução nossa)<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> “Sed iterum dicis: ‘Interim aliquotiens, si praecantatores non fuerint, aut de morsu serpentis aut de alia qualibet infirmitate prope usque ad mortem multi periclitantur’” (S.54.3).

<sup>191</sup> “Solet fieri, fratres, ut ad aliquem aegrotantem veniat persecutor ex parte diaboli, et dicat: Si illum praecantatorem adhibuisses, iam sanus esses; si characteres illos tibi voluisses adpendere, iam poteras sanitatem recipere. Huic persecutori si consenseris, diabolo sacrificasti; si contempseris, martyrii gloriam acquisisti” (S.184.4).

<sup>192</sup> “Aliquando autem diabolus non per visibilia uasa sua, id est non per malos homines temptat, sed occulte facit, uel cum aliqua membra percutit ut capitis dolorem immittat, uel cum quamlibet aliam infirmitatem excitat. Tunc enim probatur Christianus si in ista persecutione non deserit Deum, si non mittit ad sortilegum, si non facit ligaturas, si non incantatrices aliquas ducit. Incantat mulier, incantat serpens” (*Omelia de spe retributione boni operis* 4).

Em relação às herboristas (*erbariae*), estima-se que seriam mulheres especialistas em ervas (*herbae*) medicinais, amuléticas (isto é, utilizadas para a fabricação de amuletos) e venenosas (FILOTAS, 2005, p. 250; KLINGSHIRN, 2020, p. 971). De fato, Cesário só cita a *erbaria* em um sermão, ao lado do *ariolus* e do *sortilegus*, sem lhe conferir qualquer caracterização: “[...] Mas dizem a si: consultemos aquele ariolo, adivinho, sortílego ou herborista. Sacrifiquemos a veste do enfermo, um cinto que possa ser inspecionado e medido; ofereçamos algumas letras mágicas, penduremos alguns amuletos no pescoço” (S.52.5, tradução nossa)<sup>193</sup>. No entanto, pode-se especular que as *erbariae* estariam por trás das poções sacrílegas (*sacrilegae potiones*) e ervas (*erbae*) que mulheres desesperadas fariam uso tanto para engravidar quanto para abortar os fetos (S.51.1).

Ademais, apesar de não nomeá-lo, Cesário se refere, no *sermo* 184, à figura do fumigador (*suffitor*): “E outro diz: ‘aquele homem sabe fumar bem’. De fato, a quem quer que tenha feito isto, ficou melhor imediatamente e todo ataque partiu de sua casa” (S.184.4, tradução nossa)<sup>194</sup>. Como destaca Filotas (2005, p. 250-251), o fumigador ao se utilizar das propriedades curativas da fumaça, era visto como um eficaz especialista na cura de males espirituais e físicos. Isso, de fato, fica claro em Cesário pela utilização do termo *temptatio*, que pode se referir tanto ao “ataque da doença” quanto a um ataque de cunho espiritual, mais apropriado no caso do sermão.

Por fim, também digno de nota, encontra-se o “filacterário” (*filacterarius*), figura que só aparece registrada em um dos sermões de Cesário (S.50.2). Segundo Klingshirn (2020, p. 971), os *filacterari* seriam fabricantes de amuletos, outro termo que, semelhante ao caso dos *caragi* e *erbariae*, teria sua origem nos escritos de Cesário. Note-se, no entanto, que a única vez que Cesário faz menção a estes é em seu comentário acerca da tradição neotestamentária, mais especificamente, Mateus 23,5, referente aos fariseus que utilizavam filactérios. Não à toa, Mueller (2004, p. 255) interpreta este *filacterarius* no sentido de um “portador de filactérios”.

---

<sup>193</sup> “[...] *Sed dicunt sibi: Illum ariolum vel divinum, illum sortilegum, illam erbariam consulamus; vestimentum infirmi sacrificemus, cingulum qui inspicere vel mensurari debeat; offeramus aliquos caracteres, aliquas praecantationes adpendamus ad collum*” (S.52.5).

<sup>194</sup> “*Dicit et alius: Ille bene novit fumigare; nam cuicumque hoc fecit, statim melius habuit, omnis temptatio de domo illius discessit*” (S.184.4).

### 4.3.3. A terapia popular: entre amuletos e encantamentos

Após destacar os principais especialistas, dentre adivinhos e curandeiros populares, deve-se chamar atenção para as principais práticas terapêuticas por eles oferecidas, além de outros elementos, os quais, ligados ao paganismo, seriam eficazes em restabelecer a saúde dos enfermos. De modo geral, eles correspondem à: (i) utilização de amuletos; (ii) entoação de encantamentos; (iii) crença em locais portadores de propriedades curativas; (iv) crença no poder curativo de elementos naturais; (v) utilização inadequada de rituais cristãos.

Destarte, não só uma das práticas mais recorrentes e relevantes para o período, mas a mais mencionada nos sermões de Cesário de Arles, encontra-se a utilização de amuletos. Antes de se adentrar na análise das fontes, julga-se prudente tecer algumas considerações sobre suas principais características, questão que foi objeto de um estudo prévio (CHACON, 2021a). Em primeiro lugar, deve-se indagar o que eram os amuletos. Diante de tal questionamento, a definição oferecida por Kornbluth (2020) nos é particularmente valiosa. Assim, segundo a autora: “No nível mais geral, amuletos podem ser definidos como objetos carregados ou portados no corpo para proteger contra a injúria ou promover a recuperação desta (KORNBLUTH, 2020, p. 941, tradução nossa)<sup>195</sup>”.

Tendo por base tal assertiva, pode-se complementá-la com outros estudos. Consoante o entendimento de Kieckhefer (2014, p. 75), enquanto remédios produzidos com ingredientes herbais e materiais animais, feitiços e encantamentos eram utilizados para curar doenças que já haviam se instalado, os amuletos atuavam, especialmente, enquanto dispositivos protetivos, de modo que, ao sendo-lhes atribuídas virtudes ocultas, eram entendidos como capazes não só de afastar doenças, mas proteger o usuário contra toda sorte de ataques de inimigos visíveis e invisíveis.

Além disso, no que condiz à forma de sua utilização, esta envolvia, via de regra, que fossem pendurados ou amarrados junto ao pescoço, não excluindo, contudo, sua utilização em outras partes do corpo, como pernas e braços (GIORDANO, 1983, p. 157). Ademais, seu uso mágico-terapêutico não se limitava tão somente a humanos, podendo ser empregados em animais, de modo a garantir a proteção de rebanhos contra doenças, ou mesmo em objetos inanimados, como árvores, telhados, placas nas estradas e outras estruturas (FILOTAS, 2005, p. 255-256). Também, no que tange à sua fabricação, Kieckhefer (2014, p. 75) aponta que a

---

<sup>195</sup> “At the most general level, amulets may be defined as objects carried or worn on the body to ward off injury or promote recovery from it” (KORNBLUTH, 2020, p. 941).

maior parte dos amuletos era confeccionada a partir de materiais extraídos de plantas e animais, compartilhando com eles, de modo geral, muitas de suas propriedades terapêuticas.

Portanto, a partir dos pontos levantados, pode-se conceituar os amuletos, de modo geral, como objetos aos quais se creditavam qualidades mágico-protetivas, apotropaicas, sendo particularmente eficazes na prevenção de enfermidades, mas também capazes de curá-las, além de oferecerem uma efetiva proteção contra o infortúnio e a má sorte. Para isso, eram, via de regra, atados, pendurados ou amarrados pelo corpo de pessoas, animais ou mesmo objetos.

De modo mais aprofundado, Kornbluth (2020), tendo por base por base achados arqueológicos em sítios funerários merovíngios, propõe a divisão nos amuletos em certas categorias, conforme sua utilização na Gália merovíngia. Assim, inicialmente, destacam-se os “amuletos naturais” (*natural amulets*), criados a partir de dentes e garras de ursos, assim como conchas. Além destes, há os “amuletos trabalhados” (*crafted amulets*), os quais eram compostos tanto por objetos que, retirados de seu contexto original de uso, passaram por uma ressignificação e adquiriram a função amulética (caso de moedas perfuradas e suspensas por cordões), quanto por objetos produzidos especificamente para uso enquanto amuletos (caso de chaves de ferro e armas em miniatura). Todavia, a autora confere maior enfoque à categoria dos “pingentes atados” (*bound pendants*), isto é, amuletos formados por variados materiais, geralmente pedras e minérios, que são mantidos em armações de tiras de metal. Para a autora, essa última categoria cumpria outras funções além das fundamentalmente apotropaicas, atuando, dentro de seus contextos funerários, como demarcadores de gênero, identidade e *status* social.

Tendo em vista nossas fontes, Isidoro de Sevilha aponta que os amuletos encontram-se associados às artes dos diversos magos e adivinhos, constituindo “remédios execráveis” (*execrabilia remedia*). Em sua defesa da medicina secular, Isidoro é vigoroso em apontar que tais objetos são condenados pela arte dos médicos, fossem usados com precantamentos (*praecantationes*), com letras mágicas ou suspensos e atados a qualquer coisa corpo (Etm VIII, ix, 30).

No entanto, isso estaria longe da verdade. Como comenta Giordano (1983, p. 146), a medicina secular e sua farmacopeia teriam sido influenciadas pela magia, de modo que médicos não veriam qualquer problema em recomendar o uso de amuletos aos seus pacientes, às vezes, até mesmo os fornecendo. Em verdade, isso pode ser constatado ao se verificar o *De medicamentis* de Marcelo de Bordeaux, no qual amuletos são recomendados para diversas enfermidades, como problema de garganta, dores no coração, problemas renais e de vesícula,

até mesmo para tratar de vermes ou distúrbios intestinais (*De medicamentis* XIV, 30; XXI, 8; XXVI, 43; XXVIII, 23, 26).

Em relação a Cesário, como dito anteriormente, os amuletos correspondem à prática terapêutica popular mais citada em seus sermões (S.19.5; 50.1; 51.4; 52.1, 5; 184. 4; 204.3). No que diz respeito à terminologia, os amuletos são identificados por diferentes termos, os quais são utilizados de forma intercambiável pelo bispo de Arles: (i) filactérios (*phylacteria*, *philacteria*, *fylacteria*, *filacteria*); (ii) ligaduras ou amarras (*ligaturae*, *ligamina*) e; (iii) letras mágicas (*caracteres*, *characteres*). A eles, muitas vezes, eram acrescidos o adjetivo “diabólico” (Cesário fala em *fylacteria diabolica*, *caracteres diabolici* etc).

Acerca de tais termos, pode-se realizar alguns apontamentos. No que tange ao primeiro termo, conforme o entendimento de Giordano (1983, p. 159-160), por filactérios se designava toda sorte de amuletos e talismãs de origem judaica e pagã. Entretanto, nota Filotas (2005, p. 253) que, em certas ocasiões, *phylacterium* pode ser utilizado em seu sentido técnico, designando um recipiente, que poderia conter escritos ou outros objetos, tais como relíquias ou fragmentos das Sagradas Escrituras.

Em relação às *ligaturae* e *ligamina*, estas encontram-se relacionadas à ideia de nós e amarras, sugerindo, possivelmente, a ideia de amuletos atados ao corpo e vestes (FILOTAS, 2005, p. 252). Apesar da dificuldade em distingui-las dos filactérios, alguns autores, como Giordano (1983, p. 163-165), destacam que as ligaduras eram utilizadas para os mesmos fins apotropaicos, mas seu emprego esteve quase sempre associado à recitação de fórmulas mágicas.

Quanto às letras mágicas, os *caracteres* ou *characteres*, estes eram constituídos por fragmentos de textos munidos de caráter sagrado ou mágico. Segundo, Giordano (1983, p. 165), a carga mágica desses objetos reside particularmente nos signos misteriosos e nas palavras sagradas que continham. Como aponta, em especial, os versículos bíblicos e fragmentos do Evangelho exerciam um forte fascínio sobre as pessoas, especialmente quando continham palavras gregas e hebraicas, cujo caráter misterioso fornecia-lhes um valor apotropaico e terapêutico considerável. Assim, os *caracteres* denotam a convicção de que a palavra escrita é portadora *per se* de um valor mágico. Como se pode observar no *De medicamentis* de Marcelo, muitos desses *caracteres* envolviam a escrita de letras de origem grega em diversos tipos de suporte. A título de exemplo, Marcelo recomenda àqueles que sofriam de dores nos rins que escrevessem “em papel grosseiro” (*in charta rudi*) as seguintes letras mágicas: “KAPABPAΩΘ”. Depois, deveriam amarrar o amuleto em volta dos rins (*circa renes alligare*) (*De medicamentis* XXVI, 43).

Apesar de designar os amuletos pelos três termos, Cesário não estabelece uma distinção entre eles. De fato, a única qualificação que se pode extrair de seus relatos é que alguns seriam feitos de âmbar (*sucinum*) e ervas (*herbae*): “Não pendurai filactérios diabólicos, letras mágicas, amuletos de âmbar e ervas em vós nem nos vossos, porque quem tiver feito este mal não deve duvidar que cometeu um sacrilégio” (S.14.4, tradução nossa)<sup>196</sup>. Mais do que um sacrilégio, na verdade. Para Cesário, a utilização de filactérios era uma prática tão pecaminosa que levava, tal qual o recurso aos adivinhos e curandeiros populares, à perda do sacramento do batismo, a não ser que o cristão efetuasse a penitência necessária (S.19.4).

Não obstante, tendo como tema principal os filactérios, Neste sermão, Cesário trata, enquanto temática principal, da preocupação de seus fiéis com a 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 está ligado ao comportamento reverencial, mas não é isso o que é verificado:

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)<sup>197</sup>.

Destarte, evidencia-se a preferência de alguns fiéis pelo modelo terapêutico popular, mediante o recurso a todo tipo de especialistas nas artes divinatórias e, especialmente, a utilização dos amuletos (*fyacteria* e *caracteres*). Acerca destes, que tomarão o foco da pregação do bispo, Cesário denuncia sua produção por parte de clérigos, atitude sobretudo condenável, visto que isso poderia validar o uso de tais objetos aos olhos dos fiéis (FILOTAS, 2005):

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 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 nossa)<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> “*Phylacteria diabolica, caracteres, sucinos et herbas nolite vobis et vestris adpendere: quia qui hoc malum fecerit, sacrilegium se non dubitet admisisse*” (S.14.4).

<sup>197</sup> “*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*” (S.51.1).

<sup>198</sup> “*Et aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt; sed illi non sunt relegiosi vel clerici, sed adiutores diaboli. Videte, fratres, quia contestor 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*

Além disso, também se constata como Cesário busca desqualificar os amuletos, apontando-os como instrumentos ineficazes para a obtenção da saúde. Outrossim, buscando desconstruir ainda mais as bases cognitivas que sustentavam seu uso, Cesário argumenta que, se os filactérios aparentavam ser potentes e benéficos, isto se dava graças à astúcia do Diabo, que, com permissão de Deus, atacava o corpo com enfermidades, de modo que, caso se concordasse com o recurso a curandeiros e amuletos, ele conseguiria matar a alma e, feito isso, poderia deixar de afligir o corpo.

Nesse ínterim, Cesário reforça sua condenação a todos aqueles que fazem, pedem que sejam feitos ou consintam com o uso dos filactérios, equiparando-os todos aos pagãos, dignos da danação a menos que busquem a remissão dos pecados e realizem a devida penitência. Por fim, aponta a alternativa terapêutica eclesiástica como a mais eficaz, visto que a ela atribui-se um duplo benefício: providenciar a saúde para a alma e o corpo. Assim, exorta aos fiéis: “[...] apressai-vos à Igreja, sede ungidos com o óleo consagrado, recebei a eucaristia de Cristo. Se estas coisas fazeis, não apenas a saúde do corpo, mas também a da alma recebereis (S.51.1, tradução nossa)”<sup>199</sup>.

Proibições acerca da utilização e fabricação de amuletos se encontram também presentes na documentação conciliar. De fato, desde o século IV, como se pode observar pelo cânone 36 do Concílio de Laodiceia (c. 363), encontravam-se proibições de que os ministros do altar atuassem como “clérigos-magos” (*clerici magi*) ou encantadores (*incantatores*), assim como produzissem filactérios (*phylacteria*), 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 (*ab ecclesia proici*) (C. Laodicense, can. XXXVI). Além disso, pode-se deduzir que a utilização de filactérios permaneceu constante apesar das ameaças dos bispos, uma vez que, quase dois séculos mais tarde, presidindo sob o Concílio de Agde (506), Cesário reproduziu o mesmo cânone (C. Agathense, can. LXVIII).

Uma outra prática extremamente recorrente e combatida era correspondia à realização dos encantamentos, compreendidos como fórmulas verbais dotadas de poder mágico, sendo, por vezes, utilizadas junto a amuletos ou ervas, como parte de um ritual ou para aprimorar suas propriedades apotropaicas. Para Kieckhefer (2014, p. 69-70), esses encantamentos

---

*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*” (S.51.1).

<sup>199</sup> “[...] *Ad ecclesiam recurrite, oleo vos benedicto perungite, eucharistiam Christi accipite. Haec si facitis, non solum corporis, sed etiam animae sanitatem recipietis*” (S.51.1).

representam a linha tênue que havia entre a magia natural (*natural magic*) e a religião, podendo ser separados em três categorias: (i) orações, pedidos dirigidos a Deus, Cristo, Maria ou a algum santo; (ii) bênçãos, que assumem a forma de desejos de convalescença dirigidos aos enfermos e; (iii) adjurações ou exorcismos, que tomam a forma de um comando dirigido à doença, ao demônio, ao verme, ao elfo ou a qualquer outro ser causador da enfermidade.

Acerca da terminologia, Marcelo, em seu *De medicamentis*, faz menção a certos nomes, como *praecantatio* (e seu par verbal, *praecantare*), *incantatio* e *carmen*. Acerca desses termos, Filotas (2005, p. 256-259) infere que o par *praecantatio/praecantare*, via de regra, não possui conotação de magia maligna ou destrutiva, mas designa encantamentos preventivos. Em relação aos demais, tanto a *incantatio* quanto a *carmen* podem assumir valores ambíguos, só podendo ser determinados como benevolentes de acordo com o contexto de seu uso.

Diversos exemplos desses encantamentos são contemplados na obra de Marcelo, destacando-se entre seus *mira remedia*. Dentre eles, pode-se citar o seguinte encantamento (*carmen*) eficaz para tratar a dor de barriga (*rosus ventris*) tanto de homens quanto de animais:

Encantamento para dor de barriga dos homens ou diversos animais: colocarás a palma da tua mão contra a barriga do aflito e dirás estas palavras vinte e sete vezes: “*Stolpus*<sup>200</sup> caiu do céu; esta doença os pastores descobriram; sem mãos a prenderam; sem fogo a cozeram; sem dentes a comeram” (*De medicamentis* XXVIII, 16, tradução nossa)<sup>201</sup>.

No que tange a Cesário, em uma passagem já citada (S.52.5), o bispo de Arles faz uso do termo *praecantationes* como sinônimo de amuletos, possivelmente, os *caracteres* por envolverem palavras escritas: “[...] Penduremos alguns amuletos no pescoço” (*aliquas praecantationes adpendamus ad collum*). Além desta, Cesário, no *sermo* 184, comenta que algumas mulheres fazem uso de um certo tipo de encantamento (*fascinum*) quando seus filhos quedam enfermos: “Também, mulheres costumam persuadir-se mutuamente para que façam recurso a algum encantamento por conta de seus filhos doentes, o que não convém à fé católica. Isto é uma enganação por parte do diabo” (S.184.4, tradução nossa)<sup>202</sup>.

Outras práticas relacionavam-se à existência de locais aos quais eram atribuídos poderes curativos. Como observa Filotas (2005, p. 262-263), estes poderiam ser tanto locais

<sup>200</sup> A palavra *stolpus* citada por Marcelo não aparece em nenhum dicionário latino. Acredita-se que pode ser uma variação de *stultus* ou *stolidus*, palavras que designam “parvo” ou “estúpido”.

<sup>201</sup> “*Carmen ad rosus siue hominum siue animalium diuersorum sic. Palmam tuam pones contra dolentis uentrem et haec ter nouies dices: ‘Stolpus a caelo cecidit; hunc morbum/ Pastores inuenerunt/ Sine manibus colligerunt/ Sine igni coxerunt/ Sine dentibus comederunt’*” (*De medicamentis* XXVIII, 16).

<sup>202</sup> “*Solent etiam mulieres sibi invicem persuadere, ut aegrotantibus filiis suis ad fascinum aliquid, quod fidei catholicae non conveniat, debeant adhibere. Et ista deceptio de parte diaboli est*” (S.184.4).



construídos pelo homem quanto naturais. No primeiro caso, diferentes fontes analisadas pela autora, sobretudo penitenciais, registram o ato de colocar crianças dentro de fornos ou sobre telhados, poços, paredes ou outros locais para curá-las de uma febre ou outra aflição. Isso sugere a existência de uma crença no poder mágico benéfico da casa da família e de seus pertences, crença a qual era oriunda dos tempos romanos, estando ligada ao culto dos *Lares Familiares*. Já no segundo caso, evidencia-se uma crença no poder curativo de objetos naturais, como árvores, corpos d'água, terra e estradas, perante os quais eram praticados uma variedade de rituais para invocar o poder curativo da natureza, recriando o ciclo de morte e renascimento simbólico ou mesmo transferir a doença para outros transeuntes.

Em seu *sermo* 13, Cesário reproduz a fala de que, ao serem afligidos por uma doença, o enfermo deveria se dirigir à igreja para que, recebendo os sacramentos, adquirisse tanto a saúde do corpo quanto a da alma. Assim, diante do bem superior oferecido pela Igreja, demonstra indignação quando certas pessoas, ao invés, buscam os adivinhos/curandeiros, utilizam os amuletos e se dirigem a fontes e árvores, evidenciando, assim, o entendimento de que elas seriam portadoras de poderes de cura ou que seriam locais propícios para a realização de rituais que poderia levar à cura:

Vede, irmãos, que o homem que corre à igreja na enfermidade merecerá obter a saúde do corpo e o perdão dos pecados. Logo, por que razão, quando podemos encontrar [estes] dois bens na igreja, homens miseráveis tentam trazer para si males por meio de precantadores, fontes e árvores, filactérios diabólicos, carágios, arúspices, adivinhos e sortilégos? (S.13.3, tradução nossa)<sup>203</sup>.

Adiante, também se pode destacar crenças que ressaltam o poder curativo dos elementos naturais, em especial, o fogo e a fumaça (FILOTAS, 2005, p.150). Isso é evidenciado no *sermo* 184 de Cesário, quando comenta sobre a já citada prática da fumigação, a qual, realizada pelos *suffitores*, afastava males de cunho físico e espiritual.

Por fim, como observa Filotas (2005, p. 266-269), em documentos relacionados à literatura pastoral, também eram combatidas práticas ligadas à utilização incorreta de rituais cristãos e objetos abençoados, tais como o sinal da cruz, o santo crisma, as sagradas espécies e os recipientes do altar. Ao longo de certos sermões (S.13.1; 54.6; 134.1), o Cesário recrimina aqueles que fazem o sinal da cruz tal qual fosse uma magia protetiva, acreditando que isso os protegeria, por exemplo, dos efeitos nocivos de se ingerir o alimento consagrado aos ídolos durante banquetes realizados em templos pagãos (S.54.6).

---

<sup>203</sup> “*Videte, fratres, quia qui in infirmitate ad ecclesiam currit, et corporis sanitatem recipere, et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere. Cum ergo duplicia bona possimus in ecclesia invenire, quare per praecantatores, per fontes et arbores et diabolica fylacteria, per caraios aut aruspices et divinos vel sortilogos multiplicia sibi mala miseri homines conantur inferre?*” (S.13.3).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da documentação colacionada, suplementada pela exposição teórica realizada em cada um dos capítulos, permitiu a constatação de diversos pontos, os quais podem ser brevemente retomados.

Primeiramente, ao longo do primeiro capítulo, pautando-se, em grande parte, nas informações registradas na *Vita Caesarii*, foi possível situar Cesário de Arles no contexto geográfico e cronológico em que viveu. Em especial, pôde-se destacar como os valores monásticos adquiridos por Cesário durante o processo de sua educação em Lérins e em Arles, sob Juliano Pomério, influenciaram sua atuação episcopal posterior, assim como seus esforços de cristianização. De fato, muitos dos ideais e virtudes defendidos por Cesário e, frequentemente, reiterados em seus sermões, eram monásticos em essência (tais quais a humildade, obediência, caridade). Por outro lado, a análise do processo de conversão e cristianização, por meio do qual a Igreja buscava requisitar para si o controle das relações humanas com o sagrado, é outro tópico-chave para a compreensão do período, de modo que se pode considerar a pregação de Cesário como a concretização, no espaço discursivo, de uma disputa hegemônica. A análise do culto dos santos, por fim, é importante, principalmente, para a compreensão dos conceitos de *reverentia* e *rusticitas*, relativas às formas, respectivamente, lícitas e ilícitas, de interação com o sagrado.

Em relação ao segundo capítulo, defrontou-se, em primeiro lugar, com a temática do corpo que, mais do que uma realidade em si mesmo, representava um universo de significações e simbolismos. Assim, como foi possível observar por meio dos escritos de Isidoro de Sevilha, o corpo era, tal qual a alma, uma parte constituinte da pessoa humana, mas que, não obstante, estaria subordinado a ela. A partir das *Collationes* de João Cassiano, foi possível verificar a noção de que o corpo deveria ser tratado com certa suspeição, uma vez que, a partir dele, o pecado poderia atingir a alma. Nesse sentido, para Cassiano, fica patente a necessidade de se controlar o corpo e refrear suas paixões, fosse através da ascese ou das práticas de mortificação, como o jejum e as vigílias. Estas, no entanto, deveriam ser moderadas, uma vez que a mortificação excessiva seria tão prejudicial à alma quanto o completo relaxamento e descuido.

Este discurso cristão acerca da necessidade de se submeter o corpo, controlar seus desejos e temperá-lo moderadamente através da ascese, o qual demonstra a prevalência dos ideais monásticos na Gália dos séculos V e VI, encontrou eco na documentação hagiográfica analisada: a *Vita Martini*, *Vita Caesarii* e *Vitae Radegundis*. Em todos os casos, os

hagiógrafos elogiam e exaltam seus heróis pelo rigor com que tratavam seu corpo, sua modéstia na alimentação, constância na oração, vigílias e leitura da Palavra de Deus etc, não sendo tímidos em mostrar como esse controle sobre o corpo contribuía para obtenção da graça divina, levando, inclusive, à realização de milagres. Contudo, reconheciam que deveria haver limites para a mortificação, como os casos de Cesário e Radegunda bem ilustram, tendo seus hagiógrafos lamentado seus excessos.

Também foi possível verificar este discurso sobre o corpo nos sermões de Cesário e na epístola que escreveu à sua irmã, também abadessa do mosteiro *ad virgines* que havia fundado. Nestes documentos, é possível verificar que, longe de pregar um desprezo ao corpo, Cesário via-o como digno de cuidados pelos cristãos. Contudo, de modo mais enfático, Cesário em sua operação discursiva, estabeleceu uma hierarquização entre o corpo e a alma, a qual era pautada por um jogo de associações: corpo – perecível/ visto pelos olhos dos homens/ escravo/ deve lhe ser destinado apenas o suficiente; alma – imortal/ vista pelos olhos dos anjos/ mestra/ deve lhe ser destinada tudo o que há de melhor. Não obstante, para Cesário, o corpo também era suspeito na medida em que, sendo o alvo das tentações do diabo, constituía uma porta através da qual o pecado poderia contaminar a alma.

Ainda no segundo capítulo, foi possível observar as diferentes concepções da doença vigentes no período. A primeira delas dizia respeito à “médica”, informada pela teoria humoral, cuja origem pode ser remontada a uma obra do século V a.C., o *De natura hominis* de Políbio, uma das várias obras que compõem o *Corpus Hippocraticum*. Apresentando um vertiginoso desenvolvimento ao longo dos séculos, esta teoria atingiu sua maturidade durante a Antiguidade Tardia, como se pôde verificar na *Epistula ad Pentadium* de Vindiciano e nas Etimologias de Isidoro. Segundo essa teoria, doença e saúde poderiam ser compreendidas a partir da causalidade natural, sendo aquela um produto do desequilíbrio entre os humores constitutivos do ser humano (sangue, bílis amarela, bílis negra e fleuma) e esta, o resultado de sua mistura harmoniosa.

Em relação à concepção “religiosa” da doença, seu desenvolvimento foi simultâneo ao processo de recepção da medicina secular pelo cristianismo no período que abrange os séculos I a V d.C.. Nesta ocasião, foi possível observar, primeiramente, como este modelo interpretativo se baseava em elementos da medicina secular para explicar, em caráter metafórico, questões concernentes à fé. Assim, tendo por base os sermões de Cesário, foi possível verificar como a noção de saúde não se encontrava restrita apenas à do corpo, mas também abrangia a alma, visto que se encontravam intrinsecamente interligados. Da mesma forma, a saúde encontrava-se sujeita à hierarquização previamente estabelecida entre o corpo

e a alma, de modo que o fiel deveria dedicar maior atenção e cuidado à saúde de sua alma, a *vera salus*, do que à de seu corpo. No que tange à doença, Cesário, seguindo o exemplo de Agostinho, apontava-a, junto a outras calamidades, como uma consequência dos pecados cometidos pelo homem. Nesse sentido, foi possível verificar que a doença correspondia a um signo ambivalente, podendo constituir um castigo para os pecadores ou uma provação para os justos. Ainda, mesmo que proporcionasse dor e sofrimento, ela apresentava uma conotação positiva, sendo um incentivo para o arrependimento e conversão do cristão.

Adiante, no terceiro capítulo, lidando com a questão da cura, foi possível distingui-la em três tipos: a cura natural, oferecida pelos tratamentos dos médicos; a cura miraculosa, religiosa ou ritual, oferecida pelos clérigos e santos; e a cura mágica, oferecida pelos curandeiros populares. Estas, naturalmente, encontram correspondência nos três sistemas terapêuticos. Em primeiro lugar, tem-se o sistema médico-erudito, o qual contava com os *medici* enquanto seus agentes da cura, cuja formação, ao longo do século VI, era adquirida em escolas e sua atuação concentrava-se, especialmente, nas cortes dos reis e grandes cidades. Ademais, com base nas *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, a *Epistula ad Pentadium* de Vindiciano, o *De medicamentis* de Marcelo de Bordeaux e o *De observatione ciborum* de Antimo, procurou-se chamar a atenção para as diferentes tipos de *curationes*, isto é, as vertentes de tratamento que deveriam ser sempre apropriadas ao enfermo: dietética, a regulação da alimentação e do estilo de vida; farmacopeia, a prescrição de remédios e medicamentos, e; a cirurgia.

O segundo sistema correspondia ao eclesiástico e sua terapia, assim como agentes, apresentavam um caráter dúplice. Por um lado, destacavam-se os presbíteros, responsáveis por ministrar os sacramentos, como a comunhão, também ungindo os enfermos com óleo abençoado e orando sobre eles, práticas consideradas por Cesário como a *ecclesiae medicina*, a medicina da Igreja, igualmente eficaz em providenciar a saúde dos corpos e almas. Por outro, havia os santos, os quais, dotados de uma *virtus* divina adquirida por sua fé e ascese, eram capazes de realizar milagres, poder que também se estendia às suas relíquias. Nesta ocasião, foi feita uma análise pormenorizada da *Vita Caesarii*, com destaque para as passagens que retratavam os milagres de cura do santo.

Por fim, o terceiro sistema, designado popular, assim era chamado por estar ligado à cultura e religiosidade popular, o que, segundo a corrente adotada, correspondia a todo um conjunto de crenças que atravessavam a mentalidade dos homens e mulheres medievais, independentemente de seu *status* social. Dado este caráter popular, não é de se estranhar que Cesário tenha denunciado em seus sermões o envolvimento tanto de leigos, habitantes das

cidades ou dos campos, quanto clérigos em práticas de cunho pagão ou supersticioso. Não obstante, Cesário destinou considerável atenção em combater uma classe extremamente heterogênea de especialistas na cura mágica, composta por diversos tipos de adivinhos e curandeiros populares (*divini, arioli, aruspices, praecantatores, caragi* etc). Eles não só realizavam o diagnóstico de enfermidades, mas ofereciam uma terapia pautada, principalmente, na utilização de amuletos e encantamentos. Outras práticas combatidas pelo bispo são referentes à crença em locais portadores de poderes curativos, nas propriedades terapêuticas dos elementos, assim como na utilização de rituais cristãos de forma errônea, como o sinal da cruz sendo utilizado tal qual um encantamento protetivo.

Por meio de tal análise, também foi possível investigar a natureza do relacionamento entre os três sistemas terapêuticos. Primeiramente, aproximando-se dos apontamentos propostos por Flint (1989) e Ritchey (2020), verificou-se que a interação entre os três sistemas não apresentava um caráter predominantemente conflitivo, mas era baseada em trocas, diálogos e, em certa medida, complementaridade.

Em relação ao sistema eclesiástico e o médico-erudito, foi possível destacar a aproximação explícita que autores eclesiásticos, a exemplo de João Cassiano, Cesário, Cipriano de Toulon e os demais autores da *Vita Caesarii*, faziam entre a figura do clérigo (secular ou regular) e a do médico. Assumindo um caráter sobretudo metafórico, monges, presbíteros, bispos e também santos eram alçados à qualidade de médicos das almas, devendo zelar pelos corpos espirituais daqueles colocados sob seus cuidados, refletindo a responsabilidade que os *medici* detinham em relação aos corpos físicos de seus pacientes. No sentido observado por Flint (1989, p. 133-134), essa constante comparação entre clérigos/santos e médicos permite salientar o alto *status* social que os *medici* gozavam na sociedade alto medieval.

No que tange ao eclesiástico e o popular, os sermões de Cesário colocaram em evidência como muitas das práticas mágicas, denunciadas como pagãs ou sacrílegas e voltadas para a proteção ou cura de enfermidades, encontravam-se difusas por todos os setores da sociedade e não eram vistas como necessariamente opostas aos ensinamentos cristãos. Assim, não só leigos que se diziam cristãos, participando das festividades e celebrações litúrgicas, mas também membros do clero engajavam-se com elas, ocasião em que a utilização e fabricação de amuletos se sobressai. Em relação ao médico-erudito e popular, o exame do *De medicamentis* de Marcelo de Bordeaux permitiu avaliar como as práticas mágicas, em especial, amuletos e encantamentos, foram incorporadas ao repertório

médico tradicional, sendo-lhes creditada verdadeira eficácia, como a maior parte dos medicamentos receitados, oriundos da tradição hipocrático-galênica.

Não obstante, ao avaliar tal relação sob o viés discursivo de Cesário e de seus hagiógrafos, também foi possível destacar as diferenças e alguns focos conflitivos entre os mesmos sistemas terapêuticos. Assim, em seus comentários acerca do sistema médico-erudito, fica claro que inexistia uma rejeição total entre este e o eclesiástico. Isso pôde ser visto, a princípio, pelo fato de Cesário, em seus sermões, frequentemente equiparar a ação dos pregadores à atuação médica. Acima de tudo, o recurso aos *medici* não era vetado ao cristão e suas práticas eram vistas como positivas em proporcionar a recuperação aos corpos enfermos, o que era especialmente útil na medida em que poderiam afastar os fiéis da consulta aos adivinhos e curandeiros populares, verdadeira preocupação do bispo de Arles.

Contudo, na medida em que a Igreja, por meio de seus sacramentos e dos milagres de seus santos, também se apresentava como profícua e eficaz na cura das moléstias físicas, aí pode-se ver instaurada uma relação de rivalidade entre, de um lado, os clérigos e santos e, de outro, os médicos. Isso fica claro nos sermões do bispo, ocasião em buscou demonstrar quão mais eficazes a unção com óleo abençoado, o recebimento da Eucaristia e a oração do presbítero eram em relação às *curationes* médicas, visto que proporcionariam duplamente a saúde: ao corpo, livrando-o da doença e à alma, libertando-a do pecado. Além disso, em sua *Vita*, o exame de passagens nas quais os hagiógrafos exaltam o sucesso do santo em providenciar a cura aos enfermos que haviam sido tratados previamente por *medici* revela ou, ao menos, permite inferir acerca da existência de uma competição mais acirrada entre os santuários e médicos. Nesse sentido, nosso entendimento alia-se ao de Flint (1989, p. 133-134), segundo o qual as hagiografias se ocupavam em imputar limites para a atuação e capacidade médica, de modo que, apesar de sua importância social, popularidade e habilidades, ele não poderia se comparar ao santo que, dotado de um poder sobrenatural, era superior em sua capacidade curativa. Assim, a descrição da falha dos médicos nas *Vitae* cumpria a função de enfatizar quão mais poderoso o santo era enquanto um curador e quão mais merecedor ele e seu santuário eram de “pacientes pecuniariamente gratos”.

Em relação ao sistema eclesiástico e o popular, ambos eram entendidos como detentores de poderes sobrenaturais que, apesar de provirem de fontes distintas, seriam capazes de intervir diretamente na ordem natural, isto é, no *mundus*, sendo eficazes, admitidamente, em proporcionar a cura de enfermidades. Nesse sentido, sua relação deve ser entendida a partir da dimensão do “combate pelo controle imaginativo do *mundus*” (BROWN, 2013, p. 146), um elemento essencial no processo de conversão e cristianização da Gália

durante a Alta Idade Média, de modo que, ao desqualificar as práticas mágicas como pagãs e supersticiosas e questionar sua eficácia, Cesário buscava legitimar os agentes eclesiásticos como os únicos capazes de interferir ativamente com a ordem do *mundus*. Além disso, como se destaca na pregação do bispo de Arles, por mais que as práticas populares pudessem parecer benéficas, ainda assim, seriam inferiores em relação às eclesiásticas, uma vez que, provendo a cura para o corpo, o *servus*, levariam a alma, a *domina*, à perdição e condenação eterna, enquanto a cura ofertada pela Igreja era eficaz em proporcionar a saúde para ambos.

Por fim, entende-se que, na esteira do que foi defendido por Van Dam (1993, p. 96), o aspecto conflitivo existente na interação e relacionamento entre os sistemas terapêuticos correspondia, em verdade, a uma rivalidade em questão de autoridade e influência no seio daquela sociedade. Assim, a pregação de Cesário deve ser compreendida a partir do viés da luta hegemônica, cumprindo o objetivo discursivo de reforçar uma relação assimétrica de poder que se fortalecia desde o século IV, pautada na dominação ideológica, econômica e política dos demais setores da sociedade pela Igreja.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Fontes primárias:

ANTHIMUS. De observatione ciborum. In: CHEVALLIER, Jim (trad.). **How to cook an early french Peacock**, 3 ed. Chez Jim Books, 2022.

AURELIUS AUGUSTINUS HIPONENSIS. **De civitate Dei**. Disponível em: <<https://www.thelatinlibrary.com/august.html>>, acessado em 12/12/2022.

BAUDONIVIA. De Vita Sanctae Radegundis Liber II. In: KRUSCH, Bruno (ed.). **De Vita Sanctae Radegundis Libri Duo**, MGH SS rer. Merov. 2: Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888. Disponível em: <[www.dmgh.de/mgh\\_ss\\_rer\\_merov\\_2](http://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_2)>, acessado em 10/10/2022.

BAUDONÍVIA. La Vida de Santa Radegunda. Traducción de Francisco Pejenaute Rubio. **Revista Archivum**, Oviedo, nº 56, p. 313-360, 2006.

CAELIUS AURELIANUS. Celerum vel acutarum passionum. In: Israel Edward Drabkin (trad.). **On Acute Diseases and On Chronic Diseases**. Chicago: Chicago University Press, 1950.

CAELIUS AURELIANUS. Tardarum passionum. In: Israel Edward Drabkin (trad.). **On Acute Diseases and On Chronic Diseases**. Chicago: Chicago University Press, 1950.

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

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

CAESARIUS ARELATENSIS. Omelia de spe retributione boni operis. In: ÉTAIX, Raymond. Les épreuves du juste: Nouveau sermon de saint Césaire d'Arles. **Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques**, p. 272-277, 1978. Disponível em: <[www.brepolonline.net/doi/abs/10.1484/J.REA.5.104364](http://www.brepolonline.net/doi/abs/10.1484/J.REA.5.104364)>, acessado em 01/02/2023.

CAESARIUS OF ARLES. Caesarius to Caesaria the Elder (Letter 21). In: KLINGSHIRN, William E. (trad.). **The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles: translated texts for historians**. Liverpool: Liverpool University Press, 1994.

CAESARIUS OF ARLES. Sermons. 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.



CAESARIUS OF ARLES. Sermons. In: MUELLER, Mary Magdeleine (trad.). **The Fathers of the Church: Caesarius of Arles: sermons (187-238)**, v. 3. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

CIPRIANUS OF TOULON *et alii*. 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.

CONCILE DE TOURS II. In: GAUDEMET, Jean; BASDEVANT, Brigitte. **Les canons des conciles mérovingiens (VI-VII siècles)**, tome II. Paris: Les éditions du CERF, 1989.

CONCILIO DE AGDE. In: RAMIRO, D. Juan Tejada y (trad.). **Coleccion de Cánones de la Iglesia Española**, tomo I. Madrid: Imprenta de Don Jose Maria Alonso, 1849.

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

CONCILIUM LAODICENUM. In: DIEZ, Gonzalo Martinez; RODRIGUEZ, Felix (ed.). **La Coleccion Canonica Hispana**, tomo III: Concilios griegos y africanos. Madrid: Ediciones Aldecoa, 1982.

CYPRIANUS THELONENSIS *et alii*. **Vitae Caesarii episcopi Arelatensis libri duo**. MGH SS rer. Merov. 3, Bruno Krusch (ed.). Hannover: Impensis Bibliopolli Hahniani, 1896. Disponível em <[www.dmgh.de/mgh\\_ss\\_rer\\_merov\\_3](http://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_3)>, acessado em 08/09/22.

ISIDORE OF SEVILLE. Etymologies. In: BARNEY, Stephen A.; LEWIS, W. J.; BEACH, J. A.; BERGHOF, Oliver (trad.). **The Etymologies of Isidore of Seville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ISIDORUS HISPALENSIS. **Etymologiarum sive originum libri XX**. Disponível em: <<https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Isidore/home.html>>, acessado em 28/09/2022.

JOANNES CASSIANUS. Collationes. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologiae Cursus Completus**, tomus XLIX. Parisiis: 1846.

JOANNES CASSIANUS. De coenobiorum institutis libri duodecim. In: In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologiae Cursus Completus**, tomus XLIX. Parisiis: 1846.

JOHN CASSIAN. Conferences. In: LUIBHEID, Colm (trad.). **John Cassian Conferences**. New York: Paulist Press, 1985.

JOHN CASSIAN. Conferences. In: SCHAFF, Philip. **Nicene and Post-Nicene Fathers**, Series II, v. 11: Sulpitius Severus, Vincent of Lerins, John Cassian. London: Catholic Way Publishing, 2014.

JOHN CASSIAN. Institutes of the Coenobia. In: SCHAFF, Philip. **Nicene and Post-Nicene Fathers**, Series II, v. 11: Sulpitius Severus, Vincent of Lerins, John Cassian. London: Catholic Way Publishing, 2014.

MARCELLUS EMPIRICUS. **De medicamentis**. Disponível em: <<https://digiliblt.uniupo.it/>>, acessado em 22/09/22.

MARTIN OF BRAGA. Reforming the rustics. In: BARLOW, Claude W. (trad.). **Iberian Fathers**: Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville, vol. 1. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1969.

MARTINUS BRACARENSIS. De correctione rusticorum: In: CLOLS, Rosario Jove (trad.). **Sermon contra las supersticiones rurales**. Barcelona: Ediciones El Albir S.A., 1981.

PSEUDO-HIPPOCRATES. Epistula alia eiusdem hippocratis ex graeco translata ad maecenatem. In: MARCELLUS EMPIRICUS. **De medicamentis**. Disponível em: <<https://digiliblt.uniupo.it/>>, acessado em 22/09/22.

SANTO AGOSTINHO. A Cidade de Deus. In: LEME, Oscar Paes. **A Cidade de Deus**, parte I (Livros I a X). São Paulo: Vozes, 2017.

SANTO AGOSTINHO. A Cidade de Deus. In: LEME, Oscar Paes. **A Cidade de Deus**, parte II (Livros XI a XXI). São Paulo: Vozes, 2017.

SULPICIUS SEVERUS. Vita Martini. In: BURTON, Philip (trad.). **Sulpicius Severus' Vita Martini**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

TERTULIANO. **De resurrectione carnis**. Disponível em: <<https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.resurrectione.shtml>>, acessado em 05/07/22.

VENÂNCIO FORTUNATO. Vida de Santa Radegunda. Traducción de Francisco Pejenaute Rubio. **Revista Archivum**, Oviedo, nº 57, p. 219-266, 2007.

VENANTIUS FORTUNATUS. De Vita Sanctae Radegundis Liber I. In: KRUSCH, Bruno (ed.). **De Vita Sanctae Radegundis Libri Duo**, MGH SS rer. Merov. 2: Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888. Disponível em: <[www.dmgh.de/mgh\\_ss\\_rer\\_merov\\_2](http://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_2)>, acessado em 10/10/2022.

VINDICIANUS. **Epistula ad Pentadium nepotem suum**. Disponível em: <<https://digiliblt.uniupo.it/>>, acessado em 22/09/22.

VINDICIANUS. Epistula Vindiciani comitis archiatrorum ad Valentinianum Imperatorem. In: MARCELLUS EMPIRICUS. **De medicamentis**. Disponível em: <<https://digiliblt.uniupo.it/>>, acessado em 22/09/22.

VINDICIANUS. **Medicorum placita**. Disponível em: <<https://digiliblt.uniupo.it/>>, acessado em 22/09/22.

## **b) Referências gerais:**

ALLMAN, Toney. **Medieval Medicine and Disease**. San Diego: ReferencePoint Press, 2015.

BAILEY, Lisa Kaaren. Scripture in the sermons of Caesarius of Arles. **Early Medieval Europe**, v.26, p. 42– 60, 2018.

ANGENENDT, Arnold. The Miracle: A Religious-Historical and Christian Perspective. In: OLSEN, Karin E.; HARBUS, Antonina; HOFSTRA, Tette. **Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic and Latin Literature**. Leuven: Peeters, 2004.

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

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARLOW, Claude W. Introduction. In: BARLOW, Claude W. (trad.). **Iberian Fathers**: Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville, vol. 1. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1969.

BARNEY, Stephen A. *et al.* Introduction. In: BARNEY, Stephen A.; LEWIS, W. J.; BEACH, J. A.; BERGHOF, Oliver (trad.). **The Etymologies of Isidore of Seville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

BASTOS, Mário Jorge da Motta. **O poder nos tempos da peste** (Portugal - séculos XIV/XVI). Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2009.

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.

BATANY, Jean. Escrito/Oral. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**, v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BIRKETT, Helen. Constructing the Text: a Comparative Study of Two Saints' Lives Written c.1200. In: HERRICK, Samantha Kahn (ed.). **Hagiography and the History of Latin Christendom**, 500–1500. Leiden: Brill, 2020.

BORGONGINO, Bruno Uchoa. Alimentação e saúde no *De Observatione Ciborum* de Antimo (século VI). In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 14, 2014, Belo Horizonte. **Anais Eletrônicos do 14º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, Belo Horizonte: 2014. Disponível em: <[www.14snhct.sbhc.org.br/conteudo/view?ID\\_CONTEUDO=800](http://www.14snhct.sbhc.org.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=800)>, acessado em 03/01/2023.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: O que falar quer dizer, 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

BROWN, Peter. **The world of Late Antiquity**: From Marcus Aurelius to Muhammad. London: Thames and Hudson, 1976.

BROWN, Peter. **The cult of saints**: its rise and function in Latin Christianity. London: The University of Chicago Press, 1981.

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

BRUNDAGE, James A. **Medieval Canon Law**. London: Routledge, 1995.

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

BYNUM, Caroline W. **The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336**. New York: Columbia University Press, 1995.

CASTELLANOS, Santiago. Isidore of Seville: Historical Contexts. In: FEAR, Andrew; WOOD, Jamie. **A companion to Isidore of Seville**. Leiden: Brill, 2020.

CHACON, Marcos Pedrazzi. *De Phylacteriis*: amuletos e religiosidade popular nos sermões de Cesário de Arles. In: SEMANA INFERNAL, 4., 2021, Florianópolis. **Anais da IV Semana Infernal**: O Inferno e outros espaços sobrenaturais, Florianópolis: 2021a, p. 234-243. Disponível em: <<https://semanainfern4l.wixsite.com/ivsemanainfernal>>, acessado em 09/09/22.

CHACON, Marcos Pedrazzi. Os sistemas terapêuticos alto medievais: entrecruzamentos e conflitos. In: SEMANA ACADÊMICA DE HISTÓRIA (FAED-UDESC), 11., 2021, Santa Catarina. **Anais da 11ª Semana Acadêmica de História - Mídias e Representações**, vol. 11, n. 1, 2021b. Disponível em: <<https://anaissemanahistoriaudesc.blogspot.com>>, acessado em 15/06/22.

CHACON, Marcos Pedrazzi. **Radegundis medica**: a medicina secular e a santidade nas *Vitae* de Santa Radegunda (século VI). Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2022, 71f.

CHARTIER, Roger. “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

CHARTIER, Roger. **Cultura Escrita, Literatura e História**. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.

CHEVALLIER, Jim. Introduction. In: CHEVALLIER, Jim (trad). **How to cook an early french Peacock**, 3 ed. Chez Jim Books, 2022.

CRAWFORD, Sally. The nadir of Western Medicine? Texts, contexts and practice in Anglo-Saxon England. In: CRAWFORD, Sally; LEE, Christina (ed.). **Bodies of Knowledge: Cultural Interpretations of Illness and Medicine in Medieval Europe**. Oxford: Archaeopress, 2010.

CRAWFORD, Sally; LEE, Christina. Introduction. In: CRAWFORD, Sally; LEE, Christina (ed.). **Bodies of Knowledge: Cultural Interpretations of Illness and Medicine in Medieval Europe**. Oxford: Archaeopress, 2010.

DELAGE, Marie-José. **Césaire d'Arles: sermons au peuple**, tome 1. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

DELAPLACE, Christine; FRANCE, Jérôme. **Histoire des Gaules**, 5<sup>a</sup> ed. Paris: Armand Colin, 2016.

DELCOGLIANO, Mark. Caesarius of Arles: on living in community. **Cistercian Studies Quarterly**, v. 41.1, 2006.

DEMAITRE, Luke E. **Medieval Medicine: The art of healing, from toe to head**. Santa Barbara: Praeger, 2013.

DEROUX, Carl. Anthime, un médecin gourmet du début des temps mérovingiens. **Revue belge de philologie et d'histoire**, t. 80, fasc. 4, p. 1107-1124, 2002. Disponível em: <<https://www.persee.fr/collection/rbph>>, acessado em 15/01/2023.

DRIVER, Steven D. **John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture**. New York: Routledge, 2002.

EDDEN, Valerie. Devils, Sermon Stories, and the Problem of Popular Belief in the Middle Ages. **The Yearbook of English Studies**, v. 22, Medieval Narrative Special Number, p. 213-225, 1992. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/3508387](http://www.jstor.org/stable/3508387)>, acessado em 11/01/2022.

EDWARDS, Mark. Synods and councils. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (ed.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ELFASSI, Jacques. Isidore of Seville and the *Etymologies*. In: FEAR, Andrew; WOOD, Jamie. **A companion to Isidore of Seville**. Leiden: Brill, 2020.

ELIADE, Mircea. Observaciones metodologicas 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.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**, 2<sup>a</sup> ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.

FERNGREN, Gary B. **Medicine & Health Care in Early Christianity**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.

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

FLINT, Valerie. The Early Medieval 'Medicus', the Saint - and the Enchanter. **The Society for the Social History of Medicine**, p. 127-145, 1989.

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

FLORÊNCIO, Ana Maria Gama; MAGALHÃES, Belmira; SOBRINHO, Helson Flávio da Silva; CAVALCANTE, Maria do Socorro Aguiar de Oliveira. **Análise do Discurso: fundamentos & práticas**. Maceió: EDUFAL, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos**: Estética – literatura e pintura, música e cinema, v. 3. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**, Nascimento do Ocidente, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

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.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**, v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GAUDEMET, Jean. Introduction. In: GAUDEMET, Jean; BASDEVANT, Brigitte. **Les canons des conciles mérovingiens (VI-VII siècles)**, tome I. Paris: Les éditions du CERF, 1989.

GEARY, Patrick J. **Before France and Germany**: the creation and transformation of the Merovingian world. New York: Oxford University Press, 1988.

GERBERDING, Richard. The later Roman Empire. In: FOURACRE, Paul (ed.). **The New Cambridge Medieval History, c. 500–c. 700**, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

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

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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**, v. 26, p. 61–81, 2018.

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.

HALSALL, Guy. The Barbarian invasions. In: FOURACRE, Paul (ed.). **The New Cambridge Medieval History, c. 500–c. 700**, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008a.

HALSALL, Guy. The sources and their interpretation. In: FOURACRE, Paul (ed.). **The New Cambridge Medieval History, c. 500–c. 700**, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008b.

HARBUS, Antonina; OLSEN, Karin. Introduction: Transforming Miracles in Medieval Hagiography. In: OLSEN, Karin E.; HARBUS, Antonina; HOFSTRA, Tette. **Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic and Latin Literature**. Leuven: Peeters, 2004.

HEKSTER, Olivier. **Rome and Its Empire, AD 193-284**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

HERRICK, Samantha Kahn. Introduction. In: HERRICK, Samantha Kahn (ed.). **Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500**. Leiden: Brill, 2020.

HORDEN, Peregrine. Sickness and healing. In: NOBLE, Thomas F. X.; SMITH, Julia M. H. (ed.). **The Cambridge History of Christianity: Early medieval christianities c. 600 - c.1100**, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

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

JOUANNA, Jacques. La théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée. **Revue des Études Grecques**, Paris, t. 118, p. 138-167, Janvier-juin 2005. Disponível em: <<https://www.persee.fr/collection/reg>>, acessado em 26/09/2022.

JOUANNA, Jacques. **Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers**. Leiden: Brill, 2012.

JOUANNA-BOUCHET, Joëlle. Composition littéraire et composition médicale: Un exemple remarquable dans la littérature médicale latine: Marcellus Empiricus. **Latomus**, Bruxelles, t. 68, fasc. 3, p. 720-741, Sept. 2009. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/41546222](http://www.jstor.org/stable/41546222)>, acessado em 26/09/2022.

KAUARK, Fabiana; MANHÃES, Fernanda Castro; MEDEIROS, Carlos Henrique. **Metodologia da pesquisa**: guia prático. Itabuna: Via Litterarum, 2010.

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.

KLINGSHIRN, William E. Magic and Divination in the Merovingian World. In: EFROS, Bonnie; MOREIRA, Isabel (ed.). **The Oxford Handbook of the Merovingian World**. New York: Oxford University Press, 2020.

KORNBLUTH, Geneva. 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 BRETON, David. **Antropología del cuerpo y modernidad**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002.

LE BRETON, David. **Antropologia dos Sentidos**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.

LEE, A. D. **Pagans and christians in Late Antiquity**: a sourcebook. London & New York: Routledge, 2006.

LE GOFF, Jacques. Uma história dramática. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1985.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Occidente. Lisboa: Estampa, 1993.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LOBO, Luiza. Leitor. In: JOBIM, José Luís (org.). **Palavras da Crítica**: Tendência e Conceitos no Estudo da Literatura. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

MAGNER, Lois N. **A History of Medicine**, 2. ed. New York: Taylor & Francis, 2005.

MARKUS, Robert Austin. **The end of ancient Christianity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.



MUELLER, Mary Magdeleine. Introduction. 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.

NUTTON, Vivian. Ascensão da Medicina. In: PORTER, Roy (org.). **Cambridge – História da Medicina**. São Paulo: Ed. Revinter, 2008.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos**. Campinas: Pontes, 1990.

ORLANDI, Eni P. **Interpretação: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**, 5ª ed. Campinas: Pontes Editores, 2007.

PALMER, James T. **Early Medieval Hagiography**. London: Arc Humanities Press, 2018.

PARKER, Holt. Toward a definition of popular culture. **History and Theory**, v. 50, n. 2, p. 147-170, May, 2011. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/41300075](http://www.jstor.org/stable/41300075)>, acessado em 11/01/2022.

PENNINGTON, Kenneth. The growth of church law. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (ed.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PONTAL, Odette. **Histoire des conciles mérovingiens**. Paris: Les éditions du CERF, 1989.

PORTER, Roy. O que é a doença? In: PORTER, Roy (org.). **Cambridge – História da Medicina**. São Paulo: Ed. Revinter, 2008a.

PORTER, Roy. Hospitais e Cirurgia In: PORTER, Roy (org.). **Cambridge – História da Medicina**. São Paulo: Ed. Revinter, 2008b.

POSTLEWATE, Laurie. Introduction. In: POSTLEWATE, Laurie; HÜSKEN, Wim (ed.). **Acts and Texts: Performance and Ritual in the Middle Ages and the Renaissance**. Amsterdam: Rodopi, 2007.

POUCHELLE, Marie-Christine. “Medicina”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**, v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition**. Berkeley: University of California Press, 2005.

RAPP, Claudia. Saints and holy men. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (ed.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise de discurso crítica**, 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2021.

RIBEIRO, Daniel Valle. A Igreja nascente em face do Estado Romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R. (org.). **O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

RITCHEY, Sara. Health, Healing, and Salvation: Hagiography as a Source for Medieval Healthcare. In: HERRICK, Samantha Kahn (ed.). **Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500**. Leiden: Brill, 2020.

RODRÍGUEZ, Arsenio Ferraces. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina. In: RODRÍGUEZ, Arsenio Ferraces (ed.). **Isidorus medicus**. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina. Coruña: Universidade da Coruña, 2005.

ROUSSELLE, Aline. Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IV<sup>e</sup> siècle. **Annales**. Economies, sociétés, civilisations. 31<sup>e</sup> année, n. 6, p. 1085-1107, 1976.

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

SAUNIER, Annie. A vida cotidiana dos hospitais da Idade Média. In: LE GOFF, Jacques. **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1985.

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

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

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, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2013. 279 f.

SILVA, Paulo Duarte. Sermões e pregação no Ocidente medieval (séculos IV-VI): aspectos conceituais e metodológicos. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 7, n. 1, p. 202-230, jan.-jun., 2014.

SILVA, Paulo Duarte. Bispos em ação: a ascensão do episcopado no cristianismo tardo antigo (séc. III-VI). In: BOENAVIDES, Dionathas Moreno; VELOSO, Wendell dos Reis (org.). **Religiosidade, poder e sociedade no medievo: discussões historiográficas**. Porto Alegre: Editora Polifonia, 2019.

SIRAISSI, Nancy G. **Medieval & Early Renaissance Medicine: An introduction to Knowledge and Practice**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

SOURNIA, Jean-Charles. O homem e a doença. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1985.

SPIJKER, Ineke van 't. "Impressed by Their Stamp": Hagiography and the Cultivation of the Self. In: HERRICK, Samantha Kahn (ed.). **Hagiography and the History of Latin Christendom**, 500–1500. Leiden: Brill, 2020.

STOK, Fabio. Vindiciano e la teoria dei temperamenti. **Giornale di Storia della Medicina**, v. 24, n. 2, p. 517-532, 2012. Disponível em: <[www.academia.edu/11888972](http://www.academia.edu/11888972)>, acessado em 28/09/2022.

ÞORGEIRSDÓTTIR, Brynja. Humoral Theory in the Medieval North: An Old Norse Translation of Epistula Vindiciani in *Hauksbók*. **Gripla**, Reykjavík, n. 29, p. 35-66, 2018. Disponível em: <[timarit.is/page/7065908](http://timarit.is/page/7065908)>, acessado em 28/09/2022.

VAN DAM, Raymond. **Saints and their miracles in Late Antique Gaul**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

VAN DAM, Raymond. Bishops and society. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (ed.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental** (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VAUCHEZ, André. Milagres. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**, v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

WALLIS, Faith (ed.). **Medieval medicine: a reader**. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

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: <[www.jstor.org/stable/30035164](http://www.jstor.org/stable/30035164)>, acessado em 11/01/2022.

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

WOOD, Ian. The pagans and the Other: varying presentation in the Early Middle Ages. **Networks and Neighbours**, v. 1, n. 1, 2013.

WOOLF, Greg. **Roma: a história de um Império**. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

ZIEGLER, Tiffany A. **Medieval Healthcare and the Rise of Charitable Institutions: The History of the Municipal Hospital**. Cham: Palgrave macmillan, 2018.

ZINK, Michel. Literatura(s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**, v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

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

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

**c) Dicionários:**

GAFFIOT, Félix. **Dictionnaire Latin Français**. Paris: Hachette, 1934.

GLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

MONIZ, Fábio Frohwein de Salles. **Dicionário Latim-Português**, 2 ed. Porto: Porto Editora, 2001.