

JACQUES LE GOFF E O DRAGÃO DE SÃO MARCELO DE PARIS: HAGIOGRAFIA E ANTROPOLOGIA

Edmar Checon de Freitas
(Scriptorium/UFF)

edmarefreitas@gmail.com

Recebido em: 15/08/2016

Aprovado em: 16/11/2016

Resumo:

Neste artigo analisa-se o texto “Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: São Marcelo de Paris e o dragão”, publicado originalmente por Jacques Le Goff em 1970, uma das mais importantes contribuições desse autor para a discussão das relações entre tradições folclóricas, cultura laica e cultura clerical na Idade Média. As ideias centrais nele contidas são aqui examinadas à luz da trajetória acadêmica de Le Goff, enfatizando-se as possibilidades investigativas decorrentes do manejo das fontes hagiográficas da Alta Idade Média na perspectiva da antropologia histórica.

Palavras-chave : Alta Idade Média – Hagiografia – Jacques Le Goff

Abstract:

This article analyzes the text "Ecclesiastical Culture and Folklore in the Middle Ages: Saint Marcellus of Paris and the Dragon", originally published by Jacques Le Goff in 1970, one of the most important contributions of this author for the discussion of the relations between folkloric traditions, lay culture and clerical culture in the Middle Ages. The central ideas contained in it are examined here in the light of Le Goff's academic trajectory, emphasizing the investigative possibilities arising from the management of the hagiographic sources of the Early Middle Ages from the perspective of Historical Anthropology.

Keywords : Early Middle Ages - Hagiography - Jacques Le Goff

Em 1970 Jacques Le Goff publicou um artigo intitulado “Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le dragon”.¹ Nesse texto, ao discutir as relações entre cultura clerical e folclórica na Idade Média, Le Goff analisa um episódio contido na *Vita Sancti Marcelli*, obra do século VI escrita pelo poeta, hagiógrafo e bispo Venâncio Fortunato (†c.610).² Segundo esse relato, Marcelo, bispo de Paris na primeira metade do século V, teria dominado e expulsado da cidade uma serpente ou dragão que todos os dias se punha a devorar o cadáver de uma mulher adúltera (*Vita Marcelli* - VM X,40-49). Por si só um registro hagiográfico de tal natureza abriria espaço para uma ampla gama de possibilidades investigativas. A atenção de Le Goff, porém, se desloca para outro ponto, fora do texto de Fortunato: a representação, na passagem do século XII para o XIII, do mesmo episódio em dois conjuntos esculturais da catedral de Notre-Dame, em Paris, concomitante ao registro do uso de dragões em procissões nessa mesma época e lugar. Nas esculturas do portal de Santa Ana — na fachada oeste da catedral — e da Porta Vermelha, na lateral norte da igreja, figura-se São Marcelo no ato de matar o dragão com seu báculo. Nas procissões das Rogações — realizadas nos três dias anteriores ao domingo da festa da Ascensão — um dragão de palha passeava pelas ruas, enquanto o povo lhe lançava à boca pães e bolos (LE GOFF, 2013b: 330-340).³ O artigo aqui mencionado se desenvolve em torno da questão de saber se e de que modo essas imagens se relacionavam ao texto de Fortunato.

Para Le Goff, o exame desses conjuntos de representações poderia evidenciar transformações na cultura cristã ocidental, especialmente no modo pelo qual se manifestavam os componentes clerical e folclórico desse universo cultural. Ou seja, um tema folclórico — a subjugação do dragão por um herói — teria sido enquadrado nos moldes da cultura clerical da Alta Idade Média pelo texto de Fortunato. Ainda no âmbito da cultura clerical, mas agora na Idade Média Central, as representações esculturais do mesmo episódio conservariam, ainda que com alterações importantes, o essencial da representação literária do século VI. Por outro lado, os dragões processionais apontariam para outras formas de enquadramento cultural do tema, sinalizando a manifestação de um componente folclórico.

Ao longo deste trabalho procurarei, em primeiro lugar, apresentar as principais conclusões de Le Goff veiculadas nesse texto de 1970, relacionando-as ao quadro conceitual que o mesmo autor vinha construindo em torno do tema dos componentes

clerical e folclórico da cultura medieval. Em seguida, procurarei extrair do texto alguns elementos que sinalizam desenvolvimentos posteriores da obra de Jacques Le Goff. Finalmente, avançarei algumas hipóteses complementares com relação ao conteúdo especificamente alto-medieval e hagiográfico referente à *Vita Marcelli*, o texto que narra o episódio de São Marcelo e o dragão de Paris.

* * *

A *Vita Marcelli* de Venâncio Fortunato foi elaborada por este a pedido do bispo Germano de Paris (†576), que assim pretendia honrar a memória de um de seus antecessores, sobre quem, no entanto, pouco se sabia (VM I,1-4). O resultado traduziu-se numa composição em que a tradição oral foi habilmente arrumada na forma de um registro sequencial de prodígios, cada um deles assinalando uma etapa da carreira do santo (LE GOFF, 2013b: 302-303). De fato, seguindo-se o texto de Fortunato, Marcelo, laico virtuoso e de origem humilde, torna-se subdiácono ao adivinhar o peso de uma barra de ferro incandescente, segurando-a nas mãos (VM X,40-49; V,16-19). Tempos depois, no exercício desse ministério eclesiástico, a água que leva ao bispo Prudêncio para uso na liturgia se transforma em vinho, o qual teria se multiplicado a ponto de ser consumido por toda a assembleia e ainda vir a servir de remédio para doentes (VM VI,20-23).⁴ Noutra ocasião, ao lavar as mãos do bispo durante uma celebração, a água usada exala a fragrância e exibe a cor do óleo do Crisma, o que qualifica Marcelo para dignidade sacerdotal (VM VII,24-26). Feito presbítero, Marcelo cura o próprio bispo, restituindo-lhe a voz perdida após haver castigado injustamente um clérigo. É esse milagre que o credencia para a cátedra episcopal (VM VIII,27-35). Logo em seguida, o texto de Fortunato registra a eleição de Marcelo como bispo de Paris, passando a enaltecer suas qualidades pastorais (VM IX,36-39). Finalmente, é relatado o caso da enorme serpente — ou dragão — que devorava o cadáver de uma mulher cuja vida supostamente transcorreria em adultério. Marcelo submete o monstro ao seu poder batendo-lhe com o báculo três vezes na cabeça e passando-lhe no pescoço a estola. Em seguida ele conduz a serpente para fora da cidade, ordenando-lhe ocultar-se no deserto ou desaparecer nas águas (VM X,40-49). A narrativa é concluída com um elogio do bispo e o registro de sua morte no dia 01 de novembro, sem ser indicado o ano da mesma (VM X,50).

A análise que Le Goff desenvolve a partir dessa estrutura textual concentra-se, evidentemente, no episódio da serpente-dragão. Inicialmente, ele assinala a sobreposição

de dois temas no relato de Fortunato: a serpente a devorar o corpo de uma mulher — o que se associa à luxúria — e a dominação pelo bispo do monstro que perturba a paz da comunidade. É sobre esse último, enfim, que recai a atenção de Le Goff. O primeiro tema fornece certamente um elemento importante para a construção do relato, na medida em que é por meio dele que a serpente vencida por São Marcelo é associada às forças diabólicas. Mas, como assinala o autor francês, ele aparece em segundo plano frente ao outro componente, o qual remete ao papel do bispo como protetor e restaurador da ordem pública.⁵ Daí passa-se à investigação do simbolismo mais amplo do dragão e da serpente, visto ambos os termos serem usados por Venâncio Fortunato para descrever o animal em questão.⁶ Após percorrer as tradições bíblica, patrística e hagiográfica, bem como os universos mitológicos mesopotâmico, egípcio, chinês, greco-romano e céltico, Le Goff oferece uma interessante síntese que procura destacar a convergência de determinadas cargas simbólicas discerníveis inclusive no dragão de São Marcelo. Teríamos, assim, a manifestação de tradições folclóricas que remetem a ritos fundacionais. O dragão ou serpente encarnaria as forças naturais que devem ser dominadas para permitir a instalação de uma comunidade. No caso preciso de Paris tratar-se-ia da ocupação da região de confluência entre o Bièvre e o Sena, zona pantanosa que veio a dar lugar ao burgo medieval de Saint-Marcel, cujos traços são discerníveis ainda na hoje na topografia da capital francesa.⁷ Marcelo, o bispo, seria o herói que estabelece a ordem em meio ao caos natural, controlando forças naturais ambivalentes, pois ao mesmo tempo eram hostis e geradoras de vida para a comunidade urbana em vias de ali se estabelecer.

Nesse caso, o texto de Fortunato operaria apenas uma cristianização desse mito fundacional, enquadrando-o num modelo clerical em que tais forças naturais aparecem revestidas de uma cobertura diabólica — a serpente como encarnação do mal. Mas resta um caráter ambíguo na conduta de São Marcelo. O animal dominado não subsiste no relato de Fortunato como intrinsecamente malévolo, sendo-lhe oferecida a escolha quanto a ocultar-se no deserto ou nas águas. Essa ambiguidade do registro hagiográfico é o traço revelador da sua dupla origem, folclórica e clerical. No dizer de Le Goff (2013b: 330), “domina-se o dragão e, numa certa medida, faz-se um pacto com ele”. Aqui, pode-se acrescentar ainda a ideia da manutenção da ameaça representada pelo dragão, implícita no fato dele ser contido, mantido à distância, mas não destruído. A proteção advinda do poder espiritual de Marcelo precisaria, assim, ser continuada no tempo e no espaço. Abria-

se a porta para a associação entre o culto de São Marcelo — o culto de um santo bispo, é bom que se diga — e a proteção da cidade.

Nas imagens esculturais da Idade Média Central que em Notre-Dame figuram o episódio de São Marcelo e seu dragão prevalece, segundo Le Goff, a interpretação cristianizada da simbologia associada a esse animal. Tais representações mostram o bispo Marcelo golpeando mortalmente o dragão que sai da tumba da mulher. Ao contrário do texto de Fortunato, tem-se nesse caso a vitória total do bispo sobre o monstro. Jacques Le Goff procura mostrar que a associação entre o dragão e o Mal é recorrente na arte românica, correspondendo igualmente à tradição clerical consolidada desde a Alta Idade Média, a partir de textos de Gregório Magno, Isidoro de Sevilha e Rabano Mauro, entre outros (LE GOFF, 2013b: 330-339).

Por outro lado, teríamos, na mesma época, ou seja, entre os séculos XII e XIII, o registro da utilização de dragões nas procissões das Rogações, inclusive em Paris, onde os clérigos de Notre-Dame faziam desfilar pelas ruas um dragão de palha em cuja boca eram lançados pães e bolos (LE GOFF, 2013b: 339-340). Mas, ao contrário da representação escultural, no caso dos dragões de palha processionais parisienses, Le Goff precisa recorrer a testemunhos indiretos para tentar recompor seu significado. Analisando trabalhos de folcloristas e de historiadores das antiguidades parisienses, bem como explorando os tratados litúrgicos da Idade Média Central, é que nosso autor delinea os contornos da liturgia processional em questão. Teríamos, assim, um dragão que saía à frente das procissões no primeiro e segundo dias das Rogações, com a cabeça erguida. Mas, no terceiro dia, ele se deslocava para o final do cortejo, desfilando com a cauda abaixada (LE GOFF, 2013b: 339-348). O texto fundamental aqui evocado é o *Rationale Divinorum Officiorum*, de Jean Beleth (cap. 122, PL, v.202, col.129-130), escrito por volta de 1180. Nesse caso, o dragão é associado ao diabo e os três dias processionais são tomados como uma referência aos três tempos em que se costumava dividir a história salvífica: *ante legem* (antes da Lei mosaica), *sub legem* (a vigência da Lei) e *tempore gratia* (os tempos cristãos).⁸ A posição do dragão na procissão e o modo como exibia a cauda seriam, portanto, sinais de sua derrota diante de Cristo (LE GOFF, 2013: 346).

Tem-se, dessa forma, um rito com inegáveis elementos folclóricos, mas perfeitamente enquadrado nos marcos litúrgicos oficiais. Se o dragão de pedra de Notre-Dame materializava um dos significados presentes no modelo hagiográfico de onde se

originara — o texto de Venâncio Fortunato — o dragão processional conservava a ambivalência deste.

O passo seguinte da argumentação de Le Goff vem a ser o estabelecimento das conexões entre essas manifestações culturais tão distantes no tempo. Mais especificamente, o desafio consistia em indagar qual o sentido teria, nos séculos XII-XIII, a liturgia processional na qual figurava o dragão de Paris, tomando-se por certa se tratar de uma referência a São Marcelo e sua serpente-dragão. Le Goff recusa de imediato uma continuidade pura e simples entre as Rogações dos séculos V-VI e as da Idade Média Central.⁹ Comparando o texto de Jean Belet citado acima com um mais antigo, o *De divini officiiis*, de Rupert de Deutz (†1129; PL, v.170, col.9-333) — que trata das Rogações mas não menciona dragões processionais — ele consegue datar o aparecimento destes de meados do século XII. Para explicar esse fato Le Goff (2013b: 349-350) retoma o argumento usado anteriormente na análise do texto de Fortunato: o dragão, nas procissões, recordaria mais uma vez o enfrentamento das forças naturais num contexto da constituição de uma comunidade. A época em questão corresponde à afirmação de uma nova dinâmica urbana no seio da sociedade feudal, especialmente em Paris, nos tempos que se situam entre os reinados de Luís VII (1137-1180) e Filipe Augusto (1180-1223). O tema folclórico do dragão como símbolo de forças contra as quais se luta, mas com as quais também se pactua, estaria, assim, sendo novamente mobilizado, num contexto sócio-cultural diferente. A cultura clerical fixara o significado do dragão como força diabólica, quer nas esculturas de Notre-Dame quer na liturgia processional. Mas a cultura folclórica, atuando no mesmo rito processional, mantinha a ambivalência simbólica do dragão:

Acontece que esta contaminação da ideia clerical e da crença popular — popular, nesta época, sendo quase o equivalente de laico — deixa subsistir a diferença e mesmo a oposição entre duas mentalidades e duas sensibilidades. De um lado, aquelas da cultura clerical muito bem armada para afirmar o triunfo do bem sobre o mal e impor distinções claras. De outro lado, aquelas da cultura folclórica tradicionalmente prudente a ponto de preferir, diante de forças que não se despojam da sua ambiguidade, aproximações primitivas, estas também ambíguas, astuciosas, destinadas, graça a oferendas adulatoras, a tornar não apenas inofensivas, mas benéficas as forças naturais simbolizadas pelo dragão (LE GOFF, 2013b: 352 – tradução modificada).

O que estaria a se manifestar aqui, segundo Le Goff (2013b: 352-353), é a ação da cultura popular laica sobre a cultura da aristocracia laica, a qual se faria mediante a

intervenção das tradições folclóricas. Na verdade, Le Goff pretende apontar a emergência de uma cultura laica na Idade Média Central, associada às transformações sociais que correspondem a esse período. As tradições folclóricas representariam, assim, a única possibilidade, fora do sistema clerical, para a constituição desse outro universo cultural. Os dragões de pedra e palha seriam importantes materializações da contraposição entre tais polos culturais. Evidenciar as idas e vindas desse processo é, em resumo, a razão de ser desse estudo de Le Goff. Antes de retornarmos aos tempos de São Marcelo examinemos com mais vagar a ligação entre o texto aqui analisado e as proposições gerais de Le Goff quanto à oposição entre as culturas laica e clerical no Ocidente medieval, especialmente no que diz respeito à Alta Idade Média.

* * *

Regressão intelectual. Essa seria a marca do período que vai do século V ao X no Ocidente latino, conforme apresentado por Jacques Le Goff (2008: 91-104) no seu livro *La Civilisation de l'Occident Médiéval*, publicado pela primeira vez em 1964. Tal adjetivação aparece na referida obra associada às profundas transformações na vida social que correspondem ao fim da Antiguidade, especialmente a expansão do cristianismo e o encontro entre os mundos germânico e romano. Há certamente aqui um traço da visão preconceituosa que rotula como Idade das Trevas o período em questão, como se pode constatar pela referência aos “faróis que iluminaram durante muito tempo a noite medieval” (LE GOFF, 2008: 102).¹⁰ Mas é necessário precisar exatamente em que termos Le Goff define essa regressão. Na verdade, trata-se de uma reflexão assentada no exame do contraste entre a cultura greco-romana letrada da época clássica e as manifestações da cultura letrada a partir do século III, o “princípio da decadência” (LE GOFF, 2008: 94). Segundo Le Goff, o cristianismo teria, inicialmente, reduzido a fonte do saber letrado ao texto bíblico, cujo estudo foi se limitando a uma elite clerical. Assim, o conhecimento tendia a ser transmitido por comentários, glosas e resumos. Além disso, o que restava do saber letrado antigo, em termos de história, geografia e conhecimento da natureza, por exemplo, era absorvido pela elite letrada da Alta Idade Média não diretamente das fontes, mas, igualmente, através de comentários e resumos produzidos entre os séculos III e V.¹¹ Por outro lado, as necessidades pastorais associadas à expansão do cristianismo levavam à busca de uma linguagem de fácil assimilação pelas populações iletradas, o que viria a reforçar o progressivo abandono dos modelos letrados clássicos (LE GOFF, 2008: 91-

103). Vislumbram-se, assim, algumas das grandes linhas que marcariam o trabalho de Le Goff nos anos seguintes no tocante à cultura medieval em geral e à Alta Idade Média em particular, ou seja, a oposição entre letrados e rústicos, a cristianização da sociedade e a concomitante monopolização clerical do saber letrado.

Por essa mesma época Jacques Le Goff dirigia na VI Seção da École Pratique des Hautes Études um seminário que tinha por tema e título “Histoire et sociologie de l’Occident Médiéval” (SCHMITT, 1998: 24).¹²Nos primeiros anos dessa atividade o estudo da Alta Idade Média ocupou lugar de destaque, investigando-se textos de Gregório de Tours, Gregório Magno, Martinho de Braga, Cesário de Arles e Venâncio Fortunato, entre outros (SCHMITT, 1998: 24). Resultaram daí vários trabalhos que tiveram como recorte temporal os primeiros tempos medievais, marcados por uma abordagem de matiz sociológico que integrava uma forte preocupação quanto a explorar a relação entre quadros sociais e culturais. É o caso de um estudo sobre a peste na Alta Idade Média (LE GOFF; BIRABEN, 1969) e também de alguns dos trabalhos reunidos mais tarde no livro *Pour un autre Moyen Âge* (1977). Destes cabe destacar inicialmente a contribuição de Jacques Le Goff à XIII Settimane di Studio Sull’alto Medioevo (Spoleto, 1966), intitulada “Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Age” (LE GOFF, 1966; 2013b: 166-183). Nesse trabalho é discutida a (quase) ausência do camponês nas fontes literárias entre os séculos V e VII, o que serve como pano de fundo para uma reflexão acerca da relação entre literatura e sociedade (LE GOFF, 2013b: 166-168). Merece destaque aqui a identificação das categorias em que tal literatura enquadraria os camponeses, segundo Le Goff: pagão, pobre e rústico (LE GOFF, 2013b: 174-183). Nesse último caso manifestam-se, ainda que de forma tênue, elementos da reflexão acerca da oposição entre elite clerical e massa iletrada.

Ora, nesse mesmo ano de 1966 Jacques Le Goff tomou parte nas discussões promovidas pela École Normale Supérieure, de Paris, num congresso que procurava refletir acerca das relações entre níveis de cultura e grupos sociais.¹³ Sua intervenção teve por título “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, a qual veio ser publicada no ano seguinte — antes mesmo das atas do congresso — na revista *Annales* (LE GOFF, 1967). Esse texto corresponde ao núcleo central das ideias de Le Goff quanto às relações entre cultura clerical e folclore na Idade Média. A argumentação desenvolve-se a partir da referência ao papel do cristianismo nas mudanças

culturais no Ocidente, entre o fim da Antiguidade e a Idade Média. Para Le Goff, a religião cristã havia progredido no Império Romano tendo como base social “as classes urbanas médias e inferiores”, que a seu ver ascenderam no princípio do século IV, movimento que permitiu a expansão cristã.¹⁴ Tal situação durou pouco tempo, pois “quando o triunfo do cristianismo fica evidente, as classes que o carregam estão em pleno recuo”. Para Le Goff, a sobrevivência do cristianismo efetuou-se mediante seu afastamento desse meio social, deslocando-se tanto em direção à aristocracia quanto às massas camponesas (LE GOFF, 1967: 782; 2013b: 286). O clero, absorveu parte da aristocracia formada na tradição cultural greco-romana, ao passo que o universo laico — aristocrático ou camponês — tendeu à regressão, em direção a uma cultura que Le Goff, ainda que demonstrando um certo desconforto, qualifica como primitiva (LE GOFF, 1967: 783-784; 2013b: 288-289).¹⁵

Deve-se notar a insistência do autor quanto à não coincidência entre os planos cultural e social, o que é explicado como consequência do monopólio da cultura intelectual pela Igreja (LE GOFF, 1967: 783; 2013b: 287). Assim, a cultura da aristocracia laica — em parte por influência da penetração germânica — estaria mesclada à das massas camponesas:

O que a cultura eclesiástica encontrou na sua frente foi, mais do que uma cultura pagã do mesmo nível e do mesmo tipo de organização, rapidamente vencida apesar dos últimos sobressaltos do início do século V, uma cultura “primitiva”, com coloração mais guerreira nos bárbaros (sobretudo na camada superior, cf. mobiliário funerário), com coloração principalmente camponesa no conjunto das camadas inferiores ruralizadas (LE GOFF, 1967: 784; 2013b: 289).

Essa cultura laica, desarticulada em termos de uma expressão letrada racional, teria se exprimido através do recurso às tradições folclóricas. Daí vir a ser assim qualificada por Le Goff (1967: 785, nota 1; 2013b: 290, nota 17): “Por cultura folclórica eu compreendo principalmente a camada profunda da cultura (ou da civilização) tradicional [...] subjacente em toda sociedade histórica e, parece-me, aflorando ou prestes a aflorar na desorganização que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média”.

Essa é a origem da polarização cultural que Le Goff crê ter existido entre o fim da Antiguidade e a Alta Idade Média no Ocidente: uma cultura clerical, letrada, contraposta ao universo folclórico, o qual reunia e mesclava diversas tradições culturais vivas no Ocidente dos séculos V-X, cristãs ou não.¹⁶

O texto que aqui se examina concentra-se na verdade na investigação acerca da atitude da cultura clerical diante dessas tradições folclóricas. A conclusão geral é que a primeira tendeu em geral à recusa da segunda, bloqueando ou limitando as possibilidades de absorção de seus elementos. Le Goff reconhece que, mesmo de forma limitada, a cultura clerical da Alta Idade Média acolhia elementos das tradições folclóricas. Isso é justificado como resultado de “estruturas mentais comuns” e por uma adaptação decorrente de necessidades pastorais (LE GOFF, 1967: 785-786; 2013: 291). Nesse último caso são precisamente evocadas as procissões das Rogações, com sua capacidade de integrar elementos folclóricos à liturgia oficial (LE GOFF, 1967: 785, nota 1; 786, nota 1; 2013: 291, notas 18-19).

Ainda que o autor insista na não coincidência entre estratificação social e áreas culturais ele acaba por admitir que, no mundo carolíngio, teria se constituído uma verdadeira cultura aristocrática clerical. Mas nos séculos seguintes seria a vez da reação folclórica, que se manifestaria, a seu ver, em todas as camadas laicas, a partir do século XI.¹⁷ O peso de tal reação é colocado na formação de uma cultura letrada laica, associada à ascensão social da aristocracia cavaleiresca:

Eu interpreto o renascimento da literatura profana nos séculos XI e XII, à maneira de Erich Köhler, como o produto do desejo da pequena e média aristocracia dos *milites* de criar para si uma cultura relativamente independente da cultura clerical, na qual estavam muito bem-acomodados [sic] os *proceres* carolíngios” (LE GOFF, 1967: 789, nota 1; 2013: 296, nota 26).

Essa observação indica que a abordagem inicial de Le Goff, de matiz sociológico, desliza para uma análise da constituição interna dos sistemas culturais em questão. A referência aos estudos literários de E. Köhler sinaliza uma preocupação quanto a tratar a cultura do ponto de vista de sua capacidade de se materializar como artefato literário. Trata-se, portanto, de explorar sua dimensão comunicativa, numa perspectiva antropológica que anuncia a orientação que os trabalhos de Le Goff tomariam nos anos seguintes, sobretudo à testa do Groupe d’Anthropologie Historique de l’Occident Médiéval – GAHOM, por ele fundado em 1978 no seio da École des Hautes Études em Sciences Sociales, em Paris, sucessora esta da VIª Seção da École Pratique des Hautes Études.

A observação de Le Goff destacada acima figura numa das notas explicativas do texto. Mas ela é reveladora do verdadeiro foco do autor. Mais que um estudo acerca das

áreas culturais na Alta Idade Média sua intervenção no colóquio de Paris de 1966 visava salientar as transformações na cultura laica na Idade Média Central. É na verdade o mesmo percurso delineado no artigo sobre São Marcelo e o dragão abordado no começo deste trabalho, cuja publicação em 1970 sugere à primeira vista se tratar de uma aplicação a um caso particular do modelo geral esboçado quatro anos antes.

Um exame mais atento da cronologia dos trabalhos revela, no entanto, relações mais sutis entre ambos. Pois numa outra nota explicativa do texto que corresponde à comunicação de 1966 — nota na qual discute o componente folclórico das Rogações — Le Goff (1967: 785-786, nota 2; 1974: 32-33, nota 18) faz a seguinte afirmação: “Estudei o problema dos dragões processionais, a partir da época merovíngia, num ensaio, ‘Cultura clerical e folclore na Idade Média: São Marcelo de Paris e o dragão’, a publicar em *Mélanges Barbagallo* (Bari)”. Logo o texto sobre o santo e os dragões já estava concluído em maio de 1966, quando se deu o colóquio na École Normale Supérieure, em Paris. A preparação desse estudo deu-se, portanto, durante o período em que Le Goff conduzia seu seminário na École Pratique des Hautes Études, abordando, entre outros, os textos de Venâncio Fortunato. Na edição da coletânea *Pour un autre Moyen Âge* (1977) os dois textos foram colocados em sequência, em primeiro lugar o artigo sobre cultura clerical e tradições folclóricas e depois o que trata de São Marcelo e seu dragão. Essa ordem reforça a impressão deste ser um desenvolvimento das ideias daquele. Mas, na verdade, esse último constituiu como que um laboratório para a formulação e o amadurecimento das hipóteses de Le Goff acerca das zonas culturais na Idade Média e suas possibilidades de interação.

* * *

Nas discussões que se seguiram à apresentação de Le Goff no colóquio da École Normale, em 1966, Charles-Edmond Perrin provocou o colega quanto à utilização, na sua reflexão, de referências a vidas de santos, portanto, fontes de natureza literária. A questão de Perrin era se ele teria utilizado de maneira sistemática a hagiografia da época merovíngia, referindo-se, por outro lado, ao esforço já realizado por F.-L. Ganshoff quanto a identificar em tal documentação elementos de interesse histórico (PERRIN apud BERGERON, 1974: 59). A resposta de Le Goff explicita a metodologia por ele defendida para a utilização de documentos hagiográficos. Ela parte da crítica à perspectiva redutora mediante a qual se classificava uma informação como histórica, ou seja, buscando-se

apenas acontecimentos, informações factuais. Fiel à tradição dos *Annalles*, sua proposta consistia em explorar a hagiografia buscando-se “outro tipo de fenômenos, que também podem ser qualificados como históricos, tais como os comportamentos, as mentalidades, as crenças, os cultos [...] Não se devem pedir aos documentos históricos informações que os seus autores não queriam e não podiam por lá [...]. Se pedirmos à hagiografia o que ela pode dar-nos, penso que ela poderá dar-nos muito” (LE GOFF apud BERGERON, 1974: 60).

Esse caminho sinalizado por Le Goff foi seguido também por muitos investigadores nas décadas seguintes, fazendo das fontes hagiográficas um dos principais meios de acesso ao universo cultural medieval. Entretanto, mesmo que em seus trabalhos posteriores tais fontes tenham sido por vezes utilizadas, não houve da parte de Le Goff uma investigação que tenha se concentrado sistematicamente nas mesmas. Especificamente falando da *Vita Marcellii* há um bom número de questões que podem ser desenvolvidas tendo como pano de fundo o universo sócio-cultural por ele descortinado ao tratar do santo bispo e o dragão de Paris.

Uma delas diz respeito à relação da *Vita Marcellii* com quadro geral da produção hagiográfica da Gália merovíngia. Como destaca Martin Heinzellmann (2007: 156), em boa parte do século VI tal produção caracterizou-se pelo seu forte acento episcopal. Isso pode ser entendido tanto em termos da promoção pelos textos hagiográficos de santos bispos quanto pelo fato de ser essa dita promoção patrocinada pelas lideranças episcopais. Os bispos eram os grandes incentivadores do culto dos santos e de suas relíquias no cristianismo. Tal culto legitimava de forma especial aquele que se apresentava como guardião dos corpos, objetos e lugares associados a determinado santo, de quem não raramente era também sucessor na cátedra episcopal (BROWN, 1981; 1982). O caso da *Vita Marcellii* é nesse aspecto exemplar.

Como já destacado acima, Venâncio Fortunato compôs a narrativa dos feitos de São Marcelo a pedido do então bispo de Paris, Germano. O mesmo autor redigiu várias outras biografias episcopais, casos das *vitae* de Hilário de Potiers, Severino de Bordeaux, Albino de Angers, Paterno de Avranches e do próprio Germano de Paris (HEINZELMANN, 2007: 161). Nesses textos emerge a figura do bispo como líder público que reúne atributos ascéticos e taumatúrgicos, manifestando-se como um *defensor civitatis* (FIOCCO, 2003: 158-162).¹⁸ No caso aqui tratado a promoção do culto

de São Marcelo projeta-se sobre a figura do bispo Germano, cuja iniciativa de encomendar a *vita* permitia a fixação textual da memória hagiográfica.

Há outros indícios que permitem acompanhar o desenvolvimento de tal estratégia. Gregório de Tours (†594), bispo dessa cidade e amigo de Fortunato, registrou consecutivamente no seu *Liber in Gloria Confessorum* (MGH, SRM, t.1.2: 744-820) milagres associados a São Marcelo e São Germano (*Gloria Confessorum* - GC - 87-88). No primeiro caso se faz menção à expulsão de uma grande serpente de Paris, remetendo-se explicitamente ao texto de Fortunato. Segue-se o relato de um milagre que teria beneficiado o bispo Ragnemodus (†591), sucessor de Germano em Paris, o qual supostamente fora curado de uma forte febre após passar a noite diante da tumba do santo. O capítulo seguinte registra a cura de cegos e paralíticos junto ao túmulo do bispo Germano, na igreja de São Vicente, a qual posteriormente passou a ser conhecida como igreja de São Germano.¹⁹ Desse modo, o relato gregoriano conecta os três bispos, Marcelo, Germano e Ragnemodus. Os dois primeiros, já mortos, figuram como santos protetores da cidade e da pessoa do último.

Na sequência desses registros de milagres associados a bispos de Paris o *Liber in Gloria Confessorum* registra uma outra figura santa da mesma cidade: Genoveva (GC 89). Gregório de Tours fala de milagres ocorridos junto a sua sepultura, na igreja dos Santos Apóstolos — mais tarde conhecida como Santa Genoveva — destacando entre eles a recuperação de doentes acometidos de febres.²⁰ O mais importante é a referência que faz ao fato de ter Genoveva, ainda em vida, supostamente operado uma ressurreição. Tal episódio é registrado na *Vitae Genovefae Virginis Parisiensis* (VG 32; MGH, SRM, t.3: 229), texto cuja recensão mais antiga remonta ao primeiro quarto do século VI, por volta de 520 (HEINZELMANN, 2007: 164; HEINZELMANN; POULIN, 1986: 175-182). Gregório de Tours não menciona essa *Vita Genovefae* — ao contrário do que faz com a de São Marcelo — mas é provável que ela fosse do seu conhecimento. De qualquer modo, o relato do bispo de Tours permite vislumbrar a importância do culto de Genoveva, cujo corpo repousava na mesma igreja em que estavam sepultados o rei Clóvis, sua esposa Clotilde e outros membros de sua família (GREGÓRIO DE TOURS, *Historiae* II,43; III,18; IV,1). O culto episcopal de Marcelo e Germano enfrentava, assim, a concorrência da devoção à virgem parisiense do século V.²¹

O peso de tal concorrência pode ser avaliado ao se levar em conta o conteúdo da *Vita Genovefa*. Conforme demonstram Martin Heinzemann e Joseph-Claude Poulin (1986), tal narrativa foi estruturada de modo a apresentar Genoveva como “companheira de Deus” (*famula Dei*) segundo um padrão episcopal para o qual muito contribuiu a *Vita Martini*, de Sulpício Severo (†c.420). De fato, a santa de Paris é apresentada no texto da sua *vita* atuando de maneira especial na proteção da cidade e no socorro às necessidades de seus habitantes: além de várias curas e a ressurreição já mencionada acima ela exorta o povo a não fugir ante a ameaça do ataque dos hunos (VG 12); obtém a libertação de vários prisioneiros condenados à morte pelos francos que durante anos sitiaram Paris (VG 26; 56); e organiza uma expedição naval com o objetivo de buscar alimentos para a cidade sitiada (VG 35). Ao longo de todo o relato ela desempenha o papel tradicionalmente associado aos detentores do poder episcopal, o de *defensor civitatis*. Significativamente, a *Vita Genovefa* não menciona os bispos de Paris contemporâneos à santa, mas faz questão de compará-la aos santos bispos Martinho de Tours (†397) e Aniano de Orleans (†c.455), além de frisar sua especial devoção para com São Dioniso, mártir que teria sido o primeiro bispo de Paris (VG 14; 17-18).

No caso da expedição naval para abastecer Paris, então sitiada, há um detalhe significativo registrado pela *Vita Genovefae*: a frota por ela organizada depara-se com um grande tronco a bloquear o caminho; Genoveva entrega-se à oração e manda que o mesmo seja cortado; aparecem nesse momento dois monstros — ou serpentes — que submergem nas águas do rio Sena, exalando um odor fétido.²² O relato é complementado pela informação de que depois desse episódio não mais teriam ocorrido naufrágios ali (VG 35).²³ Assim, a protetora de Paris, que vivera nessa cidade não muito tempo depois de São Marcelo, tem no seu registro hagiográfico um episódio no qual tal proteção associa-se à expulsão de serpentes. É mais um indício de que o texto de Fortunato produz um concorrente episcopal ao culto de Genoveva.

Nas *Histórias* do bispo Gregório de Tours há ainda outro registro singular envolvendo uma serpente e a ideia de proteção a Paris. Tal registro figura em meio ao relato de um milagre supostamente operado por São Martinho, ao proteger um oratório a ele consagrado da destruição pelo fogo durante um incêndio que arrasou Paris, por volta de 585 (*Historiae* VIII,33). Após narrar o milagre, Gregório menciona a crença numa antiga consagração de Paris, de modo que a cidade se mantivesse livre de incêndios, de

serpentes e de arganazes. Mas que nos seus dias, após trabalhos de drenagem no Sena, haviam sido descobertas imagens de bronze de uma serpente e de um arganaz.²⁴ Após a remoção destas tais animais começaram a aparecer em grande quantidade na cidade, a qual também se tornou vulnerável a incêndios. A proximidade no tempo entre esse texto de Gregório de Tours e a narrativa de Venâncio Fortunato sobre São Marcelo e o dragão é bastante sugestiva. Nos dois casos o trato com as serpentes associa-se ao controle de forças hostis à comunidade.²⁵

São Marcelo e sua serpente-dragão; Santa Genoveva e as duas serpentes; a serpente de bronze e os incêndios. Tem-se aqui a conexão entre ritos protetores e a figura desse animal, a qual se estabelece tendo como elemento mediador comum as águas do rio Sena. São elas um dos refúgios indicados por São Marcelo para o monstro que ele acaba de banir; nelas também submergem as serpentes enquanto Santa Genoveva ora; e sob elas é que se ocultam as curiosas imagens mencionadas por Gregório de Tours. Proponho retomar aqui a hipótese de Le Goff quanto à conexão entre o relato hagiográfico acerca de São Marcelo e a vida material, especificamente o contexto do estabelecimento de uma comunidade e sua interação com a natureza. Creio ser possível estender essa interpretação também para os outros casos mencionados acima. Desse modo, a relação entre a *Vita Marcellii* e a *Vita Genovefae* pode ser buscada para além da dimensão literária ou mesmo dos contextos eclesiástico e eclesial. Numa perspectiva antropológica pode-se dizer que ambos os textos nos colocam diante da estreita relação entre a comunidade urbana e a água, mais precisamente os rios.

Quase toda a atividade de Genoveva descrita em sua *vita* envolve um deslocamento pelos rios Sena e Loire. É pelo Sena que ela traz alimentos a uma Paris sitiada; é pelo Loire que ela se desloca entre Orleans e Tours, realizando prodígios que a aproximam dos santos locais, respectivamente Aniano e Martinho. No caso de Marcelo destacou-se acima a presença das águas do rio Sena por ocasião de seus milagres litúrgicos, bem como a relação entre o ambiente fluvial e o episódio do dragão. As águas dos rios integram-se em tais relatos hagiográficos como elementos ativos na ação humana sobre o mundo. Os santos encarnam o esforço para controlar forças naturais, mas dotadas de sacralidade. Os feitos de Genoveva e Marcelo, bem como o misterioso rito registrado por Gregório de Tours, representam tentativas de ordenar e tornar propícias à comunidade as forças sagradas que supostamente agiam no mundo.

Trata-se, assim, de considerar a relação visceral entre a cidade e o rio, de cujas águas de certo modo ela nascia. O meio fluvial se apresentava dotado de uma tripla funcionalidade, o que envolvia as possibilidades de deslocamento — de coisas e pessoas — proteção e, sobretudo, sustento. O uso da água na alimentação, o consumo de peixes e outros produtos do rio, mas também daquilo que chegava através dos rios, permitiam a integração material dos mesmos aos corpos dos habitantes das cidades por eles banhadas. No plano simbólico a percepção desse fluxo de geração e renovação da vida consubstanciava-se nos ritos propiciatórios que acabaram por se incorporar à tradição hagiográfica acima referida.

É esse o sentido, a meu ver, do segundo milagre atribuído a São Marcelo por Fortunato, no qual a água que ele recolhe do rio Sena e apresenta ao bispo converte-se em vinho durante uma celebração eucarística, por ocasião da festa da Epifania (VM 20). De certo modo, a festa da manifestação de Cristo ao mundo torna-se também a manifestação da santidade de Marcelo — ainda subdiácono — ao seu futuro rebanho. Mas o fundamental é que o milagre obtido por meio do santo adquire uma dimensão eucarística: o vinho miraculoso multiplica-se ao ser servido na comunhão aos fiéis e posteriormente é utilizado como remédio. Transmutado no próprio sangue de Cristo o rio nutre e cura a comunidade.

Trata-se, contudo, de meras hipóteses iniciais, esboços para futuras investigações aqui delineados apenas para ressaltar a amplitude dos horizontes que se abrem ao se considerar as fontes hagiográficas sob uma perspectiva antropológica. Após tentar decifrar os mistérios de São Marcelo e seu dragão Jacques Le Goff exprime o receio de ter seu texto “tornado muito pesada a graça lúdica, embora ambígua, desta feitiçaria: o dragão de São Marcelo de Paris”. Certamente não o fez. Ao contrário, sua abordagem instigante permanece como um convite à exploração de outros recantos.

Referências:

Fontes primárias:

- AVITO DE VIENA. *Letters and selected prose*. Ed. Danuta Shanzer & Ian Wood. Liverpool: Liverpool University Press, 2002.
- FORTUNATO, Venâncio. Vita Marcellii. In: _____. *Opera pedestria*. Ed. Bruno Krusch. Monumenta Germanica Historiae (MGH), Autores Antiquissimi (AA), t.4.2. Berlin: Weidemann, 1885, p.49-54.
- GREGÓRIO DE TOURS. *Histoire des Francs*. Ed. Robert Latouche. Paris: Les Belles-Lettres, 1999. 2t.
- GREGÓRIO DE TOURS. *Libri Historiarum X*. Ed. alt. Bruno Krusch & Wilhelm Lewison. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951. MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum (SRM), t.1.1.
- _____. Liber in gloria confessorum. In: _____. *Miracula et opera minora*. Ed. nova. Bruno Krusch. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1969. MGH, SRM, t.1.2, p.294-370.
- GREGÓRIO DE TOURS. *Glory of confessors*. Ed. Raymond Van Dam. Liverpool: Liverpool University Press, 1988.
- _____. *The History of the Franks*. Ed. Lewis Thorpe. London: Penguin Books, 1974.
- JACOPO DE VARAZE. *Legenda Aurea: vidas de santos*. Ed. Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- JEAN BELETH. Rationale Divinorum Officiorum. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Patrologia latina* (PL), v.202, col.129-130. Disponível em Patrologia Latina Database <<http://pld.chadwyck.com>>. Acesso em 5 nov. 2016. Alexandria, VA: Chadwyck-Healey, 1996 (Edição original: Paris, 1855).
- MOMBRITIUS, Boninus. *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. Paris: Fontemoiang, 1910, t.2.
- RUPERT DE DEUTZ. De divini officiiis. n: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Patrologia latina* (PL), v.170, col.9-333. Disponível em Patrologia Latina Database <<http://pld.chadwyck.com>>. Acesso em 5 nov. 2016. Alexandria, VA: Chadwyck-Healey, 1996 (Edição original: Paris, 1854).
- VITA Genovefae virginis parisiensis. In: KRUSCH, Bruno (Ed.) *Passiones vitaeque sancotorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot I*. MGH, SRM, t.3. Hannover: Impensis Bibliopolii Hanniani, 1896, p.215-238.

Referências gerais:

- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 4. ed. Tr. Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1999.

- BERGERON, Louis (Ed.). *Niveaux de cultures et groupes sociaux: Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'École normale supérieure*. Paris; La Haye: Mouton, 1967.
- _____. *Níveis de cultura e grupos sociais*. Trad. Francisco de Sousa. Lisboa: Cosmos, 1974.
- BROWN, Peter. *The world of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson, 1971.
- _____. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- _____. Relics and social status in the age of Gregory of Tours. In: _____. *Society and the holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982, p.22-250.
- FIOCCO, Davide. L'immagine del vescovo nelle biografie in prosa di Venanzio Fortunato. In: VENANZIO FORTUNATO E IL SUO TEMPO. Convegno Internazionale di Studio: Valdobbiadene e Treviso, 29-30 nov. 2001. Treviso: Fondazione Cassamarca, 2003, p.153-169.
- FRANCO JR., Hilário. Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: _____. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2010, p.27-40.
- JOLLY, Karen L. *Popular religion in Late Saxon England*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- GAJANO, Sophia Boesch. L'agiografia di Venanzio Fortunato. In: VENANZIO FORTUNATO E IL SUO TEMPO. Convegno Internazionale di Studio: Valdobbiadene e Treviso, 29-30 nov. 2001. Treviso: Fondazione Cassamarca, 2003, p.103-116.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. Tr. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GUREVICH, Aron. *Medieval popular culture: problems of belief and perception*. Tr. János M. Bak & Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- LABARRE, Sylvie (Ed.). Présence et visages de Venance Fortunat - XIVE Centenaire (Actes – Coloque: Abbaye Saint-Martin de Ligugé, 11-12 dez. 2009). *Camena*, Paris, n.12, abr. 2012.
- LE BOURG Saint-Marcel. Disponível em <<http://paris-atlas-historique.fr/32.html>>. Acesso 5 nov. 2016.
- LECLERCQ, Henri. Rogations. In: CABROL, F.; LECLERCQ, H.; MARROU, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1948, t.14.2, p.2459-2461.
- LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident Médiéval*. Paris: Flammarion, 2008 (publicado originalmente em 1964).
- _____. Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut moyen âge (Ve-VIe siècles). In: SETTIMANE DE STUDIO SULL'ALTO MEDIOEVO, 13., 1966, Spoleto. *L'agricoltura e il mondo rurale nell' alto medioevo: Atti*. Spoleto: CISAM, 1966, p.723-741.

- _____. Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Paris, ano 22, n.4, p.780-791, 1967.
- LE GOFF, Jacques; BIRABEN, Jean-Nöel. La peste dans le Haut Moyen Âge. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Paris, ano 24, n.6, p.1484-1510, 1969.
- LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: BERGERON, Louis (Ed.). *Níveis de cultura e grupos sociais*. Trad. Francisco de Sousa. Lisboa: Cosmos, 1974, p.25-41.
- LE GOFF, J. *Pour un autre Moyen Âge*: Temps, travail et culture em Occident. Paris: Gallimard, 1977, 2013 (edição digital).
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Trad. Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1993.
- LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média*: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Trad. Thiago de Abreu e Lima; Florêncio N. C. de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEINZELMANN, Martin. Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne. In: DEGLI'INNOCENTI, Antonella; DE PRISCO, Antonio; PAOLI, Emore. *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2007, p.155-192.
- JACQUES Le Goff. Disponível em: <<http://gahom.ehess.fr/index.php?1018>>. Acesso em 5 nov. 2016.
- PATERSON, David J. Adversus paganos: disaster, dragons, and episcopal authority in Gregory of Tours. *Comitatus*. Los Angeles, v.44, p.1-28, 2013.
- REYDELLET, Marc. Biographie de Venance Fortunat. In: VENANCE FORTUNAT. *Poèmes*. Ed. M. Reydellet. 2e. tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2002, t.1, p.VII-XXVIII.
- ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris: Fayard, 1986.
- SCHMITT, Jean-Claude. «Religion populaire» et culture folklorique (note critique). *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Paris, ano 31, n.5, p.941-953, 1976.
- _____. Le séminaire. In: REVEL, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). *L'ogre historien*: autour de Jacques Le Goff. Paris: Gallimard, 1998, p.17-32.
- _____. As tradições folclóricas na cultura medieval. In: _____. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Tr. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2014, p.119-139.
- STOCLET, Alain J. Entre Esculape et Marie: Paris, la peste et le pouvoir aux premiers temps du Moyen Âge. *Revue Historique*. Paris, ano 123, t.301.4, p.691-746, 1999.
- VIEILLARD-TROIEKOUROFF, May. *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours*. Lille: Université de Lille, 1977.

¹ Publicado numa coletânea organizada por Luigi de Rosa em homenagem a Corrado Barbagallo (LE GOFF, 1970a). Esse texto apareceu também em “*Pour un autre Moyen Âge*” (LE GOFF, 1977: 236-279;

- 2013a - edição digital). Há versões em Português: LE GOFF, 1993: 221-261; 2013b: 301-356. As citações referem-se a esta última.
- ² Sobre a vida e a carreira de Venâncio Fortunato vejam-se REYDELLET, 2002; VENANZIO FORTUNATO ... , 2003; LABARRE, 2012.
 - ³ As Rogações têm sua origem nas procissões organizadas pelo bispo Mamerto de Vienne (†c.474) por ocasião de uma série de calamidades que afligiram sua cidade, por volta de 470. Também são denominadas Litanias Menores ou Galicanas, para diferenciá-las das Maiores ou Romanas, as quais foram instituídas em Roma, num contexto similar, no início do pontificado do papa Gregório I (590-604), fixando-se na tradição litúrgica junto à festa de São Marcos (25 de abril). Cf.: LE GOFF, 2013b: 291-292 (notas 18-19), 342; LECLERQ, 1948: 2459-2461; SHANZER & WOOD, 2002: 381-388; AVITO DE VIENNE, *Homilia de Rogationibus*, PL, v.59, col.289-294; SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Epistolae* 5.14; – PL, v.58, col.544-545; GREGÓRIO DE TOURS, *Historiae* II,34; X,1 – MGH, SRM, t.1.1, p.81-84, 477-481; JEAN BELETH, *Rationale divinatorum officiorum*, 122 – PL, v.202, col.128-129; JACOPO DE VARAZZE, *Legenda Aurea*, n.66 = 2002: 425-429).
 - ⁴ Neste ponto, após falar da transformação da água em vinho, Le Goff indica a passagem de Marcelo à condição de diácono, o que no entanto não encontra respaldo no texto de Fortunato. Cf. LE GOFF, 2013b: 302.
 - ⁵ Cabe destacar a associação entre Marcelo e os bispos de Roma que teriam vencido dragões, como Silvestre I (314-335) e Gregório Magno (590-604). Cf., respectivamente, *Vita Sylvestri* (MOMBRITIUS, 1910: 529-530); GREGÓRIO DE TOURS, *Historiae* X,1 – MGH, SRM, t.1.1, p.477.
 - ⁶ A ambivalência dragão / serpente reflete-se nas alternativas oferecidas ao animal após ser expulso da cidade: o deserto ou o mar. Como observa Le Goff (2013b: 326) manifesta-se nesse caso uma simbologia das forças ctôniucas (serpente / deserto) e aquáticas (dragão / mar) reunidas no monstro contra o qual se bate São Marcelo.
 - ⁷ É o caso da estação de metrô Saint-Marcel, localizada nas proximidades da antiga igreja dedicada ao santo. Cf. LE BOURG Saint-Marcel. Disponível em <<http://paris-atlas-historique.fr/32.html>>. Acesso 5 nov. 2016; VIEILLARD-TROIEKOUROFF, 1977: 210-211.
 - ⁸ Cf. também JACOPO DE VARAZZE, 2002: 425-429.
 - ⁹ Eu não tenho tanta certeza quanto a esse ponto. O texto de Jean Beletth trata das duas litanias que integravam o ano litúrgico: as Menores, de que se ocupa Le Goff, mas também as Maiores, desde o século VI associadas a uma procissão organizada pelo papa Gregório Magno por ocasião de uma epidemia que vitimava seus fiéis em Roma. Ora, o texto de Gregório de Tours que nos informa em primeira mão acerca desses fatos (*Historiae* X,1) menciona uma inundação do Tibre nessa ocasião, em seguida à qual teriam aparecido em Roma muitas serpentes e um enorme dragão, cujo cadáver empesteara o ar. Jean Beletth se refere explicitamente a esse episódio. Assim é possível que o dragão de São Gregório, ligado às Litanias Maiores, tenha influenciado o rito das Rogações. Trata-se, porém, de uma mera hipótese, de difícil verificação.
 - ¹⁰ “*Des hommes, par le savoir, ont été aussi du Ve au VIIIe siècle des phares qui éclaireront longtemps la nuit médiévale*” [tradução minha]. A referência aqui é a Boécio (†525), Cassiodoro (†573), Isidoro de Sevilha (†636) e Beda (†735); cf. LE GOFF, 2008: 102-103.
 - ¹¹ A esse respeito cabe ressaltar a análise de Peter Brown, que associa esse fenômeno às transformações na aristocracia romana em fins do século III, com a incorporação à elite dirigente de homens novos proveniente das carreiras das armas ou da burocracia imperial. Cf. BROWN, 1971: 22-33.
 - ¹² O seminário foi inaugurado em 1962, mas sob o título “Histoire des idées religieuses et des groupes sociaux (XIe - XVe siècle)”. No ano seguinte deu-se a mudança de título. Cf. SCHMITT, 1998: 23-24.
 - ¹³ “Niveaux de culture et groupes sociaux”, Paris, 7-9 maio de 1966. As atas foram publicadas no ano seguinte pela École Pratique des Hautes Études (BERGERON, 1967) e posteriormente traduzidas integralmente para o português (BERGERON, 1974). A contribuição de Jacques Le Goff (BERGERON, 1974: 25-41) foi incorporada no livro *Pour un autre Moyen Âge* (LE GOFF, 1977: 223-235). Cf. também a tradução brasileira, *Para uma outra Idade Média* (LE GOFF, 2013b: 301-356).
 - ¹⁴ É preciso considerar que tal promoção dos setores médios foi parcial, dado o empobrecimento da porção inferior de tais estratos, os quais acabaram se confundindo com a massa de *humiliores*. Ver a esse respeito as considerações de P. Brown (1971).

-
- ¹⁵ O desconforto de Le Goff com essa adjetivação fica evidente pelo uso de aspas nas duas ocorrências dessa palavra no texto. Por outro lado o termo “popular” não é utilizado para se referir ao universo cultural laico.
- ¹⁶ O modelo de Le Goff considera limitadas as possibilidades de interação entre os níveis culturais clerical e folclórico na Alta Idade Média. A ênfase na circularidade cultural associa-se em geral a trabalhos que exploram a Idade Média Central ou a Baixa Idade Média (BAKTHIN, 1999; GINZBURG, 1987; SCHMITT, 2014). Alternativamente destaca-se a proposição de um campo cultural comum conectando as tradições clerical e folclórica (GUREVICH, 1988; JOLLY, 1996) ou a definição de um nível intermediário (FRANCO JR, 2010). Cf. também SCHMITT, 1976.
- ¹⁷ Há aqui um equívoco da edição brasileira (*Para uma outra Idade Média*) de 2013 quanto ao século, grafado como IX, ao invés de XI, como consta da edição francesa (*Pour un autre Moyen Âge*, 1977; 2013b).
- ¹⁸ Sobre a hagiografia de Fortunado veja-se também GAJANO, 2003.
- ¹⁹ Atualmente Saint-Germain des Près. Cf. VIEILLARD-TROIEKOUROFF, 1977: 211-214.
- ²⁰ Sobre a igreja dos Santos Apóstolos em Paris cf. VIEILLARD-TROIEKOUROFF, 1977: 206-208.
- ²¹ Note-se que o corpo do bispo Germano de Paris também foi sepultado numa igreja que já nos seus dias adquirira ares de necrópole régia, pois ali repousavam os restos mortais do rei Childeberto I e de outros merovíngios (LH IV,20; VIII,33; GC 88). Cf. VIEILLARD-TROIEKOUROFF, 1977: 211-214.
- ²² O texto da *Vita Genovefae* indica literalmente dois monstros, de cores variadas (“*Protinus dua monstra feruntur vario colore ab eodem loco egressa*” - VG 35); mas a associação entre os animais multicoloridos e o corte do tronco sugere a imagem de serpentes. Cf.: ROUCHE, 1986: 486.
- ²³ Michel Rouche dá a esse episódio uma interpretação política: as duas serpentes representariam a divisão entre os galo-romanos em meio aos conflitos que envolviam francos, visigodos e um núcleo “romano”, ou seja, ligado a antigos chefes militares imperiais. Cf. ROUCHE, 1986: 485-486.
- ²⁴ Os arganazes estão entre os roedores que causam estragos em plantações, como os vinhedos (STOCLET, 1999: 717). Lewis Thorpe, ao verter o texto gregoriano para o Inglês, optou por traduzir *glir* (arganaz) por *rat* (rato ou, mais precisamente, ratazana). Na versão francesa de R. Latouche optou-se pela tradução literal, *loir* (arganaz).
- ²⁵ Alain Stoclet (1999) vincula tais imagens a traços do culto de Apolo Médico e Esculápio, divindades associadas de maneira especial às fontes e cujos atributos incluem serpentes e camundongos. Eram invocados também como proteção contra a peste. Sua hipótese é que as imagens ocultas sob as águas faziam parte da consagração de Paris a esses deuses, por Constantino, em 305, antes do mesmo se tornar Augusto. Nessa ocasião mudou-se o antigo nome da cidade, Lutécia, para Paris. Numa outra perspectiva David Paterson (2013) sugere apenas uma função apotropaica para tais imagens, seguindo o modelo vétero-testamentário da serpente de bronze erguida por Moisés no deserto para prevenir e curar picadas de víboras entre os israelitas (Num 21: 4-9).