

“Pesado é o coração deste povo”: apontamentos sobre o lugar dos judeus e do antijudaísmo na trajetória de Cesário de Arles (502-542)

João Victor Machado da Silva

Resumo: Neste artigo abordamos a questão do antijudaísmo na trajetória de Cesário, aristocrata gálico que entre 502 e 542 foi bispo da cidade de Arles e que se destacou como uma das principais autoridades políticas e eclesiásticas da região sul da Gália (atual França). Embora tenha sido objeto de crescente atenção acadêmica desde meados do século XX, em que se deu grande destaque para sua atuação como pregador e “reformador da Igreja”, observa-se que sua relação com os judeus permaneceu um tema subexplorado – uma lacuna que almejamos ajudar a preencher. Neste trabalho, para além de observações sobre o bispado de Cesário, objetivamos apresentar a historiografia que analisou sua relação com os judeus, discorrer sobre as peças de evidência disponíveis para a abordagem do tema, e por fim sugerir novas possibilidades de leitura sobre o mesmo.

Palavras-chave: Antijudaísmo; Primeira Idade Média; Cesário de Arles

“Heavy is the heart of this people”: notes on the role of Jews and anti-Judaism in Caesarius of Arles’ career (502-542)

Abstract: In this article we address the issue of anti-Judaism in the career of Caesarius, a Gallic aristocrat who between 502 and 542 was bishop of the city of Arles and who stood out as one of the main political and ecclesiastical authorities in southern Gaul (present day France). Although he has been the object of growing scholarly attention since the mid-twentieth century, when his work as a preacher and “church reformer” was given great prominence, his relationship with the Jews has remained an underexplored theme - a gap we hope to help fill. In this paper, besides observations on Caesarius' bishopric, we aim to present the historiography that analyzed his relationship with the Jews, to discuss the pieces of evidence available to approach the theme, and finally to suggest new possible interpretations about the subject.

Keywords: Anti-Judaism; Early Middle Ages; Caesarius of Arles

Considerações iniciais

As relações judaico-cristãs e o antijudaísmo cristão são temas muito amplos, que abarcam um enorme escopo temporal e geográfico, sendo abordados em uma grande variedade de documentos escritos, em sua maioria de autoria cristã. Quando nos voltamos para o estudo desses temas no período limítrofe entre o fim da Antiguidade e o início da Idade Média – Antiguidade Tardia para uns, Primeira Idade Média para outros (Cf: BARROS, 2012; SILVA, 2013) –, as evidências textuais de origem judaica são raras e desafiadoras para o historiador (LAHAM COHEN, 2018, p. 4-7). Em contraste, os judeus e o judaísmo são assuntos abordados muito frequentemente por autores cristãos do período – nas palavras de Andrew S. Jacobs, “é raro encontrar um texto cristão antigo que não fale de judeus e do judaísmo, e geralmente de maneira altamente carregada (embora multifacetada)” (2008, p. 172-173, tradução nossa).⁷²

Dada a necessidade de estabelecer recortes diante dessa vasta literatura, já desde a graduação temos nos debruçado sobre os escritos antijudaicos do bispo Cesário de Arles (502-542), que foi objeto de nossa monografia (Cf: SILVA, 2019). Nela tivemos a ocasião de escrever de maneira mais detalhada sobre a carreira de Cesário (Ibid., p. 49-55; Cf. também: HEIJMANS, 2001; KLINGSHIRN, 1994a), de modo que nos detemos aqui em alguns aspectos mais pertinentes ao objeto deste artigo.

Cesário nasceu por volta de 470 em uma família aristocrática da região de *Cabillonum* (atual Chalons-sur-Saône) e aos dezessete anos ingressou no clero local, no qual permaneceu por pouco tempo antes de partir para o sul e tornar-se monge no mosteiro de Lérins. Ali recebeu a maior parte de sua formação intelectual e ascética, que constituiu parte do perfil de autoridade episcopal que buscou promover anos mais tarde. Em algum momento antes de 499, talvez em 495, deixou o mosteiro e partiu para a cidade de Arles, supostamente para tratar de sua saúde. Na cidade, com o patrocínio de aristocratas locais e do então bispo Eônio – que, “por coincidência”, era seu parente –, Cesário desfrutou de uma ascensão meteórica na hierarquia eclesiástica, tornando-se diácono, padre, abade, até por fim, em 502, ser nomeado bispo, cargo que exerceu até sua morte em 542 (KLINGSHIRN, 1994a, p. 19-20, 29-32, 72-73, 82-84). Com isso, tornava-se o líder de uma das dioceses mais poderosas e influentes do sul da Gália, tanto em termos político-econômicos quanto eclesiásticos (DELAGE, 1971, p. 16-18, 26-32).

Mesmo que não tratemos aqui dos detalhes de seu bispado, cabe dizer que, durante o primeiro terço do século VI, Cesário foi uma das principais figuras do cenário político e eclesiástico do sul da Gália. Em razão das disputas entre os reinos “bárbaros” que dividiam então o território da Gália, a cidade de Arles fez parte de três reinos diferentes ao longo do bispado de Cesário: visigodo, ostrogodo e franco, nessa ordem. Destes, Cesário se articulou bem com as monarquias dos dois primeiros, e também com a Igreja de Roma.

Sob o reino visigodo, após conflitos iniciais que resultaram em seu aparente exílio em

⁷² Texto original: *It's rare to find an early Christian text that does not speak about Jews and Judaism, and usually in a highly charged (although multifaceted) manner.*

Bordeaux, Cesário foi um dos principais articuladores do concílio de Agde, que ele próprio presidiu em 506. A assembleia em questão pretendia reunir todos os bispos do reino visigodo, e muito provavelmente fora pensada como o primeiro de uma série de concílios voltados para a aproximação entre a monarquia visigótica e a Igreja nicena (DELAPLACE, 2012, p. 316; WOOD, 2012, p. 31-32). Isso acabou não acontecendo em virtude da morte do rei Alarico II na batalha de Vouillé, em 507, que resultou na perda da maior parte de suas terras na Gália. A partir de 508, após embates militares, a cidade passou ao domínio do reino ostrogodo, que ocupou o sul da Gália apresentando como justificativa os laços de parentesco entre o rei Teodorico e o herdeiro de Alarico II, que passou a reinar na Península Ibérica sob tutela ostrogoda (COLLINS, 2004, p. 38, 40-41; KLINGSHIRN, 1994a, p. 106-107, 111-112). O período sob o reinado ostrogodo marcou o ápice da carreira e da influência de Cesário, que recebeu doações do rei, organizou uma série de concílios na Gália, e avançou suas pretensões metropolitanas na região graças às suas articulações com bispos romanos, de quem obteve o título de vicário de Roma (SILVA, 2018, p. 22-24). O fim desse arco de proeminência crescente se encerrou em 536 ou 537, quando Arles e boa parte da região sul da Gália foram integradas ao reino franco, cujos centros de poder se encontravam mais ao norte, longe da zona de influência de Cesário (HEIJMANS, 2001, p. 19-24).

Um ponto da trajetória que convém destacar é sua volumosa produção de sermões. Embora seja virtualmente possível datá-los com precisão, atualmente lhe são atribuídos mais de 230 sermões,⁷³ um número excepcionalmente alto para o período. Em parte por conta do tamanho de seu *corpus*, Cesário tornou-se uma das principais fontes para o estudo da sociedade gálica da época, e vem sendo alvo de considerável atenção acadêmica nas últimas décadas. Ele foi frequentemente destacado como pregador popular, ou ainda como “reformador da Igreja”, tendo em vista seu projeto de disciplina ascética para o clero e seu intento de ampliar o direito de pregar a clérigos menores, sobretudo párocos rurais, de modo a facilitar a doutrinação da população campesina (KLINGSHIRN, 1994a, p. 143-145; MIKAT, 1996, p. 8).

Nesse conjunto de sermões, os judeus e suas relações com a comunidade cristã são assuntos abordados com considerável frequência, sobretudo nas homilias de cunho exegético mais voltadas para a formação de catecúmenos. Apesar disso, o número de estudos voltados especificamente para a questão que nos interessa neste artigo – do antijudaísmo de Cesário, de sua relação com os judeus – é notavelmente pequeno. É dessa constatação que parte o presente trabalho, no qual nos propomos a: 1) apresentar os estudos que trataram do tema do antijudaísmo na trajetória de Cesário; 2) discorrer sobre os documentos disponíveis para a abordagem dessa questão; 3) sugerir novas possibilidades de leitura, como a ênfase no papel do antijudaísmo para a manutenção do poder episcopal.

⁷³ A edição crítica de Germain Morin contém 238 sermões. Outros sermões lhe foram atribuídos posteriormente por estudiosos como o abade Raymond Étaix, e alguns dos textos incorporados por Morin são hoje em dia tidos como espúrios (Cf: BAILEY, 2018, p. 42-43, n. 2; DELAGE, 1994, p. 24), mas a edição de Morin segue sendo a mais utilizada pela historiografia, de modo que é dela que nos valem em nosso trabalho.

Olhares da historiografia

Como dito, o número de estudos que se dedicaram de maneira específica à análise da relação de Cesário de Arles com os judeus é bem pequeno. O assunto é comentado sucintamente em diversas obras de caráter mais geral acerca do bispo (ex: DELAGE, 1994, p. 40-41; FÉVRIER, 1994, p. 58; GUYON, 1994, p. 105-106; HEIJMANS, 2001, 13-14; KLINGSHIRN, 1994, p. 178-181; SILVA, 2017, p. 214, 220, 224, 232) ou sobre relações judaico-cristãs no período (ex: FREDRIKSEN; IRSHAI, 2006, p. 1021-1022; LAHAM COHEN, 2018, p. 34; TOCH, 2005, p. 551; RUTGERS, 2010, p. 460), mas optamos por dar destaque aqui aos trabalhos que o enfocaram como objeto. Tomamos conhecimento de apenas cinco: os trabalhos de Joël Courreau (1970), Alain Saint-Saëns (1979), Paul Mikat (1996), Nicoletta Bressan (2010) e Lisa Kaaren Bailey (2018).

Em seu artigo de 1970, intitulado *Saint Césaire d'Arles et les Juifs*, o teólogo e monge beneditino Joël Courreau se propõe em um primeiro momento a mapear a situação dos judeus na “Provença”, nome atual da região sul da Gália, em que Cesário atuou. Para este fim, se baseia sobretudo na análise da tradição conciliar da Igreja gálica, iniciada em 314 com o Concílio de Arles. O autor enfatiza que os judeus aparecem em poucos cânones conciliares: na Gália como um todo, sua primeira aparição é registrada apenas no Concílio de Vannes (ca. 465), e na Provença os primeiros cânones antijudaicos são registrados ainda mais tarde, nos *Statuta Ecclesiae Antiqua* (ca. 475). Ademais, destaca que um deles recomendava que bispos não impedissem judeus de participar das missas, e outro atacava “superstições judaicas” – Courreau parece convencido de que os judeus gálicos eram parte de uma “seita sincretista” (Ibid., p. 93-95). Quanto ao já mencionado Concílio de Agde, presidido por Cesário, sugere que seus cânones visam evitar influências judaicas sobre cristãos recém-convertidos e “de mentalidade supersticiosa”, e apresentam certa desconfiança em relação a conversões de judeus (Ibid., p. 95-98). Tudo isso o leva a sustentar que a Gália, e especificamente a Provença, não era em geral um ambiente hostil aos judeus – algo que vinha de antes do bispado de Cesário, e prosseguiria mesmo depois dele (Ibid., p. 100).

Já em um segundo momento, o autor discorre sobre a pregação de Cesário acerca dos judeus, trabalhando com a ideia de que o conjunto de fieis de Cesário era composto de cristãos recém-saídos do paganismo, “pouco firmes na fé” cristã, e portanto facilmente impressionáveis e suscetíveis a influências de judeus, cujas leis, livros, patriarcas e profetas eram mencionados todo o tempo nas missas (Ibid., p. 96, 101, 110-111). O principal propósito de Cesário seria, então, conter a “propaganda judaica”, demonstrar o sentido cristão dos livros do chamado Antigo Testamento, provar que o verdadeiro Israel era a Igreja cristã. Quanto à maneira como Cesário conduzia sua pregação, Courreau destaca que o bispo não recorria a um estilo repleto de injúrias, mas se limitava a ressaltar que as crenças e práticas da Sinagoga eram caducas, e que ela tinha sido definitivamente substituída pela Igreja – o que faria “sem paixão e sem injúrias inúteis, preocupado apenas em ilustrar a verdade católica” (Ibid., p. 104, tradução nossa).⁷⁴

⁷⁴ Texto original: *Cependant il le fait sans passion et sans injure inutile, par souci seulement*

Em suma, Courreau apresenta Cesário como moderado em seu antijudaísmo, o qual seria orientado sobretudo por preocupações pastorais e argumentos teológicos. O problema do trabalho de Courreau é que seu argumento é construído não com o propósito de propriamente analisar os escritos antijudaicos de Cesário, mas de defendê-lo da acusação de intolerância religiosa: diz que o bispo tinha mais “desconfiança” do que “hostilidade” para com os judeus, e que nada em suas medidas ou sermões justificava a “violência” do “ataque” deles a Cesário durante o cerco de 508 (Ibid., p. 111-112) – de que falamos mais adiante.

O artigo em questão é duramente criticado pelo historiador Alain Saint-Saëns em sua dissertação intitulada *Césaire d'Arles et les Juifs: contribution à l'Histoire des rapports Judéo-chrétiens au VI^{ème} siècle*, produzida em 1979 na Universidade de Estrasburgo sob orientação de Marcel Simon, na qual afirma que a leitura de Courreau é a de um panegirista, e não de um historiador (SAINT-SAËNS, 1979, p. 73). No entanto, nota-se que os procedimentos e os argumentos de Saint-Saëns não se distanciam tanto dos de seu antecessor.

Destarte, Saint-Saëns se propõe a trabalhar com base no pressuposto – em suas palavras, “axioma” – de que judeus assistiam as pregações de Cesário, sendo assim parte da audiência de seus sermões (Ibid., p. 35). Outro dado que nos parece um pressuposto, embora não seja apresentado como tal, é a ideia de que a relação de Cesário com os judeus se desenrolava em um cenário de intensa competição proselitista entre eles – com ambos disputando pela conversão de pagãos e de membros do grupo rival (Ibid., p. 88-92, 97). Em ambos os pontos sua leitura se assemelha à de Courreau (1970, p. 93, 101).

Quanto à posição do bispo ante os judeus, Saint-Saëns propõe que Cesário adotava uma atitude dual em relação a eles. Por um lado, havia a “dimensão humana” de Cesário, fruto de sua convivência cotidiana com a comunidade judaica da cidade de Arles: o bispo buscava corrigir os “erros judaicos”, mas não deixava de ter uma disposição positiva para com eles, reconhecendo que tinham qualidades positivas e buscando atraí-los para a fé cristã. Por outro, havia sua dimensão de bispo metropolitano, mais severa em seu antijudaísmo, o que se mostraria sobretudo em sua atuação conciliar (SAINT-SAËNS, 1979, p. 87). Em suma, embora o enxergue em um cenário de competição com os judeus, o autor vê o antijudaísmo de Cesário como relativamente moderado, baseado em preocupações pastorais e argumentos teológicos.

Avançando mais alguns anos no tempo, o próximo autor que se debruçou sobre a questão da relação de Cesário com os judeus foi Paul Mikat -- formado em direito pela Universidade de Bonn e especialista em direito canônico (*Kirchenrecht*) –, com seu *Caesarius von Arles und die Juden*, de 1996, sobre o qual há relativamente pouco a acrescentar que já não tenha sido dito nas linhas acima. É notável que o autor confere um peso muito menor à ideia de proselitismo judaico, que é enfatizada nos dois trabalhos anteriores, mas de resto suas conclusões são bem similares às de seus antecessores.

Tal como Courreau e Saint-Saëns, Mikat enxerga no Concílio de Agde uma preocupação com o “perigo da judaização” e certa desconfiança em relação a conversões de judeus ao cristianismo (MIKAT, 1996, p. 9-10). Quanto à hagiografia de Cesário, mostra-se um

pouco mais cuidadoso, sugerindo que ela oferece vislumbres sobre a vida dos judeus de Arles no contexto da guerra entre burgúndios, francos e godos, mas que de resto não oferece informações sobre a relação do bispo com eles (Ibid., p. 25). O autor sustenta que apenas os sermões são passíveis de serem analisados nesse sentido, e põe em relevo o caráter tradicional dos argumentos antijudaicos de Cesário, que se baseava na exegese bíblica legada pela patrística (Ibid., p. 26). Afirma que, excetuando-se os fragmentos do sermão “*De esca vel potu iudeorum prohibendis*”, cuja autoria é incerta, e um trecho do sermão nº 136 em que é dito que o coração dos judeus seria um covil de feras espirituais e de demônios, os sermões de Cesário seriam desprovidos de polêmica e de injúrias contra os judeus (Ibid., p. 28-29).

Em conclusão, Mikat indica que os sermões de Cesário colocam a presença dos judeus e suas relações sociais com cristãos como uma realidade evidente, e que seu “antijudaísmo moderado, baseado puramente na teologia, anda de mãos dadas com uma suspeita dos judeus decorrente de preocupação pastoral” (Ibid., p. 34-36, tradução nossa).⁷⁵

Alguns anos mais tarde, em sua dissertação em Ciências da Religião intitulada *Identità cristiana, antiggiudaismo e presenza ebraica nei sermoni di Cesario di Arles*, produzida em 2010 nas universidades de Pádua e Ca' Foscari de Veneza, Nicoletta Bressan seguiu um caminho praticamente idêntico, com a diferença de que se detém muito mais em uma análise sermão-a-sermão do *corpus* antijudaico de Cesário, traçando comentários mais detalhados sobre as fontes utilizadas pelo bispo para a composição de seus escritos, dentre as quais destaca Agostinho e Orígenes (BRESSAN, 2010, p. 54). Tal percurso analítico a leva à conclusão de que em seus sermões Cesário abordava o judaísmo, tal como o paganismo, porque eles representavam um risco para a identidade cristã, sendo necessário portanto proteger seus fiéis de influências externas ao cristianismo (Ibid., p. 137). Para tanto, Cesário teria adotado a estratégia de argumentar a partir dos livros do Antigo Testamento, e não o uso de insultos contra os judeus (Ibid., p. 143). Embora diga que não pretende colocá-lo como “modelo de tolerância religiosa”, Bressan conclui que o bispo de Arles tinha uma atitude moderada, se comparado a outras autoridades eclesíásticas posteriores (Ibid., p. 145).

Com base nos apontamentos acima, pode-se notar que todos esses quatro autores, embora escrevam em épocas diferentes e apresentem algumas diferenças e pontos de discordância entre si, chegam a conclusões que se organizam em torno de dois pontos: 1) a preocupação de Cesário em evitar judaizações, ou seja, evitar que seus fiéis adotassem crenças ou práticas judaicas – o que poderia ser resultado de um ativo proselitismo da parte dos judeus (COURREAU, 1970, p. 101; SAINT-SAËNS, 1979, p. 36, 44-45, 88) ou simplesmente fruto do convívio cotidiano de cristãos e judeus (BRESSAN, 2010, p. 142; MIKAT, 1996, p. 10); 2) a caracterização do antijudaísmo de Cesário como moderado, apontando-se que faz uso pouco frequente de insultos mais cáusticos, e que não há indícios de ataques ou conversões forçadas de judeus na época.

Nosso intuito com este artigo não é sugerir que essas leituras devam ser

⁷⁵ Texto original: *Dieser gemäßigte, rein theologisch begründete Antijudaismus geht einher mit einem aus pastoraler Sorge herrührenden Argwohen den Juden gegenüber [...]*.

completamente descartadas, ou que sejam inválidas – embora tenhamos fortes ressalvas em relação à ideia de que havia um forte ímpeto de proselitismo judaico, a qual, como dito acima, vemos como um pressuposto projetado na documentação. Contudo, julgamos que é pertinente pensar em leituras que vão além do binômio “antijudaísmo moderado” e “prevenção de judaizações”: afinal, a repetição das mesmas conclusões ao longo de quarenta anos de estudos passa a impressão de que se trata de um tema esgotado, o que não nos parece ser o caso.

Um trabalho que deu um passo interessante nesse sentido, e que constitui uma das principais referências de nossa própria pesquisa, é o artigo *Scripture in the sermons of Caesarius of Arles*, publicado em 2018 por Lisa Kaaren Bailey, historiadora e professora associada no departamento de Clássicos e História Antiga da Universidade de Auckland. A autora toma um caminho diferente, tirando do centro a ideia de judaização e, em lugar disso, destacando a inserção do judaísmo na maneira como Cesário buscava tornar as Escrituras acessíveis para seus fiéis, a qual seria fundada em quatro princípios: 1) os diversos textos que constituíam a Bíblia tinham de ser tratados como um todo coerente, pois apenas hereges recortavam as Escrituras em pedaços, e elas não podiam se contradizer; 2) tudo nas Escrituras tinha significado, mesmo detalhes incidentais; 3) a mensagem das Escrituras era destinada aos cristãos, e não aos judeus; 4) as Escrituras podiam ter mais de um sentido, de modo que muitas passagens deviam ser lidas não só literalmente, mas também tipologicamente (BAILEY, 2018, p. 51-52).

A partir disso, a autora aponta que o judaísmo abordado por Cesário em seus sermões se insere em um processo de *community-making* pelo qual o bispo buscava formular uma identidade cristã baseada na detenção da “interpretação certa” das escrituras, tal como na demonização de interpretações alternativas, em especial aquela associada aos judeus (Ibid., p. 56-58). Já no que diz respeito à dita moderação do antijudaísmo de Cesário, a autora faz uma crítica frontal às leituras indicadas acima:

[Essa pregação], de muitas maneiras, era completamente padrão, embora Cesário tenha se voltado para imagens antijudaicas com surpreendente consistência e veemência. Alguns trabalhos acadêmicos têm tentado minar a visão lacrimosa da história judaica, e têm enfatizado as relações boas, ou ao menos gerenciáveis, entre cristãos e judeus na Antiguidade Tardia e na Idade Média. Estudiosos sustentaram que a retórica antijudaica dos vários padres da Igreja (*church Fathers*) era simplesmente a construção de um “judeu hermenêutico” que servia para propósitos teológicos diversos, e não um ataque a judeus reais que viviam lado a lado com cristãos nas comunidades ao longo do antigo Império Romano. [...] É verdade, como apontam Courreau e Mikat, que não conseguimos ver qualquer evidência de que Cesário tenha forçado judeus a se converter, como aconteceu em Clermont, ou que ele sancionava violência contra judeus, como aconteceu em algumas outras comunidades tardo-antigas e primeiro-medievais. Ainda assim, a retórica de Cesário indica precisamente a atmosfera necessária para justificar violência e conversões forçadas. (Ibid., p. 59-60, tradução nossa).⁷⁶

⁷⁶ Texto original: *All, in many ways, was completely standard, although Caesarius turned to*

Essa nos parece ser uma abordagem mais propositiva, que vai além da preocupação em definir se Cesário poderia ou não ser acusado de “intolerância religiosa”, e que em lugar disso põe em relevo a maneira como a pregação antijudaica dialoga com um projeto mais amplo de poder – sem descartar as implicações disso para a vivência dos judeus. Em nossa própria pesquisa buscamos seguir um caminho semelhante, mas enfatizando não um processo de construção de identidade comunitária, mas de manutenção do poder episcopal. Dito isso, antes de tratar dessa possibilidade de leitura, julgamos pertinente abrir um parêntese para discorrer sobre a documentação mobilizada pela historiografia para analisar a relação de Cesário com os judeus.

Evidências disponíveis

À exceção de Bailey, que concentrou sua análise nos sermões de Cesário, todos os demais autores citados acima formularam suas propostas com base no exame de todo o conjunto de documentos disponíveis acerca da relação do bispo de Arles com os judeus: as atas dos concílios que presidiu, sua hagiografia, e seus escritos homiléticos. Destes, a maior parte do material relativo aos judeus se encontra justamente nos sermões do bispo, que formam a parcela mais volumosa de seu *corpus*. Discorreremos abaixo sobre os indícios presentes nestes textos e sobre a maneira como foram interpretadas pelos supracitados autores.

Primeiramente, as atas conciliares. É notável que o âmbito conciliar foi uma das frentes de atuação mais importantes de Cesário durante a fase mais agressiva de sua carreira, após a expansão dos territórios ostrogodos no sul da Gália em 524, quando buscou afirmar sua primazia na Igreja gálica (SILVA, 2018, p. 25-27). Ao todo, Cesário participou de seis concílios: o já mencionado Concílio de Agde (506), ocorrido sob o reino visigodo, e outros cinco sob o reino ostrogodo, a saber, os Concílios IV de Arles (524), de Carpentras (527), de Orange (529), de Vaison (529) e de Marselha (533). Destes, apenas o primeiro aborda os judeus em suas atas.

Dos quarenta e nove cânones preservados nas atas do Concílio de Agde, apenas dois dão informações sobre as relações judaico-cristãs do período, o c. 34 e o c. 40. O primeiro estabelece que “os judeus, cuja perfídia frequentemente retorna ao vômito, se quiserem vir à lei católica, que durante oito meses adentrem o limiar da Igreja entre os catecúmenos, e se

anti-Jewish images with a surprising consistency and vehemence. Some scholarly work has striven to undermine the lachrymose view of Jewish history, and has emphasized the good, or at least workable relations between Christians and Jews in late antiquity and the Middle Ages. Scholars have maintained that the anti-Jewish rhetoric of various church Fathers was simply the construction of a ‘hermeneutical Jew’ who served various theological purposes, not an attack on the actual Jews who lived side by side with Christians in communities accross the former Roman Empire. [...] It is true, as Correau [sic] and Mikat point out, that we cannot see any evidence that Caesarius forced Jews to convert, as happened in Clermont, or that he sanctioned violence against Jews, as happened in a number of other late antique and early medieval communities. None the less, Caesarius’ rhetoric indicates precisely the atmosphere needed to justify violence and forced conversion.

reconhecer-se que vieram por pura fé, que então mereçam a graça do batismo [...]” (CONCÍLIO DE AGDE, c. 34, tradução nossa).⁷⁷ A historiografia tende a ver nisto um sinal da desconfiança em relação a falsas conversões, mas também como indício de uma situação anterior interessante, na qual judeus seriam sujeitos a um estágio probatório mais curto que o dos demais catecúmenos, posto que já teriam conhecimento do Antigo Testamento (BRESSAN, 2010, p. 26; COURREAU, 1970, p. 98-99; MIKAT, 1996, p. 10; SAINT-SAËNS, 1979, p. 56).

O cânone 40, por sua vez, determina “que daqui em diante todos os clérigos e leigos evitem os festins (*convivia*) de judeus, e que ninguém os receba em um festim [...]”,⁷⁸ e justifica essa proibição dizendo que, posto que os judeus não compartilham da comida dos cristãos, seria indigno que cristãos comessem dos alimentos deles, pois isto os colocariam em posição de inferioridade ante os judeus (CONCÍLIO DE AGDE, c. 40, tradução nossa). Os supracitados autores interpretam essa passagem como um indício de que as interações cotidianas entre cristãos e judeus eram mais comuns e íntimas do que gostariam as autoridades eclesiásticas, e também como sinal da preocupação com possíveis influências judaicas sobre os fieis (BRESSAN, 2010, p. 24-25; COURREAU, 1979, p. 95-96; MIKAT, 1996, p. 10; SAINT-SAËNS, 1979, p. 57-58) – o que nos parece uma leitura perfeitamente plausível.

Ademais, um terceiro cânone que é destacado por Saint-Saëns como evidência relativa ao judeus é o c. 12, que prescreve que todos os “filhos da Igreja” respeitem o jejum durante a quaresma, inclusive aos sábados, sendo a única exceção lícita o dia de domingo (CONCÍLIO DE AGDE, c. 12). O autor vê aqui também um indício de preocupação com práticas judaizantes na comunidade cristã, supondo que o não-respeito ao jejum nos dias de sábado fosse prática corrente à época (SAINT-SAËNS, 1979, p. 55-56).

Isto posto, salta aos olhos que Cesário tenha deixado de atentar aos judeus durante o resto de sua trajetória no âmbito conciliar, especialmente quando se compara esse silêncio às frequentes menções a judeus em seu *corpus* de sermões. A historiografia propôs explicações diversas para essa ausência de cânones antijudaicos: Courreau a insere em seu argumento mais amplo de que a pouca quantidade de determinações conciliares contra judeus nos concílios provençais são indicativos de um ambiente de maior tolerância (1970, p. 100); Saint-Saëns relaciona essa discrepância a diferenças na política secular, sugerindo que a postura do reino ostrogodo era mais tolerante aos judeus que a dos reinos franco e visigodo (1979, p. 64); e Mikat sustenta que esse silêncio diz respeito à falta de necessidade de se insistir em medidas antijudaicas, posto que as mesmas já estavam incluídas na *Lex Romana Visigothorum* – o que ajudaria a explicar o contraste com os concílios no reino franco (1996, p. 10-11).

O segundo documento disponível para tratar da relação de Cesário com os judeus é a *Vita Caesarii*, sua hagiografia. A autoria do texto é atribuída aos bispos Cipriano de Toulon

⁷⁷ Texto latino: *Iudaei, quorum perfidia frequenter ad uomitum redit, si ad legem catholicam uenire uoluerint, octo mensibus inter catechumenos ecclesiae limen introeant, et si pura fide uenire noscuntur, tunc demum baptismatis gratiam mereantur. [...]*

⁷⁸ Texto latino: *Omnes deinceps clerici siue laici Iudaeorum conuiuia euitent nec eos ad conuiuium quisquis excipiat [...]*.

(517-545), Firmino de Uzès (534-552) e Vivêncio (de sede desconhecida, 541-549) – responsáveis pela redação do primeiro livro da hagiografia –, e aos clérigos menores Estêvão e Messiano, que teriam crescido sob a tutela de Cesário e seriam responsáveis pela produção do segundo livro. A obra teria sido encomendada por Cesária, a Jovem, que era à época abadessa do mosteiro feminino fundado por Cesário. Posto que ela é identificada como parente – possivelmente sobrinha – do bispo, e que era líder da instituição na qual ele empenhara uma quantidade considerável de recursos, é que plausível tenha sido de fato ela quem solicitou a redação da *Vita*, por mais que esse tipo de alegação seja um *topos* de textos do gênero (KLINGSHIRN, 1994b, p. 1-4).

Embora não se trate de uma biografia – como parece pensar Courreau (1970, p. 112) –, a *Vita Caesarii* é uma valiosa fonte de indícios acerca do bispado de Cesário e sobre o contexto sócio-político do sul da Gália, posto que foi escrita por membros de seu círculo próximo de aliados que tinham acesso a testemunhos próprios e de outras pessoas que conviveram com Cesário (KLINGSHIRN, 1992, p. 80; SILVA, 2017, p. 131). É uma obra edificante e panegírica que almeja consolidar os projetos que o bispo iniciou em vida, e justamente por isso é um documento interessante para investigar sua trajetória. Apenas três trechos da *Vita* mencionam judeus: a narrativa do cerco de 508, da libertação de cativos após o mesmo cerco, e do funeral de Cesário em 542 (*VITA CAESARII*, I, 28-31; I, 32; II, 49).

Quando ao primeiro trecho, a *Vita* introduz o evento do cerco de Arles apontando que o conflito se iniciou após a vitória do rei franco Clóvis sobre o visigodo Alarico II e resultou na destruição do edifício que Cesário mandara construir para abrigar o mosteiro feminino que pretendia fundar (*VITA CAESARII*, I, 28). É dito que, durante o cerco, um clérigo que era concidadão e parente de Cesário, movido pelo “medo”, pelos “caprichos da juventude” e pela “inspiração do diabo”, saiu da cidade durante a noite e foi encontrar-se com os sitiados. Isso teria sido visto pelos senhores visigodos da cidade como uma tentativa de traição a mando do bispo, que foi então hostilizado por uma turba que incluía “uma multidão de judeus”. Os hagiógrafos, que evidentemente apresentam Cesário como inocente, afirmam que as acusações foram feitas “por hereges e sobretudo por judeus”, de modo que o bispo foi aprisionado no palácio da cidade e planejava-se afogá-lo no rio ou enviá-lo para o exílio (Ibid., I, 29).

A narrativa segue dizendo que esses eventos agradaram ao diabo e aos judeus, que espalhavam “acusações vergonhosas” contra o povo cristão, e projeta na sequência uma acusação de traição sobre os judeus da cidade:

Uma noite, um dos judeus alocado ao longo da parte dos muros da cidade que os judeus eram responsáveis por defender, amarrando uma carta em uma pedra e a atirou nos inimigos, fingindo atacá-los. Na carta ele indicou seu nome, sua religião, e os convidou a colocar suas escadas durante a noite no lugar que os judeus defendiam, desde que em troca pelo favor nenhum judeu na cidade fosse feito cativo ou saqueado. Mas, pela manhã, quando o inimigo tinha recuado um pouco do muro, alguns cidadãos foram para o lado de fora e entre os escombros, como estavam acostumados a fazer. Ao acharem a carta,

eles a trouxeram para dentro e revelaram seu conteúdo para todos no fórum. Logo o traidor foi trazido, condenado e punido. Então, a crueldade dos judeus, que era selvagem a deus e odiosa aos homens, foi finalmente e abertamente destruída. Logo também nosso Daniel, isto é, são Cesário, foi liberto da cova dos leões, e a acusação dos sátrapas foi desmentida (*VITA CAESARII*, I, 31).⁷⁹

Como se pode ver, os hagiógrafos atacam os judeus e os colocam como traidores da cidade, e sugerem que essa traição resultou na libertação de Cesário, inocentado das acusações anteriores. Embora Courreau aceite o episódio como verdade ao pé da letra (1970, p. 112), é difícil dar crédito à veracidade desse relato. Em primeiro lugar, pelas circunstâncias da traição, feita com uma carta tão flagrantemente incriminatória e fácil de ser interceptada (BRESSAN, 2010, p. 34; KLINGSHIRN, 1994a, p. 108). Em segundo lugar, pelas incongruências em torno da libertação de Cesário: afinal, mesmo que um judeu tivesse de fato tentado trair a cidade, esse caso não teria qualquer relação com a acusação contra o bispo – poderia tratar-se simplesmente de duas tentativas de traição distintas; nada na narrativa justifica que Cesário tenha sido inocentado das acusações movidas contra ele (BRESSAN, 2010, p. 34; KLINGSHIRN, 1994a, p. 109; SAINT-SAËNS, 1979, p. 72).

Os estudiosos propuseram diferentes leituras acerca desse episódio. Mikat opta por considerar que ele não diz nada sobre a relação de Cesário com os judeus, embora forneça informações sobre a inserção dos judeus na cidade, posto que teriam tido o direito de pegar em armas e a defesa de um dos muros teria sido confiada a eles (1996, p. 20, 22, 25). Bressan, seguindo Klingshirn (1994a, p. 107-110), sugere que a carta mencionada na *Vita* pode ter sido forjada por apoiadores de Cesário, e que o bispo foi subsequentemente libertado porque a acusação contra os judeus servia para aumentar o apoio popular em seu favor – afinal, a dita traição judaica fortalecia a solidariedade entre cristãos “católicos” (BRESSAN, 2010, p. 34). Saint-Saëns, por sua vez, sugere que, para além de os judeus terem possivelmente sido usados como bode expiatório para limpar a imagem de Cesário, é preciso considerar que Cipriano de Toulon, um dos principais autores da *vita*, pode ter tentado elevar o episódio ao nível da tipologia bíblica, e também que ele, influenciado pelo contexto religioso do momento em que escreve, pode ter apresentado uma leitura anacrônica da relação de Cesário com os judeus no momento do cerco (1979, p. 78-79).

A segunda menção a judeus se dá no episódio da libertação de cativos logo após o cerco da cidade, no qual é narrado que os soldados ostrogodos, que levantaram o cerco franco-burgúndio, retornaram com um grande número de escravos. Cesário teria vendido toda a prataria deixada por seu antecessor, tal como os adornos da Igreja, de modo a conseguir

⁷⁹ Texto latino: *nocte quadam unus ex caterva Iudaica de loco, ubi in muro vigilandi curam forte susceperant, ligatam saxo epistolam, quasi inimicos percuteret, adversariis iecit, in qua nomen sectamque designans, ut in loco custodiae eorum scalas nocte mitterent invitavit, dummodo ad vicem impertiti beneficii nullus Iudaeorum intrinsecus captivitatem perferret aut praedam. Mane vero amotis aliquantulum a muro inimicis egredientes quidam extra antemurale, inter parietinas, ut solet, repertam epistolam intro deportant, et publicant cunctis in foro. Mox persona producitur, convicitur et punitur. Tunc vero saeva Iudaeorum immanitas deo et hominibus invidiosa tandem aperta luce confunditur. Mox Danihel quoque noster, id est sanctus Caesarius, de lacu leonum educitur, et satraparum accusatio publicatur; [...].*

dinheiro o bastante para libertá-los, alegando que ninguém devia, como punição por ter perdido sua liberdade, ser feito ariano ou judeu (*VITA CAESARII*, I, 32). Independentemente do grau de veracidade desse episódio, ele colabora para embasar as leituras de autores que vêem em Cesário uma preocupação com a questão das judaizações, neste caso por meio da conversão de escravos (BRESSAN, 2010, p. 35; MIKAT, 1996, p. 24).

A última passagem da *Vita* em que se faz menção aos judeus se encontra no penúltimo capítulo de seu segundo livro, em que os hagiógrafos falam do funeral de Cesário, dizendo que “todos, os bons e os maus, os justos e os injustos, os cristãos e os judeus, aqueles à frente e atrás da procissão – exclamaram juntos: ‘tristeza, tristeza, e a cada dia mais tristeza, pois o mundo não foi digno de ter esse arauto e intercessor por muito tempo’” (*VITA CAESARII*, II, 49).⁸⁰ Esse trecho por ser visto como indício da integração dos judeus na comunidade arlesiana, posto que são incluídos no *consensus omnium*, mas a historiografia destaca que se trata de um *topos* hagiográfico com antecedentes inclusive na hagiografia de Hilário de Arles, um dos antecessores de Cesário, de modo que é preciso cuidado ao afirmar sua veracidade (KLINGSHIRN, 1994a, p. 180; MIKAT, 1996, p. 37-38; SAINT-SAËNS, 1979, p. 80-81)

Por fim, o maior volume de alusões a judeus se encontra no conjunto mais amplo de textos atribuídos a Cesário – seus sermões.⁸¹ Como dito acima, atualmente lhe são atribuídos mais de 230 sermões, os quais se dividem em cinco categorias na edição de uso mais corrente: *Sermones de diversis seu admonitiones* (SC 1-80), *Sermones de Scriptura* (SC 81-186), *Sermones de tempore* (SC 187-213), *Sermones de sanctis* (SC 214-232) e *Sermones ad monachos* (SC 233-238).⁸²

A atenção aos judeus não se distribui de maneira uniforme entre essas categorias: apesar de menções espaçadas nas *admonitiones*, nos sermões *de tempore* e nos *de sanctis*, o maior volume de menções se encontra em seus sermões exegéticos, os *de Scriptura*, sobretudo naqueles que tratam dos livros do Antigo Testamento (SC 81-143). Esse dado não é pouco significativo, posto que os sermões exegéticos constituem a maior parcela do *corpus*, e desempenhavam um papel central na formação de catecúmenos, daqueles cristãos que pretendiam se batizar. Estima-se que essa educação de catecúmenos se desenrolava preferencialmente no período da quaresma (SILVA, 2017, p. 219-220), em que Cesário se voltava para uma exegese tipológica dos livros do Pentateuco⁸³ e dos chamados livros históricos,⁸⁴ na qual torna-se central a ideia de substituição da Sinagoga pela Igreja, e em que os personagens do Antigo Testamento são apresentados como prefigurações de Cristo, da

⁸⁰ Texto latino: “*Vae, vae, et cottidie amplius vae, quia non fuit dignus mundus diutius talem habere praeconem seu intercessorem.*”

⁸¹ Aos quais nos referimos por meio da sigla SC.

⁸² Respectivamente, “Sermões sobre assuntos diversos, ou admoestações”; “sermões sobre a Escritura”; “sermões sobre o tempo” (sobre épocas do ano); “sermões sobre santos”; “sermões para monges”.

⁸³ Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Destes, os sermões de Cesário abordam apenas os quatro primeiros.

⁸⁴ Josué, Juízes, Rute, I Samuel, II Samuel, I Reis, II Reis, I Crônicas, II Crônicas, Esdras, Neemias, Tobias, Judite, Ester, I Macabeus e II Macabeus. Destes, os sermões de Cesário abordam Josué, Juízes, I Samuel, II Samuel, I Reis e II Reis.

Igreja, e do destino dos judeus (BRESSAN, 2010, p. 43).

Contudo, embora contenham um número muito maior de alusões aos judeus e ao judaísmo, tais sermões não são livres de problemas para a análise histórica. Para começar, Cesário nada fala sobre sua audiência, sobre sua comunidade específica, ou sobre as circunstâncias em que pregava – sendo essa uma característica de suas homilias. Pelo contrário, a estratégia adotada pelo bispo na redação e compilação de seus sermões era a de ser tão genérico e simples quanto possível, de modo a torná-las adaptáveis a situações e públicos diversos, e também facilitar sua memorização ou leitura por parte de clérigos menores, os responsáveis pelas paróquias (DELAGE, 1971, p. 67-68). Disso resulta nossa crítica a Saint-Saëns, que, sem base documental para isso, sugere que Cesário pregava diante também de judeus (SAINT-SAËNS, 1979, p. 35, 42), e ainda que estes aproveitavam a ocasião para debater com os cristãos sobre as Escrituras em frente à Igreja (Ibid., p. 88).

Para além disso, a pregação de Cesário não se destaca por sua originalidade: o bispo extraía passagens, ou até sermões inteiros, de homiliários de autores como Agostinho, Ambrósio, Orígenes, entre outros, a fim de elaborar uma síntese de argumentos teológicos tradicionais, um manual para a qualificação de clérigos menores e para a instrução dos catecúmenos (BRESSAN, 2010, p. 61; SAINT-SAËNS, 1979, p. 41). Assim, no que diz respeito aos judeus, se limita a ecoar os “clichês” antijudaicos que já tinham sido estabelecidos pela patrística: os judeus seriam carnais, obstinados, incapazes de reconhecer a verdade cristã (SC 83, 104 *et passim*); seus costumes, leis e preceitos seriam carnais, ultrapassados, superados após o advento do messias (SC 100, 102 *et passim*); teriam sido repudiados por Deus, que teria adotado os cristãos como povo eleito (SC 84, 85 *et passim*); teriam sido responsáveis pela morte de Cristo (SC 88, 89 *et passim*), etc (Cf: GONZÁLEZ-ALBO MANGLANO, 2019, p. 49; LAHAM COHEN, 2012, p. 4-5; MONFERRER, 2015, p. 12).

Em larga medida, essa repetição de argumentos tradicionais, somada ao uso pouco frequente de ofensas mais cáusticas contra os judeus, levou a historiografia a se limitar à constatação de que o antijudaísmo de Cesário era moderado e baseado puramente na teologia. Certamente é importante entender que o conteúdo de seus ataques antijudaicos não é reflexo direto de interação com judeus, porém, como já dito, convém ir além da ideia de moderação e de prevenção de influências judaicas. Para tanto, julgamos que seja preciso considerar como o antijudaísmo se insere na maneira como Cesário buscou constituir seu poder enquanto bispo.

Antijudaísmo e poder episcopal: uma possibilidade de leitura

Antes de mais nada, é preciso ter em mente a importância que os sermões em questão tiveram na trajetória de Cesário: o bispo investiu considerável esforço e recursos em sua elaboração e em sua difusão, compondo-os com a intenção explícita de fazê-los circular além dos limites de sua diocese, de sua província eclesiástica. Logo ao início de seu homiliário, segundo o indicado na supracitada edição de Morin, Cesário se dirige aos leitores com as seguintes palavras:

Rogo e com grande humildade suplico, a qualquer um a quem este pequeno livro tenha chegado em mãos, que o leia com frequência, e que não somente o entregue para que seja lido e transcrito por outros, mas que lho imponha, a fim de receber do Senhor uma dupla recompensa, por seu próprio aperfeiçoamento e pelo dos demais.

[...]

E, posto que tivemos de fazer várias cópias destas simples admoestações, se elas não lhes desagradarem, vocês podem e devem copiá-las, de acordo com seus meios, em melhor letra e em pergaminho, e dá-los a outras paróquias para que os transcrevam [...]. Posto que nossos escribas ainda são iniciantes, caso encontrem nas palavras ou, quiçá, nas ideias coisas a mais ou a menos do que convém, queiram, com caridade, ser-lhes indulgentes, corrigir [o texto] como for conveniente, e mandar que seja recopiado da maneira correta (SC 2.1, tradução nossa).⁸⁵

Como se vê, Cesário sugere que seus leitores façam cópias de seus sermões e as distribuam a outros, solicitando que fizessem o mesmo. Menciona também os custos do processo de cópia e insinua que produzia seus homilários em grande quantidade, a ponto de faltarem escribas qualificados. Por certo, pode tratar-se de um gesto retórico para captar a benevolência dos leitores, mas essa centralidade da produção e distribuição de homilários aparece também na *Vita Caesarii*, em que os hagiógrafos de Cesário afirmam que ele preparava seus sermões de modo que pudesse compartilhar cópias deles com visitantes, o que teria colaborado para que sua pregação se espalhasse na “Gália, na Itália, na Hispania e em outras províncias” (*VITA CAESARII*, I, 55). De fato, a pregação aparece como um dos elementos centrais da autoridade episcopal do bispo de Arles na hagiografia em questão (*VITA CAESARII*, I, 17, 19, 27, 54, 55, 59, 61; II, 1, 5, 20, 31, 32), que inclui críticas a bispos que falhavam em cumprir o dever de pregar (*VITA CAESARII*, I, 18, 54). Além disso, a importância da pregação se mostra também em sua atividade conciliar, sobretudo no Concílio de Vaison (529), em que avança a já mencionada tentativa de ampliar o direito de pregar aos clérigos menores – presbíteros e diáconos (CONCÍLIO DE VAISON, c. 2).

Assim, embora não forneçam detalhes sobre a comunidade arlesiana, tais sermões expressam o que seria o papel do bispo na concepção que Cesário buscava promover, e também quais seriam os fundamentos da autoridade episcopal. Nessa ótica, a inserção do antijudaísmo como um elemento central justamente naqueles sermões mais voltados para o papel do bispo como mentor, formador de catecúmenos, não nos parece um detalhe incidental – sobretudo porque, como aponta Bressan, frequentemente Cesário realizou alterações nos sermões de que se apropriava para compor seu *corpus*, incluindo considerações antijudaicas

⁸⁵ Texto latino: *In cuiuscumque manibus libellus iste venerit, rogo et cum grandi humilitate supplico, ut eum et ipse frequentius legat, et aliis ad legendum et ad transscribendum non solum tradat, sed etiam ingerat, ut et de suis et aliorum profectibus duplicem a Domino remunerationem recipiat. [...] Et quia nobis necesse fuit ut de istis simplicibus admonitionibus plures libellos faceremus, vobis vero si non displicuerint et potestis et debetis et meliori littera et in pergamenis pro vestra mercede transscribere, et in aliis parrochiis ad transcribendum dare [...]. Et quia adhuc scriptores nostri incipientes sunt, si quid aut in literis aut in aliquibus forte sententiis aut minus aut amplius quam oportet inveneritis, cum caritate indulgete, et sicut expedit emendate, et literis melioribus transcribere iubete.*

que não se encontravam nos textos de base (2010, p. 81-83, 85, 96-97). Como se pode observar no trecho a seguir, é traçada uma ligação entre a desqualificação intelectual dos judeus e a formulação da imagem da *ecclesia* e do lugar do bispo nela:

Atentai também a isto, irmãos: no shabat dos judeus Deus nunca fez chover qualquer maná, e tampouco os judeus mereceram que a graça lhes descesse do céu em seu shabat. Em nosso domingo, no entanto, não só o maná sempre veio, como também o início de sua vinda se deu a partir desse dia. Pois Deus sempre faz chover maná do céu para nós: há esses discursos celestes que nos são proferidos, e de Deus descem as palavras que nos são recitadas. E por isso a nós, que recebemos tal maná, o maná é sempre dado do céu. Onde resulta que os infelizes judeus são dignos de pena e devem ser lastimados, pois não merecem receber o maná como seus pais o receberam. Eles nunca comem o maná, pois não podem comer aquilo que é pequeno como uma semente de coentro e branco como a neve. Os infelizes judeus não encontram na palavra de Deus nada pequeno, nada sutil, nada espiritual, mas tudo denso e sólido: "Pois pesado é o coração deste povo" (Isa. 6:10). [...] De fato, "maná" significa "o que é isto?" Veja se a própria força do nome não te provoca a se instruir. Assim, quando ouvir a lei de Deus ser recitada na Igreja, sempre pergunte e diga aos mestres [*doctoribus*]: "o que é isto?" (SC. 102.3, tradução nossa).⁸⁶

Logo ao início vemos um contraste claro entre, de um lado, "o shabat dos judeus" e, de outro, "o nosso domingo", o que certamente pode ser visto como um indício do esforço de Cesário em estabelecer uma diferenciação entre práticas cristãs e judaicas, enfatizando a superioridade do domingo de modo a evitar judaizações. Contudo, nota-se também que a raiz do contraste apresentado pelo bispo está no "maná", que neste caso é associado aos "discursos celestes" ouvidos na Igreja, à compreensão da palavra de Deus. Isto dialoga com a proposta de Bailey, que identifica na pregação antijudaica de Cesário a construção de uma identidade cristã baseada na detenção da "interpretação certa" (2018, p. 58) – nesta passagem, aquilo que há de "pequeno", "sutil" e "espiritual" no texto bíblico.

Dito isso, um pouco mais adiante no mesmo trecho pode-se ver um ponto interessante a respeito de como os fiéis deveriam abordar o texto bíblico: recorrendo aos "mestres", aos *doctores*, que julgamos possível interpretar aqui como "bispos". A leitura da bíblia é central para a maneira como Cesário constrói a relação entre o conjunto de fiéis e a figura episcopal. Ele, em uma atitude um tanto incomum para o período, incentivava seus congregantes a abordarem

⁸⁶ Texto latino: *Et illud advertite, fratres, quod Iudaeorum sabbato Deus manna numquam omnino pluerit, nec meruerunt Iudaei, ut illorum sabbato gratia illis de caelo descenderet; in nostra autem dominica die non solum semper manna venit, sed etiam ab ipso die veniendi initium fuit. Semper ergo nobis Dominus pluit manna de caelo: caelestia namque sunt eloquia ista, quae nobis dicta sunt, et a Deo descendunt verba, quae nobis recitata sunt; et ideo nos, qui tale manna suscipimus, semper nobis manna datur de caelo. Unde infelices Iudaei dolendi et lugendi sunt, quia manna, sicut susceperunt patres ipsorum, ipsi non merentur accipere. Illi numquam manna manducant: non enim possunt manducare illud, uod est minutum sicut semen coriandri, et candidum sicut pruina. Nihil enim in verbo Dei minutum, nihil subtile, nihil infelices Iudaei sentiunt spiritale, sed totum pingue, totum crassum: Incrassatum est enim cor populi huius. [...] manna enim interpretatur quid est hoc? Vide si non ipsa nominis virtus ad descendum te provocat; ut, cum audieris legem Dei recitari in ecclesia, semper etiam interroges, et dicas doctoribus: quid est hoc?*

diretamente os textos bíblicos, não apenas na igreja, mas também no ambiente doméstico (BAILEY, 2018, p. 46). Contudo, tal leitura não devia ser livre: os leigos não deviam formular suas próprias interpretações, mas sim adotar as ferramentas exegéticas oferecidas pelo clero, seguindo os princípios de leitura mencionados acima (Ibid., p. 49, 51-52). Assim, o bispo aparece na fala de Cesário como o intérprete autorizado das escrituras, o agente dotado da *expertise* que lhe permite impor aos leigos a “leitura correta”.

Nesse plano, os judeus, colocados como arquétipos da leitura “carnal” e ignorante das Escrituras, são usados como um reforço dessa autoridade do bispo em fornecer a interpretação “correta”, posto que é justamente na interpretação que está a raiz da diferenciação que se faz entre cristãos e judeus. Desse modo, a desqualificação intelectual do judeu é instrumentalizada pelo bispo não apenas para justificar a suposta superioridade dos cristãos, mas também para projetar na leitura das Escrituras o ponto definidor do senso de identidade cristã – colaborando assim para a manutenção do poder episcopal, habilitado a regular essa leitura.

O trecho que destacamos acima é apenas um exemplo em meio a um grande volume de material disponível nos sermões de Cesário em que se vê a instrumentalização do antijudaísmo como antítese da compreensão “correta” das Escrituras (SC 81, 83, 85, 87, 89, 94, 100, 102, 104, 105, 107 *et passim*). Temos ciência de que, para dar maior peso a esta hipótese, ainda é preciso sistematizar as análises do conjunto do *corpus* em questão – e é nisso que investimos atualmente em nossa pesquisa. Contudo, com nossa proposta esperamos evidenciar a pertinência de pensar o antijudaísmo não só como um traço do caráter ou da personalidade do bispo, de sua disposição particular para com os judeus de seu convívio, mas sim como um instrumento que se insere no processo mais amplo de fortalecimento do poder episcopal, que é marcante no período aqui estudado.

Conclusões

Ao longo deste artigo, para além de tratar pontualmente da trajetória de Cesário de Arles, discorreremos sobre a maneira como a historiografia trabalhou até aqui a questão de seu antijudaísmo, sobre os documentos que podem ser mobilizados para esse fim, e sobre a possibilidade de pensar a articulação entre antijudaísmo e poder episcopal a partir do caso do bispo arlesiano.

No que se refere aos estudos anteriores acerca da relação de Cesário com os judeus e com o judaísmo, constatou-se que o tema foi abordado de maneira específica por um número pequeno de autores, que em sua maioria se limitaram a ressaltar o tom relativamente “moderado” da prédica antijudaica de Cesário e seu aparente esforço em evitar possíveis influências entre seus fieis. A exceção a este quadro é o estudo recente de Lisa Kaaren Bailey, que incorporamos em nossas próprias reflexões.

Ao nos debruçarmos sobre os documentos que aludem à relação de Cesário com os judeus, a seu antijudaísmo, observamos que os mesmos apresentam limitações que ajudam a explicar o caráter pouco propositivo de parte da historiografia: um número muito pequeno de alusões a judeus nas atas dos concílios que presidiu e em sua hagiografia, que contrasta com

o grande volume de sermões antijudaicos, que são, no entanto, “genéricos” e não fornecem ao historiador quaisquer indícios sobre a situação da comunidade arlesiana.

Por fim, de modo a tentar superar essa dificuldade, aventamos a possibilidade de buscar examinar nesses sermões antijudaicos não a personalidade ou disposição específica de Cesário para com os judeus da cidade de Arles, mas sim a instrumentalização do antijudaísmo como um elemento que, entre outros, colabora para o processo mais amplo de consolidação do poder dos bispos. Embora tal leitura ainda ocupe o lugar de hipótese, consideramos que se trata de uma iniciativa positiva no sentido de avançar leituras mais propositivas sobre o lugar do antijudaísmo na trajetória de Cesário de Arles, que vão além da constatação – já consensual – de que lhe importava limitar o contato entre cristãos e judeus a fim de evitar potenciais judaizações.

Bibliografia

Documentação medieval impressa

CESÁRIO DE ARLES. Sermões. In: **Caesarii Arelatensis Sermones**: Corpus Christianorum, Serie Latina, v.103-104. Ed. Germain Morin. Turhout: Brepols, 1953.

_____. Sermões. **Sancti Cæsarii episcopi Arelatensis opera omnia**: sermones seu admonitiones. v. 1. Ed. Germain Morin. Paris?: Maretioli, 1937.

_____. Sermons. In: **Caesarius of Arles. Sermons**: fathers of the Church, v. 47. Ed. Mary M. Mueller. Washington: Catholic University of America, 1964.

_____. Sermons. In: **Césaire d'Arles: Sermons sur l'Écriture**, tome I (sermons 81-105). Sources Chrétiennes, v. 447. Ed. Joël Courreau. Paris: Du Cerf, 2000.

CIPRIANO DE TOULON et al. The life of Caesarius. In: **The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles**. Ed. William Klingshirn. Liverpool: Liverpool University, 1994. 9-65.

_____. Vita Sancti Caesarii ab eius familiaribus scripta. In: **Sancti Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia**: opera varia. Ed. Germain Morin. Paris?: Maretioli, 1942. p. 291-345.

CONCÍLIO DE AGDE. In: **Concilia Galliae A. 314 - A. 506**: Corpus Christianorum, Serie Latina, v. 148. Ed. C. Munier. Turnhout: Brepols, 1963. p. 189-228.

_____. In: HOSANG, F. J. E. Boddens (Ed.). **Establishing Boundaries**: Christian-Jewish relations in early council texts and the writings of Church Fathers. Leiden: Brill, 2010. p. 151-152.

_____. In: LINDER, Amnon (Ed.). **The Jews in the legal sources of the Early Middle Ages**. Detroit: Wayne State University, 1997. p. 466-467.

CONCÍLIO DE VAISON. In: **Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIIe siècles)**. Sources Chrétiennes, v. 353. Ed. Jean Gaudemet e Brigitte Basdevant. Paris: Du Cerf, 1989. p. 186-193.

Referências bibliográficas

BAILEY, Lisa Kaaren. Scripture in the sermons of Caesarius of Arles. **Early Medieval Europe**, [s.l.], v. 26, n. 1, p. 42–60, 2018. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/emed.12247>. Acesso em: 04/09/2021.

BARROS, José D'Assunção. Passagens da Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. In: _____. **Papas, imperadores e hereges na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 13-53.

BERTRAND, Dominique et al. **Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence**: actes des journées « Césaire ». Paris: Du Cerf, 1994.

BRESSAN, Nicoletta. **Identità cristiana, anti-giudaismo e presenza ebraica nei sermoni di Cesario di Arles**. Pádua, 2010. 156f. Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões) – Universidade de Pádua - Ca' Foscari de Veneza, Pádua, 2010. Disponível em: <http://tesi.cab.unipd.it/25015/>. Acesso em 04/09/2021.

COLLINS, Roger. The imposition of unity. In: _____. **Visigothic Spain, 409-711**. Malden: Blackwell, 2004. p. 38-63.

COURREAU, Joël. Saint Césaire d'Arles et les Juifs. **Bulletin de littératures ecclésiastiques**, [s.l.], v. 71, p. 92-112, 1970.

DELAGE, Marie-José. Introduction. In: **Césaire d'Arles: Sermons au peuple**, tome I (Sermons 1-20). Sources Chrétiennes, v. 175, ed. Marie-José Delage. Paris: Du Cerf, 1971. 13-208.

DELAGE, Marie-José. Un évêque au temps des invasions. In: BERTRAND, Dominique et al. **Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence**: actes des journées « Césaire ». Paris: Les éditions du cerf, 1994. p. 21-44.

DELAPLACE, Christine. Pour une relecture de la Vita Caesarii: le rôle politique de l'évêque d'Arles face aux représentants des royaumes burgonde, wisigothique et ostrogothique. **Annales du Midi**, [s.l.], v. 124, n. 279, p. 309-324, 2012. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/anami_0003-4398_2012_num_124_279_7414. Acesso em 04/09/2021.

FÉVRIER, Paul-Albert. Césaire et la Gaule Méridionale au VIe siècle. In: BERTRAND, Dominique et al. **Césaire d'Arles et la Christianisation de la Provence**: actes des journées « Césaire ». Paris: Les éditions du Cerf, 1994. p. 45-73.

FREDRIKSEN, Paula; IRSHAI, Oded. Christian anti-judaism: polemics and policies. In: KATZ, Steven T. (ed.). **The Cambridge History of Judaism, v. 4**. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 977-1034.

GONZÁLEZ-ALBO MANGLANO, Paris. El aduersus Iudaeos en Isidoro de Sevilla. **Tales**, Madrid, n. 9, p. 43-54, 2019. Disponível em: http://ies-valledelhenares.centros.castillalamancha.es/sites/ies-valledelhenares.centros.castillalamancha.es/files/descargas/revista_tales_de_estudiantes_de_filosofia.pdf#page=47. Acesso em: 04/09/2021.

GUYON, Jean. D'Honorat à Césaire : l'évangélisation de la Provence. In: BERTRAND, Dominique et al. **Césaire d'Arles et la Christianisation de la Provence**: actes des journées « Césaire ». Paris: Les éditions du Cerf, 1994. p. 75-108.

HEIJMANS, Marc. Césaire d'Arles, un évêque et sa ville. **Revue d'histoire de l'Église de France**, Paris, v. 87, n. 1, p. 5-25, 2001. Disponível em: <https://www.brepolonline.net/doi/abs/10.1484/J.RHEF.2.304820?journalCode=rhef>. Acesso em: 04/09/2021.

JACOBS, Andrew S. Jews and Christians. In: HARVEY, Susan A.; HUNTER, David G. (Ed.). **The Oxford Handbook of Early Christian Studies**. Oxford: Oxford University, 2008. p. 169-185.

KLINGSHIRN, William E. **Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul**. Cambridge: Cambridge University, 1994a.

_____. Church Politics and Chronology: Dating the Episcopacy of Caesarius of Arles. **Revue des Études Augustiniennes**, [s.l.], v. 38, p. 80-88, 1992.

_____. The life of Caesarius: introduction. In: **The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles**. Ed. William Klingshirn. Liverpool: Liverpool University, 1994b. p. 1-8.

LAHAM COHEN, Rodrigo. **The Jews in Late Antiquity**. Croydon: Arc Humanities, 2018.

MONFERRER, Luis Pomer. El De Fide Catholica de Isidoro de Sevilla y la literatura romana Adversus Iudaeos. **Revue des études tardo-antiques**, Savona, v. 5, p. 1-23, 2015. Disponível em: <https://roderic.uv.es/handle/10550/47914>. Acesso em: 04/09/2021.

MIKAT, Paul. **Caesarius von Arles und die Juden**. Düsseldorf: Springer, 1996.

RUTGERS, Leonard V. The Synagogue as Foe in Early Christian Literature. **Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine**, [s.l.], p. 449-468, 2010.

SAINT-SAËNS, Alain. **Césaire d'Arles et les Juifs**: contribution à l'Histoire des rapports Judéo-chrétiens au VIème siècle. Estrasbugo, 1979. 139f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Estrasburgo, Estrasburgo, 1979.

SILVA, João Victor Machado da. **“Um povo de espinhos”**: a caracterização dos judeus e a figura de Moisés nas homilias de Cesário de Arles sobre o livro de Êxodo (502 – 542). Rio de Janeiro, 2019. 95 f. Monografia (Graduação em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/44737625/Um_povo_de_espinhos_a_caracteriza%C3%A7%C3%A3o_dos_judeus_e_a_figura_de_Mois%C3%A9s_nas_homilias_de_Ces%C3%A1rio_de_Arles_sobre_o_livro_de_%C3%Aaxodo_502_542. Acesso em: 04/09/2021.

SILVA, Paulo Duarte. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. **Signum**, [s.l.], v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/95>. Acesso em: 04/09/2021.

- _____. **Pregação e poder no Ocidente: as festas cristãs nos séculos V-VI (440-543)**. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.
- _____. Secundum statuta canonum: poder e memória nos concílios do sul da Gália (524-529). **OPSIS**, Catalão, v. 18, n. 1, p. 21-43, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/47397>. Acesso em: 04/09/2021.
- TOCH, Michael. The Jews in Europe 500--1050. In: FOURACRE, Paul(Ed.). **The New Cambridge Medieval History, c.500-c.700**. Cambridge: Cambridge University, 2005. p. 547-570.
- WOOD, Jamie. Iberian Identities: Isidore in Context. In: _____. **The Politics of Identity in Visigothic Spain**. Leiden: Brill, 2012. p. 23-63.