

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Rafael Hygino Meggiolaro

IDENTIDADE E ALTERIDADE NO REINO SUEVO DA GALÍCIA À PARTIR DAS
OBRAS DE MARTINHO DE BRAGA (c.550-579).

VITÓRIA

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Rafael Hygino Meggiolaro

IDENTIDADE E ALTERIDADE NO REINO SUEVO DA GALÍCIA À PARTIR DAS
OBRAS DE MARTINHO DE BRAGA (c.550-579).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman.

Vitória

2012

RAFAEL HYGINO MEGGIOLARO

IDENTIDADE E ALTERIDADE NO REINO SUEVO DA GALÍCIA À PARTIR DAS
OBRAS DE MARTINHO DE BRAGA (550-579).

Aprovada em _____ de _____ de 2012.

Comissão Examinadora:

ô ô

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

ô ô

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

ô ô

Prof. Dr. Julio Cesar Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

ô ô

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos
Universidade Federal Fluminense
Membro externo

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)

(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Meggiolaro, Rafael Hygino, 1985-

M497i Identidade e alteridade no Reino Suevo da Galícia à partir das obras de Martinho de Braga (c.550-579) / Rafael Hygino Meggiolaro. ó 2012.

140 f. : il.

Orientador: Sérgio Alberto Feldman.

Dissertação (Mestrado em História) ó Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Braga, Martinho de. 2. Idade Média. 3. Cristianismo. 4. Catolicismo. 5. Reino Suevo (Espanha). 6. Galiza (Espanha: Região). I. Feldman, Sérgio Alberto. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

*Das Panônias oriundo, no largo mar levado
Ao seio da Galiza por desígnios de Deus,
Martinho, ó Confessor, digam nestes átrios teus:
-Bispo, o culto instaurou, mais o sagrado ritual
E a ti, Patrono, eu, servo, seguindo, eu que chamado
Martinho fui no nome, não no mérito, igual,
Eis-me agora de Cristo em paz aqui repousado.*

(Martinho de Braga)

À memória de meu pai, Afonso Meggiolaro da Silva.

AGRADECIMENTOS

Dada à distância e dificuldade da jornada, tenho certeza de que não conseguiríamos atingir esta singela vitória sem o apoio de algumas pessoas que participaram dela. Em primeiro lugar agradeço a meu pai, cujo incentivo ilimitado e dedicação tenaz me permitiram atingir o título de graduado. Juntamente com ele, minha mãe que sempre foi exemplo de bom humor e alegria. Também agradeço imensamente à Júlia, minha linda esposa, que está ao meu lado em todos os momentos. Seu amor inspirou em mim a vontade necessária para atingir mais essa etapa da nossa trajetória. A família de maneira mais ampla, também foi um incentivo fundamental para minha dedicação a este projeto, desde meu avô Nabuco Hygino, cuja militância de esquerda despertou meu interesse pela História até meu sogro Antônio Perini, sempre ativo e interessado. Agradeço à minha prima Cristiane Blois, ao meus primos Eduardo Rios, Pedro Paulo Barcellos, aos demais primos, tios e tias. Com destaque para minha querida avó Maria de Lourdes, que tem sido verdadeiramente a matriarca da família a mais de uma década.

Do mesmo modo, sou imensamente grato ao Professor Doutor Sérgio Alberto Feldman, que tem sido um mestre a iluminar meu caminho, que jamais fechou as portas para mim, que me convidou em 2006 para iniciar pesquisa na área que sempre me interessou na História. Também sou grato pela influência positiva de Luís Eduardo Formentini, meu companheiro nessa jornada, por quem sempre tive admiração e amizade. Sou grato à Juliane Albani que é exemplo de dedicação à pesquisa e capacidade intelectual. Da mesma maneira aos demais colegas de pesquisa: Ludimilla Portela, Layli Rosado, Joana Paula, Fabiano Souza Coelho, José Mário, José Renato, Kellen Jacobsen, Samara Zupeli, André Oliveira, Leandro Prado, Roni e Júlio Morguetti.

Agradecemos indistintamente aos professores da UFES que certamente contribuíram direta ou indiretamente para consolidação desse trabalho, entre eles: Júlio Bentivoglio, Fabio Muruci, Josemar Machado, Geraldo Soares, Michael Soubbotnik, Maria Beatriz Nader e todos os outros professores fundamentais para minha formação acadêmica e intelectual. Em especial Gilvan Ventura da Silva que desde meu primeiro período inspirou profundas reflexões sobre a Antiguidade Tardia despertando interesse pelo tema e que promoveu o debate nas disciplinas que ministrou, bem como no espaço do Laboratório de História Antiga que foi tão gentilmente cedido a nosso grupo da História Medieval.

Aos colegas de História Antiga, Ludimila Caliman, Hariadne da Penha Soares, Ana Gabrecht, Thiago Zardini e os demais graduandos e mestrandos de outras áreas que promoveram debates enriquecedores. Em especial aos amigos Vítor Castro, Alexandre Basílio, Tchernó Ndjai, Pedro Demenech e André Ferreira Mello.

Também sou grato aos amigos, Fausto e Danilo Negreiros, Victor Boechat, Rodolfo Hardt, Ademir Ribeiro, Antônio Ferreira, Ronaldo Felix, Luiz Henrique Dutra Molino, Arturo Martineli, Murilo Duarte, Iller Assis, Frederico Jacobsen e principalmente Felipe José Bermudes Nader, o grande amigo que me ajudou a produzir o abstract.

Do mesmo modo agradeço a todos os funcionários da UFES: dos vigias do portão, passando pelo pessoal da Biblioteca (especialmente à Dona Elaine), até a equipe de limpeza, com destaque para nossa secretária de mestrado Ivana Lorenzoni.

Agradeço a todos os bracarenses cujo auxílio foi vital: Maria Manuela Martins, Luís Fontes e Augusto Aires Nascimento. Também aos professores de outras instituições cujos trabalhos tanto me inspiraram, em especial: Mário Jorge Motta Bastos, Leila Rodrigues da Silva, Rossana Alves Pinheiro, Álvaro Bragança, Adrienne Baron Tacla, Celso Taveira e Ruy de Andrade Oliveira Filho.

Finalmente, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que financiou a realização desse trabalho e sem o qual, sem dúvida, ele não teria sido possível. Graças ao apoio de instituições como a CAPES, percebemos um significativo incremento da prática de pesquisa histórica na Universidade Federal do Espírito Santo.

RESUMO

Essa dissertação versa acerca da conversão do Reino Suevo da Galícia no século VI e das alteridades que transparecem nos documentos produzidos na época. A conversão é atribuída à atuação de um bispo e abade chamado Martinho de Braga que escreveu cartas, poemas, traduções e as Atas dos dois Concílios de Braga. Ele dedicou sua vida à consolidação da ortodoxia católica na Galícia. A posição social a partir da qual Martinho divulga seus escritos era privilegiada, principalmente pelo grande número de fiéis que lhe conferiam autoridade e representatividade. Dessa maneira o alcance de seus escritos atingiu a aristocracia germânica que constituía o poder civil laico na região há mais de cem anos. Com a conversão do Rei, o catolicismo passou por um processo de fortalecimento, registrado na mudança do aparato urbanístico com o surgimento de basílicas e mosteiros. A partir disso, a tarefa de combater as alteridades religiosas revelou que o cristianismo ainda encontrava obstáculos à unidade aspirada. Desse modo o que se nota é a defesa da identidade cristã e a tentativa de anulação das alteridades consideradas inimigas da fé.

ABSTRACT

This is a dissertation on the conversion about the Suevic kingdom of Galicia in the sixth century and the alterities that are apparent in the documents produced at the time. The conversion is attributed to the action of a bishop and abbot named Martin of Braga who wrote letters, poems, translations, and the minutes of the two Councils of Braga. He devoted his life to the consolidation of Catholic orthodoxy in Galicia. The social position from which Martin discloses his writings was privileged, especially the large number of worshippers who gave it authority and representativeness. Thus, the scope of his writings reached the German aristocracy which constituted the civil power lay in the region for more than one hundred years. With the conversion of the King, Catholicism has experienced a strengthening process, recorded in changing the apparatus with the emergence of urban basilicas and monasteries. From this, the task of fighting religious otherness revealed that Christianity still found obstacles to the unit aspirated. So what you notice is the defense of Christian identity and the attempt to annul the alterities considered enemies of the faith.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
A GALÍCIA.....	16
Características geográficas da Galícia.....	14
Papel do episcopado na sociedade galega.....	Erro! Indicador não definido.
Martinho de Braga.....	41
Referencial Teórico	47
OS SUEVOS E SEU MONARCA	52
O Rei nas <i>Obras</i> de Martinho de Braga.....	70
IDENTIDADE E ALTERIDADE NAS OBRAS DE MARTINHO DE BRAGA.....	74
Para Repelir a Jactância	76
Fórmula para uma vida honesta	98
O Primeiro Concílio de Braga (561)	104
O Segundo Concílio de Braga (572)	116
Sobre a ira	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
BIBLIOGRAFIA	136
Fontes Primárias	136
Referências Bibliográficas	136

INTRODUÇÃO

Neste trabalho dissertaremos sobre as identidades e alteridades construídas por Martinho bispo de Braga em suas Obras Completas (1990). A coletânea de suas obras, traduzida e editada por Ursicino Dominguez del Val traz doze textos produzidos, transcritos ou traduzidos do grego por Martinho de Braga. Esses textos incluem cartas para bispos ou para o rei, escritos de cunho moral, atas dos Concílios de Braga e até dois pequenos poemas de ocasião. Nesses escritos, os grupos sociais aliçados do processo de cristianização ó pagãos ou hereges - são apresentados em sua alteridade, enquanto uma identidade cristã é delineada. Vemos ali, que as pessoas da sociedade são separadas em grupos, representados de maneiras distintas e associados a um juízo de valor cristão. Assim temos os bispos, monges, clérigos, cristãos, pagãos e os hereges. Martinho ficou conhecido como apóstolo dos suevos e dedicou sua vida e obra ao fortalecimento do Catolicismo no Reino Suevo da Galícia. Considerando esses objetivos e as estratégias empregadas para tanto, refletiremos sobre a representação ¹ dos envolvidos nesse processo de conversão.

Essa introdução visa familiarizar minimamente o leitor com o assunto. Aqui apresentamos os principais elementos da redação de maneira sintetizada. Apresentaremos nossa hipótese adiante, no fechamento desta seção.

O Reino Suevo estabeleceu-se no Noroeste da Península Ibérica, região da Galícia, a partir de 408, quando os germânicos penetraram o território do Império Romano, no processo que ficou conhecido como Invasões Bárbaras. Afastando-se de uma vertente historiográfica tradicional que denuncia esse período como decadente, adotamos o conceito de Antiguidade Tardia, ² termo que reflete uma postura teórica em que as continuidades são enfatizadas.

¹ Representação é um conceito utilizado por Roger Chartier para designar a maneira pela qual uma realidade é entendida, senão construída, em diferentes momentos históricos e diferentes grupos sociais. A representação que estes grupos fazem de si mesmo e de outros grupos depende de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear e a definição, submetida ou resistente, que cada comunidade produz de si mesma. (Chartier, 2002, p. 73).

² Antiguidade Tardia é um termo usado por alguns historiadores para se referir ao período entre o século IV e o século VIII. Esse período seria distinto tanto em relação à Antiguidade Clássica, quanto ao Medievo, mas apresentaria uma maior continuidade da cultura do Império Romano antes de seu fim.

Isso porque acreditamos que a despeito da ruptura com o poder político romano centralizado, algumas características culturais mudaram pouco a partir da constituição do Reino Suevo da Galícia. A região é considerada periférica, tanto no contexto mais amplo do Império Romano quanto da Península Ibérica (BORRAJO e RODRÍGUEZ, 2009, p.67). Um dos fatores que concorreram para esse isolamento foi sua condição geográfica, predominantemente montanhosa. Ali a dominação romana se estabeleceu com o controle exercido através de centros urbanos, muitos dos quais foram fundados pelos próprios romanos.

Nessas cidades surgiu uma elite romanizada, cujo *status quo* era ser veículo da dominação romana. Com a adoção do Cristianismo como religião oficial, o episcopado católico tornou-se uma instituição atuante junto ao poder político laico. Desse modo o catolicismo consolidou-se nos centros urbanos e o episcopado voltou-se para o combate ao paganismo, que encontrava seu maior reduto na zona rural.

Os bispos enquanto homens letrados são os redatores dos principais documentos históricos do século V em diante, da mesma forma que estão entre os representantes da sociedade romanizada aos olhos da elite germânica. Inicialmente a interação entre a elite germânica e a Igreja foi de indiferença e até de hostilidade, mas em meados do século VI houve uma aproximação entre esses dois grupos. Processo que culminou na conversão do rei Miro, monarca suevo ao catolicismo em aproximadamente 559 d.C. Havia um interesse comum entre a monarquia e o episcopado, por um lado o cristianismo poderia gerar coesão e estabilidade para o reino e por outro o rei favorecia o cristianismo institucionalizado. A partir desse momento, tendo o poder temporal como forte aliado, a Igreja da região iniciou um processo de reorganização e fortalecimento, convocando Concílios, dividindo dioceses e construindo mosteiros.

Nesse período, Martinho era bispo metropolitano de Braga, proeminente cargo da Igreja local, já que esta era a cidade mais importante do Reino. Esse bispo participou do Primeiro Concílio de Braga (561) e presidiu o Segundo Concílio (572), foi responsável pela fundação de mosteiros e do estabelecimento de suas regras. Algumas epístolas e opúsculos morais redigidos por Martinho de Braga são vistos hoje, como a principal fonte de informações sobre o Reino Suevo no século VI, antes do seu ocaso por volta de 585.

Em sua atuação pastoral, Martinho de Braga ocupava posição privilegiada, tendo em vista que a população dos centros urbanos já era católica e que o monarca recém convertido reconhecia sua posição de autoridade e lhe dava suporte. Contudo, haviam amplos setores sociais não cristianizados. A maioria da população, que vivia em zonas rurais, persistia com suas práticas consideradas pagãs. O episcopado buscava reconciliar aqueles que eram batizados e haviam se "desvirtuado" em práticas pagãs, ao passo em que buscava identificar e excluir da convivência, aqueles marcados pelo que considerava o erro da heresia e do paganismo.

Para se ter uma ideia, uma das heresias combatidas pelo clero católico era a dos seguidores de um antigo bispo do século IV que fora executado por suas ideias, Prisciliano. Essa religiosidade marginalizada ainda figurou entre os temas centrais do Primeiro Concílio de Braga. Entre a morte de Prisciliano em 385 e o Primeiro Concílio de Braga em 561, a heresia teria persistido por pelo menos 170 anos.

Diante dessa tarefa de conversão da população local, todos os documentos redigidos por Martinho de Braga serviam direta ou indiretamente a um propósito eclesiástico. Definiam as características desejáveis para ser um bom cristão e que levariam à Salvação. A construção de uma identidade³ cristã transparece nesta documentação e se contrapõe a uma alteridade⁴ ora herética, ora pagã que eram caracterizadas sob o estigma⁵ de malignidade. Desse modo, o conjunto de escritos estabelece uma norma para sociedade, definindo o que é normal e o que é anormal. A comunidade é atravessada por uma divisória que institui o interior através da definição de seus limites exteriores.

Nesta dissertação buscamos discutir a alteridade exposta nesse processo de construção de identidade, por exemplo, como se estabelece a diferença entre um pagão e um camponês convertido, e qual a consequência dessa diferença. Como o episcopado articula seu argumento? Que conceitos empregam e que paradigmas são expostos?

³ A identidade é produzida socialmente, muitas vezes através da afirmação da diferença entre o grupo que se auto define como *önösö* em oposição ao *öelesö*. Em outras palavras, a identidade é relacional, depende de algo que está fora dela, é marcada pela diferença (TADEU SILVA, 2000).

⁴ Alteridade é a situação de evidenciação da diferença, nesse caso, de um grupo social em relação ao outro. Por exemplo, os católicos e os hereges têm uma relação de alteridade. Nesse contato, as características de um e outro grupo são colocadas em evidência. Isso faz com que muitos historiadores se dediquem ao estudo das alteridades.

⁵ Estigma é um conceito utilizado por Goffman (1988) na tentativa de compreender os processos de exclusão social. A estigmatização de determinado grupo decorre da degradação das relações sociais e identifica o grupo excluído como abominável, até mesmo sub-humano.

Quais foram os procedimentos racionais utilizados para agir sobre os indivíduos e - na ausência de fontes conflitantes - o que podemos saber sobre seus interlocutores?

Os discursos de Martinho objetivam agir sobre a sociedade, modificando comportamentos. São redigidos para um público específico, seja o monarca como destinatário da epístola, seja um membro do episcopado no caso dos Concílios, mas depois disso, foram conservados e divulgados mais amplamente chegando até os dias de hoje em vários manuscritos de diferentes origens. Em vista disto, sustentaremos a hipótese de que as identidades transmitidas pelas *Obras Completas* de Martinho de Braga fazem parte de uma relação de poder, em que episcopado e monarquia atuam em concordância para estabelecer uma normatização social baseada na religiosidade cristã.

Nosso objetivo é analisar as obras de Martinho de Braga, no ponto em que seus documentos revelam grupos sociais hierarquizados conforme sua relação com o Cristianismo. Demonstrar que esses registros expõem representações dos diferentes grupos sociais ao mesmo tempo em que os insere numa argumentação que visa anular as alteridades pagãs e heréticas.

A GALÍCIA

CARACTERÍSTICAS GEOGRÁFICAS DA GALÍCIA

Neste trabalho temos como recorte espacial o Noroeste da Península Ibérica. Essa região é historicamente conhecida como Galícia (*Gallaecia* ou *Gallicia* em Latim; Galiza em espanhol), seus limites geográficos são os seguintes: ao Norte o chamado Mar Cantábrico, a Oeste o Atlântico, ao Sul o rio Douro, mas eventualmente superando em muito esse limite. A Sudeste a cadeia montanhosa chamada atualmente de Cordilheira Cantábrica e o planalto conhecido como Meseta, estendendo-se ao Leste até o vale do rio Ebro e os Pirineus. Levar em consideração os elementos geográficos dessa região mostrou-se fundamental para a reflexão do objeto estudado. As montanhas e os rios influenciaram a política do Reino Suevo, na medida em que ali foram criados centros urbanos que mais tarde estaria sob controle dos bispos.

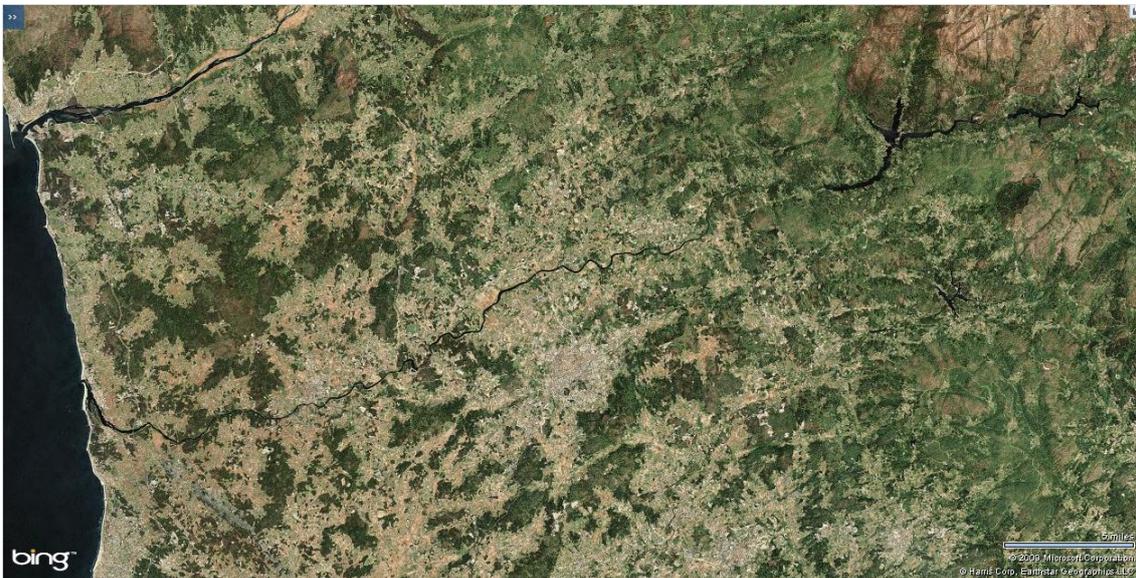
Num âmbito mais amplo, a característica geográfica mais relevante e que influencia os processos históricos que se deram ali, é a diferenciação do Noroeste em relação ao restante da Península. O Norte, e especialmente o Noroeste, tem características geográficas mais próximas da Europa setentrional, enquanto o restante da Península tem, em maior ou menor grau, semelhanças climáticas com regiões mediterrânicas, por se encontrar na mesma latitude do sul da Itália e a da Grécia e também, claro, por estar nas margens do Mar Mediterrâneo. Assim, em termos de clima e vegetação, a maior parte da Península Ibérica contrasta com o Noroeste, que tem características bastante peculiares. O clima do Noroeste tem, *grosso modo*, menos horas de sol, é mais úmido e frio.

Em termos de relevo, a Cordilheira Cantábrica domina todo Sudoeste da Galícia. É uma cadeia de montes que superam os 2000 metros de altitude em seus picos mais pronunciados. Os ventos frios sopram do norte a partir do oceano e ao se chocarem com essas montanhas, resultam em grandes níveis de precipitação, com isso, favorecendo a agricultura. A partir do Sul desses montes se encerra o que chamamos de ãEspanha verdeã. A Cordilheira Cantábrica proporciona essas características climáticas ao mesmo tempo em que se apresenta como barreira natural entre o Norte e o centro-sul da Península (ARTOLA, 1990, p.31).

Tendo essa cordilheira como empecilho à passagem, o acesso mais fácil entre o Sul e o Norte dá-se em um corredor localizado no Sudoeste - região também montanhosa, mas com uma transição de relevos relativamente mais suave. Poderemos ver que esse local, ao Sudoeste da Galícia, terá uma função vital na dominação do Noroeste na Antiguidade, e nele estarão os maiores centros estratégicos, como a própria cidade de Braga.

O relevo também atua literalmente como um divisor de águas, fazendo com que bacias hidrográficas se formem na descida das montanhas e corram até o Atlântico. Assim como as montanhas, os rios também são barreiras naturais que definem os limites territoriais para fins administrativos e/ou militares. A partir da época da dominação romana, cidades serão construídas às margens desses rios, reconhecendo ou até acentuando sua importância. Como mencionamos acima, os rios funcionam como limites naturais para o território ocupado pelos suevos, o rio Douro ao Sul e a nascente do Ebro ao Leste.

Podemos observar a região Sudeste da Galícia daqueles tempos nessa imagem:



Nesta foto, aproximada, podemos ver a região da atual cidade de Braga, antiga *Bracara Augusta*, estrategicamente localizada às margens do Rio Minho, entre as montanhas e o mar. A vida pública desse centro urbano romanizado foi influenciada pelo Bispo que converterá os suevos. Retirada de <http://www.bing.com/maps> acesso 17/10/11

O meio físico e o uso social do espaço são dois fatores que concorrem para a formação - e transformação - das culturas. Como afirmou Pomian (2005, p. 146): "O meio é conjunto de problemas, de desafios que os homens têm de enfrentar e que, efetivamente,

enfrentam sem lograr todavia, dar respostas definitivas, sem estabelecer equilíbrios estáveis. Reconhecemos que o espaço físico da Galícia influencia os processos históricos que ali se desenrolam. As estratégias de ocupação e defesa do território dependem de sua conformação geográfica. O clima e o relevo propiciam os meios de subsistência, mas a exploração desse espaço é determinada culturalmente.

Vale fazer uma observação relevante acerca dessas fronteiras demarcadas e da noção de território que os povos antigos tinham delas, porque sua noção era diferente da que temos hoje. A dominação dos suevos não se estende de maneira absoluta, por assim dizer, por todo território delimitado aqui, mas concentra-se em um núcleo de ocupação, submetendo em maior ou menor grau, as populações dentro daquelas fronteiras. Existiam grandes porções de terras vazias entre esses povoamentos por conta do reduzido número de pessoas. A fronteira não era tão sólida, estável e permanente como as que temos hoje.

O referido núcleo do assentamento suevo se dava nos arredores da cidade romana de *Bracara Augusta*, às margens do rio Minho, assim verificamos a importância estratégica decorrente da conjugação de dois elementos geográficos, o próprio rio Minho e o corredor entre o Noroeste e o Sul.

Isso se tornará relevante para nosso estudo na medida em que a política dos centros urbanos será fortemente influenciada ó para dizer o mínimo ó pelos bispos cristãos. Contudo, aqui queremos apenas ressaltar a importância desses centros como irradiadores de um poder centralizador.

A Península possui uma antiga tradição mediterrânica (ARTOLA, 1990, p. 191). O próprio nome, Península Ibérica, deriva da terminologia grega para denominar a região, chamada por eles de Ibéria. Os romanos a chamaram de *Hispania* que deriva, provavelmente de uma denominação ainda mais antiga, *i-spn-ya*, maneira pela qual os fenícios a chamavam. Desde o ano mil antes da era cristã os fenícios já possuíam entrepostos comerciais fixos no Sul e no Sudeste e, apesar de restritos a zonas bem litorâneas, disseminaram sua cultura, como constata a assimilação do alfabeto entre as populações nativas. Além deles, no século sete antes de Cristo, os gregos fundaram colônias na região. Quando os cartagineses estavam bem estabelecidos no Norte da África, penetraram na Península Ibérica e seu domínio se estendeu como nenhum outro antes dele, abrangendo, eventualmente, mais da metade do território de toda a

Península, mas não abarcando o Noroeste isso ocorreu no final do século III a.C. (ARTOLA, 1990, p. 209). .

Com esses grandes movimentos de colonização e dominação, supomos que o impacto cultural sofrido pelas populações locais quando submetidos a um ou outro povo, foi bastante relevante. Dessa maneira há um processo crescente de integração da maior parte da Península à cultura do Mediterrâneo e a não participação do Noroeste nesse processo. É possível que a dominação cartaginesa não tenha se estendido ao Noroeste - bem como nenhuma outra colonização naquela região - devido a uma resistência mais expressiva, já que mais tarde aquelas populações ficariam conhecidas como especialmente arredias à dominação romana.

Conquanto as terras do Sul participavam do efervescente comércio marítimo, salvo exceção do Sudoeste da Galícia. O Norte da Península Ibérica recebia influências da Europa setentrional de maneira direta. Neste local, havia relação marítima com a atual região da Irlanda, o que faz com que alguns autores identifiquem a região a cultura Celta (MCKENNA, 1938).

Ao final da série de batalhas das Guerras Púnicas, os romanos se apoderaram dos domínios cartagineses na Península e, movimento contínuo, estenderam seu o domínio por toda a *Hispania*. Esse processo só se deu por completo após intensas campanhas militares ao longo de mais de dois séculos. Como dissemos, mesmo após a conquista o Noroeste manteve-se como o foco de resistência à romanização até o século I d.C. (ARTOLA, 1990, p. 249).

Os romanos tiveram que impor sua hegemonia sobre populações bastante difusas, destituídas de qualquer unidade étnica ou mesmo da centralização que Roma encontrou em outros lugares, como o Império Persa, por exemplo. Por causa de seu tamanho, o Império Romano teve que aplicar seus instrumentos de controle a ambientes muito diferentes entre si - recorrendo desde a intervenção militar direta até a fundação de novos centros urbanos. No caso da Galícia os mecanismos de dominação tiveram que se impor a õ[...] estruturas produtivas e sociais plenamente ruraisö (BORRAJO e RODRÍGUEZ, 2009, p.84). São dois fatores fundamentais a que voltaremos muitas vezes e que se deve ter em mente sempre que falamos do Noroeste da Península Ibérica por esses tempos, o primeiro é a heterogeneidade da população, o segundo é seu forte matiz campesino.

A articulação da dominação romana demandou um maior grau de centralização e por consequência, da apropriação da força produtiva de uma massa de trabalhadores, elementos sociais inéditos para os habitantes da Galícia. Portanto, com o advento da conquista romana criou-se uma nova elite que era favorecida com a dominação.

Podemos definir o mundo galaico antigo como uma sociedade campesina de base agrária, não tributária, inserida em uma paisagem rural, caracterizada por uma ampla diversidade regional e com um povoamento que, sendo particular e carismático, mostra uma evolução e regionalização heterogênea, produto de uma estrutura de poder, primeiro desenvolvida por si mesma e logo imposta por Roma (BORRAJO e RODRÍGUEZ, 2009, p. 67)

A típica unidade de assentamento das populações que os romanos encontraram na região, era chamada de *castrum* (plural *castrum*) ou *castella*, que aparece nas inscrições desde o séc. I d.C. sob a forma abreviada de um C invertido (ALARCÃO, 1999, p.139). Eram assentamentos fortificados com muralhas e até fossos, õ[...] que davam forma e coesão à comunidade [...]õ, eram típicos da Idade do Ferro. Podiam variar muito em função e forma, dependendo tanto do tipo de terreno em que se localizavam e também da função empregada. Poderiam estar em colinas, vales ou planícies e ter atividades agropecuárias, militares e de exploração mineral.

Enquanto no Norte da Galícia as comunidades eram bastante pulverizadas e não possuíam unidade como um todo, na região entre Minho e Douro existia uma centralização relativa. Lá haviam centros populacionais que alcançaram tamanho inédito para a região e mesmo uma pujança econômica antes da chegada dos romanos. Havendo inclusive tradição rudimentar de comércio atlântico entre o Sul da Galícia e as Ilhas Britânicas.

Dessa maneira:

A primeira grande zona reconhecível no registro espacial é a costa ocidental, as Rias Baixas e sua prolongação até o Douro (a zona ocidental portuguesa Entre-Douro-e-Minho), mais dinâmica e comercial que o resto, de onde os contactos com as rotas atlânticas e/ou mediterrâneo-meridionais são muito intensos desde cedo [...] (BORRAJO e RODRÍGUEZ. 2009, p. 67)

õA cidade de *Bracara* surge, [...] em um cruzamento estratégico de rotas naturais, associada ao processo de definitiva conquista e ordenação administrativa do Norte e do Oeste da Península por parte de Augustoõ (DÍAZ, 2000, p. 403). Já no século I d.C., existem referências de que o núcleo de assentamento conhecido depois da dominação

romana como *Castro Bracaraugustanus* era o mais densamente povoado, cerca de 285.000 habitantes segundo Plínio (ALARCÃO, 1999, p. 139). Desse modo verificamos que o local escolhido como o [...] sede, mais ou menos permanente, da corte do reino suevo, [...]ö (DÍAZ, 2000, p. 403), já ocupava posição de destaque há séculos.

A maior parte do Noroeste era fundamentalmente rural, mas o modelo de dominação Imperial era baseado em cidades, o que levou os romanos a tratar populações dominadas, não urbanizadas do mesmo modo que as que possuíam grandes centros. Desse modo, houve a fundação de entidades de exploração econômica, que o [...] não eram cidades mas funcionavam como tal [...]ö (BORRAJO e RODRÍGUEZ, 2009, p. 74). Eram assentamentos que concentrava as funções de estoque da produção rural e defesa através de perímetros amuralhados. Não funcionavam prioritariamente como núcleos habitacionais uma vez que eram freqüentados por habitantes do campo ou comerciantes. Em outras palavras, os romanos expandiram os maiores núcleos populacionais existentes e também criaram essas unidades onde antes não existiam, estabelecendo um nível de centralização administrativa inédita na região. Os maiores povoados tornaram-se capitais dos *conventus* romanos, jurisdição administrativa que promoveu o povoamento e a administração, bem como da difusão da cultura romana na região conquistada, processo conhecido como romanização a que voltaremos muitas vezes adiante.

Seja como for [...], é inquestionável que a chegada de Roma ao Noroeste [...] é a razão de ser da própria *Gallaecia* [sic], entidade a que o estado romano dota de coerência e relevância histórica [...] (BORRAJO e RODRÍGUEZ, 2009, p. 89).

Assim, a centralização imposta pelos romanos, em certo sentido, cria a idéia da Galícia, unidade, portanto, artificial e certamente muitas vezes contestada. Os centros administrativos são cidades, que, como os *Castri*, são cercados por maciças muralhas pétreas, talvez construídas como símbolo de poder em tempos da paz de Augusto (RODRÍGUEZ, 2008, p. 89), localizadas geralmente em planícies e próximas aos rios, uma vez que em seu tempo, toda região estava unificada sob domínio romano e a maior preocupação era a produção agropecuária. Além de cidades, haviam assentamentos rurais abertos e algumas vezes,

[...] em época tardia, aparecem uma série de enclaves que atuam como autênticos bastiões que vigiam os acessos ao espaço em que se localizam e controlam praticamente a totalidade do mesmo. São algumas vezes as chamadas castronelas ou castelos

pequenos, que em parte, têm uma continuação durante a Alta Idade Média. (RODRÍGUEZ, 2008, p. 28)



FIG. 14.—*Divisiones administrativas de Hispania en el Bajo Imperio Romano.*

Mapa das províncias romanas antes do fim do Império Romano. Observe que o domínio suevo tem quase os mesmos limites da província da Galícia, embora tenha se estendido eventualmente para a Terraconense e até a Bética em 440 d.C. Mapa retirado do livro de Miguel Artola (1990, p. 336).

Devemos nos lembrar que o cenário da Antiguidade Tardia é fundamentalmente permeado por esses elementos da Antiguidade: nas cidades, havia muralhas e outros elementos da malha urbana, conectados por uma rede de estradas e pontes que, apesar dos problemas de manutenção, continuam funcionais na Antiguidade Tardia. São construídos a partir da dominação romana já no século I d.C. e persistem além do fim do domínio suevo no séc. VI d.C. A função administrativa das cidades persiste como força centralizadora e seu potencial estratégico permanece decisivo por toda a Antiguidade Tardia. A liderança nesses centros urbanos fará do bispo uma figura política central, como veremos.

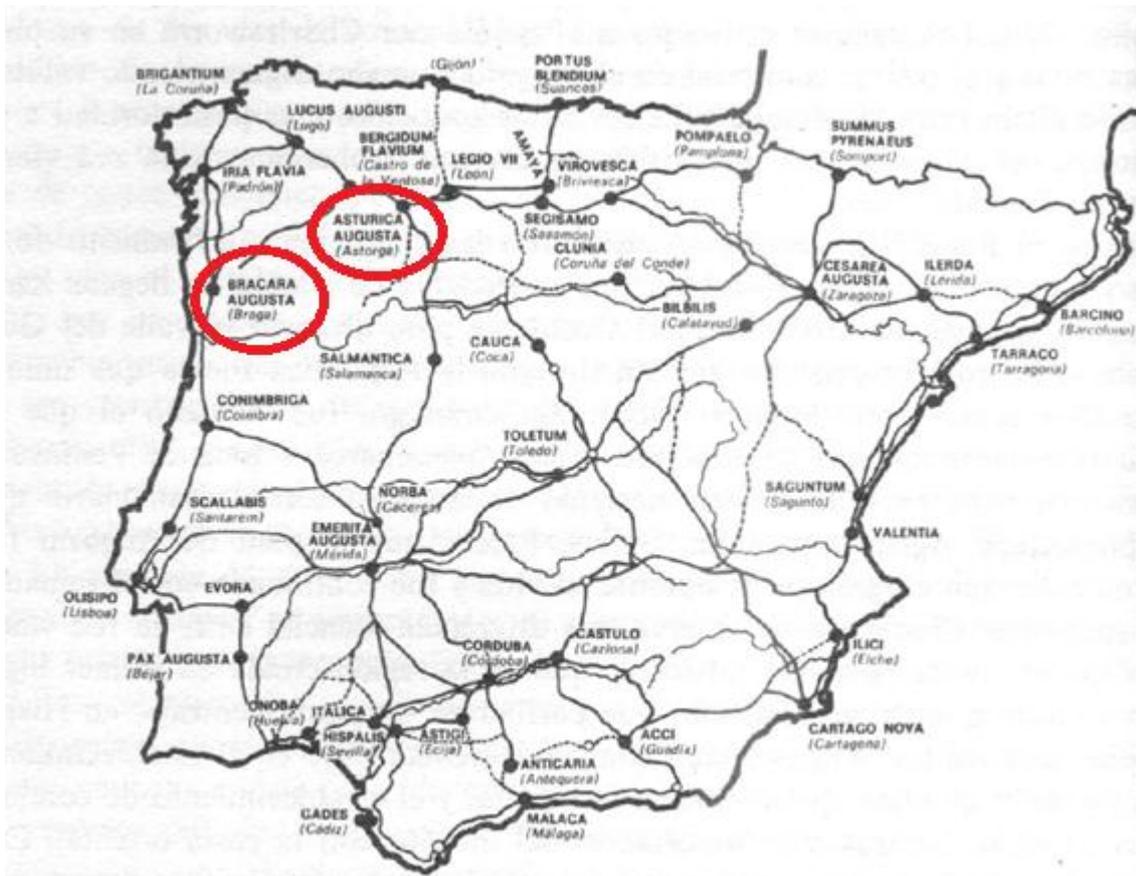


FIG. 10.—*La red viaria romana.*

Nesta figura de Miguel Artola (1990, p. 270), podemos observar a extensão da malha viária bem como os centros romanizados em destaque. Em conjunto com a fotografia anteriormente mostrada, nota-se a importância de Astorga (*Asturica Augusta*) e Braga (*Bracara Augusta*) para o controle dos acessos ao Noroeste.

Como mencionado, juntamente com as cidades surgem as elites locais.

Este processo marca a participação ó a favor da corrente ó da sociedade indígena na articulação social estratificada romana, mas também envolve a aparição de um grupo intermédio e intermediário (e nunca melhor dito) de população local que seja transmissor entre a população indígena estipendiária e o novo grupo dominante estrangeiro. Essa é a chave da mais rápida e maior integração no Império. Este novo bloco colaboracionista (sem o tom pejorativo atual) é o canal de comunicação bidirecional entre os exploradores e explorados, e sai beneficiado desta relação ao apropriar-se do excedente, receber rendas ou converter-se em proprietário (ou fortalecer esse papel) [...] (BORRAJO e RODRÍGUEZ, 2009, p. 86).

O paradigma dessa elite é ser veículo de romanização, lideram a exploração econômica através do repasse dos impostos. Adquirem dos romanos novas técnicas, novos valores e comportamentos sociais. Nesse sentido, participarão do processo de cristianização com o restante do Império, desse modo os estratos sociais mais romanizados são os primeiros grupos a se converterem. Mais tarde, com a crise do poder centralizado de

364 d.C. em diante, continuam como mantenedores do modo de vida romanizado e diante dos invasores, serão os principais defensores da antiga ordem romana. A resistência das populações romanizadas, frente aos invasores, é um reflexo do êxito da romanização.

Com as invasões:

A população romana tende a ocupar novamente os castros ante a situação de guerra endêmica, há testemunhos da tomada de reféns por parte dos suevos entre os habitantes de *õcastellaö*. As relações com os invasores estão protagonizadas por *honestiores*, classe dirigente enriquecida provavelmente pela exploração de domínios agrícolas, e pelos bispos cristãos, que representam de fato suas comunidades em todos os assuntos mais além do estritamente religioso. Isto supõe que a organização local, dirigida por estes tipos de personagens é a única realmente sobrevivente ao lado dos invasores. [...] (IGLESIAS, 2009, p. 377)

Em outras palavras, a organização social das populações romanizadas, mantém-se muitas vezes, fiel ao poder exercido por Roma, opondo-se aos invasores. Quando a região é ocupada pelos germânicos, os grupos sociais que ganharam destaque durante o regime do Império Romano, mantém esse protagonismo social. Isso demonstra a continuidade entre os últimos séculos do Império Romano e o Reino Suevo da Galícia. Evidenciamos esse fato em virtude da atuação de numerosos autores que desde o Renascimento nos relegaram o preconceito dos mil anos entre a Antiguidade e o Renascimento como uma Idade das Trevas. Afirmavam que no fim da Antiguidade houvera um colapso das cidades e da civilização. Ainda hoje, encontram-se em bibliotecas e livrarias, obras editadas e escritas recentemente que reproduzem essa ideia. A exemplo de Leonardo Benevolo em sua *História das Cidades*. Para ele, na transição da Antiguidade para o que se convencionou chamar de Medieval, as cidades entram em colapso, faltariam condições técnicas, administrativas e econômicas para manter o antigo patrimônio urbano e arquitetônico (BENEVOLO, 1995, p.30). Essa ideia é uma inverdade e um juízo de valor que só prejudica a reflexão sobre esse período (BROWN, 1978).

Desde algum tempo, várias correntes historiográficas produziram trabalhos e se empenharam para desconstruir esse falso lugar-comum, com destaque para o trabalho pioneiro de Henri Pirenne (1970). A ideia da decadência do fim do mundo antigo atribui-lhe um juízo de valor anacrônico. Para evidenciar as permanências da época de transição entre a Antiguidade e o Medieval e, além disso para delinear sua especificidade

em relação ao tempo anterior (Antiguidade) e o posterior (Medievo), cunhou-se o termo Antiguidade Tardia (FRIGHETTO, 2000, p. 21).

Portanto em virtude de destacar as permanências, queremos deixar claro que as modalidades de assentamento mudaram pouco desde o século I, quando a organização da *Gallaecia* foi definida pela administração romana. Isto é, a definição prévia dos centros urbanos como núcleos políticos, econômicos e culturais do entorno, bem como a divisão administrativa da região, foi definida pelos romanos e mantida pelos germânicos.

De fato, na *Gallaecia* [sic] só conhecemos quatro cidades: as três capitais dos conventos (*Lucus Augusti*, *Bracara Augusta* e *Asturica Augusta*) e *Aquae Flaviae* (a atual Chaves), que seguramente atuavam como centros hierarquizadores de toda esta organização territorial, articulada mediante o sistema viário, dotando-se de amplos territórios que englobavam numerosas *civitates* menores (RESINO, 2007, p. 134).

Além das *civitates* outras modalidades de ocupação do território surgiram do processo de romanização. Os *vici* "[...] são assentamentos abertos de tipo romano ou romanizados. Arqueologicamente foram detectadas 24 somente em território galaico, sem computar os de Portugal. [...]" (RESINO, 2007, p. 134).

Outra forma de ocupação bastante conhecida são as *Villae* - unidades romanizadas afastadas dos centros, voltadas para produção agrícola ou pecuária, contando com uma *pars urbana* onde residia o *dominus* (cuja riqueza material deixou vestígios arqueológicos) e uma *pars rustica* onde havia produção econômica (RESINO, 2007, p. 134).

Os castros por sua vez eram assentamentos fortificados, muitas vezes construídos sobre colinas artificiais à semelhança dos chamados *hillforts* da Idade do Bronze. Contudo, achados arqueológicos comprovam que o número de castros ocupados durante o século V é cada vez mais numeroso - ainda que os estudos sobre seus usos ainda seja incipiente. É provável que sua utilidade fosse a de proteger regiões próximas a *vicus* ou afastadas dos centros, nestes últimos eles podem ter funcionado como unidade fortificada de produção agropecuária ou atuado na proteção de estradas consideradas importantes (RESINO, 2007, p. 138).

Esses *castros* continuaram servindo como fortificações militares durante o período de invasão, como narrado por Idácio, na tradução de José Cardoso:

Sob a direcção [sic] do rei Hermerico, os Suevos devastavam as regiões interiores da Galécia. Alguns deles, tendo sido mortos em parte e em parte havendo sido feitos prisioneiros pelo povo que detinha as praças fortes mais seguras, os suevos restauram a paz que haviam infringido e restituem as famílias que tinham em seu poder. (Idácio, 1982, p.21).⁶

Castella é a palavra latina para designar pequenos *castros*, traduzida aqui como "praças fortes"; *tutiora* foi traduzida como "mais seguras", enquanto defendidas pela *plebem* traduzida como "plebe".

Desta forma, a narração de Idácio, referente ao enfrentamento do invasor bárbaro, mostra a sobrevivência das estruturas de poder baixo-imperiais, mas também as nativas [...] Nos casos de Lisboa, Lugo, Chaves ou Coimbra, Idácio identifica a defesa e/ou representação da cidade com personagens do alto extrato social, enquanto que no caso dos auronenses e os "castella tutiora", é a "plebs" como tal protagonista. (COLODRÓN, 2001, p. 139)

A organização do espaço - entre as *civitates*, o *vici*, as *villas*, os *castros* e *castellas* - não era homogênea, mas hierarquizada. As cidades ocupavam posição central na integração do sistema imperial. Quando fundadas na Galécia implicaram transformações que perdurariam por séculos. Isto afetou a sociedade em todos os níveis, principalmente por meio de seu papel centralizador, através do exercício de sua função fiscal (RESINO, 2007, p. 141).

A criação das cidades fazia parte de um projeto econômico de repasse dos recursos da Galécia para Roma, ao passo em que centralizava a região em uma unidade política e administrativa. Esse sistema era administrado por uma aristocracia, que se encontrava no topo da hierarquia local.

Quase todos vestígios materiais que possuíamos dessa época provém das elites: "mansões com mosaicos, pórticos, tanto em cidades como em *vicus* e *villae*" (RESINO, 2007, p. 141). Do mesmo modo, os relatos escritos, por Paulo Orósio e Idácio de Chaves - Bispos romanizados da Antiguidade Tardia - atestam o poder da aristocracia.

Por outro lado, a grande massa da população, residente dos campos, deixou pouco ou nenhum registro arqueológico conhecido. As atividades produtivas podem ser estudadas

⁶ *Sueui sub Hermerico rege medias partes Gallaciae depraedantes per plebem quae castella tutiora retinebat acta suorum partim caede, partim captiuitate, pacem quam ruperant familiarum que tenebantur redhibitione restaurant. [destaque do autor]*

pelos vestígios nas *civitates* ou *vicus*, mas tudo que sabemos se refere a uma massa anônima que constituía a grande base da sociedade.

Antes de se prosseguir, tem que se deixar claro que não se conhece nenhum assentamento bárbaro no NO. O registro arqueológico destes povos consiste em uma série de broches e colares de procedência oriental,⁷ dispersos pelo território e muitas vezes sem contexto arqueológico conhecido, e uma necrópole perto de Ponte de Lima (Portugal), chamada o Beiral, em que apareceram objetos de clara procedência danubiana, incluindo um colar de adscrição vândala⁸ [...] Em primeiro lugar, consideramos que na hora de estudar este período é necessário desprender-se da velha idéia romântica da "germanização" da Galícia e do Norte de Portugal pelos suevos. A questão da presença germânica na Galícia, que indubitavelmente existiu mas que deve ser muito relativizada, podia nos levar a outro artigo inteiro (RESINO, 2007, p. 145).

As elites romanizadas formaram-se majoritariamente pela cooptação de indivíduos nativos da região, que atuaram no interior do sistema de controle imperial. Durante as invasões houve um enfrentamento entre os germânicos e essas elites, pela preservação de seu status. Contudo, no século VI, a conversão ao catolicismo foi sintoma de uma aproximação entre essas elites.

Essa nova configuração refletiu-se no uso dos espaços: com a cristianização da elite germânica, o fortalecimento da Igreja resultou na construção de basílicas, oratórios chamados *capillas*, locais de adoração aos mártires (*martirya*) e necrópoles (RESINO, 2007, p. 146). Por outro lado, outras estruturas foram abandonadas - ou tiveram seu material reutilizado - incluindo as termas, aquedutos ou fóruns. O único elemento que continuou recebendo manutenção e não foi alterado parece ter sido as muralhas, fenômeno conhecido em Braga e Lugo (RESINO, 2007, p. 146).

As cidades da Galícia só parecem ter declinado na medida em que o comércio mediterrânico foi afetado e, principalmente, o Reino Visigodo foi anexado pelos muçulmanos.

De fato, Braga resistiu sem grandes danos aos combates dos suevos e dos visigodos - narradas por Idácio, Orósio, Biclário e Isidoro - entre o século V e VI. Ainda que o período posterior a 411 - em que a Sé se torna centro da cidade de Braga na Idade Média - seja pouco conhecido. Os arqueólogos concordam que:

⁷ E que parecem formar parte de um grande conjunto de elementos ergológicos denominado na bibliografia como "moda danubiana" (RESINO, 2003).

⁸ Nesta necrópolis também apareceram anéis, contas de colar e cerâmica. [n.t. há evidências de "restos de combustões", infelizmente sem datação].

Tendo em conta os dados fornecidos pela Arqueologia é possível admitir que a ocupação sueva de Braga não tenha determinado o imediato declínio da cidade. Se algumas construções foram sacrificadas, como parece acontecer com as termas públicas do Alto da Cividade, que deixaram de funcionar no séc. V [...] outras foram certamente erguidas, ao longo daquele século, como parece ter acontecido na zona da Sé [...] e um pouco por todo extenso perímetro da cidade romana (MARTINS, 1991, p.182).

A transformação da sociedade reflete e induz uma modificação na organização do espaço. Enquanto os homens poderosos da Antiguidade ganhavam prestígio com financiamento de prédios públicos, a elite da Antiguidade Tardia incluirá a figura episcopal. Dessa maneira, o bispo forma um novo elemento de composição das elites, ascendem juntamente com os conquistadores suevos, em detrimento das famílias enriquecidas pelos cargos públicos e pelo comércio.

Procuramos demonstrar que as *civitates* foram concebidas numa lógica de controle do espaço. O que podemos considerar a respeito da aproximação entre o Rei Suevo Miro e o Bispo Martinho de Braga? Vale aprofundar um pouco mais essa questão.

Os suevos tiveram a cidade de Braga como núcleo de seu *regnum*. Nos relatos de Idácio (1982, p. 13) sobre os anos de 419-420 d.C.:

49.[...] Os vândalos ocupam a Galícia; os suevos (a região) situada no extremo ocidental do mar Oceano; os alanos (ocupam) as províncias da Lusitânia e da Cartaginense [...] 74. XXVI. Os vândalos, depois que os suevos levantaram o cerco a instâncias de Astério, conde das Espanhas, abandonaram a Galícia e passaram à Bética. E isto porque, durante o seu êxodo, alguns tantos foram massacrados em Braga às mãos do vigário Maurocelo.

Num primeiro momento os suevos ocuparam uma região entre Braga e a Lusitânia, mas, segundo Idácio, logo as batalhas impostas pelos galaico-romanos e visigodos os expulsaram para o Noroeste. Braga se torna centro da resistência romana aos invasores germânicos.

Note que há um silêncio na *Crônica* de Idácio, referente a Braga até 456. Para Pablo Díaz (2000, p. 2) esse silêncio pode significar que os combates que se desenrolavam ali, não permitiam a chegada de informações. Essa hipótese é reforçada pelo comportamento do rei visigodo Teodorico, que atacou a cidade após derrotar o exército suevo. Isso não ocorre com Astorga e Mérida, das quais Idácio registra os eventos nos anos em que Braga não é mencionada. Daí Díaz deduz que Braga foi sede do Reino Suevo:

Contudo, o conceito de poder que a monarquia sueva alcançou na primeira metade do século V dista muito de haver levado ainda a constituição de uma *sedes regia*. A corte está onde está o rei, seu séquito e seu tesouro, e os suevos, na falta de um acordo de federação que legitime sua situação, são todavia um povo em busca de um reino (DÍAZ, 2000, p. 2).

Mais uma vez presenciamos a posição que o monarca ocupava e também podemos notar que por esses tempos os suevos parecem ser seminômades, depois da resistência centrada em Braga, o rei parece mudar de residência, por vezes temos notícias suas em Mérida, outras em Astorga.

O Reino Suevo passou no século V por um processo de transformação cultural à partir da cristianização dos suevos. Nesse sentido, Reino Suevo é o primeiro reino "medieval", já que Requiário é o primeiro rei germânico a se converter ao catolicismo. Esse processo, apenas consolidado décadas depois, com Teodomiro, implicaria na gênese de uma etnia - proposição que consideramos desproporcionais à relevância das transformações daquela sociedade. Não houve mudança na organização social relativamente ao período anterior. Além disso, a conversão não relega grandes heranças étnicas para a posteridade.

Vemos algumas características permanecerem, como a prática sistemática de campanhas bélicas, mas também podemos observar uma transformação naquela sociedade, na medida em que estreitam as relações e firmam laços com os galaico-romanos.

Contudo, segundo Pablo Díaz, a ausência de informações sobre um centro tão importante como Braga é, no mínimo sintomático e pode indicar que grandes conflitos se desenrolavam ali. É interessante notar que as fontes referem-se aos centros urbanos como *castra*, dos quais se tratou anteriormente, ou seja, o termo peninsular específico continuou a ser usado para referir-se a centros urbanos fortificados. Quando voltamos a ter notícias de Braga, ela já é a capital do reino suevo. Os contornos começam a se definir ainda em meados do século V, Braga como sede do reino e a antiga província da Galícia como suas fronteiras.

Acompanhemos esse processo: "Idácio nos diz que os suevos haviam devolvido a Cartaginense aos romanos [...], e Jordanes delimita as fronteiras de seus domínios com uma precisão que não pode ser casual. [...]" (DÍAZ, 2000, p. 3). Para Díaz os limites do Reino Suevo provém de uma informação partilhada por Idácio no século V e por

Jordanes no século VI, isso lhe serve como indício de que este reino tinha fronteiras estabelecidas.

Da série de batalhas que se desenrolam por esses tempos, existe um período de vazão de poder, quando os vândalos se retiram para a África e os que permanecem são derrotados pelos visigodos.

Os visigodos, que atuam como defensores de Roma, bárbaros federados, não restabelecem o controle aos romanos, mas em lugar disso, tomam para si os domínios conquistados de outros bárbaros em províncias distantes da Galícia. Mais tarde os visigodos declaram um reino independente com sede em Toulouse, do outro lado dos Pirineus, atualmente em França, até que em 507 são derrotados pelos francos na batalha de Vouillé e retornam para a Península Ibérica, estabelecendo uma nova capital em Toledo. Deixando os suevos como os únicos germânicos com sede na Península Ibérica e suas campanhas de saque atingem um grande êxito.

É fundamental ter em mente que os visigodos são os maiores rivais dos suevos, contando com um número expressivamente superior de guerreiros. Existe por esses tempos uma lacuna nas informações escritas sobre o Reino Suevo, que só retornam na segunda metade do século VI, com Martinho de Braga, João de Biclaro e posteriormente Isidoro de Sevilha. As batalhas e conquistas de um e outro lado prolongam-se até 585 quando os suevos são por fim derrotados e os visigodos estendem seus domínios até a Galícia, que apesar disso mantém autonomia.

A Crônica de Idácio se interrompe em 468 e entre 468-560 não temos praticamente nenhuma informação precisa sobre os suevos ou a Galícia. Sabemos apenas que, perto do fim, a Crônica Idácio nos mostra um esboço de acomodação das fronteiras entre os visigodos e os suevos. Primeiro os suevos haviam se expandido e após isso os visigodos retornam a Península Ibérica, fazendo com que os suevos recuem e fiquem sob influência direta dos mesmos. Dessa maneira reduzida, o Reino Suevo ainda sobreviverá por mais de cem anos.

Depois da fonte escrita por Idácio, outros escritos só serão redigidos no Reino Suevo por volta de 560 d.C., quando houve a conversão do monarca e a consolidação do Cristianismo.

Bracara se manifesta no século VI como uma cidade vital, esta vitalidade está sem dúvida associada tanto a sua condição de sede da monarquia sueva, como sua condição de igreja metropolitana, entretanto nosso conhecimento concreto é muito limitado, e a aproximação indireta (DÍAZ, 2000, p.9).

Mesmo que Braga fosse capital do Reino e também sede metropolitana, a questão da religião dos suevos é no mínimo complexa. A maioria dos suevos, segundo nos consta, permaneceram hostis ou até indiferentes ao Cristianismo, vejamos a descrição que a fonte oferece do rei suevo Réquila: õ137. Réquila, rei dos suevos morre como pagão em Mérida [...]ö (IDÁCIO, 1982, p. 28). Além disso também houve um rei que se converteu ao catolicismo õ[...] sucedeu-lhe no reino seu filho Requiário ó católico. Sem dúvida a despeito e oposição de alguns [...]ö (IDÁCIO, 1982, p. 28), note que ao mesmo tempo em que anuncia a conversão de um rei ao catolicismo, conta que este foi assassinado em 456 d. C. Outros monarcas eram tidos como hereges, pois não eram católicos mas confessavam o Cristianismo ariano, chamado simplesmente de Arianismo, que era a doutrina oficial dos monarcas visigodos até a primeira metade do século VII, foi considerada herética e grande rival do Cristianismo de Roma pois predicava que Jesus Cristo não era consubstancial a seu pai, Deus único e onipotente, rompendo com a Doutrina Trinitária. A despeito desses monarcas pagãos e hereges, eventualmente, durante a segunda metade do século VI, os suevos passam por um processo de aproximação com a religião predominante dos centros romanizados, o Cristianismo que confessava o chamado Credo Niceno-Constantinopolitano. Esse pode ser visto como um processo de busca pela legitimação do reino e de aliança com os Bispos Católicos, como veremos adiante.

De qualquer modo, aqui estamos, mais uma vez, tratando de uma minoria, pois a maior parte dos estudos (DÍAZ, 2000, p. 16.) situa o número de suevos, em 5% do total da população, e poucos acreditam que chegavam a 8 ou 9% do total da população. Em verdade: õExistem poucas provas de que esse povo via a si mesmo como uma nação ou grupo étnico separado e exclusivo como nós os definimos hojeö (ARIAS, 2007, p.35). Destacamos a heterogeneidade dos grupos populacionais que se encontrma sob o regime da monarquia sueva.

Apesar disso, observamos que, segundo as fontes, os monarcas desempenham um papel de protagonistas, nesse sentido, sua função centralizadora é eminentemente militar, combatendo inimigos internos e externos, desse modo, perpetrando constantes

expedições de saque. «Pouco depois da sua partida da Galícia, os suevos [...] arrasam, como é habitual, diversas regiões da infortunada Galícia» (IDÁCIO, 1982, p.43).

A conversão dos monarcas não se trata apenas de um novo modelo de interação entre os suevos e os galaico-romanos, nem tão somente a composição de um modelo para o próprio monarca, mas a consolidação da legitimidade da monarquia e a aproximação definitiva entre o Cristianismo e o poder constituído naquele reino, desenrolando-se em construções de basílicas e mosteiros, na organização de concílios e etc. Nas décadas entre o primeiro Concílio de Braga 561 e o seu fim em c. 585, o Reino Suevo torna-se o cenário de expansão do Cristianismo.

Papel do episcopado na sociedade galega

Para estudar esse período através de fontes textuais, contamos com muitos escritos de bispos. Podemos observar como foi o caso da *Crônica* de Idácio, que esses relatos são cunhados para atender a sua função, destituídos do nível de crítica do historiador moderno. Discernir sobre aquelas sociedades através dos textos da época, traz à tona um problema teórico - as narrativas e discursos carregados de juízos de valor e voltados para seu uso retórico.

Antes de continuarmos devemos ter em mente que, na verdade essa separação entre política e religião, foi proposta muito recentemente e ainda hoje vemos discussões sobre a laicidade do Estado etc. No século VI, não havia esse questionamento e para as pessoas daquele tempo o «[...] sistema de culto religioso não comporta a noção de religião na antiguidade» (SCARPI, 2004. p. 6). Isto é, a religião naquela época não estava compartimentada como um dos aspectos da vida social, mas estendia-se para todos os aspectos da vida cotidiana, cultural e política.

Notemos que: «[...] as culturas do mundo antigo [...] não separavam e não distinguiam a religião do complexo das outras atividades humanas que, de fato, formavam um *continuum*» (SCARPI, 2004, p. 6). Em outras palavras, o que eles entendiam por religião não se limita ao que nós entendemos como tal. «Essas religiões se configuram como «étnicas» pois pertencem por nascimento a um preciso contexto étnico que condicionava a participação na vida religiosa, o que era, por si só, garantia de identidade cultural» (SCARPI, 2004. p. 11). A religião não se distinguiu das demais atividades do

sociedade, por exemplo da política, mas constituía a própria identidade cultural de um grupo.

Segundo Scarpi (2004) o Cristianismo traz duas características atípicas: 1) proselitismo religioso, a orientação universalista que leva o Cristianismo a enviar missionários para os demais povos, e considerar sua conversão como uma verdadeira questão de fé; 2) definição da ortodoxia, uniformização do rito. A demarcação precisa do que é considerado adequado e a exigência de que a religiosidade fosse exercida daquela maneira. Isto levou à institucionalização da fé e à normatização do rito, definidos pelos membros das altas hierarquias nas reuniões dos concílios.

No esforço analítico, devemos superar o juízo de valor negativo que as pessoas de nossa cultura têm em relação às intervenções políticas por parte do episcopado e também do seu esforço por propagar sua religião. Podemos considerar isso inadequado à nossa concepção de política pautada por um Estado laico, mas essa é uma realidade distante da Antiguidade Tardia.

Com esses pressupostos passamos a definição do *status quo* desses bispos por aqueles tempos. Para tanto apresentaremos duas definições do termo "bispo", uma de um dicionário histórico que remete à Antiguidade e outra, a definição que os bispos têm atualmente na doutrina Católica. Desse modo poderemos contar com informações elementares sobre esse *status quo* supracitado.

Definição de um dicionário histórico:

Bispo, palavra de origem grega que passou para o latim como *episcopus*, *-i*, que originalmente era a designação de um inspetor de mercados e passou para guarda, protetor, vigia ou visitador (do censo) todas antigas funções administrativas nos governos das cidades. Por extensão, as funções de vigia e visitador denominou o líder espiritual da comunidade cristã em que fazia um tipo de trabalho assemelhado a aquele do episcopo da função pública (PEREIRA, 1976, p. 219).

Como dito, segue a citação retirada do *Código de Direito Canônico* sobre a definição contemporânea:

[...] os Bispos que, por divina instituição, sucedem aos Apóstolos, são constituídos, pelo Espírito que lhes foi conferido, pastores na Igreja, a fim de serem também eles mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado e ministros do governo [...] (Código de Direito Canônico - Cân. 375 §1).

A função de inspetores e guardiões da espiritualidade mudou muito pouco para chegar à definição de mestres da doutrina, aceita atualmente. Existia uma força centralizadora dentro da Igreja, uma tendência que convergia para a hierarquia, para a definição da ortodoxia, pela uniformidade do rito etc. Essa força hierarquizante que pretendia concentrar o poder nos patriarcados, e mais tarde no Ocidente, no papado, partia principalmente dos Bispos.

O poder dos bispos no Ocidente já vinha se consolidando desde a Antiguidade, foram aos poucos se impondo entre os demais sacerdotes como líderes de uma Igreja que se tornava uma instituição. Os profetas dos primeiros dias foram substituídos por uma burocracia eclesiástica composta por diáconos, presbíteros e bispos (SILVA, 2003, p. 195). Esse processo foi acentuado pelos grandes préstimos recebidos pelos imperadores que se converteram e passaram a legislar a prática religiosa em defesa do Cristianismo tendo talvez como objetivo, a unidade do Império. Seu poder foi reconhecido primeiramente por Constantino no século IV, que coloca um fim nas perseguições e concede uma série de privilégios ao clero, inclusive com doações generosas à Igreja destinadas à caridade (SILVA, 2006, p. 254). Esse processo modificava radicalmente a religiosidade praticada pelos apóstolos, pelos mártires e pelos fiéis do Cristianismo na Antigüidade.

Entretanto esse não era um movimento geral e unânime, havia outras vertentes religiosas que permaneceram praticando um Cristianismo que acreditavam ser apostólico mais ligado às raízes, acusado por seus opositores de ser rigorista. Essas práticas foram marcadas pelo desprezo do poder político e material que a Igreja angariava com a proximidade das esferas mais altas de poder.

Desse modo os cristãos foram primeiro tolerados e depois favorecidos. Esse processo chegou ao seu auge quando os Bispos foram oficialmente admitidos como *Defensores Civitatis* (SILVA, 2002, p. 3), a aproximação da aristocracia com o Cristianismo resultou na presença de aristocratas entre os membros do poder episcopal, alguns homens que estavam destinados a influenciar a vida do Império, tornaram-se Bispos conferindo assim prestígio a esse estatuto (GELATI, 2004, p. 14). Entretanto mesmo tendo amplo acesso aos governadores e potentes a Igreja até o século IV continua apenas como paralela, senão marginal, ao poder secular (BROWN, 1990, p.265).

Diante da vulnerabilidade aos saqueadores, os antigos *domini* (plural: *dominus*) partiram para *villae* fortificadas e os Bispos foram favorecidos com esse vazio de poder (GELATI, 2004, p.13). Num contexto em que as pessoas se valiam apenas de seus conhecidos e não de um poderoso Estado como outrora havia sido o Império, o Bispo era um ícone da liderança local diante dos invasores germânicos, o Cristianismo urbano assumia um caráter praticamente cívico. [...] o bispo cristão [...] único ator representativo da vida urbana nas margens do Mediterrâneo (BROWN, 1990, p. 271). Na Península Ibérica Tardo-Antiga o poder dos Bispos era tal que chegavam a cunhar suas próprias moedas (MORENO, 2006, p. 46).

Na Antiguidade Tardia o poder episcopal provinha, de um conjunto de aparelhos: a caridade, os hospitais, o monopólio da educação e o suporte dos fiéis que lhes conferiam prestígio (SILVA, 2002, p. 8). Seu domínio político chegaria ao ponto em que os Concílios constituíram verdadeiras assembleias mistas em que era decidida a política de todo o reino, como a taxaço de impostos (ORLANDIS, 1988, p. 316).

O poder secular dos Bispos na passagem da Antiguidade para o Medieval é parte de um processo de hierarquização que se inicia nas comunidades paleocristãs e avança com a atuação dos Imperadores romanos diante da aceitação do Cristianismo como religião oficial do império e que posteriormente, com a queda do Império no Ocidente, o episcopado atua como defensor da vida urbana e das populaçoões romanas diante dos invasores bárbaros.

Os Bispos participavam então do jogo de poder como membros da alta hierarquia, representantes de uma parcela importante da população, desempenhando um triplo papel de governo, magistério e jurisdição (ORLANDIS, 1988, p. 310). Atuavam como representantes máximos do grupo a que pertenciam, bem próximo ao sentido de religião étnica de Paolo Scarpi. Vemos, por exemplo, bispos liderando embaixadas para tratar de assuntos políticos com os reis, isso demonstra a proeminente posição ocupada pelos Bispos - um Cristianismo de cunho cívico

Mas apesar de todo seu carisma, os Bispos distanciavam-se, pela própria natureza de sua função, do arquétipo de um dos personagens mais carismáticos da religiosidade cristã desse período, os chamados homens santos, eremitas, anacoretas e ascetas que praticavam uma forma religiosa mais radical, abdicando os prazeres da vida terrena e buscando uma vida mais santa, alijados da sociedade e vivendo isolados em regiões

ermas (LEGOFF, 1983, p. 49) em constante confronto com o demônio (FRIGHETTO, 2000, p. 39).

A palavra monge, deriva do grego *Monachoi* ó os õhomens solitáriosö. Prolongando uma tradição Cristã que quase se poderia qualificar de arcaica, muito diferente da dos Bispos. Suas atitudes espirituais e morais inspiram-se na experiência de um ambiente sobretudo rural, muito diverso daquele dos cristãos citadinos. õ[...] No final do século IV o papel da Igreja cristã nas cidades é eclipsado por um modelo radicalmente novo da natureza humana e da sociedade humana, criado pelos ñhomens do desertoø [...]" (BROWN, 1990, p. 275).

Esse novo modelo de cristão assumiu um ideal que se diferente daquele do episcopado urbano ó mas que não lhe fazia oposição. Surge primeiramente nos desertos do Egito e da Síria com personagens como Paulo de Tebas (nascido em 228) e o chamado Santo, Antônio conhecido como õAntão eremitaö e õSanto Antão o Grandeö, que teria vivido entre 251 e 356 d.C. Que alcançaram enorme popularidade e prestígio diante dos fiéis (BROWN, 1990, p. 276).

No século IV a ascendência dos homens divinos cristãos dentro da sociedade romana será uma realidade incontestável. Com o término das perseguições, no entanto, o ideal de homem divino sofrerá um deslocamento da pessoa dos mártires para duas novas personagens que entrarão em cena nesse momento: o monge e o bispo (SILVA, 2003, p.196).

O século IV era um período em que a hierarquia ainda não havia conseguido consolidar sua legitimidade nem mesmo definir os limites da ortodoxia. Vemos então duas formas distintas de vida ascética ganhar prestígio a partir do século IV: a via eremítica, solitários errantes e anacoretas como o supracitado Antão Eremita; e a via cenobítica como a de Basílio de Cesaréia, que aprovou a regra monástica, onde os monges estariam em certa medida confinados e se sujeitariam por um prestigiado voto de obediência a uma regra rígida de controle (LOYN, 2006, p. 610). O religioso deveria abrir mão da própria vontade através do livre arbítrio, e a partir desse momento õ[...] não hão de ter poder algum sobre seu corpo nem preocupar-se com o alimento ou vestidoö (OLIVEIRA, 2006, p. 8).

Entretanto, mesmo que essas pareçam duas vertentes inconciliáveis, uma do homem que vivia isolado numa vida que almejava a santidade e a outra do homem que guardava a

ortodoxia dos ritos nos grandes centros urbanos; existiram aproximações entre os bispos e os eremitas. Principalmente com a nomeação de alguns bispos entre as fileiras dos anacoretas mais populares, que viria a beneficiar o episcopado (SILVA, 2003, p.200). Posteriormente com a criação dos Mosteiros por Bispos influentes, num modelo monástico institucionalizado que viria a se tornar dominante a partir do século VI na Galícia, bem como no restante da Europa, a ponto de alguns autores como André Vauchez (1995, p. 31) identificarem a época entre o século X e XI na França como a Idade Monástica e Feudal.

Em virtude dos elementos geográficos e dos processo de formação histórica da Galícia, sua população concentrava-se no campo. Enquanto as elites romanizadas estiveram cada vez mais identificadas com o Cristianismo hierarquizado, os camponeses passam a ser tratados como "pagãos" e sua conversão torna-se preocupação do episcopado.

Os ermos e as regiões selvagens com que os homens rústicos conviviam eram, para o homem urbano do século V e VI d.C., insalubres, inóspitos e habitados realmente por forças fantásticas que seriam associadas ao demônio sob a ótica do Cristianismo. Para eles, sua condição estava comparada apenas a dos desertos do Oriente retratados na *Bíblia* como local de provação e confrontação com o Diabo (LE GOFF, 1983, p.49).

Para as elites urbanas, os cultos praticados pelos rústicos eram superstições irracionais. Para eles a crise romana, "[...] como afirmava um escritor cristão do século V, Salviano de Marselha, criava uma situação de instabilidade geral e de medo, que acentuava o impulso para o irracional e para a evasão religiosa, e não apenas nos estratos convertidos do Cristianismo (DONINI, 1980, p. 223-224).

A oposição entre cidade e campo, manifestava-se no discurso de uma elite, refletindo-se na tendência de vincular a religiosidade pagã aos rústicos ignorantes do campo em oposição ao Cristianismo associado com os aristocratas urbanos (ANDRADE FILHO, 1999). A própria etimologia da palavra aristocrata, que deriva do grego *aristoi*, significa ãos melhores. Apresenta um sentido de ignorância superada pelo homem nobre da cidade que seria então melhor do que o camponês. Isto se mostra na obra de bispos que se referiam a essas populações e poderá ser demonstrado quando analisarmos as fontes de Martinho de Braga, entre elas a epístola chamada: ãpara a correção dos rústicosõ (*Correctione Rusticorum*). Como as fontes escritas que chegam até nós são legadas

exclusivamente por essa aristocracia cidadina, um dos problemas centrais que se colocam em seu discurso são os rústicos pagãos.

O paganismo é uma denominação genérica que deriva do latim "*paganus*": Literalmente, "homem do campo", "camponês" ou "aldeão". O conceito atual, sinônimo de politeísta, de "idólatra", "não crente" em Cristo, procede da época Imperial Romana, na qual, o Cristianismo se converteu em religião oficial do Império.

É importante ter em mente que os grupos tidos genericamente como pagãos são por vezes muito diferentes entre si, têm características culturais bem próprias e, vale frisar, constituem na Península Ibérica da Antiguidade Tardia um verdadeiro mosaico de diversidades religiosas e culturais.

Muitas vezes os deuses do panteão romano eram identificados com divindades locais, isso aproximava as duas culturas e não entrava em conflito com um sistema de culto pagão. Em Lugo, no NO da Península Ibérica, Júpiter foi associado a uma divindade nativa e chamado de *Iuppiter Ladicus*, sendo invocado como protetor de um monte que hoje é chamado de Ladoco. Já perto de Astorga, Júpiter foi associado a outra divindade *Iuppiter Candamius*, adorado no monte Candanedo como seu protetor (MCKENNA, 1938).

Nas religiões tradicionais, os rios também eram adorados. O Rio Douro, próximo de Braga, desde antes da chegada dos romanos, deve seu nome a uma divindade chamada Durius. A adoração dos rios será denunciada por Martinho de Braga no século VI. Ao Norte da sede do Reino Suevo, há inscrições contendo o nome de rios adorados como deuses - Tameobrigus e Durbeicus. Cinco inscrições da deusa Nabia foram descobertas, é provável que esteja associada ao rio de mesmo nome - Navia é um rio de quase 3000 km² que vai das Astúrias ao mar, passando por Lugo. Muitas vezes, tomamos notícias de cultos tradicionais através de inscrições, mas não sabemos mais do que o nome pouco familiar das divindades adoradas (MACKEENA, 1938).

Além dos cultos regionais, na *Hispania* praticavam-se as incontáveis expressões religiosas do Império Romano - desde a religiosidade tradicional (com adoração de Júpiter, Vênus, etc.) até os cultos de mistério como os de Eleusis, Mitra e Ísis. Dentro desses grandes sistemas haviam ainda variações. Por exemplo: o disco solar, visto como deus do Sol era chamado tradicionalmente de Hélio, fazendo parte de um panteão. Já na

Síria, o deus solar, chamado de Elagabalus, foi associado ao culto romano do *Sol Invictus*, chegando a ser o deus preferido de diversos imperadores, inclusive Constantino.

O próprio termo *ōpagãoō* estaria associado ao homem do campo num sentido pejorativo de homem rústico, ignorante e desconhecedor da verdadeira fé, mas nos primeiros séculos de nossa era, o Cristianismo se deparou com um paganismo de Estado que lutava para preservar as convicções religiosas antigas com um discurso culto e muito bem construído (FRIGHETTO, 2000, p. 24).

Para aprofundar essa questão, iremos nos desviar um pouco de nosso recorte, citando um exemplo. A defesa do politeísmo feita por Celso, chamado de O Pagão (provavelmente escrita entre 176 e 180 d.C.), em que argumenta, entre outras coisas, sobre as vantagens de um sistema religioso politeísta num mundo onde muitas culturas se encontram. Desse modo, uma população que porventura acreditasse em um conjunto de deuses não negaria a existência de um deus adorado por outro povo, porque para eles poderiam existir centenas de divindades diferentes, nesses termos o paganismo seria um sistema religioso potencialmente mais tolerante. A resposta do Cristianismo, veio apenas 70 ou 80 anos mais tarde, no trabalho de Orígenes, teólogo cristão, em uma obra intitulada *Contra Celso*, vale observar que a obra original de Celso não sobreviveu até nossos tempos (MOMIGLIANO, 1996, p. 54).

Como mencionado por Soares (2011, p. 25), o paganismo e o Cristianismo encontram-se num espaço de negociação e imbricamento, determinado pela convivência, pela mútua exclusão e pelas relações de poder envolvidas nesse processo. Essa relação é complexa, envolve um jogo de representações que estabelece uma oposição radical entre ambos, bem como a confecção de estigmas. Contudo, diferente do período tratado pela autora (a obra de Orígenes do século III), os opositores de Martinho de Braga não deixaram nenhum fragmento de texto que tenha chegado até a contemporaneidade.

Isso porque em certo momento o Cristianismo tornou-se religião oficial do Império e o paganismo perdeu força e a discussão se esvaziou, deixando os cristãos como herdeiros da cultura clássica. Concluímos através desse breve exemplo que durante os primeiros séculos do que chamamos hoje de Era Cristã, os debates entre pagãos e cristãos eram muito cultos e impressionam por sua sensibilidade e eloqüência à maneira da filosofia

clássica. Portanto, mesmo que esse seja o discurso que o próprio Cristianismo nos legou, o fato é que Paganismo não é sinônimo de ignorância.

Como mencionamos, as modalidades religiosas na Península Ibérica eram muito variadas (MCKEENA, 1938).⁹ Muitas formas religiosas romanas foram adotadas nas províncias da *Hispania*, como o culto à imagem imperial que estava muito presente na maioria das grandes cidades. Os altares e templos que cultuavam o Imperador não mencionavam seu nome, assim, se o Imperador muda, a imagem continua a mesma.

Além disso, os deuses romanos também foram adorados pelos setores romanizados da sociedade. A unidade do Império facilitava a transição de pessoas e idéias por seu território, as culturas africanas e orientais já haviam influenciado a Península a partir do sul, e pôde-se comprovar que cultos orientais de mistério, como o mitraísmo e o culto à Isis também tiveram força na Península. Vale ressaltar que essas religiões orientais vão influenciar monges cristãos que serão considerados hereges. As religiões locais continuaram a ser praticadas, mas de maneira marginal e segregada, sendo consideradas inferiores e até ilegais pelas autoridades.

Mas para maior compreensão do paganismo e sua diversidade na Península Ibérica, devemos ter em mente que existiam crenças entre as populações autóctones, disseminadas pelos Celtas na Antiguidade Clássica, que remontavam suas origens ao Paleolítico e seguiram até a Idade Média.

A persistência de cultos que mesclavam diversos elementos culturais e a possibilidade de que essa persistência seja uma forma daqueles marginalizados da sociedade oporem-se à ideologia dominante está presente em diversos autores (FRIGHETTO, 2000 e ANDRADE FILHO, 1999). Mas um trecho selecionado de Jacques Le Goff exprime bem as dimensões que isto deve tomar: “[...] parece-me poder dizer-se sem exagerar, que o maravilhoso foi em última análise uma forma de resistência à ideologia oficial do Cristianismo (embora não tenha sido esta nem sua única nem sua principal função)ö (LEGOFF, 1983).

⁹ Esta é uma obra que promove um bom rastreamento das fontes, e mesmo sendo de 1938, é segundo Ruy Oliveira Andrade Filho (1999) o último trabalho a abordar esse tema de maneira específica vasculhando todas as fontes acerca do assunto, principalmente fontes arqueológicas e usaremos essa obra como principal referência em se tratando de religiosidade na Península para todas as afirmações sobre o assunto.

De qualquer modo a resistência ao poder central no período romano era significativa e poderemos supor que a chegada dos germânicos à Península essa questão se acentuou, uma vez que o poder coercivo dos aparatos institucionais romanos foi reduzido. Portanto, quando tratarmos da situação privilegiada que o Cristianismo institucionalizado e principalmente os bispos ocupavam naquela sociedade, devemos ter em mente que esse privilégio de certo modo era relativo, pois estes membros da alta hierarquia constituíam uma minoria e o alcance de seu poder era limitado.

Martinho de Braga

Ao falarmos de Martinho nos acomete um ar de mistério. Por deduções e aproximações, temos algumas datas de sua biografia: ele teria nascido entre 518 e 525, consagrado bispo em 5 de Abril de 556; o mosteiro de Dume (fundado por ele) já existia em 558; participou do I Concílio de Braga em 561; e presidiu o II Concílio de Braga em 1 de Junho de 572. Faleceu em 20 de março de 579 (SILVA, 2008, p.110).

Temos poucas informações sobre sua origem, mas os versos escritos por ele mesmo - para seu epitáfio - nos oferecem algumas pistas:

Nascido na Panonia, atravessando vastos mares, impelido por sinais divinos para o seio da Galiza, sagrado bispo nesta tua igreja, ó Martinho confessor, nela instituí o culto e a celebração da missa. Tendo-te seguido, ó patrono, eu, o teu servo Martinho, igual em nome que não em mérito, repouso agora aqui na paz de Cristo (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.32).

Martinho seria oriundo da Panonia nos Bálcãs Ocidentais, atual Hungria, informação que se repete em outras fontes contemporâneas como a de Venâncio Fortunato ¹⁰ e Gregório de Tours, ¹¹ mas ainda polêmica, como veremos. Martinho de Braga refere-se em seu epitáfio a outro Martinho, bispo de Tours do início do século IV, considerado santo, muito venerado na época, com grande influência sobre a obra de Martinho de Braga. Ademais, nesse epitáfio o trabalho de Martinho de Braga é mencionado quando diz de si mesmo, õ[...] instituí o culto e a celebração da missa (...)ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 32) - referência a seu empenho na cristianização da Galícia.

Essas analogias entre Martinho de Braga e de Tours também foram feitas por seu contemporâneo franco, Venâncio Fortunato, em uma apologia a Martinho de Braga

¹⁰ Venâncio Fortunato (c. 530-c. 600/609), foi bispo e escritor latino, poucas informações a seu respeito.

¹¹ Gregório (c.538- 594) foi historiador galo-romano e bispo de Tours.

(BERARDINO, 2000, p. 85). Nele teriam se baseado os demais autores, que de pronto atribuíram a Martinho de Braga história análoga à do venerado Santo Martinho de Tours; o epitáfio, contudo, é aceito como comprovação da origem de Martinho de Braga. Essa idéia de que veio do Oriente é corroborada pelo fato de que Martinho, apesar de escrever em latim, ensinou um discípulo, que lhe sucederia no bispado de Braga, a traduzir obras a partir do Grego. Assim, sua vinda da Panônia, região bastante latinizada, mas com influências gregas (FONTAM, 1986, p. 51) não parece absurda.

Martinho viveu na Galícia na segunda metade do século VI d.C. e parece ter estado, na Gália, onde conheceu Venâncio Fortunato. Sua viagem ainda suscita debates. As fontes falam de inspiração divina, mas a vinda de Martinho pode ter tido outras motivações.

Uma das hipóteses é de que Martinho teria fugido de Alexandria. Follis (1992) busca sustentá-la através da idéia de que há um caráter oriental em sua aproximação tolerante ao paganismo e à heresia, contrário do que acontece com Cesário de Arles e Agostinho de Hipona. Do mesmo modo, supõe uma perseguição religiosa em Alexandria, conflito ausente das fontes. Martinho teria viajado em busca de liberdade de culto.

Nossas fontes não oferecem provas diretas com que determinar a natureza da experiência monástica de Martinho. Contudo, certas inferências podem ser deduzidas tanto de nosso conhecimento do monasticismo egípcio no sexto século em geral. Uma vez que as fontes históricas para o período são escassas, esse conhecimento é reunido do "Ditos dos Padres" e do "Perguntas e Respostas dos Padres Gregos". Inferências também podem ser reunidas de nosso perfil da maturidade de Martinho. A jornada de Martinho para o oeste parece coincidir com uma imigração generalizada dos monges do Egito, e Alexandria em particular (FOLLIS, 1992, p. 5).

Com essas deduções Follis observa que "Martinho viveu durante o reinado do Imperador Justiniano (527-556 d.C.)" (FOLLIS, 1992, p. 8) e acrescenta que ele teria sido educado em um regime repressivo, num tempo em que sua postura seria considerada heterodoxa e seu interesse pelos clássicos seria visto como "politicamente incorreto" (FOLLIS, 1992, p. 9). Contudo, discordamos dessa visão, uma vez que o propósito declarado da vinda de Martinho de Braga para a Galícia, seria apoiar e incentivar o Cristianismo. Desse modo, essa chegada não deve ser vista como um exílio auto-imposto, mas como uma tomada de decisão de um Cristianismo institucionalizado.

Enquanto Follis afirma que Martinho teria sofrido perseguição nos tempos de Justiniano,¹² outros autores ligam sua chegada à estratégia diplomática desse imperador, no contexto das campanhas de reconquista do Império do Ocidente, embasados na data da chegada de Martinho, em 550, e subsequente intervenção militar bizantina em 553 (SILVA, 2008, p. 120). Outra hipótese é a participação de Roma na vinda de Martinho, como parte de projeto de cristianização, que seria atestado pela carta ao Papa Vigílio¹³ e pelo reconhecimento da primazia de Roma (SILVA, 2008, p. 122). Contudo, poucos consideram a vinda de Martinho iniciativa pessoal, ainda que, como dito, essa questão permaneça em aberto.

De qualquer modo, a chegada de Martinho promoveu a integração do Cristianismo como instituição que não estava restrita a apenas um Reino; ao contrário, era uma organização muito mais ampla, assim, vemos o sucesso na fundação de mosteiros na Itália por Gregório Magno (590-604) assim como a fundação de mosteiros na Galícia no mesmo período. De certa maneira, Martinho trazia as novas tendências do cenário mediterrâneo, os Cânones dos concílios em Grego e a tradução da Vida dos Padres do deserto que serviam como regras monásticas; era ãa última resposta do Cristianismo ao mundo de seu tempo.

Vários Concílios se referem à Martinho de Braga (THOMPSON, 1980, p. 89), como o Concílio de Tarragona em 516 d.C., o de Lerida em 524 d.C. Curioso notar que o Terceiro Concílio de Toledo, realizado na época em que Martinho ainda vivia ou tinha morrido há pouco tempo, em 589, não se refere a ele. Por outro lado, o Décimo Concílio de Toledo em 656 trata-o como "Bispo de Braga de gloriosa memória" e como fundador do mosteiro de Dume. Talvez em virtude da rivalidade entre suevos e visigodos ainda estar "acesa" em 589 mas ter sido superada em 656.

Até a década de cinquenta do século XX, considerava-se que o bispo havia nascido na Panônia e que recebera formação oriental quando de sua visita à Terra Santa (PINHEIRO, 2004). Seria então desde terras orientais que Martinho de Braga partira rumo à Galícia com uma breve estadia na Gália.

¹² Justiniano (483-565) foi Imperador Romano quando a capital era Constantinopla; dedicou seu governo ao grandioso projeto de reaver as províncias ocidentais, perdidas para os õbárbarosõ.

¹³ Vigílio foi Papa entre 537 e 555.

Esta tese foi questionada em 1963 por Luís Ribeiro Soares. Em seu doutoramento, o autor sugeriu que o bispo não nascera na Panônia, tampouco fora formado no monasticismo oriental. Ao contrário, o autor postulou a romanidade de Martinho de Braga ao dar uma nova interpretação ao seu epitáfio, bem como às passagens de Gregório de Tours e de Venâncio Fortunato.

No seguinte trecho "Das Panônias oriundo [...]" - do original *Pannoniius genitus* - houve margem para diferentes posicionamentos sobre a origem de Martinho. Luís Ribeiro Soares sustentou, diferentemente do que acreditavam seus predecessores, que com essa referência o bispo de Braga apenas indicaria que era descendente de panônios e não que nascera na Panônia (PINHEIRO, 2004, p.19). Assim, ao invés de "Das Panônias oriundo [...]", o fragmento em questão poderia ser traduzido como "Descendente de panônios [...]". Para fazer valer seus argumentos, o autor recorre a dois outros textos que fornecem indicações sobre a trajetória e a biografia do bispo. Primeiramente, a passagem da *Historia Francorum* de Gregório de Tours que faz menção à morte do Martinho, bispo dos suevos.

O escrito de Venâncio Fortunato, apresenta Martinho como: *Pannoniae, ut perhibent, veniens e parte Quiritis*. Segundo o autor, ao dizer que o bispo vinha das õbandas de Romaö, Fortunato fornece um indicativo preciso que comprova a vinda de Martinho de Braga para a Galícia desde terras romanas, onde recebera sua formação monástica.

Leila Rodrigues da Silva faz um balanço da historiografia (SILVA, 2008, p. 61), mas em sua conclusão parece não destoar da opinião preponderante, de seguir as fontes fielmente, considerado o nascimento de Martinho na Panônia. Embora ela se refira a outras correntes historiográficas não se atém a esse problema como foco de seu trabalho. Segundo essa hipótese Martinho de Braga teria nascido entre 510 e 520, nos Bálcãs, provavelmente teria passado pela Gália, onde teria conhecido Venâncio Fortunato. Uma vez na Galícia, exerceu sua autoridade como nenhum outro, sua educação clássica pode ser atribuída a suposta origem em uma família romana. Os motivos de sua viagem variam, desde inspiração divina, até reconhecimento de um "parentesco" com os suevos, passando por diplomacia bizantina e intervenção do papa de Roma.

Sobre Martinho, sabemos apenas que fundou mosteiros, participou da conversão do rei e redigiu os textos reunidos nas *Obras Completas* (1992). Essas atividades sugerem ter

sido homem de ação. A iniciativa missionária de Martinho de Braga culminou na conversão do monarca suevo, etapa fundamental na organização da Igreja na Galícia, que aproximou o Catolicismo da cúpula política, consolidou e legitimou o poder do rei germânico. A partir desse momento, convocam-se dois Concílios Ecumênicos em Braga.

Esses Concílios decidem questões de uniformização do rito, estreitam laços entre os bispos e regulam a ortodoxia numa organização eclesiástica de certa maneira incipiente, mas, agora, melhor estruturada.

A fundação de mosteiros reflete as transformações da época. O Cristianismo se dedicaria aos espaços para além das cidades. Pudemos verificar que, logo depois de sagrado bispo, fundou o mosteiro de Dume (SILVA, 2008, p.110),¹⁴ nos arredores de Braga. Isso é citado em vários documentos medievais, como este trecho do X Concílio de Toledo: "São Martinho, de gloriosa memória, bispo da Igreja de Braga, o qual se sabe construiu o monastério de Dume".²³ Segundo o historiador espanhol José Orlandis, esse foi o único mosteiro elevado a bispado de que temos registro (SILVA, 2008, p.125); isso demonstra a importância da fundação de mosteiros entre as obras de Martinho de Braga e, também, a intenção do Cristianismo de se adaptar ao cenário rural da Galícia.

A partir desses trabalhos mais práticos, por assim dizer, chegamos aos trabalhos intelectuais de Martinho de Braga. Seus escritos impressionavam o episcopado local não só pela erudição, mas também pela simplicidade do estilo, utilizando-se de um arcabouço erudito em redação compreensível pelo clero local. Inexiste relato de dificuldade de comunicação entre Martinho e as populações locais, nem hispano-romanos nem germânicos (tendo em vista que há indícios de que os germânicos teriam abandonado sua língua desde cedo); isso demonstra que o Latim utilizado na Galícia ainda era compatível com o falado em outras partes do antigo Império. A sabedoria reconhecida de Martinho baseava-se na herança do mundo antigo, da qual os bispos se consideravam guardiões. Usou tanto autores cristãos (FONTAN, 1986, p. 5), a exemplo de João Cassiano,¹⁵ Cesário de Arles,¹⁶ Agostinho de Hipona¹⁷ e Jerônimo¹⁸ - em cuja

¹⁴ Aqui há controvérsia, talvez já participasse do mosteiro quando foi sagrado bispo.

¹⁵ João Cassiano (c. 370 - 435), teólogo que residiu em Marselha (atual França), é considerado precursor do monasticismo medieval.

¹⁶ Cesário(470 - 543), bispo de Arles (Sul da França), dedicou-se à escrita de regras monásticas.

tradição Martinho de Braga estava inserido - como também, e talvez principalmente, Sêneca,¹⁹ autor estóico considerado, na época, pertencente à tradição cristã.

O reconhecimento da autoridade de Martinho ecoa nas fontes. Em Venâncio Fortunato vemos: "Martinho conhece não só Platão²⁰ e Aristóteles,²¹ mas também Agostinho e outros Padres da Igreja [...]" Em Gregório de Tours: "Martinho [...] era tão culto no estudo das letras que no seu tempo não havia quem o ultrapassasse [...]". Finalmente, em Isidoro de Sevilha podemos ver: "[...] Martinho, bispo do mosteiro de Dume, ilustre por sua fé e sua ciência [...]" (SILVA, 2008, p.115).

Com essas informações sobre Martinho de Braga, esperamos ter demonstrado duas coisas: primeiro sua inserção em contexto mais amplo do Cristianismo institucionalizado - atuando enquanto detentor da autoridade necessária para representá-lo sem constrangimento ó e sua atuação estratégica na conversão do rei suevo ao Cristianismo.

Vimos que as fontes sobre os suevos são escassas, como o caso dos citados Idácio de Chaves e Martinho de Braga, distantes entre si quase um século, mas que são, apesar disso, autores dos registros mais informativos acerca do Reino Suevo. Somos então convidados a extrair desses documentos o maior número possível de informações, tanto as consideradas úteis para os mais diferentes discursos históricos²² quanto aquelas consideradas válidas para historiador que busca conhecer a realidade concreta daquele tempo. É nesse debate historiográfico sobre a natureza e dimensão da conversão do Reino Suevo que se insere nosso projeto.

Concluindo, demarcamos o problema: Até que ponto o que sabemos sobre o Reino Suevo está condicionado por essa estratégia de conversão? A resposta para essa pergunta passa pela escolha de arcabouço teórico apresentado na seção seguinte.

¹⁷ Agostinho (354 - 430), bispo de Hipona (atual Argélia), uma das maiores autoridades do Cristianismo, considerado Doutor da Igreja.

¹⁸ Jerônimo (347 - 420), apologista cristão, muito conhecido pela sua tradução da Bíblia.

¹⁹ Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.) foi dos mais célebres escritores do Império Romano.

²⁰ Platão (c. 427 a.C. - c. 348 a.C.), filósofo ateniense considerado um dos fundadores da filosofia ocidental.

²¹ Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), juntamente com seu mestre, Platão, é visto como uma das figuras mais importantes da Filosofia.

²² Como os discursos religiosos por um lado (Martinho de Braga é considerado santo em Portugal) e as disputas nacionalistas por outro (o Noroeste hoje se divide entre a Galiza na Espanha e o Norte de Portugal).

Referencial Teórico

Coloca-se, portanto um problema de método, os relatos deixados pelo Cristianismo são apenas uma parte da história. O fato de contarmos exclusivamente com documentos escritos por bispos, não significa de maneira alguma que outras camadas da sociedade estivessem destituídas de relevância política.

Além do desafio do tema periférico, tratar da história dos suevos também implica lidar com lacunas e silêncios.

[...] Com os suevos não se passa disto. Seus reis não vivem para nós. Os acontecimentos de sua história se localizam mal. Braga é sede de sua corte, um pouco por dedução e conjectura. Se o grande Teodorico de Ravena fala todavia hoje a nossa imaginação por seu mausoléu, e os visigodos pelo esplendor de suas igrejas, a arqueologia sueva, em transformação, tarda em por nossa fantasia em marcha. Os suevos nos resultam inconcretos; tem tão pouca 'visibilidade', que as vezes quase dá vontade de duvidar de sua existência (LAITENBERGER, 1998).

A dificuldade aumenta quando soma-se esse silêncio com o estigma dos historiadores. Os suevos foram mal vistos pela quase totalidade dos autores da Antiguidade e da Antiguidade Tardia. Isso acarreta uma dificuldade para a pesquisa e não obstante, a maioria dos historiadores modernos que abordaram o assunto do Reino Suevo da Galícia não ajudaram a romper o estigma antigo. Chegando ao ponto de o historiador francês Musset, no ano 1973 proclamar: " [...] se os suevos da Espanha não tivessem existido, a História não teria mudado em nada importante".

A despeito disto, outros pesquisadores - principalmente espanhóis, portugueses, brasileiros e americanos - se dedicaram ao tema, enquanto esforços foram feitos para impulsionar o debate. O mais recente aconteceu na Espanha em 2010 por ocasião do aniversário de 1600 anos da fundação do Reino Suevo.

No Brasil, pesquisadores de peso como Leila Rodrigues da Silva (UFRJ), Mario Jorge de Motta Bastos (UFF) e Rossana Alves Pinheiro (UNIFESP) se dedicaram ao assunto através de diferentes abordagens.

Neste trabalho analisaremos a construção das identidades do Reino Suevo nos discursos de Martinho de Braga - e o exercício de poder que se manifesta nesse processo. Ou seja, buscamos refletir a concepção de Martinho de Braga a respeito do lugar ocupado pelo rei, pelos bispos, monges, cristãos, pagãos e hereges naquela sociedade ó a maneira como essas identidades são construídas pela diferença (WOODWARD, 2000), pela

alteridade. Qual a função que assume para si enquanto bispo? Qual representação ele lega aos clérigos e monges? O que diferencia um cristão de um não cristão em seu discurso?

Discutimos um conjunto de leituras sobre o tema da construção de identidade, entre os quais, Tomas Tadeu Silva (2000) e Stuart Hall (2000). Isto posto, procurarei percorrer alguns caminhos epistemológicos que levaram às escolhas tomadas nesta abordagem, buscando expor suas nuances para debates e discussões futuras.

Em certa medida, o ambiente acadêmico em que a dissertação se desenvolveu, propiciou debate teórico no tocante aos conceitos de representação, recepção e prática cultural, como vistos por Roger Chartier (1990; 2002). Bem como um conjunto de estudos focados nos marginalizados e excluídos, seguindo Norbert Elias (2000). Isso se manifesta na percepção de que a descrição oferecida nos documentos sobre minorias como os hereges e os pagãos (por exemplo) não corresponde à realidade imediata, mas antes, à uma representação da mesma. Essa representação do marginalizado atua como uma primeira forma de violência e exclusão, servindo a um propósito sócio-político de construção e demarcação de uma identidade "oficial" e desejada. Com o passar do tempo, essa primeira representação, construída em contexto específico, é apropriada por outros grupos e aplicadas a contextos diferentes, através da literatura, por exemplo. Outra reflexão relevante, é que o próprio ato de criar essa representação, pode ser entendido como uma prática sociocultural. Ou seja, o conceito de prática não se restringe a ações políticas como exílio e perseguição. A própria produção intelectual também é reconhecida como prática cultural - em outras palavras, a produção intelectual exerce efeito sobre a sociedade.

Os discursos que dispomos do Reino Suevo não nos permitem estabelecer comparação entre opiniões diferentes, porque provém de apenas uma fonte - as Obras Completas (*Opera Omnia*) de Martinho de Braga. Não podemos hierarquizar ou refutar seus argumentos, o que buscamos aqui é reconstruir um aspecto da narrativa de Martinho de Braga.

Para colocá-la em perspectiva, elencamos uma série de documentos atravessados por um elemento em comum, o uso do termo suevo para designar um invasor ou inimigo entre o século I e VII. Dessa maneira procuramos restabelecer uma representação criada a respeito dos suevos, sendo que essa representação é composta por vozes dissonantes.

Assim podemos demonstrar que o silêncio de Martinho de Braga a respeito desse termo (suevo) não é fortuito. A partir disso refletimos acerca da configuração política do Reino Suevo e o significado da posição do monarca ocupa dentro da própria obra de Martinho de Braga. Esse objetivo parte de alguns pressupostos teóricos.

Os documentos contêm vários discursos que lhe antecedem ou que convivem com ele. Os documentos de Martinho de Braga lidam com os discursos da Bíblia, dos filósofos antigos, dos Padres da Igreja, do Papa e também com os discursos que não foram preservados até hoje, como os proferidos por outros bispos, por dissidentes religiosos, pelos pagãos no campo e também pela elite política germânica. A cultura e a sociedade da época influenciou o texto de Martinho de Braga, porque ele se apropriou, concordou, se opôs ou evitou os discursos com que convivia.

Portanto muitas representações sociais diferentes se fazem presentes na fonte mesmo que - talvez ó contenham contradições entre si. Além disso, Martinho de Braga também deveria levar em consideração as limitações impostas pela leitura de seus interlocutores. O sucesso ou aceitação do discurso de Martinho de Braga são negociados naquele contexto, sendo a atuação do próprio redator difícil de definir (ORLANDI, 1988, p. 57).

Exemplificando, podemos citar a carta de Martinho de Braga ao bispo Polêmio,²³ de Astorga, visando a lhe instruir sobre a maneira de proceder diante dos pagãos, para convertê-los ao Cristianismo niceno. Em primeira instância, o autor está condicionado pela linguagem a ser utilizada (o latim) e também pelos modelos possíveis de redação (missiva, tradição patrística etc.); ademais, visa. Objetivo inalcançável se o público que se pretende atingir não compreender a sua mensagem. Em outras palavras, o discurso contém elementos não apenas do Autor, mas de seus possíveis receptores diretos e indiretos.

O discurso deve ser entendido em sua dispersão, ou seja, em sua relação com um contexto muito complexo, que se faz presente, mas que dificilmente é capturado pelo historiador. Por conta disso, optamos assim por analisar todas as obras originais de Martinho de Braga escritas naquele contexto.

²³ Sobre Polêmio, não sabemos mais do que isso: é o destinatário para quem Martinho de Braga envia a carta que ficou conhecida como *De Correctione Rusticorum* por volta de 574 d.C.

O discurso de Martinho de Braga não é inocente, mas contém estratégias para se inserir em espaços públicos não controlados e manipulá-los de maneira a construir uma pretensa aproximação, que leve à homogeneização da sociedade e propicie uma construção identitária. Conforme a hipótese de Geertz, de que a:

[...] a cultura é melhor vista não como um complexo de padrões concretos de comportamento - costumes, usos, tradições, feixes de hábitos - como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle - planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam de programas) - para governar o comportamento (GEERTZ, 1978, p. 32).

Seguindo esse referencial teórico, em que as relações de poder, em suas formas mais variadas, são categorias ontológicas, buscamos evidenciar suas características nos discursos da Antiguidade Tardia.

Partimos da perspectiva de que os discursos criam representações dos objetos aos quais se referem, ou seja, de que em última instância o discurso cria a identidade a que se refere, enquanto lugar de possível ocupação por aqueles. Não consideramos o discurso como saber sobre algo enquanto objeto, pois o objeto se constitui na enunciação (FOUCAULT, 2008, p. 108).

Podemos explicar melhor essas proposições citando o exemplo do lugar ocupado pelos hereges nos discursos utilizados como fontes. O herege, sujeito com idéias não ortodoxas, inexistente por si; ele se torna heterodoxo, em relação a uma corrente de pensamento da qual diverge. De qualquer modo, tem concepções religiosas próprias e, de algum modo, entrou em conflito ou se afastou da Religião institucionalizada. Consequentemente aquele indivíduo conflitante é marginalizado pelo discurso vigente, surgindo em sua enunciação [...] como um membro verdadeiramente podre [...] que deve ser [...] cortado imediatamente do corpo da Igreja católica (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 93). O herege inexistente por si, a figura do herege surge quando aquele indivíduo aparece enquanto tal na ordem do discurso.

Como afirmou Stuart Hall: As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos, da cultura e da história. Não uma essência, mas um posicionamento (HALL, 1996, p.70). Esse referencial teórico nos auxilia a ver a questão das identidades culturais como representações tecidas no argumento dos discursos e narrativas. Essas identidades

servem então a outros propósitos além de oferecer uma descrição imparcial dos envolvidos.

Assim, procuramos problematizar o conceito de identidade considerando que:

Todas as identidades funcionam por meio da exclusão, por meio da construção discursiva de um exterior constitutivo e da produção de sujeitos abjetos e marginalizados, aparentemente fora do campo do simbólico, do representável (da produção de um "exterior" de um domínio de efeitos inteligíveis [...]), o qual retorna, então para complicar e desestabilizar aquelas conclusões que nós, prematuramente chamamos de "identidades" (HALL, 2000, p. 129).

A alteridade propiciou os relatos trabalhados nessa dissertação, uma vez que "a diferença é, simultaneamente, a base da vida social e fonte permanente de tensão e conflito" (VELHO, 1996, p.10). Enquanto a luta para afirmar as diferenças identitárias têm causas e conseqüências materiais (WOODWARD, 2000, p.10).

Essa alteridade se expressa na documentação redigida a partir de um confronto, uma guerra ou um contato inamistoso com aqueles que são considerados eternos forasteiros, sejam eles "bárbaros" vindos da distante Germânia, sejam "rústicos" que fazem sacrifício para as montanhas e os rios.

O paradigma romano-cristão equivale ao *established* de Norbert Elias, são cristãos, monges e bispos que vivem nos centros urbanos ou em mosteiros integrados à vida na comunidade da Galícia. Por outro lado os germânicos, os pagãos ou os hereges são considerados *outsiders* - vivem marginalizados ou excluídos da sociedade da Galícia. Com isso, os primeiros são identificados com sua "melhor parte" e os últimos são estigmatizados em associação a sua minoria anômala. (ELIAS, 2000).

Enfocaremos a questão das identidades normatizadas nas epístolas de Martinho de Braga, para os diversos agentes. O discurso deve ser entendido como a expressão de alguém que exerce autoridade e certa representatividade. Esse alguém, contudo, assume identidade baseada em generalizações. Suas obras devem ser lidas como discursos dirigidos a fiéis e lideranças, visando cumprir um projeto sociopolítico-religioso de conversão ao Cristianismo e normatização da religiosidade. As epístolas registram a expressão de um indivíduo isolado, enquanto outras fontes foram relegadas ao silêncio. Esse panorama nos ajuda a minimizar a influência das estratégias do discurso. Assim, podemos melhor analisar as identidades tornadas possíveis por aquele discurso.

OS SUEVOS E SEU MONARCA

Neste capítulo percorreremos diversas narrativas a respeito dos suevos, indo de César no século I até Isidoro no século VII. Estabeleceremos um paralelo nessas narrativas para demonstrar a especificidade das obras de Martinho de Braga no que tange ao Reino Suevo e ao monarca. A possibilidade de assimilação dos germânicos tinha precedente na teologia cristã e a conversão do rei suevo trouxe uma cooperação inédita entre a monarquia sueva e a Igreja. Na conclusão do capítulo tentaremos demonstrar que essa aproximação tem dimensões e consequências culturais e políticas.

As primeiras notícias que nos chegam de um grupo denominado ðsuevoö vem de uma fonte cujo título traduzido para o português seria ðComentários às Campanhas de César nas Gáliasö (*De Bello Gallico* no original) escrito em meados do século I a.C., atribuída a Júlio César (*Gaius Julius Caesar*). Redigido na ocasião de uma campanha militar na província romana situada ao norte dos Alpes, organizada para deter uma coalizão de tribos germânicas²⁴ lideradas por Ariovisto. Alguns elementos integrantes desse grupo são chamados por César de suevos que nos são apresentados (em *stricto sensu*) como uma tribo específica "duelando no Main".²⁵

Segundo César:

A nação dos suevos é de longe a maior e a mais belicosa nação de todos os germânicos. Reputa-se que possuam uns cem cantões, a partir de cada um dos quais enviam anualmente de seus territórios mil homens armados²⁶ para o fim de uma guerra: os outros que permanecem em casa mantêm [tanto] a si mesmos quanto àqueles chamados a participar na expedição (CESAR, L. IV, S. 1).

Eles gostam de caçar (CESAR, L. I, s. 1), usam peles de animais (CESAR, L. XIV, s. 29), tomam banho ðlavando-se promiscuamenteö em rios (CESAR, L. XIV, s. 29). Seja ðpela natureza de seus alimentos, pela sua liberdade ou o exercício diário da sua vida (a

²⁴ Numa perspectiva tradicional, os povos chamados de germânicos habitariam as margens do rio Reno e os chamados Celtas estariam espalhados a partir do Norte dos Cárpatos até a Escócia, por todo Oeste do território Europeu. São divididos assim pelas fontes gregas e latinas, mas não havia uma distinção clara entre germânicos e celtas, alguns fatores lingüísticos e culturais poderiam ser usados como parâmetro, mas a zona de fronteira entre um e outro povo é incerta, apresentando apenas as diferenças determinadas pela distância entre si e o isolamento geográfico. Em outras palavras, um conjunto de características difusas é compartilhada pelos povos chamados de *keltói* e essa unidade é aceita por parte da historiografia sem problematização. Uma vez que esse debate nos afastaria da proposta desta dissertação, optamos por adotar o termo Celtas em seu uso tradicional.

²⁵ Main é a versão germânica para o português Meno, um dos principais afluentes do rio Reno, que forma a fronteira da Bavária.

²⁶ Conclui-se que seriam então cem mil suevos armados, mas esse número pode ser lido de forma simbólica significando ðincontáveisö.

partir da infância por terem sido acostumados a nenhum emprego, ou disciplina, eles não fazem nada contrário a sua vontade), isso promove a sua força e garante aos homens uma vasta estatura de corpo.ö (CESAR, L. XV, s. 33). Só permitem trocas para se desfazer do seu espólio e de outro modo não teriam mercadorias para exportação.

Freqüentemente suas tropas atravessam o Reno para saquear a Gália e refugiam-se sempre na *Silva Bacenis*²⁷ õ[...] fugindo para os bosques e solidões, levando consigo tudo que possuíam [...]ö (CESAR, L. XVII, s. 21), assim envolvendo a õprotetoraö da Gália, a República Romana cujo agente em campo é um de seus maiores generais, Caio Júlio César. Segundo ele: faltando um governo central e desrespeitando toda a autoridade, eles confiam nos serviços de chefes de guerra que na época de migração se tornarão os reis suevos.

Os suevos de César estão situados entre os rios Reno e o Elba, não parecem ter uma vocação comercial, não se dão a agricultura (CESAR, L. VI, s. 22) e segundo sua narrativa, a guerra e o saque parecem assumir uma posição central em sua sociedade (CESAR, L. VI, s. 23). Montam cavalos, mas preferem combater a pé (CESAR, L. IV, s. 2), refugiando-se depois em uma floresta. Como o foco de suas campanhas militares nesse momento estava no poder crescente dos germânicos na Gália, que consistia uma séria ameaça para o Império Romano, contida apenas por hora com os sucessos das campanhas de César (FERNANDEZ, 1968).

Outro autor da antiguidade que faz referência aos suevos é Tácito (cujo nome completo em latim era *Publius [Gaius] Cornelius Tacitus*), romano, viveu no século II d.C. exercendo cargos públicos. Escreveu obra fundamental para entender os germânicos, intitulada *Germania*. Em seus escritos o termo suevo aparece empregado em *amplo senso* para designar várias tribos õdividida(s) em muitas nações todas guardando designações distintas, ainda que de modo geral se denominem suevos, e ocupem a maior parte da Germânia.ö (TÁCITO, S. 39). Os suevos compreendem os Semnones, que são "os mais antigos e nobres entre os suevos" (TÁCITO, S. 39); os Lombardos (TÁCITO, S. 40); as sete tribos da Jutlândia e Holstein: Reudigni, Aviones, Anglii, Varini, Eudoses, Suarini, Nuitones; os Hermunduri no Elba (TÁCITO, S. 41); três ao longo do Danúbio: Naristi, Marcomanni, Quados (TÁCITO, S. 42); os Marsigni e Buri

²⁷ Que vários autores consideram ser a Floresta Thuringiana (Thüringer Wald), as montanhas Harz e a Floresta Negra ou alguma combinação destas.

(TÁCITO, S. 43). Depois há uma cordilheira, e além dela um sistema de drenagem do Vistula, cinco tribos dos Lugii incluindo os Harii, Helvecones, Manimi, Helsii e os Naharvali (TÁCITO, S. 43); os Godos, Rugii, Lemovii ao longo do Mar Báltico; além de todos os estados dos suevos, localizados na península da Escandinávia (TÁCITO, S. 44); e finalmente os não germânicos Aestii e os Sitones, além do Aestii (TÁCITO, S. 45) ainda através do Báltico "contínuo com os suevos". Então, Tácito diz: "Aqui terminam os suevosö (TÁCITO, S. 45).

Logo notamos que Tácito apresenta um dado novo e marcante sobre os suevos, eles não constituem um grupo homogêneo como uma leitura desatenta da obra de César poderia nos fazer acreditar. Contudo, alguns elementos em comum entre os suevos são revelados. Eles podem ser identificados pelo corte de cabelo o ãNó Suevoö, uma maneira de prender os cabelos, que são mantidos compridos, através de uma espécie de nó que "distingue um homem livre de um escravo" (TÁCITO, S. 38), utilizado como um símbolo de distinção social, a mesma passagem indica que o chefe "usa um estilo ainda mais elaborado".

Os suevos também são identificados com uma determinada região. Nesse sentido, por definição os suevos são os habitantes da ãSuábiaö, que não é habitada exclusivamente por suevos e nem mesmo apenas por povos de fala germânica. Tácito também estende o termo suevo para designar uma tribo que não habitava mais essa região mas que havia habitado anteriormente. Os limites geográficos da Suábia na obra de Tácito compreendem toda orla do Mar Báltico, na região da atual Finlândia, localidades que falam desde a Antiguidade e ainda hoje as línguas de origem fino-úgricas (como o Finlandês e o Húngaro). E ainda, para ser considerado um suevo bastaria chamar a si mesmos de suevo, nome que é ãde fato genuíno e antigoö (TÁCITO, S. 08).

Nota-se que o nome é aplicado a muita etnias e culturas; em sua origem etimológica o nome suevo, usado também em diferentes formas como: suiones, semnones, samnites, sabelli, sabin, suebi, swavis ou suevii derivam todos do Proto-Germânico ²⁸ *sw baz* baseado na origem *sw* - que designa: ãpor conta própria, por si mesmo, livre, independenteö (ROOM, 2006, p. 363) . Certos grupos que integram elementos suevos

²⁸Proto-Germânico (ou Germânico Comum) um ancestral comum hipotético (uma proto-linguagem) para todas as línguas germânicas, que inclui, entre outras, o inglês moderno, o alemão e o sueco. A língua proto-germânica não é diretamente atestada por qualquer fonte textual, mas tem sido reconstruída usando métodos comparativos.

ocuparam as fronteiras do Império Romano ao longo da bacia do Reno, região que ainda hoje é historicamente conhecida como Suábia (Swabia). Aliando-se eventualmente aos Alamanos, também ocuparam o território das atuais Alsácia e de lá a Bavária e a Suíça.

Outros autores antigos fazem breve menção aos suevos antes do período das migrações, um deles é Estrabão - aproximadamente 20 d.C. - autor da obra intitulada *Geographica*, escrita em grego clássico, fala-nos dos *So boi* que vivem "ao longo de todo este rio país" (da Renânia) e "notabilizam-se de todos os demais em poder e números" (ESTRABÃO, L. IV, c. 3, s. 4). Ptolomeu (autor grego do século II d.C.), faz referência aos suevos em três breves passagens de seus escritos, referindo-se a eles como Suevos Lombardos, Suevos Angilos e Suevos Semnones (PTOLOMEU, L. II, c. 10), entre outros como suevos teutones, de onde concluímos que a maioria das fontes antigas reconhecem a heterogeneidade das tribos suevas.

Através desses exemplos podemos confirmar que a denominação de suevos era utilizada para designar diversas tribos, mas com certas características em comum. São apontados residindo nas margens do Rio Reno, mas poderiam ser considerados seminômades. Sua própria unidade é vista por vezes como uma organização predominantemente militar, objetivando incursões de saque e pilhagem. Apesar da liderança de seus chefes guerreiros essas narrativas representam os suevos como desorganizados: não têm exércitos (*legio*), têm hordas inumanas (*hostes ingentes*), não são soldados (milites), são bárbaros (*barbarii*), violentos por natureza - *bellicosissima Germanorum* nas palavras de César (século I).

Apesar do caráter estigmatizador, fica claro que os romanos identificam os chefes como fator de coesão desses grupos, que passam por uma centralização mais acentuada em períodos de grandes conflitos e muitas vezes dispersando-se ou passando a integrar outro grupo a partir da morte de seu líder. É importante frisar que a característica mais comumente apontada nos relatos é a forte belicosidade desses povos e, principalmente, a prática dos saques, exercidos historicamente ao longo de mais de três séculos. Em verdade podemos afirmar que os saques e os chefes guerreiros (SILVA, 1997, p. 63). estão presentes nos relatos de César no século I a.C. até as crônicas de Idácio no século V d.C.

Corremos o risco de cometer anacronismo se, por exemplo, atribuirmos pura e simplesmente aos invasores do século V as mesmas categorias e os mesmos costumes

anotados séculos atrás. Temos, portanto, que evitar generalizações e considerar as mudanças com o passar do tempo e do contato com outras sociedades (como a dos romanos). Como nos alerta Funari (2007, p. 3): "É preciso, porém, destacar que os povos germânicos não tinham uma identidade comum. Possuíam eles seu próprio dialeto, costumes, sendo semi-nômades em sua maioria".

Depois dos relatos da Antiguidade até o século II d.C., algumas considerações devem ser feitas: entre as tribos descritas na obra de Tácito, poucas persistem para além do século III. As fronteiras romanas são periodicamente assediadas pelos germânicos, que eventualmente irrompem no território do Império realizando saques e, em meados do século III, o Império perde definitivamente uma província romanizada para os germânicos (godos) além do Danúbio.

No final do século II d.C., começam a se introduzir no Império. Aproveitam a anarquia do século III para se fixarem como convidados. A falta de legionários, aliada à capacidade militar dos germânicos, fez com que fossem eles aproveitados nas legiões como federados. Inicialmente comandados por oficiais romanos, mais tarde pelos seus próprios chefes. Diocleciano, durante a tetrarquia irá usar desse expediente, principalmente para proteção dos *limes*. Já na segunda metade do século IV chefes "bárbaros" tem ativa participação na política romana. Exemplo claro disso foi a presença de Estilicão na corte de Teodósio I (FUNARI, 2007, p. 4).

Mas nem todo contato é conflituoso, processa-se então uma interpenetração entre essas duas culturas (FERNANDEZ, 1968, p. 42). Existiu uma relevante interação política entre os romanos e algumas tribos germânicas estabelecidas em suas fronteiras, muitas vezes para garantir a proteção da mesma de outros povos hostis, algumas até receberam o direito de comércio (*Jus Comercii*),²⁹ eles também foram eventualmente aceitos no território do Império para suprir a carência de mão-de-obra no campo e, principalmente, integrar os exércitos. Gradualmente, a atividade militar passa por uma germanização, chegando mais tarde a contar com membros germânicos em suas posições mais altas.

O Império atravessa uma crise, que apresenta características complexas e generalizadas que não abordaremos em detalhes nesse texto, que tem como uma das facetas da crise militar e administrativa que culmina com as migrações germânicas e se agrava com elas. Por volta de 406, vândalos, alanos e suevos, aliados, penetram o *limes*³⁰ na altura do

²⁹Que entre outras coisas, permitia o trânsito livre por certas partes do Império e com isso o contato direto e pacífico entre romanos e germânicos.

³⁰Rede de defesas instaladas ao longo da fronteira do Império Romano

Meno.³¹ Enquanto vândalos e alanos confrontaram os aliados dos romanos, os francos, pela supremacia na Gália, os suevos sob o rei Hermerico fizeram seu caminho para o Sul, cruzando os Pirineus e entrando na Península Ibérica, que estava fora do domínio Imperial desde a rebelião de Gerontius e Maximus.³² A partir de então teremos notícias dos suevos através de fontes romano-cristãs em uma época de transformações tão profundas que é denominada Antiguidade Tardia.³³

As invasões do início do século V se mostrariam irreversíveis, culminando com o saque de Roma, a Cidade Eterna nos idos de 410. Mas apesar disso, é muito importante ter em mente que as pessoas da época não imaginavam que viviam òum momento singular no processo de fragmentação político-administrativa do Império que culminaria com a organização de vários reinos bárbaros (SILVA, 2008, p. 43). Levemos em consideração que por mais de um século depois, o exercício do poder militar germânico era legitimado pelo Imperador de Roma a partir de Constantinopla, a chefes germânicos em um território que continuou sendo visto como romano ou quando muito admitiram uma ocupação germânica provisória em seu território (HALDON, 2005).

Dando continuidade às narrativas latinas sobre os germânicos traremos os documentos de acordo com a temporalidade que eles abarcam, para reconstruir os eventos narrados conforme analisamos suas narrativas. Analisamos três autores, a saber: Idácio (final do século IV até meados do século V), Paulo Orósio (também entre os séculos IV-V) e Jordanes (meados do século VI). Os primeiros são membros da elite romana, os mais afetados pelas invasões germânicas e portanto em geral são anti germânicos, enquanto o último foi um godo que residia em Constantinopla. Todos são autores cristãos e acreditavam que a história era regida pela vontade divina. Vamos recolher narrativas sobre o período das migrações germânicas, não apenas especificamente dos suevos, para podermos delimitar melhor os acontecimentos.

Primeiramente vamos começar com a obra de Jordanes, godo que atuava como funcionário público bizantino e historiador que viveu no Império Romano do Oriente

³¹Em alemão Main, afluente da margem esquerda do Rio Reno, ocupando o centro oriental do território da atual Alemanha.

³²Essa informação é muito importante porque demonstra que as mudanças ocorridas na passagem entre o que é considerado uma era e outra, iniciaram-se muito tempo antes, pelo menos cinquenta anos, na primeira década do século V

³³Os autores de antes da primeira metade do século XX consideravam esses anos como o período trágico em que a òhumanidade mergulharia nas trevas por mil anos, mas como veremos as permanências e continuidades depois do séc.V e o período imediatamente anterior são muito grandes e sua importância é decisiva para a história do Ocidente.

(SILVA, 2008, p.32). Devemos levar em conta, *a priori* que seus escritos são favoráveis aos visigodos, ele mesmo sendo um godo.

Ele escreveu no século VI, mas usaremos sua obra para relatar o que teria acontecido com os suevos antes de sua chegada à Galícia. Depois disso, utilizamos os autores que tratam dos suevos durante sua chegada à região, Idácio e Orósio - mesmo que estes documentos sejam mais antigos.

Segundo Jordanes, os suevos e os godos seriam velhos inimigos, antes de chegarem a Península Ibérica. Jordanes nos conta que os godos possuíam um acordo com Roma (*foedus*) e lutavam contra outros germânicos em virtude desse acordo. Conta-nos que por motivos menores os godos atacam os suevos durante a noite e capturam seu rei e todos aqueles que haviam escapado da espada, mas que o rei godo um grande amante de clemência adotou o rei suevo como se fosse o próprio filho e permitiu que voltasse a sua terra. Mas o rei suevo espalhou uma intriga, se aliou a outro povo os Sciri³⁴ e voltou a travar combate com os godos, o que culmina com a morte do rei godo que foi derrubado pelo seu cavalo e [...] rapidamente perfurado pelas lanças inimigas e morto. Em vingança, os godos [...] lutaram de tal modo que ali permaneceram de todos da raça dos Sciri apenas alguns que suportam o nome, e com ele sua desgraça. Desta forma foram todos destruídos (JORDANES, c. LIII, n. 272-276).

Igualmente importante é o registro de uma aliança entre os suevos e os alamanos, que organizam juntos expedições de saque nos Alpes também antes da chegada à Península Ibérica (JORDANES, Capítulo LV, n. 281). Também nos conta que os suevos combateram na coalizão formada para deter os Hunos, dizendo que preferiam combater a pé (JORDANES, Capítulo L, n. 261).

Entretanto, a informação mais importante para a nossa discussão que nos chega por meio de Jordanes, diz respeito ao assentamento dos suevos na região da Galícia. Para Jordanes: Requiário, rei dos suevos, "se esforçou para agarrar toda Espanha" como quem cobiça o que não pode ter. Apressa-se para cometer um delito, mediante esforço. Para Jordanes o rei Teodorico era "um homem de moderação", enquanto Requiário lhe devia obediência e traiu sua confiança. Teodorico enviou embaixadores e "lhe falou calmamente". Mas Requiário ignorou os avisos, despertando a fúria de Teodorico, que

³⁴ Sciri, sciri também Skiri ou Scirianos significa etimologicamente limpos ou sangue puro. Foram aliados dos godos por muito tempo, recebendo juntamente com estes o *foedus* com Roma.

se torna então um "inimigo terrível". Este último venceu, já que "lutava pelo que era correto". Não apenas isso, a própria natureza parece querer castigar Requiário, uma vez que o vento torna-se "outro inimigo" (JORDANES, C. XLIV, n. 230-232).

Nesse relato vemos algumas características importantes: a vitória de quem luta pela justiça e a intervenção da natureza na correção dos injustos. Ambos são elementos que seriam evocados muitas vezes nos ordálios medievais, método jurídico para averiguar culpa ou inocência que envolvia duelo até a morte ou testes como segurar um ferro incandescente (neste último caso, com a intervenção dos agentes divinos para diferenciar o justo do injusto). Requiário e Teodorico são representados como personagens antagônicos: enquanto o primeiro é ambicioso e temerário, o segundo é calmo e justo.

Outra informação interessante trazida por esse relato é a migração dos suevos para a Península Ibérica e a intervenção dos visigodos, contra os suevos, em virtude da quebra de um acordo prévio. Essa informação é semelhante ao que Idácio escreveu sobre estes eventos.

Idácio bispo de Aqua Flaviae, que viveu um tempo de incertezas para pessoas de sua posição, narra a chegada dos povos germânicos como uma grande catástrofe, fazendo analogia aos quatro cavaleiros do apocalipse:³⁵

[46] Os Bárbaros, que tinham entrado na Península Hispânica, implacáveis, chacinam as populações e fazem depredações. [47] (Por seu turno) a peste não tem a sua menor quota parte. [48] Enquanto por toda a Espanha os Bárbaros se entregam a bacanais e, (por outro lado), a epidemia da peste não faz menores devastações, as riquezas e os víveres armazenados nas cidades são esbulhados pelo tirânico colector de impostos. E as hordas da militância encarregam-se de tudo malbaratar. Grassa uma fome medonha a tal ponto que, sob o acicate da fome, carne humana é devorada por humana gente. E até as mesmas mães tomam por pascigo os corpos daqueles que elas próprias geraram, matando-os e cozendo-os em seguida. Os animais selvagens e ferozes, acostumados aos cadáveres dos que morriam pelo ferro, pela fome e pela peste, matam os homens, ainda os mais fortes, e, alimentados por sua carne, por toda parte se entregam ao extermínio do gênero humano. E destarte, pelas quatro pragas, a saber: ferro, fome, peste e feras, sevicados por toda parte no mundo inteiro, se cumprem os avisos anunciados pelo Senhor através de seus profetas (IDÁCIO, 1982, p. 13).

A visão deste autor - que pode ser entendida como a de outros da elite episcopal galaico-romana - é claramente anti-germânica e deixa transparecer o horror diante da

³⁵ Os quatro cavaleiros do apocalipse são apresentados no livro homônimo contido na Bíblia, são eles (na nossa edição em vernáculo): Violência, Guerra, Fome e Peste; segundo consta em: Apocalipse capítulo 6 versículos 2, 4, 6 e 7.

tomada da Hispânia. Os forasteiros germânicos são associados a uma representação estigmatizadora que revela a alteridade entre a população local e os forasteiros. Na narrativa de Idácio o comportamento dos suevos é incompatível com a política romana, uma vez que não honrariam seus acordos, ao mesmo tempo em que as batalhas provocadas pelas invasões são entendidas como sinais do apocalipse.

Vale acrescentar, que indícios arqueológicos revelam uma contradição entre o que descobrimos daquele tempo a partir de escavações e o que Idácio diz. Por exemplo, as importações da Gália e do Mediterrâneo, não foram interrompidas nem mesmo diminuíram, o que demonstra que a visão catastrófica não deve ser levada ao pé da letra (ARIAS, 2007, p. 44).

O próprio Idácio afirma que após as invasões a paz logo é restabelecida [...] com a subversão das províncias das Espanhas devido às arremetidas destas memoráveis pragas, os Bárbaros, havendo convertido com o objectivo de estabelecer a paz pela misericórdia do Senhor, tiram a sorte sobre as províncias e divide-as entre si para (aí habitarem) (IDÁCIO, 1982, p. 13). Essa paz foi estabelecida, segundo Idácio, dois anos depois da entrada dos germânicos no território do Império. Desde cedo um acordo designou para os suevos para a região da Lusitânia situada no extremo ocidental do mar Oceano (IDÁCIO, 1982, p. 13).

Entretanto, essa divisão não permanece incontestada: em 417 os visigodos, tendo estabelecido um acordo com Roma, através do qual deveriam combater os outros povos germânicos, chegam a Península como uma verdadeira potência militar, segundo Idácio o rei godo para (defender) o nome Romano, fez grandes matanças de Bárbaros em terras das Espanhas (IDÁCIO, 1982, p. 16).

Este longo período de guerras marcaria para sempre a Hispânia romana. Os primeiros invasores, vândalos e suevos, entram em conflito entre si. Enquanto os visigodos que possuíam um pacto com Roma, enfrentam a milícia romana e saqueiam cidades que permaneciam livres do controle germânico (IDÁCIO, 1982, p. 18). Em decorrência disso forma-se um grupo chefiado pelos alanos exercendo o domínio sobre os vândalos e suevos. Essa confederação de tribos é derrotada pelos visigodos, a ponto dos alanos, e parte dos vândalos, serem aniquilados e desaparecerem como povo organizado em 418

(IDÁCIO, 1982, p. 16).³⁶ Os vândalos que restaram se retiraram para a África e os godos retornam para a Gália. Restando apenas os suevos como únicos germânicos a habitarem a vulnerável Península Ibérica (FERNANDEZ, 1968, p.116).

A partir desse momento iremos voltar nossa atenção para o papel que os suevos desempenham na crônica de Idácio, considerando que em 411 aquelas populações germânicas já se concentravam em certas regiões que seriam seus núcleos de assentamento (SILVA, 2008), restando aos suevos a região da Galícia até a nascente do rio Ebro e também o norte da Lusitânia (MORENO, 2006). Ocuparam os territórios da província romana, tornando sua sede, a cidade de Braga (*Bracara Augusta*) como principal centro de poder e influência. Contudo seu território tinha fronteiras bastante incertas, sendo constantemente modificado pelas conjunturas do momento, de acordo com o sucesso das incursões em direção ao sul e ao centro da Península ou à pressão dos godos que os levava de volta ao norte.

Os suevos são retratados na obra de Idácio como hordas violentas (IDÁCIO, 1982, p. 35) de habitual traição (IDÁCIO, 1982, p. 38), mas esse autor deixa transparecer, de forma desconfiada, que há convivência: “Entre galaicos³⁷ e suevos acorda-se certa aparência de paz” (IDÁCIO, 1982, p. 41). De onde concluímos que as relações entre os suevos e as populações locais não eram tão ruins quanto Idácio poderia nos fazer pensar. Enquanto procura registrar os acontecimentos que considera importante, ele deixa transparecer sua desconfiança e antipatia. Para ele o fim dos conflitos seria um acordo de aparências fadado ao fracasso.

Até aqui acompanhamos alguns relatos de Bispos cristãos acerca das invasões. Com a desintegração política do Império Romano do Ocidente, logo após sua conversão oficial ao Cristianismo, os críticos pagãos não demoraram a ligar as duas coisas, colocando assim, o abandono dos antigos deuses como principal motivo para os fracassos do Império. Desse modo, um desafio intelectual foi posto diante dos defensores do Cristianismo. Nessa empreitada, destaca-se o trabalho do renomado Agostinho, Bispo

³⁶ Segue a citação literal da fonte: “(...) à morte de seu rei Adace [ou Adáx], (...) os [Alanos] sobreviventes puseram-se sob a égide do rei Vândalo, Gunderico (...)” (Idácio, 1982) o que atesta a idéia da posição central da figura do rei na identidade das populações germânicas, como mencionado anteriormente no texto.

³⁷ Galaicos são os habitantes da Galícia num sentido amplo que poderiam ser entendidos referir-se aos hispano-romanos (também chamados de galico-romanos em termo restritivo à Galícia) e/ou às populações autóctones.

de Hipona (LAUAND, 1998), bem como de seu discípulo, Paulo Orósio, que toca exatamente no tema da invasão da Península Ibérica.

No trabalho de ambos se faz presente uma concepção teleológica da História, onde o saque de Roma por Alarico é relativizado. Aí tudo faz parte de um plano maior, arquitetado por Deus, para a salvação dos homens (COELHO, 2011, p. 107). Trataremos *en passant* do pensamento de Paulo Orósio acerca dos germânicos, pois esse pensamento influenciou a visão de mundo da elite romana-cristã. Esse é um tema de considerável relevância quando pensarmos nas relações entre os escritores desses documentos antigos sobre os suevos e também para o pensamento de Martinho de Braga.

Também contemporâneo das invasões, Paulo Orósio, nascido segundo consta na última quinzena do século IV (FRAZÃO; ROEDEL, 1996, p. 33) presenciou de perto as invasões germânicas, provavelmente sendo compelido a fugir da *Hispania* devido às invasões, dirigiu-se para a África para estar sob tutela de Agostinho de Hipona (da segunda metade do século IV até princípios do século V). Paulo Orósio relata a chegada dos suevos a Península Ibérica:

[...] Entretanto, dois anos antes do ataque a Roma, excitados por Estilício, como já se disse, os povos dos alanos, dos suevos, dos vândalos, e muitos outros com eles, esmagaram os Francos, atravessaram o Reno, invadiram as Gálias e com um rápido ímpeto chegaram até os Pireneus: retidos durante um tempo por esta barreira, disseminaram-se pelas províncias vizinhas (ESPINOSA, 1981, p. 9).

Paulo Orósio possui uma visão universalista, para ele a História Universal é a História do Gênero Humano, mas sua História também é uma História Cristã. Desenvolvendo os postulados de uma teologia da História permeada pelo providencialismo e pela visão escatológica que Agostinho cunhou a respeito do Império Romano. Não lhe interessa o desenvolvimento externo dos acontecimentos históricos, mas antes, seu verdadeiro sentido. "Em sua obra, o tempo se sacraliza, se o ponto de partida da história é o pecado de Adão, o governo de Augusto vem marcado pelo nascimento de Cristo (CAVERO, 2002, p.237). Enquanto Idácio percebe as invasões como um sinal dos tempos, permeado de prodígios e maus agouros, Orósio divide o tempo histórico em duas partes: a *tempora antiqua* e a *tempora Christiana*; a última coincide politicamente com o Império Romano" (CAVERO, 2002, p. 237).

O Império assume então o propósito de unificar os povos da terra sob sua égide:

Em outro tempo, quando as guerras inflamavam toda a orbe, cada província tinha seus reis, suas leis e seus costumes; não havia comunidade de sentimentos onde disputavam diversidade de poderes. Finalmente, quem podia unir em comunidade a povos independentes e bárbaros quando, instruídos em diversos ritos sagrados, inclusive a religião os separava? (PAULO OROSIUS 1986)

A guerra é uma atitude considerada errada, mas que levaria a paz e a unificação política. Portanto, a paz e a unidade são assumidas como emblemas do Cristianismo e do Império. A unidade universal romana é a unidade ecumênica do Cristianismo (CAVERO, 2002, p.237). O Império teria existido com um propósito determinado por Deus. Da mesma maneira, os germânicos participam da História por uma razão. Paulo Orósio e Agostinho de Hipona afirmam conhecer o segredo dos mecanismos que movem a História. Sua narrativa revela o plano divino desde o princípio do mundo até sua contemporaneidade. Dessa maneira, descortinam o Universo, tentando mostrar que o nascimento da Igreja no seio do Império não foi fortuito. Para eles, os críticos do Cristianismo estavam errados: Roma não fracassou, nada saiu do controle, basta que seus oponentes assimilassem a mensagem tranquilizadora da escatologia cristã.

Durante o texto, Orósio refere-se a Roma com um termo novo e inusitado, *Romania* típico dos autores latinos da Antiguidade Tardia. O termo *Romania* é usado pelos autores gregos para designar o Império Romano, mas nos autores latinos o termo assume um caráter de confrontação cultural, pois aparece sempre no mesmo contexto: as invasões bárbaras. Vem a definir o mundo romano frente aos bárbaros, significaria não só a terra e a soberania romana, conceitos designados com as expressões *orbis Romanus* e *imperium Romanum*, senão também a cultura geral, a civilização romana, mais intrinsecamente ligada ao Cristianismo (CAVERO, 2002, p. 257).

É interessante notar que:

As palavras "românico" e "România" têm [...] uma história muito mais antiga, hoje quase esquecida. [...] "România" é desenvolvimento de *romanus*, como este o é de *Roma*, como *latinus* de *Latium*. A herança de Roma repartiu-se com as palavras *latinus* e *romanus*. [...] No império romano, por muito tempo, só se chamaram "romanos" *romani*, os indivíduos da classe dominante. Os submetidos conservaram os nomes de seus povos (gauleses, iberos, gregos, etc.). Só por um edito de Caracala foi concedido o direito de cidadania a todos os habitantes do império (212). Desde então todos os cidadãos do império podiam chamar-se *romani*. Dessa extensão do império dos romanos medeava apenas um passo para criar-se nova designação ao gigantesco mundo habitado pelos "romanos". Depois que os bárbaros se estabeleceram no território do império romano, tornar-se-ia ainda mais urgente a necessidade de um nome novo, breve e

expressivo para o *Imperium Romanum* ou *orbis romanus*. Nesse tempo de crise, aparece nos textos gregos e latinos pela primeira vez sob Constantino, o nome România. [...] (CURTIUS, 1957, p.32)

O problema bárbaro foi um dos temas centrais da obra de Paulo Orósio, que encara os desastres sofridos pelos romanos inseridos nessa visão providencialista da história, referindo-se, por exemplo, a invasão da Galícia, sua terra natal, pelos suevos como um castigo: «O Senhor nosso Deus [...] que nos castiga através da espada» (ORÓSIO, 1986).³⁸ Um evento dessas proporções não aconteceria sem a permissão de Deus, segundo a visão de mundo cristã contida na obra de Orósio.

A narrativa de Paulo Orósio segue um tom dramático, narrando eventos de proporções épicas, até cósmicas. Segundo ele: de repente, com a permissão de Deus, os bárbaros irrompem em todas as partes, os povos que estavam colocados e dispostos convenientemente ao redor do Império e, deixados livres penetram em todos os territórios romanos. Os visigodos penetram até Ravena depois de atravessar os Alpes, Retia e toda a Itália; os Alamanos, em sua expedição às Gálias passam também a Itália; Grécia, Macedônia, o Ponto e Ásia são destruídos pela invasão dos godos; a Dácia, além do Danúbio se perde para sempre; os quados e sármatas assolam os territórios da Panônia; os germânicos das terras mais distantes assenhoram-se da Hispânia e a arrasam; os partos ocupam a Mesopotâmia e devastam a Síria. Ficam, ainda, pelas diversas províncias, entre as ruínas das grandes cidades, pequenos e humildes lugares que conservam os sinais de tão grande desgraça (FRAZÃO; ROEDEL, 1996, p. 39).

Os germânicos são apresentados como *iudicium Dei* (ORÓSIO, 1986). Deus intervém diretamente na história punindo os pecados dos romanos pagãos: «[...] assim, depois de um acúmulo tal de blasfêmias sem nenhum arrependimento cai sobre Roma este último castigo, largamente em suspenso» (ORÓSIO, 1986). Deus estaria castigando os romanos pela sua *superba, lasciva, blasphema e ingrata*, manifesta claramente a ira divina mas uma *Ira non plena*, pois apesar de toda a catástrofe, incêndio ou destruição, Orósio deixa claro que para ele, nada verdadeiramente irremediável aconteceu. Orósio seguindo Agostinho, o bispo de Hipona chega até mesmo a se perguntar se Roma não foi salva comparando seu castigo com o que sofreu Sodoma e Gomorra (LAUAND, 1998).

³⁸ «dominus deus noster [...] quos castigavit in gladio».

Referindo-se aos germânicos como *Hostes* num sentido bastante pejorativo, afinal, ele mesmo havia fugido da *Hispania* devido as *hostes cruentissimi*, chamando-as de *infesti*, *infideles*, *insidiantes* contudo, ainda referente a sua própria experiência, Orósio qualifica ainda mais negativamente os hereges priscilianistas ³⁹ õtemos sido lacerados com mais gravidade por doutores depravados que por cruentíssimos inimigosö (ORÓSIO, 1986).

Alguns trechos do texto exprimem claramente esse sentimento, como o seguinte: õEstilicão, saído do povo ruim, avaro, pérfido e falaz dos vândalosö (ORÓSIO, 1986). Para Orósio a vida dos germânicos vale pouco, õ[...] esta guerra civil terminou com a morte de duas pessoas, sem contar os dez mil godos, aos que se diz que aniquilou totalmente Arbogastes: ter perdido estes foi, sem dúvida, um lucro e sua derrota uma vitória [...]ö (ORÓSIO, 1986). A antipatia de Paulo Orósio pelos germânicos transparece em vários momentos na obra, mas esses povos assumem um papel decisivo nos planos da Providência.

Durante o texto os germânicos são constantemente mencionados como bárbaros selvagens, considerando os bárbaros adversários dos romanos mas não todos os romanos e nem muito menos Roma enquanto instituição política õ[...] não implica de modo algum na real perspectiva da perda da parte romana da *potestas* política.ö (CAVERO, 2002, p.271). Assumindo uma postura no mínimo ambivalente, senão favorável quando propõe a conversão dos germânicos õ [...] não como entre seus súditos [...] senão verdadeiramente como entre irmãos cristãos [...]ö (ORÓSIO, 1986).

A conversão dos germânicos, que deveriam assim reconhecer sua inferioridade colocá-los-ia como õirmãos menoresö, por assim dizer, dos demais romanos (nesse discurso identificados com os cristãos); nesse sentido, ao longo da obra de Orósio muitas vezes os germânicos procuram a paz e até colocam-se como defensores da paz romana õe não se pense que fazem isto só por amor a quietude, porque eles mesmos se oferecem e se põem em perigo, contra outros povos, em defesa da paz dos romanosö (ORÓSIO, 1986).

Lembramos ainda que pela época em que foi escrita, no primeiro quarto do século V, portanto como dito acima, era idéia geral entre os romanos que o Império iria se

³⁹ O priscilianismo é uma seita cristã de tendências gnósticas considerada herética, originária do Noroeste da Península Ibérica teve como ponto de partida meados do século IV e estender-se ia pelo menos, até o século VI.

recuperar ou submetendo mais uma vez os germânicos ou, como mal menor, integrando-os pacificamente.

Apesar dos indícios das profundas transformações sofridas pelo Império em suas últimas décadas, Orósio contemplava o Império Romano com olhos conservadores. Ele acreditava na permanência de Roma sobre as adversidades, consideradas apenas contingências transitórias. Para o presbítero hispano, o Imperador Honório por sua *religio et felicitas* parecia predestinado a alcançar a *pax* com os germânicos. Seu plano de progresso da *felicitas* na terra não pode deixar de cumprir-se (CAVERO, 2002, p. 277).

Orósio, seguindo a tradição, coloca os principais acontecimentos do Cristianismo, entre eles o nascimento de Cristo inseridos na História; segundo, associa como valores o Cristianismo e a Romanidade; desse modo, um "bárbaro pagão" é a antítese dos seus valores, contudo um germânico convertido deveria se integrar e ser reconhecido como um *frater christianus*.

Com isso, mesmo sendo da elite *Hispano-Romana*, aceita a possibilidade de integração entre as populações germânicas e as populações que residiam no território do Império. Essa integração passaria pelo reconhecimento, por parte dos "bárbaros", da grandeza de Roma (CAVERO, 2002, p.290).

Quando João de Biclara, bispo de Gerona escreveu - na segunda metade do século VI até o início do século VII - o Reino visigodo e o Reino Suevo da Galícia estavam estabelecidos, enquanto as esperanças do Império Romano do Oriente de reaver suas províncias desapareciam. Ele visitou Constantinopla e, após seu retorno, entrou em atrito com o rei visigodo, Leovigildo por questões religiosas. Este monarca professava o arianismo, vertente cristã considerada herética por João que pertencia ao episcopado católico. Em virtude dessa diferença de culto, João teria sido exilado para a região de Barcino (atual Barcelona), de onde só teria retornado após dez anos. Além de suas atividades como Bispo, João também fundou um mosteiro em Biclara, que lhe rendeu o cognome.

João de Biclara nos oferece informações valiosas, que complementam o relato de Idácio, apesar da lacuna entre eles. Sobre o monarca suevo dos tempos de Martinho de Braga, João registra: "Na provincia de Galicia se faz rei dos suevos a Miro, depois de

Teodomiro" (JOÃO DE BICLARO, 1960, p. 25). Este é o monarca para quem Martinho de Braga escreverá seu tratado sobre a Ira.

Sobre este rei, João de Biclano ainda comenta: "Miro, rei dos suevos, move guerra contra os Rucones" (JOÃO DE BICLARO, 1960, p. 25). Os Rucones, ocupavam o território de Astorga (Orense, Asturias e Leão) e são mencionados por Idácio no século V até Isidoro no século VII. Foram combatidos diversas vezes pelos suevos e pelos visigodos, até a chegada dos muçulmanos. Ao que parece, havia intenção dos monarcas de unificar o território e submeter a região. Uma dessas campanhas, teria sido então empreendida por Miro, por volta do ano de 572 - época próxima ao período em que Martinho de Braga viveu e atuou na Galícia.

Mas esse não teria sido o único conflito em que esse rei teria se envolvido. Anos depois, segundo João de Biclano: "O rei Leovigildo perturba as fronteiras dos suevos da Galícia e a pedido do rei Miro, por mediação de seus legados, lhes concede a paz (trégua) por curto tempo." (JOÃO DE BICLARO, 1960, p. 26).

Ele também critica o filho do monarca visigodo Leovigildo, chamado Hermenegildo, que "assume a tirania". Em tradução livre: "Assume a tirania na cidade de Sevilha e faz eclodir uma rebelião [...]" (JOÃO DE BICLARO, 1960, p. 31).⁴⁰ Note que João de Biclano teria tido problemas com Leovigildo, que era "herege", mas considera a tentativa de tomada de poder ilegítima, mesmo que o rebelde seja herdeiro do rei, e ainda por cima católico.

Mantendo-se no poder, em 585 Leovigildo continua campanha contra os suevos. "O rei Leovigildo devasta Galícia, depõe do reino ao rei Audeca e submete a seu poder o povo, o tesouro e a pátria dos suevos, e a faz província dos Godos" (JOÃO DE BICLARO, 1960, p. 34). Este seria o fim do Reino Suevo da Galícia como entidade autônoma, ainda que mantendo a unidade sob jugo visigodo. Essa dominação não será aceita pacificamente, no registro do mesmo ano (585), João de Biclano comenta: " Malarico, assumindo a tirania na Galícia, quase quer reinar: mas vencido em seguida pelos generais do rei Leovigildo, é capturado e levado preso à Leovigildo" (JOÃO DE BICLARO, 1960, p. 35).

⁴⁰ *Tyrannidem assumens in Hispali civitate rebelione facta recluditur [...]*

Parece haver aí um entendimento de legitimidade do monarca visigodo, a paz não deve ser rompida, Hermenegildo e Malarico são tiranos ou rebeldes que se levantaram contra o monarca. A razão disto pode se encontrar no entendimento de que esse poder provém de Deus, ou então numa recusa da violência da guerra civil.

João de Biclaro também parece reforçar alguns enunciados de Idácio relativos aos suevos. Seriam rivais dos visigodos e empreenderiam incursões em territórios nas proximidades da Galícia. Note que todos os relatos vistos até aqui relacionam o termo suevo com combates e conflitos. Na crônica de Idácio, mais de um século antes, Orense e Astorga já haviam sido alvos de ataques dos suevos no século V (IDÁCIO, 1982, p.41) e estes conflitos tornam a acontecer no século VI, segundo João de Biclaro.

No final do século VI a crônica de João de Biclaro se encerra. Outra narrativa em forma de crônica é registrada por Isidoro de Sevilha. Foi arcebispo entre 599-636, considerado santo pela Igreja, também é um dos principais autores da Antiguidade Tardia. Sua obra é prolífica e tratou de temas como Teologia, Literatura, Arte, Direito, Gramática, Ciências Naturais e Cosmologia, além de escrever uma obra de História intitulada *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* - traduzida por Cristóbal Rodríguez Alonso como "Las Historias de los Godos, Vandalos y suevos" (ISIDORO DE SEVILHA, 1975). Contudo, talvez fosse mais adequado incluir a tradução de *regibus*, chamando-a de algo como: "Histórias dos reis dos Godos, vândalos e suevos". O próprio título já evoca a posição de centralidade exercida pelos reis.

O foco da obra é o Reino visigodo. No período em que foi escrita, os demais reinos germânicos já haviam sido dominados pelos visigodos. Portanto, os suevos surgem como coadjuvantes numa obra que se volta para os feitos e conquista de um povo vitorioso. A narrativa de Isidoro escrita no século VII, remota ao ano de 265, avançando até 624, quando se encerra.

Neste documento, os suevos aparecem em sua interação com os visigodos, mas também tem uma seção inteira dedicada a eles. Na primeira parte, em que Isidoro narra a chegada dos visigodos à Península Ibérica, os eventos narrados por Idácio são recontados, mas com algumas diferenças. Ele diz que Teodorico, "[...] para obter a dignidade imperial, entra na Espanha com um grande exército e com o consentimento do próprio imperador Avito" - perseguiu o rei suevo (*rex Suevorum*), Requiário. O

último "[...] foi vencido e seu exército destruído [...]". O próprio rei suevo foi capturado (ISIDORO, 1975, p. 222-223).

Note que há diferenças nos relatos de Jordanes, Idácio e Isidoro. Embora todos concordem com a morte de Requiário, na versão de Isidoro, o mesmo foi preso na cidade do Porto e trazido à presença de Teodorico, para depois ser executado. Logo depois de derrotar os suevos em Astorga, os visigodos marcham para Braga, o que levou autores como Díaz (2000) a daí retirarem a informação de que esta seria a capital do Reino Suevo - ou núcleo de seu assentamento. Isidoro assume uma postura notadamente favorável aos visigodos, que realizam um terrível saque mas não derramam sangue no processo, além de recuar diante dos milagres de uma mártir. Entretanto os suevos são tratados com relativa neutralidade, Isidoro diz que tinham um grande exército, que não perderam muitos contingentes (exceto na batalha de Astorga) e que logo restauraram seu reino.

Além de novas versões das informações que Idácio de Chaves, João de Biclaro e Jordanes já haviam nos dado, a fonte de Isidoro propõe elementos novos que devem ser considerados com atenção. Ele escreve uma seção de sua obra dedicada à *Historiae Sueborum*. Ali ele relata os eventos da segunda metade do século VI, até o fim do Reino Suevo em 585, época em que Martinho de Braga viveu.

Isidoro atribui a Martinho de Braga a erradicação da "impiedade do arianismo", afirma que o mesmo fundou mosteiro em Duimiu e que ali exercia a função de bispo (*episcopo*), além de que este seria ilustre na ciência/conhecimento (*scientia claro*), também diz que Martinho estabeleceu a disciplina (*disciplinis*) na região da Galícia.⁴¹

No mesmo parágrafo Isidoro acrescenta: "Depois de Teodomiro, Miro é feito príncipe suevo (*Suevorum princeps*), reinando 13 anos. Depois disso ataca os Rucones".⁴²

Até aqui percorremos quase todos os cronistas e autores que comentam sobre os suevos, talvez exceto por Martinho de Braga, que será tratado adiante. Recolhemos a maioria dos estratos que os mencionam e comentamos, até oferecemos algumas transcrições

⁴¹ *Qui confestim, Arianae impietatis errore destructo, Suevos catholicae fidei reddidit, innitente Martino, monasterii Dumiensis episcopo, fide et scientia claro, cujus studio et pax Ecclesiae ampliata est, et multa in Ecclesiasticis disciplinis Gallaeciae regionibus instituta. (ISIDORO, n.91)*

⁴² *Post Theudemirum Miro Suevorum princeps efficitur, regnans ann. XIII. Hic bellum secundo regni contra Ruccones intulit. (ISIDORO, n.91)*

literais. Optamos por reproduzir trechos completos, da maneira que foram apresentados pelos cronistas, para que nosso leitor possa perceber as semelhanças e diferenças entre eles. Mediante análise dos argumentos tratados até aqui, será possível responder quem foram os suevos?

Buscamos demonstrar que há uma representação dos germânicos que é estigmatizadora. A narrativa pejorativa atua como violência simbólica, chegando a classificar os suevos como semi-humanos como vimos em César e Idácio.

Desde César no século I até Isidoro no século VII há registros dos suevos enquanto inimigos. Todos os relatos registram relações conflituosas, não apenas do estranhamento do forasteiro, mas também de combates armados, guerras sangrentas. Poderíamos supor que a própria existência de alguns desses relatos se deve a esses conflitos - se não houvesse alteridade germânica, qual seria o propósito de narrar as campanhas nas Gálias ou escrever as Histórias?

No tratamento do "outro", do *outsider*, os autores antigos recorrem a generalizações, os suevos são tratados quase sempre como uma massa anônima, sejam 100 mil de César, seja o "numeroso exército suevo" de Isidoro. Quando o conflito entre duas partes chega às vias de fato, essa batalha se deve a ação do monarca, por exemplo: "Miro leva guerra aos Rucones". Ao mesmo tempo, se o rei é morto, seu *regnum* se desfaz. Nestes documentos o rei é o protagonista dos suevos.

O Rei nas *Obras de Martinho de Braga*

De todos autores que tiveram relações com os suevos, Martinho é o único que escreveu de dentro do Reino Suevo e teve seus escritos preservados. Então qual tratamento que Martinho lega ao rei suevo? Talvez a característica mais marcante seja que ele, simplesmente, não mencione o termo "suevo".

Até onde pudemos averiguar, Martinho não recorre nem uma única vez ao termo suevo em nenhuma de suas variações. Para ele, o rei suevo (tantas vezes tratado como "rex suevorum" ou "princeps sueborum" etc.) é apenas o "rei". Não se pode argumentar que a terminologia foi extinta nesse período, demonstramos que João de Biclaro e Isidoro de Sevilha lançam mão do termo Suevo para se referir, tanto ao rei (*reges*), quanto ao reino (*regnum*). Sendo assim, qual o motivo desta ausência?

Algumas explicações são possíveis, dentre elas as mais plausíveis são: 1) para Martinho o termo estava associado a uma carga pejorativa; 2) Os suevos poderiam ter se integrado à sociedade da Galícia a ponto de abandonarem esse sinal de distinção étnica; 3) Martinho trata o rei Miro apenas como "rei" para evidenciar o fato de que o rei suevo reina sobre todo o reino e não apenas sobre os suevos, tornando o adjetivo suevo inapropriado ou supérfluo.

De fato, quando escreve para o rei Miro, Martinho lhe dirige as seguintes palavras:

Não ignoro, rei clementíssimo, que a ardentíssima sede de teu espírito procura permanecer insaciavelmente nas copas da sabedoria, e que andas ansiosamente em busca das fontes de onde emanam as águas da ciência moral. E por isso, muitas vezes estimulas a minha pequenez com tuas cartas a que escrevendo com frequência alguma carta a tua alteza, te dirija algumas palavras sejam de consolo ou de exortação (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 155).

Esse trecho pertence a uma epístola enviada ao rei. Se trata de uma exortação moral. O próprio Martinho deu-lhe um título, acompanhado de uma dedicatória: "Fórmula para uma vida honesta. Ao muito glorioso e pacífico rei Miro, insigne na fé católica e na piedade, Martinho, bispo indigno" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 155).

Ora, se confiarmos em João de Biclaro e em Isidoro de Sevilha vamos acreditar que Miro teria se envolvido em pelo duas campanhas militares, contra os Rucones, e contra Leovigildo. Enquanto Martinho confere a Miro o tratamento de "pacífico" e "clementíssimo". Como resolver esse impasse?

Observamos também que a epístola traz uma "fórmula para uma vida honesta". Neste escrito, Martinho utiliza uma linguagem filosófica, apenas tangenciando o tema da religiosidade.

O título deste opúsculo é: Fórmula de uma vida honesta, e a razão de pôr esta inscrição é porque nos ensina aquelas coisas árduas e perfeitas, que são para poucos, praticadas pelos afamados santos, se refere unicamente a aquelas coisas, que sem ter um preceito das divinas Escrituras, unicamente pela lei natural da razão humana podem cumpri-las inclusive os laicos que vivem reta e honestamente (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 155).

Este trecho revela que Martinho escreve mesmo para aquele leitor que não conhece Sagradas Escrituras. Ele utiliza uma elocução neutra e se refere a leitores leigos. Isso pode ser explicado pela incipiência da evangelização do monarca ou pela presença de

não cristãos em sua corte. De fato, para Martinho as epístolas não tinham um destinatário apenas, mas seriam úteis a todos leitores potenciais.

Não escrevi este livro de modo particular para tua instrução, sendo natural em ti a sagacidade da sabedoria, senão que o escrevi de um modo geral para aqueles que te ajudam em teu ministério e que está bem que o leiam, entendam e retenham (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 155).

Aqui Martinho revela sua concepção de leitor, que não se restringe ao monarca, mas também a seus funcionários ou aos membros de sua corte. A linguagem da redação possuiria "sincera simplicidade para ser lido por ouvidos dispostos pela boa fé" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 155).

Esse opúsculo é dividido em dez partes: introdução, prudência, magnanimidade, continência, justiça, "medida e regime da prudência", "regime da fortaleza", "limite da temperança", como se há de dirigir a justiça e, por fim, a "conclusão do que antes foi dito".

Nele Martinho insiste na recomendação da prudência, moderação, constância, firmeza e serenidade. Notamos que essas são virtudes desejáveis para todas as pessoas, mas que estão presentes na carta endereçada ao rei e isso não pode ser entendido de maneira fortuita: aqui há um conjunto de recomendações e preceitos para o monarca. Por exemplo, quando recomenda constância:

Entenda que em algumas coisas deve perseverar, pelo mero feito de haver começado; em outras coisas, nem começar sequer, quando o perseverar seja nocivo (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 156).

Um dos temas tratados é o controle dos desejos e a manutenção de acordos, na medida em que não deveria agradar os bajuladores e os que imitam sua pessoa. Também recomenda a humildade em vários trechos, dizendo que: "Não sejas audaz nem arrogante" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 159).

No final conclui:

Se alguém endereça sua vida não só a utilidade, senão que deseja também regular a de outros de um modo irretocável, siga esta fórmula das mencionadas virtudes conforme as circunstâncias do tempo, de lugar, de pessoas e de causas, insistindo nesta linha média, para, entre os abruptos precipícios de um e de outro lado, evitar a queda do corpo ou o castigo da efetiva decadência (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 160).

Isto demonstra que há um modelo de monarca nesses escritos, como procurou demonstrar Leila Rodrigues (2008).

Além disso, o rei aparece em outros documentos redigidos por Martinho. As atas do Concílio de Braga por volta do ano de 561 sob o reinado de Ariamiro, e posteriormente o Segundo Concílio de Braga sob o reinado de Miro, onze anos depois. Nas atas os reis aparecem como figura que concede legitimidade ao evento, mencionados apenas no início: "No ano terceiro do rei [...] por mandato do mencionado gloriosíssimo rei [...]" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 97), no caso do primeiro concílio e no segundo: "celebrado no ano segundo do rei Miro [...] por mandato do mencionado rei [...]" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 109).

Outro escrito em que a figura do rei é mencionada é o tratado homônimo ao de Sêneca, *De Ira*, no qual Martinho se baseou amplamente, reproduzindo frases inteiras. Acontece que este autor estóico do século I era visto pelos autores cristãos da Antiguidade Tardia como parte de sua tradição.

A obra original existe apenas em fragmentos, então não podemos nos certificar de que o trecho em que Martinho menciona o rei é original ou apropriação de Sêneca. De qualquer modo, nos fragmentos remanescentes, Sêneca não menciona nenhum rei, apenas lideranças de maneira geral: "líderes dão maus exemplos" - no original: *duces mali exempla fati* (SÊNECA, II, n.2). Enquanto em Martinho vemos: "Com a ira, tudo aquilo que é ótimo e mais justo, se transforma no contrário. [...] Dá-la ao rei e se é um tirano" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 136). Em outras palavras, um rei descontrolado e furioso torna-se um rei ilegítimo.

Martinho adapta o pensamento ao contexto em que produz, reproduzindo trechos que considera apropriados. Dessa maneira, compara a Ira à loucura e valoriza o controle e equilíbrio, também recomenda meios para evitar a ira ou pelo menos ocultá-la.

Outros trabalhos de Martinho recomendam a humildade, mas a figura do monarca aparece mais especificamente associada a duas características: humildade e equilíbrio. Enquanto a violência também não está ausente dos tratados de Martinho de Braga.

Em Martinho de Braga existe uma nova compreensão do rei: este é o monarca que convoca Concílios, troca cartas com o arcebispo e aprecia filosofia. Vimos que as

narrativas anteriores contrastam com essa percepção. Não podemos mensurar em que medida um ou outro tem razão.

O que podemos afirmar é que Martinho cria uma representação do rei em seus escritos ó nas atas conciliares e nas epístolas õFormula para uma vida honestaö e õSobre a iraö. Esse monarca cristão permite e propicia o fortalecimento do Cristianismo. Uma identidade de mútua assimilação que demonstra a aproximação da Igreja Católica e o Rei suevo da Galícia. De fato, essa identificação entre germânicos e o Cristianismo já havia sido proposta por Paulo Orósio. Na próxima seção vamos retornar aos argumentos do pensamento de Martinho de Braga a respeito da questão da monarquia, do episcopado e do clero, bem como das alteridades pagãs e heréticas.

IDENTIDADE E ALTERIDADE NAS OBRAS DE MARTINHO DE BRAGA

As obras de Martinho de Braga (1990) constituem o único *corpus* documental redigido dentro do Reino Suevo que chegou até nós. Para esta análise selecionamos as obras originais de Martinho, com exceção das traduções, compilações e dos poemas (*sententiae patrum aegyptiorum, capitula ex orientalium patrum synodis, capitula martini e carmina*). Optamos por priorizar as obras que possam referir-se mais diretamente ao cotidiano do Reino Suevo, na tentativa de analisar suas alteridades (*Pro repellenda jactantia, item de supervia, exhortatio humilitatis, formula vitae honestae, de correctione rusticorum* e as atas conciliares). Submeteremos então as epístolas, opúsculos e atas conciliares redigidos por Martinho de Braga à análise com o suporte de autores como Michel Foucault (1995), Roger Chartier (1998) e Eni Orlandi (1990).

Procuraremos delinear o modelo de identidade cristã e os processos de estigmatização das alteridades, tidas como marginais, como a do bárbaro, a do pagão, do homem ignorante ou violento etc. Assim poderemos entender mais profundamente o esforço das elites episcopais de integrar no seio da comunidade cristã os demais grupos marginalizados (*outsiders*) da Galícia na Antiguidade Tardia.

O episcopado angariou relativa proeminência ainda nos tempos do Império Romano (CAMPOS, 2011, p. 15), não apenas sobreviveu à sua desarticulação, como de certa forma, pode-se dizer, saiu fortalecido como mencionamos anteriormente. Acontece, entretanto que isso não significa que tenha sido triunfante, ou que encontrou caminhos fáceis rumo à hegemonia religiosa. No Noroeste da Península Ibérica, durante a Antiguidade Tardia, o Cristianismo assumiu um papel legitimador na identidade oficial dos reinos que se formavam no antigo território do Império, mas a conversão ao Cristianismo não atingiu todos os indivíduos. Os *õdesviantesö* permaneceram excluídos desse processo sob o estigma de ignorantes pagãos e bárbaros violentos.

O discurso construído ao longo do tempo, pelos renascentistas e iluministas afirmava que a Igreja dominou a cultura e a religião da Idade Média. Atuaram no sentido de desvalorizar o que chamaram de *Medievo* em detrimento da Antiguidade Clássica. Por isso esta época foi chamada de Idade das Trevas ó alcunha dada pelos homens que desejam romper os laços com seu passado cristão. Contudo, numa análise mais atenta das fontes, transparecem conflitos sociais e religiosos que nos levam a contestar a ideia de que a Igreja Católica realmente dominou todos os aspectos culturais e sociais da

Europa do século V ao XV, entre o fim do Império Romano e o chamado Renascimento. Nos capítulos anteriores vimos que a continuidade da cultura romana se verifica muitos séculos após sua desarticulação política.

Na demanda do historiador por refletir acerca de realidade para além do que foi dito sobre ela, priorizamos a maneira pela qual outros grupos sociais aparecem nos discursos de Martinho de Braga e como isso se relaciona com sua estratégia. Buscando evidenciar que não há relação de forças quando não existe uma resistência ou uma força contrária a outra. Isto é, se a Igreja dominasse realmente a vida política do Reino Suevo, não haveria oposições religiosas tão persistentes e duradouras. A sociedade da Galícia na Antiguidade Tardia é um mosaico de religiões e culturas muito mais rico do que a ideia de Idade das Trevas nos faria perceber.

Nos registros de Martinho de Braga há o objetivo explícito de educar e converter ao Cristianismo. Nesses textos podemos observar um grupo valorizado em detrimento de outros, reduzidos a um estado de anormalidade, anomia. Não podemos saber como realmente era a comunidade cristã, podemos apenas estudar como o discurso de Martinho a respeito dela. Do mesmo modo, podemos dizer pouco sobre os pagãos, sabemos o que Martinho escreveu sobre eles. Esses grupos são colocados no texto como opostos de maneira binária: bem e mal, certo e errado, luz e trevas, verdade e mentira, cristão e pagão. As religiosidades politeístas denominadas genericamente como òpaganismoö estão associadas pela própria denominação a um nível de erro e ignorância, relegada às forças do caos, um verdadeiro exemplo de anomia, ausência de norma.

Assim, coloca-se o problema, até que ponto os documentos escritos de que dispomos, que foram redigidos e preservados pelos próprios Cristãos, nos permitem conjecturar acerca das demais identidades do reino e sobre as tensões que haviam entre esses primeiros e os últimos? Procuraremos responder essa pergunta enquanto analisamos as fontes. Esta abordagem se dará por três vertentes: 1) para quem se dirige aquele texto; 2) qual seu objetivo; 3) qual estratégia empregada para chegar a esses objetivos; 4) de que maneira Martinho de Braga representa os grupos sociais envolvidos.

Para Repelir a Jactância

Começaremos pelo opúsculo chamado *Pro repellenda jactantia*, que seria a primeira parte de uma obra um pouco maior dividida em três partes. Seguiremos a ordem então

para depois tratar dos outros dois: *De superbia* e *Exhortatio humilitatis*. Todas estas tratando de um tema central no pensamento martiniano, a humildade. Colocada em oposição com a jactância, a soberba ou a vanglória.

Vamos à leitura da fonte: ãComo rechaçar a jactânciaö.

Os que desejam vencer a ira caem envoltos em mortes, homicídios e desumanização, o roubo, os falsos testemunhos, as violações, os perjúrios, os furtos, a mentira e as fraudes. O que está infeccionado pela concupiscência, se entrega a práticas obscenas, ludíbrios, zombaria e fornicção. Aquele a quem domina a voracidade da gula se engolfa em comidas e bebidas e na embriaguez.

E para não entrar em muitos outros temas, que seria coisa de nunca acabar e que todos os homens conhecem e sabem que são atacados por elas, há entre todas estas uma enfermidade, que por sua condição, não se prende a um ou outro homem, senão a todos em geral (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 75).⁴³

Nos primeiros parágrafos Martinho faz uma curiosa alusão à ira ó que já é tema de outra obra de sua autoria chamada *De Ira*. Nesse trecho lista as ãenfermidadesö mais relevantes, começando pela ira. Nota-se que este é um dos temas centrais dos textos preservados de Martinho de Braga. Por outro lado, outros pecados como as práticas obscenas são mencionados.

Parece haver uma ligação possível com o texto de Idácio de Chaves, que faz referência aos suevos nos primeiros anos de sua chegada. Vamos relembrar:

Os Bárbaros, que tinham entrado na Península Hispânica, implacáveis, chacinam as populações e fazem depredações. (Por seu turno) a peste não tem a sua menor quota parte [sic]. Enquanto por toda a Espanha os Bárbaros se entregam a bacanais [...] (IDÁCIO, 1982, p. 13).

Vimos que Idácio associa a figura dos germânicos à violência acima de tudo, mas também à fraude quando afirma que estes não costumam cumprir seus acordos: ãsuevos de habitual traiçãoö (IDÁCIO, 1982, p. 38). Neste trecho, Idácio acusa os germânicos de participar de ãbacanaisö ó festejos com práticas obscenas e licenciosas. Contudo, Martinho traz uma abordagem diferente quando afirma que estes pecados ã[...] não se

⁴³ *Nam, ut dicam pauca de multis, alius, qui iracundia vincitur, caedibus, homicidiis, clamori, ac seditioni deservit. Alius, qui avaritia impellitur, inhumanitatem, rapacitatem, falsa testimonia, violentias, periuria, furta, mendacium, et fraudationes exercet. Alius, qui libidine sordidatur, turpiloquiis, ludibriis, scurrilitatibus, adulteriis, et fornicationi succumbit. Alius qui gulae ventrisque ingluvie superatur, comensationibus, crapulae, ebrietati deservit. Et ut non multa prosequar, quae commemorare perlongum est, cum singulos homines constet ab his singulis impugnari, unus inter haec omnia morbus est, qui conditioni suae, non singillatim quosdam, sed congregatim cunctos addicit.*

prende a um ou outro homem, mas a todos em geral [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 75).

Sobre isso podemos levantar duas hipóteses: 1) Martinho trata do problema voltado para os germânicos, que poderiam ter hábitos conjugais heterodoxos em relação ao ideal cristão; ou 2) que essa é uma atitude criticada pela Igreja há séculos ó constituindo um *topoi*⁴⁴ - e que Idácio associa aos germânicos para depreciá-los.

Considerando a inclinação de Idácio para denegrir os germânicos e a de Martinho para integrá-los fica difícil assumir uma posição definitiva. Nesse sentido, ao invés de assumirmos uma ou outra posição, através da negação de Idácio ou de Martinho. Preferimos trilhar uma terceira via, mais cautelosa, e dizer que, antes de tudo, os discursos tem um papel performático, isto é, servem a um propósito. Dessa maneira, Idácio se dedica a criticar os germânicos associando-os a um comportamento violento, justamente pela origem õbárbaraö. Enquanto Martinho dissocia a origem de uma pessoa e o pecado, dizendo que todo gênero humano está vulnerável a tais comportamentos.

Na continuação do texto, Martinho identificou os vícios ⁴⁵ que atingem os homens individualmente, mas haveria um pecado mais nocivo, que não se contentaria em atacar uma pessoa, mas a levaria a submeter todo a seu redor. Esta é a soberba, jactância ou vanglória (glória vã). Caracterizada pelo desejo de receber honras e elogios, mesmo que exagerados e desmerecidos. Nesse sentido, um soberbo deseja corromper todos que estivessem a seu redor, levando-os a mentir para agradar o elogiado e alimentar seu desejo de vanglória.

Martinho não associa esse comportamento a ninguém ou a nenhum grupo em particular, mas lista as pessoas que estariam mais vulneráveis na seguinte ordem:

A isto aspiravam, os reis, a isto aspiravam os magistrados, a isto aspiravam os cortesãos e os rústicos; os homens, as mulheres, as crianças, os adolescentes, os jovens e os anciãos. Todos querem ser adulados, ainda que seja uma adulação enganosa (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.75).⁴⁶

⁴⁴ Topos é um conjunto de palavras, uma expressão repetida na literatura, forma comum de se expressar dentre de um gênero ou tradição literária. Dessa maneira, o conjunto de *topoi* cria uma gama de expressões possíveis e aceitáveis dentro de um conjunto literário (DUCROT 1990, 164).

⁴⁵ Nesse sentido, vício é considerado o contrário de virtude, associado aos pecados capitais.

⁴⁶ *Hoc ergo reges, hoc iudices, hoc urbani, hoc rustici, hoc viri, hoc feminae, pueri, adolescentes, iuvenes, et senes hoc ambiunt. Omnes laudari volunt, quamvis false laudentur.*

Nesse trecho, Martinho estabelece uma ordem que hierarquiza a sociedade, colocando o rei em primeiro lugar, seguido pelos magistrados e os membros da corte, só depois pelos rústicos. Contudo, no original em latim vemos os termos na seguinte ordem: *reges, iudices, urbani, rustici*. Veja bem, a tradução para o espanhol, feita por Ursicino Dominguez del Val (1990) não transparece a expressão original, quando traduz *urbani* como cortesãos. Quando o dicionário Perseus⁴⁷ indica o seguinte significado para *urbanus*: "da cidade, da cidadela, oriundo da cidade ou cidadela, na cidade ou cidadela, em Romaö.⁴⁸ Outra definição possível é *urbanus*, a, um, adj. *urbs*: de ou pertencente à cidade ou à cidadela, cidade- cidadela- (antônimo de *rusticus*; cf.: *urbicus, oppidanus*).

49

Ou seja, *urbani*, declinação de *urbanus*, refere-se ao cidadão, não apenas ao cidadão como estatuto político e jurídico, mas a uma característica associada ao espaço. Os que habitam a cidade estão colocados antes dos habitantes do campo. Os *urbani* vêm listados depois dos reis, magistrados e antes dos *rustici*, colocados na última posição. Note que na cidade, podem haver pessoas pobres ou consideradas de segunda categoria, enquanto no campo, pode haver um *dominus*, senhor de terras que goza de *status* superior ó mas Martinho parece considerar os habitantes do campo, inferiores, talvez por ser aquele ambiente õcontaminanteö ou õinferiorizanteö. Mais tarde, quando tratarmos do *De Correctione Rusticorum* veremos como os rústicos são vistos na obra martiniana. Mas por hora, vale ressaltar que o rei é germânico, enquanto os magistrados e cidadãos são majoritariamente membros de uma população local altamente romanizada e cristã. Nesse sentido, ainda que todos estejam sujeitos aos perigos da jactância, uns estão mais que outros, por conta dos cargos de importância que ocupam. Aqui temos uma pista da configuração social nos tempos de Martinho, ao menos segundo seu ponto de vista. A respeito do rei em pessoa, vemos que Martinho acredita que o mesmo está mais vulnerável ao vício da vanglória.

Na sequência, Martinho de Braga afirma:

As mulheres, que não puderam ser varões pelo sexo, presumem sê-lo pelo espírito. Os rústicos gostariam ser tidos por cortesãos (*urbanos*). Os cortesãos pretendem que se

⁴⁷ O maior compêndio de literatura latina na internet, inclui uma conceituada ferramenta de estudo das letras latinas e um dicionário latim-inglês. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

⁴⁸ Segundo o dicionário: "[í] of the city, of the town, in the city, in Romeö.

⁴⁹ Outra opção dada pelo Perseus é: õ[í] of or belonging to the city or town, city-, town- (opp. rusticus; cf.: *urbicus, oppidanus*)ö.

tenha a veneração que se tem aos reis. E os reis sonham em poder o que Deus pode [N.A.] (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.76).⁵⁰

No trecho seguinte temos mais informações sobre aquela sociedade. As mulheres são colocadas em segundo plano, em relação ao homem, enquanto os habitantes do campo rústicos são colocados em segundo plano em relação aos habitantes da cidade. Já o rei, é colocado em segundo plano apenas em relação a Deus.

Isso nos leva a pensar que o rei teria amplos poderes, até mesmo o uso da palavra *rex* já teve conotação pejorativa para indicar um governante arbitrário, um monarca absoluto, reiö. ⁵¹ Ou seja, uma característica de seu governo seria justamente esta: amplos precedentes. Contudo, levando em consideração os comentários anotados por Tácito alguns séculos antes, os monarcas germânicos podem ter sido adorado como deuses, tema já abordado pela Professora Leila Rodrigues (1997). Seria esse um indicativo de que a monarquia sueva mantivesse práticas semelhantes a estas? Ou, por outro lado, será que Martinho de Braga se refere a uma divisão na sociedade, onde uma parte, constituída por clérigos, deveria estar além da alçada do rei, leigo? O trecho seguinte concede uma pista:

E deste modo, buscando um ser mais do que é, roubam hostilmente a glória e adulação que na realidade deve-se tão somente a Deus. E o que é o cúmulo da impiedade, é que daí nasce a sacrílega blasfêmia, pela qual o homem usurpa tudo que pode ser elogiado, e a Deus não deixa mais que a desonra (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.76).⁵²

Quando Martinho diz: *õroubam hostilmente a glória e adulação que na realidade deve-se tão somente a Deusö*, parece estar se referindo aos reis, do trecho anterior. Uma vez que os *urbanos* querem ser tratados como reis e os reis, como Deus. Isso pode reforçar a hipótese levantada acima, de que a monarquia sueva pode ter sido considerada sagrada algum tempo antes da conversão do monarca ao catolicismo. Lembremos que Idácio faz referência a monarcas pagãos. Além do que, os reis com quem Martinho lida, seja Ariamiro do Primeiro Concílio de Braga (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.97), seja Miro que convoca o Segundo Concílio de Braga e a quem Martinho endereçou a epístola conhecida como *Formulae Vitae Honestae*. Ou seja, estes reis convocam

⁵⁰ *Feminae, quamvis sexu non possunt, animo se tamen virilitatis extollunt. Rustici urbanos videri se gestiunt. Iudices hoc sibi quaerunt deferri quod regibus. Reges hoc se somniant posse quod Deus.*

⁵¹ Segundo An Elementary Latin Dictionary de Charlton T. Lewis, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0060:entry=rex> acesso 15/11/2011

⁵² *Atque ita dum singuli se plus volunt videri quam sunt, gloriam laudis quae soli Deo veraciter debetur hostiliter depraedantur. Et quod ad summum nefas pertinet, hinc illud sacrilegium exoritur blasphemorum, ut quia totum quod laudis est homo diripit, nihil aliud Deo nisi sola vituperatio relinquatur.*

concílios e trocam cartas com ele ó recebem os préstimos dignos de um rei e não há qualquer fundamento para afirmar que os mesmo faziam-se adorar como deuses. Estaria então Martinho lutando contra uma tradição cultural sueva, de sacralizar seus monarcas do passado? Acreditamos que é a esta prática que Martinho se refere como õsacrílega blasfêmiã.

Na sequência Martinho afirma:

O gênero humano ultrapassa seus limites, não encontrando a ninguém que não queira ser admirado como Deus. E que limites podem ter estes homens que se tem como merecedores do céu e cuja altura, contudo, ninguém pode tocar se não é humilde? (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.76).⁵³

Contudo, notemos que Martinho não parece estar escrevendo para um rei de seu tempo, mas apenas usando como referência certa tradição a que se refere de maneira direta por um momento, mas evita a postura acusatória quando na sequência diz que õ[...] não há ninguém que não queira ser admirado como Deus. Ora, se todos querem ser adorados como Deus, é comum ao gênero humanos essa õsacrílega blasfêmiã? Acreditamos que Martinho assume postura de crítica à monarquia, mas não arrefece o discurso. Pelo contrário, assume uma postura compreensiva quando diz que isto é natural a todo gênero humano. Todos gostariam de ser a adorados como Deus, mas nós temos limites que não podemos ultrapassar. No pensamento cristão de Martinho de Braga, a humanidade ocupa uma posição específica dentro da hierarquia cósmica, e Deus e até seus anjos estão acima de nossas capacidades. Essa questão aparece quando Martinho critica as divindades pagãs no *De Correctione Rusticorum*, onde afirma que alguns pagãos fizeram-se adorar como deuses nos tempos de Roma, quando na verdade teriam sido homens licenciosos, pecadores que arrastam os incautos consigo para o inferno.

Depois de tratar do comportamento do rei e dizer que este é comum da condição humana, Martinho assume uma postura de crítica também em relação à falsa humildade:

Uns desejam que lhes elogie pelas honras que aceitaram, e outros pela honra que recusaram. Uns se glorificam com botões de ouro, e outro com panos baratos. Um porque quer agradar vivendo suntuosamente e outro vivendo parcamente. Finalmente, um com os vícios e outros com as virtudes. (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.76).⁵⁴

⁵³ *Excessit mensuras suas genus humanum, dum neminem invenias qui non ita mirari velit ut Deus. Quis ergo modus potest esse talibus, a quibus et caelum est pigneratum, ad cuius altitudinem nisi quis fuerit humilis non attingit?*

⁵⁴ *Alii enim de acceptis honoribus laudari cupiunt, alii de reiectis. Quidam vero clavis, quidam panno vilissimo gloriantur. Alius quia deliciose vivit placere vult, alius quia parce. Postremo alter vitiis, alter*

Desse modo, Martinho estende essa crítica àqueles que se vestem com tecidos pobres e ostentam suas virtudes. Citando os evangelhos João, Mateus e Paulo, tece uma série de argumentos. Diz que quem muito sobe, logo não terá outra opção senão cair, que os falsos elogios fazem com que não conheçamos a nós mesmos como realmente somos e que aquele que tem glória entre os homens, não devem esperar nada de Deus. Além disso, mesmo que alguém faça coisas boas, quando essa pessoa se glorifica disto, anula o bom fruto de suas ações.

Por fim, a vanglória deve ser evitada a todo custo. De maneira rigorosa Martinho sentencia:

Mas não apenas exclui o merecimento das virtudes, senão que lhe faz réu do suplício eterno, posto que a boa obra que se devia praticar somente pelo motivo de que Deus havia mandado se pratica precisamente para obter elogios (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.76).⁵⁵

Martinho não deixa dúvida, para ele, aquele que incorrer em tal vício, mesmo que se vista com humildade e pratique boas ações, se não o fizer por amor a Deus, sofrerá eternamente no inferno. Ou seja, para ele, mesmo os monges e clérigos, por sua condição humana, estão vulneráveis a este vício. A exortação é para que as pessoas façam coisas boas por amor õ[...] e se esse amor não existe, que o façam por temorõ (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.77).

Contudo, parece que os leigos estão mais expostos a este risco, enquanto õ[...] uns querem ser elogiados pelas boas obras, outros por ser maus. Viver bem não basta, mas aqueles que vivem mal estão em condição inferior:

Entretanto, se a autoridade divina condena aqueles que vivendo nas boas obras buscam a glória humana, querendo ser elogiados por estas obras mais que Deus, que vai ser então daquele que vivem mal e que ainda por cima querem ser elogiados? (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.77).

Martinho de Braga também acusa aqueles que não querem apenas ser elogiados pelo que fizeram, mas também pelo que farão. Alguns são elogiados como doutos outros como benignos e liberais. Aqui vemos um conjunto de valores cristãos sendo colocados

virtutibus.

⁵⁵ *Nec solum merita virtutum excludit, sed etiam reus efficitur aeterni supplicii, quia opus bonum, quod obtentu iubentis Dei debuit exerceri, acquirendae laudis gratia exercetur.*

como valores absolutos de toda sociedade, ou do próprio gênero humano. Contudo, Martinho não esconde que existem pessoas em sua sociedade que se vangloriam de atos que ele, o próprio Martinho, não considera positivos, como vimos acima. Nesse trecho, encerra da seguinte maneira:

Finalmente, mesmo o soldado, quando uma vez que tenha tomada em armas e partido para a batalha, desconhecendo para que se inclinará a vitória, com uma presunçosa arrogância de sua valentia, vai tão jubiloso como se já fosse vencedor (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.77).⁵⁶

Ora qualquer general desejaria que sua tropa estivesse encorajada para a batalha a tal ponto de já se considerar vencedora. Afinal a moral das tropas é uma preocupação comum de seus líderes. Em oposição, o valor cristão de Martinho de Braga (ainda que não expresse condenação à batalha ou à condição de soldado em si), parece determinar que mesmo o soldado permaneça cauteloso quando referir-se ao futuro, mistério sobre o qual, apenas Deus saberia algo.

Sobre o latim do último trecho citado, é digno de nota que Martinho se refere a um homem de armas de seu reino, apenas como *miles*, ou seja, soldado, enquanto Idácio, Orósio e outros autores se referiram aos guerreiros germânicos como *hostes* e até mesmo como *hostes ingentes*. Vimos que o estigmatizado é destituído de seu status de ser humano até ser reduzido à bestialidade. A instalação dos monarcas germânicos já havia sido representada como o regime da anomia, o apocalipse. Usando a palavra *hoste*, derivado de horda, ou seja, um exército bárbaro, desordenado ou até composto por seres semi-humanos. Agora que os reis suevos governavam a mais de um século, o bispo transparece um ar de ordenação, nomia, utilizando a palavra *miles*, Martinho passa a ideia de um exército regular, usando uma palavra que aplicaria ao próprio exército romano.

Continuando a leitura do opúsculo de Martinho, em vias de conclusão, o autor abre precedente para um uso lícito do elogio. Não para envaidecer e deixar orgulhoso, mas para animar o próximo.

Em efeito, ao aceitar qualquer trabalho ou cargo, apenas elogies o que tem de medíocre e logo terá mais valor. Se admirares o que sustêm pouco peso, este submeterá os ombros a um maior. Se disserdes a um vagaroso que é veloz, imediatamente voará (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.77).⁵⁷

⁵⁶ *Miles denique ipse sumptis armis pergit ad praelium, dum adhuc cui cedat victoria nesciatur, praesumpta sibi fortitudinis arrogantia, ita typhosus quasi iam victor ingreditur.*

⁵⁷ *Nam in quovis operis conatu vel ponderis, quamvis invalidum mox laudaveris, plus valebit.*

Isto parece estar em contradição com o argumento anterior de Martinho, de que não se deve dar falso testemunho. Porém, isto é permitido se colocado a serviço da motivação do próximo. Caso contrário [...] não teria nenhum proveito para Deus, nem para o próximo, nem para si mesmo [...]. Nesse caso, vemos uma das características mais marcantes do pensamento de Martinho de Braga. Ele se apresenta como racional e prático. Isto é, seu argumento está voltado para a salvação da humanidade em geral, mas num sentido mais cotidiano e prático do que teórico.

Nesse sentido, notamos que o próprio vício é visto de maneira peculiar. Em alguns trechos o vício é associado a uma doença que atinge o gênero humano, que infecciona. Em outra referência, Martinho diz: «Em todas as partes, por conseguinte, se introduz o vício da jactância, e por todas as partes exerce sua missão» (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.76). Curioso notar que neste trecho, o vício é apresentado como tendo uma missão. Podemos imaginar que a missão seja a corrupção da humanidade em geral e que o mentor dessa infecção seja o próprio demônio.

O argumento de que o vício é «natural» ou uma «doença» é apresentado como racional e lógico. Também há referência aos apóstolos e aos salmos, para conferir a este mesmo argumento a legitimidade dos textos dos evangelhos. Contudo, uma das características mais marcantes é esta preocupação em tratar do que é cotidiano, geral à sociedade de maneira prática, direta e clara.

Aqui tivemos algumas pistas interessantes sobre aspectos do cotidiano de Martinho de Braga. Continuemos então com a próxima parte da obra.

O mesmo sobre a soberba.

«O mesmo sobre a soberba» ou *item de superbia* ou *idem de superbia* no original, foi um texto escrito em conjunto com o anterior, como segunda parte de um raciocínio seccionado em três.

Neste texto, Martinho inicia com um exemplo de Davi. Notemos que Davi [...] escolhido [...] como profeta e como rei [...]» (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 81) encontra-se no início do texto que condena a soberba, ele é apontado como modelo de rei exemplar. Foi escolhido então como profeta e rei [...] no povo de Deus, e de quão

grande misericórdia e mansidão estava dotado. Demonstramos a belicosidade dos reis, que tinham como atribuição a defesa do reino e que, nos Reinos Germânicos, também atuavam em expedições de pilhagem. Nesse sentido, o exemplo de rei cristão é a antítese do modelo romano de rei germânico.

Na sequência Martinho parece dirigir-se a um interlocutor [„[...] penso que tu, meu bom amigo [...]ö. Curioso notar que neste texto dividido em três partes, reunindo argumentos „Sobre a Jactânciaö (MARTINHO DE BRAGA, 1999, p. 73), não tem um interlocutor definido. Poderia Martinho de Braga estar escrevendo para o rei? Em outro opúsculo moral, chamado *Formulae Vitae Honestae* (traduzido como „Fórmula de Vida Honestaö) Martinho dirige ao rei as seguintes palavras:

Não ignoro rei clementíssimo, que a ardentíssima sede de teu espírito procura permanecer insaciavelmente nas copas da sabedoria, e que andas ansiosamente em busca das fontes de onde emanam as águas da ciência moral. E por isso, muitas vezes estimulas a minha pequenez com tuas cartas a que escrevendo com frequência alguma carta a tua alteza, te dirija algumas palavras vem sejam de consolo ou de exortação (MARTINHO DE BRAGA, 1999, p.154).

Nesta carta Martinho afirma que ele e o interlocutor trocavam cartas frequentemente embora não saibamos com exatidão quem seja este interlocutor. Sendo assim, há a possibilidade de que o opúsculo moral „Sobre a Jactânciaö pudesse ter sido lido para o rei. O fato de iniciar com um exemplo de monarca parece reforçar essa hipótese, mas a ausência de elementos formais de respeito ao rei, pode indicar o contrário. Esse „bom amigoö pode ser membro da Igreja ou até um interlocutor imaginário ó conceito tratado como „leitor virtualö por Eni Orlandi (1988). De qualquer modo, acreditamos que os escritos de Martinho - figura de maior envergadura intelectual do reino ó ficaram conhecidos pelo rei e pelas demais personalidades cristãs da época.

Na sequência Martinho escreve:

Porque vendo, em efeito, quais e quão grandes bens lhe dispensava diariamente a graça de Deus, quer dizer, quantas vitórias sobre os estrangeiros, quanta afluência de riquezas, vingança contra os inimigos, população nos cidadãos [sic], mansidão nos juízos, e finalmente o dom profético do Espírito Santo para conhecer todas as coisas futuras, temendo que se lhe introduzisse no uso de tão grandes bens alguma *vanglória*, lhe roga ao Senhor com insistência dizendo: „não chegue a mim o pé da soberba, e não me perturbe a mão do pecador. Ali caíram todos que obraram a maldade; foram derrubados e não puderam permanecer em péö (Sal 25, 12-13) (MARTINHO DE BRAGA, 1999, p. 81).⁵⁸

⁵⁸*Conspiciens enim qualia et quanta bona illi quotidie Dei gratia largiretur, id est, tot victorias alienigenarum, tantam divitiarum affluentiam, vindictam in aemulis, innumeritatem in civibus,*

No trecho citado, Martinho de Braga menciona as bênçãos concedidas por Deus a Davi, rei e profeta. Sendo a primeira õ[...] a vitória sobre os estrangeiros [...]ö, que parece assinalar um valor belicoso, em contradição com a õ[...] grande misericórdia e mansidão [...]ö apontada anteriormente. Aqui a mansidão é usada apenas no juízo.⁵⁹ Enquanto a õvingança contra os inimigosö e as vitórias bélicas apresentam-se como graças divinas recebidas diariamente pelo rei exemplar.

Fato notável para nosso estudo, é que uma das graças de Deus é a população de cidadãos, com erro de tradução ou digitação na versão de Ursino Dominguez del Val que nos apresenta õ[...] población en los ciudadanos [...]ö para o original *innumerositatem in civibus*, que pode ser traduzido como numerosos habitantes nas cidades. Juntamente com a vitória em batalhas e o dom profético, a população urbana é citada como bênção divina. Na BÍBLIA DE JERUSALÉM (2002), nas passagens que mencionam Davi e Saul não há aparição do termo *civibus*. Com isso percebemos que há uma disparidade na relevância que Martinho dá aos cidadãos e aparição do termo nos livros da Bíblia. Nesse sentido, Martinho de Braga aponta abundância de cidadãos como uma coisa excepcionalmente positiva.

Além disso, Martinho faz um paralelo entre a vangloria, tema de seu texto, e a soberba do salmista que conta a história de Davi. Conferindo legitimidade a seus argumentos através da relação com as Escrituras. Na sequência oferece uma exegese do salmo, dizendo que o pé pode ser entendido metafóricamente õ[...] como o fundamento e o princípio da estátua sobre o que se levanta todo o edifício da carne formadaö.⁶⁰

Continuando a argumentação, Martinho de Braga alerta para a importância de reconhecer em Deus a autoria dos grandes feitos: õEm efeito, glorificando-se os homens em demasia de algum bem, se segue imediatamente que esse mesmo bem não se atribui a uma graça de Deus, senão a seu próprio poderö(MARTINHO DE BRAGA, 1999, p. 82).

mansuetudinem in iudiciis, postremo prophetiam Spiritus Sancti in agnitionem omnium futurorum, timens ne in his tantis bonis aliqua vanae gloriae usum inflaret elatio, orat Deum attentius dicens: Non veniat mihi pes superbiae, et manus peccatoris non moveat me. Ibi ceciderunt omnes qui operantur iniquitatem; expulsi sunt, nec potuerunt stare.

⁵⁹ O juízo, no original *iudicis* é recomendado ao monarca na Fórmula de Vida Honesta citada acima. O que mostra não apenas a coesão do pensamento martiniano, mas também um dos valores monárquicos sugeridos pelo bispo, a prudência.

⁶⁰ [...] *a quo etiam veluti fabricata formatae carnis altitudo consurgit.*

Nesse ponto, Martinho esclarece a diferença entre vanglória e soberba, ãA vangloria consiste, pois, em deleitar-se dos feitos humanos. E a soberba em aplicarnos a nós mesmos o bem pelo que somos elogiadosö(MARTINHO DE BRAGA, 1999, p.82). E acrescenta: a vanglória é vã, pois a a glória não é do autor do fato, mas de Deus, autor último de todas as realizações ó para Martinho é soberba reclamar a autoria dos grandes feitos.

Para ele isto leva a um mal ainda pior, aquele que se considera digno de glórias, torna-se incorrigível. ã[...] isto era precisamente o que aquele rei Davi pedia que não se introduzisse nele, a fim de que não acontecesse que induzido por alguma sugestão de elogio vão, o atribuísse, não à graça divina, senão ao próprio poder, dado que é tão grandeö (MARTINHO DE BRAGA, 1999, p.82). Para Martinho o rei Davi foi grande pela graça de Deus, não por mérito próprio. Deus é o agente por trás dos acontecimentos, o autor de todos os fatos pelos quais alguém pode se considerar grandioso. E a Ele deve-se a glória e o elogio. Por outro lado, os homens sem exceção devem ser passíveis de repreensão, algo que a soberba não permite. O bispo submete então, todos ao juízo dos sábios, já que os elogios podem ser vãos, falsos, fantasiosos e até por isso, nocivos. Subintende-se que o autor do discurso, que fala com tanta propriedade da Bíblia e tem autoridade reconhecida, Martinho de Braga, é quem pode repreender àqueles que se ensoberbecem, mas apenas pela conformidade do mesmo com a vontade de Deus e a Graça divina que recai sobre ele ó o que pode indicar um argumento legitimado de um discurso que coloca um bispo metropolitano numa relação de tutela para com o rei, que poderia ser criticado e aconselhado.

Assim é, na realidade. Em efeito, todo aquele o que se deixa inchar pela soberba, pretende imitar a glória de Deus naquilo em que ninguém lhe é semelhante; como verdadeiramente profano, aquele que se envaidecer com injúria a Deus, Deus lhe abandona e o entrega na mão dos pecados, quer dizer, que o entrega às obras de atos imundos, a fim de que subjugado por pecados vergonhosos, conheça que é terra e cinza.⁶¹ E o que ensoberbecido não pode ver em sí, o reconheça humilhado. E por isso dizia Salomão: ãé imundo ante Deus todo aquele que exalta seu coraçãoö (Pro 16,5) (MARTINHO DE BRAGA, 1999, p. 82).⁶²

⁶¹ ãTerra e cinzaö, citando Eclesiásticos 10, 9.

⁶² *Ita re vera est. Nam quisquis superbiae tumore distentus in hoc Dei gloriam imitatur, quod nemo sit illi similis, tamquam vere profanus qui ad iniuriam Dei consurgit, derelictus ab eo in manibus traditur peccatorum, id est, in operibus actuum immundorum, ut ignominiosis passionum flagitiis incurvatus discat se terram esse et cinerem, et quod inflatus in se videre non potuit humiliatus agnoscat. Unde et Salomon ait: Immundus est ante Deum omnis qui exaltat cor suum.*

Interessante notar, que do mesmo modo que a blasfêmia sacrílega referida no texto anterior, aqui Martinho afirma: *Dei gloriam imitatur*. Imitam a glória de Deus. Estaria ele se referindo ao culto aos monarcas germânicos, adorados como deuses, já citados desde Tácito? Ou apenas criticando aqueles que glorificam a si mesmo? Se for esse o caso, Martinho estaria mostrando a severidade do tratamento de um pecado que para ele pode parecer banal, mas arrasta o indivíduo a outros piores. A sequência pode nos fornecer uma pista para responder as questões levantadas.

Completando este raciocínio ele atribui a Salomão as palavras: *initium peccati superbia* ó isto é, a soberba é o princípio do pecado. Esta frase é uma citação literal de Eclesiásticos 10, 15. Na BÍBLIA DE JERUSALÉM este trecho leva o título de òO governoö, começa da seguinte maneira: òGovernante sábio educa o seu povo, e a autoridade de homem inteligente é bem estabelecida.ö Ou seja, é um livro voltado para a educação do governante. Na seção seguinte, o título é: òContra o orgulhoö. Há uma clara a referência indireta ao texto bíblico e a consonância do pensamento martiniano com as Escrituras. Com isso, enfatizamos que o texto de Martinho de Braga parece estar voltado para instrução do rei.

Adiante Martinho comenta um trecho conhecido das Escrituras, denunciando o risco da soberba:

E para demonstrar isto com maior clareza, recordemos a queda daquele primeiro anjo, que tomando o nome de Lúcifer pelo esplendor de sua beleza, por nenhuma outra causa se precipitou daquele sublime e feliz lugar dos anjos aos infernos, se não é por este vício da soberba.

Porque, sobressaindo, efetivamente no esplendor da mais brilhante beleza entre as demais virtudes celestiais, acreditou que isto se devia a sua própria virtude, e não a uma graça de Deus, se julgou semelhante a Ele, dizendo: -levantarei meu trono à partir do Setentrião e serei igual ao Altíssimoø(MARTINHO DE BRAGA, 1999, p. 82).⁶³

Segundo o livro atribuído ao profeta Isaías muitos reis da Babilônia e de outros lugares foram abatidos pela ira de Deus e lançados no inferno, estão com Lúcifer que teria sido o primeiro habitante do Abismo pela soberba. A intenção de igualar-se à Deus pode ser entendida no sentido figurado: atribuir a si mesmo uma característica ou feito apenas atribuível a Deus, ou no sentido literal: querer ser Deus, como fez Lúcifer, que tentou ser adorado como tal e ter os

⁶³ *Quod ut apertius demonstratur, angeli illius primi recordemur exitium, qui pro splendore decoris sui Lucifer nominatus ex illo sublimi beatoque angelorum loco, nullo alio nisi hoc solo superbiae vitio, ad inferna dilapsus est, quia, cum inter ceteras supernas virtutes clarioris pulchritudinis lumine praemineret, non hoc beneficio creatoris sui, sed propria virtute, se creditit obtinere, et tamquam nullius iam egeret auxilio sicut Deus, ita se illi similem iudicavit dicens: Ponam sedem meam ab Aquilone, et ero similis altissimo.*

mesmos poderes da única **divindade**. Independente disto, notemos que o texto de Isaias foi escrito como crítica aos governantes, do mesmo modo que o texto do Eclesiásticos citado anteriormente. Para nós, isto reforça a hipótese de que o *Item Superbia* escrito por Martinho de Braga e que usa os referidos livros da Bíblia como fonte de legitimidade, também foi escrito tendo em vista influenciar o rei.

A queda de Lúcifer, segundo Martinho, deu-se da seguinte maneira:

Só esse pensamento o derrubou, porque abandonado imediatamente por Deus, de cuja proteção julgou que não necessitava, de repente se sentiu frágil e miserável, sentiu a mutabilidade de sua natureza, mutabilidade que não havia conhecido, perdendo o dom de Deus que possuía (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 82).

Neste trecho, Martinho não cita a rebelião dos anjos narrada na Bíblia, afirma apenas que somente considerar-se igual ao Altíssimo foi suficiente para precipitá-lo no abismo. O dom que Lúcifer julgou possuir, seria na verdade de Deus, ele por sua vez, sem Deus sentiu-se fraco e miserável. Para Martinho, sem Deus todos somos dignos de pena. Isto valeria tanto para o abade, quanto para o rei, tanto para os bispos quanto para os rústicos. A humildade é tema central do pensamento martiniano, a que retornaremos muitas vezes.

Mas Lúcifer:

Vendo depois disto, que o homem que Deus havia feito de barro, lhe havia suplantado no lugar de felicidade que ele havia perdido, o acomete com a mesma arma da soberba com que foi derrubado. Por isso havia dito a si mesmo *õserei igual ao Altíssimo*. E a Adão e a Eva lhes disse *õsereis como deuses* (Gen 3,5).

E eles tomados por essa vontade, não por nenhuma outra causa, senão para fazer-se semelhantes a Deus, quebraram o preceito de Deus. Oh quanta cegueira há no apetite pela Vanglória! Nunca viu o homem um engano tão aberto no qual contrariamente se lhe promete a semelhança de Deus, não por obediência para com Ele, senão por desprezo (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.83).⁶⁴

Portanto Lúciife, depois de incorrer na soberba teria sido tomado pela inveja. Vimos que para Martinho, a soberba seria a porta de entrada para outros vícios, e aqui, para ele, está o exemplo *õprático*. O homem vivia então num lugar de felicidade, caracterizado pela atenção recebida pela divindade ó mas ainda assim estaria vulnerável ao desejo de ser como Deus, o que para Martinho é o mesmo que o desprezo de Deus. Ao contrário, para o autor só seremos

⁶⁴ *Post haec etiam videns a Deo hominem factum ex pulvere, in locum beatitudinis quam ipse perdiderat subrogari, instigatus invidia, eodem superbiae illum telo quo ipse est delectus adpetit. Sibi enim dixerat: Ero similis altissimo. Adae et Evae dixit: Eritis sicut dii. Quod illi concupiscentes, non ob aliam causam, sed tantum ut dii fierent, mandatum Dei transgressi sunt. O quanta est caecitas in appetitu vanae gloriae! Non vidit homo tam apertam fallaciam, in qua illi versa vice similitudo Dei non ex oboedientia eius, sed ex contemptu, promittitur.*

semelhantes a Deus se o obedecermos. Esse é outro tema eixo do pensamento Martiniano, obediência.

Notemos que nesta narrativa uma mentira foi contado ao homem num passado distante, mas seus efeitos ainda eram sentidos, o fruto da dor e do sofrimento, da fragilidade humana e da mutabilidade de sua natureza era justamente a falta de humildade e a desobediência. Estas eram recomendadas a todas as pessoas a que Martinho escrevia. Contudo, o próprio Martinho, acredita ser portador da verdade, revelada nas Escrituras e transmitida aos sábios Padres da Igreja. Como quem diz: *õA mentira foi contado por Lúcifer, eis a verdadeõ. Não é este homem humilde a quem o rei recorre em busca da fonte de õonde emanam as águas da sabedoria (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.154)?õ* Martinho assume uma posição de autoridade, como quem porta uma autoridade que não lhe pertence, pois a única autoridade pertence a Deus. Isto encontra-se em conformidade com o pensamento de que todos os dons emanam de Deus. Uma espécie de despersonalização do mérito.

Coloca-se assim como alguém que vê a repetição de um erro cometido na ancestralidade:

Aqui a morte foi dada na astúcia enganosa daquele primeiro veneno, que disfarçado com o mel amarguíssimo da vã jactância, enganou o anjo e ao homem. Por isto precisamente caiu a criatura celestial e a terrena. Por isto foram expulsos de seus tronos: aquele do céu e este do paraíso, e não puderam permanecer em pé, porque caíram gravemente.

Que mal será, por conseguinte, o da soberba que o mesmo rei David se mostrou temeroso, e o pôs de manifesta na ruína que temos demonstrado (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.83).⁶⁵

A soberba é chamada aqui de primeiro veneno, que surgiu espontaneamente no anjo Lúcifer, mas a que também estão sujeitos todos os homens, desde Adão até David. Surge como uma vulnerabilidade das criaturas de Deus, não dirigindo-se a um comportamento específico, mas de maneira mais geral de todos aqueles que se ensoberbecem. Neste trecho, acreditamos que começa a ficar claro que Martinho não está criticando um culto à personalidade do rei, adorado como Deus, mas que se refere a pecados mais gerais e cotidianos ó embora estes sejam mais graves se praticados pelo rei, tendo em vista sua responsabilidade.

⁶⁵ *Ecce hic est primi illius veneni saporatus interitus, qui amarissimo inanis iactantiae melle circumlitus et angelum fefellit et hominem. In hoc et caelestis et terrena cecidit creatura. Ob hoc de sedibus suis, ille de caelo, hic de paradiso expulsi sunt et non potuerunt stare, quia graviter ceciderunt. Quale ergo superbiae malum sit, quod Rex David aperte timuit, subiectis ruinarum causis ipse monstravit.*

Vimos que anjos e homens são vulneráveis, do mesmo modo os pecadores são castigados tanto por meio de anjos como de homens. A soberba, contudo, merece ter como contrário, não a qualquer outro, senão ao próprio Deus (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 83). Em outras palavras, os avaros, adúlteros e demais pecadores são castigados por anjos ou mesmo através de outras pessoas, exceto pelos soberbos que são castigados pela própria Divindade.

Mais uma vez vemos que o homem sempre deseja o que é próprio de Deus - enquanto [...] Os demais pecados ou se voltam contra aquelas mesmas pessoas que os cometeram, ou contra outros homens (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 83). Ou seja, condenando a soberba Martinho afirma que todos os homens sentem a tentação de outorgar um atributo que apenas Deus possui. Não parece condenar uma prática específica, ou um culto a personalidade que se apresente como algo singular na história, mas um comportamento mais generalizado.

Contudo, essa observância deve ser feita com mais rigor em casos especiais.:

E ainda que esta peste da soberba contagie a muitos, sem embargo, quem mais a deve temer, são aqueles que espiritualmente chegaram à perfeição das virtudes, ou materialmente à abundância de riquezas ou a maiores títulos de honra. Quer dizer, que a soberba é tanto maior quanto é o que se ensoberbece (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 83).⁶⁶

Martinho deixa claro então que a soberba acomete a todos igualmente, de maneira geral, como se disse, contudo, o dano é maior quando a pessoa ocupa posição de destaque e responsabilidade. Isto porque a vanglória e a soberba são tratadas como uma ameaça virulenta, transmissível. Os termos usados são emblemáticos: o péssimo espírito, o altura ruinosa, o armas da soberba, o cegueira, o engano aberto, o primeiro veneno, o mel amargo, o peste, o tumor, o virulento contágio, o pestíferas raízes, o péssimo e mais cruel parto da soberba e o domínio das mentes ó por vezes típicos de um tratado de medicina. Portanto, aqueles menos isolados e com maior poder sobre outrem podem infectar no sentido figurado, um número maior de pessoas. Por isso o dano é maior quando um aristocrata ou clérigo de destaque incorre em soberba e incentiva os demais a alimentar sua vanglória.

⁶⁶ *Quamvis autem generaliter multis haec superbiae labes infesta sit, non plus tamen aliis metuenda est quam his qui aut spiritaliter ad perfectionem virtutum aut carnaliter ad divitiarum copiam et summos honorum titulos pervenerint. Tantum scilicet in illis maior efficitur, quantum et maior est qui superbit.*

Em relação á posição ocupada pelos sujeitos na sociedade, ficou claro que para Martinho, os protagonistas da vida social são tidos como õescolhidosö e que estes assumiram esta posição através da providência divina. Do mesmo modo, alguém que porventura caía em desgraça, pode ter sido condenado por Deus em decorrência de seus pecados. Assim vemos alguns valores apresentados como valores comuns da sociedade, alguns se glorificam por serem sábios e prudentes, outros por serem fortes, invictos e poderosos. Do mesmo modo afirmam que os monges também incorrem na soberba, se vangloriando das vigílias, jejuns, leituras e da solidão dos desertos. Condena aqueles que se entregam aos prazeres carnis e desse modo exercem o domínio das mentes humanas. Desse modo, fazem-se presentes no discurso, grupos distintos, com valores distintos. Os fortes querem ser tidos como invictos, os monges se vangloriam de suas leituras. Práticas certamente existentes nos tempos de Martinhos, mas apenas vagamente definidas nesse pequeno texto.

Exortação à humildade

Na seção seguinte, Martinho de Braga inicia o texto da seguinte maneira:

Tu, quem quer que por vontade de Deus brilhe na dignidade de algum cargo, a fim de que dê vantagens aos demais na utilidade de um bom governo, te suplico que acolhas com carinho esta minha insignificante exortação. Não busques nas pomposas espumas da retórica, porque a virtude da humildade não se encontra na elevação das palavras, senão na pureza da mente (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.87).⁶⁷

No trecho citado ele parece queixar-se daqueles que querem exercer sozinho o governo. Quando pede õdê vantagem aos demaisö pode estar se referindo indiretamente a relação entre a aristocracia germânica e a aristocracia tradicional da região. Quando os suevos chegaram houve uma diminuição relativa do poder da aristocracia local, agora desafiada no âmbito político. Nesse caso, os próprios bispos seriam parte desse aparato administrativo anterior, que para Martinho, certamente continuavam essenciais. Em outras palavras, quando diz õdê vantagem aos demaisö, pode estar dizendo õconvoque a aristocracia local para governar contigo, não governe sozinhoö.

A humildade aparece como máxima aplicável a todos, conforme o exemplo dado por Martinho em seu próprio texto. Nesse ponto notamos que a atuação pastoral de

⁶⁷ *Quisquis nutu Dei cuiuslibet officii dignitate praeclles ac providae gubernationis utilitate ceteris praecedis hominibus, hanc exhortatiunculam meam dignanter, quaeso, recipias, nec pomposas in ea spumas rhetorum quaeras, quia humilitatis virtus non verborum elatione, sed mentis puritate requiritur.*

Martinho voltava-se para o aconselhamento, não apenas de seus pares bispos e monges, mas também da aristocracia laica. Isso não impedia que agisse com rigor:

Se parece que falo com alguma dureza, a culpa é da verdade, não minha. Há efetivamente certas coisas duras e certas suaves; mas ainda que ambas se devam à natureza humana, eu declarei livremente a verdade. A ninguém se deve dizer mais a verdade que a aquele que tem muitos a seu encargo, o qual ainda que em algumas ocasiões se lhe ofereça, como há de acontecer, algo desagradável, há de bebê-la como antídoto, ainda que seja forte e amargo, porque é saudável (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 87).⁶⁸

Mais uma vez podemos notar a visão de natureza humana que Martinho assume como pressuposto e a sustentação do paralelo entre os vícios e as doenças. Como verdadeiras doenças da alma. Para estas pessoas, os conselhos são como antídoto, ainda que difíceis de ouvir. E ainda que esta doença acometa a todos igualmente, tanto é mais nociva quanto mais proeminente for o cargo que o soberbo ocupe.

Ora, podemos imaginar então que para Martinho de Braga ninguém estaria mais vulnerável à soberba que o rei suevo Miro ó e embora a monarquia sueva tenha uma tradição de centralidade que gira em torno de seu papel belicoso, Martinho adverte que esse protagonista da vida política deve ser como os outros, humilde; também deve ser receptivo aos conselhos do episcopado, não deve excluir ninguém do governo e viver conforme os bons preceitos da saúde espiritual, conforme a natureza humana. Note que até aqui, na última destas três partes do texto sobre a soberba e a humildade, pouco se falou de Cristo, da boa nova ó mas muito se falou sobre natureza humana, veneno e cura ó embora o texto se baseie num conceito fundamental de verdade.

Na sequência Martinho continua advertindo contra a ação dos adulares:

Antes de tudo te exorto a que professes um temor constante aos afagos exageradamente lisongeiros dos homens. Neste assunto se ponha em tão hábil vigilância quanto em rechaçar aquelas frases que, ademais de enervar a alma com certo deleite de mentiras se abrem caminho para ganhar as vontades, não mediante o mérito das ações, senão com a sutileza da adulação (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 87).⁶⁹

⁶⁸ *Et si forte dure aliquid videor loqui, veritatis haec culpa, non mea est. Nam ideo quaedam dura sunt, quaedam mollia, sed et quamvis alterutrum sibi omnes homines debeant, veritatem libere tamen loquar: nemini verius debere aliquid dici quam ei qui praesidet multis. Cui etsi asperum aliquid ex veritate aliquando, ut adsolet, offeratur, velut antidotum quoddam, quamvis forte sit, tamen quia salutiferum est, etiam si amaricet, bibendum est.*

⁶⁹ *Hoc ergo hortor in primis, ut semper delectabilia illa nimis hominum blandimenta pertimeas. Non enim in alia re tanta vigilantiae industria adhibenda est, quantum in illis sermonibus repellendis, qui rigiditatem animi quadam simulationum delectatione subnervant, qui promerendae gratiae aditus non laborum merito, sed adsentationum rimantur acumine.*

Aqui vemos duas ideias recorrentes no pensamento de Martinho: primeiro um entendimento de que a alma se enerva com algo que serve de deleite ao corpo. Do mesmo modo que afirmou que o remédio é amargo ao gosto, mas faz bem a alma. O mundo é entendido de maneira binária, numa oposição irreconciliável entre o corpo e alma, que estão colocados hierarquicamente numa escala de valores onde a alma é valorizada em detrimento do corpo. O corpo é o mundo das aparências e para ele nem tudo é o que parece, temos que manter vigília contra as ilusões. Por isso recomenda prudência e humildade ao que tem em seu encargo o governo de muitos. Dada sua posição ó já assegurada pela força do cristianismo ó não vacila em dirigir palavras duras àqueles que parecem ser cotidianamente adulados. A segunda ideia recorrente no pensamento martiniano que se faz presente aqui é a de que há um mérito incomparável na sabedoria, nas virtudes e este deve ser reconhecido não importa em quem.

Nos trechos citados acima, ele parece queixar-se dos que cercam com adulação o rei. Atua para inserir-se em seu meio e obter o reconhecimento por mérito. Embora o texto do próprio Martinho se coloque como insignificante, não há dúvidas de que está cheio de significados em várias camadas e além disso, encontra-se embasado numa retórica e numa filosofia que é mais do que prestigiada por aqueles que admiram a herança do Império Romano. De certa maneira, esse texto cria a verdade a que se refere como fundamental, e parece fazê-lo em virtude da fomentação de um modelo político que abarque o episcopado no núcleo do poder laico suevo. Em outras palavras, o texto tem um objetivo prático que pode ser percebido na maneira como se posiciona em relação aos diferentes grupos e valores da sociedade.

Mas ainda o satisfazer-se nos aduladores seja típico dos reis, apesar de tudo, pela prática deste defeito de bufões, cujo ofício próprio consiste em seguir principalmente as palavras dos poderosos e em fazer frases segundo o antojo daqueles; porque se casualmente elogiam algo e veem que não o escutam de bom grado, imediatamente se convertem em acusadores do pouco que antes elogiavam (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 87).⁷⁰

Para ele é típico de reis estarem cercado de aduladores. Esse defeito de bufões pode ser identificado naqueles que são inconstantes, ora elogiam, ora acusam. Lembre-se que na narrativa de Martinho sobre Lúcifer no segmento anterior, ele afirma que o anjo, ao

⁷⁰ *Adulanti siquidem adgaudere regium vitium est; adulari vero servile est. Sed quamvis adulanti adgaudere regium sit, tamen vitium est vernaculum hoc, et quasi proprium munus est, gregi verba potentium subsequi, et ex illorum voluntatibus proprium formare sermonem. Nam si quid forte laudaverint et id non libenter audiri prospexerint, continuo accusant quae paulo ante laudaverant.*

rejeitar Deus, sentiu que sua natureza era efêmera e inconstante. Ou seja, ele se considerava poderoso e eterno, à semelhança de Deus, mas não passava de uma de Suas criaturas como as outras. A variação no comportamento é mal vista. Enquanto a sabedoria é perene e coerente, voltada para as coisas eternas e imutáveis. Os adutores vacilam e mudam conforme o ambiente político, mas o sábio é duro mesmo com aqueles que ele sabe, podem se ofender com seus conselhos.

E pelo contrário se censuram algo, não tem inconveniente em elogiar-lo novamente de modo que assim se pareça o seu senhor. Por conseguinte, entre tais indivíduos o ânimo do adulado é levado e traído como a nave entre o sopro de diversos ventos, porque não tem por onde escapar e não sai de suas vacilações (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.88).⁷¹

A aristocracia que cerca o rei parece ser o foco destas acusações, o bispo acusa os que se dedicam a política apenas como adutores e não tomam boas ações. Estes, não apenas trazem o risco do pecado, mas podem trair o adulado, não são confiáveis, como suas próprias opiniões não o são. Nesse sentido, o texto coloca esses personagens em oposição aos que se dedicam a vida espiritual, às coisas eternas. Mas não podemos ignorar que na seção anterior o bispo também apontou erros comuns entre os monges o que faz com que esse texto não tenha um interlocutor real, mas um virtual que, seja quem for, poderá se favorecer com essa sabedoria universal. Como dito acima o rei em especial está vulnerável, se incorrer em erro, muitos pagarão. Para Martinho ele deve [...] sujeitar seu ânimo à medida da discricção, para que os numerosos adutores de uma e outra parte não se insinuem, senão souberem se te agradam (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 88)ö.

Na sequência ele retorna ao modelo do Rei David como exemplo a ser seguido por todos os monarcas e mesmo para todos que ocupam posição de liderança:

Assim, pois em todas as coisas em que a excessiva adulação ultrapassa os limites convenientes ao homem, recorda aquele ensinamento de David em que, prevenido contra o veneno da adulação diz: öMe corrigirá o justo com misericórdia e me reprenderá; mas o azeite do pecador não enfeitará minha cabeçaö(Sal 140,5) (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.88).⁷²

Nesta explicação metafórica, Martinho explica, ö[...] o azeite do pecador é a adulação [...]ö. Para ele, David não acusa o adutor de pecador por acaso, nada ofenderia mais a

⁷¹ *Si quid vero vituperaverint, id iterum, si ita patrono visum fuerit, laudant. Atque ita inter hos tales adulati animus fertur, tamquam navis inter varios aurarum flatus, quia non habet quo exeat, fluctatur.*

⁷² *In omnibus ergo in quibus adulationum nimietas etiam terminos hominis competentes excessit illud Davidicum recordaveris documentum, in quo ille venena adulationum devitans ait: Corripiet me iustus in misericordia et arguet me, oleum vero peccatoris non impinguat caput meum.*

Deus do que ter uma coisa no coração e expressar outra. Continua citando os salmos, como fonte de sabedoria e autoridade chegando por fim ao exemplo de Jesus Cristo: õ[...] dirige sua vista aos feitos evangélicos do nosso Senhor Jesus Cristo, e verá que o Senhor dos que mandam nos deu o maior exemplo de humildade em meio aos elogios humanosõ. ⁷³

Neste trecho torna-se claro que o interlocutor pode ser o monarca, já que os exemplos evocados são do Rei David e de Jesus Cristo, que aparece como Senhor dos que mandam. Num claro exemplo de espelho de príncipe, Martinho evoca a vida humilde em conformidade com o modelo cristão e ao mesmo tempo em oposição ao modelo germânico presente nas fontes citadas no capítulo anterior. As consequências desta transformação do modelo monárquico não são poucas, vejamos:

Finalmente, nesta santa humildade, apartados de tu todos os atrativos, das mentiras, te abrirá o céu quando te disser ao ouvido: õPorque és terraõ, **então te introduzirá na verdadeira sociedade da herança de Deus**, quanto em tudo te faça a advertência: Porque és homem pecadorõ (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.88) [**grifo do autor**]. ⁷⁴

O õcéu se abriráõ ao rei quando ele aceitar de bom grado a correção dos bispos e assim ele participará da õ[...] verdadeira sociedade da herança de Deusõ. Ora, não existe verdadeira sociedade se não for em oposição à falsa sociedade. Enquanto logo acima o elogio foi chamado de feitiço (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.88), acusou-se os adutores de praticar uma õblasfêmia sacrílegaõ. Tal qual a oposição entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens descrita por Agostinho de Hipona, para Martinho há uma oposição direta entre a sociedade em que o rei se encontra - recheada de falsos adutores que atribuem ao rei atributos que só poderiam ser atribuíveis ao rei ó e a verdadeira sociedade, herdeira direta da vontade divina, em conformidade com os preceitos da natureza humana e voltada às boas obras em prol da salvação das almas. Sintoma desta última é o reconhecimento por parte do rei, das afirmações eclesiásticas: õés terraõ, õés homem pecadorõ.

Notemos que há uma enorme disparidade na valoração dos dois modelos: o que fomenta o tumor da vanglória e o que faz o céu se abrir. Do mesmo modo, o último modelo é

⁷³ *Oleum namque peccatoris adulatio est, quae leni quadam et suavi unctione caput interioris hominis, quod est cor, quasi ungerendo dinitidat. Melius ergo sibi esse dixit propheta David ab homine iusto argui vel moneri quam a quovis adlatore laudari.*

⁷⁴ *Postremo haec sancta humilitas, subductis a te omnium simulationum illecebris, tunc tibi caelum aperiet, cum tibi in aure dixerit: Quia terra es. Tunc te in illa vera societate hereditatis Dei introducet, cum te in omnibus admonuerit: Quia homo es et peccator.*

assinalado pela proeminência dos homens de Deus. Neste, há uma desvalorização relativa do monarca, que para Martinho corre o risco de fazer valer arbitrariamente sua vontade, através dos adutores e mesmo de tornar-se incorrigível. Vemos aqui uma argumentação que atua claramente no sentido de tolher, limitar e normatizar o comportamento monárquico, num texto que descreve diversos grupos sociais, para fazer uma rigorosa crítica cristã a todos, sem exceção. Martinho de Braga, acreditando dissertar em conformidade com as Sagradas Escrituras, opera uma cisão na sociedade, como quem separa o joio do trigo, o bom do mau, o admirável do depreciável. Toda esta autoridade exercida sem constrangimento num texto que exorta a humildade. O rigor, contudo, não é assumido pelo autor como responsabilidade sua. Para ele o rigor é uma característica da natureza. Quase lamenta então, ter de ser o portador de tão duras palavras, mas antes do fim, consola, se ouvir o que diz o céu se abrirá para ti.

Ele mesmo assume que seu argumento pode parecer contraditório:

E quando você der conta de que todas as razões que se aduzem enquanto a ti correspondem estão cimentadas neste plano de humildade, estou dizendo uma coisa surpreendente, descobrirás que os homens que se empenham em aumentar tua honra te rebaixam, e que a humildade rebaixando-te o aumenta. Quanto maior fores, como diz Salmão, tanto mais deves humilhar-se, baseado no fato de que governa a muitos, não por isto chegaste à perfeição, se precisamente não chegas a conseguir o mais importante que é governar-se a si mesmo (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 89).⁷⁵

Mas o bispo esclarece que esse conselho de humilhar-se não é dado apenas aos maus, mas também aos santos. Portanto, mais uma vez demonstramos que o bispo atua através da despersonalização daquele que aconselha - já que não é responsabilidade sua, mas da verdade - e também do conselho ó já que este é dado irrestritamente a todos os homens igualmente vulneráveis à vanglória e à soberba. õSe lhes dizem, pois, aquelas palavras de verdade não tanto para que sejam bons, coisa que já o são, quanto para que não sejam maus, coisa que não o são (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 88).õ

Aqui o autor faz votos para que seu interlocutor õ[...] observe os mandamentos de Cristo [...] também o que dizem os apóstolos [...]õ e que quando tiver feito o que lhes manda o bispo, que façam por livre vontade, não por obrigação, como servos (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 88).

⁷⁵ *Et cum universas rationes, ex his quae ad te pertinent, in huius humilitatis supputatione praespexeris, miram rem dicam, invenies omnes homines ad honoris tui cumulum augmentando minuere, hanc vero solam minuendo plus addere. Quantum ergo magnus es, sicut ait Salomon, tantum te humilia, quia, et cum multos gubernaveris, non est tamen perfectio si, hoc quod maius est, tu solus restiteris, quem gubernare non possis.*

Vê que aqui estás a verdadeira e cristã humildade. Com ela governarás excelentemente a aqueles que têm a teu cargo. Com ela poderá merecer a vitória de todo vício, atribuindo a Deus e não a ti o ter vencido (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 90).⁷⁶

Encerra com o exemplo de David que: õ[...] pelejando nas batalhas do Senhor: ãem ti, diz, afugentamos nossos inimigos, e em teu nome desdenhamos dos que se levantam contra vósõ (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.88). O Senhor dos que governam, também é retratado como um Deus que concede a vitória. Vimos anteriormente que para Martinho, os fortes querem parece invencíveis. Aqui o raciocínio se completa: sua posição e suas vitórias devem-se à vontade do Deus único, retratado como Senhor dos senhores e Deus das vitórias. Essa leitura de Deus favorece o juízo de valor de um guerreiro, de um conquistador, que não deixa de lutar suas batalhas, mas terá maiores chances de vitória se agir humildemente em conformidade com os desígnios que Deus passaria para Sua Igreja.

Fórmula para uma vida honesta

Para uma reflexão mais profunda sobre a mentalidade de Martinho de Braga, passamos a análise de mais um de seus escritos, denominado *Formula Vitae Honestae* ou õFórmula Para uma Vida Honestaõ. Essa é outra carta, também escrita como resposta, dessa vez não voltada aos camponeses, mas para o rei em pessoa. Desse modo poderemos refletir de maneira mais clara a relação entre Martinho de Braga e o rei, bem como sua concepção de como um monarca deveria ser.

Logo no início dessa carta, Martinho exalta a figura real e se coloca numa posição humilde, dois elementos discursivos que vão permear todo o texto, vejamos o exemplo das primeiras palavras:

Não ignoro, rei clementíssimo, que a ardentíssima sede de teu espírito procura permanecer insaciavelmente nas copas da sabedoria, e que andas ansiosamente em busca das fontes de onde emanam as águas da ciência moral. E por isso muitas vezes estimulas minha pequenez com tuas cartas para que, escrevendo com frequência alguma carta a vossa alteza, te dirija algumas palavras bem sejam de consolo ou de exortação (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.157).⁷⁷

Assim, vemos que o rei teria pedido a Martinho cartas de consolo ou de exortação. Vale mencionar que enquanto nosso autor coloca-se em uma posição bastante humilde e exalta a figura real, notamos que a autoridade do próprio Martinho é reconhecida pelo

⁷⁶ *Ecce haec est vera illa et Christiana humilitas. In hac et te et quibus praesides optime gubernabis. In hac victoriam ex omni vitio poteris promereri, Deo hoc quod viceris tribuendo, non tibi.*

⁷⁷ *Non ignoro, clementissime rex, flagrantissimam tui animi sitim sapientiae insatiabiliter poculis inhiare eaque te ardentem, quibus moralis scientiae rivuli manant, fluentia requirere et ob hoc humilitatem meam tuis saepius litteris admoneri ut dignationi tuae crebro aliquid per epistolam scribens aut consultationis aut exhortationis alicuius etsi qualiacumque sint offeram dicta.*

rei que teria lhe pedido para escrever. Do mesmo modo, Martinho revela a vontade do rei de permanecer insaciavelmente nas copas da sabedoria, o que poderia indicar que o monarca já havia tido outros diálogos do mesmo tipo com Martinho e que sua relação com o bispo metropolitano de Braga não era recente.

Dando continuidade ao discurso, vemos que Martinho apresenta os interlocutores:

Não escrevi este livro de modo particular para tua instrução, sendo natural em ti a sagacidade da sabedoria, senão que o escrevi de um modo geral para aqueles que te ajudam em teu ministério e que está bem que o leiam, entendam e retenham (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.157).⁷⁸

Ao refletirmos acerca desses dois elementos do discurso, o tratamento dado a figura real e seu séquito por um lado e a humildade de Martinho de Braga por outro, devemos ter em mente dois fatores explicados nos capítulos anteriores. Em relação ao rei, é que se tratava de uma monarquia eminentemente militar, onde uma aristocracia guerreira se revezava. Quanto à humildade de Martinho, vimos que ele é um dos principais autores da Hispânia do século VI, também uma das principais lideranças na capital do reino, mas também como bispo da capital metropolitana de Braga, ao redor da qual se articulava uma rede de homens instruídos e organizados, os demais bispos, com amplas bases de apoio diante das massas cristãs.

Logo notamos uma preocupação pedagógica na redação do texto (õ...) redigido com a plana e sincera simplicidade para ser lido a uns ouvidos dispostos pela boa fé (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.157).ö Apresenta-se então como uma fórmula, racionalmente ordenada em quatro õclasses de virtudesö com divisões do texto para apresentá-las e retomá-las, fechando com uma õconclusão ao antes ditoö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.163).

No desenvolvimento do texto Martinho discorre sobre as virtudes da prudência, magnanimidade, temperança e a justiça, que segundo ele são as quatro classes a que se reduzem as virtudes õSegundo o parecer de muitos sábios [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.157).

Segundo o autor, a fórmula para uma vida honesta, baseia-se nas quatro classes de virtude. Todo o texto está permeado de um conteúdo reflexivo, em que apresenta a õ[...] lei natural da razão humana [...]ö. Quando comenta sobre a prudência diz: õTu que

⁷⁸ *Quem non vestrae specialiter institutioni, cui naturalis sapientiae sagacitas praesto est, sed generaliter his conscripsi quos ministeriis tuis adstantes haec convenit legere, intellegere et tenere.*

aspiras a alcançar a prudência, chegarás a viver conforme a razão [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.158). A justiça por sua vez é apresentada como um õ[...] tácito concerto da natureza descoberto para a ajuda de muitos [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.162). Com isso notamos que existe uma ideia latente de que um determinado padrão de comportamento está de acordo com uma lei divina ou com o sentido da natureza, que pode ser discernido pelos homens apenas através do seu raciocínio.

Vejamos:

O título desse opúsculo é: Fórmula de uma vida honesta, e a razão de pôr esta inscrição é porque nos ensina aquelas coisas árduas e perfeitas, que são para poucos e que as praticam os afamados santos, se refere unicamente a aquelas coisas, que sem ter um preceito das divinas Escrituras, unicamente pela lei natural da razão humana podem cumpri-las inclusive os laicos que vivem reta e honestamente (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.157).⁷⁹

Reforçando o argumento de que há uma õlei natural da razão humanaö ou *humanae intelligentiae lege*. A postura defensiva em relação aos argumentos deve-se ao público para que foi escrito, o rei ou sua corte laica.

Sobre esses laicos vale mencionar que:

Os reinos germânicos conservam ainda o estado anterior no fato de que os soberanos só têm ministros e funcionários leigos. Isso prova que continuava a existir uma camada leiga instruída até o século VIII (CURTIUS, 1957 p. 26).

Poderíamos nos perguntar, porque Martinho não fala explicitamente do Cristianismo para o rei e seus ministros, talvez eles já tivessem debatido esse tema até a exaustão, talvez por um interesse especial na filosofia, ou ainda talvez os suevos tivessem forte resistência ao Cristianismo, contudo, não almejamos uma resposta para essa questão, podemos ver apenas que, como dito, o tema desse escrito é menos o Cristianismo em si, do que ciência moral, como o próprio Martinho nos conta.

⁷⁹ *Titulus autem libelli est Formula Vitae Honestae, quem idcirco tali volui vocabulo superscribi, quia non illa ardua et perfecta quae a paucis et egregiis deicolis patrantur instituit, sed ea magis commonet quae et sine divinarum scripturarum praeceptis naturali tantum humanae intelligentiae lege etiam a laicis recte honesteque viventibus valeant adimpleri.*

Seja sob o título de constância, bom senso ou fortaleza, observamos sob diferentes denominações um dos principais enunciados que talvez pudéssemos chamar de maneira geral de prudência.

Para citar alguns exemplos:

[...] examinas e contrabalanças tudo [...] examinar suas decisões [...] dirige teu olhar para o futuro [...] se previne [...] seja teu pensamento estável e seguro [...] reflete de antemão sobre o futuro [...] Não te ponhas à frente de uma coisa mais alta que tuas possibilidades [...] fuge das coisas torpes antes que se te acerquem [...] Não seja audaz nem arrogante [...] conservando a serenidade [...] se a prudência excede seus limites, penetrará no terreno da astúcia e da timidez [...] ainda que o agressor seja audaz, não poderá, entretanto, suportar muitas coisas que podem mais do que ele [...] (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.157-163).

Além disso, também parece condenar a severidade, a violência e a aspereza em muitas passagens:

Se a magnanimidade passa de seus limites, volta o homem ameaçador, inflado; turbulento e inquieto, e com descuido do decoro, inclinado a toda classe de envaidecimento em palavras e em feitos, exceda mesmo o mais sossegado fere a uns e afugenta a outros (MARTINHO DE BRAGA, 1990, 163).⁸⁰

Sobre o risco de ã[...] por causa de sua atroz severidade habitual perca a graça da amabilidade humanaö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.163). Martinho alerta:

Mas ainda que o agressor seja audaz, não poderá, entretanto, suportar muitas coisas que podem mais do que ele, ou alcançará um fim desgraçado ou deixará sobre si uma má recordação (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.163).⁸¹

Com isso vemos que Martinho condena com veemência um comportamento específico, que parece manifestar-se na pessoa do rei ou da aristocracia. Em relação à supracitada constância, é interessante notar que outra ideia aparece como contradição a essa, é a determinação feita pelo bispo de que certas situações exigem que a pessoas se adaptem:

Se praticas a prudência, onde que esteja serás o mesmo; e segundo as exigências dos tempos e diversidade de assuntos procura adaptar-te em alguns momentos, igual a mão,

⁸⁰ *Magnanimitas autem si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias dictorum atque factorum neglecta honestate festinum, qui momentis omnibus supercilia subrigens ut bestiarius, etiam quieta excitat: alium ferit, alium figit.*

⁸¹ *Sed quamvis audax sit impugnator, tamen multa extra se valentia ferre non poterit, sed aut miserum appetit finem aut aerumnosam sui memoriam derelinquit. Mensura ergo magnanimitatis est nec timidum esse hominem nec audacem.*

que é a mesma quando se abre em palma que quando se cerra em punho (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.158).⁸²

A necessidade de se adaptar aparece reforçada na conclusão: õ[...] siga esta fórmula das mencionadas virtudes conforme as circunstâncias do tempo, do lugar, da pessoa e das causas [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.163). Muitas preposições parecem estar voltadas para as relações interpessoais do rei.

Com isso Martinho condena a falsidade, as bajulações, discorre sobre as aparências. Vejamos algumas passagens: õ[...] rechaça todas as bajulações [...]öou õ[...] deseja o que pode desejar ante os bons [...]ö(MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.159). Em outras se refere à fama, inveja, rumores, suspeitas, aparência, vanglória. Dando a entender que o rei não deveria tomar as decisões baseado nessas relações, mas antes, deveria evitar as fraudes, os enganos: õA empresa mais difícil da continência consiste em rechaçar as lisonjas da adulação [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.161). O rei, suspeitando dos faladores, deveria ser, portanto um õ[...] menosprezador da vanglória [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.162).

Alerta para que essas relações poderiam levar à inconstância: õAbstém a si mesmo das palavras torpes, porque seu emprego fomenta a imprudênciaö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.160).

Essas relações entre o rei e seus ministros parecem ser reguladas, no que Martinho considera, em favor do reino: õO sábio não perturbará os costumes públicos [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.160) ou õPara ser amado por Deus imita-o em querer favorecer a todosö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.160) e ainda: õPara ser justo não só não farás dano, senão que estorvarás os que o fazem [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.160).

Curioso notar que, nesse documento, Martinho de Braga menciona a divindade poucas vezes, nesse sentido, a virtude da justiça é a mais ligada a Deus e a religião õ[...] a justiça não é constituição nossa, senão a lei divina, vínculo da sociedade humana: convém-te o que ela ditarö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.162).

⁸² *Si prudentiam amplecteris, ubique idem eris et prout rerum varietas exigit, ita te accomodes tempori nec te in aliquibus mutes sed potius aptes, sicut manus quae eadem est et cum in palmam extenditur et cum in pugnum adstringitur.*

Mais uma vez podemos notar, que aquela concepção do que poderia ser chamado de moral, é entendida como uma lei divina, que transcende a própria cultura Cristã. Através do respeito a essa lei, a sociedade poderia se integrar. Assim o modelo de comportamento ideal para o rei e seus ministros indica: "Começa, pois por não roubar, por almejar maiores coisas e por restituir o que foi tirado de outros. Castiga e freia os ladrões para que não lhes tenham os outros" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.162). Com isso notamos que essa concepção de justiça é um elemento de integração desejável em um líder "[...] aprende a trabalhar conforme a lealdade e religião [...]" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.162).

As virtudes são apresentadas como uma linha média, um equilíbrio delicado entre dois vícios. Por exemplo, a temperança seria uma linha média entre a timidez e a audácia (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.162). O equilíbrio é muito valorizado, nesse modelo de comportamento, vejamos mais um exemplo:

Finalmente, pelo caminho desta linha média há de dirigir a justiça, para que o descuido não siga de contínuo com frívolo impulso o ditado da alma, sempre inco móvel, e não pareça duro ante a sociedade humana por tua demasiada rigidez e aspereza, não deixando nada para o perdão ou a benignidade, ao não ter que exercer a vigilância e correção sobre os grandes ou pequenos defeitos dos que vão fora do caminho, ou dar permissão para pecar aos que de ti se burlam com prazer ou malícia (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.163).⁸³

Com isso, ressaltamos que Martinho de Braga escreve a fórmula para uma vida honesta, determinando um modelo de comportamento, que poderia ser praticado também pelos leigos, essas determinações estariam apenas indiretamente ligadas ao Cristianismo, sendo antes disso uma ciência moral. Para transmiti-la Martinho vale-se de um texto simples e bem organizado, para que os interlocutores leiam atentos, entendam e retenham. Através da prática desse modelo, como vimos, cria-se o novo estatuto das pessoas que almejam viver reta e honestamente, oferecendo acesso a uma condição em que a integração com toda a sociedade é possível (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.157).

⁸³ *Iustitia postremo eo mediocritatis tibi tenore regenda est, ne ductu iugiter leni immotam semper animi rationem negligentia subsequatur, dum neque de magnis neque de minimis errantium vitiis corrigendi curam geres, sed licentiam peccandi aut adludentibus tibi blande aut inludentibus proterve permittes; neque rursus nimiae rigiditatis asperitate nihil veniae aut benignitati reservans humanae societati dirus appareas.*

O Primeiro Concílio de Braga (561)

Segundo Ursicino Dominguez del Val, Martinho de Braga teria sido o principal animador do Primeiro Concílio de Braga, ele também ratifica a opinião quase consensual na historiografia de que Martinho de Braga foi redator do Primeiro Concílio de Braga. Este teria ocorrido por volta de 561. E inicia da seguinte maneira:

Concilio primeiro de Braga, com a assistência de oito bispos, celebrado na era de 599, no ano terceiro do rei Ariamiro, o dia primeiro de Maio.

Havendo-se congregado os bispos da província da Galicia, quer dizer, Lucrecio, Andrés, Martinho, Coto, Hilderico, Lucecio, Timoteo e Malioso na igreja metropolitana de Braga por mandato do supracitado gloriosíssimo rei Ariamiro e havendo tomado assento todos os bispos, estando presentes também os presbíteros e assistindo de pé tanto os diáconos como todo o clero, Lucrecio, o bispo da antedita igreja metropolitana de Braga, disse: [...] (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.97).⁸⁴

Não se pode perceber neste documento nenhum protagonismo de Martinho, que aparece apenas citado juntamente com outros oito bispos. Além disso, o rei convocou o Concílio, o que revela a importância do mesmo para os assuntos do reino, bem como a integração entre monarquia e igreja. Notemos que na versão original, Braga é chamada de *provinciae* o status criado pelo Império Romano que é mantido nominalmente como parte da tradição, embora de fato a região fosse independente há mais de um século e meio.

Nota-se também que a hierarquia da igreja é rigidamente estabelecida na conformação dos espaços: o lugar de honra está reservado àqueles que õtomam assentoõ na congregação, embora fique subentendido que os presbíteros talvez assistam sentados separadamente, é certo que o restante do clero assiste de pé.

Faz já bastante tempo, santíssimos irmãos, que segundo as disposições dos veneráveis canones e os decretos da disciplina católica e apostólica desejávamos celebrar entre nós uma assembléia episcopal. Porque efetivamente, esta assembléia não só é oportuna para as normas e para as regras e caridade fraterna ao buscar mutuamente e em saudável confrontação, congregados todos os bispos no nome do Senhor, aquelas coisas que, de

⁸⁴ *CONCILIUM BRACARENSE PRIMUM OCTO EPISCOPORUM, habitum aera DXCIX, anno tertio Ariamiri regis, die Kalendarum Maiarum.*

[1] *Cum Galliciae provinciae episcopi, Lucretius, Andreas, Martinus, Cottus, Ildericus, Lucetius, Timotheus, Maliosus, ex praecepto praefati gloriosissimi Ariamiri regis in metropolitana eiusdem provinciae Bracarensis ecclesia convenissent, consedentibus simul episcopis, praesentibus quoque presbyteris, adstantibusque ministris vel universo clero, Lucretius memoratae metropolitanae ecclesiae episcopus dixit [...]*

acordo com a doutrina apostólica, conseguirão a unidade do Espírito no vínculo da paz (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.97).⁸⁵

Ele afirma que a assembleia é há muito desejada e oportuna para as normas. Isto deixa claro o propósito da reunião ó estabelecer ou reestabelecer as regras. Desse modo, as lideranças religiosas procedem uma verdadeira normatização das práticas que veem como desviantes ou potencialmente desviantes. No trecho supracitado existem sintomas de divergências religiosas no reino. Em primeiro lugar porque uma congregação para normatizar o culto era desejada há muito tempo. Em segundo porque a fonte diz: ãconseguirão a unidade do Espírito no vínculo da pazö. Ou seja, a paz ainda deve ser alcançada, num futuro próximo, mas de qualquer modo, não se afirma a paz no momento presente.

Continua desta maneira:

Agora, entretanto, que o piedosíssimo e gloriosíssimo filho nosso, nos concedeu por seu real mandato, inspirado pelo Senhor, a oportunidade desta assembleia tão desejada por nós, se os veem bem, vamos tratar primeiramente do que se refere à fé católica; na continuação demos a conhecer as disposições dos Santos Padres passando revista aos cânones, e por fim nos ocuparemos também com diligência de certas coisas que se referem ao serviço de Deus e ofícios dos clérigos, não seja que pelo acaso, pelo descuido da ignorância ou pela incúria do largo tempo transcorrido, haja entre nós algumas variedades ou dúvidas, as reduzamos como convém, a uma mesma fórmula razoável e verdadeira (MARTINHO DE BRAGA, 1990, 97).⁸⁶

Note que no trecho citado mais acima, logo quando o bispo metropolitano toma a palavra, ele chama os outros bispos de irmãos ou *fratres*, porém agora vemos que ele chama o rei de ãfilho nossoö ou *filius noster*. Essa representação do episcopado como uma irmandade se completa com o monarca tomado sob tutela, como um filho. Desse modo, a assembleia de anciãos versados na doutrina simboliza sua primazia sobre o soberano laico. Além disso, a autoridade reunida ali provém da tradição dos Santos Padres, que também poderia ser traduzido como Santos Pais, no sentido de paternidade.

⁸⁵ *Diu est, sanctissimi fratres, quod secundum instituta venerabilium canonum et decreta catholicae et apostolicae disciplinae desiderabamus sacerdotalem inter nos fieri debere conventum, qui non solum ecclesiasticis regulis et ordinibus opportunus est, sed etiam stabilem semper efficit caritatis fraternae concordiam, dum congregati simul in nomine Domini sacerdotes ea inter se salutifera collatione requirunt quae secundum doctrinam apostolicam unitatem spiritus in vinculo pacis obtineant.*

⁸⁶ *Nunc igitur quoniam optatum nobis huius congregationis diem gloriosissimus atque piissimus filius noster adspirante sibi Domino regali praecepto concessit, et simul positi consedemus, prius, si placet, de statutis fidei catholicae perquiramus, tum deinde sanctorum patrum instituta recensitis canonibus innotescant, postremo quaedam etiam quae ad obsequium Dei vel officium pertinent clericale diligentius pertractentur, ut si qua fortasse, vel per ignorantiae desidiam vel per longi temporis incuriam, aut varia inter nos habentur aut dubia, ad unam sicut decet rationis ac veritatis formulam revocentur.*

Dessa maneira a sociedade é entendida hierarquicamente através da comparação com a família. Contudo, o próprio texto transparece a proeminência deste òfilhoö que concede a permissão para que o Concílio ocorra através do mandato real ó é uma inversão da autoridade representada. Isso também demonstra que as pessoas do século VI viam governo e religião como uma coisa só, imbrincadas até o ponto em que se misturam ó porque o rei convoca o Concílio Católico, que estabelece leis exclusivamente voltadas a assuntos religiosos.

Esta assembleia revisa os antigos cânones que parecem já ser conhecidos do clero, embora seu sentido exato possa levantar debates. õPor descuido ou ignorânciaö ou pelo desleixo que fez com que demorassem tanto tempo para se reunir: haveria entre eles algumas õvariedades ou dúvidasö. Desse modo o bispo metropolitano desqualifica os argumentos destoantes como descuido, desleixo ou ignorância ó eles não são fruto de discussões filosóficas, a doutrina é saudável e racional, não existe espaço para questionamento. Aqui emerge novamente o conceito de razão que Martinho já havia expressado em outros textos. O cristianismo seria para eles tão óbvio que não poderia ser entendida senão de maneira unânime, seu conteúdo é tomado como verdade inequívoca e unívoca.

Todos os bispos disseram: a proposta de tua beatitude é justa, posto que nos temos reunido para chegar a uma adaptação útil da disciplina eclesiástica. O bispo Lucrecio disse: tratemos em primeiro lugar, como se indicou mais acima, sobre os artigos da fé, porque já faz um tempo que a influencia perniciosa da heresia priscilianista foi descoberta e condenada na províncias da Espanha, contudo, a fim de que ninguém, bem seja por ignorância, ou que enganado também, como só acontece, por algumas escrituras apócrifas se contagie todavia a pestilência deste erro, deve aplicar-se, com maior clareza ainda, aos homens ignorantes que vivendo na mesma extremidade do mundo e nas últimas regiões desta província, lhes acontece que todavia não puderam adquirir ou nenhum ou mui exígua quantidade da verdadeira doutrina (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 98).⁸⁷

Quando os bispos respondem, o texto faz parecer que disseram espontaneamente as mesmas palavras, como num coro. Fica claro então que a formalidade do texto contribuiu para a representação de unanimidade na cúpula eclesiástica ó enquanto o conteúdo do texto diz o contrário. A heresia é abordada como um dos primeiros temas.

⁸⁷ *Omnes episcopi dixerunt: Prosecutio tuae beatitudinis iusta est, ea namque de causa convenimus ut aliqua nobis ecclesiasticae constructionis utilitas commodetur. [2] Lucretius episcopus dixit: Prius ergo de statutis fidei, sicut superius dictum est, conferamus. Nam licet iam olim Priscillianae haeresis contagio Hispaniarum provinciis detecta sit et damnata, ne quis tamen aut per ignorantiam aut aliquibus, ut adsolet, scripturis deceptus apocryphis aliqua adhuc ipsius erroris pestilentia sit infectus, manifestius ignaris hominibus declaretur, qui in ipsa extremitate mundi et in ultimis huius provinciae regionibus constituti aut exiguum aut paene nullam rectae eruditionis notitiam contigerunt.*

Enquanto a religião ortodoxa é entendida como Doutrina racional, a heresia, ou religiosidade desviante, é entendida como influência perniciosa. Enquanto qualquer pessoa poderia chegar ao cristianismo puramente pela via racional, não apenas pela Revelação de Cristo, a heresia é representada como **influência** perniciosa, como um erro induzido. O vocabulário mais uma vez trata o assunto com termos típicos da medicina: a pestilência do erro contagia os ignorantes. Para o bispo discórdia pode ser representada como uma doença transmissível. Desse modo, os cultos que não estiverem em conformidade com a assembleia normatizadora, convocada por ordem do rei, é completamente desqualificada, excluída da sociedade e entendida como *Outsider* ó isto é: não faz parte do universo racional. Essa operação intelectual não é apresentada por meio de aforismos, dita com meias palavras ou transmitida nas entrelinhas. O episcopado claramente se considera detentor da autoridade de excluir outras manifestações religiosas e o faz sem nenhum constrangimento. Há um espaço para o que chamou de ãconfrontação saudávelõ entre os bispos que busquem a conciliação, o õvínculo da pazõ ó mas qualquer dissidência fora desse espaço normatizado está banida.

Uma das razões para o aparecimento desta alteridade é a característica periférica da região, o Oriente apresenta-se como centro irradiador da verdadeira doutrina, enquanto regiões mais afastadas como estes rincões isolados das províncias *Hispaniarum* possam gerar a ignorância de que certos livros são considerados apócrifos, isto é, não são reconhecidos como parte do conjunto seletivo de escrituras consideradas sagradas e portanto, que sejam fonte de autoridade. O herege é visto como um desinformado que dá crédito a livros sem validade, alguém afastado do centro e portanto digno da tentativa de reintegração entre os rebentos da Boa Nova.

O texto continua citando a autoridade irradiada à partir da capital do antigo império: õ[...] o beatíssimo Papa Leão da cidade de Roma, que aproximadamente era o quadragésimo sucessor do Apóstolo Pedro [...]õ (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.98). O Papa escreveu contra a heresia na Galícia. Ele que seria o sucessor legítimo de Pedro, a quem Cristo teria confiado a construção de Sua Igreja residiu em Roma, cidade mais importante do Império Romano no Ocidente, que politicamente jazia sob domínio germânico, mas que mantinha forte influência nas antigas províncias.

A Igreja Católica afirma-se como uma organização que integra os cristãos de todo território do antigo Império Romano e vai portanto, além dos limites do reino. Nesta

integração, uma doutrina desviante era combatida à partir da autoridade exercida do centro episcopal, onde residia o bispo mais importante, sucessor de Pedro em Roma. Desse modo, o Papa dirigiu õ[...] um escrito seu ao Concílio da Galícia contra a impía seita de Prisciliano [...]ö e

[...] por mandato do mesmo Papa se reuniram em Concílio os bispos das Províncias Tarraconense e Cartaginense, os lustianos e os béticos, e redigindo uma regra de fé contra a heresía priscilianista juntamente com alguns capítulos, os enviaram a Balconio, prelado por aqueles dias na igreja bracarenseö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.98).

Houvera então num passado recente uma mobilização contra a seita e esta partiu de Roma em direção à igreja bracarense ó desde o centro até esta província considerada afastada.

Além disso a heresia é representada como algo que deixou de ameaçar a Igreja: õ[...] naquele tempo em que se estendia por estas regiões o veneno da execrável seita de Prisciliano [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.98). Contudo, qual seria o motivo de abordar o assunto num Concílio tão aguardado e registrá-lo nas atas, se este fosse apenas um processo extinto? Revela-se então uma contradição desse pensamento de que õconseguirão a unidade no vínculo da pazö e de õnaquele tempo se estendiaö ó em outras palavras, a paz foi ou não alcançada? A heresia deixou de existir no momento do Concílio? Parece haver um conflito visto pelo clero como uma ameaça séria, que faz com que valha a pena reunir bispos de diferentes cidades, que mereça ser combatido com clareza e rigor. Só há disputa de forças numa relação de poder minimamente equilibrada. Se este é um assunto relevante no Concílio, imaginamos que fosse também um assunto presente no dia-a-dia desses sacerdotes. A pujança dos Priscilianistas não pôde ser ignorada ou passar despercebida.

E então, dado que temos aqui em nossas mãos esse exemplar da regra da fé com seus capítulos, que se leia para instrução dos ignorantes, se lhe parece bem as vossas reverências. Todos os bispos disseram: a leitura destes capítulos é muito necessária a fim de por em manifesto diante dos homens simples as antigas disposições dos santos padres e a fim de que assim mesmo conheçam os embustes da heresia priscilianista rechaçada e condenada já faz tempo pela sede do beatíssimo apóstolo Pedro (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 98).⁸⁸

⁸⁸ Unde quia et ipsum praescriptae fidei exemplar cum suis capitulis prae manibus hic habemus, pro instructione ignorantium, si vestrae placet reverentiae, recitetur. Omnes episcopi dixerunt: Valde necessaria horum capitulorum est lectio, ut, dum simplicioribus quibusque pristina sanctorum patrum statuta panduntur, abominata iam olim a sede beatissimi Petri apostoli et damnata Priscillianae haeresis figmenta cognoscant.

Vemos mais uma vez que a presença da heresia é colocada num passado já superado e que a sede romana teria originado a superação do erro. Embora na continuação a presença de hereges é revelada:

[...] aquelas coisas que são execráveis devem ser explicadas com mais evidência e simplicidade, redigindo também agora alguns capítulos que podem entender até os menos eruditos, condenando assim sob pena de anátema os enganos do erro de Prisciliano, condenados já faz tempo (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.98).

Por duas vezes o texto repete: *õjá faz tempoõ* ou no latim *explosa iam olim* ó isto é, devem ser esclarecidas mais uma vez ou de uma vez por todas. Dessa maneira o documento transparece esse sentido de superação.

Deste modo qualquer clérigo ou monge e inclusive leigo que se descobrir que todavia crê ou defende algo semelhante, como um membro verdadeiramente podre seja cortado imediatamente do corpo da Igreja católica, evitando deste modo que sua companhia inocule aos que creem retamente, ou que a partir disso por causa da convivência com estes tais se siga uma desgraça para os ortodoxos (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.98).⁸⁹

Temos poucas fontes produzidas pelos hereges.⁹⁰ Aqui eles são relegados ao silêncio ó mas os próprios cânones deste Primeiro Concílio de Braga pode oferecer informações indiretas sobre essa relação conflituosas. Aqui vemos que qualquer um, clérigo ou leigo, que se descubra que apenas acredite na doutrina desviante, seja õcortado como um membro podreõ. A reação deve ser imediata. Qualquer forma de convivência, contato ou diálogo está excluída. Vemos que o Concílio não cria regras apenas práticas, a respeito da relação entre os homens ó mas vai além, proibindo que alguém acredite na doutrina condenada. Há uma chance de reintegração à partir da õeducaçãoõ promovida na clareza da redação das leis. O sujeito pode reafirmar-se como tal mediante sujeição sincera à doutrina. Penetra assim no âmago do indivíduo, está vetado a possibilidade de acreditar no que quiser e caso permaneça no erro é reduzido à situação de anomia, associado ao caos, ao impensável, àquele com o qual não se pode nem mesmo falar sob

⁸⁹ *ut quisquis clericus vel monachus sive laicus tale aliquid sentire adhuc vel defendere fuerit deprehensus tamquam vere putre membrum continuo de corpore abscidatur catholicae ecclesiae, ne aut societas eius maculam suae pravitatis recte credentibus ingerat aut amplius de permixtione talium aliquod orthodoxis reputetur opprobrium.*

⁹⁰ Um conjunto de Tratados e Cânones atribuídos a Prisciliano (século IV) foram descoberto no final do século XIX e publicados em espanhol em 1975 e em português em 2005 pela editora casa da moeda ó são mais de 160 páginas de um tratado canônico com forte teor gnóstico. Outras fontes que temos para estudar esta vertente religiosa foi redigida por seus detratores, inclusive as atas do Primeiro Concílio de Braga que se reuniu em 561. Isso mostra a permanência do Priscilianismo na região da Galícia, que parece ter durado pelo menos dois séculos.

o risco de ter o mesmo destino terrível perante a sociedade. Este exemplo último de exclusão social é visto como inoculador de veneno, contaminador, podre, pernicioso.

Ao mesmo tempo o próprio episcopado se auto define assim, pela oposição ao herege. O bispo é aquele erudito que interpreta e traduz a lei, que traz de Roma a vontade do pontífice. Que está em conformidade com a tradição dos Padres da Igreja. Essa elite não é apenas ãntelectualõ, não se dedica apenas a escrever, ela proíbe qualquer monge, clérigo e leigo até mesmo de falar com os hereges. Faz valer então uma forma de autoridade que não está pautada na força, mas na mesma autoridade que detem através dos ofícios religiosos e do conhecimento da escritura. O herege está na outra extremidade desta relação de poder, de maneira irreconciliável ou ele arrefece ou cairá em desgraça.

Notemos contudo, que há motivo para condenação tão enérgica. Não podemos acreditar que os bispos se dediquem a condenar uma prática já extinta. A intensidade da condenação eclesiástica pode ser vista como um reflexo da ameaça da heresia. Se o erro é representado como influência contagiosa e se qualquer contato é proibido, podemos intuir que muitos eram arregimentados pelas pregações dos hereges, que talvez dedicassem aos bispos a mesma crítica fervorosa que recebiam dos mesmos. Em suma, vemos aqui uma relação de forças que se opõem. Estamos longe de perceber uma Idade Média em que a Igreja estende sua influência sobre toda sociedade de maneira uniforme, mas pelo contrário, vemos uma Igreja militante que combate ferozmente uma dissidência que ameaça arrebatá-los seus membros nesta localidade.

As atas do Concílio que õ[...] voltaram a ser lidas [...]õ parecem ser uma transcrição de um documento anterior, embora não tenhamos notícias do mesmo (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 98). Nelas vemos um conjunto de crenças, cada um dos dezessete cânones afirma a doutrina ortodoxa e nega a heterodoxia em uma sentença simples a respeito de um assunto de fé, como a questão da trindade:

Se alguém não confessa que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são três pessoas de uma substância, virtude e poder como ensina a Igreja Católica e Apostólica, mas que pelo contrário disser que é uma só e única pessoa, de tal maneira que o Pai é o mesmo que o Filho e também o Espírito, como disseram Sabelio e Prisciliano, sejam anátemas (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.99).⁹¹

⁹¹ *Si quis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum non confitetur tres personas unius substantiae et virtutis ac potestatis, sicut catholica et apostolica ecclesia docet, sed unam tantum ac solitariam dicit esse personam, ita ut ipse sit Pater qui Filius, ipse etiam sit Paraclitus Spiritus, sicut Sabellius et Priscillianus dixerunt, anathema sit.*

Essa é a fórmula em que se apresenta o erro da doutrina: primeiro afirma-se o dogma católico, depois em oposição, demonstra-se uma diferença na concepção religiosa e por fim, apresenta o autor de tal erro. Desse modo, algumas pessoas e seitas são associadas ao erro: Sabelio, Paulo de Samosata, Fotino, Cerdon, Marcião, Dictínio e os gnósticos são mencionados em um cânone cada um; Mani e os pagãos são mencionados em quatro cânones e, finalmente, Prisciliano é condenado em dezessete cânones ou seja, é mencionado em todos eles. Isso demonstra que o priscilianismo é o tema principal destes cânones registrados no Primeiro Concílio de Braga.

A aparição do autor da heterodoxia está em conformidade com a ideia apresentada acima de que a heresia é uma influência, como um erro induzido. Desse modo vemos que hereges condenados há séculos como Mani e Cerdon, são associados ao priscilianismo, numa perspectiva de que o próprio Prisciliano talvez tenha sido ele mesmo induzido ao erro. Ao mesmo tempo em que se associa a seita priscilianista ao paganismo, ao gnosticismo e outras heresias, numa clara tentativa de desqualificar esta doutrina como impura ou contaminada.

Nestes cânones temos notícia do que os bispos acreditam que seja a doutrina priscilianista. Segundo este documento os hereges não confessariam a unidade das pessoas da trindade, acreditariam numa Trindade da trindade ou até que o Filho de Deus não existiu antes de nascer a Virgem. No Concílio são denunciados aqueles que jejuavam no Natal e no domingo, que acreditavam que Cristo nasceu com a mesma natureza do homem ou que as almas humanas e os anjos são da mesma substância de Deus.

Também vemos que há uma menção à questão da origem do mal. De onde vem o mal? Afinal, se Deus é bom, de onde surgiram as coisas ruins? Ao que parece, o texto indica que os ortodoxos acreditavam que o diabo desvirtuou-se num mau uso de seu livre arbítrio, enquanto que os heterodoxos viam no mal uma força essencial, antagônica à força do bem desde o princípio do mundo. Para os últimos, todas as coisas ruins seriam produto dessa divindade maligna. Desse modo, para os bispos: as almas humanas pecaram primeiro nas moradas celestes e por isso lançadas na Terra nos corpos humanos; para eles o diabo teria sido no princípio um anjo feito por Deus e que sua natureza foi obra de Deus. Enquanto para os hereges por outro lado, o diabo saiu do

caos e das trevas e não foi criado, é princípio e substância de si mesmo. Os trovões, relâmpagos, tempestades e secas seriam produto do diabo ou de outras criaturas.

Também há aqui a denúncia ao esoterismo dos astrólogos que acreditavam que as almas e os corpos humanos estariam ligados ao destino das estrelas. Numa astrologia onde os doze signos das estrelas corresponderiam aos membros da alma e do corpo e que recebem o nome dos patriarcas. Também se trataria de um herege aquele que dissesse que a formação do corpo humano é obra do diabo e que os fetos recebem sua configuração no útero materno por obra dos demônios e que por isso mesmo não creem na ressurreição da carne.

Então, de maneira similar ao gnosticismo dos primeiros séculos, o priscilianismo e outras dissidências religiosas pareciam predicar que a criação de toda carne não é obra de Deus, senão de anjos maus. Considerando imundos o consumo de carne como alimento e não abrindo mão delas para a mortificação de seu corpo (como parecia fazer alguns ortodoxos), mas porque consideravam seu consumo imundo, não provando nem mesmo legumes que foram cozidos com carne.

A relação entre o clérigo ou monge e as mulheres também é abordada. Ficando vetado que um sacerdote ficasse na companhia de outras mulheres adotadas, a exceção de sua mãe, irmã ou tia e outras unidas por consanguinidade.

A condenação à heterodoxia condena todo aquele que mantiver qualquer contato com os hereges. Se alguém até mesmo ler as escrituras que Prisciliano ãadulterou segundo seu erroö, seja considerado herege e, portanto anátema (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.99-100).

Dessa maneira o episcopado estabelece um conjunto religioso e filosófico que é proibido. Este é associado ao erro de seus autores ou à ignorância da fé oficial. Notemos que crenças de mortificação da carne ⁹² já haviam sido condenadas a mais de um século e que este conjunto de crenças não era inédito, já que não havia surgido na Galícia, mas que permanecia sendo professada longe do poder coercivo do papa de Roma. Outro fato interessante e digno de nota, é que a hora exata da celebração da Páscoa é motivo de

⁹² À semelhança de seitas gnósticas que afirmavam o mesmo desde pelo menos o século II, como demonstra alguns evangelhos apócrifos encontrados no Egito e no Mar Morto.

disputa. Para que a religiosidade ritualizada seja eficaz, ela deve ser executada exatamente conforme determina uma fórmula, legitimada na tradição.

Um herege pode ser identificado não apenas pela fé que professa, mas por aquilo que come por aquilo que lê ou até mesmo se viver com mulheres sem laço de parentesco (ou seja, numa congregação religiosa de sexo misto). Esses sinais podem servir para excluir uma pessoa da vida social, de modo que podemos imaginar que os hereges tinham escolhas limitadas: retirar-se voluntariamente do convívio, esconder sua fé ou abdicar da mesma em prol da vida social. Notemos que a exclusão social não se limita ao diálogo pacífico nas ruas, mas também à atividade humana no geral, inclusive no que tange a produção de alimentos e outros víveres essenciais. Desta maneira, um anátema provavelmente encontrava no próprio sustento um desafio. A menos que houvesse uma comunidade inteira dedicada à prática da religião proibida.

Mesmo que o rei não esteja presente assistindo a assembleia, não há indícios de oposição do poder laico a estas condenações. Assim o cristianismo apresenta-se como uma religião hegemônica na comunidade, ser católico tem um caráter quase cívico ó é determinante para o pertencimento a sociedade do reino. Qualquer um está passível de investigação e condenação ao exílio e aqueles anatematizados não tem mais as garantias oferecidas pela comunidade.

Posto que se explicou com maior clareza e precisão, mesmo para os ignorantes, aquelas coisas que os católicos devem abominar e condenar, julgo necessário [...] que se nos dê a conhecer as determinações dos santos padres, relendo os cânones antigos [...] ainda que não se leiam todas, lendo-se ao menos aquelas poucas que se referem à ordenação da disciplina clerical (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.100).

Aqui vemos que o propósito deste concílio é a reunião de determinações relevantes aos problemas mais imediatos, redigidos de maneira clara e acessível e que possam talvez ser copiados e usados como guia por todas as comunidades locais. Assim, os bispos colocam anexadas às atas do Primeiro Concílio de Braga, outros cânones, mais antigos e já consagrados, que dizem respeito aos assuntos com que lidam em seu cotidiano.

Depois de tratada a questão da heresia, o próximo assunto tratado é o da uniformidade do rito. O concílio critica õ[...] aqueles que talvez por desleixo aboliram as normas eclesiásticas [...]ö e os exorta para que õ[...] ouçam e observem as regras dos santos cânonesö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.100).

[...] algumas práticas da instituição eclesiástica que diferem de modo particular na área desta província, não por desejo de polêmica, coisa que Deus não quer, senão melhor dito e como assinalado anteriormente, por desleixo ou por ignorância, embelezamos entre nós certos capítulos, a fim de que aquelas coisas que não se observam entre nós da mesma maneira se adaptem absolutamente a uma mesma forma (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.100).⁹³

Desse modo percebemos que os sacerdotes que mesmo voluntariamente integram a instituição eclesiástica, estão destituído de uniformidade como um todo. O objetivo é excluir os contaminadores e ao mesmo tempo fortalecer a coesão do grupo. Aqui também vemos que "Deus não quer polêmica". O debate só é aceitável até certo ponto, sendo dever dos religiosos e fiéis, acatar a fórmula única da Igreja universal ó conforme disposto pelo plano divino. Qualquer dissidência que não seja considerada "saudável" é considerada ignorância ou falta de cuidado ó uma vez que se determine que a pessoa predica ou mesmo dissimula uma religiosidade que destoe da regra, este será excluído. Portanto, vemos a importância de uma redação apresentada de maneira legitimada e racional, todos devem praticar "absolutamente uma mesma fórmula". Essa necessidade pode ser explicada pela via mística - podemos dizer que a exatidão na execução do rito se faz necessária para sua validade diante de Deus. Ou por outro lado uma explicação possível é a da necessidade de coesão e afirmação da identidade do grupo. De qualquer maneira, não podemos negar que esta necessidade de uniformização, independente da razão de seu surgimento, tem uma dimensão política e social. A "resolução da Sede Apostólica" determina a prática cultural num lugar distante como a Galícia, exerce uma liderança sobre a sociedade e uma pujante influência em seu cotidiano.

Alguns voltam-se para a uniformidade do rito: vemos então que os salmos da parte da manhã devem ser os mesmos da parte da tarde. Nas vigílias, missas ou dias festivos todos devem ler as mesmas leituras. Que os bispos saúdem os presbíteros e o povo do mesmo modo: "Dominus sit vobiscum" e que todos respondam: "et cum Spirituo tuo". Que todos devem celebrar missa da mesma forma. Que não se cante qualquer composição poética, mas apenas as canônicas. Que os leigos não entrem no santuário do altar para receber a comunhão.

⁹³ *Si ergo placet caritati vestrae, quia sunt aliqua ecclesiasticae institutionis obsequia, quae in huius praesertim extremitate provinciae, non per contentionem, quod absit, sed magis, sicut praefati sumus, per incuriam aut per ignorantiam variantur, constituamus quaedam inter nos capitula, ut quae non uno modo tenentur a nobis ad unam omnino formulam revocentur.*

Outros tratam da distinção hierárquica: o bispo que tem primazia tenha preferência no assento, conforme antiguidade de ordenação ou posição de metropolitano; um bispo não pode ordenar um clérigo fora de sua jurisdição, a menos que receba permissão por escrito do bispo da mesma. Que os diáconos não devem usar estolas sob a túnica, de modo que não se diferenciem dos subdiáconos. Que nenhum dos leitores leve os vasos sagrados do altar, a menos que recebam ordem do bispo ou subdiáconos. Que os leitores das igrejas não cantem vestidos com trajes seculares, nem deixem cachos no estilo pagão.

Além de outras questões administrativas: como a divisão dos bens da igreja em três partes: um para o bispo, outro para os clérigos e a terceira para restauração e iluminação da igreja. Que se um dos catecúmenos morrer sem a redenção do batismo, não se faça para ele comemoração, oferenda, nem se cantem os salmos, e se o fizerem, serão autuados por ignorância. Que não se deve sepultar dentro das basílicas, estes devem ser enterrados do lado de fora ao redor dos muros da igreja. Os presbíteros que se recusarem a benzer a crisma ou a consagrar uma igreja ou altar serão excomungados. Os clérigos devem aprender seu ofício durante um ano de leitorado e instruir em cada um dos graus antes de serem consagrados como tais. Que as oferendas aos santos e aos mortos sejam recolhidas duas vezes ao ano e divididos entre os clérigos. Do mesmo modo que se reafirma a validade dos antigos cânones.

Mas o mais curioso é notar as proibições relativas à heresia. O Concílio determinou que qualquer clérigo que se abstenha de carne seja obrigado a comer pelo menos legumes cozidos com carne e se depreciarem isto devem ser excomungados como suspeitos de heresia e que ademais sejam removidos de seu ofício. Que ninguém se atreva a tratar com aqueles que foram excomungados por heresia ou por algum outro crime e se alguém menosprezar essa determinação terá pena idêntica. Desta vez, procedem-se testes para verificar o hábito alimentar do clérigo. Isso demonstra que havia suspeita de que algumas pessoas estivessem mantendo escondido o culto fundado por Prisciliano. Os hereges são representados portanto, como um grupo fechado, dissimulado que deveria ser identificado e excluído do convívio da sociedade como um todo. Deste modo o Concílio de Braga condenou o Priscilianismo ó denunciado pela primeira vez no ano de 380.

O Segundo Concílio de Braga (572)

O Segundo Concílio de Braga foi realizado por volta de 572, portanto onze anos após o segundo. A primeira diferença notável do Segundo Concílio para o Primeiro é o claro protagonismo desempenhado por Martinho de Braga, citado desde o início do texto. Também temos informação que houve uma nova divisão administrativa entre o distrito de Lugo e o de Braga. Isso pode indicar uma reorganização da igreja local, bem como talvez um fomento de sua atividade. Notemos que na lista de nomes dos bispos presentes contamos com pelo menos quatro nomes germânicos Bitimer, Sardinario, Remisol e Mailoc ó isso pode ser indicador de integração entre as populações suevas, rústicas e citadinas.

Além disso, notamos também que enquanto o primeiro foi realizado sob o reinado de Ariamiro, o segundo foi ordenado por Miro, que muitos historiadores consideram ser filho do primeiro. Sob os mesmos aspectos formais de redação vemos que Miro recebe tratamento menos pomposo. Enquanto Ariamiro foi tratado como õgloriosíssimo reiõ, de Miro diz-se õ[...] por ordem do gloriosíssimo senhor e filho nosso, o rei [...]õ (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.109).

Os demais bispos mais uma vez tomam assento em conjunto e são chamados de irmão santíssimos, mais uma vez reforçando a imagem da organização do reino através da representação de uma família, em que os bispos são irmãos e o rei é seu filho ó embora o último ainda exerça seu protagonismo.

Também como no último Concílio, as atas anteriores são lidas e reafirmadas. O redator menciona que

[...] os santos Padres e predecessores nossos, congregados de todas as partes do mundo, celebraram concilios gerais em defesa da unidade da fé reta, como em Nicea contra Ario em 318 e em Constantinopla contra Macedonio em 150 e em Éfeso em 200 contra Nestorio.

E convocaram, assim mesmo, cada um deles em suas respectivas Provincias sínodos especiais para acabar com as disputas e corrigir as negligências de alguns e estando entre eles o espírito de Deus e conforme o reclamava a gravidade da culpa ou a natureza da culpa, estabeleceram normas canônicas, precisadas cada uma separadamente; é

conveniente, por tanto, que nós as leíamos, as entendamos e as observemos (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 110).⁹⁴

Dessa maneira se fortalece o papel do Oriente como irradiador da doutrina verdadeira, bem como da tradição como legitimadora da assembleia que ali se reunia. Neste trecho também vemos que há notícia de outros concílios em cada uma das regiões (que eles ainda chamam Províncias). Estes conflitos demonstram a efervescência do pensamento religioso na Antiguidade Tardia. Estas complexas relações de poder revelam que a posição da Igreja Católica podia ter pretensão de hegemonia, mas ainda estava longe de exercer poder absoluto.

Contudo, Martinho de Braga afirma que não existe dissidência naquela região de Braga, dizendo: õ[...] com o auxílio da graça de Cristo, por sorte não existe nenhum problema nesta província em torno da unidade da fé [...]ö. Se há algum desvio na Galícia, ele afirma: õ[...] se entre nós haja alguém que talvez seja censurável e contrário à disciplina apostólica, seja por ignorância ou por negligência [...] corriamos de comum acordo e com critério razoável, todo aquele que desagradarö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.110).⁹⁵ Porém, devemos nos perguntar: se o desvio foi extinto, porque reler os antigos cânones a este respeito? Vimos que no Primeiro Concílio, o herege foi rebaixado ao nível dos ignorantes e aqui ele afirma o mesmo, se há desvio é por desleixo ou ignorância. Desse modo somos levados a acreditar que a homogeneidade dos fiéis católicos é colocada no discurso como uma ficção que se quer ver realizada - um projeto que parece ao interlocutor se caminhar para conclusão, mas que ainda não é realidade.

Vemos que a maioria dos cânones mais uma vez está voltada para uniformização do rito. De maneira geral, Martinho de Braga demonstra sua dedicação à propagação da doutrina numa fórmula que se apresenta como legítima e racional. Constantemente afirma que õ[...] os clérigos [...] devem ensinar aos ignorantes [...]ö (MARTINHO DE

⁹⁴ Sancti enim patres ac praecessores nostri aut generales synodos undique collecti pro unitate rectae fidei fecerunt, sicut in Nicaea contra Arium CCCXVIII, et in Constantinopoli contra Macedonium CL, et in Epheso contra Nestorium CC, et in Chalcedona contra Eutychem DCXXX, aut certe speciales synodos per suas unusquisque provincias pro resecandis contemptionibus vel emendandis aliquorum negligentibus collegerunt, et prout eventus culparum aut qualiscumque excessus exegit per singulas quaeque definitas canonum sententias mediante inter eos Dei spiritu conscripserunt, quas oportet nos legere et intellegere et tenere.

⁹⁵ *Et quia opitulante Christi gratia de unitate et rectitudine fidei in hac provincia nihil est dubium, illud modo nobis specialius est agendum, ut si quid fortasse extra apostolicam disciplinam per ignorantiam aut per negligentiam reprehensibile invenitur in nobis, recurrentes ad testimonia sanctorum scripturarum vel antiquorum canonum instituta, adhibito communi consensu, omnia quae displicuerint rationabili iudicio corrigamus.*

BRAGA, 1990, p.111). Enquanto que os bispos devem examinar e ensinar a seus clérigos. Isso fortalece a ideia de uma rígida hierarquia no seio da Igreja, que gera ordenação e ortodoxia, através da qual se manifestaria a vontade divina e por meio da qual se afastaria a possibilidade de dissolução ou disputa. Desse modo, desde o camponês representado como ignorante, até o bispo metropolitano, havia todo um corpo de fiéis. Contudo, nota-se que nesta comunidade Martinho de Braga se destaca como monge, bispo e chegará a ser cultuado como santo após sua morte.

Enquanto o Primeiro Concílio de Braga não deixa claro o protagonismo de Martinho de Braga, o segundo parece marcado por uma consonância entre este e suas outras obras. Sua característica mais marcante é a preocupação com a instrução do que ele chama de ignorantes e para a uniformização da prática litúrgica.

Nesta assembleia também se determina como se dará a partilha dos recursos da Igreja, sendo uma terça parte destinada à manutenção do patrimônio enquanto o restante é dividido entre clérigos e bispos. Estes últimos não devem receber remuneração quando ordenarem os primeiros. Também não deve receber pela crisma, nem para consagração das basílicas.

Determina-se que não se consagre o oratório construído por alguém em sua propriedade com fins lucrativos. Segundo o redator se õ[...] afirma que se acontece ainda agora em algumas partes [...]õ veta os bispos de consentir com õ[...] algo tão abominável atrevendo-se a consagrar uma basílica [...] com fins tributáriosõ (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.113).

A cobrança do batismo também é denunciada, o sétimo cânone veta o recebimento de pagamento em troca do batismo, õ[...] que os clérigos não lhes arrebatem violentamente nenhuma prenda, pois muitos pobres, temendo isto, retiram seus filhos do batismoõ (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.113).

Não podemos afastar facilmente a hipótese de que estas práticas proibidas e condenadas faziam parte do universo cultural destes indivíduos. Isto é, as atas do Concílio oferecem indícios de que os bispos cobravam por muitos de seus serviços. Que a oferenda aos santos era motivo de disputa entre os clérigos. E que estes mesmo clérigos cobravam até mesmo para batizar os fiéis. Isto deixa claro que há uma questão financeira envolvida na prática religiosa católica daquele tempo e que isso era motivo de discórdia. Também

sobre estas disputas, versa o oitavo item: que determina a excomunhão de um clérigo que acusar outro sem prova.

Além disso, outros cânones dão conta da data da páscoa⁹⁶ e da necessidade de jejum antes da missa dos defuntos. Ou seja, de dez cânones, seis são sobre assuntos financeiros, enquanto dois falam da páscoa, um sobre o jejum e outro sobre a necessidade de comprovar uma acusação contra um clérigo. Desse modo percebemos que a uniformidade anteriormente informada, não se materializa no cotidiano dos religiosos do Reino Suevo no final do século VI. Enquanto o Primeiro Concílio contou com oito bispos, o Segundo foi assinado por doze bispos, incluindo os que estavam filiados à nova sede metropolitana de Lugo.

Sobre a ira

A dedicatória desta obra identifica o destinatário: òVitimiro, o Bispoö. Antes de mais nada, notemos que o nome é germânico, e ele esteve presente no Segundo Concílio de Braga realizado em 572. Nesta ocasião é identificado como Bispo de Ourense. Segundo Idácio haviam suevos vivendo em Ourense no ano de 419 ó isto pode ser indício de que o próprio bispo tivesse ascendentes suevos (o que demonstra um avançado grau de integração) ou até mesmo que o rei germânico poderia ter ali uma residência.

O título desta epístola é sugestivo: *De Ira* é um tratado homônimo de Sêneca, escrito na primeira metade do século I d.C. Quando Martinho de Braga fala em òreunir alguma coisaö pode estar se referindo ao manuscrito de Sêneca. Além do teor altamente senequista, esta obra de Martinho de Braga toma emprestado até mesmo frases inteiras, como a seguinte: ò[...] alguém sábio disse que a ira é uma pequena loucura [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 135). Embora devamos ressaltar que este texto também demonstra a originalidade de Martinho.

Em Sêneca lemos: *duces mali exempla fati* algo próximo a òos líderes dão maus exemplosö. *Duces* é um termo latino comumente usado para se referir aos líderes, guias ou condutores. Na sequência Sêneca completa: *adfectus quidem tam mali ministri quam duces sunt* que pode ser traduzido como: òfaz com que sejam tão maus ministros quantos os líderes sãoö. Ou seja, vemos aí que o líder que conduz o restante não deve

⁹⁶ Na Antiguidade Tardia parece haver divergência entre os cristãos do Oriente e do Ocidente a respeito da data da Páscoa.

dar mau exemplo, sob risco de que os demais também cometam erros. A ideia de educar o governo é fundamental no projeto martiniano.

Contudo, somente na obra de Martinho de Braga encontramos referência à palavra *regi*, no seguinte uso:

Com a ira, todo aquele que é ótimo ou mais justo, se transforma no contrário. O que se deixa dominar, jamais se permitirá recordar de um ofício qualquer. Dá-la ao pai e este se tornará um inimigo. Dá-la ao filho e ele se tornará um parricida. Dá-la a uma mãe e ela será como uma madrastra. Dá-la ao rei e ele se tornara um tirano (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.136).

Mencionado no original como: *Da regi, tyrannus est*. Esta é a única menção neste trecho a qualquer cargo ou função pública. Ao contrário do texto sobre a Vanglória, não vemos menção a magistrados, cidadãos ou camponeses. Um rei irado tornar-se-á um tirano. Vimos que Martinho de Braga muitas vezes recomenda prudência, ao mesmo tempo em que chama o rei de pacífico. O tema da violência retorna aqui não apenas como uma questão de boa conduta, mas até de legitimidade. Um rei que se enfurece, deixa de ser rei, transforma-se num tirano e, portanto perderia a legitimidade.

Martinho adverte: se não podemos nos livrar da ira, devemos ao menos disfarça-la. Como quem dá uma lição de civilidade, ele recomenda: ãAs injúrias dos poderosos não só tem que ser suportadas com paciência, senão até com rosto alegreö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.138).

A respeito do rei, Martinho faz ainda mais uma menção inédita: ãCada um leva dentro de seu ânimo o ser rei, e assim quer ter poder sobre os demais e que ninguém o tenha sobre eleö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.139). Portanto para ele, a desejo de ser rei é a mesma coisa que a vontade de mandar em todos, sem obedecer a ninguém. O conceito de rei está associado a esse poder sobre os outros, bem como a independência na hora de fazer valer sua vontade. Contudo, a desobediência é um dos temas criticados por Martinho, não apenas em seu texto sobre a humildade, mas também nesse texto sobre a ira.

Do mesmo modo, nesse texto vemos a crítica ao orgulho e à desobediência: ã[...] a horrível ira desobedece e se orgulha [...]ö. Mais uma vez notamos que o tema da monarquia é abordado junto ao da violência e que, apesar disto, Martinho parece considerar que todos estão passíveis de cometer tais erros. Martinho afirma: o que está irado não vê a verdade. ãAma e defende seu erro e não quer receber censuras, ainda que

a verdade manifesta seja colocada diante de seus olhos (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 136). Esse comportamento irracional ameaça todos os homens, mas novamente, os danos que provocam são proporcionais ao poder do homem que acomete: "Porque se tem tanto poder como ameaça, por isto mesmo é mais danoso [...]" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 136).

Do mesmo modo que denuncia os males da ira, Martinho oferece a solução para a mesma. A pessoa que deseja evitar a ira não deve se aborrecer, deve contentar-se imediatamente com o que lhe é dado e também deve apaziguar a ira alheia.

O interessante é que para ele, quanto mais coisas um homem tiver a seu encargo, mais vulnerável este estará em relação aos perigos da ira:

O ânimo que se ocupa de muitos negócios e que faz diversas coisas, se enreda em muitas coisas de que pode se queixar. Em efeito, um engana sua esperança, outro a dilata, outra a corta e deste modo o resultado é que este será o homem mais impaciente de todos, aborrecendo-se por motivos muito pequenos: agora com a pessoa, depois com o negócio, logo com o tempo, na continuação com o lugar e por fim consigo mesmo (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 136).⁹⁷

Ora ninguém se ocupa de mais coisas do que o homem que administra todo o reino. O rei já foi citado, logo podemos inferir a crítica indireta ao rei que por ventura se preocupasse com todos os assuntos ou que não delegasse tarefas. Vimos em outro texto de Martinho, que dizia ao rei: "dê vantagens aos demais na utilidade de um bom governo [...]" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.87). Nesse momento pode estar reiterando o conselho, como quem diz: "delegue funções, não se aborreça com qualquer assunto".

Do mesmo modo que o texto sobre a Ira apresenta uma consonância de ideias com o texto sobre a humildade, podemos ver uma relação com o texto intitulado "Fórmula para uma vida honesta". Se neste último Martinho fala sobre a prudência, aqui também menciona: "o prudente passa por muitas injúrias e na maioria das vezes não lhes dá abertura [...]" (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.138). A prudência leva o homem a não se aborrecer com as injúrias, não levar em conta as calúnias e muitas vezes reagir às ofensas como se não as tivesse notado. Essa dissimulação recomendada pelo bispo

⁹⁷ Animus autem qui in negotia multa discurrit et varia tentat, in multis incidit querelis. Alius spem eius fallit, alius differt, alius interceptit, atque ita omnium rerum existit impatiens, et ex levissimis iratur causis, nunc personae, nunc negotio, nunc tempori, nunc loco, nunc sibi

certamente seria útil para alguém envolvido com a política, que deve pensar nas consequências antes de demonstrar um sentimento ou intenção.

Outro indício de que escreve para alguém em posição de senhoria é o exemplo que Martinho dá: fala de um criado descuidado que não traz a água gelada como se pediu, ou que não põe bem a mesa (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.139).

Desse modo vemos que há uma coerência nos escritos de Martinho de Braga a respeito de sua detração dos pecados. Ao dedicar-se a essa tarefa de salvação e até educação das pessoas do reino, ele acaba por transparecer uma representação dos grupos sociais a que escreve. No caso do rei, este não deveria ser orgulhoso, soberbo, nem entregar-se à ira. Antes, deveria ocultar seus sentimentos pecaminosos e escutar conselhos, delegar funções e não se aborrecer com qualquer coisa. Ao mesmo tempo em que vemos uma representação do rei ideal, vemos que alguns comportamentos são criticados. Podemos supor que alguns desses comportamentos fossem verificados pelo bispo em seu cotidiano. Desse modo, ele pode ter notado que o rei fomentava um desejo de vingança, que não gostava de ser corrigido por outros ou que se enfurecia com um criado.

De Correctione Rusticorum

A última obra a ser analisada, é o *De Correctione Rusticorum* escrita por Martinho de Braga como guia pastoral, provavelmente fruto de um encontro ocorrido no Segundo Concílio, que denota o vigor crescente do Cristianismo no século VI d.C. no Noroeste da Península Ibérica.

Desse modo inicia Martinho:

Recebi a carta de sua santa caridade em que me dizes que te escreva algo, ainda que seja em modo de síntese, sobre a origem dos ídolos e de seus crimes, para a instrução dos rústicos, que retidos todavia pela antiga superstição dos pagãos, dão culto de veneração mais aos demônios que a Deus (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 145).⁹⁸

Dessa maneira apresenta com clareza o tema central do escrito, a questão da idolatria, além disso, vemos que Martinho coloca-se como autoridade intelectual, função que exerce sem constrangimento. Ressaltamos que suas produções são as primeiras desse tipo na Península Ibérica, de modo que o clero passa a contar com material específico

⁹⁸ *Epistolam tuae sanctae caritatis accepi, in qua scribis ad me ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum venerationis plus daemoniis quam deo persolvunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum vel pauca de multis ad te scripta dirigerem.*

para esse tipo de predicação. A proposta de sua escrita consiste em uma espécie de transcrição, por assim dizer, do conhecimento cristão para uma linguagem que toma o cuidado de ser simples e acessível, a maior preocupação é com o que se considera õinstruçãoö. Vemos que até mesmo a organização do texto é cuidadosamente racionalizada e fica explícita desde o início.

O culto aos deuses pagãos, logo é apresentado como antigo, numa ideia de obsoleto e superado, õque ainda retémö os fiéis. Contudo, a parte seguinte chama mais a atenção, os pagãos dão culto mais aos demônios que a Deus, o que estabelece a possibilidade de que aqueles homens para quem Martinho prepara a predicação seriam na verdade politeístas e teriam admitido o deus do cristianismo em seu panteão.

Além do õcrime da idolatriaö outro viés desse escrito fica explícito no próximo parágrafo.

Mas como é conveniente o oferecer-lhes já desde a origem do mundo, para que saboreiem algum conhecimento racional, me foi necessário fazer de essa selva ingente dos tempos e feitos passados, uma breve síntese para de este modo apresentar-lhes aos rústicos um alimento também em estilo simples. Por isso, e com a ajuda de Deus, assim há de ser o princípio de tua predicação (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p.145).⁹⁹

Vemos aqui um importante elemento do pensamento de Martinho, além da preocupação pedagógica em transmitir o õconhecimento racionalö. Do mesmo modo toda a obra está imbuída de um racionalismo, enquanto os interlocutores, apenas por não serem cristãos são caracterizados como rústicos e ignorantes. Também podemos notar que ao final do parágrafo o autor deixa claro que esses escritos são voltados para a prática quando diz: õ[...] assim a de ser o princípio de tua predicação.ö Convém ressaltar que isso não basta como indício para afirmar que aquelas pessoas para quem pregavam eram mesmo menos capazes do que o próprio Martinho, voltaremos a essa questão adiante. Por hora, podemos ressaltar que nosso autor apresenta o segundo viés dos seus escritos, uma espécie de resumo da origem do mundo.

Portanto, como esclarecido pelo próprio autor na introdução de sua carta, a obra abordará a temática da idolatria enquanto oferece o que considera ser a verdadeira história da humanidade. O que ele chama de õselva ingente dos tempos e feitos

⁹⁹ *Sed quia oportet ab initio mundi vel modicam illis rationis notitiam quasi pro gustu porrigere, necesse me fuit ingentem praeteritorum temporum gestorumque silvam breviato tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis rustico sermone condire. Ita ergo, opitulante tibi deo, erit tuae praedicationis exordium*

passadosö ou *ingentem praeteritorum temporum gestorumque silvam*; denotando um sentido de revelar um conhecimento esquecido sobre os feitos da humanidade no passado. Se as superstições pagãs são antigas, o cristianismo coloca-se como ainda mais antigo, uma vez que dota a história de sentido, numa verdadeira visão do mundo dotado de uma finalidade, de uma função, conforme os desígnios da divindade, o que chamamos teleologia está presente em quase todos os autores cristãos da Antiguidade Tardia, como vimos em Paulo Orósio.

Quando fala do culto aos deuses pagãos - que na leitura cristã seria um culto ao demônio - Martinho de Braga segue uma longa tradição, que remota a Carta de Paulo aos Coríntios falando de sacrifícios e Deuses-demônios (NOGUEIRA, 2000, p. 27).

Sobre esse assunto, Martinho discorre largamente. Os anjos seriam criaturas espirituais que habitavam a morada celeste, o primeiro arcanjo ao tentar imitar Deus, teria sido condenado e junto com ele outros anjos que o seguiram, caindo em desgraça por desonra e soberba, perdendo sua luz e sua glória e convertendo-se em demônios tenebrosos e horríveis, arrancados do paraíso e lançados ãeste ar que está abaixo do céuö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 145). Assim vemos que o destino do diabo não foi o inferno. Com isso os deuses adorados pelos pagãos, seriam na verdade o Diabo e seus ministros, que são criaturas espirituais condenadas pelo verdadeiro criador, este estaria no ãCéus dos Céusö, na altura do céu (MACKENZIE, 1983, p.163). Em outras palavras, o domo celeste que vemos durante o dia foi o lugar para onde os demônios foram lançados, enquanto Deus estaria mais acima num Céu distante. Ver uma imagem de Júpiter no céu, para Martinho, não é sinal de sua divindade, mas de sua prisão num plano de existência inferior. Desse modo, os anjos caídos e demônios teriam tido a oportunidade de ludibriar a humanidade.

Martinho de Braga coloca a própria criação do homem como consequência à Queda:

Vendo, pois, o diabo que o homem havia sido criado para suceder-lhe no reino de Deus, naquele lugar precisamente de que ele havia caído movido pela inveja persuadiu ao homem que violasse os mandatos do Senhor (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 146).

Com inveja do homem e desejo de levá-lo a cometer os mesmos erros que haviam cometido os demônios; ã[...] vendo aos homens que por ignorância depreciavam seu Criador [...]ö teriam assumido as mais variadas formas; para ã[...] falar com eles e pedir-lhes que lhes ofereçam sacrifícios em montes altos e nos bosques frondosos [...]ö

servindo o diabo por meio das criaturas de Deus (o sol, a lua, as estrelas, o fogo, a água profunda, as fontes). Outros demônios ãapropriando-se dos nomesö de õ[...] homens péssimos e malvados entre a gente dos gregos [...]ö, que haviam sido õ[...] desgraçadamente mortos em sua província [...]ö, denominaram-se Júpiter, Juno, Minerva, Vênus, Mercúrio, Saturno, todos eles considerados desqualificados sendo magos, adúlteros, incestuosos e disseminadores de discórdia (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 146-147).

O culto aos deuses pagãos aparece repetidas vezes associado à ignorância. Apenas para citar mais um exemplo: õ[...] aos quais homens igualmente ignorantes, que não conhecem a Deus, os honram como a Deus e lhes oferecem sacrifíciosö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 147). Dessa forma essa religiosidade é completamente desqualificada e esvaziada de sentido ó os demais deuses são um embuste, não passariam de demônios ou homens malvados. Os deuses são associados a traças e ratos, numa referência aos sacrifícios que lhes são oferecidos e que seriam consumidos por esses animais.

É interessante notar que parece haver pelo menos dois tipos distintos de culto, um relacionado diretamente aos elementos da natureza:

No mar se chama Netuno, nos rios, Lâmias; nas fontes Ninfas; nos bosques, Dianas; todas estas coisas não são mais que demônios malignos e espíritos maus que pervertem aos homens infiéis que não sabem proteger-se com o sinal da cruz (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 147).¹⁰⁰

E outro mais ligado aos deuses greco-romanos, como õJúpiter que era um mago e que estava tão carregado com tantos adultérios, que teve por esposa a sua própria irmãö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 147). Essa diferença pode indicar que Martinho tenha lidado com um paganismo tradicional autóctone e também com uma crença tipicamente local. Veja bem, nas demais fontes o problema do paganismo é pouco abordado e aqui transparece de maneira distinta.

Outro elemento recorrente é a questão da Criação. O Primeiro Concílio de Braga também condena a crença de que Deus não era o único criador (ORLANDIS; RAMOS-LISSON, 1986, p.137) e essa prática é denunciada mais de uma vez ao longo do texto.

¹⁰⁰ *Et in mare quidem Neptunum appellant, in fluminibus Lamias, in fontibus Nymphas, in silvis Dianas, quae omnia maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles, qui signaculo crucis nesciunt se munire, nocent et vexant.*

Desse modo, os rústicos adorariam as criaturas em lugar de seu Criador, sendo que o conhecimento do verdadeiro e único Deus seria privilégios dos Cristãos.

Assim o ò[...] estúpido erro [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 148) da idolatria estaria associado à ignorância, como se disse, mas não apenas isso, um elemento fundamental na narrativa de Martinho de Braga, como ressaltou Mario Jorge (2002, p.), é a questão da desobediência.

O desrespeito à proibição divina ó perfídia e desobediência, armas da sedução diabólica ó dá ensejo à expressão punitiva do Pai, e o homem, temendo de pavor a Deus, afasta-se do sagrado. O pecado e a expulsão do Paraíso [...] explicitam a verdadeira natureza da relação, a submissão servil que se fundamenta em um incorreto e inconsequente exercício de õliberdadeö, cuja fronteira é a obediência (BASTOS, 2002, p.191).

O motivo para o castigo divino é a desobediência, o motivo que levou as criaturas a desobedecer a Deus vão desde a inveja até a soberba. Para Martinho de Braga o homem teria sido criado por Deus para ocupar o lugar dos anjos caídos, porém violou ò[...] os mandatos do Senhor [...]ö foi condenado ò[...] ao exílio desse mundo, onde teria que padecer de muitos trabalhos e doresö. É interessante notar, que quando fala da expulsão do paraíso, Martinho se omite em relação ao fruto proibido, o homem é castigado repetidas vezes por sua desobediência e ignorância. Com tantos erros, Deus se cansa, e lhes envia castigos como o dilúvio ou outras tragédias, supostamente demonstrando que os sacrifícios pagãos, além de serem ineficientes ofendiam aquele que realmente detinha o poder (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 146).

Outra prática cultural representada como erro derivado da ignorância é o sacrifício. A postura de Martinho sobre essa questão está em consonância com a tradição apostólica, principalmente nos evangelhos paulinos: òDt 32,17 - Sacrificaram a Gênios que não são Deus, a divindades desconhecidas, novas, recém-chegadas, que vossos pais nunca, jamais, veneraramö (MACKENZIE, 1983, p.821).

Como na citada epístola aos Coríntios:

1 Cor 10, 19,21: Que quero afirmar com isso? Que a carne sacrificada aos ídolos são alguma coisa? Não! As coisas que os pagãos sacrificam, sacrificam-se a demônios e não a Deus. E eu não quero que tenhais comunhão com os demônios Não podeis beber ao mesmo tempo do cálice do Senhor e o cálice dos demônios. Não podeis participar ao mesmo tempo da mesa do Senhor e da mesa dos demônios.

õNote-se que ele [o **sacrifício**] é um fenômeno universal e que dificilmente se conhece uma religião que não tenha um ritual sacrificialö (*MACKENZIE, 1983, p.819*). Nesse sentido, a mentalidade Cristã assume a postura de que o sacrificio de Cristo (sendo o Deus único) teve uma eficácia definitiva (*MACKENZIE, 1983, p.823*).

Martinho também denuncia a ignorância e também a dúvida. Para ele, a dúvida é nociva, o converso deve aceitar o que a ortodoxia diz sem titubear, sob o risco de incorrer em pecado e ser condenado ao inferno. Porque mesmo que tenham tido contato com a verdade revelada, õ[...] os homens; os quais, duvidando de seu Deus e criador, e cometendo muitos crimes [...]ö provocam a ira de Deus. Como também demonstra esse trecho: õ[...] duvidando outra vez os homens do Senhor que havia criado o mundo [...]ö.

A condenação aos erros cometidos no passado, tem relação com a realidade vivida por Martinho de Braga; logo na primeira parte do texto fica claro quem são seus interlocutores quando diz que desejava instruí-los em algumas coisas que talvez não tivessem ouvido (ou seja, ignoravam) ou que os que haviam escutado, mas talvez duvidado. Desse modo, as referências feitas nesse sermão sobre os erros do passado, estão explicitamente ligadas a condenação das práticas que esse discurso visa combater (*MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 145-146*).

Do mesmo modo, o tempo assume uma posição central nesse discurso. Para os fiéis, o Cristianismo não se separa do sentido da história da criação, sendo assim muito anterior aos deuses antigos. Além disso, a vinda de Cristo viria assinalar uma nova era em que Deus se fez homem para oferecer uma grande oportunidade para todo o gênero humano, essa notícia é chamada de õboa novaö. Portanto, o Cristianismo é apresentado como muito antigo, tendo se tornado desconhecido apenas por artimanha dos anjos caídos. O tempo, sacralizado, apresenta uma rotura e se divide entre o tempo mítico do passado longínquo, e o momento do advento do Cristianismo, em que eles vivem.

Ainda sobre o tempo, é interessante notar que para ele a Criação havia acontecido há 2.242 anos,¹⁰¹ o que mais uma vez remete a um sistema racional de contagem dos anos e ao conhecimento preciso do passado. Martinho também oferece uma explicação racional sobre o dia correto da Páscoa, calculando sua data levando em consideração

¹⁰¹ õO cálculo de datas fixas em uma era determinada, com um ponto de partida também fixo é algo que aparece só tardiamente na época do Antigo Testamento. As datas anteriores devem ser determinadas com base no cálculo de uma grande quantidade de elementos complexos e nem sempre consistentes [...]ö. Conforme afirma *MACKENZIE (1983, 201)* ao que se segue uma explanação detalhada sobre o tema.

que o dia da Criação da luz, em que Deus teria dividido em partes iguais o dia e a noite, teria se dado no Equinócio.

Um dos pontos centrais da relação entre o pensamento contido na fonte e o tempo, é a questão da sagração dos dias. ÕE com que pena se deve falar daquele estúpido erro de guardar os dias às traças e aos ratos, e se é lícito falar de que um homem cristão venere em lugar de Deus aos ratos e as traças?ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 148).

Martinho condena veementemente o nome pagão dos dias da semana, como atualmente são chamados os dias da semana nos idiomas espanhol e inglês, por exemplo. Sobre isso, diz: Õ[...] pôr em cada dia os mesmos nomes dos demônios, e por isso denominam o dia de Marte, e de Mercúrio, e de Júpiter, e de Vênus, e de Saturno, os quais não fizeram nenhum dia, senão que foram homens péssimos e malvados [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 147). Martinho foi o principal responsável por termos os dias da semana chamados por outros nomes na língua portuguesa, de segunda a sexta-feira, sábado e domingo, o dia do Senhor; o autor considera então uma Õ[...] loucura que o homem batizado na fé de Cristo não honre o dia do domingo [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 147).

Desejando Õ[...] instruí-los em nome do Senhor [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 147), o bispo oferece uma argumentação racional para os castigos sofridos pelos homens, nenhum deles escapa a lógica do Cristianismo, a humanidade é vista como um todo em sua visão de mundo. Sob essa ótica, aqueles que têm outra visão o fazem por ignorância, ou simplesmente pela dúvida, desse modo atraindo sobre si o castigo. Nessa visão de mundo a função da Igreja é trazê-los Õde voltaö para a ortodoxia (Õobriga-os a entrarö como dizia Agostinho de Hipona).¹⁰²

Para tanto, Martinho de Braga repetidas vezes expõe seus ensinamentos em linguagem simples e a própria organização da redação procura ser didática. A história do mundo e da idolatria, como se disse, são enunciados que perpassam todo o texto. O bispo cristão coloca-se como detentor do conhecimento herdado do mundo antigo, além da lógica filosófica, de um verdadeiro conjunto de ensinamentos, considerados de uma sabedoria ancestral revelada por Deus para sua Igreja. Apenas para citar exemplos: ÕPorque, como

¹⁰² -Compelle intrare no original em latim, teria sido uma expressão usada por Jesus referindo-se aos convidados para um festim, ÕAplica-se à insistência de alguém em procurar fazer outrem aceitar algo cujo valor desconhece.ö Conforme <http://www.carmezini.com.br/cit03.htm> Acesso 16/07/09 10:30Hs AM

disse o sapientíssimo Salomão: «a adivinhação e os augúrios são vãos» (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 148).

Toda a autoridade da tradição é invocada nesta passagem: «Isto é o que diz a lei, é o que dizem os profetas, isto é o que diz o evangelho de Cristo, o que diz o Apóstolo e o que testemunha toda a Santa Escritura, de que temos feito um pequeno resumo» (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 151).

Existe uma oposição colocada no discurso entre a ignorância e o erro dos pagãos por um lado e por outro a sabedoria e o conhecimento que o episcopado detém. Ressaltamos a importância da tradição e também da exegese dos livros considerados sagrados.

Em consonância com todo esse conjunto de argumentações racionais, o próprio Cristo é considerado a Sabedoria e o Verbo de Deus, carne humana com o Deus invisível oculto em seu interior (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 149). Desse modo vemos que o conhecimento da verdade ocupa uma posição central nos textos de Martinho de Braga.

Essa representação da natureza racional está imbuída de um teor místico que é completamente aceito e usado no texto, mas depende do conhecimento da Revelação. Isto é, Martinho representa as próprias ideias como racionais, mas as fundamenta, não na razão, mas na tradição cristã. Essa contradição no texto mostra que a estratégia adotada pelo bispo consiste em associar o Cristianismo com a lógica, a verdade, o racional.

Vimos que para Martinho a Queda dos anjos do paraíso está relacionada à criação do homem e sua subsequente expulsão do paraíso. Colocados dessa forma os elementos são dotados de uma coerência e de uma explicação causal lógica. A humanidade teria sido criada para substituir os anjos caídos, como demonstra o seguinte trecho: «[...] passariam sem morte para aquele lugar celestial, de onde caíram os anjos apóstatas [...]» (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 146). Isso explicaria a inveja dos anjos caídos, que agora transformados em demônios induziram o homem à desobediência. «Os anjos restantes que se submeteram a Deus perseveraram na glória de sua caridade na presença do Senhor, e se chamaram anjos santos» (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 146). Seguindo essa lógica, depois do exílio do homem nesse mundo, a promessa de Deus é que os bons (que se submeterem) juntar-se-ão aos anjos santos no paraíso, conquanto os

maus (ou os dissidentes) serão condenados ao mesmo castigo de Satanás e seus demônios.

Quando chegar o fim deste mundo, todas as gentes e todo homem que tem sua origem nos primeiros homens, quer dizer em Adão e Eva, ressuscitarão sejam bons ou maus. Todos hão de vir ante o juízo de Cristo, e então os que foram fieis e bons em sua vida serão separados dos maus e entrarão no reino de Deus com os anjos santos (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 149).

Ainda nessa linha mística, as práticas religiosas ritualizadas como as orações são consideradas encantamentos. Alguns gestos aparecem como um poderoso meio de proteção, como é o caso do próprio sinal da cruz: õ[...] não sabem proteger-se com o signo da cruz [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 147). E completa õporque de onde há precedido o sinal da cruz, nada é sinal do diaboö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 151). Além do sinal da cruz, o batismo é completamente ritualizado, com um juramento solene feito pelo batizado. Executado corretamente, o batismo funciona como um pacto entre o fiel e Deus: õPor isso todo aquele que depreciando o sinal da cruz de Cristo, e observa outros sinais, perdeu o sinal da cruz que recebeu no batismoö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 151). Do mesmo modo funcionam as orações, do batismo (õcreio em Deus pai onipotenteö) e a oração dominical (õpai nosso que estais no Céuö) que para ele poderiam ser utilizadas pelos fiéis com grande eficácia.

Em contrapartida existem: õ[...] encantamentos inventados por magos ou maléficos [...]ö. Contudo a eficácia desses encantamentos é descartada: õ[...] temeis aquilo que vós mesmos haveis imaginado como sinal.ö E praticá-los pode significar o fim do pacto feito com Deus no dia do batismo. Entretanto ameniza: õ[...] não quereis duvidar da misericórdia de Deus [...]ö o fiel batizado pode refazer o pacto, contanto que não volte a pecar (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 151).

Em seu discurso em oposição ao paganismo, Martinho de Braga nos oferece um breve vislumbre daquelas práticas: os sacrifícios e oferendas deixadas na natureza, os trabalhos servis õ[...] no campo, no prado e na vinha [...]ö (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 152), as crenças em augures, adivinhos e o que ele chama de magos e maléficos (algo como feiticeiro). Demonstra que entre as crenças pagãs existiam uma variedade de cultos e práticas que abrem a possibilidade de estar se referindo, na verdade a religiosidades diversas.

Notamos, no entanto que para Martinho, esses õfacínoras adoradores dos demôniosõ, são contrapostos aos próprios interlocutores do discurso, que está voltado para os já batizados, õ[...] considera o pacto que haveis feito com Deus no mesmo batismoõ (MARTINHO DE BRAGA, 1990, p. 150). Nesse sentido o discurso normatiza o comportamento ideal de um cristão definindo, por exemplo, quais as atividades apropriadas para se fazer no domingo: como visitar os lugares santos, ou a um irmão ou amigo, consolar um enfermo, levar conselho a quem se encontra em tribulação etc.. Dessa maneira, os batizados que incorrem õpor enganoõ ao erro da idolatria, são colocados sob tutela do bispo. Os batizados são chamados por Martinho como õfilhos caríssimosõ, õamadíssimos filhosõ ou õirmãos e filhos queridíssimosõ, apenas para citar alguns exemplos. Desse modo o Cristianismo, confere um *status* diferenciado para o homem convertido, convidando-o a integrar-se na sociedade de uma maneira mais participativa.

Concluimos assim que o texto denominado *Correctione Rusticorum* ou õSobre a Instrução dos Rústicosõ, escrito por Martinho de Braga volta-se ao combate da idolatria e ao ensinamento da história do mundo sob a ótica cristã, outorgando para si a sabedoria e o conhecimento, advindos duplamente da tradição e da revelação divina. Vimos que a mística é o tema central, que aparece dotado de uma coerência racional e que nesse discurso o paganismo é esvaziado de sentido, ao ser considerado uma prática ignorante de culto a espíritos maliciosos e sem poder. Também pudemos observar, que os batizados são integrados na sociedade sob a tutela do episcopado, que denuncia os erros da dúvida e da desobediência como origem dos sofrimentos dos homens. Faz-se notar que a carta de Martinho de Braga, reflete algumas decisões do Segundo Concílio de Braga e apresenta-se como uma iniciativa inédita numa ainda pregação incipiente no universo camponês.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das composições espaciais e políticas considera-se que a capital em que atuava o bispo metropolitano foi criada séculos antes pelos romanos como mecanismo de controle da região que pretendiam dominar. A criação de uma circunscrição política e administrativa denominada de Galícia foi concebida pelos romanos no intuito de controlar uma periferia isolada e de difícil pacificação. Isto gerou uma acomodação política e urbanística tipicamente imperial. Uma região rural, considerada erma, presenciou a fundação de espaços romanizados, fosse nas concentrações populacionais sob a forma de cidades, fosse no campo na forma de estruturas agrárias romanizadas e o conjunto cidade-campo foi conectado por estradas pavimentadas. Além do aparato espacial criou-se também uma logística militar que contava com enclaves no interior, proteção das estradas e estruturas voltadas para a defesa dos centros urbanizados. Em suma, o espaço era hierarquizado em torno da capital.

No esteio da romanização difundiu-se tardiamente o cristianismo da região, que contou de maneira moderada com o apoio imperial para se estabelecer, antes da chegada do rei germânico. Quando este dominou a Galícia, tratou de dialogar com o bispo metropolitano, que era figura central da cena política na região. Uma vez que o rei se converteu ao catolicismo, o projeto da Igreja voltou-se para o doutrinamento da totalidade dos habitantes do reino. Para atingir a condição de religião hegemônica o catolicismo contou com uma posição privilegiada, consolidada institucionalmente pela estrutura da Igreja, e apoiada pelo poder laico legitimado diante dos fiéis, pela cúpula eclesiástica.

Martinho de Braga foi um clérigo que chegou à Galícia em meados do século VI assumindo para si uma missão evangelizadora. Fez parte de uma tradição cristã fortalecida ao longo dos séculos que lhe antecederam. Vindo do Oriente, tornou-se fundador de um mosteiro do qual se tornou abade, depois disso bispo metropolitano e chegou a ser reconhecido por seus pares e até pelo rei como a maior autoridade religiosa do reino. Não apenas no conhecimento das Escrituras consideradas Sagradas, mas também no domínio que lhe atribuíam a respeito dos filósofos e teólogos conhecidos como Padres da Igreja. Além do arcabouço literário, Martinho de Braga ampliou e desenvolveu uma estrutura hierárquica organizada e centralizada em sua pessoa. Não havia ninguém mais proeminente na Igreja da região.

Seu discurso legitimou a figura do rei, ratificando a aproximação dos reis germânicos com a Igreja. Esta postura é contrastante com os escritos de outros autores eclesiásticos que o antecederam. As posições críticas e depreciativas dos germânicos considerados bárbaros, isto é não portadores da *civitas* são evidentes. Todos escritos de que temos notícia, retrataram o monarca suevo como belicoso, violento, traidor e bárbaro. Se em Orósio começa a se perceber um entendimento de que a Providência Divina era a gestora dos acontecimentos e as incursões bárbaras seriam o prenúncio de outros tempos, agora se percebe uma acomodação e o diálogo da *Eclésia* com os reis germânicos. Martinho de Braga deixou relatos singulares, no sentido de que foram os únicos preservados a relegar uma imagem do rei suevo interessado em filosofia. Intitulado glorioso e pacífico o rei germânico havia se convertido em rei católico. Essa notável diferença entre o tratamento dado ao rei pelas fontes provavelmente acompanha uma diferença na relação entre os primeiros e a Igreja Católica do século VI. A partir da aliança com a Igreja, o rei teve apoio da figura central da vida na capital e nos grandes centros urbanos.

Ao mesmo tempo, há uma mudança no aparato arquitetônico e urbano da capital do Reino Suevo. Se por um lado, não se confirma a suspeita de decadência imediata após a desarticulação do Império Romano, por outro se nota um aumento no número de edifícios cristãos. Sem dúvida, mais um indicativo de que a Igreja, fortalecida passava por uma reorganização.

O empenho de Martinho de Braga na evangelização do Reino ganhou impulso com a conversão do monarca, ambos podiam então se dedicar a um projeto comum. Logo notamos a identificação do cristão como representação ideal de comportamento: justo, leal, devoto, humilde, sincero e puro de coração. Isso garantiria, sem dúvida, a coesão do reino em torno de uma instituição, a Igreja. Por outro lado, a reverência e os conselhos da Igreja para com a Monarquia consolidariam e legitimariam a atuação do rei na totalidade da sociedade. Um modelo de Rei cristão serve de padrão para construir as qualidades desejáveis de seus súditos cristãos. Martinho almeja criar um fluxo na hierarquia social, seja da cidade cristianizada para o campo pagão. A realidade não é tão tangível pelos discursos.

No Reino Suevo da Galícia, o discurso oficial é de que a Igreja há muito tempo triunfou sobre todos seus inimigos, por outro, esse mesmo discurso apresenta diferentes tipos de

inimigos da fé e os trata como uma ameaça. Essa alteridade fundamental, na própria compreensão de mundo, colocou em lados opostos os indivíduos daquela sociedade.

A contradição entre o discurso de triunfo e o combate às religiosidades destoantes revela que a religião católica estava longe da representação que fez de si mesma. Essa distância entre o discurso e a realidade pode ser percebida não só pelos inimigos da fé detratados no documento, mas também em seus silêncios. A denominada hereje herética priscilianista era combatida há mais de 150 anos na região, por isso a reunião de um Concílio em c. 560 para regulamentar sua condenação é indicativo de que esta religiosidade ainda mantinha o vigor na região ou seria como necessidade de um inimigo para catalisar uma identidade cristã. Outra dissidência relevante é o Arianismo que sequer é mencionado pelas fontes a despeito de ser na época, religião oficial do Reino Visigodo, potência política e militar na Península Ibérica.

Além disso, como dito, a religião rural, continuou sendo predominantemente pagã. Os habitantes do campo, representados como rústicos e ignorantes são doutrinados no *De Correctione Rusticorum* que combate um paganismo romano e outro, em que haveria culto aos rios e montanhas. Sobre essas manifestações religiosas pouco é conhecido. A alteridade revelada nas fontes é uma relação unilateral, parte de um discurso cristão, feito na capital, pela aristocracia aliada ao rei em direção ao campo dominado politicamente em que atuavam estes discursos de controle.

Em suma, a associação da Igreja com o poder laico já havia se consolidado desde antes do ocaso do Império Romano no Ocidente, desse modo a Igreja institucionalizada pode se valer de uma organização espacial criada pelos romanos para controlar a região, de modo que ocupou posição de destaque na relação com os invasores. Estes últimos foram tratados pelas fontes como bárbaros violentos até o momento em que se converteram no século VI. A partir desse momento, a Igreja passa a legitimar a atuação do rei germânico ao mesmo tempo em que se vê fortalecida com apoio real. Demonstrou-se que os documentos transparecem uma identidade cristã enquanto buscam anular as alteridades pagãs e heréticas, associadas à anomia.

Conclui-se então que um mecanismo de controle é colocado em movimento, dedicado ao ordenamento social de todos os indivíduos, sem exceção, reduzidos à condição de humildes fiéis a serviço da salvação das almas. Esse discurso - hegemônico, totalizante, homogeneizador e intolerante com as outras religiões - deixou documentos que são

raros testemunhos escritos de um reino que durou cerca de 180 anos. As pessoas, os cargos públicos, as funções sociais, os espaços e a própria realidade estão submetidas às representações católicas cunhadas nos textos religiosos. E cada vez que se tentar compreender a vida e a trajetória das pessoas daquele reino, deve-se revisitar esses documentos e ponderar a respeito de sua proposta.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

CÉSAR, Gaius Julius; HOLMES Rice T. (Trad.). *Commentarii de Bello Gallico*. Oxford: Clarendon, 1914.

HYDATIUS. Chronicon. Disponível em <http://www.thelatinlibrary.com> acesso 28/07/11.

IDÁCIO. *Crônica*. Versão e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1982

ISIDORO DE SEVILHA; ALONSO, Cristóbal Rodriguez (trad.) **Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilha**. Leon: Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro", 1975.

JORDANES; MIEROW, Charles C. (trad.). *The Origin and Deeds of the Goths*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1908.

JUAN DE BICLARO; CAMPOS, Juan (trad.). **Juan de Biclaro** - Obispo de Gerona, su vida y su obra. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1960.

MARTINHO DE BRAGA. **Obras Completas**. Versión castellana, edición y notas por Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

PAULO ORÓSIO; RAYMOND, Irving Woodworth (Trad.). **The seven books of history against the pagans**. Washington D.C.: Catholic University of America, 2001.

PTOLOMEU, Claudius; STEVENSON, Edward Luther (ed.). **The Geography of Claudius Ptolemy**. New York: Dover, 1991.

SÊNECA. **De Ira**. Disponível em <http://www.thelatinlibrary.com> acesso 28/07/11.

Referências Bibliográficas

ALARCÃO, Jorge de. Populi, Castella e Gentilitates. In: **Revista de Guimarães** (Volume Especial I). Braga: Casa de Sarmiento, 1999. p.133-150

ARCE, Javier. **Bárbaros y romanos en Hispania** (400-507). Madrid: Marcial Pons Historia, 2005.

ARIAS, Jorge C. **Identity And Interaction: The Suevi And The Hispano-Romans**. Virginia:_, 2007. <http://drop.io/suevi2007> acesso 06/07/09

BENEVOLO, Leonardo. **A Cidade na História da Europa**. Lisboa: Presença, 1995.

BORRAJO, Monserrat D.; RODRÍGUEZ, Manuel G. La Gallaecia Antigua: Diversidad, Paisaje Rural, Estructura Social y Poblamiento. In: **Herakleion**, v.2, Vigo:_, 2009. p. 61-92.

BERARDINO, Ângelo. **Patrística IV: Del Concílio de Calcedônia (451) a Beda**. Los Padres Latinos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

BROWN, Peter. **The making of late antiquity**. Cambridge: Harvard University, 1978.

CAVERO, Pedro Martínez. Orosio historiador "adversus paganos": Orosio y Agustín, la estructura de las historias (cuatro fórmulas de una historia universal), la ideología histórico-política. In: **Antigüedad y Cristianismo** (v.19). Murcia: Servicio de Publicaciones da Universidad de Murcia, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude. Porto Alegre : UFRGS, 2002.

COLODRÓN, César Candelas. "Plebs" y la aristocracia en el cronicón de Hidacio: organización política hispanorromana en el siglo V. In: **Polis**. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica (n.13). Alcalá: Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2001. p. 129-139

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura Européia e Idade Média**. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1957.

DÍAZ, Pablo C. *El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara*, RIPOLI, Gisela; GURT, Josep M. (eds). **Sedes regiae** (ann. 400-800). Barcelona: Real Acadèmia de Bones Lletres, 2000. p. 403-433

ESPINOSA, Fernanda. **Antologia de textos históricos medievais**. 3. ed. Lisboa: Sá Costa, 1981

FERNANDEZ, Emilio Mitre. **Los germanos y las grandes invasiones**. Bilbao: Moreton, 1968.

FILHO, Ruy de Oliveira Andrade. Paganismo e Escravidão nos Concílios Católicos do Reino Visigodo. **Temas Medievales** (n. 9). Buenos Aires: Departamento de Investigaciones Medievales del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 1999. p. 99-114

FOLLIS, Edward Kim. **St. Martin of Braga**: sources for his tolerance toward the *rustici* in sixth century Galicia. Vancouver: Columbia University Press, 1992.

FONTAM, A. San Martín de Braga, una luz em la penumbra. In: **Cuadernos de Filología Clásica**. Vol XX (1986-87). Madrid: Complutense. 1986

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRAZÃO, Andréia Cristina e ROEDEL, Leila Rodrigues. **Fontes medievais**: anotações para um estudo crítico. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

FRIGHETTO, Renan. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000.

FUNARI, Pedro Paulo A; CARLAN, Claudio Umpierre. Romanos e Germânicos: Lutas, Guerras, Rivalidades na Antiguidade Tardia. **Brathair** (v.7). Rio de Janeiro: _2007. Disponível em <http://brathair.com/revista/br/07.01.2007.html> acesso 28/07/2011

GELATI, Fernando. Orientado por FRIGHETTO, Renan. **Os aspectos políticos militares do Império Romano ocidental na crônica de Idácio (9379-469)**. Paraná: (tese de Doutorado inédita), 2004

GIORDANI, Mário Curtis. **História dos Reinos Bárbaros**: Acontecimentos políticos (v. 1). Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

HALDON, John. **Byzantium**. A history. Stroud:Tempus, 2005.

IGLESIAS, Francisco Rodríguez (dir.) **História da Galícia** (v.1). *Coruña: Hércules de Ediciones*, 2009.

OLIVEIRA, Alex da Silveira de. Corpo, monacato e relações de poder na Galiza do século VII. In: **Usos do Passado** ó XII Encontro Regional de História ANPZH ó RJ. Disponível em <http://www.rj.anpuh.org> acesso 17/10/11

LAITENBERGER, Hugo. Los reyes suevos de Galicia (1860). In: ERWIN Koller; LAITENBERGER, Hugo. **Suevos - Schwaben**. Tübingen: Narr, 1998.

LANGER, Johnni; CAMPOS, Luciana de **A religiosidades dos celtas e germanos**. São Luís: UFMA, 2010

LE GOFF Jacques. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval** (1 ed). Lisboa: editora 70, 1983.

LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MARTINS, Maria Manuela. Bracara Augusta: a memória de uma cidade. In: **Cadernos de Arqueologia** (v.2). Braga: Universidade do Minho, 1991. p.177-197

MCKEENA, Stephen. **Paganism and pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom**. Washington D.C.: The Catholic University of America, 1938. Disponível em <http://libro.uca.edu/mckenna/paganism.htm>

MOMIGLIANO, Arnaldo. **De paganos, judíos y cristianos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

MORENO, L. A. G. La Iglesia y El Cristianismo en La Galecia de Época Sueva. In: **Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía**. Ant. Crist. Murcia: SPUM, 2006.

MORENO, Luís Garcia. La Iglesia y El Cristianismo em La época sueva. In: **Espacio y tiempo em La percepción de la Antigüedad Tardía**. Murcia: SPUM, 2006.

ORLANDIS, José. **História del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 1988.

PEREIRA, Isidro S. J. **Dicionário grego-português**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1976.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. **Edificação da memória nos escritos de Martinho de Braga**: caminhos da expansão do Cristianismo na *Gallaecia* do século VI. Franca: _ (dissertação não publicada), 2004.

- PIRENNE, Henri. **Maomé e Carlos Magno**. Lisboa: Dom Quixote, 1970.
- POMIAN, Krzysztof. A História da Estruturas. In: Le GOFF, J. (Org.) **A História nova**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RESINO, Álvaro Rodrigues. **Del Imperio Romano A La Alta Edad Media: Arqueologia de la Tardo Antigüedad En Galicia (Siglos V-VIII)**. Coruña, Toxosoutos, 2003.
- RESINO, Álvaro Rodríguez. Ciudades, Vicus, Castra e Villae en el NW durante la tardoantigüedad. Ensayo de un modelo arqueohistórico para el período. In **Gallaecia** (n. 26). Santiago de Compostela: Andavira, 2007. p.133-161
- RODRÍGUEZ, Manuel Grande. Los Castros De La Gallaecia Interior: Arqueología, Poblamiento Y Sociedad. In: **Herakleion**. Revista Interdisciplinar de Historia y Arqueología del Mediterráneo (v.1). Vigo:_, 2008. p. 85-119 Disponível em <http://herakleion.es/manuel%20grande.pdf> acesso 06/07/09
- ROOM, Adrian. Swabia, Sweden. In: *Placenames of the World: Origins and Meanings of the Names for 6,600 Countries, Cities, Territories, Natural Features and Historic Sites* (ed. 2). Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, 2006.
- SCARPI, Paolo. **Politeísmos: As Religiões do Mundo Antigo**. São Paulo: Hedra, 2004.
- SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séc. III e IV). In: SILVA; MENDES, N. (Orgs.). **Repensando o Império Romano**. Vitória: EDUFES, p.241-166,2006.
- SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, Santos e Feitiçeiros: Constâncio II e os Fundamentos Místicos da Basileia. (337-361)**. Vitória: EDUFES, 2003.
- SILVA, Leila Rodrigues da. A Sacralidade e a Belicosidade: O Duplo Perfil da Monarquia Sueva.In: **19º Simpósio Nacional de História da ANPUH**. História e Cidadania.Programas/ Resumos. Belo Horizonte, 1997.
- SILVA, Leila Rodrigues da. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo**. Rio de Janeiro: EDUFF, 2008.

SILVA, Leila Rodrigues. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos ó século V ao VII. In: **História: Questões & Debates**, (n. 37). Curitiba, EdUFPR, 2002. p. 65-82

TÁCITO . *Germania*. New York: Penguin Classics, 1970.

THOMPSON, E. The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism. In: JAMES, E.A. (Ed.). **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

VELHO, Gilberto e *ALVITO, Marcos*. (Org.) **Cidadania e violência**. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e cultural. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.