

## Considerações acerca do conceito de “Religiosidade Popular” na Alta Idade Média

Juliana Bardella Fiorot<sup>1</sup>

Submetido em 09/2015

Aceito em 01/2016

### RESUMO:

O presente artigo tem como objetivo propor uma reflexão sobre os problemas relativos ao conceito de “religiosidade popular” no que concerne a sua própria definição, entendida de variadas formas pelos medievalistas, bem como as questões suscitadas em torno desta expressão acerca da contraposição entre Igreja e paganismo durante a Alta Idade Média. Em um período de organização e fortalecimento da Igreja Católica a “religiosidade popular” permanecia viva no cotidiano de seus praticantes, fornecendo auxílio nas questões espirituais e socioeconômicas. Neste sentido, procuraremos apresentar uma discussão historiográfica acerca deste conceito e a caracterizar a funcionalidade destas crenças para o homem da Alta Idade Média. Nossa análise se voltará ainda para algumas ações desenvolvidas pela Igreja neste período que visaram denegrir a “religiosidade popular”.

**Palavras-chave:** Religiosidade popular – paganismo - Igreja.

### ABSTRACT:

**Considerations on the concept of “Popular Religiosity” in the Early Middle Ages.**

This article aims to propose a reflection on the problems related to the concept of “popular religiosity” concerned on its own definition, understood of various forms by the medievalists, as well as the questions excite around this expression about the contraposition between Church and paganism during the Early Middle Ages. In a period of organization and strengthening of the Catholic Church the “popular religiosity” remained alive in the daily lives of its practitioners by providing aid in spiritual and socioeconomic issues. In this sense, we will seek to present a historiographical discussion of this concept and to characterize the functionality of these beliefs to the man of the Early Middle Ages. Our analysis will still turn to some actions developed by the Church in this period that aimed to denigrate the “popular religiosity.”

**Keywords:** Popular religiosity – paganism - Church.

---

<sup>1</sup> Aluna do Programa de Pós-Graduação em História (mestrado) pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista. Orientação: Ruy de Oliveira Andrade Filho. E-mail: [julianabfiorot@gmail.com](mailto:julianabfiorot@gmail.com).

## **Introdução**

A história religiosa do Ocidente Medieval pode ser definida como um conflito permanente entre o cristianismo oficial e a religiosidade que continuava a persistir. Prova disso são as inúmeras fontes eclesiásticas produzidas ao longo da Idade Média que abordam esta temática sob um viés condenatório e pejorativo, associando tais práticas com forças ocultas e malignas. Assim sendo, consideramos o estudo da “religiosidade popular”<sup>2</sup> de uma determinada sociedade como uma tarefa complexa, já que tal conceito, impregnado de subjetividade e arraigado no íntimo humano, manifesta-se de forma pluralizada nos mais diferentes povos através de crenças e práticas ligadas, por exemplo, às relações sociais destas populações com o meio em que habitam. A dificuldade de seu estudo advem da antiga concepção de que a “religiosidade popular” nada mais era do que uma forma de resistência dos antigos povos frente a novas formas de cultura. Michel Vovelle destaca que esta concepção entre os folcloristas, na perspectiva tradicional, reduz a religião popular a um corpo de sobrevivências pagãs, de superstições e de gestos mágicos, apenas penetrada por traços de sincretismo pagão-cristão (VOVELLE, 1987, p.158-159).

Tendo essas considerações em vista, nossa proposta, neste artigo, é caracterizar algumas das problemáticas que envolvem o conceito de “religiosidade popular”. Procuraremos ir além da discussão historiográfica em torno deste conceito para apresentarmos também a forma como estas crenças religiosas foram tratadas pela Igreja Católica durante a Alta Idade Média, bem como a importância da “religiosidade popular” para seus praticantes.

## **A caracterização da “religiosidade popular” pela Igreja Católica**

Para a Igreja era essencial o combate à religiosidade, no entanto, tais crenças manteriam-se vivas ao longo de todo o medievo, sendo necessário o desenvolvimento de algumas ações visando o enfraquecimento das práticas em questão. A fim de abarcar em seu seio aqueles que continuavam a caminhar em sentido contrário a fé, a Igreja, na

---

<sup>2</sup> A respeito da expressão “religiosidade popular” deixamos claro que neste trabalho ela recebe o uso das aspas por considerarmos que esta seria a maneira mais apropriada para nos referirmos ao conjunto de crenças e práticas do período, afinal não existe um conceito específico para denominá-las.

Alta Idade Média, vai iniciar um confronto opondo cristianismo e paganismo, vinculando ambos a tipos de forças com poderes diferenciados. A fé cristã estaria atrelada ao bem, garantindo a seus seguidores a salvação eterna; em contraposição, as crenças populares seriam representadas por forças malignas. Todos os elementos que pertencessem à esfera da “religiosidade popular” teriam vínculo com Satã, portanto a Igreja procurou demonizar não somente os cultos e ritos populares, mas também os praticantes dessa religiosidade, acabando por excluí-los do restante da comunidade.

A Igreja Católica esforçou-se em denegrir as crenças populares apresentando-as como uma “[...] simples coleção de ‘tradições fragmentárias’, de ‘hábitos sacrilégios’, ‘costumes inertes’, ‘imundices dos gentios’ inadvertidamente trazida para a igreja nos pés de muitos crentes” (BROWN, 1999, p.117). No entanto, verificamos que as práticas religiosas cultivadas no período eram de suma importância, afinal constituíam-se como um sistema que regulava a manutenção da ordem cotidiana.

Ao verificarmos os discursos eclesiásticos, notamos que a postura citada acima torna-se uma constante. O historiador que dedica-se ao estudo desta temática torna-se

[...] dependente de fontes que excluem o testemunho direto dos interessados, e forçado a se colocar na perspectiva externa, e frequentemente hostil dos que tiveram a função de controlar e punir... Primazia das fontes de repressão, com todo peso das deformações que esta leitura implica (VOVELLE, 1987, p.167).

Georges Duby destaca que “os documentos só esclarecem diretamente as ideologias que respondem aos interesses e às esperanças das classes dirigentes” (DUBY, 1976, p.136), portanto o historiador deve utilizar métodos que permitam-lhe observar o objeto de pesquisa de uma maneira diferenciada. Para Jean-Claude Schmitt é necessário que o pesquisador leve em consideração o estudo das “margens”, pois a partir delas ocorre a exteriorização dos elementos que acabaram sendo ocultados pelos envolvidos no processo (SCHMITT, 2005, p.261). São as margens que irão revelar ao historiador a verdadeira essência da sociedade. Estudar a “religiosidade popular” é, portanto, desafiador: o pesquisador dispõe de feixes de informações fabricados segundo a necessidade daqueles que não tiveram outra finalidade senão o de deturpar o real sentido destas crenças para o homem medieval.

Outro problema relativo aos escritos eclesiásticos são que estes costumeiramente vinculam as crenças populares aos grupos sociais mais desfavorecidos. Estas obras adjetivam de forma pejorativa os praticantes dessas crenças, denominando-os, por

exemplo, de *rustici* ou *idiotae*. Isso nos demonstra uma posição da Igreja referente aos praticantes da religiosidade: para os membros do *ordo clericorum* tais crenças eram exclusivamente desenvolvidas por pessoas ignorantes e que viviam em um ambiente rural. Como atesta Rita de Cássia Mendes Pereira:

Magos, feiticeiras e bruxas emergem indistintamente dos textos eclesiásticos como autores de uma farsa continuamente renovada sob os auspícios de Satã. Subordinados ao julgamento da teologia e da justiça eclesiástica, eles aparecem como elementos representativos de um meio rural ignorante dos mistérios cristãos e, talvez por isso mesmo, refratário à doutrina e à exemplaridade dos comportamentos exigidos pelas camadas dirigentes. Verifica-se, aí, como nas expressões utilizadas para caracterizar as crenças e atos que eles veiculam, um claro julgamento quanto às suas vinculações sociais e culturais (PEREIRA, 2001, p.73).

Rosa Sanz Serrano afirma que o próprio termo pagão (habitante do *pagus*, ou seja, campo) possui uma forte carga retórica. Segundo a autora, este termo foi escolhido para designar aqueles que não eram cristãos, além de contrapor o refinamento das cidades *versus* a barbárie dos campos:

[...] esta contraposição é intencionada se considerarmos a importância que tiveram as cidades na criação e desenvolvimento do Império Romano. Também na reafirmação do poder colonial frente ao autóctone (de vida basicamente rural) na imposição de uma ideologia cristã de base finalista, própria do cidadão organizado em torno do bispo, em contraposição ao habitante do campo incapaz de evoluir fora das crenças e costumes próprios (SERRANO, 2000, p.18).

A própria terminologia nos sugere ainda que o pagão seria aquele apegado a uma tradição, sendo que tal definição nos remete a ideia de que essas práticas, em um contexto socioeconômico e espacial, foram consideradas pela Igreja como meros resíduos (SERRANO, 2000, p.26). A volta aos hábitos pagãos era também entendida pelos eclesiásticos como uma falta de educação, sendo este comportamento característico dos *rustici*. Segundo o clero, estes não possuíam entendimento algum e eram incapazes de aceitar a cultura cristã, preferindo persistir em seus velhos hábitos que os levavam a erros mundanos (SERRANO, 2000, p. 26).

O que não podemos deixar de salientar, no entanto, é o caráter coletivo da “religiosidade popular”. Estas crenças estavam presentes em todos os segmentos sociais e em diversas localidades. Na região de Torino (norte da Itália), por exemplo, o bispo

Máximo<sup>3</sup> escreve um sermão posterior a 405 alertando os proprietários de terra da sua diocese da responsabilidade destes em livrar seus camponeses (“rústicos”) da perdição. Neste escrito, verificamos a caracterização de algumas práticas pagãs realizadas pelos habitantes daquela localidade além da clara indignação do religioso com a continuidade destes rituais e crenças:

Ao entrar em um santuário rústico, você encontrará gramados esbranquiçados [os restos de um altar de turfa] e carvões usados – um sacrifício digno do diabo, quando um deus morto é adorado com coisas mortas. E, ao ir aos campos, você encontrará altares de madeira e imagens de pedras, adequados para um ritual no qual deuses insensíveis são servidos em altares apodrecidos. Se despertar mais cedo [do que normalmente acorda] você veria um rústico cambaleando devido ao vinho. Você deveria saber que ele é o que se chama um devoto de Diana [ou seja, um epilético ou alguém que esteja “enlouquecido pela lua”] ou um adivinho (MÁXIMO DE TORINO, *Sermo CVII*, p.70).

Um século e meio depois nos deparamos com outro sermão contendo características semelhantes à obra de Máximo de Torino. O *De Correctione Rusticorum* (*Da Correção dos Rústicos*) (1981), foi escrito pelo bispo Martinho de Braga<sup>4</sup> em meados do século VI. Nesta obra o bispo de Braga direcionou seus ensinamentos ao clero secular da Galiza, também praticante da religiosidade, a fim de que as instruções contidas no sermão fossem repassadas ao restante da população. Martinho estava empenhado na evangelização dos galegos, no entanto, para que obtivesse algum sucesso nesta empreitada era necessário homogeneizar e organizar o clero na região. À exemplo de Máximo de Torino, Martinho também fornece inúmeros exemplos de crenças que eram praticadas por toda a população galega:

Os demônios tomaram seus nomes para que [os rústicos] pudessem adorá-los como deuses e oferecer-lhes sacrifícios e para que imitassem os feitos daqueles que os invocavam. Os demônios também persuadiram os homens a construir-lhes templos e colocar neles imagens ou estátuas de homens vis e erguer altares aos mesmos, onde poderiam derramar o sangue não apenas de animais, mas até de

---

<sup>3</sup> Poucas são as informações a respeito da vida de Máximo de Torino. As referências biográficas a seu respeito apontam o ano de 380 como a data provável de seu nascimento na região de Retia. Já seu falecimento teria ocorrido no ano de 451 na sua diocese em Torino.

<sup>4</sup> Martinho de Braga teria nascido na Panônia entre os anos de 518 e 525. Acredita-se que tenha chegado a Galiza em meados do século VI tendo participado ativamente da organização e fortalecimento da Igreja Católica na região. Podemos citar como suas principais frentes de ação a fundação de mosteiros, organização do clero e evangelização da população galega. Participou do I e II Concílios de Braga (ocorridos respectivamente nos anos de 561 e 572) e escreveu diversas obras, dentre as quais podemos destacar: *Formula vitae honestae*, *De superbia*, *De ira* e os *Capitula Martini*.

humanos. Além disso, muitos demônios, expulsos do Paraíso, também residem nos mares, nos rios, nas nascentes ou nas florestas; homens ignorantes de Deus também os adoravam como deuses e faziam sacrifícios em seus nomes. Eles chamam por Netuno no mar, por Lâmia nos rios, por ninfas nas nascentes, por Diana nas matas, mas são todos demônios malignos e espíritos vis que enganam homens descrentes, ignorantes do Sinal da Cruz, e os atormenta. (MARTINHO DE BRAGA, *De Correctione Rusticorum*, 8 ).

Analisando as passagens acima verificamos que ambos os bispos inserem estas crenças no âmbito da demonização. Todos os aspectos constitutivos da religiosidade estariam vinculados às forças malignas, e os homens, descrentes, eram vistos como participantes ativos deste processo. Mesmo que os habitantes de Torino ou da Galiza fossem enganados por essas forças malignas eles estavam sendo coniventes com tais “demônios”; fato provocado por continuarem cultuando suas crenças. Tal postura, adotada largamente pela Igreja, já foi apontada por nós neste trabalho quando nos referimos ao fato desta instituição ter oposto duas forças (bem e mal) atribuindo as mesmas conotações diferenciadas.

Verificamos ainda que os bispos em questão detalham as crenças populares em seus sermões. Tais pormenores apresentam-se em outras passagens destas obras. Martinho, por exemplo, irá relatar ainda a serventia destas práticas e até mesmo o período do ano em que eram realizadas. Isto nos leva a pensar que o conhecimento do bispo e de tantos outros sobre o assunto não deve ter partido simplesmente da mera observação dos hábitos destas populações, até mesmo pelo fato de que os bispos, como Martinho, não ficavam em contato direto com o povo todo o tempo. Os detalhes relatados nestas obras devem ser fruto, provavelmente, da observação dos hábitos religiosos dos próprios eclesiásticos praticantes destas crenças. Vejamos outra passagem do *De Correctione Rusticorum* que elucida esta ideia:

E acender velas nas pedras, e árvores, e fontes, onde as estradas se cruzam, o que é isso se não adoração ao Diabo? Honrar adivinhações, augúrios e os dias dos ídolos, o que é isso se não adoração ao Diabo? Observar os “dias” de Vulcano [23 de agosto] e o primeiro dia de cada mês, adornar mesas e pendurar grinaldas, olhar os pés e derramar frutas e vinhos em uma lenha no forno e colocar pão na nascente, o que é isso se não adoração ao Diabo? (MARTINHO DE BRAGA, *De Correctione Rusticorum*, 16).

Deixamos claro que neste trabalho utilizamos apenas dois documentos que retratam a postura da Igreja Católica mediante a religiosidade. No entanto, a

documentação sobre este assunto é bem diversa atestando a presença destas práticas em várias regiões do Ocidente Medieval. Podemos citar também as inúmeras monarquias que foram convertidas ao catolicismo durante a Alta Idade Média<sup>5</sup> o que assevera a presença destas práticas nas mais diversas camadas sociais.

Não consideramos exagero afirmar, portanto, que a “religiosidade popular” estava presente em praticamente todos os segmentos sociais. As pessoas procuravam essas crenças com objetivos diferentes: seja como praticantes ou clientes. Magos, bruxos, feiticeiros, etc possuíam papéis diversos na sociedade (SERRANO, 2000, p.76-77). O que a Igreja procurou fazer, no entanto, foi ocultar a presença da religiosidade nas demais camadas sociais, para que esta deixasse de ser vista como algo comum, praticado por qualquer pessoa independentemente da sua posição ou função social. Isso justifica o grande esforço da Igreja nos primeiros séculos medievais em reorganizar o clero e uniformizar o comportamento dos eclesiásticos. A “religiosidade popular” passa então a ser vista e associada exclusivamente com os “rústicos”.

## **A “religiosidade popular” na historiografia medievalística**

O conceito de “religiosidade popular” é visto de diferentes perspectivas na historiografia medievalística. Portanto, acreditamos ser interessante apresentar um breve debate destacando autores que entendem esta expressão de maneiras divergentes. Antes, porém, ressaltamos a importância de nos desvencilhar de definições restritivas acerca deste assunto, onde os historiadores acabam limitando a religiosidade a manifestações de práticas, crenças e ritos e vinculam a religião a um corpo de doutrina. Toda religião envolve crenças, práticas e fé. Ela se constitui ainda como um sistema onde as pessoas atuam sobre a religião a partir de suas concepções de mundo. Portanto, tentaremos abordar este conceito de forma mais abrangente.

Oronzo Giordano afirma que esta expressão carece de um significado preciso, sendo complexa por conter ritos externos e crenças íntimas: “A fisiologia da religiosidade popular apresenta uma estrutura complexa e variada, com formas expressivas algumas vezes de uma simplicidade lineal, e de outras, com inesperadas contradições” (GIORDANO, 1983, p.09). Tal expressão, segundo o autor, está

---

<sup>5</sup> Reportando-nos novamente a Galiza podemos citar como exemplo as conversões dos monarcas suevos Réquiário e Teodomiro, ocorridas respectivamente nos séculos V e VI, além da conversão de Recaredo na Hispânia Visigoda no ano de 589.

relacionada ainda com a condição existencial do homem. Viver no mundo é um eterno desafio. A sociedade acaba projetando nas religiões uma realidade que ela mesma produz para entender e explicar o mundo no qual vive. Esta questão também é trabalhada por Peter Berger que afirma que viver em sociedade é estar constantemente ameaçado pelo caos onde haveria um esforço contínuo para que o homem se integrasse à ordem. O papel das religiões seria, portanto, o de proporcionar ao homem o conhecimento sobre o mundo e a capacidade de se situar nele (BERGER, 1985, p.07).

Giordano procura entender a “religiosidade popular” associando-a com um paganismo de massa, onde as manifestações religiosas do povo.

[...] estão estreitamente vinculadas ao seu inato desejo de libertação e promoção social. Por isso nos aspectos exteriores da *pietas* popular é possível encontrar as convergências de tradições e experiências diversas, as aspirações interiores e o reflexo de condições existenciais contingentes, os fundamentos psicológicos mais remotos e as ocasiões mais imediatas e frequentemente fortuitas para compreender a solução religiosa que o homem tem tratado de dar sempre aos problemas do mundo profano (GIORDANO, 1983, p.08).

O autor destaca ainda em suas reflexões outra característica da “religiosidade popular” no medievo: a renovação. Mesmo com o desenrolar do tempo e o contato com religiões diversas tal fenômeno assume conotações novas, porém sem negar sua essência. Para ele, junto à religião oficial (organizada e com uma teologia) existia

[...] toda uma multidão de divindades inferiores e de ritos particulares, que o homem, como indivíduo e como grupo étnico ou parental, venera e pratica porque se sente mais favorecido em suas próprias aspirações, mais harmônico e próximo de si mesmo desde tempos imemoriais e porque a sua proteção está confiada a sua própria prosperidade e sobrevivência (GIORDANO, 1983, p.12).

Como pudemos perceber, esta “religiosidade popular”, definida por Oronzo Giordano, possuía formas mais livres e espontâneas, com seus cultos, ritos e simbolismos de caráter bem pessoal e que atendiam as necessidades diárias de seus praticantes.

Assim como Oronzo Giordano, o historiador Hilário Franco Júnior também ressalta o problema da conceituação desta temática. Para ele, a historiografia encontrou no estudo da cultura popular<sup>6</sup> uma saída para o entendimento da “religiosidade

---

<sup>6</sup> Para Hilário Franco Júnior o conceito de cultura popular também é problemático e gera discussão. Segundo suas reflexões a cultura popular seria praticada por todos os membros da sociedade, sem

popular”. Franco concebe esta última como parte integrante da cultura, onde os sentimentos religiosos, extremamente enraizados, só poderiam ser entendidos através de expressões culturais (FRANCO JR, 1996, p.33). O autor percebe a necessidade de analisar não somente a cultura produzida pela elite, mas também aquela presente nos lugares mais comuns que compõem o cotidiano, sendo esta a verdadeira cultura popular. Desta forma, Hilário Franco Júnior interpreta a “religiosidade popular” como um fenômeno coletivo que abarca em sua essência a manifestação de elementos de diversas procedências, não sendo originada, portanto, de um grupo social apenas.

Oronzo Giordano e Hilário Franco Junior divergem acerca das concepções sobre a “religiosidade popular”. Ambos veem este fenômeno como uma manifestação que abarca toda a sociedade, porém utilizam expressões diferentes para sustentarem esta concepção. Para Giordano esta religiosidade seria praticada pelas massas, em contrapartida, Hilário utiliza o termo coletivo para referir-se a este assunto. Os pontos de divergência na visão dos dois autores se concentraram, sobretudo, na própria definição de “religiosidade popular”. Para Giordano esta seria um sistema religioso com seus signos, ritos e crenças próprios, cuja origem é anterior ao cristianismo e a tentativa deste de suprimir a religiosidade ao seu sistema dominante. Ele não exclui de sua análise o fato no qual o cristianismo adaptou e absorveu elementos pagãos para ser melhor aceito no seio dos povos praticantes destas crenças, porém diferentemente de Hilário Franco Junior, Giordano associa a religiosidade a um momento anterior a essa hibridização das duas religiões:

Nas conversões individuais ou de massa, a nova profissão de fé não vinha geralmente a substituir, mas a se sobrepor a um *back-ground* de religiosidade: havia atitudes espirituais enraizadas, sedimentos profundos de uma interioridade indeterminada, sobrevivências indestrutíveis de práticas e de crenças que continuavam informando e condicionando, inclusive sem que o indivíduo soubesse, sua nova profissão religiosa (GIORDANO, 1983, p.16-17).

Para Giordano, o fato do cristianismo ter incorporado elementos da religiosidade em sua doutrina, configura-se como algo posterior e novo, não tendo vinculação direta com a definição por ele proposta para o conceito em questão.

---

exceção. Ela é vista, portanto, como um conjunto de crenças, ritos, instituições, normas, etc aceito pela maioria dos membros de uma dada sociedade. Para além do conceito de cultura popular, Junior entende o denominador cultural comum produzido por todos esses segmentos sociais como intermediário.

Já nas considerações feitas por Hilário Franco Junior, percebemos que ele associa a “religiosidade popular” a um fenômeno que tem como essência crenças vindas do povo comum, das elites e do próprio cristianismo. Vejamos uma passagem na qual ele expõe este pensamento:

Na verdade, havia uma única religiosidade que se exprimia de formas diferentes, e com relações dialéticas, de influências recíprocas, entre elas. Daí religiosidade ‘popular’ não se referir a uma certa camada social, encontrando-se presente mesmo no seio do *ordo* eclesiástico, que aliás era local importante das influências recíprocas entre os dois níveis religiosos, na medida em que o popular se difundia e se transmitia por via oral: *fides ex auditu*. Portanto, ‘popular’ significando ao mesmo tempo criado e praticado pelo povo, mas também recebido e incorporado e/ou adaptado por ele. Por isso, a religiosidade popular não pode ser dissociada da cultura folclórica, mas tampouco pode ser vista como mero prolongamento dela: a teoria das sobrevivências pagãs no Cristianismo é falsa, pois toda crença ou rito, mais do que uma combinação de tradições e inovações, é uma experiência que tem sentido somente na sua coesão presente. Portanto, religiosidade popular não é aquela que se identifica com um grupo social, ou teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências (FRANCO JR, 1990, p.40-41).

Segundo Junior, houve pontos de convergência entre a religiosidade e o cristianismo que acabaram resultando na incorporação de elementos da primeira na segunda:

Se o clero acolheu dados culturais pré-cristãos, difundidos no seio daquela categoria social, não foi apenas como estratégia de conversão, mas porque estes dados estavam presentes também no próprio ambiente cultural eclesiástico (FRANCO JR, 1990, p.37).

Para Hilário Franco Júnior era impossível que dentro do *ordo* eclesiástico não houvesse indivíduos de origem leiga, afinal, o clero não poderia se auto reproduzir. Sendo assim, os indivíduos que entravam para a vida religiosa haviam crescido impregnados da cultura vulgar. Da mesma forma, segundo o autor, é inegável que os próprios leigos nunca tenham convivido com a cultura clerical. Esta estava presente nos sermões, liturgias e no comportamento pregado pela Igreja (FRANCO JR, 2006, p.103). Desta forma, Franco Junior destaca a intensa troca entre esses grupos sociais que alimentava a chamada cultura intermediária, praticada por todos os membros da sociedade onde o cristianismo e a “religiosidade popular” se inseriam.

Nessa mesma vertente de pensamento, Karen Louise Jolly situa a “religiosidade popular” em um campo de interação mediano entre os níveis sociais; desta forma, ela entende este conceito como um conjunto de crenças e práticas partilhadas pela maioria dos crentes. Para Jolly o cristianismo seria uma subcategoria da “religiosidade popular”, responsável por abarcar os preceitos cristãos e as crenças cotidianas (JOLLY, 1996, p.16).

Em sua obra dedicada ao estudo dos santos, Peter Brown (1981) analisa as problemáticas que envolvem o conceito da “religiosidade popular”. Para Brown, devemos rejeitar as teorias que colocam este tema no âmbito da passividade (BASTOS, 2013, p.149), pois costumam abordar a religiosidade como inerte e alheia a qualquer tipo de mudança, reduzindo este conceito a resquícios de crenças que acabaram resistindo ao tempo. Mário Jorge da Motta Bastos explica que para Brown o contexto no qual a religiosidade está inserida foi marcado por mudanças irreversíveis que iriam alterar as relações dos homens com o seu cotidiano. Embora tais mudanças tenham ocorrido lentamente e em ritmos diferentes nas diversas regiões que compunham o Ocidente Medieval, o conceito em questão deve ser analisado no quadro dessas transformações que afetariam o panorama da Alta Idade Média (BASTOS, 2013, p.150). No entanto, Bastos salienta que o pensamento de Peter Brown acerca da religiosidade é marcado por contradições:

Contudo, o próprio Peter Brown, em obra dedicada à ascensão do cristianismo na mesma civilização, afirma, após considerar os ataques da prédica de Cesário de Arles à perseverança dos camponeses da Gália nas ‘imundices de pagãos’, que ‘passaria ainda muito tempo (talvez até a morte da Europa camponesa no século XIX) antes que as mentalidades denunciadas por Cesário viessem a alterar-se significativamente (BASTOS, 2013, p.150).

Perspectiva semelhante a de Brown também é partilhada por Jean-Claude Schmitt, quando este afirma que seria necessário que a Revolução Industrial deixasse os campos vazios para assim as crenças pagãs perderem sua força (SCHMITT, 1992, p.27). Para Schmitt o conceito moderno de religião utilizado por nós não deve ser aplicado com o mesmo sentido ao nos reportarmos a Idade Média. Para o autor

A religião se constituía, naquela altura, como um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas por meio das quais os homens do período encontraram um sentido e uma ordem para o mundo, aqui entendido como composto, simultaneamente pela natureza, pela sociedade e pela pessoa humana (SCHMITT, 1990, p.77).

Percebemos que ambos os autores trabalham com o conceito de “religiosidade popular” vinculando-o à permanência desta na sociedade. Embora a perspectiva de Brown seja contraditória, como já apontamos, a ideia de permanências das práticas pagãs é um consenso para a maioria dos autores aqui trabalhados.

Mircea Eliade, por exemplo, afirma que o cristianismo tropeçará diante da vivacidade latente das crenças e práticas do período superando os inumeráveis ataques da esfera eclesiástica que visava destruí-la (ELIADE, 1963, p.194). Assim, neste momento do nosso trabalho, cabe aqui fazermos algumas considerações acerca da importância da religiosidade para o homem no medievo. Nosso objetivo agora é tentar compreender as causas que sustentaram a permanência desta religiosidade durante toda a Alta Idade Média e o confronto estabelecido entre esta e a Igreja Católica.

### **Religião *versus* “Religiosidade popular”**

Ao longo deste artigo discutimos a visão da Igreja Católica a respeito da “religiosidade popular” no que tange as fontes e a pesquisa e apresentamos a visão de alguns autores a respeito deste conceito. No entanto, é de suma importância analisarmos a influência exercida pela religiosidade na Alta Idade Média. Entendemos que este conjunto de crenças, ritos e simbolismos ao qual denominamos neste trabalho de “religiosidade popular” regulava o mundo físico e o universo, constituindo-se, portanto, em um elemento de extremo destaque no cotidiano do homem medieval. Mesmo com o processo de evangelização encabeçado pela Igreja e a destruição de muitos templos e até mesmo a adaptação de muitas crenças pagãs ao contexto cristão, a influência da religiosidade não foi extinta por completo.

O primeiro fato a considerarmos aqui acerca da permanência dessas práticas é que atendiam perfeitamente as necessidades diárias de seus adeptos em oposição à doutrina cristã que fundou sua história a partir dos grandes atos de Deus. O homem praticante da religiosidade precisa estar em contato frequente com a natureza e sentir-se atuante na manutenção do mundo que o rodeia. Hilário Franco Júnior afirma que a insegurança alimentava a relação dos homens com a natureza (FRANCO JR, 2006, p.139). Diante de forças de magnitude desconhecidas e incontroláveis o homem medieval tornava-se temeroso em vários aspectos (colheitas, epidemias, etc), portanto os rituais eram

necessários porque acreditava-se que estes proporcionariam o mínimo de controle sobre as forças naturais.

A doutrina cristã, ao contrário, privará o homem dessa participação ativa no mundo, até porque este elemento foi posto de lado para que a humanidade fosse o foco principal de Deus (BROWN, 1999, p.118). A ideia difundida pelo cristianismo é que a preocupação humana deveria voltar-se para a salvação e não para os problemas que afetavam o cotidiano das populações. Os crentes também viam Deus como uma força onipresente e que possuía função de juiz, pronto para julgar qualquer deslize humano. Por ter uma grande importância, a figura de Deus não era vista como acessível aos fiéis e estes acabavam sentindo-se desamparados, o que nos ajuda a entender o fato do homem medieval, mesmo evangelizado recorrer constantemente a seus antigos rituais e deuses. Somado a este fato podemos ainda verificar que o cristianismo mesmo prometendo uma vida melhor e garantia de salvação eterna aos fiéis, não mostrava-se suficientemente interessante para as pessoas em geral. Os praticantes da religiosidade confiavam seu cotidiano a uma infinidade de deuses e, mesmo com os atrativos demonstrados pela nova religião, o fato de Deus ser o único capaz de garantir o funcionamento de todas as atividades diárias talvez gerasse desconfiança, afinal seriam muitas tarefas sob responsabilidade de uma única divindade.

As sociedades agrícolas viam na natureza os fundamentos próprios de uma teologia baseada em um tempo cíclico: as festas significavam um resgate simbólico do tempo cotidiano que se renovava com a alternância das estações. O mesmo gestual e os mesmos ritos marcavam o tempo litúrgico desses momentos. A monotonia diária era rompida com a temporada das festas que se repetiam continuamente todos os anos (GIORDANO, 1983, p.93). O tempo da religiosidade é o tempo do presente. Ela garante a continuidade da existência humana. O próprio homem medieval via a natureza como um prolongamento de si, já que dependia diretamente dela para garantir a perfeita harmonia em seu cotidiano, tanto nas práticas sociais quanto nas econômicas. Como expõe Oronzo Giordano:

A renovação anual do ciclo produtivo da natureza estava ligada a ritos antiquíssimos, comuns as diversas áreas religiosas: as festas e as cerimônias que acompanhavam os vários trabalhos agrícolas, o arar, a semeadura, a roçada e a colheita; os ciclos da vegetação natural e a reprodução dos animais tinham como ministros e protagonistas os mesmos interessados; por isso havia práticas individuais e coletivas, ritos domésticos e cerimônias públicas que se transmitiam de geração em geração (GIORDANO, 1983, p.92).

O espaço na Idade Média não era, portanto, um elemento homogêneo. Este era entendido como uma base para a realização de rituais antigos que garantiam a comunicação dos deuses e da natureza com o homem, portanto impregnado de religiosidade. Por não separar as áreas do sagrado e do profano, e sujeito as forças intempestivas da natureza, o homem medieval via qualquer manifestação no ambiente como um elemento do mundo extra humano (LE GOFF, 1981, p.14).

A “religiosidade popular” está inserida nestas reflexões na medida em que ela é provocada e praticada continuamente pelo homem. Mircea Eliade explica que a partir da necessidade de se orientar no cosmos, o homem pratica suas crenças com o claro objetivo de se situar no espaço que o rodeia. Sendo assim, qualquer elemento pode ser visto como uma hierofania<sup>7</sup>:

Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano), nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos numa pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuta-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 2010, p.14).

Analisando este trecho verificamos que qualquer elemento teria a capacidade de manifestar-se como uma hierofania revelando seu caráter sobrenatural. O universo era visto como um imenso conjunto de símbolos que englobava seres e fatos extraordinários, desse modo, pedras, árvores, fontes, e mais uma infinidade de elementos eram entendidos como símbolos capazes de manifestar sua sacralidade a qualquer momento. Em algumas de suas obras, Hilário Franco Júnior aborda a temática do símbolo. O simbolismo

[...] era a forma de expressão do homem medieval padrão, o caminho para a exteriorização de seus sentimentos mais profundos. A concretude do seu estilo de vida dificultava a teorização, limitava a possibilidade de filtrar a realidade sensível, extraindo princípios gerais. Assim, ele buscava na própria materialidade da natureza elementos para compreender o lado transcendente dela (FRANCO JR, 2006, p.146).

---

<sup>7</sup> Para Mircea Eliade o termo hierofania pode ser entendido como a revelação de algo sagrado.

Para este autor o símbolo nada mais é do que um produto psíquico que tem como função interligar o microcosmos (homem) ao macrocosmos (universo) (FRANCO JR, 2006, p.143). O próprio homem é um animal simbolizante na medida em que nasce com o cérebro incompleto e necessita de um conjunto simbólico que integrará seu aparelho mental, permitindo, assim, o conhecimento do mundo e dos fenômenos que ocorriam a sua volta (FRANCO JR, 1990, p.44). Outra característica dos símbolos é seu caráter misterioso. Um símbolo não existe necessariamente para ser compreendido. Sua função é a de estabelecer uma relação secreta com a realidade transcendente que liga o homem a outro mundo (FRANCO JR, 2006, p.143).

Este mundo natural repleto de simbolismos permaneceu ativo durante toda a Idade Média. É certo que as ações da Igreja Católica visando a destruição e a difamação da religiosidade contribuíram enormemente para que este fenômeno religioso se enfraquecesse, porém ao declararem de forma tão repentina a vitória sobre o paganismo, o clero acabou permitindo que o passado pré cristão continuasse impregnado na sociedade sem grandes problemas (BROWN, 1999, p.116).

Uma das ações da Igreja neste contexto de luta contra o paganismo foi recorrer aos santos, pois estes teriam a capacidade de desenvolver uma relação de maior proximidade com os homens devido a sua origem humana. Atuando como intermediários entre os homens e Deus, os santos desempenhavam a tarefa de auxiliares na luta do bem *versus* mal, além disso, ofereciam proteção aos homens e intercessão diante das adversidades. Todavia, é válido ressaltar que tal intercessão não se limitava a ajudar somente pessoas de determinadas classes sociais. A mediação realizada pelo santo espalhou-se por todas as camadas que compunham a sociedade, daí sua popularização. Destacamos ainda a conduta moral exemplar destes como mais um elemento que compõe a santidade. O caso dos homens santos é emblemático neste sentido: comumente estes renunciaram ao conforto de suas vidas abastadas<sup>8</sup> para dedicarem-se a pregação e peregrinação em lugares ermos.

O milagre, inclusive, é visto como elemento legitimador da santidade. É através dele que o homem santo comprova sua ligação com Deus e é reconhecido como um mediador que possui claro poder sobrenatural. O milagre garantia a Igreja, representada na pessoa do santo, a prova de autoridade que necessitava diante da população. A partir

---

<sup>8</sup> Geralmente a legião de santos que compõe o medievo os apresenta como descendentes de famílias abastadas e educadas. Sendo assim, a questão da santidade na Idade Média mostra estas personagens ligadas sempre a uma condição social favorecida, mas que renunciaram a suas posses em favor de uma vida regida exclusivamente pela fé.

dos milagres as pessoas poderiam se fidelizar ao catolicismo mais facilmente (MARQUES, 2009, p.112).

Para Peter Brown (1999, p.119) o culto aos santos cristãos foi mais eficaz na tarefa de evangelização do que qualquer outra ação empreendida pela Igreja. Nos parece que a figura do santo, seu modelo de comportamento e suas virtudes foram bem mais compreendidas e absorvidas do que as palavras proferidas por um padre durante uma missa, por exemplo. As pessoas sabiam que a devoção em torno de um santo e, conseqüentemente, sua intercessão tinham o poder de mudar o mundo junto a Deus. Poderíamos supor que talvez o sucesso em torno deste culto possa ser justificado pela devoção anterior dos pagãos em adorar diferentes tipos de deuses. Neste processo observamos dois pontos significativos: apesar do nome dos deuses pagãos ser designado de outra forma pela religião católica, a simbologia em torno destes e dos santos permaneceu a mesma. Ambos atuavam como protetores e intercessores nas adversidades cotidianas. Neste contexto, Oronzo Giordano explica que o homem medieval “aceita” e vive o catolicismo, mas “considera válida e busca a proteção dos santos e dos anjos com a mesma confiança com aquela que crê nas antigas divindades familiares, que no pensamento dos demais, somente mudaram de nome” (GIORDANO, 1983, p.97). Apesar disto é inegável que o culto aos santos popularizou-se com o tempo entre as populações tendo sido reforçado através da figura dos homens santos.

Como já salientamos, o espaço na Idade Média não era homogêneo. A edificação de inúmeras igrejas e mosteiros não conseguiu extinguir o sagrado presente na paisagem. Peter Brown afirma que os antigos e desgastados templos pagãos ainda eram visitados constantemente, recebendo oferendas que mais tarde eram transferidas as igrejas locais (BROWN, 1999, p.114). O processo de aceitação do catolicismo por parte dos praticantes da “religiosidade popular” será lento. Haverá um esforço contínuo para que estas populações aceitem os simbolismos cristãos, além da pregação reforçada através da tarefa evangelizadora empreendida com empenho pela Igreja. O que observamos, afinal, é que o homem medieval nunca renunciará completamente as suas antigas crenças. Mesmo aceitando o catolicismo estas populações ainda recorrem a seus antigos rituais em busca de respostas e orientação no universo.

## Considerações finais

Neste trabalho procuramos analisar algumas características concernentes ao conceito de “religiosidade popular” durante o período da Alta Idade Média. Inicialmente, verificamos a forma como a Igreja se comportou diante destas crenças populares que freavam o avanço do processo organizacional de uma instituição que erguia-se novamente após a queda do Império Romano do Ocidente. Os escritos eclesiásticos refletiram a postura da Igreja nesta empreitada apresentando uma visão deturpada da religiosidade, porém estas fontes transformaram-se em um rico material para o estudo desta temática.

As pesquisas em torno deste conceito não só alimentam o debate historiográfico a respeito da “religiosidade popular”, demonstrando a complexidade no entendimento desta, mas contribuem ainda no estudo da relação antagônica estabelecida entre Igreja Católica e estas formas de religiosidade. Através de um aprofundamento deste objeto de pesquisa, podemos verificar as particularidades de crenças e ritos que sustentavam o cotidiano de seus adeptos e as ações da Igreja neste processo. A destruição de inúmeros templos pagãos, a adaptação de várias crenças e a criação de novos simbolismos demonstra a permanência da religiosidade em um contexto de fortalecimento desta instituição eclesiástica. O mundo medieval estava se cristianizando lentamente, porém os adeptos da “religiosidade popular” ainda vivenciariam suas práticas por muito tempo.

## Referências

### Fontes:

MARTIN DE BRAGA. *De Correctione Rusticorum*. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de R. Jove Cloz. Barcelona: Ediciones El Abir, 1981.

MÁXIMO DE TORINO, *Sermo CVII*. apud HILLGARTH, J.N. *Cristianismo e Paganismo 350-750*. A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.

### Bibliografia:

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.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BROWN, Peter. *The Cult of Sants. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

DUBY, Georges. História Social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p.130-145.

ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris, 1963.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins fontes, 2010.

FRANCO JR, Hilário. *Peregrinos, monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval*. São Paulo: Editora Hucitec, 1990.

\_\_\_\_\_. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

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

JOLLY, Karen L. *Popular Religion in Late Saxon England. El Charms in Context*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1996.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Paris: Gallimard, 1981.

MARQUES, Luis Henrique. *As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica*. 2009, 207p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2009.

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Práticas de Magia e personagens mágicas nas fontes eclesiásticas do Ocidente Medieval. *Politeia, Vitória da Conquista*, vol.1, n. 1, p.69-87, 2001.

SCHMITT, Jean-Claude. Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?. *Préfaces*, 19, 1990.

\_\_\_\_\_. *Historia de la Superstición*. Barcelona: Crítica, 1992.

\_\_\_\_\_. A história dos marginais. In: LE GOFF (org). *A História Nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.261-290.

SERRANO, Rosa Sanz. *Paganos, adivinos y magos*. Madrid: Lerko Print, 2000.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Tradução de Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.