JULIANA BARDELLA FIOROT

GALIZA, UMA TERRA PAGÃ:
RELIGIOSIDADES E RELIGIÃO NO DISCURSO DO *DE CORRECTIONE RUSTICORUM* (SÉCULOS V E VI).

ASSIS

2016

JULIANA BARDELLA FIOROT

GALIZA, UMA TERRA PAGÃ:
RELIGIOSIDADES E RELIGIÃO NO DISCURSO DO *DE CORRECTIONE RUSTICORUM* (SÉCULOS V E VI).

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade).

Orientador: Drº Ruy de Oliveira Andrade Filho

ASSIS

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

B245g

Bardella Fiorot, Juliana
Galiza, uma terra pagã: religiosidades e religião no discurso do *De correctione rusticorum* (séculos V e VI) / Juliana Bardella Fiorot. Assis, 2016.
185 f. : il.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.
Orientador: Dr Ruy de Oliveira Andrade Filho

1. Religiosidade. 2. Religião. 3. Sermões. 4. Galicia (Espanha : Região). 5. Braga, Martinho de, 518 d.C. - 575 d.C. I. Título.

CDD 940.1

JULIANA BARDELLA FIOROT

GALIZA, UMA TERRA PAGÃ: RELIGIOSIDADES E RELIGIÃO NO DISCURSO DO "DE CORRECTIONE RUSTICORUM" (SÉCULOS V E VI)

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras – UNESP para a obtenção do título de Mestra em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Data da Aprovação: 04/08/2016

COMISSÃO EXAMINADORA

Presidente: PROF. DR. RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO - UNESP/Assis

Membros: PROFA. DRA. ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES - USP/São Paulo

PROF. DR. GERMANO MIGUEL FAVARO ESTEVES - UNESP/Assis

AGRADECIMENTOS

Neste momento é inevitável não me recordar de minha trajetória na Unesp/Assis. No ano de meu ingresso, em 2008, não imaginaria vivenciar tantos bons momentos nesta instituição. Este local, que me acolheu de forma tão prazerosa, me presenteou de diversas maneiras, deixando marcas permanentes e benéficas em meu interior. Sendo assim, meu primeiro agradecimento é dirigido a esta instituição.

Ao longo desses oito anos a Unesp tornou-se minha segunda casa: nela estive rodeada de amigos queridos com os quais partilhei experiências incríveis, momentos de ansiedade diante dos temíveis seminários e provas, além das risadas e conversas que sempre ficarão guardados em minha memória. Esta "casa" também me ensinou a amar. Minha antiga paixão, já cultivada antes da faculdade, ganhou raízes profundas tornando-se parte de meu ser. A História e suas múltiplas faces foram desnudando-se aos poucos deixando-me maravilhada e ávida por conhecê-la melhor a cada dia. Neste processo, pude contar com a companhia de um grande amigo que guiou-me pelos caminhos do medievo e da vida: Ruy de Oliveira Andrade Filho. Obrigada por compartilhar seus conhecimentos de forma tão generosa, por sua exímia orientação e conselhos e obrigada por oferecer suas mãos nesta caminhada.

Aos meus pais e família que sofreram quando parti, mas nunca me impediram de realizar meus sonhos sempre acreditando em minha competência e crescimento profissional.

A Junior Rodrigues, que com sua paciência e carinho acabou dando leveza a esse processo, transformando minhas lamentações e inseguranças em palavras motivacionais, sempre ressaltando minha capacidade e esforço.

Deixo registrado ainda minha eterna gratidão aos amigos Angela, Micheli, Bruna, Varlei, Renan e Renatto. Mesmo distantes, o que a Unesp uniu, ninguém separa! O carinho é e sempre será eterno. Também agradeço ao Thiago Dias, amigo de graduação e companheiro nos estudos medievais pelas conversas e troca de conhecimentos que, por muitas vezes, ajudaram-me enormemente.

Aos amigos assisenses e aos conterrâneos queridos, aos profissionais e aos alunos do Colégio Alternativo e ex alunos que sempre me apoiaram neste processo: muito obrigada!

À Professora Drª Maria Lúcia da Cunha Victorio Oliveira Andrade por sua contribuição nos estudos do método que nortearam este trabalho e às Dras. Terezinha Oliveira e Yone de Carvalho pelos conselhos e dicas no exame geral de qualificação.

À Drª Ana Paula Tavares Magalhães e ao Dr. Germano Miguel Favaro Esteves por aceitarem participar da banca final. Desde já agradeço os comentários e observações que certamente contribuirão para o enriquecimento do trabalho.

BARDELLA FIOROT, Juliana. Galiza, uma terra pagã: Religiosidades e Religião no discurso do *De correctione rusticorum* (séculos V e VI). **2016. 185 p. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho", Assis, 2016.**

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo realizar um estudo acerca do panorama religioso vivenciado pela Galiza durante os séculos V e VI, cuja preocupação central encontra-se na análise das principais formas de religiosidade pré-cristãs praticadas no período, bem como sua importância para a manutenção da ordem cotidiana vivenciada pelos galegos. Para realizarmos tal intento utilizaremos como fonte principal o sermão *De correctione rusticorum*, escrito por Martinho, bispo de Braga, que elucida as preocupações gerais do clero da Alta Idade Média relativas ao processo de formação e consolidação do cristianismo em um período no qual a antiga religiosidade ainda se mantinha muito viva, ameaçando o projeto hegemônico da Igreja Católica. Para além de nossos objetivos principais, propomos ainda a análise do contexto ao qual nos debruçamos, envolvendo questões que abarcam a criação de mecanismos pela Igreja para ser melhor aceita entre os praticantes destas formas de religiosidade, e as relações estabelecidas entre esta instituição eclesiástica com a Monarquia sueva.

Palavras-chave: Religiosidades. Religião. Martinho de Braga. Sermão. Galiza.

BARDELLA FIOROT, Juliana. Galicia, a heathen land: Religiousness and Religion in the discourse of *De correctione rusticorum* (centuries V and VI). **2016. 185 p. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho", Assis, 2016.**

ABSTRACT

The present work aims to conduct a study about the religious landscape experienced by Galicia during the fifth and sixty centuries, which main concern is the analysis of the main forms of pre-Christian religiosity practiced in the period, as well as its importance for the maintenance of quotidian order experienced by the Galicians. To accomplish this propose we will use as the main source the sermon *De correctione rusticorum*, written by Martin, bishop of Braga, which elucidates the general concerns of the clergy in the Early Middle Ages on the process of formation and Christianity consolidation in a context in which the ancient religiosity were still very much alive, threatening the hegemonic project of the Catholic Church. In addition to our main objectives, we propose the analysis of the context to which we worked, involving issues that relate to the establishment of mechanisms by the Church to be better accepted among the practitioners of the religiosity, and the relations between this ecclesiastical institution with the Suebian Monarchy.

Keywords: Religiousness. Religion. Martin of Braga. Sermon. Galicia.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS 11

CAPÍTULO I: A GALIZA NOS SÉCULOS V E VI: AS RELAÇÕES ENTRE IGREJA E MONARQUIA SUEVA 21

1.1. As relações entre Igreja e Monarquia sueva: os primeiros contatos (séculos V e VI) 22

1.2. A organização da Igreja na Galiza e os desafios enfrentados para a efetivação da unidade religiosa: a atuação de Martinho de Braga (segunda metade do século VI) 31

CAPÍTULO 2: ASPECTOS RELATIVOS AOS CONCEITOS DE RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE(S) 62

2.1. A religião Católica 70

2.2. A Religiosidade em debate: uma análise historiográfica.....81

CAPÍTULO 3: O DE CORRECTIONE RUSTICORUM DESVELADO: DISCURSO E RELIGIOSIDADES.....94

3.1. Considerações acerca do contexto e da fonte: aspectos principais do *De correctione rusticorum*..... 101

3.2. A Análise Crítica do Discurso aplicada ao *De correctione rusticorum*: o sermão desvelado.....116

3.3. Uma Galiza mágica: a religiosidade manifesta nos deuses, cultos e superstições.....141

3.3.1. A religiosidade galega expressa nas águas, pedras, montes e árvores 148

3.3.2. Os deuses e animais sagrados 161

3.3.3. Astrologia, práticas adivinhatórias e superstições 168

CONSIDERAÇÕES FINAIS 177

FONTES PRIMÁRIAS 180

FONTES SECUNDÁRIAS 180

OBRAS DE REFERÊNCIA 181

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA 181

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nestas primeiras considerações, acreditamos que seja válido destacar os desafios enfrentados por nós ao longo da pesquisa que aqui se desenvolveu. O fato de trabalhar com uma época tão distante da nossa realidade exige do pesquisador uma maior dedicação para tentar compreender as peculiaridades do contexto ao qual ele se debruça. Isso ocorre pelo fato de se deparar com modos de pensar e agir completamente diferentes de sua realidade. Somado a este fato, elencamos ainda a problemática das fontes para o estudo da Idade Média. Estas apresentam a visão daqueles que estão no centro, sendo que "os papéis representados pelas elites no poder, da fortuna e da cultura pareciam ser os únicos que contavam. A história dos povos se diluía na história dinástica, e a história religiosa na da Igreja e dos clérigos"[1]. Desta forma, o historiador que se dedica ao estudo daqueles que não tiveram voz, vê-se obrigado a desenvolver seu trabalho tendo como base escritos que, em sua grande maioria, só denegriram seu objeto de pesquisa.

Jean-Claude Schimitt ressalta que "chegar diretamente ao que os marginais diziam, sem passar de uma maneira ou de outra pela mediação de um discurso oficial ou erudito, é uma empresa quase desesperada"[2]. Assim, a partir de escritos que abordam a permanência do paganismo na Hispânia durante os séculos V e VI, esta dissertação visou a análise e discussão das principais formas de religiosidade[3] manifestada pelas populações da Galiza bem como suas implicações em um período de plena formação do catolicismo.

A fim de alcançarmos nossos objetivos, utilizamos como fonte principal o sermão intitulado *De correctione rusticorum*[4] escrito no século VI por Martinho de Dume[5], bispo de Braga que, justamente, elucida a preocupação do clero em firmar o catolicismo como religião

---

[1] SCHIMITT, Jean Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF (org). *A História Nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 351.
[2] IDEM, *Ibidem*, p. 384.
[3] Neste trabalho procuramos vincular o conceito de religiosidade a uma perspectiva plural, considerando suas raízes variadas bem como sua diversidade de cultos e simbolismos que acabaram formando um sistema religioso complexo praticado por grande parte da população galega no período.
[4]MARTINHO DE BRAGA De correctione rusticorum. Segunda edição revisada e traduzida por Rosario Jove Clols. *Sermon contra las superticiones rurales*. Bracelona: El Albir, 1981.
[5] Martinho de Braga, homem letrado, teria nascido na Panônia entre 518 e 525. Durante sua vida realizou diversas viagens que contribuíram para sua formação clássica. Martinho teria viajado até a Galiza por estímulos divinos e teria sabido que o Reino Suevo estava afastado da fé católica. Foi fundador de diversos mosteiros e ascendeu ao cargo de bispo de Braga após reconhecida atuação religiosa na Galiza. Entre seus principais escritos podemos destacar: *Formula vitae honestae, De superbia, De ira* e os *Capitula Martini.*

predominante através da evangelização[6] da população galega. O sermão se configura como uma importante fonte histórica porque evidencia a questão da tentativa de evangelizar os povos da Galiza fornecendo dados sobre a antiga religiosidade praticada no período. Através da análise do discurso do bispo de Braga, tivemos a chance de verificar as práticas religiosas mais comuns presentes na sociedade galega da época em questão.

Para o desenvolvimento de nossa pesquisa utilizamos o sermão como nosso gênero de fonte principal. Todavia, teremos sempre em mente o fato de tratar-se de um escrito eclesiástico e, portanto, unilateral, o que nos leva a um cuidado constante e a estarmos sempre alertas para possíveis exageros ou "esquecimentos" propositais.

Procuramos enfatizar que a religiosidade pré-cristã praticada na Galiza provocou o florescimento de uma verdadeira cultura que tem seus signos próprios, suas regras, suas técnicas e suas linguagens, configurando-se como um conjunto de práticas e representações diverso daquele pregado pela cultura erudita, pois "[...] cada cultura, portanto, cada sociedade, e até mesmo cada nível de uma sociedade complexa, tem seu imaginário. Em outras palavras, o limite entre o real e o imaginário revela-se variável"[7].

Desta maneira, o cerne de nossos questionamentos encontra-se na discussão da religiosidade pré-cristã configurada não como simples resquícios de práticas pagãs, mas como algo permanente dentro da sociedade hispânica do período. Como explica Ruy de Oliveira Andrade Filho

> [...] os ritos e práticas pagãs não se restringiam a meras 'sobrevivências'; tampouco seriam simples gestos ou automatismos conservados de forma vazia, mas implicavam uma sensibilidade ativa, uma realidade viva, e vivenciada de forma coerente pela religiosidade da época em que foram notadas e apontadas pelos autores cristãos.[8]

Esta antiga religiosidade não se restringia a meros traços que a ação pastoral haveria de apagar, estando presentes não somente em áreas periféricas ou arraigadas entre as populações mais humildes, mas também entre o *ordo clericorum*. Podemos atestar isso nos questionamentos de nossa fonte principal e nossas fontes secundárias como os *Capitula*

---

[6] Podemos pensar o conceito de evangelização como a ação da Igreja ao tentar levar os ensinamentos e a mensagem do Deus católico, contidos nas Sagradas Escrituras, aos povos considerados pagãos.

[7] PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: *A História Nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.391.

[8] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo. Religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo (Séculos VI e VII)*. São Paulo: Edusp, 2012, p. 45.

Martini, I e II Concílios de Braga e em outras fontes que demonstram o problema do enraizamento de tais práticas em uma sociedade onde religião e magia estavam intimamente ligadas.

O material utilizado provém de uma bibliografia disponível em diversas línguas, sobretudo em espanhol, salientando o fato de que a Hispânia é o cenário abordado por nossa pesquisa e ainda enfatizando os documentos que nos servem de apoio para as problemáticas desse estudo.

Justificativa

A partir da leitura da bibliografia disponível, percebemos que o contexto de formação do catolicismo em determinado período objetivava transformar-se em uma ideologia[9] que abarcasse toda a população. Enquanto na Galiza, Martinho de Braga utilizou-se do recurso da evangelização como forma de instruir primeiramente o clero (para que somente depois estes pudessem repassar os ensinamentos adquiridos aos galegos), posteriormente, em outras localidades como na Hispânia Visigoda, - e podemos citar aqui o exemplo de Recaredo - a Igreja, ainda influenciada por fatores políticos, empreendeu a conversão.

Percebemos que Martinho de Braga realizou na Galiza

> [...] um esforço eclesiástico no sentido de transigir com as práticas das regiões onde a nova fé penetrava, sempre que pudesse fazê-lo sem prejuízo da fé católica. Procurava-se, desta forma, evitar confrontos por ações violentas, viabilizando-se assim a substituição ou a desnaturação das antigas práticas.[10]

Desta forma, a cultura eclesiástica procurou articular-se com a antiga religiosidade através de processos que abarcassem os pagãos no seio do catolicismo, promovendo uma aceitação deste de maneira mais viável.

---

[9] Seguindo a perspectiva de Duby quanto ao conceito de ideologia, apreendemos seu significado aqui como a representação que os homens têm da sociedade pode ser transformada em objeto de estudo da história. In: História Social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História*: Novos Problemas. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976, p.136.

[10] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A conversão do Reino Visigodo ao Catolicismo: Circunstâncias e problemáticas. In: *Dimensões.* Vol. 23. Vitória: UFES – Programa de Pós Graduação em História, 2009, p.140.

Embora o catolicismo do período procurasse envolver as populações pagãs na nova fé por meio da evangelização, a análise que aqui se colocou é a importância dada às formas antigas de religiosidade praticadas por esta sociedade e seus significados no cotidiano do homem da Alta Idade Média. Peter Berger explica a função legitimadora da religião atentando para o fato de que a sociedade é um produto humano; entretanto, viver nela é uma constante busca para pôr-se em equilíbrio. A anomia presente na vida do homem medieval é explicada pela religião, que garante suporte e apazigua as tensões humanas[11], por exemplo: se a colheita fosse destruída por uma tempestade, o galego interpretava como um sinal dos deuses que estariam insatisfeitos com os homens. Ele sequer pensaria na hipótese de que a chuva ocasionalmente teria sido a responsável pela destruição de sua colheita:

> "Na religião popular, o plano espacial da aldeia tem um papel de primeira importância: lugares habitados contra lugares despovoados dia e noite, lugares cultivados contra terras incultas; toda uma geografia e uma cronologia (dos dias e das estações) do sagrado se delineiam"[12]

Nos espaços rurais, principalmente, o sagrado estava presente em todos os lugares: nas pedras, árvores, fontes, nas fases da lua, manifestando-se através de hierofanias provocadas pelo próprio homem em uma comunicação com os céus ou com os objetos sagrados. Isso garantia a manutenção da antiga religiosidade e de seus elementos como forças verdadeiras e de extrema validade presentes no cosmos sagrado do homem medieval.[13]

Assim, os galegos questionavam se suas práticas eram tão demoníacas e mal orientadas como Martinho de Braga afirmava. Como explica Ruy de Oliveira Andrade Filho, o cristianismo encaminhava a ideia das práticas pagãs como estando sob o patronato dos espíritos do Mal, unindo-se de forma íntima à idolatria, a magia e a heresia[14]. Desse modo, os galegos indagavam como uma nova fé poderia garantir que aquilo que pregavam era o correto e condenar a religiosidade por eles praticada há séculos e que tão bem atendiam as suas necessidades?

---

[11] BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, pp.42-54.
[12]VOVELLE, Michel, *Ideologias e Mentalidades*. Tradução de Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 200.
[13] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano:* a essência das religiões. São Paulo: Martins fontes, 2010, pp.15-48.
[14] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit*, 2009, p. 140.

Objetivo

O objetivo central deste trabalho foi especificar, dentro da leitura e problematização do estudo das fontes, as principais formas de religiosidade manifestada pelos galegos, bem como a sua importância no cotidiano do homem medieval da Galiza, além de suas repercussões na religiosidade Ibérica, da qual descendemos.

Uma reflexão sobre a religiosidade pré-cristã e sua diversidade de cultos, deuses e símbolos nos leva a detectar o quão variado e complexo se coloca este conceito. Analisamos os principais questionamentos que concernem a problemática da permanência do paganismo em uma sociedade onde o catolicismo ainda estaria adquirindo seus contornos finais, ou seja, procurando adaptar-se ainda ao sentimento emanado e à importância da religiosidade na sociedade medieval.

Verificamos ainda as razões que levaram as populações da Galiza a associar seus elementos religiosos com as forças da natureza. Qual o sentido da natureza em suas práticas cotidianas? A existência de inúmeros deuses e rituais revela a preocupação dos galegos com diferentes tipos de angústias do medievo possivelmente ligadas a um contexto socioeconômico? Por que tais práticas se encontram extremamente enraizadas entre os galegos?

Em relação às atitudes da Igreja no período nos perguntamos por que Martinho desejava evangelizar a população e por que não tomou atitudes drásticas em relação ao paganismo limitando-se, em um primeiro momento, a escrever um sermão com orientações e alertas em que os galegos deveriam preocupar-se com sua salvação e não com seus problemas diários. A atitude da Igreja em outras localidades foi a mesma praticada por Martinho? Como o problema do paganismo foi visto, por exemplo, na França de Cesário de Arles ou na Itália de Máximo de Torino? A tentativa de evangelização pelos bispos hispânicos estaria relacionada a um possível temor de uma reação violenta por parte dos praticantes da religiosidade?

O cotejamento com outras fontes se fez necessário, pois traçamos aproximações e distanciamentos entre os textos, esclarecendo algumas particularidades relativas ao contexto da Galiza e destacando ainda situações discrepantes relacionadas às atitudes tomadas em diferentes lugares acerca do problema da permanência pagã. Nosso olhar está voltado para o plano da formulação, ou seja, nos importa analisar a mensagem produzida pelo clero, identificar seu viés didático expresso, sobretudo, na proposição de condutas, imposição de

restrições e indicações de punições. Nessa perspectiva, pudemos observar o esforço clerical no sentido de instruir o "cristão" em suas atitudes e responsabilidades visando o reconhecimento da autoridade eclesiástica e da instituição que o episcopado representa: a Igreja.

Por fim, nossa abordagem visou não somente um estudo das antigas formas de religiosidade praticadas pelos galegos, mas ainda comprovar, através desta proposta que aqui se colocou, que esta religiosidade dos séculos V e VI não se configuraria apenas como resquícios ou sobrevivências na sociedade do período, mas se revelaram como permanências concretas no cotidiano dos homens da época em questão.

Procedimentos metodológicos

Ao longo do tempo as obras literárias se transformaram em objetos de suma importância para as pesquisas históricas. Munido com um aparato metodológico eficiente, o historiador é transportado para além do texto em si, sendo capaz de vislumbrar questões imbricadas nas entrelinhas de sua fonte. Dessa forma, acreditamos que o *De correctione rusticorum*[15] constitui-se como uma obra capaz de nos revelar dados acerca da Galiza no período ao qual nos debruçamos, desnudando fatos relativos ao "imaginário social"[16] desta referida sociedade. Tendo em vista que priorizamos os aspectos religiosos, nossa análise se baseou na contraposição entre a religião institucionalizada e a antiga religiosidade. No entanto, acreditamos ser válido apresentar neste momento as questões que envolvem o estudo do imaginário social bem como sua funcionalidade. Nas palavras de Bronislau Baczko:

> exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar ao ilusório uma potência real, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada tem de irrisório e não existem, efetivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente

[15] Nas próximas citações à nossa fonte utilizaremos a sigla *Dcr*.

[16] "O limite entre o real e o imaginário revela-se variável, enquanto o território atravessado por esse limite permanece, ao contrário, sempre e por toda parte idêntico, já que nada mais é senão o campo inteiro da experiência humana, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal: a curiosidade dos horizontes demasiado distantes do espaço e do tempo, terras desconhecíveis, origens dos homens e das nações; a angústia inspirada pelas incógnitas inquietantes do futuro e do presente; a consciência do corpo vivido, a atenção dada aos movimentos involuntários da alma, aos sonhos, por exemplo, a interrogação sobre a morte [...]". PATLAGEAN, Evelyne. *Op. cit*, p. 391.

> raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõem uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras. Os dispositivos de repressão que os poderes constituídos põem de pé, a fim de preservarem o lugar privilegiado que a si próprios se atribuem ao campo simbólico, provam, se necessário fosse, o caráter decerto imaginário, mas de modo algum ilusório, dos bens assim protegidos, tais como emblemas de poder, os monumentos erigidos em sua glória, o carisma do chefe, etc.[17]

A partir da citação acima, verificamos que o aparato simbólico produzido e imbricado no imaginário de diversas sociedades ao longo do tempo constituiu-se como objeto de luta hegemônica e ideológica. Tal situação pôde ser verificada no contexto de nossa pesquisa. A Igreja Católica procurou adaptar certas simbologias da religiosidade pré-cristã visando ser melhor aceita, a fim de efetivar seu processo reorganizador após a queda do Império Romano do Ocidente. Portanto, consideramos que a sustentação das hegemonias se efetuaram a partir da constituição de uma base ideológica comum, cuja criação foi construída a partir de um referencial simbólico já aceito e consolidado em uma determinada sociedade.[18]

Tendo estas considerações em vista, acreditamos que o aparato metodológico da Análise Crítica do Discurso desenvolvida pelo linguista britânico Norman Fairclough[19] se encaixa na linha de estudo que aqui tentamos desenvolver.

Neste processo devemos considerar as intenções que motivaram a escrita da fonte, sendo interessante percebermos a interação existente entre o autor, a mensagem a ser transmitida e a recepção da obra pelos leitores ou ouvintes no período em questão. Michel Foucault ilustra tal relação:

> o autor, não entendido, é claro, como indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio do agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência. Esse princípio não voga em toda parte nem de modo constante: existem, ao nosso redor, muitos discursos que circulam, sem saber seu sentido e sua eficácia de um autor ao qual seriam atribuídos: conversas cotidianas, logo apagadas; decretos ou contratos que precisam de signatários, mas não de um autor, receitas técnicas transmitidas ao anonimato. Mas nos domínios em que a atribuição a um autor é de regra- literatura, filosofia, ciência – vê-se bem que ela não desempenha sempre o mesmo papel; na ordem do discurso

[17] BACZKO, Bronislau. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi Vol. 5. Antropos-Homem*. Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985, pp. 298-299.
[18] EAGLETON, Terry. *Ideologia*: uma introdução. Tradução de Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo, 1997, pp.105-106.
[19] FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

> científico, a atribuição a um autor era, na Idade Média, indispensável, pois era um indicador de verdade.[20]

Reportando-nos ao método da Análise Crítica do Discurso deixamos claro que traçaremos apenas breves considerações teóricas, visto que tal método e suas propriedades de análise serão abordados, de forma precisa, em outro momento deste trabalho. No entanto, a premissa básica que orienta a Análise Crítica do Discurso de vertente faircloughana[21] está assentada no modelo tridimensional que prioriza o estudo do texto, da prática discursiva e da prática social, sendo estes três elementos indissociáveis:

> Aceito a afirmação interpretativa segundo a qual devemos tentar compreender como os membros das comunidades sociais produzem seus mundos 'ordenados' ou 'explicáveis'. Entendo que a análise de processos sociocognitivos na prática discursiva deva ser parcialmente dedicada a esse objetivo. Entretanto, argumentaria que, ao produzirem seu mundo, as práticas dos membros são moldadas, de forma inconsciente, por estruturas sociais, relações de poder e pela natureza da prática social em que estão envolvidos, cujos marcos delimitadores vão sempre além da produção de sentidos. Assim, seus procedimentos e suas práticas podem ser investidos política e ideologicamente, podendo ser posicionados por eles como sujeitos (e 'membros).[22]

Desta forma, ao fazermos a análise do *Dcr* atrelamos o estudo do texto e discurso às questões religiosas que são nosso foco nesta pesquisa. Nessa perspectiva elucidamos as intenções ideológicas de Martinho de Braga, que visava promover a evangelização das populações galegas a fim de trazê-las para o seio do catolicismo, promovendo, deste modo, a disseminação da ideologia veiculada pela Igreja e garantindo sua hegemonia como "verdadeira e única religião" no Ocidente medieval.

Após o levantamento e exposição do período histórico, começamos a relacionar os itens problematizados dentro do texto e buscamos no contexto os elementos para a compreensão do discurso arquitetado dentro do *Dcr* e do cotejamento com outras fontes.

Atentando para o fato de que somos descendentes das populações ibéricas, este estudo se justifica como uma reflexão sobre as formas de religiosidade que permanecem em nossa sociedade e que são influenciadas pelas práticas pagãs do medievo. A ideia de levantar da

---

[20] FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp.26-27.
[21] Ressaltamos que contaremos com a contribuição de outros linguistas para complementar nossas reflexões, tal como as autoras Viviane Melo Rezende e Viviane Ramalho que na obra a *Análise do Discurso Crítica (*São Paulo: Contexto, 2009), dedicam-se ao estudo do método de Fairclough e outros autores.
[22] FAIRCLOUGH, Norman. *Op. cit*., p. 100.

cama com o pé direito ou voltar-se para as fases lunares relacionando-as à algumas práticas diárias, como a pescaria, são ações que exemplificam e comprovam a forte influência que a antiga religiosidade ainda exerce em nossa sociedade.

Outro ponto abordado em nossa fonte é a relação entre o discurso produzido por Martinho de Braga, a forma como ele procurou legitimá-lo e a maneira como este foi transmitido para os galegos procurando destacar ainda a recepção dos alertas e ensinamentos do bispo na Galiza pois, como afirma Mikhail Bakhtin[23], "a estrutura da enunciação é uma estrutura puramente social. A enunciação como tal só se torna efetiva entre falantes"[24]. Para Bakhtin

> [...]o erro fundamental dos pesquisadores que já se debruçaram sobre as formas de transmissão do discurso de outrem, é tê-lo sistematicamente divorciados do contexto narrativo. Daí o caráter estático das pesquisas neste campo (o que se aplica igualmente a todas as investigações em sintaxe). No entanto, o objeto verdadeiro da pesquisa deve ser justamente a interação dinâmica dessas duas dimensões, o discurso a transmitir e aquele que serve para transmiti-lo. Na verdade, eles só têm uma existência real, só se formam e vivem através dessa inter-relação, e não de maneira isolada.[25]

Desta forma, verificamos no discurso do *Dcr* que os ensinamentos e proibições feitos pelo bispo estão configurados de forma a responderem a objetivos diferenciados, mas que se complementam: propagar um modelo de vida cristã a ser seguido e condenar as crenças pagãs que ainda permanecem vivas entre os galegos. Em nossa fonte são inúmeras as práticas mencionadas pelo bispo. Dessa maneira, Martinho fornece vários exemplos de como tais práticas eram feitas, em que período do ano eram realizadas e a que deuses estavam direcionadas. Assim, podemos discutir acerca das principais crenças antigas presentes na sociedade galega e a importância destas para o cotidiano dos galegos, bem como as implicações provocadas pela permanência do paganismo na sociedade em questão e para o período.

Estrutura da dissertação

Sobre a estrutura do nosso trabalho situamos, no primeiro capítulo, nosso objeto de análise no espaço e tempo referentes a temática da nossa pesquisa. Tratamos da relação entre

[23] BAKHTIN, Mikhail. *Op. Cit.* 1986.
[24] IDEM*, Ibidem*, p.127.
[25] IDEM, *Ibidem*, p. 148.

Monarquia sueva e Igreja Católica. A aproximação entre estas duas instituições foi de fundamental importância para promover o fortalecimento da esfera política e religiosa na Galiza. Teremos a chance de observar como a aliança entre estas duas instituições (política e eclesiástica) trouxe benefícios para ambas no sentido de promover a aceitação da monarquia sueva pelo povo e o fortalecimento da Igreja na região pós queda do Império Romano do Ocidente.

No segundo capítulo, analisamos os dois conceitos primordiais que norteiam a pesquisa. Trata-se da religião e religiosidade. Nosso objetivo foi discorrer acerca das características e elementos principais que estruturam estes conceitos e os legitimam. Neste trabalho tentamos ir além da mera conceituação e debate historiográfico em torno da religião e religiosidade para nos fixarmos na importância destes conceitos regendo a vida do ser humano de uma forma geral.

Por fim, aplicamos a metodologia da Análise Crítica do Discurso a nossa fonte principal, traçando ainda comparações e paralelos com outras fontes produzidas em um período anterior a nossa. Procuramos esclarecer as intenções de Martinho de Braga que atuou de forma ativa no processo reorganizador da Igreja Católica. Em sua última sessão, o trabalho apresentou um breve estudo sobre as principais formas antigas de religiosidade manifestada pelas populações da Galiza no período onde podemos analisar o espaço de atuação das crenças ditas pagãs no cotidiano dos galegos, além de trabalharmos a premissa que sustenta este trabalho (a religiosidade pré-cristã permaneceu viva no cotidiano do homem medieval).

CAPÍTULO I

A GALIZA NOS SÉCULOS V E VI:
AS RELAÇÕES ENTRE IGREJA E MONARQUIA SUEVA.

1.1. As relações entre Igreja e Monarquia sueva: os primeiros contatos (séculos V e VI).

Durante o século V assistimos ao desmantelamento do Império Romano do Ocidente. As transformações estruturais que já vinham se desenrolando no Império no âmbito da política, economia, sociedade e religião continuam em desenvolvimento, contribuindo assim, para uma alteração significativa no panorama do período. O fervilhante mundo urbano do Império ia sendo substituído por um modo de vida rural extremamente tocado pela cultura pré-romana e que se configuraria como o grande empecilho para a consolidação da unidade religiosa da Igreja. O cristianismo, que havia triunfado entre o baixo segmento social citadino romano, via-se agora em uma situação diferenciada: era necessário adaptar-se à nova conjuntura para conquistar seu espaço de religião predominante.

Em relação às transformações políticas, apontamos que o poder dos imperadores seria substituído por uma série de monarquias governadas sob a égide dos bárbaros. Com a crise de autoridade do poder imperial, os diversos povos que desde o século IV integravam o Império Romano, emergem e governam inúmeras regiões tendo como base um modelo de monarquia influenciado por características peculiares, onde o militarismo seria extremamente valorizado. Durante o período de assentamento e organização dos reinos bárbaros verificamos uma crescente aproximação entre as esferas política e eclesiástica visando determinados objetivos, como por exemplo, a busca pela unidade política e religiosa.

No caso do reino suevo, procuramos abordar neste momento a maneira pela qual os primeiros contatos entre Igreja e Monarquia se efetuaram no século V para que posteriormente, durante a segunda metade do século VI, a unidade política fosse alcançada baseada em um respaldo fornecido pela Igreja que atuava como conselheira dos monarcas suevos elaborando, inclusive, um modelo de rei cristão a ser seguido pelos mesmos. Não pretendemos nos deter nas etapas políticas que envolvem as conquistas territoriais obtidas pelos suevos, visto que nossa prioridade é traçar e analisar o cenário religioso da Galiza durante o período aqui compreendido. Abordaremos ainda as dificuldades encontradas pela Igreja a fim de alcançar sua unidade religiosa na Galiza.

No decorrer do processo de estabelecimento dos suevos na Península Ibérica as bases monárquicas do reino se organizaram, criando um espaço para que a atuação da Igreja dentro da esfera política se fizesse de forma gradual. Durante o século V perceberemos que a aproximação entre a Igreja e Monarquia acontecerá de maneira tímida, no entanto, o crescente

contato entre as duas instituições consolidará as relações entre a esfera política e eclesiástica no século VI.

Os suevos teriam penetrado na Península Hispânica no ano de 409, tendo sobrevivido do saque por um longo período, o que dificultou a fixação em um território. Em relação às demais tribos germânicas, no que concerne ao tamanho e riqueza, os suevos estavam em desvantagem, fazendo com que as zonas menores e menos ricas da península fossem destinadas a eles no período de distribuição de territórios[26]. Assim sendo, o núcleo de ocupação dos suevos passou a ser a Galiza onde o reino pôde efetivamente se desenvolver.

Durante o período inicial de assentamento e organização dos suevos verificamos que a postura da Igreja foi de afastamento em relação aos assuntos políticos do reino. Este fato possibilitou a manutenção das características principais referentes ao modo como a Monarquia sueva estava organizada, no qual destacamos a valorização do elemento militar e a hereditariedade como os critérios válidos para a sucessão do trono.

Com relação ao militarismo sabemos que esta era uma característica tradicional entre os bárbaros e extremamente significativa no processo de escolha dos próximos governantes. Como destaca Renan Frighetto:

> A forma de escolha do *rex* entre as tribos germânicas foi magistralmente descrita por Tácito em sua *Germania* no século I d.C.. Dentre os membros duma 'nobreza de sangue' elegia-se o 'rei do povo em armas' aquele que guiaria o povo numa campanha militar. Portanto, a eleição do rei entre os germanos estava diretamente associada a guerra, sendo ele um autentico *primus inter pares* daquela nobreza de 'sangue' e das clientelas a ela vinculadas com a função específica de conduzi-las em ações de cunho militar.[27]

Durante o século V a imagem do rei suevo era a de um líder guerreiro, capaz de garantir a segurança e a prosperidade do reino. Ele conduziria as batalhas, negociaria quando fosse preciso e por fim conquistaria e defenderia seus territórios.

No que concerne as relações de parentesco constatamos que estas também possuíam uma importante função dentro da organização dos reinos bárbaros em geral. A tribo e a família vieram substituir o Estado imperial urbanizado. Sendo assim a hereditariedade, em

---

[26]TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Galícia Sueva*. La Coruña: Fundación "Pedro Barrie de La Maza Conde Fenosa". Instituto "P. Sarmiento" de Estúdios Gallegos, 1977, p.49.

[27] FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Editora Juruá, 2000, p.50.

consonância com a valorização militar, se configuraram como elementos fundamentais que nortearam todo o processo de organização social e política dos bárbaros[28].

Os critérios expostos acima sempre foram pensados de maneira conjunta. Especificamente no reino suevo notamos que Hermerico (primeiro rei a governar o território galego entre 409-441) relacionou seu bom desempenho militar a seus antepassados; desta forma, acaba criando a ideia de que seus sucessores seriam os mais capacitados para conduzir o reino, haja vista que todos pertenceriam a mesma linhagem e, portanto, seriam autênticos guerreiros capazes de defender o reino em quaisquer circunstâncias. O principal pensamento que Hermerico procurou difundir era de que seus sucessores seriam uma extensão dele próprio, sendo que os feitos gloriosos alcançados nas campanhas militares bem-sucedidas, assim como suas boas ações no reino durante seu governo, teriam continuidade com seus filhos e netos, descendentes diretos desta linhagem. Para demonstrarmos de forma clara esta questão, destacamos as reflexões de Leila Rodrigues da Silva:

> [...] acreditamos que Hermerico associou à sua procedência de uma *stirps regia* o reconhecimento militar que usufruía e introduziu, como critério sucessório prioritário, a hereditariedade, ainda que tal prática não tenha se constituído como algo comum nos anos iniciais dos demais reinos germânicos.[29]

Os critérios de sucessão expostos acima se fizeram presentes em toda a dinastia da família de Hermerico, envolvendo seu filho Réquila (438-448) e seu neto Requiário (448-456). No entanto, um vazio documental significativo (entre 469 e 560)[30] acerca dos suevos nos impossibilita de averiguar a continuidade de tais critérios se prolongando por outras dinastias deste reino durante este intervalo de tempo. Posteriormente analisaremos como tais critérios de sucessão se mostraram insatisfatórios para a concepção de monarca, segundo a Igreja. A hereditariedade e a valorização militar não eram vistas como elementos suficientes para legitimar um monarca que deveria estar em conformidade com os preceitos cristãos.

---

[28] FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*: nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 52.
[29] SILVA, Leila R. *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. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 39.
[30] Hidácio, bispo de Chaves, dedicou-se a escrever a história do reino suevo durante os anos de 379 a 469. Em sua *Crônica* ele relata os principais acontecimentos vividos pelos suevos durante este período. Após a morte do bispo, não dispomos de documentos significativos acerca deste reino durante o século V.

Atentamos ainda para as questões territoriais envolvendo Monarquia e Igreja. Para que a Monarquia sueva tivesse sua soberania reconhecida, seria necessária a fixação de fronteiras definidas e o estabelecimento desta instituição em uma sede régia que daria aos reis suevos estabilidade, prestígio e poder. O reconhecimento das fronteiras era importante, pois efetivaria a aceitação da Monarquia associada a um território, implicando, finalmente, na construção de uma sede para a corte. Porém, a concretização destes objetivos foi executada de maneira lenta, fruto de um processo de adaptação ao território. Até a primeira metade do século V a corte sueva vai se fixar onde o rei está. Por alguns anos a residência dos reis suevos será Mérida, onde morre Réquila em 448. Contudo, será somente no século VI que os suevos passarão a identificar territorialmente a monarquia a um espaço físico denominado de *Gallaecia*:

> Este processo, que sem dúvidas implicou uma organização administrativa sobre novas bases [...] será associado com a conversão dos suevos ao catolicismo. Como veremos, a Igreja galega vai protagonizar uma estruturação, hierarquização e organização territorial que se identificaria com o desenvolvimento e ordenação administrativa do reino. Duas instituições paralelas interessadas agora em um objetivo comum, por enquanto o suporte religioso legitimava a monarquia, mas simultaneamente o respaldo coercitivo do poder político suavizava as dificuldades pastorais e os conflitos da ortodoxia, essencialmente o problema priscilianista, que estava presente na Igreja galaica desde finais do século IV.[31]

Durante a fase inicial de assentamento dos suevos na região a postura da Igreja foi de afastamento em relação à organização do reino, mas esta situação tenderá a mudar a partir das conversões dos monarcas visando determinados objetivos. As conversões efetivariam a relação entre a esfera eclesiástica e política, porém devemos considerar que o cristianismo não era um credo desconhecido entre os suevos. Para Wilhelm Reinhart[32] é impossível que todos os suevos fossem pagãos na época de sua imigração para a Península. O autor aponta que os bárbaros vizinhos do império já haviam entrado em contato com o cristianismo durante os séculos III e IV quando muitos voltaram para sua pátria após os serviços prestados a Roma, ou ainda através da ação de missionários romanos:

> A investigação comprova que a religião nórdica dos germanos passava naqueles séculos, por uma grave crise por haver perdido sua atração,

[31] IDEM*, Ibidem,* p.192.
[32] REINHART, Wilhelm. *Historia General del Reino Hispânico de los Suevos*. Madrid: Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre, 1952, p. 44.

> podendo os missionários facilmente convencê-los de que a sublime felicidade cristã estava muito acima das glorias da Walhalla germânica.[33]

Na história do reino suevo houve duas conversões ao catolicismo que em geral são confirmadas pela historiografia que trata deste assunto: a primeira conversão ocorreu nos tempos do monarca pagão Requiário (448-456) em 449 e a segunda por volta de 559, quando Ariamiro[34] (559-570) abandona a crença ariana. Entre a primeira e a segunda conversão o reino suevo teria vivido um período marcado pelo governo de monarcas arianos que, conforme afirma Isidoro de Sevilha, iniciou-se durante a monarquia de Remismundo (466):

> Neste tempo (governo de Remismundo), Ajax, da nação dos gálatas, feito apóstata ariano, surgiu entre os suevos, com a ajuda de seu rei, como inimigo da fé católica e da divina Trindade, levando da região galicana dos godos este vírus pestífero e contagiando toda a nação dos suevos com essa enfermidade mortal. Depois que muitos reis suevos permaneceram na heresia ariana, finalmente, recebeu Teodomiro a potestade real.[35]

No entanto, salientamos que a arianização dos suevos teria sido um fenômeno superficial, ficando restrito somente ao âmbito da nobreza palaciana e militar[36]. Veremos que durante o século VI não encontramos registros ou menções sobre o credo ariano nas atas conciliares.

A respeito da conversão de Requiário podemos considerá-la como um acontecimento de grande importância para o período, pois como atesta Casimiro Torres Rodriguez esta "[...] produziu a fusão dos suevos com os galegos; a maior parte dos suevos começa a constituir a aristocracia galega"[37]. A partir deste fato inicia-se o processo de assimilação entre os bárbaros recém-chegados ao território e a aristocracia local; este acontecimento contribuiria para a unidade política do reino, promovendo um ambiente cordial entre a monarquia e a população galaico romana. Devemos ressaltar, no entanto, que o processo de aceitação da soberania sueva pela população local constituiu-se lentamente, sendo marcado por muitos acordos[38]. Podemos entender ainda a conversão de Requiário sob a perspectiva de uma tentativa de

---

[33] IDEM, *Ibidem,* p.73
[34] Segundo Casimiro Torres Rodriguez (1977:202) Ariamiro teria mudado de nome após sua conversão ao catolicismo, passando a se designar como Teodomiro.
[35] ISIDORO DE SEVILHA. *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodriguez Alonso. León: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Histórico Diocesano de León, 1975, p. 319.
[36] MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. "*De correctione rusticorum*". Bracara Augusta, Braga, v.34, 1980, p.499.
[37] TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.,* p.112.
[38] DÍAZ, Pablo. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Ediciones Akal, 2011, p.118.

acomodação do rei com as estruturas do poder local, onde o bispo ocupava um lugar destacado, dotado de um poder sagrado que desempenhava diversas funções (sacerdote, político, filósofo, jurista, etc).

Embora a conversão de Requiário tenha surtido efeitos positivos junto a aristocracia local, percebemos que não foi aceita de forma pacífica entre os membros de sua família e seus guerreiros[39], gerando grande oposição. A conversão implicava aos guerreiros a professar a fé de seu monarca, enquanto a família de Requiário viu a mudança de religião como uma perda de identidade do próprio rei. Segundo Pablo C. Diaz "a identificação entre os guerreiros suevos e seu rei obriga, em certa medida, a professar sua religião, mas as pessoas ao redor do monarca podem ter visto esta conversão como uma renuncia a sua própria identidade"[40]. Não conhecemos outras razões que nos levem a crer que esta resistência por parte da família de Requiário tenha acontecido senão pela sua conversão ao catolicismo, haja vista que a monarquia era hereditária e o rei conservou o mesmo comportamento político de seus antecessores marcando seu governo por invasões, saques e conquista de territórios, portanto, este não teria sido um fator determinante para justificar a aversão da família do novo rei frente a sua monarquia.

Em sua *Crónica*, Hidácio comenta brevemente a ascensão de Requiário ao trono suevo. Para a história religiosa do reino, que até então era pagão, seria lógico supormos que o bispo descreveria o acontecimento com uma grande empolgação, no entanto, atestamos que as poucas linhas dedicadas a este assunto podem ser justificadas pelo fato do cristianismo não ser um credo desconhecido entre os suevos, como já mencionado anteriormente. Deste modo, a conversão não teria sido um acontecimento extremamente marcante, já que o novo rei não teria introduzido uma religião totalmente desconhecida e original entre as populações da Galiza. No fragmento abaixo da *Crónica* de Hidácio acompanhamos o momento da elevação de Requiário ao trono, bem como a objeção dos membros de sua família:

> Réquila, rei dos Suevos morre como pagão em Mérida, no mês de Agosto. (Logo) após sucede-lhe no (governo do) reino seu filho Requiário – católico. (Processa-se esta sucessão) sem dúvida, a despeito da oposição de alguns dos membros da sua família, ainda que seja latente. Todavia, logo que tomou nas mãos as rédeas do reino, investe sem demora contra as regiões ulteriores no intuito de fazer pilhagens.[41]

[39] Os suevos eram pagãos, portanto, ao se converter, Requiário teria sido o primeiro a romper com esta tradição.
[40] IDEM*, Ibidem*, p.78.
[41] IDÁCIO, *Crónica*. Versão e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1982, 137, p.29.

A partir do fragmento atestamos que Requiário não teria dado grande importância a oposição frente a seu governo. Observamos que apesar de convertido e enfrentando divergências, o rei deveria ainda sustentar os critérios de sucessão iniciados na dinastia de seu avô Hermerico, no qual o governante suevo deveria ser reconhecido pela sua atuação militar.

Após o término da crônica de Hidácio em 469 não dispomos de documentos significativos que possam nos oferecer dados mais concretos acerca do reino suevo. As notícias irão ressurgir apenas em meados do século VI, quando poderemos dispor de obras que trataram de alguns aspectos relativos ao noroeste peninsular[42].

Antes de nos atermos especificamente a conversão de Ariamiro e o estreitamento das relações entre seu filho e a Igreja Católica, devemos salientar aqui a discussão historiográfica acerca das conversões ao catolicismo que teriam se realizado de fato no século VI e das inúmeras hipóteses existentes acerca da cronologia dos reis suevos neste período. Devido a divergência de opiniões presentes nos documentos acerca da segunda metade do século VI, os historiadores que se dedicaram à escrita dos suevos trabalharam com inúmeras suposições. Pablo C. Díaz expõe a discussão historiográfica existente envolvendo os monarcas Carrarico (?-559)[43], Ariamiro e Teodomiro (559-570):

> Em geral Gregório mal conhece os assuntos da *Gallaecia;* está um pouco melhor informado sobre o último momento do reino, mas vimos também como suas notícias sobre o assentamento no século V eram escassas e confusas. Quando fala de Carrarico, Gregório está interessado em narrar os prodígios realizados por seu santo patrono de Tours, porque este milagre de conversão realizado a distância não precisava de excessiva comprovação nem, portanto, de grande precisão histórica. Sem entrar nos detalhes da narração do milagre de cura é possível que o nome simplesmente estivesse confundido. Por um lado, tem se sugerido que Carrarico nunca existiu, ou que na realidade é um erro com Ariamiro; por outro se tem sugerido que Ariamiro e Teodomiro são a mesma pessoa, e igualmente se pode identificar Carrarico com Teodomiro. Segundo como entendemos e combinamos estas propostas, poderíamos aceitar três reis, reduzi-los a dois ou, inclusive, a somente um.[44]

---

[42] Dentre os autores que se dedicaram a escrita do noroeste peninsular durante o século VI podemos citar: Gregório de Tours (*Historia francorum* e *De miraculis Sancti Turonensis*), Venâncio Fortunato (*Ad Martinum episcopum Galliciae* e *Item ad eumdem*) e Isidoro de Sevilha (*De origine gothorum historia wandalorum historia sueborum* e *De viris illustribus*).

[43] Gregório, bispo de Tours, é o único a mencionar a existência de um monarca designado como Carrarico. Segundo o bispo este rei teria governado antes de Ariamiro (ou Teodomiro) e converteu-se ao catolicismo após a cura de seu filho por intermédio das relíquias de São Martinho de Tours.

[44] DÍAZ, Pablo. *Op. cit*. p. 144.

A existência de Carrarico é refutada pelos principais historiadores que analisam o reino suevo. Para Pablo C. Díaz, Casimiro Torres Rodriguez e Wilhelm Reinhart[45] tal monarca nunca teria existido. Somente Gregório de Tours atesta sua existência e ainda assim de uma maneira nebulosa. Quando o texto gregoriano é confrontado com as reflexões de Isidoro de Sevilha notamos as discrepâncias, já que este último afirma que Teodomiro é o primeiro rei suevo a se converter após uma série de soberanos arianos; além deste fato nenhuma das atas do Primeiro Concílio de Braga menciona a existência de Carrarico como rei cristão. Todavia, a hipótese de que Ariamiro e Teodomiro seriam pessoas distintas ainda não foi comprovada. Neste trabalho aceitamos a concepção de Casimiro Torres Rodriguez de que Ariamiro teria sido rebatizado após sua conversão, passando a se designar como Teodomiro:

> Todos os historiadores estão de acordo que este Ariamiro que convocou em 1º de maio de 561, ou seja, na era 599, o primeiro Concílio de Braga, é Teodomiro, que segundo Santo Isidoro foi o primeiro rei católico dos suevos depois do período ariano. Mudou de nome ao ser rebatizado, como Hermenegildo o mudou em João Batista. A mudança de nome talvez confirme a raiz do Concílio; pois em uma etimologia popular se relacionava com Ario, fundador da seita ariana; pelo qual se resulta verossímil que se trocasse o primeiro elemento do nome: AR, que significa águia, por TEO, que em grego significa deus [...][46].

Durante o governo do monarca Ariamiro (ou Teodomiro), as relações entre Igreja e Monarquia se tornaram mais próximas a partir da conversão deste monarca ao catolicismo por obra do bispo Martinho[47] e consequentemente sua participação no Primeiro Concílio de Braga, como já apontado. Acerca de seu governo, não conhecemos nada a respeito, além do fato de que este monarca participou do Primeiro Concílio de Braga. Poderíamos supor, desta forma, que seu reinado se caracterizou, em geral, por um clima de tranquilidade[48]. Miro (570-583), filho de Ariamiro, consumará a aliança entre Monarquia e Igreja alterando os rumos até então tomados pelos governantes acerca do processo de unificação.

Durante o reinado de Miro, os suevos, ameaçados pelas forças visigodas de Leovigildo vão procurar apoio entre os católicos francos e bizantinos. A partir deste momento, a

---

[45] DÍAZ, Pablo. *Op. cit*. p.144; TORRES RODRIGUEZ, Casimiro *Op. cit.,* p.202; REINHART, Wilhelm, *Op. cit*. p.58.
[46] TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.,* p. 202.
[47] IDEM, *Ibidem*, p. 202.
[48] REINHART, Wilhelm, *Op. cit*. p. 58.

Monarquia sueva decide empreender um novo rumo ao seu projeto de unificação. O problema religioso também passou a ser uma questão que interessava aos governantes. A cristianização possibilitaria aliados no campo militar e proporcionaria uma maior assimilação entre as populações da Galiza (relação já iniciada durante o governo de Requiário, mas que se estendeu somente ao âmbito da aristocracia). A uniformidade da fé traria a unificação política tão desejada pelos suevos. No entanto, a Igreja não concordava que apenas a hereditariedade e a valorização do elemento militar fossem suficientes para garantir o fortalecimento do reino suevo e, consequentemente, sua unificação. Era preciso que o monarca tivesse características cristãs e se comportasse como um instrumento de Deus, garantindo legitimidade a seu governo. Ao rei bárbaro interessava estar em um patamar superior dos demais membros da nobreza, e as conversões garantiam a validade da Monarquia perante Deus. A partir de então a Igreja passa a cuidar da formação intelectual dos monarcas, como trataremos mais detalhadamente ao longo do capítulo.

1.2 A organização da Igreja na Galiza e os desafios enfrentados para a efetivação da unidade religiosa: a atuação de Martinho de Braga (segunda metade do século VI).

Após a chegada dos bárbaros na península e o crescente processo de ruralização que se intensificou após a queda do Império Romano, assistimos o início de um período desafiador para a Igreja Católica. Esta, que havia obtido sucesso ao efetuar suas pregações no âmbito urbano entre os segmentos médios e inferiores, via-se agora em uma nova situação. Com a emergência do campo seria necessário alterar as estratégias para atingir as massas camponesas e a nova aristocracia que se formava com o assentamento e organização dos reinos bárbaros[49].

Ruy de Oliveira Andrade Filho considera para este período, a existência de duas Hispânias. Na área meridional o modo de vida mediterrânico era predominante, em contrapartida, a área setentrional foi particularmente mais resistente à integração com a cultura romana[50]. Portanto, percebemos que as práticas pagãs estão mais enraizadas nas regiões periféricas da península, cuja paisagem rural é predominante, tal como a Galiza, cenário de nossa pesquisa. Será neste território, onde a maioria da população era analfabeta, que estas crenças vão florescer e fixar raízes cada vez mais profundas. A manutenção dos cultos, ritos, superstições, etc., deve-se sobretudo ao conservadorismo da mentalidade camponesa somado as dificuldades da pregação do cristianismo na área rural.

Destacamos ainda que o problema do paganismo não era exclusivo nem da época e nem restrito somente a região da Galiza estando presente ainda entre todos os segmentos sociais e em outras localidades:

> Pouco tocado pela cultura urbana, o mundo rural da Península na Antiguidade Tardia permanecia alimentando-se dos velhos fundos de crenças ancestrais, cujas raízes penetravam profundamente no passado. Mundo de permanências, de continuidades, de cultos as forças da natureza, em que a presença do sagrado era sentida nos bosques, montanhas, cursos d'água, nas fontes. Mundo em que as fronteiras entre o mito, magia e a religião são fluidas, fugidias, de festas e ritos tradicionais; mundo no qual mesmo um ato econômico, ainda quando estivesse baseado num conhecimento tecnológico arcaico, constituía-se, simultaneamente, num ato sagrado.[51]

---

[49] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit.*, 2012, p. 46.
[50] IDEM, *Ibidem* p.39.
[51] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Cultura e "Religião" no Reino de Toledo (Séculos VI-VIII)*. Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média, Estudos em homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro, I CIEAM- VII CEAM. Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005, p.359.

Especificamente no território galego, nota-se que os problemas enfrentados pela Igreja eram diversos, impossibilitando a reorganização e fortalecimento da instituição. Como aponta Silva: "Neste contexto, destacaram-se as dificuldades inerentes ao débil grau de cristianização da Galiza e à não manutenção do funcionamento regular das instâncias eclesiásticas"[52].

A Igreja, desta forma, deveria utilizar-se de estratégias eficazes para eliminar o paganismo, sendo a conversão dos monarcas um fator extremamente significativo neste processo, uma vez que estes apoiariam as ações evangelizadoras da Igreja tanto no âmbito moral quanto no financeiro (edificação de mosteiros, por exemplo) e ainda serviriam de exemplo para o povo ao estarem professando a "verdadeira fé". A mudança de religião no reino implicaria no desenvolvimento de inúmeras ações encabeçadas pela Igreja com o propósito de impregnar a monarquia de características cristãs. Mário Jorge da Motta Bastos explica que o poder exercido pelo monarca era fruto da vontade divina, sendo que os governantes representariam as ações celestiais na Terra:

> O Rei dos Reis, de seu trono e de sua corte celestial, tendia a legitimar e a reforçar os poderes do mundo, reenviando-lhes sua imagem, transfigurada pelo contato com o divino, tanto àqueles que os exerciam quanto àqueles que lhes submetiam.[53]

A relação entre estas duas instituições pode ser vista a partir de uma analogia antropomórfica já trabalhada por Ruy de Oliveira Andrade Filho em sua análise acerca do reino visigodo. Embora os contextos sejam diferentes, observamos que ambos os reinos se relacionaram com a Igreja – em algum período de sua história – quando acabaram convertendo-se a fé cristã. O autor explica que a religião funcionava como um elemento responsável pela unidade social sendo extremamente necessária para a garantia de legitimidade do reino. Tal analogia estava assentada sobre um dualismo onde o corpo/alma corresponderia respectivamente a Monarquia/Igreja: "Cabeça do reino, o soberano deveria cuidar do século. A alma/Igreja, por seu turno, providenciaria os remédios necessários para que o corpo cumprisse neste mundo a proposta do Redentor. "[54]

---

[52] SILVA, Leila R. *Op. Cit,* 2008*, VI*, p.208.
[53] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu...*: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p.190.
[54] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit*., p.195.

A analogia antropomórfica ajudaria a Igreja a consolidar seu propósito de construção de um *corpus Christi* vivenciado por todos os cristãos. Este corpo, segundo Filho, era terreno e celestial ao mesmo tempo. Para a doutrina cristã, a vida na terra funcionava como uma preparação para outra etapa existencial ao lado de Deus. A vida não se findava na hora da morte. Este momento representava a passagem para o plano celeste onde somente os verdadeiros cristãos entrariam. Este *corpus* possuía, portanto, um caráter excludente ao negar na comunidade religiosa os povos não cristãos[55]. Quanto às funções do monarca nesta comunidade, cabia a ele assegurar a paz e o equilíbrio no reino gerando um ambiente propício para que a Igreja pudesse disseminar com sucesso seus ensinamentos nas ações direcionadas especificamente ao clero ou ainda no combate ao paganismo. Contudo, se necessário, o poder coercitivo dos monarcas seria utilizado para fazer germinar pela força o que não havia sido frutífero pela palavra[56].

Neste processo pela concretização da hegemonia cristã no Ocidente Medieval destacamos no contexto da Galiza a figura de Martinho de Braga que é reconhecido por sua atuação incansável na organização e fortalecimento desta instituição nesta referida localidade. Todavia, devemos ter cautela ao indicarmos que qualquer tipo de sucesso obtido nesta empreitada tenha sido obra somente do bispo em questão. Na verdade, Martinho só obteve resultados positivos em sua tarefa porque a Galiza já desfrutava de um ambiente propício para que as ações do bispo de Braga fossem recebidas e se desenvolvessem com maior facilidade; somado a este fato notamos a estreita relação deste religioso com os monarcas suevos do período, circunstância que fornecia maior segurança na efetivação dos propósitos da Igreja galega. Como atesta Leila Rodrigues da Silva:

> [...] precisamos lembrar que o fato de não dispormos de obras literárias de outros religiosos na região não pode ser interpretado como resultado de sua omissão no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja e da aliança que esta instituição estabeleceu com a monarquia. A participação crescente das autoridades locais pode ser verificada, entre outros exemplos, pelo aumento do número de participantes no II Concílio de Braga em relação ao primeiro, bem como na solicitação de orientações que fizeram a Martinho de Braga.[57]

[55] IDEM, *Ibidem*, p.140.
[56] IDEM, *Ibidem*, p.142.
[57] IDEM, *Ibidem*, p.100

O bispo de Braga priorizou algumas frentes de ação para a consolidação da unidade religiosa do reino. Destacaremos nas próximas páginas o trabalho de Martinho no mosteiro de Dume bem como a instrumentalização do clero, evangelização das populações rurais e a relação do bispo com os monarcas suevos Teodomiro e Miro.

A chegada de Martinho de Braga por volta de 550 na Galiza não deve ser entendida como um fato casual[58]. Martinho seria um missionário vinculado aos interesses bizantinos. Não podemos afirmar com certeza que a intenção de Justiniano (527-565) seria a de incorporar a Galiza e o restante da península ao Império, mas sabemos que finalizada a conquista do Norte da África em 548 e tendo como projeto retomar o controle do Mediterrâneo, Justiniano também intervém na Hispânia aproveitando-se de um pedido feito por Atanagildo (554-567) que teria se sublevado contra seu antecessor, o rei Agila I (549-554)[59]. Com o auxílio despendido nesta querela, os bizantinos penetram na península por volta de 552 visando a conquista de territórios. O pedido de Atanagildo teria servido de pretexto para Justiniano adentrar a Hispânia, sendo este um projeto antigo do imperador.

Aproveitando-se da presença bizantina na península, Justiniano não só conquista territórios, mas procura desenvolver a diplomacia com os reinos ali existentes visando determinados objetivos. O projeto de conversão dos suevos ao catolicismo seria uma forma segura de conseguir aliados para enfrentar os visigodos arianos, maiores adversários dos bizantinos em seu processo de conquista na península[60]. Somado a este fato destacamos que a política do imperador sempre foi hostil ao arianismo, portanto seria necessário converter o reino suevo para que ele funcionasse de fato como seu aliado. A conversão dos suevos reforçaria suas diferenças com os visigodos arianos e contribuiria para aumentar o apoio católico a Monarquia. A Igreja contaria com o respaldo dos monarcas para erradicar a presença ariana, priscilianista e pagã, já para os reis suevos a unidade do credo entre seus súditos ampliaria significativamente as bases de seu poder.

A conversão de Ariamiro ao catolicismo teria sido obra da ação de Martinho de Braga. Para Casimiro Torres Rodriguez não temos como afirmar se Martinho teria obedecido de fato ordens do império para empreender a conversão, mas é muito provável que a mudança de credo de Ariamiro contou com o apoio bizantino em 559. Martinho teria servido como

[58] DÍAZ, Pablo. *Op. cit*. p. 195
[59] TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.,* p. 206.
[60] IDEM, *Ibidem,* p. 206.

intermediário entre o imperador e o monarca suevo, mas apenas nas questões religiosas[61]. Como homem de Deus interessava ao missionário somente a paz, e qualquer tipo de desavenças entre o império e os visigodos não era bem vista por ele:

> Seguramente não deu um passo a mais em servir a política e diplomacia terrenas; além disso talvez tenha se oposto a um possível ataque e a uma guerra entre suevos e visigodos; posto que como homem de Deus, interessava a ele mais a paz do que estas alianças políticas inspiradas na ambição, para que assim se consolidasse sua obra de apostolado.[62]

A conversão de Ariamiro aconteceu sem revoluções por parte dos visigodos[63]. Estes estavam cientes que o rei suevo contava com o apoio do imperador Justiniano. Após a conversão o reinado de Ariamiro, agora Teodomiro, foi de relativa tranquilidade, não sendo marcado por catástrofes, tal como pestes ou guerras. O fato mais relevante de seu governo teria sido sua conversão ao catolicismo e a convocação do Primeiro Concílio de Braga por volta de 561.

A participação dos monarcas suevos nas duas edições dos Concílios de Braga, realizados respectivamente nos anos de 561 e 572, demonstram uma estreita ligação entre as esferas política e religiosa que atingirá seu ápice durante o reinado de Miro, quando Martinho e este rei construirão um vínculo que se estenderá além do âmbito formal, como examinaremos posteriormente. Contudo, cumpre-nos destacar agora a atuação geral do clero galego e a ajuda despendida pelos monarcas no processo de legitimação do catolicismo.

Os concílios de Braga se inserem em um contexto de reorganização da Igreja. Como mencionamos anteriormente, esta vê-se diante de um panorama permeado de problemas que ameaçam sua aceitação e, consequentemente, sua legitimidade na região. Consideramos que a religiosidade pré-cristã e o mau funcionamento das instancias eclesiásticas eram os fatores principais que comprometiam severamente a ordem religiosa na Galiza. Isso posto, as atitudes do clero galego vão se fixar principalmente na educação dos religiosos para que estes tenham comprometimento em suas ações podendo, assim, dedicar-se com maior afinco e sabedoria à resolução das adversidades que ameaçavam a fé católica. A figura do monarca se insere neste contexto à medida que é visto como personificação terrena das vontades de Deus. O concílio, ganha legitimidade à medida que se utiliza de fontes sagradas e da participação dos monarcas

---

[61] TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.,* p. 214
[62] IDEM*, Ibidem*, p.215.
[63] IDEM*, Ibidem*, p. 218.

que conferem a reunião um caráter sobrenatural. Mario Jorge da Motta Bastos, expõe este assunto:

> Acima de todas, ela é a 'atualização' da inspiração do Criador, potencializada por determinação de seu mais recém-empossado representante terreno, o rei suevo, e pela própria presença divina entre os participantes. Tal autoridade fundadora, simultaneamente sobrenatural e terrena, autoriza a deliberação de disposições vinculatórias que se projetam sobre a *ecclesia* em seu sentido amplo, paulino, haja visto o projeto manifesto de identificação plena entre o reino suevo e uma comunidade de crentes cristãos ortodoxos.Isto posto, a autoridade concentrada nos bispos reunidos direciona-se, em primeiro lugar, para a identificação das defasagens que se interpõem entre um estado em curso e o que se pretende inaugurar, para a avaliação das deformidades que, maculando a sociedade vigente, afastam-se dos mais altos desígnios de Deus. [64]

Analisando o trecho acima verificamos a importância da figura do monarca autorizando a celebração dos concílios. Sua identificação com o divino legitimava todas as ações discutidas e aprovadas pelos bispos nestas reuniões. Os poderes terrenos, em consonância com o divino confiam a esses religiosos a resolução dos problemas que afligem a Igreja. Todavia, nota-se que não há uma interferência direta dos monarcas nos assuntos discutidos. Sua atuação se restringe somente a legitimação dos concílios. Veremos, a seguir, como ocorreu a participação dos reis suevos no Primeiro e Segundo Concílios de Braga.

A partir do fragmento inicial que abre as atas dos concílios, verificamos que os monarcas suevos Teodomiro e Miro os convocaram, como já exposto. Nas atas de abertura observamos uma breve citação com o nome dos respectivos governantes, o que atesta que os mesmos convocaram os concílios, mas não fornece a certeza de que os monarcas teriam participado fisicamente. Contudo, o uso de seus nomes certamente foi utilizado para dar credibilidade e legitimidade às discussões que foram realizadas nestas reuniões, como já mencionamos. A presença do monarca garantiria o cumprimento do que seria estabelecido:

> Tendo se reunido os bispos da província da Galiza, isto é, Lucrecio, Andrés, Martín, Coto, Hilderico, Lucecio, Timoteo e Malioso, na igreja metropolitana de Braga por mandato do glorioso rei Ariamiro [...].[65] –ICB

[64] BASTOS, Mario Jorge da Motta. *Op. cit*., 2013, p. 117.
[65] *IBRAGA*, 01 (561).

> Tendo se reunido na igreja metropolitana de Braga, por mandato do Rei, os bispos da província da Galiza, tanto aqueles do distrito bracarense como aqueles do distrito de Lugo [...].[66]– IICB

Ainda no início do texto do Primeiro Concílio atestamos uma segunda menção ao rei Ariamiro (Teodomiro) onde nos fica evidente a aura celestial em torno da figura do monarca, representante terrestre do Redentor: "Agora que nosso filho piedoso e glorioso nos concedeu por seu mandato real, inspirado pelo Senhor, a oportunidade desta assembleia tão desejada por nós, vamos tratar primeiramente do que se refere a fé católica; [...]".[67]

Ao analisarmos estas atas, notamos que os reis em questão não só autorizaram o concílio, mas também ordenaram a feitura do mesmo. Portanto, eles teriam um ar "cesaropapista", tal como Justiniano. Embora estas reuniões não tivessem como prioridade satisfazer os interesses régios, elas nos demonstram claramente que a Monarquia sueva possuía uma relação próxima com a Igreja, podendo interferir nas mais diversas situações relativas a organização religiosa na Galiza.

Importante observarmos ainda a data de realização dos concílios. Sabemos que eles ocorreram respectivamente nos anos de 561 e 572, portanto, em um intervalo de onze anos tivemos a segunda edição com um maior número de participantes (oito bispos no primeiro concílio e doze no segundo). Isto nos mostra um fortalecimento da Igreja local empenhada em combater seus inimigos (paganismo e priscilianismo[68]) além de reforçar as regras de conduta do clero, o que garantiria uma homogeneidade no comportamento destes. Para Silva, "o segmento episcopal institui regras e busca garantir o cumprimento do estabelecido, condição

---

[66] *IIBRAGA*, 01 (572).
[67] *IBRAGA*, 01 (561).
[68] O priscilianismo, movimento considerado herético e condenado pela Igreja, foi criado por Prisciliano, rico possuidor de terras da região de Ávila. Tinha como ideia principal a crença de que Pai, Filho e Espírito Santo formariam uma única pessoa, além de pregar a prática ascética(vista como uma preparação para o juízo final), vigílias, jejuns e desapego aos bens materiais. Em seus cultos a presença de mulheres era aceita, sendo que muitas delas dedicaram-se aos ensinamentos catequéticos, atitude condenada pela Igreja. Segundo Manuel Sotomayor (El Priscilianismo. In: VILLOSLADA, Ricardo G. (org.). *História de la Iglesia en España. La Iglesia e la España romana e visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979, p.237), Prisciliano, acreditando que os ensinamentos religiosos deveriam pautar-se na sabedoria e virtude, decidiu transformar seu modo de vida a fim de adquirir novos hábitos que o auxiliasse melhor em sua tarefa como bispo. Suas atitudes morais regradas, sua vestimenta e até seus hábitos alimentares atraíram discípulos que acabariam por formar uma verdadeira comunidade. Teorias como do autor Lopez Caneda (LOPEZ CANEDA, *Prisciliano y su problema histórico*. Salamanca, 1966, p.71) consideram a Galiza como a terra pátria de Prisciliano relacionando-a ainda com a origem deste movimento. Esta crença acabou se fortalecendo após a morte de Prisciliano (385-386) que foi considerado um mártir pela população.

necessária à sua coesão, estabilidade e fortalecimento".[69] Este esforço de instrumentalização do clero serviu para que os membros da Igreja renovassem sua consciência a respeito das suas práticas, sendo, portanto, mais eficientes e autoconfiantes ao efetuar o trabalho de evangelização dos fiéis em potencial.

Entre as regras estabelecidas pela Igreja nos concílios citados acima, destacamos a preocupação com o priscilianismo. No Primeiro Concílio de Braga, dos vinte e dois cânones que integraram as atas, dezessete se referiram ao priscilianismo, inclusive estipulando penas aos clérigos infratores que compactuassem com esta doutrina:

> [...] qualquer clérigo ou monge, ou inclusive leigo, que for descoberto 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 a malícia àqueles que creem retamente, ou que na convivência com estes aconteça alguma censura para os ortodoxos.[70]

As condenações dirigem-se, sobretudo, aos membros do clero, o que atesta que o problema da permanência desta crença (além das diversas formas antigas de religiosidade praticadas na Galiza) não se restringia a um grupo social específico. A necessidade de homogeneizar o comportamento do clero galego e garantir sua adesão eram pontos cruciais para a legitimação da Igreja perante a sociedade.

Ressaltamos o fato de que a ignorância é apontada como a raiz de todos estes males. As inúmeras condenações presentes no I e II Concílios de Braga seriam oriundas da ignorância que seduz os homens, arrastando-os para um caminho tortuoso que afasta cada vez mais Criador e criatura. Mário Jorge da Motta Bastos afirma que os concílios representavam, neste momento, uma saída para a Igreja: "Antítese da unidade e da paz, o concílio é o *locus* de sua superação. Se aquela produz a pestilência do priscilianismo, este administra seu antídoto ortodoxo"[71]. Várias são as passagens das atas do I Concílio que fazem clara ligação entre a crença priscilianista e a ignorância além da utilização de expressões ou palavras de cunho pejorativo. Termos como "seita", "homens ignorantes", "veneno execrável", "erro", "heresia" ou "pestilência" são frequentes ao longo das linhas que compõe o texto.

---

[69] SILVA, Leila R. *Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses*. In: BASTOS, M.J; FORTES, C.C e SILVA, L.R (org.). Encontro regional da ABREM, RJ, 2007. p. 211.
[70] *IBRAGA*, 01 (561).
[71] BASTOS, Mario Jorge da Motta. *Op. cit*., 2013, p. 117.

Os principais aspectos propagados por Prisciliano são atacados nas atas. Com relação às questões sobre a natureza da Trindade, condenava-se aqueles que acreditavam que Pai, Filho e Espírito Santo representavam uma única pessoa ou ainda que o diabo não era um anjo expulso dos céus, mas apenas uma criação que era substancia dele mesmo. A prática do jejum também foi largamente condenada nas atas, assim como a abstenção de carne. Aqueles que se negassem a ingerir tal alimento deveriam ser notados com suspeita. A observação dos astros também engrossa a lista de proibições mencionadas na reunião. Segundo o texto, os priscilianistas costumavam vincular os astros com a proteção de partes do corpo. Por fim, aparecem as críticas com relação ao matrimônio e a procriação, além da participação de mulheres nos assuntos religiosos[72]. Abaixo, elencamos alguns exemplos destas atas direcionadas as condenações expostas por nós:

> VII. Se alguém crê que o diabo não foi primeiramente um anjo feito por Deus e que sua natureza não foi obra de Deus, mas afirma que saiu do caos e das trevas que não teve nenhum criador, mas que é ele mesmo princípio e sua substancia, como disseram Maniqueo e Prisciliano, seja anátema.[73]
>
> IX. Se alguém cree que os doze signos das estrelas [...] estão dispostos por cada membro da alma e do corpo, e que se aplicam aos nomes dos patriarcas, como disse Prisciliano, seja anátema.[74]
>
> XV. Se algum clérigo ou monge tem em sua companhia algumas outras mulheres como adotivas, excetuando sua mãe, irmã, tia ou algumas outras unidas a estas por consanguinidade e convive com elas, como disse a seita de Prisciliano, seja anátema.[75]

A presença priscilianista na Galiza ainda permanecerá ativa mesmo após a morte de seu fundador no século IV propagando-se com grande força pelo Noroeste da Península Ibérica, como atesta Bastos:

> De fato, mais clara que sua hetedoxia é a referência a que o maior impulso para a propagação do cristianismo pelo Norte ibérico, a esta altura, decorria da ação dos grandes proprietários cristãos, que mantinham templos abertos ao culto, porém alheios ao controle das autoridades eclesiásticas. Quanto a estas, condenaram ostensivamente a 'seita priscilianista' por não observar as

[72] *IBRAGA*, 01-17 (561).
[73] *IBRAGA*, 07 (561).
[74] *IBRAGA*, 09 (561).
[75] *IBRAGA*, 15 (561).

> prescrições canônicas acerca da ordenação de bispos e presbíteros, por não distinguir com clareza as funções de ambos, por não manter os primeiros adstritos a uma diocese determinada, e finalmente pelo rigoroso asceticismo e o papel que concedia a leigos, inclusive mulheres, na hierarquia e no culto.[76]

Apesar de estarmos cientes acerca do peso da crença priscilianista no território galego, nossa pesquisa não tem como enfoque principal esta temática. Tendo em vista que nossos estudos se concentram na figura de Martinho de Braga e sua obra pastoral, nos deteremos sobre a questão da religiosidade pré-cristã praticada na Galiza do período. Portanto, não prolongaremos nossas reflexões acerca da influência priscilianista entre os galegos e de sua relação com a Igreja ao longo do trabalho.

O restante das atas do I Concílio tratam do modo comum como os bispos deveriam se cumprimentar ("Foi do agrado de todos que os bispos não saúdem o povo de um modo e os presbíteros de outro, mas todos da mesma maneira[...]")[77], a forma correta do uso da estola ("[...]os diáconos utilizam algumas estolas ocultas debaixo da túnica, de tal modo que parece que não se distinguem em nada com os subdiáconos, mas a partir de agora utilizarão a estola levando-a sobre o ombro, como é conveniente.")[78], as formas de conduzir uma missa e um batizado ("Todos concordaram também que as missas devem ser celebradas com a mesma fórmula que é aquela estabelecida pro Profuturo, bispo em outro tempo desta Igreja metropolitana [...]")[79], comportamento em caso de mortes ("[...] não dar sepultura dentro das basílicas de santos aos corpos de defuntos, sendo que é necessário que se enterrem fora, arredor dos muros da igreja[...]")[80], entre outras disposições.

Interessante notarmos ainda que apesar do reino suevo ter sido governado por monarcas arianos durante um longo período, as preocupações com este credo não apareceram em nenhuma das atas do Primeiro Concílio de Braga. Podemos supor que talvez a Igreja, aproveitando-se da conversão de Ariamiro ao catolicismo, teria encerrado definitivamente as discussões acerca do problema da crença ariana no reino, sendo este um problema já superado. Ao final do texto, os bispos selam o compromisso firmado durante o concílio:

---

[76] BASTOS, Mario Jorge da Motta. *Op. cit*., 2013, p. 120.
[77] *IBRAGA*, 03 (561).
[78] *IBRAGA*, 09 (561).
[79] *IBRAGA*, 04 (561).
[80] *IBRAGA*, 18 (561).

> Todos os bispos disseram: todas aquelas coisas que nós decretamos com o consentimento unanime de todos pela graça de Deus, é necessário que observem com vigilância a fim de que todas estas coisas tenham firmeza estável de uma disposição coletiva, cada um de nós firmará com sua própria mão estas atas. Segue a firma dos bispos.[81]

Na sequencia todos os participantes (Lucrécio, Martinho, Ilderico, Tomóteo, Andrés, Coto, Lucecio e Malioso), afirmam sua concordância com as disposições da reunião. Não há nenhuma menção ao rei suevo neste momento, isto nos mostra que os governantes tinham uma participação definida e limitada nos assuntos da Igreja, sendo requisitados no início para conferir ao Concílio um matiz sagrado. Uma vez "autorizada" a reunião os bispos eram livres para discutir os pontos necessários acerca dos problemas que atingiam a fé católica sendo que suas disposições eram lúcidas, pois haviam sido guiados pela graça divina, como fica explícito no fragmento acima.

Com relação ao Segundo Concílio de Braga, presidido pelo bispo Martinho, destacamos que as atas se compuseram de dez cânones sendo anexados a estes os *Capitula Martini*[82] que focam na questão da instrução clerical, principal assunto abordado no concílio. Salientamos que a Igreja da Galiza neste período procurou demonstrar nas atas sua segurança com relação aos problemas da fé nesta região: "E posto, que com o auxílio e a graça de Cristo não existe afortunadamente nenhum problema nesta província em torno da unidade da fé [...]".[83]

Notamos, portanto, que no intervalo entre os dois concílios os problemas relativos aos demais credos praticados na região aparentemente já não se configuravam como um empecilho para a Igreja. Este fato demonstra uma controvérsia: se não existiam problemas relativos a fé na Galiza deste período, qual a necessidade da realização de um concílio?

Em primeiro lugar, verificamos que as atas do Segundo Concílio abordaram a questão da homogeneidade de comportamento do clero, o que já demonstra ser um problema relativo a unidade da fé, pois notamos comportamentos discrepantes entre os membros que faziam parte do corpo da Igreja; além deste fato, ressaltamos ainda a preocupação com a presença pagã

---

[81] *IBRAGA*, 22 (561).

[82] Os *Capitula Martini* são uma coletânea de oitenta e quatro cânones provenientes de concílios orientais, africanos e espanhóis. Estes, que originalmente encontravam-se escritos na língua grega, receberam uma tradução latina efetuada por Martinho que estava preocupado em resgatar a pureza original da obra, já deturpada por inúmeras traduções confusas efetuadas ao longo do tempo. O bispo explicita esta preocupação já no início da obra: "[...] me parece oportuno proceder com toda diligencia a fim de restaurar com maior sensibilidade e correção tudo aquilo que os tradutores expressaram com obscuridade [...]". MARTÍN DE BRAGA, *Capitula*, cn.01.

[83] MARTÍN DE BRAGA, *Capitula*, cn.02.

entre a população comum e o *ordo clericorum*. As próprias atas denunciam a latente contradição entre o que é afirmado no início e seu respectivo conteúdo. Os problemas já apontados durante o primeiro concílio bracarense não estavam resolvidos, todavia o clero estava empenhado em transmitir uma imagem diferenciada. A crença priscilianista, por exemplo, que na reunião de 561 se configurava como o desafio principal para a unidade da fé, retorna de maneira sutil no fragmento final das atas regidas por Martinho em 572. Esta é descrita como uma "velha heresia"[84], todavia ela ainda persiste entre alguns membros do clero que se mantém neste "erro".

Quando nos voltamos as recomendações gerais estabelecidas neste concílio observamos que estas são praticamente as mesmas apontadas em 561, o que endossa a contradição acima. Entre as condenações e orientações, citamos: proibição de que os bispos não recebessem nenhum dinheiro por desempenharem suas funções como, por exemplo, nas cerimônias de crisma, batizados ou na consagração de basílicas, escolha prévia de uma data para a Páscoa ou a proibição de celebrar missas aos defuntos após os religiosos estarem alimentados[85]. Isso posto, verificamos que a contradição existente entre o texto escrito e a realidade religiosa vivenciada pela Igreja no período fica explícita. Tal paradoxo torna-se ainda mais latente quando nos voltamos para uma análise mais detida dos anexos deste concílio. Os *Capitula Martini* estão repletos de orientações ao clero e sanções vinculadas diretamente às práticas religiosas consideradas pagãs. De uma forma geral, as condenações direcionadas ao comportamento clerical estavam assentadas em questões administrativas como a nomeação de bispos sucessores, ambição na hierarquia eclesiástica, bens eclesiásticos, falta de comprometimento com as obrigações religiosas, idade e aptidões necessárias para assumir o cargo de presbítero, adultério, excomunhão, dentre outras[86]. Já com relação as proibições relativas a antiga religiosidade estas estendiam-se para a realização de encantamentos, celebração de missas diante de túmulos, comemoração das festas das Calendas, uso de ervas medicinais ou ainda a observação do curso dos astros[87]. Expomos abaixo dois exemplos de condenações direcionadas ao clero e ao povo em geral:

> Não é conveniente que os clérigos ignorantes e atrevidos movam seus ofícios e distribuam seus sacramentos sobre as tumbas, pois devem oferecer as

[84] *IIBRAGA*, 10 (572).
[85] *IIBRAGA, 03-10 (572).*
[86] MARTÍN DE BRAGA, *Capitula*, cn.01-55.
[87] MARTÍN DE BRAGA, *Capitula*, cn.68-75.

> missas para os defuntos nas basílicas, ou onde estão depositadas as relíquias dos mártires.[88]

> Não é lícito recorrer a ervas que são medicinais para fazer uso de superstições ou encantamentos, mas somente honrar ao Deus Criador e Senhor de todas as coisas mediante o símbolo divino da fé e da oração dominical.[89]

O texto dos *Capitula* foi aproveitado no contexto religioso galego, o que nos permite perceber as correspondências entre diferentes regiões no tocante a outras crenças, bem como o problema enfrentado pela Igreja em localidades distintas. Sobre as citações acima, verificamos que a primeira delas se dirigiu especificamente aos religiosos que ainda conviviam com antigas formas de religiosidade impregnadas em seu cotidiano, revelando-nos um clero despreparado para o desenvolvimento e concretização da tarefa evangelizadora. Se o próprio *ordo clericorum* não demonstrava estar envolvido por completo nos planos da Igreja, tampouco a evangelização se cumpriria entre o povo comum. No tocante a segunda citação, observamos que a condenação recai sobre a população que recorre as ervas medicinais para a realização de superstições ou encantamentos que possuíam estreita vinculação a problemas de saúde relacionados a doenças comuns ou a busca pela fertilidade. Assim, constatamos que o processo de organização da Igreja constituiu-se como uma tarefa árdua. O problema da antiga religiosidade ainda se arrastou por séculos na Galiza e não foi efetivamente erradicado. No entanto, o próprio relaxamento do clero, nas mais diversas situações, como exposto acima, nos indica a falta de preparo da Igreja para a tarefa da evangelização. Para que a unidade religiosa fosse alcançada, um respaldo político era necessário, mas não suficiente para a concretização deste objetivo. Seria necessária uma reforma dentro da própria Igreja como atestaram as discussões presentes nas atas conciliares.

Ao chegar a Galiza, Martinho teria se estabelecido em Dume, onde um mosteiro de mesmo nome seria construído através de recursos financeiros obtidos junto aos monarcas. Foi nomeado abade do mosteiro e tratou de transformar o mesmo em uma espécie de escola, onde a instrumentalização do clero seria feita através do aperfeiçoamento doutrinal e leitura e análise de obras latinas. Martinho não teria formulado uma regra monástica a ser seguida pelos clérigos no mosteiro, mas trabalhou na tradução de partes do manuscrito sobre a *Vida*

[88] MARTÍN DE BRAGA. *Capitula*, cn.68.
[89]MARTÍN DE BRAGA. *Capitula*, cn.74.

dos Padres do Deserto[90]que originalmente encontrava-se na língua grega. Para Martinho esta obra funcionava como uma espécie de códice monástico no qual partes do mesmo foram selecionadas sem uma ordem pré-estabelecida por este religioso. A intenção era formar uma obra adaptada cujo enfoque se daria apenas em trechos que cumprissem o objetivo de auxiliar nas questões disciplinares e de conduta entre os clérigos. Esta condensação de trechos feita por Martinho revela uma objetividade no tocante a educação clerical na Galiza. Parece-nos que este religioso tinha a intenção de simplificar ao máximo as regras a serem seguidas no mosteiro, visando uma facilitação em seu entendimento sem perder o conteúdo básico e necessário para a ordem neste ambiente. Tal postura simplificadora aparecerá novamente no *Dcr*, quando Martinho reduzirá seus ensinamentos a uma fórmula básica e de fácil assimilação, mas com outro propósito. O clero galego que estava se formando pouco ou nada sabia acerca da doutrina cristã, além do fato destes serem superficialmente alfabetizados, o que justifica as ações de Martinho neste caso. No que concerne a evangelização, por exemplo, os próprios clérigos que desenvolveriam tal tarefa ainda eram praticantes da religiosidade pré-cristã como verificaremos posteriormente ao retomarmos as questões incutidas no *Dcr*.

A Vida dos Padres do Deserto contém cerca de cento e dez parágrafos escritos sobre a forma de diálogo, onde os monges mais jovens questionam os religiosos mais experientes sobre questões que os afligem durante sua permanência nos mosteiros. Vejamos um exemplo:

> Disse um monge ao abade Pedro: quando estou em meu quarto, minha alma está em paz, mas quando saio e ouço conversas quando falo com algum irmão, me perturbo. O monge lhe disse: tua chave abre a porta alheia. O jovem monge lhe disse: O que você quer dizer? Respondeu o ancião: que tua pergunta abre a porta das conversas de outros, para que ouças o que não queres. O jovem monge lhe disse: O que faremos, por conseguinte, quando o irmão vier? e o que diremos? Respondeu o ancião: o recolhimento é doutrina para todos. E onde não há recolhimento, não pode haver observância.[91]

Esta obra aborda questões como a penitencia, caridade, oração, pobreza, trabalho manual e outros tantos temas relacionados a doutrina e os ensinamentos dos abades egípcios. Este manuscrito teria se espalhado pelos demais mosteiros que integravam a Galiza o que garantiria uma homogeneidade de comportamento e doutrina entre os eclesiásticos da região.

---

[90]Ursino Dominguez del Val explica que a obra em questão não é original. Trata-se de um pequeno fragmento de outra obra maior, conhecida na literatura universal pelo título de *Vitae Patrum*. In: MARTÍN DE BRAGA. *Op. cit*. 1990, p.18.

[91] MARTIN DE BRAGA, *Sentencias de los padres egípcios*, 25.

Os mosteiros fundados por Martinho possuíam um caráter de instituição bizantina e foram organizados no mesmo estilo dos monastérios orientais; estes ainda se configurariam como modelo para os futuros monastérios medievais possuindo diversas funções, tais como escola, centro hospitalar e de caridade, escritório para a confecção de cópias de códices e obviamente seminário para monges e sacerdotes.

A Igreja, desta forma, possuía o monopólio do ensino e visava a uniformidade de comportamento dos membros do clero. Com a morte do bispo Lucrécio, metropolitano de Braga, Martinho assume também esta nova função acumulando os cargos de abade e bispo[92].

A evangelização das populações galegas por Martinho de Braga era vista como essencial, já que estas pessoas representariam fiéis em potencial que iriam aderir ao projeto de unidade católica ao professarem a nova fé. Seu esforço pela evangelização lhe rendeu uma obra extremamente conhecida escrita pelo bispo e intitulada *De correctione rusticorum*. Este sermão foi escrito por volta do ano de 572 a pedido de Polêmio, bispo de Astorga, que teria solicitado a Martinho instruções sobre a correção dos "rústicos"[93]. Infelizmente não temos informações acerca da correspondência enviada pelo bispo de Astorga, embora na resposta formulada pelo metropolitano de Braga percebemos com clareza os objetivos de Polêmio ao necessitar do auxílio de Martinho na tarefa evangelizadora:

> Recebi a carta de Vossa Santa Caridade, na qual você me escreve que, para o castigo dos rústicos que, ainda vivendo na superstição primitiva dos pagãos, adoram os demônios em vez de Deus, devo-lhe enviar um certo trabalho, um tanto breve, a respeito da origem dos ídolos e de suas abominações.[94]

Neste primeiro trecho da obra podemos pensar que talvez a situação vivenciada por Polêmio não fosse um caso isolado. Parece-nos que o clero galego em geral necessitava de um norte para dar início aos trabalhos com o povo comum. Os clérigos tinham a consciência de que o processo evangelizador era necessário, porém não sabiam como iniciar tal empreitada. Qual seria a melhor abordagem? Como lidar com estas formas antigas de religiosidade difundidas até mesmo entre o próprio o *ordo clericorum*? Caberia a Martinho, como principal membro da Igreja galega, oferecer um manual contendo instruções para a feitura deste árduo

---

[92] Embora não tenhamos como precisar a data correta da elevação de Martinho a bispo de Braga, sabe-se que esta ocorreu a partir de 572 quando as atas do II Concílio de Braga o indicam como metropolitano desta sede.
[93] O *Dcr*, fonte principal do nosso trabalho, será analisado mais detidamente ao longo dos capítulos que compõem a dissertação, desta forma, poderemos nos aprofundar nas reflexões já elucidadas até este momento.
[94] MARTINHO DE BRAGA, *De Correctione Rusticorum.* apud HILLGARTH, J.N. Cristianismo e Paganismo 350-750. *A Conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Editora Madras, 2004, 01.

trabalho. O bispo de Braga parecia querer aclarar as ideias de seus colegas oferecendo os passos necessários para o processo evangelizador. Diante deste panorama, observamos a latente preocupação da Igreja em eliminar seu perigoso "inimigo" que emergia com maior vigor em meio a este conflito.

Ao nos debruçarmos sobre o *Dcr* notamos algumas características que variam ao longo do texto. Primeiramente, verificamos que a obra tem dois estilos discursivos diferentes: no primeiro parágrafo, como atestamos, o bispo inicia seu texto em forma de carta resposta a Polêmio. Este trecho direcionado a outro membro importante da Igreja galega foi escrito em latim clássico, estilo linguístico que só aparecerá no sermão neste momento. Ainda com relação a linguagem, o restante dos parágrafos que compõe a obra foi escrito em latim vulgar, pois Martinho acreditava que esta escolha para a composição do sermão facilitaria o entendimento da sua obra ao público alvo. A questão da mudança de linguagem é mencionada pelo próprio Martinho, quando deixa claro ao bispo de Astorga ser necessário "[...] temperar o alimento para os rústicos com a fala rústica"[95]. Neste momento, cabe-nos destacar ainda o público alvo de Martinho no *Dcr*. Para que o combate a antiga religiosidade se efetuasse com sucesso era necessário que a evangelização tivesse início entre o próprio clero, pois uma vez que estes entendessem os ensinamentos de Martinho e abandonassem seu comportamento religioso errôneo poderiam, por fim, disseminar a palavra de Deus entre os pagãos. Portanto, o sermão dirigi-se a um público religioso que está superficialmente letrado sendo estes responsáveis por absorver os ensinamentos do bispo e repassá-los ao restante da população. A evangelização tornava-se, desta maneira, uma tarefa que demandaria comprometimento e a transformação no interior do clero para que, posteriormente, os "rústicos" da Galiza pudessem abraçar a nova religião que tentava se impor.

Especificamente no *Dcr* o objetivo geral de Martinho era frisar que o paganismo estava sob o patronato do Mal cujo maior alvo era a ignorância humana cultivada pelos chamados "rústicos". As crenças praticadas nunca seriam capazes de proporcionar aos seus adeptos a salvação eterna pregada pela Igreja, sendo esta a única que possuiria o verdadeiro credo. O esquema argumentativo do bispo está assentado sobre trechos das Sagradas Escrituras que focam na questão da criação do mundo e dos homens e que foram selecionados com o propósito de difundir informações relevantes para o cristianismo, porém de uma maneira resumida. A partir destas passagens, o bispo desenvolve seus ensinamentos, sempre opondo o

[95]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 01.

bem e mal em um maniqueísmo presente em todas as linhas do sermão. Vejamos um exemplo:

> Assim, é uma loucura que um homem batizado na fé de Cristo não honre o Dia do Senhor, no qual Cristo se levantou novamente, e diga que honra os "dias" de Júpiter, Mercúrio, Vênus e Saturno, que não têm dias, mas são adúlteros, mágicos e homens malignos que tiveram mortes vis em suas terras! Mas, como dissemos, sob a aparência desses nomes, os homens demonstram uma absurda veneração e louvor a demônios.[96]

Era necessário que os leitores do *Dcr* entendessem que o sistema religioso do qual faziam parte era uma enganação. As crenças praticadas trariam resultados danosos aos seus adeptos, pois eram fruto da inveja de Satã caracterizado no sermão como o anjo caído, artífice de toda a maldade presente no mundo.

Em vários trechos Martinho elenca diversas crenças procurando denegri-las. O bispo frisa que a preocupação do homem deve ser com sua salvação eterna e não com os problemas que o afligem cotidianamente. Os seres humanos deveriam seguir os princípios de Cristo para que garantissem uma eternidade repleta de paz e segurança, onde nenhuma preocupação se faria presente:

> Mas quando chegar o fim do mundo, todos os povos e todas as pessoas que descendem dos primeiros homens, Adão e Eva, ressuscitarão, tanto os bons como os maus. E eles se apresentarão para o julgamento de Cristo, e aqueles que viveram bem serão separados dos pecadores e entrarão no Reino de Deus com os anjos sagrados, e suas almas, unidas aos seus corpos, viverão em eterno descanso e nunca mais morrerão. Não haverá trabalho duro ou dor, nenhuma tristeza, nem forme ou sede, nem calor, nem frio, nem escuridão ou noite, mas, sempre felizes e sem desejos, na luz e na glória, eles serão como os anjos de Deus, pois mereceram entrar no local de onde o Diabo e seus anjos decaíram. Aqueles que foram descrentes, ou não foram batizados, ou, após serem batizados, curvaram-se para ídolos, assassinatos, adultérios ou perjúrios e outros males serão condenados com o Diabo e os demônios que adoraram. E serão enviados, com sua carne, para o fogo eterno, onde essas chamas inextinguíveis queimam para sempre e sua carne ressuscitada irá gemer eternamente em tormento.[97]

Martinho tenta deixar claro que a vida deveria ser uma preparação para a morte, então era necessário que os "rústicos" se voltassem para Deus, abandonando suas preocupações

[96]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 09.
[97] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 14.

mundanas, isto contribuiria para o enfraquecimento da antiga religiosidade pautada em ritos diários que auxiliavam os seres humanos nas mais diversas funções.

O problema do paganismo ainda vai perdurar por um longo período no medievo. Apesar da intensa relação entre a Monarquia sueva e a Igreja em busca da unidade, tais crenças continuariam a ser praticadas com intensidade não somente na Galiza, mas em muitas partes da Europa. De fato, este fato constituiu-se como o grande desafio enfrentado pela Igreja no período e tampouco a interferência ou o exemplo dos monarcas suevos contribuiria de maneira considerável para que este problema fosse sanado de forma completa. Destacamos que a breve análise aqui efetuada acerca do *Dcr* será complementada nos capítulos posteriores, quando nos deteremos com mais afinco sobre nossa fonte principal.

Por fim, destacaremos a atuação de Martinho de Braga na escrita de obras dedicadas ao rei Miro, que segundo a tese defendida pela pesquisadora Leila Rodrigues da Silva, configuraram-se como um modelo de monarca cristão a ser seguido pelo governante suevo. No entanto, devemos nos perguntar primeiramente qual a intenção da Igreja em moldar os governantes do reino suevo e os motivos que teriam levado Martinho de Braga a escrever.

Vale lembrar que a valorização do elemento militar e a hereditariedade como critérios para legitimar o rei como governante não eram suficientes para a Igreja. Para a efetivação da unidade política o monarca deveria estar em conformidade com o cristianismo. Portanto, era necessário que este se tornasse um rei idealizado, isento de vícios e repleto de virtudes. Na Antiguidade, o papel da realeza seria o de integrar o homem ao cosmos. Este pensamento se mantém durante a Idade Média e mesmo não sendo um deus ou uma espécie de sacerdote, o monarca possuía um inquestionável caráter sagrado[98]. A atuação da Igreja Católica no reino suevo vai buscar fortalecer a ideia de que a monarquia seria uma incumbência oferecida por Deus ao soberano; assim a Igreja tentaria relacionar as esferas celestiais com o governo terrestre no qual todos os males provinham do desprezo aos preceitos divinos[99]. Retomando a analogia antropomórfica citada por nós anteriormente, verificamos que Martinho representa na Galiza a consolidação das relações estabelecidas entre os âmbitos político e religioso. No século IV tal aliança limitou-se a algumas conversões, todavia o bispo de Braga vem estreitar estes laços de dependência.

[98] FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Op. cit*, 2006, p. 49.
[99] ANDRADE FILHO, *Op. cit*., 2012, p.134.

Martinho dedicou-se a escrita de várias obras visando indicar a Miro, governante bárbaro, um modelo de monarca ideal segundo os critérios do cristianismo. Tratava-se de personificar Deus e suas qualidades na figura física do monarca. Este, que recebeu a graça divina ao ser escolhido governante, representaria terrenamente os poderes celestiais. Contudo, não se tratava de atribuir ao rei o mesmo poder de Deus, mas disseminar a ideia de que ele era o reflexo das vontades do Criador, sendo o seu comportamento visto como o mais apropriado para a condução e ordem do reino[100]. Silva analisa os objetivos deste bispo com a escrita das obras que compunham o modelo de monarca:

> [...] Martinho ressaltou também a ideia de que cabia ao monarca um comportamento capaz de suscitar o respeito e a admiração de todos aqueles que o cercavam. Estas pessoas deveriam, pois, reconhecê-lo como uma referencia de conduta. Dessa forma, buscava-se não apenas a preparação de um governante de valores com o modelo apresentado, mas também a introdução de valores para o homem comum, cujo exemplo a ser seguido contribuiria para a cristianização. [101]

Martinho de Braga representou o auge da atuação eclesiástica no âmbito da política ao propor o modelo de monarca. Assim, o espaço de atuação da Igreja cresceu à medida que os eclesiásticos acumularam a função de conselheiros do monarca:

> [...]a ação eclesiástica pode se manifestar na constituição de mecanismos de influencia junto as autoridades políticas. Ao longo do processo de reorganização e fortalecimento da Igreja na região, tais mecanismos puderam ser desenvolvidos e aperfeiçoados. Dessa forma, os religiosos passaram a desfrutar de um espaço de atuação crescente favorecido pela possibilidade de orientação espiritual, participação na formação intelectual e aconselhamento pessoal das autoridades políticas do reino.[102]

Dentro do *corpus* Martiniano, ressaltamos que as obras dedicadas visando um modelo de monarca são: *Formula Vitae Honestae, Exhortatio humilitatis, Pro repellenda iactantia* e *De superbia*[103]. O modelo de monarca, proposto pelo bispo de Braga não se encontrava, portanto, em apenas uma obra. Martinho dedicou-se a discorrer uma série de escritos tendo como objetivos principais expor a ideia de um rei como homem cristão integral, cujo exemplo

[100] BASTOS, Mário Jorge da Motta.*Op. cit.,* 2013, p. 190.
[101] SILVA, Leila R. *Op. cit*., *2008,* p.102.
[102] SILVA, Leila R. *Prudência, justiça e humildade*: elementos marcantes no modelo de monarca presentes nas obras dedicadas ao rei suevo. In: Revista de História FFLCH-USP, 1997, p.10.
[103] Nas próximas citações identificaremos estas obras com as siglas *FVH, EH,PRI e DS.*

de vida deveria ser seguido pelo restante da população, além de uma concepção moral de monarquia. Pretendemos fazer uma breve análise sobre as obras dedicadas ao monarca Miro, para tanto, destacaremos os eixos principais de cada uma delas. Na maioria de seus escritos o bispo dedicava as linhas iniciais para referir-se a pessoa a quem a obra estava sendo dirigida. Com relação a *FVH* notamos que esta foi escrita a partir de um pedido do próprio rei Miro a Martinho de Braga:

> Não ignoro, Rei clemente, que a ardentíssima sede de teu espírito procura permanecer insaciável no topo 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 as tuas cartas a que escrevo com frequência alguma carta a sua alteza**[104], te dirija algumas palavras sejam de consolo ou exortação[105].

A partir do fragmento acima observamos que o fato de Miro ter pedido instruções a Martinho de Braga nos indica que ambos mantinham uma relação próxima e que pode ser comprovada pela troca de correspondências que se efetuava entre os dois com certa frequência. Poderíamos supor ainda que entre o metropolitano e o monarca Miro haveria uma relação que não se restringia somente ao âmbito formal. Para Leila Rodrigues da Silva a elaboração de quatro obras por Martinho de Braga dirigidas ao monarca Miro seriam evidências plausíveis de que entre os dois haveria um vínculo de amizade[106]. Silva ainda reforça sua teoria a partir de um fragmento presente na *FVH* no qual, segundo a autora, Martinho de Braga tece um elogio simples a Miro, mas que demonstraria a cumplicidade entre o tutor e seu pupilo[107]: "Não escrevi este livro de modo particular para a sua instrução, sendo natural em ti a sagacidade da sabedoria [...]"[108]. Podemos destacar outra evidência de cumplicidade entre o bispo e o monarca.Trata-se do fragmento final da obra *PRI*, no qual o bispo de Braga tece novamente um segundo elogio a Miro caracterizando-o como "homem sábio", não sendo necessário o bispo estender-se na dissertação sobre a jactância, pois o monarca contaria com sua sabedoria para tomar as decisões corretas e se afastar deste vício: "Todavia teríamos que dizer muitas coisas sobre esta peste, mas como por estes poucos

[104] Grifo nosso.
[105] MARTIN DE BRAGA, *FVH*, 01 (grifo nosso).
[106] SILVA, Leila R. *Op. cit.*, 2008, p.98
[107] IDEM*, Ibidem*, p. 98.
[108] MARTIN DE BRAGA, *FVH*, 04.

indícios pode o homem sábio descobrir sua múltipla sutileza, vou passar a outras coisas e explicarei outro mal pior que deriva deste."[109]

Nesta mesma vertente de pensamento, Manuel Martínez Murguía também afirma que havia entre Miro e Martinho de Braga uma relação de amizade. Ao definir o perfil do monarca suevo em questão, Murguía destaca a proximidade entre os dois: "Foi homem de grandes qualidades, bom político e não menos guerreiro, católico fervoroso, educado pelo Dumiense, de quem foi grande amigo e mereceu louvores [...]"[110].

Diante do exposto, verificamos que o vínculo efetuado entre Miro e Martinho representaria o auge das relações entre a Igreja e a Monarquia. Contudo, antes de iniciarmos efetivamente a análise das obras cabe-nos tecer algumas reflexões mais detalhadas sobre esta "amizade" e as intenções incutidas nos escritos de Martinho para além do governo de Miro.

Nas próximas linhas seremos capazes de perceber que as obras do *corpus* Martiniano dedicadas ao monarca suevo em questão trazem questões variadas que demonstraram um cuidado do bispo de Braga na análise de diversos pontos que poderiam, de alguma forma, prejudicar ou beneficiar o governo de seu "pupilo". Para nós, Martinho não se limitou em tecer apenas recomendações. Estas obras nos parecem ser sequenciais, onde assuntos são retomados e complementados. O que nos parece evidente, portanto, é que tal vínculo entre rei e bispo teria tido início na fase adulta de Miro quando o governo deste último estava para iniciar-se ou quando o mesmo já havia se tornado rei. O fato é que não dispomos de dados que possam nos revelar mais detalhes desta relação para além das referidas obras. Portanto, restam-nos algumas dúvidas: parece-nos que a influência de Martinho sobre a vida de Miro não ocorreu em sua juventude. A complexidade dos conselhos e recomendações presentes nas obras atestam uma preocupação do bispo em ser detalhista, atitude que demonstra que o religioso estaria moldando Miro durante seu governo, o que excluiria nossa hipótese acerca de um interesse mais profundo de Martinho em ser tutor do mesmo em sua infância e adolescência, onde este rei assumiria o governo já estando preparado política e religiosamente. Poderíamos supor ainda que Martinho talvez tenha escrito estas obras com riqueza de detalhes para deixar aos sucessores de Miro estas recomendações, revelando o interesse na manutenção dos laços entre Monarquia e Igreja.

---

[109] MARTIN DE BRAGA, *PRI*, 07.
[110] MARTÍNEZ MURGUÍA, Manuel. *Historia de Galicia*, III, p.141.

Com relação às obras verificamos que na *FHV* quatro características principais são elencadas por Martinho e que deveriam ser seguidas pelo rei suevo. Destacamos: a prudência, a magnanimidade, a continência e a justiça. Estas seriam as quatro virtudes primordiais que garantiriam a honradez e os bons costumes do rei.

Com relação a prudência, o bispo de Braga aconselha o monarca a ser prudente em suas decisões. Em caso de dúvida o rei não deveria apressar-se para emitir um parecer sobre determinado assunto. O correto seria que o governante refletisse sobre suas possibilidades e chegasse a suas próprias resoluções, pautando-se sempre na razão e não na dúvida. Seria necessário refletir sobre o passado para tomar as decisões corretas no presente (evitando cometer erros anteriores), que por sua vez influenciaram o futuro do reino. Um monarca prudente é aquele que se antecipa aos acontecimentos porque os prevê e os pressente, portanto nunca seria surpreendido por qualquer fato. Todas as consequências já teriam sido pensadas por ele anteriormente no momento da tomada de decisões. O governante deveria ainda ter precaução ao emitir suas opiniões a alguém ou sobre algo e duvidar dos elogios. O bispo aponta ainda para o efeito negativo que o excesso de prudência poderia ocasionar: um rei extremamente prudente se tornaria sempre desconfiado e violento, estando disposto a acusar qualquer pessoa se baseando em argumentos fracos. Segundo Silva:

> [...] a definição de prudência, presente no modelo de monarca elaborado no Reino Suevo, indicava um comportamento vinculado a uma vivência de acordo com a razão e orientada na busca de verdade, e não da dúvida; da essência e não da aparência; do duradouro, e não do efêmero; do equilíbrio, e não dos excessos.[111]

No que se refere a magnanimidade, o bispo ressalta a coragem e a clemência como necessárias a um bom governante. Miro, não deveria guiar-se somente por seus impulsos guerreiros; a coragem deveria ser prezada, mas a astúcia em excesso deveria ser evitada. Em situações difíceis, o monarca deveria optar pelo perdão ao invés da vingança, mantendo assim a serenidade e uma conduta honrosa[112]: "Entenda que o perdoar é um excelente e honroso modo de vingança. "[113]

---

[111] SILVA, Leila R. *Op. cit.*, 2008, p.109.
[112] IDEM, *Ibidem,* p.111.
[113] MARTIN DE BRAGA, *FVH*, 03.

O conceito de continência (também denominado de temperança por Martinho) é a virtude que o bispo discorre com mais amplitude. Para ele a continência tem uma função que regularia a vida pessoal e social do monarca. Com relação a primeira, Martinho frisa que o governante deve cortar aquilo que for supérfluo e moderar seus desejos, desta forma ele bastaria a si mesmo. Procurando guiar o monarca em aspectos simples do seu cotidiano, o bispo indica qual tipo de comportamento ele deve sustentar para atingir a temperança. Com relação a alimentação, por exemplo o conselho dado pelo bispo é que o monarca se sentasse à mesa apenas para que saciasse sua fome, não para seu deleite. Desse modo havia um esforço por parte do rei para afastar tudo aquilo que lhe proporcionasse prazer: "Coloque freio e limite a tua concupiscência e afasta toda a bajulação que traz consigo um prazer oculto. Coma sem chegar a indigestão, beba sem se embriagar".[114]

A continência regulando a vida social do monarca sugeria, tal como a magnanimidade, uma conduta serena, na qual os impulsos deveriam ser evitados para que a moderação se fizesse presente durante o governo. Além disso, Martinho frisa que o rei deveria ter cautela com os falsos elogios recebidos, não permitindo que estes influenciassem nas decisões de seu governo. Há também uma preocupação em elencar alguns cuidados que o monarca deveria ter no seu convívio social, tais como: discrição em suas atitudes e vida pessoal, moderação na linguagem empregada, compreensão nas mais diversas situações, dentre outros. Novamente Martinho procura aconselhar o monarca até mesmo nos aspectos mais simples que compunham seu cotidiano. O riso, por exemplo, era um comportamento aconselhado pelo bispo, mas desde que fosse moderado. Nas palavras de Martinho:

> Tenha preferência pelas conversas mais úteis do que pelas engraçadas e amáveis, mais pelas de justiça, que por aquelas de condescendência. Intercale no sério alguma piada, porém moderada e sem detrimento da dignidade e da vergonha. Porque o riso é repreensivo se é desmesurado, se tem característica infantil ou feminina. Se faz igualmente odioso ao homem o riso ou a soberba ou a ruidosa ou a mal-intencionada ou a furtiva ou a provocada pelas desgraças alheias[115].

É interessante nos atentarmos para o fato de que, em tese, embora somente as obras *DS* e *PRI* apresentassem os vícios e comportamentos a ser evitados pelo governante, notamos que

[114] MARTIN DE BRAGA, *FVH,* 02.
[115] MARTIN DE BRAGA, *FVH*, 07.

ao abordar a continência o bispo não deixa de frisar ações que deveriam ser evitadas, tais como a gula e o riso em excesso, vistos como nocivos.

No que se refere à justiça, a concepção do bispo de Braga a vincularia ao divino, sendo o rei um instrumento da vontade de Deus procurando ser justo com a população do reino e punindo, quando necessário, aqueles que prejudicassem a harmonia política e social. Martinho questiona o que seria a justiça e chega a conclusão de que ela é uma convenção social que tem como objetivo garantir a ajuda mútua entre os homens, no qual os direitos de cada um seriam respeitados. Ela não seria ainda uma instituição criada pelos mortais, mas uma lei divina estando acima até mesmo do rei. Para que o governante fosse capaz de exercer a justiça primeiramente ele deveria amar a Deus e ser amado por este, assim estaria capacitado para ajudar a todos procurando não prejudicar ninguém:

> Todos aqueles, por conseguinte, que desejais praticá-la, antes de tudo temam a Deus e o amem, para que sejas amado por Deus. Será amado por Deus se o imita em querer favorecer a todos e a não prejudicar ninguém. Então todos te chamarão de homem justo, te seguirão, te venerarão e te adorarão. [116]

No caso da justiça, aplicada aos galegos que não partilhavam do cristianismo, o monarca foi considerado um instrumento de autoridade pelo bispo de Braga:

> No caso do Reino Suevo, sabemos que a religiosidade das populações visadas pelo processo de cristianização abarcava, sobretudo entre os habitantes do meio rural, práticas priscilianistas e pagãs. Assim, ao sublinhar a validade da justiça cristã para os que não compartilhavam da fé católica, Martinho conferia a Miro um instrumento de ação junto a todos os habitantes do reino, indiscriminadamente. Em outras palavras, oferecia-se ao monarca suevo, desde que estivesse pautado no conjunto de orientações presente nas obras a ele dirigidas, um importante instrumento ideológico de reforço a legitimação de sua autoridade.[117]

Ao contar com o apoio da Monarquia a Igreja poderia impor pela força aquilo que não teria sido difundido pela palavra. A religião cristã apareceria como elemento de coesão social em uma época na qual tentava-se extirpar os efeitos da presença do sagrado que eram constantes na mentalidade do período[118].

---

[116] MARTIN DE BRAGA, *FVH,* 02.
[117] SILVA, Leila R. *Op. cit.*, 2008, p. 119.
[118] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit.,* 2012, p.194.

Assim como as virtudes anteriormente abordadas são de extrema importância para a modelagem do monarca suevo, destacamos ainda a humildade presente na *EH*. Esta obra, de cunho essencialmente cristão, é a que mais se destaca dentro do corpus martiniano ao exaltar os preceitos cristãos como essenciais para a constituição de um monarca ideal; consequentemente o governante somente alcançaria o modelo proposto por Martinho se suas atitudes estivessem inseridas em um ambiente marcado pela religião.

Cristo seria o exemplo de comportamento e virtudes que deveria inspirar o monarca em seu cotidiano e governo. Vejamos uma passagem de *EH* na qual Martinho expõe este pensamento: [...] O Senhor nos deu o maior exemplo de humildade em meio aos louvores humanos[119].

Um monarca humilde deveria se subordinar a Deus. Sendo instrumento de sua vontade, o governante deveria obedecer aos mandamentos e influenciar seus súditos com seu bom modelo de comportamento. Para alcançar a humildade plena o monarca prezaria ainda pela verdade vista como essencial para a harmonia do reino. Como atesta Leila Rodrigues da Silva:

> Conduzir-se com humildade, segundo as orientações presentes no enfoque desta virtude significava, entre outras preocupações, a valorização da verdade. Não uma verdade subjetiva, ou seja, do próprio monarca ou de Martinho, mas sim aquela considerada única, de procedência divina.[120]

Portanto, o monarca deveria sempre optar por dizer a verdade em qualquer tipo de situação, já que para Martinho seria uma grande falta perante Deus se o rei optasse pela mentira: "[...] grande e detestável falta diante dos olhos de Deus consiste em ter uma coisa no coração e manifestar outra com a boca. "[121]

O governante ainda teria que considerar que todos os resultados obtidos no reino seriam frutos da ação divina e que, inclusive seu poder, lhe havia sido dado por Deus. Não obstante, qualquer tipo de elogio ou agradecimento dedicado ao rei suevo deveria ser reconhecido como obra divina: "Portanto, somente a humildade de coração que se declara débil é aquela que tudo o que se pede e se obtém de Deus, atribuindo sempre a Deus e a não a si próprio [...]"[122]. Era dever do monarca agradecer a Deus por todos os bons feitos alcançados, tendo, desta forma, uma dívida eterna com o Criador.

---

[119] MARTIN DE BRAGA, *EH,* 03.
[120] SILVA, Leila R. *Op. cit.*, 2008, p. 122.
[121] MARTIN DE BRAGA, *EH,* 03.
[122] MARTIN DE BRAGA, *EH,* 07.

De maneira geral os princípios que norteiam a *EH* se referem a um comportamento cristão que deveria ser cultivado pelo monarca tendo como eixos principais a subordinação ao poder de Deus e a atribuição a potência divina de todos os feitos gloriosos de seu governo. Assim, o monarca humilde deveria sobretudo agradecer a Deus e buscar valorizar sempre a verdade, sendo honesto com seus súditos.

No que se refere às obras *PRI* e *DS*, nos atentamos para o fato de que estas não caracterizam as virtudes necessárias ao bom monarca, mas sim os vícios que deveriam ser evitados por este e que se opunham as virtudes cristãs, inviabilizando assim o alcance pleno do perfil de monarca elaborado por Martinho. Assim como em *EH,* Martinho enfatiza nestas duas obras que a subordinação a Deus e o reconhecimento de seu poder seriam de suma importância para que o modelo de monarca fosse alcançado com pleno sucesso. Um monarca soberbo e jactante não estaria valorizando a potencia divina e, repleto de orgulho e vaidade, consideraria que todos os feitos gloriosos de seu governo eram advindos somente do seu sucesso como governante. Martinho ressalta: "Os reis sonham com o poder que é de Deus. E, deste modo, buscando ser mais do que são, roubam hostilmente a glória dos louvores que na realidade somente se devem a Deus."[123]

Para estes, que se apropriam das glórias divinas, Martinho expressa sua opinião: "Contudo, a estes que usurpam o supremo, a meu modo de ver, não resta outra coisa a eles que o inferno."[124]

Em outro de seus alertas o bispo deixa claro que a cura da jactância é difícil. Nas palavras do religioso este vício não permite que o homem conheça a si próprio já que costumeiramente ele atribui a si as glórias que não lhe pertencem:

> Todos procuram estender sua fama em todas as partes e por isso é dificílima a cura desta jactância, porque ela está presente não somente entre os vícios, mas também entre as virtudes. Nem tampouco permite que o homem conheça a si mesmo tal como é, porque ela se envaidece com os louvores alheios e a esse envaidecimento segue a exultação e a exultação o orgulho e o apreço demasiado de si mesmo; presumindo ter mais em si do que vê.[125]

O bispo de Braga também faz menção ao caráter guerreiro típico dos suevos. Sendo a atividade bélica tradicional entre este povo, Martinho tratou de fazer suas ressalvas quanto ao

[123] MARTIN DE BRAGA, *PRI*, 02.
[124] MARTIN DE BRAGA, *PRI*,03.
[125] MARTIN DE BRAGA, *PRI*, 03.

excesso de importância dada a esta, assim como a impetuosidade de seus líderes que muitas vezes atribuíam suas vitórias a si próprios, quando deveriam reconhecê-las como fruto da ação divina: "Finalmente, o mesmo soldado, uma vez que tem tomado as armas e vai a batalha, desconhecendo para quem vai a vitória, com uma presunçosa arrogância de sua valentia, vai tão orgulhoso como se já fosse o vencedor." [126]

A guerras sempre marcaram a história do povo suevo bem como o perfil dos monarcas, que eram reconhecidos por suas gloriosas conquistas. Desta forma, o fato de Martinho ter se dedicado a discorrer brevemente sobre a belicosidade nesta obra pode ser justificada como uma preocupação do metropolitano diante da possibilidade de Miro desenvolver uma conduta marcada pela jactância ao atribuir as glórias até então obtidas pelos suevos aos seus antepassados e a ele próprio[127]. Novamente frisamos aqui que os critérios de valorização militar e hereditariedade, que estavam presentes na monarquia sueva desde seus primórdios, não eram considerados como suficientes para integrar o perfil de um monarca cristão; estas características estariam em conformidade somente com um monarca bárbaro. No trecho acima notamos que o bispo trata do assunto com uma certa carga de negatividade. Talvez seu objetivo fosse depreciar o passado de conquistas dos suevos que deveria ser esquecido para que uma nova conduta no reino fosse desenvolvida.

Na obra *DS*, Martinho frisa principalmente os prejuízos que o monarca teria caso se desviasse de sua conduta e dos preceitos cristãos. Segundo ele, Deus abandonaria o monarca e seu reino deixando-os perecer no pecado. O metropolitano chega a caracterizar a soberba como um tumor, ressaltando que este sentimento faz com que os homens desejem ser Deus: "Este tumor da soberba, pelo contrário, se dirige propriamente contra Deus, e por isso o considera como inimigo, posto que dirigindo-se contra o alto, o homem sempre deseja o que é próprio de Deus."[128]

Ao longo do texto encontramos menções a episódios bíblicos. O caso de Lúcifer e Adão e Eva pode ser visto como estratégia utilizada pelo bispo para dar credibilidade as suas palavras, já que estaria se apoiando em escritos sagrados, que ao seu modo de ver, seriam inquestionáveis. Os casos citados servem para ilustrar e demonstrar ao monarca o que aconteceria e o que ele poderia perder se reproduzisse a mesma conduta soberba que as personagens que se julgavam semelhantes a Deus:

---

[126] MARTIN DE BRAGA, *PRI*, 05.
[127] SILVA, Leila R. *Op. cit.*, 2008, p. 130.
[128] MARTIN DE BRAGA, *DS*, 07.

> Aqui a morte é dada em virtude daquele primeiro veneno, que disfarçado com o mel amarguíssimo da vã jactância, enganou o anjo e o homem. Por isso, precisamente, caiu a criatura celestial e a terrena. Por isso foram expulsos de seus tronos: àquele do céu e este do paraíso, e não puderam permanecer de pé, porque caíram gravemente.[129]

Notamos no trecho que as personagens perderam o lugar oferecido a elas por Deus (céu e paraíso) e foram castigadas. No caso de Miro, este poderia perder seu trono, pois só teria se tornado rei e alcançado bons frutos no seu governo pela intercessão de Deus. Novamente o bispo alerta o governante para as vantagens de se posicionar de acordo com os preceitos divinos. Tais alertas estão presentes em todo o texto e dialogam com as ressalvas feitas por Martinho de que a soberba ataca a todos, principalmente aqueles que possuem altos cargos, abundancia material e perfeição das virtudes, fazendo uma referencia clara ao governante.

Ao final da obra Martinho nos deixa claro que é dever do monarca eliminar quaisquer outras formas religiosas existentes na região. O metropolitano as associa às heresias, seitas e cismas, à vanglória e à soberba, sendo que todos estes vícios deveriam ser extirpados do reino através do monarca ideal:

> Na verdade o orgulho de sua presunção gera todas as notícias, as imaginações dos dogmas falsos, a confusão nas questões, nas disputas, nas heresias, nas seitas, nos cismas. A soberba, por sua vez, gera a indignação, a inveja, o desprezo, o denegrir, a murmuração e, o mais detestável de todos, a blasfêmia. **Se alguém deseja extirpar de verdade as causas destes males, arranque de si, antes de tudo, as origens e as raízes das mesmas**.[130]

Analisando o último período do fragmento acima (em destaque) observamos que Martinho deixa claro que seria fundamental ao monarca eliminar estes males pela raiz, seja internamente (crença do próprio monarca) ou externamente (religiosidade do reino suevo), pois somente desta maneira ele conseguiria livrar-se da vanglória e soberba, vícios tão danosos para um governo.

O corpus Martiniano dirigido ao monarca abarca comentários de Martinho acerca das virtudes e os vícios que deveriam ser cultivados ou evitados pelo governante. Desta forma, seus escritos e sua atuação perante Miro não se resumiam apenas a caracterização dos

[129] MARTIN DE BRAGA, *DS*, 06.
[130] MARTIN DE BRAGA, *DS*, 10 (grifo nosso).

elementos essenciais ao rei, mas auxiliavam, através de conselhos como conservar esta postura, evitando os perigos ou pessoas mal-intencionadas que poderiam prejudicar o futuro do reino. Para Martinho seria essencial resolver as questões por via diplomática antes de deflagrar uma guerra, como demonstra Casimiro Torres Rodriguez: "Quando Leovigildo ataca a Galiza em 576, o Rei dos Suevos, Miro, por conselho de São Martinho, com toda segurança, não responde a guerra com a guerra, mas procura resolver o conflito por meios diplomáticos"[131]

A partir da breve explanação sobre as características de cada obra, podemos compreender que o monarca na verdade possuía uma espécie de missão. Sendo um instrumento de Deus, que o guiaria nas suas decisões, o sucesso de seu governo estaria associado ao bem-estar geral da população, contribuindo assim, para um ambiente favorável a aceitação da monarquia e da religião cristã pelos súditos, mesmo que estes partilhassem de formas de religiosidades distintas.

Após as reflexões expostas neste capítulo podemos perceber que a aproximação entre a Igreja e Monarquia sueva se efetivou a partir da segunda metade do século VI. Verificamos que algumas medidas já haviam sido tomadas durante o século V visando a aproximação entre as duas instituições, no entanto, estas não foram capazes de estreitar os laços de forma eficaz entre as autoridades políticas e eclesiásticas no período. Porém, devemos considerar que tais autoridades prepararam o ambiente, para que na segunda metade do século VI, esta aliança de fato se efetivasse.

A relação que se estabeleceu entre Igreja e Monarquia foi fruto de um processo lento e gradativo no qual a Igreja compreende que para conquistar seu espaço como religião predominante após a queda do Império não bastava fazer uma reforma dentro de sua própria instituição; era necessário legitimar suas ações junto aos governantes, obtendo apoio e o prestígio necessário junto aos mesmos ao professar a "verdadeira e única fé". Portanto, para a consolidação da unidade religiosa seria necessário um esforço no sentido de também organizarem não só os vários âmbitos da Igreja que se encontravam desgastados, mas também seria preciso organizar a instituição política, para que esta possuísse características que estivessem em conformidade com a doutrina pregada pela Igreja. Os critérios necessários para a sucessão do reino suevo como a hereditariedade e a valorização militar não se mostraram

[131] TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.,* p. 217.

suficientes para que a Monarquia fosse legitimada perante a concepção da Igreja; era necessário moldar o "monarca bárbaro" segundo os princípios cristãos[132].

Para a Monarquia sueva a aliança com a Igreja foi extremamente benéfica. Afinal, através das conversões, os monarcas puderam, pouco a pouco, penetrar entre a população cristã galega obtendo seu apoio. Assim, de forma gradativa, observamos uma maior intervenção da Igreja dentro da esfera política, processo que se acentuará durante o reinado de Miro. A conversão significava legitimar as ações tomadas pelo governante no poder, sendo estas inquestionáveis, pois ele era considerado um instrumento do Senhor, portanto questioná-lo seria o mesmo que contrariar as decisões estabelecidas por Deus. O rei seria um exemplo a ser seguido pelas populações, assim como Deus deveria ser o exemplo de conduta a ser seguido pelo monarca.

Quanto aos desafios enfrentados pela Igreja concluímos que a religiosidade pré-cristã foi o mais difícil a ser superado, constituindo-se como o grande empecilho para a efetivação da unidade religiosa. Não somente na Galiza, mas em outras localidades da Europa no período, verificamos que o paganismo pode ser definido como um "problema" permanente dentro da sociedade, e que ainda se arrastaria por toda a Idade Média. O trabalho de cristianização deveria ser feito de forma paciente, onde as crenças pagãs fossem sendo eliminadas ou substituídas pouco a pouco para que o projeto de aderência de novos cristãos se fizesse de forma tranquila e sem traumas que pudessem gerar revoltas. A evangelização das populações pode ser observada como uma das etapas do processo de reorganização da Igreja, que contou ainda com a feitura de dois concílios no período que compreende esta pesquisa. O relaxamento do clero era uma ameaça para o fortalecimento da Igreja. Os eclesiásticos deveriam ser reconhecidos por serem diferentes do restante da população, portanto, o cumprimento das regras de conduta era essencial. Os clérigos eram os porta-vozes de Deus e possuíam a capacidade de interpretar a palavra divina, ajudando a conduzir o povo rumo a salvação eterna.

Por fim, ressaltamos a intensa ação de Martinho de Braga no processo de reorganização da Igreja na Galiza. Como pudemos perceber, sua atuação se deu sobretudo no âmbito da evangelização e da criação de um modelo de monarca cristão. Graças ao gradativo processo de aproximação entre Igreja e Monarquia, Martinho pôde realizar suas ações sem grandes empecilhos, pois o terreno estava propício para que a receptividade de suas obras e de suas

[132] SILVA, Leila R. *Op. cit.*, 2008, p.142.

ações se fizesse de maneira mais fácil. O clero, no período do bispado de Martinho, representou o auge da influência religiosa no meio político, o que nos possibilitou observar, desta forma, a efetivação da unidade política do reino suevo através da figura do monarca Miro. Em relação à Igreja, concluímos que a sua reorganização se desenvolveu plenamente auxiliada pela Monarquia e contou com várias frentes de ação para que a unidade religiosa se efetivasse. No entanto, o processo seria lento e a presença do paganismo entre as populações continuaria a comprometer a busca pela plena unidade eclesiástica.

CAPÍTULO II

ASPECTOS RELATIVOS AOS CONCEITOS DE RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE (S).

O objetivo central desta pesquisa é o estudo e compreensão das principais formas de religiosidade praticadas na Galiza durante os séculos V e VI. Como já exposto nas páginas anteriores, tentaremos alcançar nosso propósito partindo das informações contidas em nossa

fonte principal, o *Dcr*, que lista uma série de práticas vivenciadas pelos galegos durante o período aqui compreendido. Dadas essas informações, continuaremos a analisar os problemas que a permanência destas práticas acarretou para o cristianismo em processo de organização na região. No entanto, para avançarmos nesta empreitada é necessário reservar um espaço para que analisemos mais detidamente os conceitos primordiais que norteiam a pesquisa. Desse modo, ao longo das próximas páginas nos debruçaremos sobre a questão da religião e da religiosidade.

Nosso intuito é ir além da mera conceituação e apresentação do debate historiográfico em torno destes conceitos, que envolve ainda a problemática das fontes. Desejamos situar o tema deste trabalho no âmbito do fenômeno do religioso, priorizando também a análise dos conceitos de imaginário e ideologia, considerados por nós como essenciais para complementar o entendimento das relações entre a religião católica e as diversas formas antigas de religiosidade praticadas no período. O cerne deste capítulo, portanto, se fixará na tentativa de compreendermos a importância da religião regendo a vida do ser humano e suas implicações no cotidiano deste, bem como as relações entre estes dois conceitos no que concerne a disputa pela hegemonia religiosa no período.

Primeiramente pretendemos tecer algumas considerações sobre as características inerentes às religiões de uma forma geral. Entendemos que tais considerações acerca da religião servirão de base para introduzirmos e entendermos melhor a construção da religião institucionalizada (católica) e a religiosidade ligada às práticas pagãs.

Nosso enfoque de análise consistirá na compreensão da religião e a importância desta regendo a vida do ser humano. Sendo assim, algumas indagações surgem: seria a religião um produto social? Por quais motivos ela foi criada? Como as religiões se mantém e são legitimadas continuamente? A fim de nos aprofundarmos nestes questionamentos, pretendemos iniciar nossas reflexões procurando entender tal fenômeno a partir do conceito de identidade, mais especificamente aquela que compete ao âmbito do religioso.

A construção da identidade é um empreendimento coletivo que envolve um processo de significação, no qual os indivíduos, em permanente contato com o mundo, buscam elementos dotados de valores que satisfaçam seus interesses. Os indivíduos que partilham das mesmas formas de identidade agrupam-se, constituindo, assim, o caráter coletivo deste conceito. Verificamos ainda que a identidade nos parece forjada. Nenhuma identidade nasce acabada; os indivíduos que se identificam com determinados interesses simplesmente

escolheram elementos que lhes pareceram mais relevantes no espaço, excluindo aqueles que não corresponderiam às suas perspectivas. Como nos mostra Castells:

> No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado.[133]

Consideramos que o homem é um ser religioso e por ter esta condição ele vivenciará, ao longo de sua existência, inúmeras experiências com o sagrado que possibilitarão a construção de sua identidade religiosa. Este conceito passa a ser construído quando a experiência com o sagrado é satisfatória e atende as convicções religiosas do indivíduo ou de um grupo. No caso da Galiza, a identidade religiosa deve ser analisada tendo em vista as relações existentes entre o contexto social e o sistema religioso desenvolvido naquela localidade. Assim sendo, nos remeteremos as reflexões desenvolvidas por Peter Berger[134] e Mircea Eliade[135] que endossam nossas considerações acerca da identificação dos homens com determinados elementos e espaços sagrados.

O sociólogo Peter Berger traz uma perspectiva interessante sobre o fenômeno religioso em geral, analisando a interação existente entre religião e a construção do mundo. Para este autor, tanto a religião quanto a sociedade seriam produtos humanos com finalidades determinadas.

A criação da sociedade está inserida no processo que Berger denomina de exteriorização, que seria a contínua efusão do ser humano no mundo. Após este processo, temos como resultado a criação da sociedade que, como realidade objetiva, forneceria ao homem um mundo para habitar repleto de subprodutos, os quais denominamos de cultura. Por fim, o ser humano interiorizaria todos estes produtos criados pela sociedade, como as instituições, objetos e até a religião[136]. Seria no próprio processo de interiorização que o homem se veria como um produto social, afinal para o autor a sociedade é um produto

---

[133] CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p.22.
[134] BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.
[135] ELIADE, Mircea. *Op. cit.,* 2010.
[136] Peter Berger expõe três processos (passos) fundamentais para a sociedade: "a exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) [...]. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens [...]." In: BERGER, Peter. *Op.cit.,* p.16.

humano que retroage continuamente sobre seu criador. O ser humano inventa a sociedade, mas a sua criação também se manifesta sobre ele.

Para exemplificar esta passagem utilizaremos a própria religião, entendida aqui como um produto social. Apesar da diversidade religiosa existente no mundo, a religião sempre foi utilizada pela sociedade como uma estrutura de manutenção desta na medida que estabelece a ordem evitando o caos originado pelo próprio homem. Observamos, portanto, uma sequência: o homem cria a sociedade, age nela de diversas formas e esta cria elementos que agem diretamente sobre seu produtor. No caso da religião, podemos afirmar que ela inclui a construção do mundo em um processo mais amplo que visa justificar as mazelas do cosmos, além de conceber o universo como humanamente significativo[137].

Mircea Eliade também nos traz grandes contribuições no estudo da interação existente entre a sociedade e as religiões. A perspectiva desenvolvida por este autor mostra-se diferenciada no sentido que para ele a relação entre esses dois elementos (sociedade e religião) é sagrada. A própria criação e fundação da sociedade é revestida deste caráter sagrado, pois o homem busca na imensidão do espaço uma sacralidade que tornará especial o estabelecimento daquela nova comunidade em determinado local[138]. Para Eliade, não basta apenas fixar-se em um ponto; o homem, antes de estabelecer-se em um ambiente, procura um local que se destaque do espaço amorfo que o cerca. O homem religioso entende e define o espaço como porções diferentes umas das outras e que apresentam roturas. Na visão do autor existiriam, portanto, porções de espaço sagrado, que representariam a realidade, e não sagrado, caracterizados como o amorfo que cerca o homem[139]. Para explicar as manifestações do sagrado[140] no espaço, Eliade se utiliza do conceito de hierofania[141]. Quando as hierofanias ocorrem, o espaço vivencia uma rotura, mas também a revelação de uma realidade absoluta. A revelação do espaço sagrado tem um sentido importante para o homem religioso, pois este acontecimento funda ontologicamente o mundo e fornece uma orientação para o homem frente a homogeneidade do espaço, proporcionando a comunicação com o meio cósmico.

Peter Berger também aborda o sagrado relacionando-o ao espaço e aos objetos, entendendo a religião como um empreendimento humano onde o cosmos é pensado de forma

---

[137] IDEM, *Ibidem*, p.41.
[138] IDEM, *Ibidem*, p. 25.
[139] ELIADE, Mircea. *Op. cit.*, 2010, p.25.
[140] Mircea Eliade entende o sagrado como o "[...] real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade". In: *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. *Op. cit*., p. 31.
[141] Para Mircea Eliade o conceito de hierofania significa a revelação de algo sagrado.

sagrada. Na perspectiva deste autor o sagrado tem um poder misterioso que residiria nos homens, animais, objetos naturais e objetos artificiais. O sagrado seria definido então como algo que se destaca na rotina, um fenômeno extraordinário que mesmo apresentando perigos pode ser domesticado pelos homens e seus resultados aproveitados no cotidiano[142]. Berger também apresenta a manifestação do sagrado como uma realidade repleta de sentido: "O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem dotada de significado."[143]

Através destas reflexões podemos observar que o simples ato de fixar-se em um ponto e constituir uma comunidade, já pode ser considerado sagrado. Este espaço diferenciado é compartilhado por diferentes pessoas que tem convicções religiosas em comum, sendo que estas são manifestadas cotidianamente no espaço através da própria intervenção do homem, que provoca tais fenômenos. Quando a paisagem sugere a manifestação de elementos que estão em contato com o sagrado a identidade religiosa passa por um processo de reafirmação e reforço na comunidade. O ser religioso, portanto, pode trocar experiências, memórias e valores a partir da relação que estabelece com esta comunidade que é mantenedora das mesmas tradições religiosas que ele. Estas relações alimentam o sentimento de pertencimento a uma religião. Portanto, o *Dcr* nos ajudará a ilustrar a relação dos galegos com o espaço e as manifestações do sagrado.

No contexto da Galiza, os homens desenvolviam uma identidade com a natureza, enxergando-se como uma continuidade dela. As atividades desenvolvidas no espaço natural refletiam a forma como os galegos buscavam explicar sua vida. Para Paul Claval:

> As identidades associam-se ao espaço, pois se baseiam nas lembranças divididas, nos lugares percorridos, nos monumentos que retratam os grandes momentos do passado, nos símbolos gravados nas pedras das esculturas ou nas inscrições (CLAVAL, 1997, p.107).[144]

Observamos que este processo de significação construído pelos habitantes da Galiza através dos cultos, ritos e invocações, é uma característica inerente ao conceito de identidade.

---

[142] BERGER, Peter. *Op. Cit*., p. 38-39.
[143] IDEM*, Ibidem,* p. 39.
[144] CLAVAL, Paul. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Explorações geográficas: percursos no fim do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 107.

"As fontes de significado e a experiência vivenciada pelo povo definem o conceito de identidade. "[145]

Este mundo natural repleto de simbolismos permaneceu ativo durante toda a Idade Média. É certo que as ações da Igreja Católica visando a destruição e a difamação da religiosidade pré-cristã contribuíram enormemente para que este fenômeno religioso se enfraquecesse, porém ao declararem de forma tão repentina a vitória sobre o paganismo, o clero acabou permitindo que o passado pré-cristão continuasse impregnado na sociedade sem grandes problemas[146]. Zygmunt Bauman afirma que

> [...] o 'pertencimento' e a 'identidade' não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as discussões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre - e a maneira como age e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o 'pertencimento' quanto para a identidade.[147]

Ao analisarmos o trecho de Bauman verificamos que apesar do esforço da Igreja em combater a antiga religiosidade, ela se manteve ao longo da Idade Média. A identidade religiosa na Galiza estava consolidada entre os habitantes e estes não se permitiram abandonar suas crenças mesmo diante do processo de evangelização.

A religião é, portanto, revestida de um caráter sagrado e misterioso que se legitima continuamente, como por exemplo, através dos milagres. Assim sendo, sua validade torna-se inquestionável. Este processo de legitimação é visto como necessário para explicar e justificar a ordem social fornecendo suporte ao mundo e ao homem apaziguando os momentos de dificuldade e explicando as disparidades sociais. Berger afirma que "a religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas"[148]. Nesta mesma vertente de pensamento, Mário Jorge da Motta Bastos expõe esta questão interligando a religião às estruturas sociais:

> [...] a religião nos remete ao quadro mais geral da estrutura social e a processos sociais concretos, isto é, ela nos remete a uma apreensão global da

---

[145] CASTELLS, Manuel. *Op. cit.*, 2008, p.22.
[146] BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p.116.
[147] BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedito Vecchi*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005, p.17.
[148] IDEM, I*bidem*, p. 45.

> sociedade, expressando suas hierarquias, desigualdades, bem como os processos de dominação e resistência que a caracterizam.[149]

Entendemos, portanto, que o papel das religiões seria fornecer explicações para o homem e situá-lo no mundo. Porém, cumpre destacar aqui o papel alienador da religião neste processo. O homem constrói o mundo, sendo por consequência, inteiramente responsável por aquilo que acontece. Desse modo, o caos provocado pelo próprio homem é explicado como algo supra-humano, fazendo com que a religião cumpra seu papel alienador ao mascarar e excluir a culpa humana pelos seus atos:

> Em outros termos, a alienação é um processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e o seu mundo é perdida para a consciência. O indivíduo "esquece" que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele. A consciência alienada é uma consciência que não é dialética.[150]

"O mundo construído pelo homem seria, portanto, explicado de forma a negar sua produção pelo próprio homem"[151] e ir contra esta ordem de legitimação seria provocar a exclusão do próprio indivíduo da sociedade: "Ir contra a ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia. Ir contra a ordem da sociedade como é legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças primevas da escuridão. "[152]

Concluímos estas considerações ressaltando a importância das religiões para as sociedades. Vista como um produto social, a religião é por nós entendida como uma força dual que ao mesmo tempo tem o poder de alienar e desalienar a realidade:

> Pode-se dizer, que a religião aparece na história quer como força que sustenta, quer como força que abala o mundo. Nessas duas manifestações, ela tem sido tanto alienante quanto desalienante. É mais comum verificar-se o primeiro caso, devido a características intrínsecas da religião como tal, mas há exemplos importantes do segundo. Em todas as suas manifestações, a religião constitui uma projeção imensa de significados humanos na amplidão vazia do universo, projeção essa que, na verdade, volta como uma outra realidade para assombrar os que a produziram.[153]

---

[149]BASTOS, Mário Jorge da Motta. A Religiosidade Camponesa na Alta Idade Média Ocidental. In: OLIVEIRA, Teresinha (org.). *Antiguidade e Medievo*: Olhares Histórico-filosóficos da educação. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008, v.1, p. 02.
[150] BERGER, Peter. *Op. Cit*., p.97.
[151] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*. 2008, p. 102.
[152] BERGER, Peter. *Op. cit*., p. 52.
[153] IDEM*, Ibidem*, p. 112-113.

Isso posto, dedicaremos as próximas páginas ao estudo e análise da religião institucionalizada (católica) e a religiosidade. Pretendemos destacar os elementos principais que caracterizam cada uma dessas formas religiosas, bem como seu processo de legitimação e sua importância no meio social.

2.1. A religião católica

No primeiro capítulo desta dissertação nos dedicamos a expor as peculiaridades inerentes a Galiza dos séculos V e VI. Para tanto, apresentamos os desafios enfrentados pelos suevos recém-chegados a região e que buscavam impor-se politicamente, e pela Igreja Católica, que após a queda do Império Romano do Ocidente deparou-se com uma situação diferenciada que forçaria esta a adequar-se a um novo panorama.

Ao tratarmos da aproximação entre a esfera política e eclesiástica, acabamos abordando algumas questões concernentes a organização do clero galego que puderam ser efetivadas graças ao respaldo fornecido pelos monarcas e as ações empreendidas, principalmente, por Martinho de Braga. No entanto, buscando coerência em nossos objetivos neste segundo capítulo, e tendo em vista que já adiantamos parte de nossas reflexões acerca do clero galego, apresentaremos a religião católica de uma forma mais geral neste tópico tendo em vista o período trabalhado por nós. Nossa intenção é destacar os principais simbolismos e conceitos que a Igreja Católica procurou difundir ao longo da Idade Média a fim de alcançar seus objetivos.

Acreditamos ser de suma importância discutir sobre os conceitos primordiais que sustentam nossa pesquisa. Como já expomos, a questão das relações que envolvem a religião institucionalizada *versus* as diversas formas antigas de religiosidade são complexas e merecem nosso apreço e atenção.

Primeiramente devemos nos perguntar as razões que levaram o cristianismo a ser "aceito" ao longo da Idade Média, mesmo com a permanência das crenças pagãs. É inegável que a fé cristã conheceu períodos distintos: seu triunfo ao longo da história imperial romana logo seria superado por uma fase difícil, no qual a readequação à nova realidade espacial e humana seria necessária para que esta instituição efetivasse seu projeto hegemônico. Tal readequação foi sendo construída ao longo dos séculos, constituindo-se como um processo no qual seria necessário reorganizar os vários ambitos da Igreja, bem como penetrar entre as populações imersas na religiosidade antiga. Consideramos este último, como o maior desafio a ser superado pela Igreja.

Como já pontuamos neste trabalho, após a queda do Império Romano do Ocidente verificamos o desenvolvimento de um acentuado processo de ruralização. A Igreja Católica, que procurou fixar sua pregação essencialmente nos meios urbanos do Império, assistiu ao declínio dos segmentos citadinos que se esfacelavam, abrindo espaço para a emergência de um modo de vida rural, extremamente tocado pela cultura antiga e mantenedor das tradições religiosas[154]. Exatamente neste ponto encontrava-se o maior desafio da Igreja: penetrar, com sua fé, na consciência de pessoas cujas antigas formas de religiosidade sempre se mantiveram muito vivas. À Igreja restava, portanto, promover um movimento contrário. Se até então seu foco de atuação se restringiu a esfera urbana, era o momento de adequar-se à nova conjuntura

[154] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira, *Op. cit.,* 2012*,* p. 46.

espacial que se impunha e trabalhar com as camadas sociais que haviam tido pouco ou nenhum contato com o cristianismo. Mário Jorge da Motta Bastos explica que

> Quanto às áreas rurais, é muito provável que mal tivessem sido contatadas, com exceção do entorno que circundava os centros urbanos primordiais de implantação. Portanto, a "ruralização" do cristianismo devia ainda ser muito reduzida ou limitada no alvorecer da Idade Média hispânica, haja vista a aparente ausência, em diversas regiões da Península Ibérica ainda não atingidas pelo fermento cristão, de qualquer base de fixação que pudesse atuar como pólo para uma possível irradiação.[155]

O ponto crucial para a Igreja Católica seria encontrar um espaço de atuação dentro de um mundo rural ocupado por crenças de origens antigas que não estavam presentes de forma esparsa na consciência de um ou outro indivíduo[156]. A questão envolvida neste processo abarcava a alteração de toda uma mentalidade[157]. O foco de ação da Igreja deveria ser o campo e seu grande desafio era a antiga religiosidade:

> Longe de se ver o mundo natural como um espaço neutro, pensava-se que estava recheado de energias sobrenaturais. Não bastava pôr um único deus exclusivo à cabeça do mundus, ou sequer trazer esse deus para um nível mais baixo, para viver entre os seres humanos na pessoa de Jesus Cristo. Era necessário que o Cristianismo fizesse sentido para populações que sempre se tinham considerado inseridas no mundo natural, e que fosse considerado capaz de atuar sobre este mundo, solicitando a sua generosidade e evitando os seus perigos, através de ritos que, na maior parte da Europa, vinham de tempos pré-históricos.[158]

Para dialogar com os praticantes desta religiosidade e atraí-los para o seio do cristianismo, foi necessário que a Igreja avaliasse as características específicas que tornavam estas crenças tão especiais e as mantivessem. Para conseguir o mínimo de sucesso em sua tarefa evangelizadora houve um esforço por parte da religião católica no sentido de adaptar muitas dessas crenças aos preceitos cristãos, sem que houvesse prejuízo dos mesmos. Somente desta forma a Igreja Católica poderia iniciar seu diálogo com homens que partilhavam de formas tão distintas de religiosidade. A relação que se estabeleceu entre a religião dita oficial e as antigas crenças foi, portanto, fruto de um sincretismo "[...]entendido

---

[155] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit..,* 2013, p. 86.
[156] GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media.* Madrid: Editorial Gredos, 1983, p.11.
[157] BROWN, Peter. *Op. cit*., p.118.
[158]IDEM, *Ibidem*, p.114.

como um processo contra-aculturativo implicando manipulações de mitos, empréstimos de ritos, associação de símbolos, às vezes inversão semântica e reinterpretação da mensagem crística"[159].

Neste contexto podemos nos remeter a classificação feita por Jacques Le Goff ao estudar os principais recursos utilizados pela Igreja para ser acolhida entre os povos considerados pagãos. Estamos nos referindo aos processos de destruição (extermínio de imagens, santuários pagãos, etc), obliteração (ocultamento ou sobreposição da cultura popular) e desnaturação (os símbolos, temas ou as representações, mudam radicalmente de significado e sofrem uma adaptação para serem inseridos dentro dos preceitos católicos)[160]. Tais processos introduziriam na paisagem medieval uma nova gama de simbolismos, sendo que na maior parte deles houve apenas uma alteração de significado.

O culto as águas, extremamente praticado na Galiza e apontado por José Maria Blazquez[161] é somente um entre tantos exemplos da tentativa de inserção da Igreja no universo pagão. Segundo o autor, o culto às águas, especialmente aos mananciais, possuía propriedades curativas, e os devotos sempre os adoravam visando uma finalidade prática. O autor ainda cita que na província de Lugo (Galiza) havia um monumento subterrâneo em adoração a Santa Eulália de Bóveda; trata-se de uma espécie de poço, adornado com motivos geométricos, vegetais e animais que seria dedicado ao culto às ninfas que proporcionariam benefícios terapêuticos a quem as procurava. Este monumento, entretanto, nada mais é do que um claro exemplo de desnaturação no qual a Igreja substitui as ninfas por uma santa, continuando o santuário com a mesma função terapêutica e de proteção. No último capítulo de nosso trabalho, teremos a chance de verificar outros exemplos de adaptações efetuadas pelo catolicismo.

A partir destas reflexões acerca da inserção do cristianismo no âmbito da religiosidade antiga, podemos atestar que esta não se resumia a meros vestígios que a ação eclesiástica haveria de exterminar prontamente, embora a Igreja tenha se esforçado em transmitir essa imagem. A tentativa cristã de parecer triunfante diante de um paganismo que ela supunha já sufocado, dava oportunidade para que as antigas crenças religiosas continuassem a existir de uma forma muito intensa. Podemos atestar isso ao verificarmos os inúmeros concílios

[159] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit*., 2005, p. 363.
[160] LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: *Para um novo conceito de Idade Média.* Lisboa: Estampa, 1980, p. 214.
[161] BLAZQUEZ, Jose Maria. *Imagen y Mito.* Estúdios sobre religiones mediterrâneas e ibéricas. Madrid: Ediciones Cristandad, 1977, pp. 328.

ocorridos ao longo da Idade Média que frisavam continuamente o combate a religiosidade pré-cristã tanto na esfera social comum quanto no *ordo clericorum*. O simples fato da Igreja recorrer ao diálogo e procurar sincronizar seus preceitos com outras formas religiosas já existentes nos comprova a vivacidade do paganismo.

Recorrendo novamente às teorias formuladas por Peter Berger acerca do fenômeno religioso, podemos analisar este processo de construção e adaptação simbólica feito pela Igreja como a tentativa de erigir uma estrutura de plausibilidade que garantiria sustento ao mundo cristão.

Antes de nos aprofundarmos nesta questão, deixamos claro que as estruturas de plausibilidade devem ser entendidas como processos específicos que reconstroem e dão base para os mundos particulares construídos socialmente[162]. Portanto, é necessário haver uma forte estrutura de plausibilidade que garanta a existência de um determinado mundo. Assim sendo, a ligação que aqui efetuamos entre a teoria de Berger e o processo de reorganização e fortalecimento do cristianismo ao longo da Idade Média, tem pleno sentido se pensarmos as estruturas de plausibilidade atreladas a mundos religiosos.

Para que o cristianismo conseguisse impor sua estrutura foi necessário antes destruir ou suprimir a estrutura de plausibilidade que sustentava a antiga religiosidade. Interessante notarmos, porém, que neste processo a própria base que dava sustentação a antiga religiosidade foi reaproveitada para servir ao mundo cristão. Isso pode ser justificado pelo fato de que a estrutura na qual o paganismo se baseava era extremamente firme e garantia a continuidade do mundo religioso dos praticantes destas crenças. Como o público alvo da Igreja se constituía pelos adeptos das crenças pagãs nada mais lógico do que se apropriar de uma estrutura já consagrada e legitimada para continuar a construir seu sustentáculo.

Contudo, cumpre destacarmos aqui o risco que as estruturas de plausibilidade correm na medida que são ameaçadas por sistemas já existentes. A criação de toda uma simbologia pelo cristianismo não foi suficiente para que sua estrutura de plausibilidade conhecesse uma permanente estabilidade. Continuamente a base simbólica construída pela Igreja Católica era ameaçada pela estrutura de plausibilidade das crenças populares. Assim sendo, o cristianismo se via obrigado a desenvolver formas de legitimação mais complexas para as situações em que era ameaçado[163].

---

[162] BERGER, Peter. *Op. cit*., p. 58.
[163] BERGER, Peter. *Op. cit*., p. 60.

Tal ameaça deve ser interpretada a luz da associação entre mundo religioso e existência do indivíduo. O cristianismo criava continuamente novos dispositivos para legitimar sua religião[164], pois os indivíduos a quem ele estava se dirigindo não se sentiam como parte integrante do mundo oferecido pela Igreja, daí a necessidade desta de interagir e dialogar com elementos da religiosidade pré-cristã. Contudo, tal hibridização de crenças não se mostrou eficiente para abarcar os adeptos das crenças antigas a religião católica.

Neste ponto podemos compreender as causas que tornam o processo de conversão difícil no contexto ao qual nos debruçamos. Berger explica que:

> [...] a 'conversão' (isto é, a 'transferência' individual para outro mundo) é sempre possível em princípio. Essa possibilidade aumenta com o grau de instabilidade ou descontinuidade da estrutura de plausibilidade em questão.[165]

Quando um sistema religioso entra em crise o indivíduo busca outra realidade religiosa e acaba se convertendo, todavia isto não ocorreu na Galiza do século VI. Como a estrutura de plausibilidade das antigas formas de religiosidade atendiam perfeitamente as necessidades de seus praticantes seria difícil a Igreja Católica efetivar o processo de conversão entre as populações.

Para que a conversão seja efetivada o indivíduo deve desligar-se totalmente de suas antigas crenças para dedicar-se com exclusividade a sua nova fé. Ruy de Oliveira Andrade Filho explica que as conversões em massa promovidas pela Igreja no período produziam muitos cristãos de nome, porém poucos convertidos por convicção[166].

Como já destacamos neste trabalho, a religião católica tomou de "empréstimo" vários simbolismos da religiosidade antiga para incorporar a doutrina cristã, ora utilizando seu real

---

[164] Entendemos que a criação de novos dispositivos pela Igreja vai além da mera apropriação de simbologias. A própria severidade com a qual esta instituição religiosa passou a tratar os praticantes da antiga religiosidade nos mostra um endurecimento no posicionamento da Igreja Católica. Com o passar dos anos verificamos nas atas conciliares e em inúmeros documentos medidas violentas contra aqueles que permanecessem no "erro do paganismo". O *Lex Visigothorum,* por exemplo*,* condena os mágicos e as demais pessoas que celebram cultos proibidos a uma pena de 200 chibatadas. O Código utiliza o recurso da violência em seu discurso para que a população desista, mesmo que forçada, de persistir com o culto a seus deuses. Vejamos de que maneira o Código condenava: "...aqueles que perturbam a mente dos homens com suas invocações de demônios ou celebram sacrifícios noturnos para diabos, convocando-os à sua presença por intermédio de ritos infames; todas estas pessoas, sendo detectadas ou consideradas culpadas de tais ofensas por qualquer juiz, agente ou superintendente do local onde esses atos foram cometidos, deverão ser açoitadas em praça pública com 200 chibatadas; [...]. E o juiz, para que as pessoas mencionadas não possam participar novamente dessas práticas, deverá colocá-las sob custódia(...)". *LEX VISIGOTHORUM, VI, 2,4*. In: HILLGARTH, J.N. *Cristianismo e Paganismo 350-750. A Conversão da Europa Ocidental.* São Paulo: Editora Madras, 2004.

[165] BERGER, Peter. *Op. cit*., p. 63.

[166] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit.,* 2012, p. 63.

significado, ora desnaturando ou obliterando. Devemos ter em mente, porém, que as ações da Igreja foram além neste processo. Por ora, nosso enfoque de análise ainda se fixará na relação dos simbolismos pagãos e cristãos, embora estejamos cientes da importância dos demais processos que visaram a reorganização e fortalecimento da Igreja galega e que procuraremos abordar posteriormente. Sendo assim nos remeteremos agora ao problema da supressão do maravilhoso[167] medieval pela Igreja.

A abordagem que pretendemos desenvolver nas próximas linhas procurará mostrar como o processo de repressão do maravilhoso medieval favoreceu o surgimento de noções, conceitos e simbolismos que viriam a integrar um maravilhoso essencialmente cristão.

Durante a Alta Idade Média a luta travada pelo cristianismo contra a antiga religiosidade resultou numa repressão deste maravilhoso ligado as crenças populares. Para Jacques Le Goff

> O cristianismo reduz o maravilhoso do mundo mitológico e animista repleto de deuses e seres misteriosos a uma única fonte: Deus. Ele torna-se mesmo em um meio de apreciar a inesgotável criatividade divina e sua intenção de surpreender o homem.[168]

Toda esta gama de seres fantásticos e personagens mitológicos que compunham o maravilhoso medieval deveria ser substituída. A noção de mundo que a Igreja tentará difundir para o homem ao longo da Idade Média se resumirá em Deus. Mesmo sendo uma criação humana e sujeito a mudanças que se desenrolam no espaço e no tempo, a ideia de um ser todo poderoso e onipresente torna esta personagem uma maravilha cristã[169].

Interessante destacarmos aqui que Deus é responsável por outro acontecimento que compõe a maravilha do universo cristão: a Criação. Tal fato confere a Ele um status

---

[167] Jacques Le Goff conceitua o maravilhoso como a manifestação de algo extraordinário. Segundo o autor, o que suscitava maior interesse no campo do maravilhoso para o homem medieval eram as fronteiras existentes entre o natural e o sobrenatural. Ao observamos as reflexões deste autor sobre o maravilhoso percebemos que este tinha fontes profundas e variadas. Essencialmente Le Goff nos apresenta a existência de dois mundos maravilhosos na Idade Média: havia um maravilhoso medieval que recuperava personagens mitológicos da Antiguidade, tais como Vulcano, Minerva, Vênus, etc, bem como seres fantásticos; e um maravilhoso propriamente cristão que fez da Bíblia seu sustentáculo. O Antigo e o Novo Testamento deixaram marcas na construção do maravilhoso cristão na medida que introduziram personagens e fatos emblemáticos no contexto medieval. Dentre estes podemos citar a noção de Paraíso, Arca de Noé, Apocalipse, anjos, diabo etc. LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, J.; J-C.SCHMITT. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* Bauru: Edusc, 2002, pp. 105-110.

[168] IDEM, *Ibidem*, p. 113.

[169] SCHIMITT, J-C. Deus. In: LE GOFF, J.; J-C.SCHMITT. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* Bauru: Edusc, 2002, p. 301.

excepcional ao ser colocado no limite entre o real e o sobrenatural, impossibilitando, assim, qualquer tentativa de plena compreensão ou de representação exata de sua figura. Sua imagem foi construída pela Igreja de uma maneira complexa: esta personagem presente no maravilhoso cristão era uno e trino ao mesmo tempo. As pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo se manifestariam em Deus e este, por sua vez, se fez homem através da figura de Jesus Cristo.

Quanto ao maravilhoso, podemos observar que Deus ainda será utilizado pela Igreja para resolver o problema da maravilha e do milagre medieval. Ambos poderiam ser produzidos a partir de uma falsa ilusão de origem demoníaca. Desta forma a Igreja esforçou-se para associar o milagre ao sobrenatural, enquanto a maravilha de caráter pagão estaria ligada a forças naturais, envolvendo práticas mágicas e ações demoníacas. Deus seria o responsável por fazer esta crítica ao falso milagre. No entanto, Jacques Le Goff afirma que era extremamente difícil distinguir as maravilhas de origem mágica das maravilhas naturais produzidas por Deus, afinal a questão que se colocava era que o maravilhoso promovia relações diversas com o Senhor, os homens, a natureza e o diabo. A saída encontrada para este problema era distinguir o verdadeiro daquilo que era considerado falso e ilusório, colocando-os em lados opostos[170].

Na tentativa de assegurar a hegemonia de sua religião, a Igreja interpenetra-se à religiosidade pré-cristã, mas ao mesmo tempo procura difundir a ideia de que esta estava sobre o patronato dos espíritos do mal, onde o diabo ocupava um lugar de destaque. As centenas de divindades pagãs foram reduzidas a uma condição demoníaca pela Igreja. Na impossibilidade de se obliterar ou desnaturar o significado de alguma crença, o cristianismo lança-se em busca de outros meios para reprimir o paganismo. Isto nos mostra novamente a vivacidade da antiga religiosidade e a preocupação da Igreja em extirpar este "erro".

O mundo passou a ser visto de forma dual onde o bem e o mal estavam em guerra constante. Os adeptos das crenças pagãs apareciam como pecadores que, sobre os auspícios do demônio, cultivavam hábitos inferiores sendo que o destino final destes seria perecer no inferno juntamente com Satã e seus ministros. Oronzo Giordano explica que para a Igreja

> Tudo o que o homem faz em desconformidade com a disciplina eclesiástica é diabólico, especialmente quando, para superar suas dificuldades ou para vencer os maus físicos ou morais, ao invés de pedir ajuda a Igreja e a seus

[170] LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. *Op. cit*., 2002, p. 105.

> ministros, confia mais na consulta de magos e adivinhos, ministros de Satanás, colaboradores e intermediários do diabo.[171]

Já os crentes, vistos como praticantes de uma forma superior de religião, prezavam pela manutenção das virtudes alcançando, como recompensa, o paraíso e a salvação eterna. Todavia, esta difusão da ideia do mal pela Igreja era extremamente necessária para que alcançasse o seu intento de se consolidar como religião triunfante diante do paganismo:

> Na rede de relações estabelecidas pelo cristianismo medieval – um complexo monoteísmo – Satã ocupa uma posição particular. Ele é, segundo modalidades variáveis e intensidades cambiantes no decorrer da Idade Média, o inimigo de todas as outras figuras. É o Opositor, conta o qual se afirma a coesão das forças positivas. Assim, ele modera a tendência politeísta do cristianismo medieval, reduzindo a multiplicidade das figuras à unidade de um único combatente.[172]

O discurso da Igreja colocou o diabo como uma força sombria presente em toda a extensão do mundo e que se manifestava na continuidade dos rituais e crenças populares. Aqueles que permaneciam no "erro do paganismo" estavam, na verdade, prestando culto a Satã e seriam corrompidos por este, fazendo-os perecer no inferno. Como presença constante no cotidiano medieval o diabo desafiava o poder de um Deus que estava distante de seus fiéis.

Os crentes viam Deus como uma força onipresente e que possuía função de juiz, pronto para julgar qualquer deslize humano. Por ter uma grande importância, a figura de Deus não era vista como acessível aos fiéis e estes acabavam sentindo-se desamparados. Somado a este fato podemos sugerir ainda que a dificuldade dos galegos em adotar esta nova crença monoteísta, com promessas de uma vida melhor e garantias de salvação, talvez não fosse tão atrativa para a população em geral. A ideia de que Deus era o único responsável em gerir e garantir que tudo funcionasse no cotidiano dos galegos talvez gerasse desconfiança, já que seriam muitas tarefas para que um único Deus atendesse a todos. Sendo assim os santos entram neste contexto por terem a capacidade de desenvolver uma relação de maior proximidade com os homens devido a sua origem humana. Atuando como intermediários entre os homens e Deus, os santos desempenhavam a tarefa de auxiliares na luta do bem *versus* mal, além disso, ofereciam proteção aos homens e intercessão diante das adversidades. Não obstante, é válido ressaltar que tal intercessão não se limitava a ajudar somente pessoas

---

[171] GIORDANO, Oronzo. O*p. cit,* pp. 109-110.
[172]BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, J.; J-C.SCHMITT. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* Bauru: Edusc, 2002, pp.325-326.

de determinadas classes sociais. A mediação realizada pelo santo espalhou-se por todas as camadas que compunham a sociedade, daí sua popularização. Destacamos ainda a conduta moral exemplar destes como mais um elemento que compõe a santidade. O caso dos homens santos é emblemático neste sentido: comumente estes renunciaram ao conforto de suas vidas abastadas[173] para dedicarem-se a pregação e peregrinação em lugares ermos.

Um dos exemplos mais significativos quando o assunto dos homens santos é colocado em discussão, se remete a São Frutuoso de Braga. Seu hagiógrafo[174] fornece importantes informações que nos levam a refletir sobre a popularização dos homens santos nos espaços rurais da Idade Média, principalmente as florestas.

Tomamos São Frutuoso como exemplo devido à fama conquistada por este ao longo de sua vida. A fé cultivada por ele o tornou capaz de vencer as adversidades cotidianas. Frutuoso peregrinava pelas florestas de Bierzo e sua postura virtuosa era admirada. A proximidade deste santo com a natureza facilitou sua ação evangelizadora nos meios rurais. Frutuoso era visto como uma própria extensão da natureza e até mesmo os animais recorriam a ele. O santo estava, literalmente, entre as populações e pronto para aconselhá-las e produzir milagres.

O milagre, inclusive, é visto como elemento legitimador da santidade. É através dele que o homem santo comprova sua ligação com Deus e é reconhecido como um mediador que possui claro poder sobrenatural. O milagre garantia a Igreja, representada na pessoa do santo, a prova de autoridade que necessitava diante da população. A partir dos milagres as pessoas poderiam se fidelizar ao catolicismo mais facilmente[175].

Para Peter Brown[176] o culto aos santos cristãos foi mais eficaz na tarefa de evangelização do que qualquer outra ação empreendida pela Igreja. Nos parece que a figura do santo, seu modelo de comportamento e suas virtudes foram bem mais compreendidas e

---

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

[174] Embora não saibamos com exatidão quem foi o autor da hagiografia dedicada a São Frutuoso de Braga, presume-se que tenha sido Valério de Bierzo por se tratar de um discípulo indireto e admirador do santo anacoreta em questão. Esta hagiografia teria sido produzida entre os anos de 670 e 680. Este tipo de escrito apresenta os aspectos gerais relativos à vida de um católico exemplar no que tange sua vida familiar, seus milagres, lugares de culto e peregrinação, porém fornecem ainda informações sobre o contexto cultural da época ao qual se dedicaram.

[175] MARQUES, Luis Henrique. *As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica*. 2009, 207p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2009, p.112.

[176] BROWN, Peter. *Op. cit*., p.119

absorvidas do que as palavras proferidas por um padre durante uma missa, por exemplo. As pessoas sabiam que a devoção em torno de um santo e, consequentemente, sua intercessão tinham o poder de mudar o mundo junto a Deus. Poderíamos supor que talvez o sucesso em torno deste culto possa ser justificado pela devoção anterior dos pagãos em adorar diferentes tipos de deuses. Neste processo observamos dois pontos significativos: apesar do nome dos deuses pagãos ser designado de outra forma pela religião católica, a simbologia em torno destes e dos santos católicos permaneceu a mesma. Ambos atuavam como protetores e intercessores nas adversidades cotidianas. Neste contexto, Oronzo Giordano explica que o homem medieval "aceita" e vive o catolicismo, mas "considera válida e busca a proteção dos santos e dos anjos com a mesma confiança com aquela que crê nas antigas divindades familiares, que no pensamento dos demais, somente mudaram de nome"[177]. Apesar disto é inegável que o culto aos santos se popularizou com o tempo entre as populações tendo sido reforçado através da figura dos homens santos.

Ao nos dedicarmos à análise da religião católica, procuramos fazê-la sob a perspectiva da aceitação desta entre os praticantes da antiga religiosidade. Nosso intuito foi o de demonstrar os mecanismos criados pela Igreja que tornaram possíveis sua aproximação com pessoas que tiveram pouco ou nenhum contato com os preceitos cristãos. A evangelização era vista como uma etapa crucial no processo de transformação da Igreja Católica em senhora do mundo religioso.

O estudo que aqui se pretendeu desenvolver acerca destes dispositivos teve duas vertentes principais de abordagem: na primeira nos dedicamos a expor a tentativa da Igreja de interpenetrar-se nas crenças pagãs através dos processos de desnaturação, obliteração e destruição colocados por Jacques Le Goff. Posteriormente, apresentamos alguns elementos que compuseram o maravilhoso cristão, sendo que a criação destes somente foi possível a partir de uma repressão das simbologias que compunham a antiga religiosidade. Podemos destacar, portanto, que os signos criados pela Igreja

> não existem apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e retrata outra. Ele pode distorcer esta realidade, ser-lhe fiel, ou apreende-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc). O domínio ideológico coincide com o domínio dos signos: são

[177] GIORDANO, Oronzo. O*p. cit,* p. 97.

> mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico.[178]

Ao criar novos simbolismos e conceitos, a religião católica procurou fazê-los sem prejuízo da sua doutrina, mas sua preocupação também se pautou na forma como estes deveriam ser recebidos pelo público. Não bastava simplesmente a criação de dispositivos; a maneira como estes iriam ser disseminados seria determinante para o sucesso da tarefa evangelizadora da Igreja. Considerando que o clero detém o monopólio das letras era necessário simplificar a doutrina cristã (como observamos no *Dcr*) para que ocorresse a aproximação e o diálogo com os praticantes dessas crenças que, em sua maioria, eram totalmente iletrados. Houve ainda um esforço da Igreja em monopolizar o destino da humanidade. Os pecados poderiam ser esquecidos através de mecanismos que ela mesma criara para amenizá-los, tais como a confissão, o batismo, os jejuns e as penitências, possibilitando ao fiel a salvação eterna de sua alma.

O sucesso da religião católica se efetivaria na medida que todos os dispositivos criados por ela fossem capazes de penetrar no inconsciente das populações pagãs[179]. Sabemos, no entanto, que este processo nunca gozará de uma plena efetivação, afinal a conversão completa deste mundo rural era uma tarefa impossível.

2.2. A Religiosidade em debate: uma análise historiográfica.

A história religiosa do Ocidente Medieval pode ser definida como um conflito permanente entre o cristianismo oficial e as antigas formas de religiosidade que continuavam persistindo. Prova disso são as inúmeras fontes eclesiásticas produzidas ao longo da Idade Média que abordam esta temática sob um viés condenatório e pejorativo, associando tais

[178] BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*: *problemas fundamentais do Método Sociológico na ciência da Linguagem.* Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 1986, p. 32.
[179] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e Reflexo. Op. cit*., pp.124-125.

práticas com forças ocultas e malignas. Assim sendo, consideramos o estudo da religiosidade de uma determinada sociedade como uma tarefa complexa, já que tal conceito, impregnado de subjetividade e arraigado no íntimo humano, manifesta-se de forma pluralizada nos mais diferentes povos através de crenças e práticas ligadas, por exemplo, às relações sociais destas populações com o meio em que habitam. A dificuldade de seu estudo advém da antiga concepção de que a religiosidade nada mais era do que uma forma de resistência dos antigos povos frente a novas formas de cultura. Michel Vovelle destaca que esta concepção entre os folcloristas, na perspectiva tradicional, reduz a religião popular a um corpo de sobrevivências pagãs, de superstições e de gestos mágicos, apenas penetrada por traços de sincretismo pagão-cristão[180].

Durante o medievo, as práticas pagãs não foram vistas pelo cristianismo como um conjunto de crenças que regulava o mundo físico e o universo. Ao invés disso o paganismo foi entendido como uma "[...] simples coleção de 'tradições fragmentárias', de 'hábitos sacrilégios', 'costumes inertes', imundices dos gentios' inadvertidamente trazida para a igreja nos pés de muitos crentes"[181]. Esta postura presente nos discursos eclesiásticos nos revela a preocupação da Igreja Católica em combater as crenças que ainda se manteriam muito vivas durante todo o medievo. O objetivo claro da Igreja era "resgatar" todos aqueles que continuavam a caminhar no sentido contrário da fé católica, para tanto inseriu o cristianismo no contexto da luta universal do bem *versus* mal. Os elementos ligados a religiosidade pré-cristã estariam vinculados a Satã, bem como seus praticantes, em contrapartida, os seguidores de Cristo estariam a salvo por se apoiarem em Deus. A ideia de pacto com o demônio era reforçada continuamente em pregações ou escritos a fim de denegrir e excluir da comunidade as pessoas que criam nestas formas religiosas.

Ao condenar a antiga religiosidade, a Igreja acabou por oferecer ao pesquisador um rico material para o estudo desta temática. Mesmo que tenhamos que nos debruçar sobre escritos carregados de elementos negativos no que se refere à religiosidade, eles nos servem como ponto de partida para o estudo destas crenças. O historiador que se versa sobre essa área de pesquisa torna-se "[...] dependente de fontes que excluem o testemunho direto dos interessados, e forçado a se colocar na perspectiva externa, e frequentemente hostil dos que tiveram a função de controlar e punir... Primazia das fontes de repressão, com todo peso das

[180] VOVELLE, Michel. *Op. cit*., p.158-159.
[181] BROWN, Peter. *Op. cit.*, p. 117.

deformações que esta leitura implica"[182]. Como enfatiza Georges Duby, "os documentos só esclarecem diretamente as ideologias que respondem aos interesses e às esperanças das classes dirigentes"[183], portanto cabe ao historiador trabalhar com métodos que evitem a reprodução deste discurso dominante, para tanto é necessário observar o objeto de pesquisa de suas margens e procurar exteriorizar suas múltiplas faces que foram ocultadas pelos interessados neste processo[184]. São as margens que irão revelar ao historiador a verdadeira essência da sociedade. Estudar esta antiga religiosidade é, portanto, desafiador: o pesquisador dispõe de feixes de informações fabricados segundo a necessidade daqueles que não tiveram outra finalidade senão o de deturpar o real sentido destas crenças para o homem medieval.

Outro problema relativo aos escritos eclesiásticos são que estes costumeiramente vinculam as crenças populares aos grupos sociais mais desfavorecidos. Estas obras adjetivam de forma pejorativa os praticantes dessas crenças, denominando-os, por exemplo, de *rustici* ou *idiotae*. Isso nos demonstra uma posição da Igreja referente aos praticantes destas antigas formas de religiosidade: para os membros do *ordo clericorum* tais crenças eram exclusivamente desenvolvidas por pessoas ignorantes e que viviam em um ambiente rural. Como atesta Rita de Cássia Mendes Pereira:

> Magos, feiticeiras e bruxas emergem indistintamente dos textos eclesiásticos como autores de uma farsa continuamente renovada sob os auspícios de Satã. Subordinados ao julgamento da teologia e da justiça eclesiástica, eles aparecem como elementos representativos de um meio rural ignorante dos mistérios cristãos e, talvez por isso mesmo, refratário à doutrina e à exemplaridade dos comportamentos exigidos pelas camadas dirigentes. Verifica-se, aí, como nas expressões utilizadas para caracterizar as crenças e atos que eles veiculam, um claro julgamento quanto às suas vinculações sociais e culturais.[185]

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

---

[182]VOVELLE, Michel. *Op. cit.,* p. 167.
[183]DUBY, Georges. *Op. cit*., p. 136.
[184] SCHMITT, Jean-Claude. *Op. cit*., 2005, p. 261.
[185] PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Práticas de Magia e personagens mágicas nas fontes eclesiásticas do Ocidente Medieval. In: *Politeia*, vol.1, nº01, 2001, p. 73.

> [...] esta contraposição é intencionada se considerarmos a importância que tiveram as cidades na criação e desenvolvimento do Império Romano. Também na reafirmação do poder colonial frente ao autóctone (de vida basicamente rural) na imposição de uma ideologia cristã de base finalista, própria do cidadão organizado em torno do bispo, em contraposição ao habitante do campo incapaz de evoluir fora das crenças e costumes próprios.[186]

A própria terminologia nos sugere ainda que o pagão seria aquele apegado a uma tradição, sendo que tal definição nos remete a ideia de que essas práticas, em um contexto socioeconômico e espacial, foram consideradas pela Igreja como meros resíduos[187]. A volta aos hábitos pagãos era também entendida pelos eclesiásticos como uma falta de educação, sendo este comportamento característico dos *rustici*. Segundo o clero, estes não possuíam entendimento algum e eram incapazes de aceitar a cultura cristã, preferindo persistir em seus velhos hábitos que os levavam a erros mundanos[188].

O que não podemos deixar de salientar, no entanto, é o caráter coletivo da religiosidade. Tal questão já foi por nós analisada no primeiro capítulo quando nos detivemos em verificar a existência de cânones no Primeiro e Segundo Concílios de Braga condenando clérigos praticantes da antiga religiosidade. Frisamos aqui que tais crenças estavam presentes em todos os segmentos sociais. A aristocracia sueva, como também já mencionamos, teve em sua história inúmeros reis considerados pagãos e que se converteram ou não ao cristianismo. Não consideramos exagero afirmar, portanto, que estas antigas formas de religiosidade estavam presentes em praticamente todos os segmentos sociais que compuseram a civilização do Ocidente Medieval. As pessoas procuravam essas crenças com objetivos diferentes: seja como praticantes ou clientes. Magos, bruxos, feiticeiros, etc possuíam papéis diversos na sociedade[189]. O que a Igreja procurou fazer, no entanto, foi ocultar a presença da antiga religiosidade nas demais camadas sociais, para que esta deixasse de ser vista como algo comum, praticado por qualquer pessoa independentemente da sua posição ou função social. Isso justifica o grande esforço da Igreja nos primeiros séculos medievais em reorganizar o clero e uniformizar o comportamento dos eclesiásticos. Esta antiga religiosidade passa então a ser vista e associada exclusivamente com os "rústicos".

---

[186] SERRANO, Rosa Sanz. *Paganos, adivinos y magos*. Madrid: Lerko Print, 2000, p. 18.
[187] IDEM, *ibidem*, p. 26.
[188] BROWN, PETER. *Op. cit.*, p. 117.
[189] IDEM, *Ibidem,* p. 76 e 77.

A partir destas considerações sobre a religiosidade, reforçamos nossa ideia de coletividade observando a descrição detalhada destas crenças nas próprias fontes eclesiásticas. Martinho de Braga, por exemplo, irá relatar no sermão as crenças mais comuns praticadas pelos galegos, sua serventia e até mesmo o período do ano em que eram realizadas:

> E acender velas nas pedras, e árvores, e fontes, onde as estradas se cruzam, o que é isso se não adoração ao Diabo? Observar os 'dias' de Vulcano [23 de agosto] e o primeiro dia de cada mês, adornar mesas e pendurar grinaldas, olhar os pés e derramar frutas e vinhos em uma lenha no forno e colocar pão na nascente, o que é isso se não adoração ao Diabo?.[190]

Isto nos leva a pensar que o conhecimento deste religioso e de tantos outros sobre o assunto não deve ter partido simplesmente da mera observação dos hábitos dos galegos comuns, até mesmo pelo fato de que os bispos, como Martinho, não ficavam em contato direto com o povo todo o tempo. Os pormenores relatados nestas obras devem ser fruto, provavelmente, da observação dos hábitos religiosos dos próprios eclesiásticos praticantes destas crenças. Por essa razão o bispo de Braga se empenhou tanto em promover a homogeneidade do comportamento do clero na Galiza.

Como já abordamos na introdução deste capítulo, o entendimento sobre como a religiosidade pode ser definida é complexo. Neste trabalho apresentaremos alguns autores que se dedicaram ao estudo deste tema procurando conceituá-lo de acordo com suas concepções. Ressaltamos ainda que consideramos importante nos desvencilhar de definições restritivas acerca deste assunto, onde os historiadores acabam limitando a religiosidade a manifestações de práticas, crenças e ritos e vinculam a religião a um corpo de doutrina. Maurice Godelier explica que toda religião envolve crenças, práticas e fé. Ela se constitui ainda como um sistema onde as pessoas atuam sobre a religião a partir de suas concepções de mundo[191]. Portanto, tentaremos abordar estes conceitos de forma mais abrangente.

Oronzo Giordano entende a religiosidade como um fenômeno popular, todavia alerta para o fato desta expressão carecer de um significado preciso, sendo complexa por conter ritos externos e crenças íntimas: "A fisiologia da religiosidade popular apresenta uma estrutura complexa e variada, com formas expressivas algumas vezes de uma simplicidade lineal, e de

[190] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 16.
[191] GODELIER, Maurice. *Horizontes da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, s/d.

outras, com inesperadas contradições"[192]. Dentro desta perspectiva, mencionamos ainda Ruy de Oliveira Andrade Filho que tece algumas considerações a respeito da religiosidade dita popular. Para ele esta expressão presta-se a diversas abordagens, como no entendimento das formas laicas de sensibilidade religiosa ou ainda no contraponto entre povo e elite. Contudo, destaca que o conceito de religiosidade popular não é aceito com tranquilidade entre os estudiosos do assunto:

> Por seu turno, quando mencionamos a religiosidade 'popular' os problemas se avolumam. Inicialmente porque – e dai a dificuldade de seu maior esclarecimento – se trata de um objeto de análise recente; em seguida, pelo fato de que, por longo tempo, ela foi entendida apenas como uma forma de 'resistência', uma vulgarização dos modelos dominantes.[193]

Retomando as considerações de Giordano o autor ainda vê a religiosidade popular associada com a condição existencial do homem. Viver no mundo é um eterno desafio. A sociedade acaba projetando nas religiões uma realidade que ela mesma produz para entender e explicar o mundo no qual vive. Esta questão também é trabalhada por Peter Berger que afirma que viver em sociedade é estar constantemente ameaçado pelo caos onde haveria um esforço contínuo para que o homem se integrasse à ordem. O papel das religiões seria, portanto, o de proporcionar ao homem o conhecimento sobre o mundo e a capacidade de se situar nele[194].

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

> [...] estão estreitamente vinculadas ao seu inato desejo de libertação e promoção social. Por isso nos aspectos exteriores da *pietas* popular é possível encontrar as convergências de tradições e experiências diversas, as aspirações interiores e o reflexo de condições existenciais contingentes, os fundamentos psicológicos mais remotos e as ocasiões mais imediatas e frequentemente fortuitas para compreender a solução religiosa que o homem tem tratado de dar sempre aos problemas do mundo profano.[195]

O autor destaca ainda em suas reflexões outra característica da religiosidade no medievo: a renovação. Mesmo com o desenrolar do tempo e o contato com religiões diversas

---

[192] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit.,* p. 09.
[193] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit*, 2012, p. 105.
[194] BERGER, Peter. *Op. cit.,* p. 07.
[195] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit.,* p. 08.

tal fenômeno assume conotações novas, porém sem negar sua essência. Para ele, junto à religião oficial (organizada e com uma teologia) existia

> [...] toda uma multidão de divindades inferiores e de ritos particulares, que o homem, como indivíduo e como grupo étnico ou parental, venera e pratica porque se sente mais favorecido em suas próprias aspirações, mais harmônico e próximo de si mesmo desde tempos imemoriais e porque a sua proteção está confiada a sua própria prosperidade e sobrevivência.[196]

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

Assim como Giordano e Filho, o historiador Hilário Franco Júnior também ressalta o problema da conceituação desta temática. Para ele, a historiografia encontrou no estudo da cultura popular[197] uma saída para o entendimento da religiosidade. Franco concebe esta última como parte integrante da cultura, onde os sentimentos religiosos, extremamente enraizados, só poderiam ser entendidos através de expressões culturais[198]. O autor percebe a necessidade de analisar não somente a cultura produzida pela elite, mas também aquela presente nos lugares mais comuns que compõem o cotidiano, sendo esta a verdadeira cultura popular. Desta forma, Hilário Franco Júnior interpreta a religiosidade como um fenômeno coletivo que abarca em sua essência a manifestação de elementos de diversas procedências, não sendo originada, portanto, de um grupo social apenas.

Oronzo Giordano e Hilário Franco Junior divergem acerca das concepções sobre a religiosidade. Ambos veem este fenômeno como uma manifestação que abarca toda a sociedade, porém utilizam expressões diferentes para sustentarem esta concepção. Para Giordano esta religiosidade seria praticada pelas massas, em contrapartida, Hilário utiliza o termo coletivo para referir-se a este assunto. Os pontos de divergência na visão dos dois autores se concentraram, sobretudo, na própria definição de religiosidade. Para Giordano esta seria um sistema religioso com seus signos, ritos e crenças próprios, cuja origem é anterior ao

---

[196] IDEM, *Ibidem*, p. 12.

[197] Para Hilário Franco Júnior, o conceito de cultura popular também é problemático e gera discussão. Segundo suas reflexões a cultura popular seria praticada por todos os membros da sociedade, sem exceção. Ela é vista, portanto, como um conjunto de crenças, ritos, instituições, normas, etc aceito pela maioria dos membros de uma dada sociedade. Para além do conceito de cultura popular, Junior entende o denominador cultural comum produzido por todos esses segmentos sociais como intermediário.

[198] FRANCO JR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 33.

cristianismo e a tentativa deste de suprimir a antiga religiosidade ao seu sistema dominante. Ele não exclui de sua análise o fato no qual o cristianismo adaptou e absorveu elementos pagãos para ser melhor aceito no seio dos povos praticantes destas crenças, porém diferentemente de Hilário Franco Junior, Giordano associa a religiosidade a um momento anterior a essa hibridização das duas religiões:

> Nas conversões individuais ou de massa, a nova profissão de fé não vinha geralmente a substituir, mas a se sobrepor a um *back-ground* de religiosidade: havia atitudes espirituais enraizadas, sedimentos profundos de uma interioridade indeterminada, sobrevivências indestrutíveis de práticas e de crenças que continuavam informando e condicionando, inclusive sem que o indivíduo soubesse, sua nova profissão religiosa.[199]

Para Giordano, o fato do cristianismo ter incorporado elementos da religiosidade antiga em sua doutrina, configura-se como algo posterior e novo, não tendo vinculação direta com a definição por ele proposta para o conceito em questão. Tal perspectiva também é partilhada por Ruy de Oliveira Andrade Filho que contesta as posições que vinculam o surgimento da religiosidade a partir de um confronto entre paganismo e cristianismo. Para este autor, a religiosidade está situada na esfera do mental (marcada pela lentidão), portanto seu aparato simbólico, originado em um tempo muito anterior ao cristianismo, pouco ou nada se modificaria diante do contato com outras formas religiosas. Filho afirma ainda que foi o alvorecer dos campos neste período que trouxe a religiosidade pré-cristã novamente ao ato principal. Esta não nasceria do confronto com o cristianismo, mas emergeria diante desta situação[200]. Isso posto, caberia somente a Igreja adaptar-se a realidade religiosa já consolidada.

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

> Na verdade, havia uma única religiosidade que se exprimia de formas diferentes, e com relações dialéticas, de influencias recíprocas, entre elas. Daí religiosidade 'popular' não se referir a uma certa camada social, encontrando-se presente mesmo no seio do *ordo* eclesiástico, que aliás era local importante das influencias recíprocas entre os dois níveis religiosos, na medida em que o popular se difundia e se transmitia por via oral: *fides ex*

[199] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit.,* pp. 16-17.
[200] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit.*, 2012, p. 107.

> *auditu*. Portanto, 'popular' significando ao mesmo tempo criado e praticado pelo povo, mas também recebido e incorporado e/ou adaptado por ele. Por isso, a religiosidade popular não pode ser dissociada da cultura folclórica, mas tampouco pode ser vista como mero prolongamento dela: a teoria das sobrevivências pagãs no Cristianismo é falsa, pois toda crença ou rito, mais do que uma combinação de tradições e inovações, é uma experiência que tem sentido somente na sua coesão presente. Portanto, religiosidade popular não é aquela que se identifica com um grupo social, ou teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências.[201]

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

> Se o clero acolheu dados culturais pré-cristãos, difundidos no seio daquela categoria social, não foi apenas como estratégia de conversão, mas porque estes dados estavam presentes também no próprio ambiente cultural eclesiástico.[202]

Para Hilário Franco Júnior era impossível que dentro do *ordo* eclesiástico não houvesse indivíduos de origem leiga, afinal, o clero não poderia se auto reproduzir. Sendo assim, os indivíduos que entravam para a vida religiosa haviam crescido impregnados da cultura vulgar. Da mesma forma, segundo o autor, é inegável que os próprios leigos nunca tenham convivido com a cultura clerical. Esta estava presente nos sermões, liturgias e no comportamento pregado pela Igreja[203]. Deste modo, Junior destaca a intensa troca entre esses grupos sociais que alimentava a chamada cultura intermediária, praticada por todos os membros da sociedade onde o cristianismo e a religiosidade se inseriam.

Nessa mesma vertente de pensamento, Karen Louise Jolly situa a religiosidade em um campo de interação mediano entre os níveis sociais, o que lhe permite compreender este conceito como um conjunto de crenças e práticas partilhadas pela maioria dos crentes. Para Jolly o cristianismo seria uma subcategoria da religiosidade, responsável por abarcar os preceitos cristãos e as crenças cotidianas.[204]

---

[201] FRANCO JR, Hilário. *Peregrinos, monges e guerreiros*: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Editora Hucitec, 1990, pp.40-41.
[202] IDEM, *Ibidem*, p. 37.
[203] FRANCO JR, Hilário.*Op. cit.,* 2006, p. 103.
[204] JOLLY, Karen L. *Popular Religion in Late Saxon England. El Charms in Context*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1996, p. 16

Em sua obra dedicada ao estudo dos santos[205], Peter Brown analisa as problemáticas que envolvem o conceito da religiosidade. Para o autor, devemos rejeitar as teorias que colocam este tema no âmbito da passividade[206], pois costumam abordar a religiosidade como inerte e alheia a qualquer tipo de mudança, reduzindo este conceito a resquícios de crenças que acabaram resistindo ao tempo. Mário Jorge da Motta Bastos explica que para Brown o contexto no qual a religiosidade está inserida foi marcado por mudanças irreversíveis que iriam alterar as relações dos homens com o seu cotidiano. Embora tais mudanças tenham ocorrido lentamente e em ritmos diferentes nas diversas regiões que compunham o Ocidente Medieval, o conceito em questão deve ser analisado no quadro dessas transformações que afetariam o panorama da Alta Idade Média[207]. No entanto, Bastos salienta que o pensamento de Peter Brown acerca da religiosidade é marcado por contradições:

> Contudo, o próprio Peter Brown, em obra dedicada à ascensão do cristianismo na mesma civilização, afirma, após considerar os ataques da prédica de Cesário de Arles à perseverança dos camponeses da Gália nas 'imundices de pagãos', que 'passaria ainda muito tempo (talvez até a morte da Europa camponesa no século XIX) antes que as mentalidades denunciadas por Cesário viessem a alterar-se significativamente.[208]

Perspectiva semelhante à de Brown também é partilhada por Jean-Claude Schmitt, quando este afirma que seria necessário que a Revolução Industrial deixasse os campos vazios para assim as crenças pagãs perderem sua força[209]. Para Schmitt o conceito moderno de religião utilizado por nós não deve ser aplicado com o mesmo sentido ao nos reportarmos a Idade Média. Para o autor

> A religião se constituía, naquela altura, como um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas por meio das quais os homens do período encontraram um sentido e uma ordem para o mundo, aqui entendido como composto, simultaneamente pela natureza, pela sociedade e pela pessoa humana.[210]

---

[205] Estamos nos referindo à obra *The Cult of Sants. Its Rise and Function in Latin Christianity*.Chicago: the University of Chicago Press, 1981.
[206] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu...*: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII). *Op. cit*., p. 149.
[207] IDEM, *ibidem*, p. 150.
[208] BROWN apud BASTOS. *Assim na Terra como no Céu...*: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII). *Op. cit*., p. 150.
[209] SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la Superstición*. Barcelona: Crítica, 1992, p.27.
[210] SCHMITT, Jean-Claude. *Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible? Préfaces*, 19, 1990, p. 77.

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

Mircea Eliade, por exemplo, afirma que o cristianismo tropeçará diante da vivacidade latente das crenças e práticas do período superando os inumeráveis ataques da esfera eclesiástica que visava destruí-la[211]. Assim, neste momento do nosso trabalho, cabe aqui fazermos algumas considerações acerca das causas que sustentaram a permanência destas antigas formas de religiosidade durante toda a Idade Média.

O primeiro fato a considerarmos é que tais crenças atendiam perfeitamente as necessidades diárias de seus praticantes em oposição à doutrina cristã que fundou sua história a partir dos grandes atos de Deus. O homem praticante da antiga religiosidade precisa estar em contato frequente com a natureza e sentir-se atuante na manutenção do mundo que o rodeia. Hilário Franco Júnior afirma que a insegurança alimentava a relação dos homens com a natureza[212]. Diante de forças de magnitude desconhecidas e incontroláveis o homem medieval tornava-se temeroso em vários aspectos (colheitas, epidemias, etc), portanto os rituais eram necessários porque acreditava-se que estes proporcionariam o mínimo de controle sobre as forças naturais. Vejamos, por exemplo, outra passagem do *Dcr* na qual o bispo de Braga detalha e critica de forma irônica os rituais voltados para as "pragas" (ratos, mariposas, etc) que acometiam as colheitas:

> Agora, o que pode ser lamentavelmente dito do erro tolo pelo qual [rústicos] observam os 'dias' de mariposas e camundongos e um cristão (se é que pode ser chamado assim") que venera ratos e mariposas em vez de Deus? Pois se o pão ou o tecido não é guardado em um baú ou caixa, de modo algum eles os pouparão por causa de banquetes especiais a eles ofertados. Mas em vão homens miseráveis fazem predições do futuro, como se estando, no início do ano, alimentado e feliz de todas as maneiras, assim será por todo o ano.[213]

A doutrina cristã, ao contrário, privará o homem dessa participação ativa no mundo, até porque este elemento foi posto de lado para que a humanidade fosse o foco principal de

---

[211] ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris, 1963, p. 194.
[212] FRANCO JR, Hilário.. *Op. cit.,* 2006*,* p.139.
[213] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11.

Deus[214]. A ideia difundida pelo cristianismo é que a preocupação humana deveria voltar-se para a salvação e não para os problemas que afetavam o cotidiano das populações.

As sociedades agrícolas viam na natureza os fundamentos próprios de uma teologia baseada em um tempo cíclico: as festas significavam um resgate simbólico do tempo cotidiano que se renovava com a alternância das estações. O mesmo gestual e os mesmos ritos marcavam o tempo litúrgico desses momentos. A monotonia diária era rompida com a temporada das festas que se repetiam continuamente todos os anos[215]. O tempo da religiosidade é o tempo do presente. Ela garante a continuidade da existência humana. O próprio homem medieval via a natureza como um prolongamento de si, já que dependia diretamente dela para garantir a perfeita harmonia em seu cotidiano, tanto nas práticas sociais quanto nas econômicas. Como expõe Oronzo Giordano:

> A renovação anual do ciclo produtivo da natureza estava ligada a ritos antiquíssimos, comuns as diversas áreas religiosas: as festas e as cerimônias que acompanhavam os vários trabalhos agrícolas, o arar, a semeadura, a roçada e a colheita; os ciclos da vegetação natural e a reprodução dos animais tinham como ministros e protagonistas os mesmos interessados; por isso havia práticas individuais e coletivas, ritos domésticos e cerimônias públicas que se transmitiam de geração em geração.[216]

O espaço na Idade Média não era, portanto, um elemento homogêneo. Este era entendido como uma base para a realização de rituais antigos que garantiam a comunicação dos deuses e da natureza com o homem, portanto impregnado de religiosidade. Por não separar as áreas do sagrado e do profano, e sujeito as forças intempestivas da natureza, o homem medieval via qualquer manifestação no ambiente como um elemento do mundo extra-humano[217].

A religiosidade está inserida nestas reflexões na medida que ela é provocada e praticada continuamente pelo homem. Retomando as ideias de Eliade, vemos que a partir da necessidade de se orientar no cosmos, o homem pratica suas crenças com o claro objetivo de se situar no espaço que o rodeia. Sendo assim, qualquer elemento pode ser visto como uma hierofania:

---

[214] BROWN, Peter. *Op. cit.,*1999*,* p. 118.
[215] GIORDANO, *Op. cit.,* p.93.
[216]IDEM*, Ibidem,* p. 92.
[217] LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Paris: Gallimard, 1981, p. 14.

> Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano), nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos numa pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuta-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.[218]

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

> [...] simbolismo era a forma de expressão do homem medieval padrão, o caminho para a exteriorização de seus sentimentos mais profundos. A concretude do seu estilo de vida dificultava a teorização, limitava a possibilidade de filtrar a realidade sensível, extraindo princípios gerais. Assim, ele buscava na própria materialidade da natureza elementos para compreender o lado transcendente dela.[219]

Para este autor, o símbolo nada mais é do que um produto psíquico que tem como função interligar o microcosmos (homem) ao macrocosmos (universo)[220]. O próprio homem é um animal simbolizante na medida em que nasce com o cérebro incompleto e necessita de um conjunto simbólico que integrará seu aparelho mental, permitindo, assim, o conhecimento do mundo e dos fenômenos que ocorriam a sua volta[221]. Outra característica dos símbolos é seu caráter misterioso. Um símbolo não existe necessariamente para ser compreendido. Sua função é a de estabelecer uma relação secreta com a realidade transcendente que liga o homem a outro mundo.[222]

Este mundo natural repleto de simbolismos permaneceu ativo durante toda a Idade Média. É certo que as ações da Igreja Católica visando a destruição e a difamação da antiga religiosidade contribuíram enormemente para que este fenômeno religioso se enfraquecesse,

---

[218] IDEM, *Ibidem*, p. 18.
[219] FRANCO JR, Hilário.. *Op. cit.*, 2006, p. 146.
[220] IDEM, *Ibidem*, p. 143.
[221] FRANCO JR, Hilário. *Op. cit.*,1990, p. 44.
[222] FRANCO JR, Hilário. *Op. cit.*, 2006, p. 143.

porém ao declararem de forma tão repentina a vitória sobre o paganismo, o clero acabou permitindo que o passado pré-cristão continuasse impregnado na sociedade sem grandes problemas[223].

Peter Brown afirma que os espaços tomados pelas igrejas não conseguiram apagar o enorme peso do sagrado que estava impregnado na paisagem. Para o autor, mesmo que os templos pagãos mostrassem certo desgaste devido ao tempo eles ainda eram visitados frequentemente, recebendo inclusive oferendas que posteriormente eram transferidas para as Igrejas Católicas locais[224]. Para Brown a antiga religiosidade ainda permanecerá muito viva, pois o processo de conversão simbólica no qual os homens deveriam aceitar os símbolos da nova religião será demorado e precisará de um reforço contínuo através da evangelização. Este processo de aceitação envolve duas etapas: a transferência de tais símbolos para a esfera cristã e posteriormente a aceitação destes pelos homens praticantes da religiosidade. O homem medieval aceita e vive o cristianismo, porém sem renunciar totalmente a suas antigas crenças. Ele frequenta a Igreja, mas continua recorrendo aos seus antigos rituais a fim de buscar respostas que possam explicar os fenômenos naturais que o cercam. É fato que o mundo rural estava se cristianizando, entretanto, os adeptos destas formas antigas de religiosidade continuam a vivenciar suas práticas, mesmo que elas tenham sido envernizadas.

[223] BROWN, Peter. *Op.cit.*, 1999, p.116.
[224] IDEM, *Ibidem*, p. 114.

CAPÍTULO III

O *DE CORRECTIONE RUSTICORUM* DESVELADO: DISCURSO E RELIGIOSIDADES.

Ao longo das últimas décadas o vínculo entre a História e a Linguística vem intensificando-se[225]. Mário Jorge da Motta Bastos atenta para a importância da interdisciplinaridade em uma época na qual os saberes históricos encontram-se extremamente fragmentados, portanto, para ele ainda é necessário termos uma visão ampla sobre o assunto

[225] A partir da década de 1960 a relação entre a História e a Linguística passaria por mudanças, como nos mostra Mário Jorge da Motta Bastos em seu artigo *História e Discursos: perspectivas e controvérsias*: "Um dos aspectos centrais deste novo encontro foi a crítica epistemológica a uma premissa simplista até então dominante, que concebia o reflexo, no pensamento-linguagem, da realidade que lhe é externa como uma mera reprodução passiva.Tomava-se, enfim, consciência do caráter interacionista das relações travadas pelos homens com a realidade natural e social, uma interação que é produto do trabalho como atividade sócio-historicamente determinada.Portanto, sendo a língua um instrumento modelador da apreensão e compreensão do mundo pelos humanos, é inadequado considerar, por exemplo, que as classes sociais e as suas lutas históricas pertençam à esfera de uma 'realidade social' prévia à sua determinação linguística." In: Imagens da Educação, vol. 1, nº 02, p.04, 2011.

ao qual nos dedicaremos[226]. Graças à aproximação entre a História e a Linguística (destaca-se ainda a Literatura), um grande número de trabalhos envolvendo essas duas áreas trouxe novas visões de pesquisa para temas já trabalhados, mas sobre outros vieses.

Partindo da premissa de que "a história é sempre texto, ou mais amplamente, discurso, seja ele escrito, iconográfico, gestual, etc., de forma que apenas a partir da decifração dos discursos que exprimem ou contêm a história poderá o historiador realizar seu ofício"[227] e de que estes, juntamente com a língua, participam ativamente do processo de compreensão e construção do mundo, tal relação entre estas duas Ciências Sociais justifica-se e mostra-se frutífera.

Sendo assim, neste último capítulo nos dedicaremos ao estudo e análise mais aprofundados de nossa fonte principal, o *Dcr*. Com o objetivo de enxergar este documento para além do texto em si, e trabalhar as questões suscitadas durante a análise do mesmo, utilizarei a Linguística Crítica como suporte da História para concretizar meu ofício de historiadora nesta empreitada. Nela encontra-se nosso método principal de investigação que se trata da Análise Crítica do Discurso, mais especificamente a vertente desenvolvida pelo linguista britânico Norman Fairclough.

As autoras Viviane Melo Rezende e Viviane Ramalho assim conceituam a Análise Crítica do Discurso[228] de vertente faircloughana:

> Trata-se de uma proposta que, com amplo escopo de aplicação, constitui modelo teórico-metodológico aberto ao tratamento de diversas práticas da vida social, capaz de mapear relações entre os recursos linguísticos utilizados por atores sociais e grupos de atores sociais e aspectos da rede de práticas em que a interação discursiva se insere. Os conceitos centrais da disciplina são os de discurso e prática social.[229]

Basicamente as ideias que concretizaram a ACD de Fairclough já se encontravam enraizadas nos preceitos de Bakhtin e Foucault. Percebemos que para ambos esta análise deve considerar a língua, os discursos e os textos, pois constroem e regulam as atividades sociais. A linguagem (interação verbal), desta forma, estaria intimamente ligada com a sociedade[230]. A contribuição deste método para a pesquisa que estamos desenvolvendo concentra-se,

---

[226] IDEM, *Ibidem*, pp.01-02.
[227] IDEM, *Ibidem*, p.07.
[228] A partir de agora utilizaremos a sigla ACD para nos referirmos a Análise Crítica do Discurso.
[229] REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Op. cit*., p.11.
[230] BAKHTIN, Mikhail. *Op.cit*. p. 123.

sobretudo, na análise dos discursos como instrumento de propagação de normas, regras e sustentação de ideologias e hegemonias, assim como a Igreja Católica pretendeu fazer durante o contexto ao qual nos debruçamos quando difundiu o seu regime de verdade cristão em detrimento das práticas religiosas dos galegos.

Norman Fairclough considera o discurso como constituinte da prática social, porém devemos levar em consideração alguns aspectos:

> Primeiro, implica ser o discurso um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação [...]. Segundo, implica uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social, existindo mais geralmente tal relação entre a prática social e a estrutura social: a última é tanto uma condição como um efeito da primeira. Por outro lado, o discurso é moldado e restringido pela estrutura social no sentido mais amplo e em todos os níveis: pela classe e por outras relações sociais em um nível societário, pelas relações especificas em instituições particulares, como o direito ou a educação, por sistemas de classificação, por várias normas e convenções, e assim por diante. Os eventos discursivos específicos variam em sua determinação estrutural segundo o domínio social em que são gerados. Por outro lado, o discurso é socialmente constitutivo. Aqui está a importância da discussão de Foucault sobre a formação discursiva de objetos, sujeitos e conceitos. O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem: suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são subjacentes. O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado.[231]

Desta forma, acreditamos que o método de análise de Fairclough é de suma importância para o estudo do homem, seu espaço e suas ações, pois sua teoria se apoia em um modelo tridimensional que prioriza o texto, a prática discursiva e a prática social que eram trabalhados separadamente na Análise do Discurso. Segundo este modelo, o texto e a prática social são influenciados pela prática discursiva:

> A prática social é descrita como uma dimensão do evento discursivo, assim como o texto. Essas duas dimensões são mediadas pela prática discursiva, que focaliza os processos sociocognitivos de produção, distribuição e consumo do texto, processos sociais relacionados a ambientes econômicos, políticos e institucionais particulares.[232]

---

[231] FAIRCLOUGH, Norman. *Op. cit.,* 2001, pp.90-91.
[232] REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Op. cit*., p. 28

Para Fairclough, no âmbito textual é importante priorizarmos a análise da coesão, oração, gramática, vocabulário e estrutura textual, afinal a escolha destes constrói uma prática discursiva que carregará significados, crenças, identidades e relações sociais. A prática discursiva é criada a partir do texto, mas esta não participa apenas de seu processo de produção. Deve-se levar em consideração a difusão e o consumo deste texto[233] que foi criado obedecendo a objetivos ideológicos e privilegiando determinados grupos que são produtores destes discursos. Portanto, a prática social engloba estes dois aspectos (texto e prática discursiva) uma vez que a difusão do discurso que foi produzido age diretamente sobre as estruturas sociais, moldando-as. Assim, percebemos como a prática social é influenciada pelos discursos.

Cumpre-nos destacar ainda outros pontos referentes na relação entre texto, discurso e prática social. Maria Lúcia da Cunha Victório de Oliveira Andrade assinala que o texto e discurso apesar de serem diferentes em sua forma (o primeiro é essencialmente escrito e o segundo fundamentalmente oral) desempenham a função de serem portadores de tipos de memória. Sendo assim, assistimos uma relação agregadora entre estes elementos e que se estende ainda ao âmbito da língua. O ato de proferir um discurso engloba, inevitavelmente, a linguagem, sendo esta uma atividade social, pois envolve aquele que produziu o documento escrito, o falante e os ouvintes. O escrito fornece segurança ao discurso falado e desenvolve a memória da palavra. Ao mesmo tempo, apoiado pelo escrito, o discurso proferido e absorvido pelos ouvintes alimenta a memória do tema[234]. Mais do que uma atividade linguística, observamos que a junção destes elementos se vincula a prática social; e mais: tudo o que é escrito e/ou proferido carrega uma mensagem de cunho político, social, religioso, ideológico, etc., como já citamos anteriormente. Neste contexto, podemos citar Foucault que concebe o discurso como

> [...] um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante.[235]

---

[233] IDEM, *Ibidem,* pp. 106-107.
[234] ANDRADE, M.L.C.V.O. História e Linguística. Oralidade e Escrita no Discurso Religioso Medieval. In: ANDRADE FILHO, Ruy de O. (Org.). *Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em Homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro*. Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005, p.47.
[235] FOUCAULT, Michel. *Op. cit*. p.49.

Para Foucault, portanto, a forma como o discurso será recebido é de suma importância. O que o ouvinte entende e capta constituiu-se como o momento da difusão de saberes e poderes contidos no discurso e que sustentam as estruturas sociais. Remetendo-nos brevemente a nossa fonte, percebemos que as situações descritas acima estão presentes no *Dcr*: Martinho de Braga escreve uma obra para deixar registrada suas impressões acerca do tema. Porém, o mesmo sermão desempenhará a função de discurso oral, quando suas informações serão repassadas ao clero e as populações daquela localidade. A segurança do escrito torna inquestionável a autoria das ideias do bispo, ao mesmo tempo que alimenta a memória da palavra e do tema (antiga religiosidade maléfica e cristianismo como religião única e verdadeira) presentes na obra. Todo este ciclo cumpre uma função: a evangelização das populações ditas pagãs e a extirpação das práticas religiosas não cristãs.

A fim de concluirmos estas considerações iniciais a respeito dos componentes principais que sustentam a ACD, proponho pensarmos brevemente a respeito do caráter ideológico dos discursos[236].

Ao longo das linhas que iniciaram este terceiro capítulo observamos a estreita vinculação entre discursos, práticas sociais e a transmissão de uma mensagem que tem uma finalidade e que corresponde aos anseios de determinados grupos. No entanto, devemos nos perguntar: seriam todos os discursos ideológicos? Fairclough afirma que não. Para ele, somente são ideológicos os discursos que carregam significações cujo objetivo seja a sustentação de determinados poderes e, quando os seres humanos de uma dada sociedade conseguem superar esta relação de dominação imposta por certos grupos sociais hegemônicos, a ideologia é transcendida[237].

No que tange a hegemonia notamos que Fairclough concebe esta como incutida na prática discursiva. Para este linguista, a hegemonia não se consagra pela violência, mas sim baseando-se no uso do consenso através de discursos que a sustentem na produção e reprodução de ideologias que dão base a esses poderes[238]. Vejamos como Fairclough define a relação citada acima:

> O conceito de hegemonia implica o desenvolvimento – em vários domínios da sociedade civil (como o trabalho, a educação, as atividades de lazer) – de

[236]Ainda neste capítulo retomaremos esta discussão envolvendo a relação entre discursos, ideologias e a sustentação de hegemonias, portanto as considerações acerca deste assunto serão breves na introdução.
[237] FAIRCLOUGH, Norman. *Op. cit*., 2001, p.121.
[238] REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Op. cit*., pp.43-44.

> práticas que naturalizam relações e ideologias específicas e que são, na sua maioria, práticas discursivas. A um conjunto específico de convenções discursivas [...] estão implicitamente associadas a determinadas ideologias – crenças e conhecimentos específicos, posições específicas para cada tipo de sujeito social que participa nessa prática e relações específicas entre categorias de participantes.[239]

Foucault, por sua vez, apresenta uma visão um pouco diferenciada sobre as intenções difundidas em um discurso. Para este filósofo, o discurso sempre engloba desejo e poder:

> Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar.[240]

Desta forma, verificamos que na concepção de Foucault, o discurso não é um mero objeto que simplesmente exprime relações de poder e dominação. Ele representa o desejo pelo poder e é parte atuante na efetivação do mesmo.

No processo de produção da prática discursiva, a linguagem foi caracterizada de inúmeras formas, revelando aspectos únicos desenvolvidos em contextos diferentes ao longo do tempo, denunciando, nas entrelinhas, objetivos ideológicos para sustentação de poderes hegemônicos. Assim, atrelando a Linguística à História seremos capazes de enxergar nosso documento como um discurso carregado de intenções. Percebemos, portanto, que é impossível desvincularmos o estudo da língua de seus falantes, ouvintes e das ideologias presentes nos discursos[241].

---

[239] FAIRCLOUGH, Norman. Discurso, mudança e hegemonia. In: PEDRO, E.R. (org.). *Análise crítica do discurso:* uma perspectiva sociopolítica e funcional. Lisboa: Caminho, 1997, p.80.
[240] FOUCALT, Michel. *Op. cit*., p.10.
[241] FILHO, Urbano C.; TORGA, Vera Lúcia M. *Língua, Discurso, Texto, Dialogismo e Sujeito*: compreendendo os gêneros discursivos na concepção dialógica, sócio-histórica e ideológica da língua(gem). In: I Congresso Nacional de Estudos Linguísticos, Vitória-ES, 18 a 21 de outubro de 2011, p. 02.

3.1. Considerações acerca do contexto e da fonte: aspectos principais do *De Correctione Rusticorum*.

Ao longo desta dissertação expomos algumas informações sobre a nossa fonte e o contexto no qual ela está inserida. No entanto, acreditamos ser válido nos debruçarmos mais detidamente sobre dados relevantes acerca deste gênero discursivo (sermão) e de algumas particularidades que lhe são concernentes. As observações que aqui pretendemos tecer nos ajudarão a compreender melhor o *Dcr* em todos os seus aspectos e facilitarão a aplicação da ACD em nosso trabalho. Aproveitamos para esclarecer que alguns pontos serão tratados de maneira sucinta, haja vista que serão retomados posteriormente.

Toda fonte de uma pesquisa histórica carrega consigo um contexto. Isso posto, observamos, a partir do conceito de epistémê[242] de Foucault, que em cada época são produzidos saberes específicos que determinarão o que pode ser pensado no período e quais discursos devem ser aceitos como verdadeiros em detrimento de outros. Estes saberes existem graças a uma ordem anterior, que permitiu a produção e disseminação destes. No contexto do *Dcr* observamos que sua produção só foi viável pela existência de uma ordem prévia de conhecimento que possibilitou a escrita do sermão. Trata-se da doutrina pregada pela Igreja Católica que assistiu o esfacelamento dos segmentos citadinos e, consequentemente, uma maior pressão dos meios rurais que emergiam com suas antigas formas de religiosidade. Para tanto, ao longo da Alta Idade Média foram inúmeras as obras que visaram evangelizar as populações do Ocidente Medieval, tais como os sermões, hagiografias, atas de concílios, etc. Portanto, as condições e contexto de produção de nossa fonte estão intimamente ligadas com a tentativa da Igreja Católica em impor-se através de ações e discursos permeados por um conhecimento anterior que julgava-se único e verdadeiro.

Sabemos que Martinho escreveu este sermão por estar imerso no amplo projeto evangelizador da Igreja Católica. Como bispo atuante em sua diocese, seria natural que o mesmo escrevesse obras visando facilitar a homogeneização do clero e a evangelização das populações ditas pagãs. No entanto, observamos que a iniciativa para a escrita do *Dcr*[243] foi motivada a partir do pedido de outro bispo (Polêmio, bispo de Astorga) que requisitou a Martinho uma obra que contivesse informações sobre a origem dos deuses pagãos e seus atos, logicamente reprovados pela Igreja Católica. Interessante atentarmos para o fato de que Martinho havia escrito outras obras durante a sua permanência na Galiza, no entanto, a maioria delas teve como temática principal a relação do bispo com a Monarquia sueva, que era vista como uma aliada da Igreja Católica na reorganização e aceitação do catolicismo na

[242] Roberto Machado explica que para Foucault (*As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ºed. São Paulo: Martins Fontes, 1999), "epistémê não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente. A epistémê é a ordem específica do saber; é a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto saber". In: *Ciência e Poder*. A trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1982, pp.148-149.

[243] A data de produção do *Dcr* é alvo de discussões. A maioria dos autores que tratam do tema fixou a data de escrita do sermão no ano 572, outros, como Aires A. Nascimento (*Instrução Pastoral sobre Superstições Populares*. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 25) preferem apenas afirmar que sua produção ocorreu após o II Concílio de Braga.

região[244]. Sua atuação contra as práticas ditas pagãs estava restrita, até então, aos concílios ocorridos na região, respectivamente nos anos de 561 e 572. Fica-nos, portanto, a questão: se não fosse o pedido para a escrita do *Dcr*, a atuação de Martinho com relação a religiosidade ficaria estagnada nas atas dos concílios? O bispo parecia se preocupar exclusivamente com a homogeneização do clero naquele momento, afinal era crucial que o próprio *ordo clericorum* se evangelizasse para que posteriormente pudesse atuar em nome da fé católica. Nosso questionamento encontra base no propósito apresentado no *Dcr*, pois a obra teria sido escrita para um público que tivesse uma instrução básica a fim de que absorvessem os ensinamentos contidos no escrito e, mais tarde, pudessem repassá-los ao restante da população, dando prosseguimento a tarefa evangelizadora.

Ainda sobre esta questão verificamos que no início da obra, Martinho dedica algumas linhas fazendo referência ao pedido de Polêmio para a escrita do trabalho. Infelizmente, o conteúdo da carta endereçada ao bispo de Braga não foi preservado, restando-nos apenas as palavras tecidas por Martinho acerca da solicitação de Polêmio. Porém, o breve trecho nos revela um aspecto importante: "[...] devo-lhe enviar um certo trabalho, um **tanto breve**, a respeito da origem dos ídolos e de suas abominações"[245]. O fato é que o *Dcr* não se configura como um breve trabalho. Sua estrutura é composta de dezenove parágrafos e repleta de explicações sobre a origem do mundo, deuses pagãos e uma série de descrições sobre as práticas cotidianas vinculadas à religiosidade pré-cristã. Perguntamo-nos então: quais os motivos que teriam levado Martinho a modificar a estrutura da obra? Esta mudança estaria vinculada exclusivamente ao fato dele nunca ter escrito uma obra específica direcionada para este assunto? Para nós existem outras razões que motivaram Martinho a dedicar-se com mais afinco na produção do *Dcr*.

Durante o II Concílio de Braga, Martinho relembra os bispos do compromisso firmado na primeira edição desta referida reunião:

> [...] pensamos que vossa beatitude recordará que quando se reuniu pela primeira vez a Igreja de Braga para o concílio dos bispos, estabelecemos além de muitas coisas que haviam sido confirmadas para chegar a um acordo

[244] No primeiro capítulo desta dissertação tratamos das obras escritas pelo bispo de Braga direcionadas ao monarca suevo Miro e que visavam um modelo de rei ideal. Observamos como as relações entre a Igreja galega e a monarquia em questão estreitaram-se com o claro objetivo de serem aceitos político e religiosamente perante as populações da Galiza.
[245] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 01 (grifo nosso).

> acerca da fé reta, também estabelecemos algumas outras que continham as disposições disciplinares dos antigos cânones.[246]

Percebemos que entre as edições os bispos tiveram um compromisso relativo a extirpação da religiosidade antiga e a implantação da fé católica entre os povos considerados pagãos, além, é claro, da homogeneização e educação do clero galego, assunto tão prezado por Martinho. No entanto, o fato do bispo de Braga relembrar este compromisso onze anos após o I Concílio e somando ainda o pedido de Polêmio para a escrita de nossa fonte, é revelado a nós um cenário contendo um clero despreparado e temeroso diante desta missão que pouco havia contribuído para o fortalecimento desta instituição religiosa na Galiza. Portanto, como bispo metropolitano de Braga, Martinho teria dedicado-se a escrever um texto didático (uma espécie de manual) contendo recomendações básicas acerca dos preceitos católicos, frisando a condenação às crenças populares através da relação antagônica estabelecida ao longo do sermão entre o bem *versus* mal, assentada na ideia de salvação eterna.

Mário Jorge da Motta Bastos explica que muitos escritos deste período estavam ligados a "teoria da popularização" que se trata de uma tentativa da Igreja Católica em propagar seu regime de verdade cristão através de obras didáticas e de fácil compreensão a fim de abarcar todas as camadas sociais no seio do catolicismo.[247]

Estas obras, as quais Bastos se refere, serviram de inspiração para a escrita do *Dcr*. Portanto, várias são as influências de sermões e escritos anteriores utilizados por Martinho na composição de nossa fonte. Consideramos que, ao consultar obras precedentes de bispos reconhecidos por sua tarefa evangelizadora para ajudá-lo na composição do *Dcr*, Martinho tentava encontrar uma direção eficiente para empreender tais ações na Galiza.

Mikhail Bakhtin explica que muitos discursos são vozes de outros já produzidos, sendo que este processo cria uma rede de interações verbais onde "[...] cedo ou tarde, o que foi ouvido e compreendido de modo ativo encontrará um eco no discurso ou no comportamento subsequente do ouvinte"[248]. Desta forma, Martinho de Braga poderia imaginar que, utilizando-se de ideias já testadas em outros contextos onde o processo

---

[246] *IIBraga*, 01.
[247] BASTOS, Mario Jorge da Motta. Hegemonia e Religiosidade no Reino Suevo (séculos V/VI). In: *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, vol. 04, nº07, jul-dez de 2014, pp.91-92.
[248] BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp.290-291.

evangelizador ocorreu e adotando um estilo simples de fala e discurso, seus ensinamentos alcançariam mais pessoas, trazendo êxito em sua missão religiosa.

Ursicino Dominguez Del Val[249], afirma que Martinho baseou todo o seu sermão nos moldes da obra agostiniana *De catechizandis rudibus*[250]. E, concordando com esta ideia, Rosario Jove Clols, atesta que:

> Parece quase certo que o Dumiense conhecia a obra de Agostinho e que modelou o *De correctione rusticorum* seguindo os conselhos dados por ele, por exemplo, acerca da necessidade de uma exposição dos fatos desde o começo do mundo até os nossos dias; acerca dos temas tratados, acerca da forma como o faria e do público a quem se dirigia.[251]

Interessante notarmos que as coincidências que permeiam as duas obras não se resumem, simplesmente, a alguns assuntos abordados por ambos. A escrita da obra agostiniana também partiu de um pedido de um membro do *ordo clericorum*. Deográtias, diácono de Cartago, responsável pela catequese na região, teria solicitado a Agostinho, assim como Polêmio faria tempos depois, um escrito que o auxiliasse em sua missão evangelizadora:

> Deográtias manifestava as suas dificuldades e pedia a Agostinho alguns conselhos para que a sua catequese, direcionada aos 'rudes', pudesse ser mais atrativa aos ouvintes e mais eficaz. Á sua inquietação, Agostinho responde com uma análise das múltiplas causas das dificuldades no exercício da catequese, apresentando aquilo que deve nortear o ensino catequético.[252]

Outro ponto em comum nas duas obras é a utilização do vocábulo referente aos rústicos. No título da obra agostiniana observamos a palavra "*rudibus*" e, ao longo do *Dcr* Martinho dirigi-se aos galegos denominando-os de rústicos. A palavra em questão é utilizada, nos dois contextos para denominar pessoas com baixa instrução, principalmente no que tange os assuntos da Igreja Católica.

---

[249] DEL VAL, Ursicino Dominguez. Introducción. In: MARTIN DE BRAGA. *Obras Completas*, 1990, p. 27.
[250] AGOSTINHO, De catechizandis rudibus. In: *Helmantica*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1971.
[251] CLOLS, Rosário Jove. Introducción. In: Martinho de Braga. *Sermon contra las supersticiones rurales*, p. 12.
[252] LOPES, Eliseu Teixeira. *A pedagogia catequética segundo o "De catechizandis rudibus" de Santo Agostinho*. 2012, 143p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2012, p.43.

Podemos notar ainda que algumas influências dos sermões escritos por Cesário de Arles[253] também permearam a produção do *Dcr*, como expõe novamente Rosário Jove Clols:

> Também é patente a influencia de Cesário de Arles. Dos seus sermões, ao que parece, Martinho extraiu uma parte relativamente importante dos temas de que trata no *De correctione rusticorum*, por exemplo quando faz referência aos sacrifícios pagãos, as superstições das mulheres, a origem dos deuses gregos, etc.[254]

Por fim, destacamos o sermão de Máximo de Torino[255], escrito por volta do ano de 405 aos proprietários de terra desta mesma região (Norte da Itália). Apesar da diferença de públicos (Martinho escreve para os "rústicos" e Máximo para os proprietários de terra) o objetivo é o mesmo: condenar o paganismo e pregar a evangelização das populações. Máximo enumera várias crenças e costumes dos chamados pagãos, alertando-os para os malefícios que serão provocados com a continuidade de tais ações. Esta mesma ideia está presente em todo o discurso de Martinho de Braga.

É fato que o *Dcr* se tornou um manual célebre e de fácil compreensão para a tarefa a que se propôs. Ao longo do tempo, verificamos que alguns clérigos se utilizaram dos ensinamentos contidos em nossa fonte em sua tarefa evangelizadora. Portanto, a premissa de Bakhtin sobre discursos que se repetem e ecoam vozes, também faz sentido nesta circunstancia. Novamente recorremos a Ursicino Dominguez Del Val a fim de destacarmos os ecos provocados pelo *Dcr* em outras obras:

> Por sua vez, outros escritores serviram-se de Martinho de Braga para seus escritos. Eloy de Noyon em um sermão *De supremo iudicio* utiliza grande parte do capítulo quinze do *De correctione rusticorum*, assim como o onze, sobre as superstições.[256]

Rosario Jove Clols também destaca a importância da obra de Martinho em outros contextos do Ocidente Medieval:

---

[253] CESAIRE D'ARLES. Sermons au Peuple. Ed. bilíngue (Texto bilíngue Latim-Francês) de Marie-José Delage. 3v. Sources Chrétiennes 1975; 243; 330. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971 – 1978 – 1986.
[254] CLOSLS, Rosário Jove. *Op. cit*., p. 12.
[255] O Sermo CVII, escrito por volta de 405, também se insere na tentativa da Igreja Católica em evangelizar as populações ditas pagãs, como já citado anteriormente. MÁXIMO DE TORINO, *Sermo CVII.* In: HILLGARTH, J.N. *Cristianismo e Paganismo 350-750.* A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.
[256] DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit*. p. 27.

> Já no século VII é utilizado na pregação de Eloy, bispo de Noyon (588-659), que chegou até nós através de seu biógrafo Audoenus de Rouen. Neste sermão, chamado *De supremo iudicio*, encontramos a maior parte dos capítulos 15 e 18 do *De correctione rusticorum*. O sermão de Martinho também enriqueceu outra obra espanhola: o *Scarapsus o Dicta abbatis Pirminii de singulis libris canonicis scarapsus* do abade Pirmino, morto em 753, que, por sua vez, foi a fonte usada por Aelfrico para seu sermão *De falsis diis*, escrito por volta do ano 1000.[257]

Procuramos elencar de forma breve as obras que teriam influenciado Martinho na produção de seu sermão. Posteriormente, dedicaremo-nos a um estudo mais aprofundado das partes principais que compõe a narrativa do *Dcr* e, assim, retomaremos esta análise citando as correspondências entre estes discursos.

Salvo estas considerações gerais acerca do contexto de produção da obra e entre elas algumas particulares, nos deteremos agora sobre a estrutura de nossa fonte. Destacamos, primeiramente, um fato relevante acerca do título: Martinho de Braga não teria titulado o sermão, sendo que o escrito recebeu diversos nomes ao longo do tempo, tornado-se mais popular aquele que utilizamos neste trabalho. Ursicino Dominguez Del Val explica que o *Dcr* recebeu inúmeros títulos que variaram de acordo com a opinião dos escritores ao considerarem a relação entre o início do texto, seu conteúdo e a finalização do mesmo[258]. Entre as epígrafes mais comuns, Del Val destaca: *Epistola ad Polenium*, presente nos manuscritos de Berna no século IX; *De castigatione rusticorum* titulada por A.C. do Amaral no breviário de Soeiro[259]; *Tractatus S. Martini episcopi, qui de correctione rusticorum* por Enrique Flórez[260] ou ainda *Sermo ad populum pro castigatione rusticorum*, por Kassel (século VIII).

Em relação ao texto, nota-se que o mesmo foi dividido em dois gêneros discursivos diferentes. Como já apontamos, o primeiro parágrafo é uma epístola, escrita em latim clássico, já que é direcionada a outro membro do *ordo clericorum*. Notamos que apesar de Martinho ser o bispo metropolitano da Igreja galega, ele não se referiu a Polêmio com ares de superioridade. Os pronomes de tratamento utilizados no início do escrito ("Santíssimo", "Muito Amado Irmão", "Vossa Santa Caridade")[261], bem como o trecho da carta direcionado ao bispo de Astorga expõe mais uma relação de amizade do que marcada por uma hierarquia.

---

[257] CLOLS, Rosário Jove. *Op. cit.*, p.15.
[258] MARTIN DE BRAGA, *Op.cit.*, p.24.
[259] AMARAL, A.C. *Colecção de cânones ordenada por S. Martinho Bracarense*. Lisboa, 1803.
[260] FLÓREZ, Enrique. *España Sagrada*, 15, Madrid, 1787, pp.375-451.
[261] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 01.

A humildade presente na fala do bispo de Braga aponta o interesse deste em unir forças com o clero galego a fim de dar prosseguimento à tarefa a qual se propunham.

Martinho compromete-se com a escrita da obra, mas deixa claro a Polêmio que adotará um estilo "rústico" ao longo do opúsculo, afinal precisa certificar-se de que o conteúdo da obra seja absorvido e entendido por uma população de baixa instrução, mesmo que se tratasse do clero:

> Mas, como é necessário oferecer-lhe uma breve descrição das coisas desde o início do mundo, de modo a satisfazer suas vontades, fui obrigado a tocar a vasta floresta de tempos e atos passados em um curto compêndio e **temperar o alimento para os rústicos com a fala rústica.**[262]

No entanto, deixamos claro que escrever em estilo rústico não significava, para Martinho, compor sua obra repleta de erros gramaticais, mas sim adaptar a linguagem para seu público. Ao olharmos para o trecho transcrito acima, notamos mais uma característica peculiar de nossa fonte: a princípio o *Dcr* tinha como objetivo configurar-se como uma obra visando à instrução pastoral. Os "pagãos" seriam alertados sobre a origem de seus ídolos e o caminho nocivo que estes estavam trilhando ao seguirem demônios. Porém, para Mario Jorge da Motta Bastos, o *Dcr* apresenta muitos dos preceitos discutidos no II Concílio de Braga. A incorporação destes no sermão está associada a um anseio da Igreja galega em "[...] vincular os crentes ao projeto global de ordenação social deliberado pelas elites clericais nas duas assembleias"[263]. Para tanto era necessário que as atas, escritas em latim clássico, fossem simplificadas.

Bastos ainda complementa este pensamento citando as considerações de Eagleton acerca da manutenção de poder dos grupos hegemônicos. Tais reflexões encontram elo nas ações que estamos analisando acerca da Igreja na Alta Idade Media:

> Para um grupo manter-se temporariamente em posição hegemônica, portanto, é necessário estabelecer liderança moral, política e intelectual na vida social, por meio da difusão de uma visão de mundo particular para o tecido da sociedade como um todo, igualando, assim o próprio interesse de um grupo em aliança com o da sociedade em geral.[264]

---

[262]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 01 (grifo nosso).
[263] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*, 2014, p.103.
[264] EAGLETON, T. apud RAMALHO, Viviane C.V Sebba. *Constituição da Análise de Discurso Crítica: um percurso teórico-metodológico*. Signótica, vol. 17, nº02, p.284, jul/dez, 2005.

Este projeto global ao qual Bastos refere-se também obrigou Martinho a dividir sua narração em quatro partes acerca da História da Criação, oferecendo aos leitores uma cosmovisão da doutrina cristã ao apresentar assuntos necessários para a tarefa evangelizadora, tais como as noções de céu, paraíso, inferno, bem, mau e, principalmente, salvação:

> Considerando a sua estrutura narrativa, o texto é composto por quatro sequencias encadeadas que resumem a História da Criação, fazendo-a plena e completamente identificada com toda a trajetória da humanidade. Quanto a essa, o seu agente motor, e o que confere 'movimento' à própria narrativa, é uma sucessão de ações/reações divinas motivadas pela recorrente necessidade de readequar a obra à sua origem, de reconduzi-la à satisfação plena de seus mais altos desígnios.[265]

Neste ponto encontra-se uma confluência de ideias entre o *De catechizandis rudibus* e o *Dcr*. Na segunda parte da obra de Santo Agostinho, que engloba os capítulos dezesseis a vinte e sete, é apresentada uma narração a respeito da criação do mundo[266]. Muitos dos acontecimentos expostos nesta obra encontraram eco em nossa fonte nos capítulos três a seis.

Santo Agostinho é mais descritivo neste momento, já Martinho é mais sucinto na narração de tais acontecimentos, pois sabemos que seu propósito era simplificar a obra, tornado-a didática. Ambos abordaram fatos semelhantes, tais como a criação do paraíso com os primeiros seres humanos (Adão e Eva), bem como o episódio do dilúvio que tem Noé como protagonista.

O objetivo de Agostinho era apresentar aos catequizandos o esquema da divisão do mundo em seis idades que culminaria na vinda de Jesus Cristo a terra:

> [...] Agostinho faz referência à *narratio*, que perpassa toda a história sagrada, sustentada no relato da criação, na representação do pecado e da 'queda' do paraíso descrita no *livro* do *Gênesis*. Tal *narratio* continua com a revelação dos desígnios de Deus na representação do dilúvio, com o relato de Abraão e dos profetas, passando pela deportação ao Egito e mais tarde com a Aliança de Deus com o seu povo, através de Moisés, que os conduz o à terra prometida. A história do desterro da Babilônia traz a esperança do Messias libertador, que acontece em Jesus Cristo.[267]

---

[265]BASTOS Mário Jorge da Motta. *Op. cit*., 2014, p.104.
[266] LOPES, Eliseu Teixeira. *Op. cit.,* p.57.
[267] IDEM, *Ibidem*, p. 57.

Eliseu Teixeira Lopes destaca que a narrativa agostiniana apresenta ainda uma sétima idade associada com a Igreja e seu projeto de salvação eterna para aqueles que seguiram os preceitos cristãos[268]. Este aspecto também se faz presente em nossa fonte: Martinho menciona diversas vezes os benefícios da salvação eterna e ressalta após as recomendações dadas no sermão, que caberá a cada um segui-las ou não, tendo consciência de que serão cobrados no Juízo Final[269].

Esta preocupação em descrever os acontecimentos que compuseram o mundo desde os seus primórdios visando a evangelização das populações pagãs não aparece no sermão CVII de Máximo de Torino. Interessante atentarmos para o fato de que apesar da semelhança no propósito entre as obras de Martinho de Braga e de Máximo, este último é mais direto e menos didático em suas recomendações. Os dois sermões visam o combate a antiga religiosidade, no entanto, como já mencionado anteriormente, Martinho tem a preocupação de também evangelizar os habitantes da Galiza de uma forma geral, já Máximo remete seu sermão para uma classe social mais elevada (proprietários de terra da região de Torino) deixando claro, desde o primeiro trecho, qual é a recomendação principal que os habitantes da localidade em questão devem seguir:

> Alguns dias atrás, meus irmãos, eu os alertei de que, como homens de religião e santidade, vocês deveriam remover toda a poluição de ídolos de suas propriedades e eliminar o erro do paganismo de seus campos, pois não é correto que vocês, que têm Cristo no coração, tenham o anti-Cristo em seus lares.[270]

Apesar de ser menos didática em seu conteúdo o sermão de Máximo também enumera várias crenças e retoma recomendações básicas que aparecem nas duas obras citadas acima, destacando-se, mais uma vez, a salvação como a dádiva suprema concedida por Deus àqueles que seguirem seus preceitos, em contraposição a vida de sofrimento oferecida pelo diabo.

Após verificarmos alguns dos encontros entre as obras de Agostinho, Máximo e Martinho podemos nos deter especificamente sobre os fatos privilegiados pelo Bracarense que compuseram a História da Criação em sua obra.

A fim de alertar os "rústicos" acerca da origem de seus ídolos e os malefícios ocasionados por estes, Martinho inicia sua narração com o episódio da queda do anjo,

---

[268] IDEM, *Ibidem*, p.58
[269] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 19.
[270] MÁXIMO DE TORINO, *Sermo CVII,* p.69.

marcando o binômio bem *versus* mal que permeará todo o sermão. Neste episódio Deus é o protagonista das forças do bem. Ele é apresentado como o criador dos céus e dos seres espirituais, os anjos. Todavia, é traído por seu arcanjo principal e alguns anjos que decidiram apoiar esta criatura infiel. Então, Deus, que até agora havia se apresentado como benevolente, revela sua faceta punitiva e expulsa os traidores. Como castigo ele transforma o arcanjo em diabo e seus cúmplices em demônios. Nesta sequencia, Martinho apresenta as vantagens obtidas pelos anjos ao permanecerem fiéis a Deus, em detrimento do horrível destino ao qual o diabo e seus ministros estavam sujeitos:

> E ele, que foi o primeiro dos arcanjos, tendo perdido a luz de sua glória, foi transformado no sombrio e horrendo Diabo. Da mesma maneira, aqueles anjos que, concordando com ele, foram expulsos do Paraíso, o esplendor de sua glória perdido, foram transformados em demônios. Mas os anjos restantes, que continuaram submetidos a Deus na glória de Seu esplendor, sob a visão do Senhor, são chamados de santos anjos. Aqueles que, tendo sido expulsos com seu príncipe, Satã, devido ao seu orgulho, foram chamados de anjos fugitivos e demônios.[271]

Dando prosseguimento a narrativa, o bispo de Braga relata aos leitores o processo de concepção do ser humano. Após a traição de que foi vítima, Deus decide criar, a partir da poeira e da terra, o homem. Este foi agraciado com a morada da onde decaíram os anjos, porém só se manteria neste local caso seguisse os preceitos divinos[272], ao contrário, seria punido com a morte. No entanto, o diabo, foi tomado de inveja pela segunda vez ao perceber que o homem fora concebido para substituí-lo. Assim, persuadido pelo mal, o homem transgride as regras estabelecidas e é condenado a uma vida de sofrimento e trabalho.

O que Martinho quer demonstrar é o espaço de atuação do mal. O diabo não tem limites e fará o necessário para vingar-se do castigo que recebera. Outro ponto a ser notado nesta sequencia é o fato do trabalho estar vinculado ao sofrimento. Mário Jorge da Motta Bastos esclarece este assunto:

> Punido por seu ato – indefinido, genérico na narrativa – o homem foi expulso do paraíso. Só nesta altura da narrativa a parte terrena da criação irá recobrir-se de seu pleno significado. Ela não tem origem no mal (contra os

[271] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 03.
[272] Os preceitos divinos aos quais Martinho faz referência nesta sequencia não estão explícitos no sermão. Compreendemos na narrativa que o homem foi expulso por ignorá-los, mas os reais motivos não são esclarecidos.

> maniqueístas), uma vez que é divina. Porém, é lugar de degredo, de trabalhos e dores para o homem, haja vista que sua presença na terra vincula-se à desobediência e, na extensão, à punição que ela acarreta. *Locus* do castigo em curso, a condição na terra é a do sofrimento.[273]

A terceira parte destacada pelo bispo neste processo é a criação de Adão e, posteriormente, Eva. A partir deste casal toda a ração humana foi gerada. Contudo, Deus é novamente traído por suas criações. Observamos que Martinho não deixa explícito quais foram os atos errôneos cometidos pelos humanos e que despertaram o ódio divino. Assim como na sequencia anterior, ele apenas limita-se a dizer que crimes foram cometidos quando estes não lembraram de seu criador e dos preceitos por ele estabelecidos: "Mas eles, tendo se esquecido do Senhor, seu criador, cometeram muitos crimes e despertaram a Ira Divina"[274]. Desta forma, a punição divina manifesta-se novamente assentada na legitimidade da justiça contra os idólatras. Todos morrem afogados através do dilúvio enviado por Deus a fim de castigar aqueles que foram desonestos e purificar a terra que vivenciou fatos tão terríveis até então. Noé e sua família foram os únicos poupados neste acontecimento e, através de seus filhos a raça humana povoou o mundo novamente. No sermão, Martinho esclarece que Noé foi o único poupado por ser um homem justo, desta forma, imaginava-se que os filhos do mesmo, seguindo seu exemplo, se comportassem de maneira semelhante, sempre obedecendo a Deus e seus desígnios.

Por fim, reportamo-nos a última sequencia: após os filhos de Noé povoaram novamente a terra, mais uma vez, os seres humanos ao invés de prestarem culto a Deus, voltam suas preces a elementos que foram criados pelo Senhor, mas que são vistos como próprios deuses:

> E, quando um número cada vez maior de pessoas começou a encher o mundo, os homens, uma vez mais esquecendo-se de Deus, seu criador, começaram a adorar criaturas. Alguns adoravam o sol, outros a lua e as estrelas, outros o fogo, outros as águas profundas ou as nascentes, acreditando que essas coisas não foram feitas por Deus para uso do homem, mas que eram elas próprias deuses.[275]

---

[273] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*., 2013, p. 125.
[274] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 05.
[275] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 06.

Percebemos que as tentativas de Deus em povoar o mundo com homens submissos a sua vontade e seus preceitos não obteve sucesso devido a ação recorrente do diabo. Nas ocasiões oportunas ele aproveitou-se da "ignorância humana" convencendo os homens a transgredirem as leis divinas. A fim de ilustrar o mal como uma força latente e que não cessa de atuar, Martinho encerra esta narrativa reportando-se a atual conjuntura na qual ele estava imerso, citando a ignorância humana como o elo que liga os homens ao mal.

O fato de concluir a narrativa no tempo presente revela a intenção de Martinho em reforçar a ideia de que as forças malignas sempre estiveram presentes na história do mundo, onde os seres humanos tornam-se seu alvo principal: o diabo age através dos homens ignorantes que reforçam o poder de satã através dos cultos e sacrifícios que são concedidos em seu nome. Segundo Martinho, estes rituais são fruto do desconhecimento. Os praticantes rendem culto a divindades que julgam superiores a Deus, porém não sabem que são constantemente enganados pelo diabo e seus ministros que assumem formas diferentes a fim de aproximarem-se dos homens levando-os para o caminho da danação. O bispo de Braga elucida esta ideia nos parágrafos sete a nove, quando aborda as inúmeras características negativas dos deuses romanos (adúlteros, incestuosos, gananciosos, meretrizes, etc)[276] cultuados pelos galegos. O mal assume a forma destes deuses, exigindo dos ditos pagãos que lhe prestem cultos e sacrifícios:

> Então, o Diabo e seus ministros, os demônios, que foram expulsos do Paraíso, vendo a ignorância do homem... vagando atrás de criaturas, começaram a mostrar-se em diferentes formas para os homens e falar com eles, dizendo que deveriam oferecer sacrifícios em altas montanhas e bosques sombrios e adorá-los como se fossem Deus. Eles tomaram para si nomes de homens malignos que passaram suas vidas cometendo todos os crimes e feitos vis.[277]

Além das divindades romanas criticadas por Martinho, o bispo ressalta ainda os elementos naturais como suscetíveis de serem incorporados às forças malignas. A natureza, criação divina, é agora palco da trama de Satã que envolve o homem arrastando-o a perdição:

> O "mundo físico" é criação divina, parte de sua obra, e positivo nos recursos dispostos por Deus em benefício do homem. Mas o seu culto equivocado, o desconhecimento deste seu verdadeiro sentido propicia ao diabo e seus

[276] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 07.
[277] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 07.

> sequazes ardilosos imiscuírem-se à natureza, apresentando-se aos homens em diversas figuras, a exigir-lhes cultos e sacrifícios em montes e bosques. Essa presença ou manifestação, ainda que subreptícia, fundada no erro, não 'desanimiza', mas desloca, demonizando, o sentido pagão de uma natureza povoada por espíritos. [278]

Ao longo das linhas que se seguem, Martinho procura esclarecer, didaticamente, que todas as crenças ditas pagãs constituem um sistema religioso falso que leva seus praticantes a perdição. Todas as críticas tecidas pelo bispo acerca da religiosidade estão interligadas com a narrativa da História da Criação. Como vimos, o relato de tais acontecimentos teve como um dos seus objetivos principais demonstrar as origens do mal e seu espaço de atuação caracterizado pelo bispo como ilimitado. Contudo, tal sequencia nos deixa, ainda, uma outra mensagem: Martinho coloca Deus como o criador dos céus, da terra e de todos os elementos que a compõe, sendo assim, o fato dos galegos cultuarem criações divinas é errôneo. Estas foram feitas para benefício do homem, e, por um equívoco (ignorância) somado a influência do diabo, são tratadas como divindades. O que o bispo de Braga quer deixar claro aos leitores é a falsidade de sua religião. Durante o processo de criação do mundo a crença monoteísta, centralizada na figura de Deus, era a única e verdadeira religião e é esta mensagem que Martinho deseja que os galegos entendam. Assim, preocupado em reverter muitas ideias, cultos e rituais já consolidados o bispo apresenta uma nova versão, baseada na doutrina cristã, sobre a verdadeira origem de algumas crenças. Como exemplo, citamos a explicação de Martinho acerca da criação dos elementos naturais e dos dias da semana para os "rústicos", quando o bispo tenta extirpar da Galiza o hábito de nomear estes dias vinculando-os aos deuses romanos[279]. Podemos citar ainda as festas em comemoração as Calendas. Para o bispo, a ignorância faz com que os praticantes comemorem o início do ano em primeiro de janeiro, o que para a doutrina cristã não é o correto[280]. Outros esclarecimentos estão presentes nas linhas que se seguem no sermão. Nos parágrafos dez a doze e, posteriormente no dezesseis, verificamos comentários irônicos acerca da religiosidade antiga cultivada pelos galegos, a fim de reforçar o questionamento dos leitores acerca da veracidade de seu sistema religioso.

[278] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*, 2014, pp.106-107.
[279] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 08.
[280] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 10.

Basicamente as ideias disseminadas pelo bispo estão assentadas em passagens bíblicas e no binômio bem *versus* mal que, como já citado, está presente em toda a obra[281].

Martinho complementa suas ideias acerca deste assunto ao narrar brevemente a manifestação do poder divino na pessoa de Jesus Cristo. Este curto relato tem um claro propósito: os galegos precisavam sentir que Deus estava próximo a eles da mesma forma que suas divindades e símbolos. Um ser tão poderoso talvez causasse intimidação aos crentes e era preciso aproximá-los, alimentando uma confiança necessária para o sucesso da tarefa evangelizadora. Portanto, Jesus é a personificação do poder de Deus e amparou os crentes com suas ações, tendo aceitado a morte para salvar a humanidade. O que Martinho demonstra neste curto relato são os sacrifícios que Deus fez em nome dos seres humanos e que apesar de não ser visível, ele está presente em todos os lugares, ao contrário do diabo que, na visão do bispo, deturpou o real significado da obra de Deus e ausentou-se posteriormente, deixando seus seguidores a mercê dos problemas do mundo. No entanto, devemos considerar o peso do sagrado impregnado na paisagem e, por mais explicações que Martinho dê a fim de extirpar a religiosidade do cotidiano dos galegos, esta é uma tarefa árdua, como já salientamos. Deus ainda se mostraria inacessível para os ditos pagãos, ao contrário dos seus elementos sagrados palpáveis (pedras, árvores, fontes, etc), presentes em toda a extensão da Galiza. Não bastava explicar o caminho da "verdade", era essencial para o galego que ele se sentisse conectado a sua religião.

A exaltação da figura de Jesus no sermão serve ainda para um segundo propósito. O bispo de Braga utiliza esta personagem para frisar o compromisso indissolúvel que os crentes fizeram com Jesus no momento do batismo. Contudo, são muitos aqueles que depois de batizados retornam para suas antigas crenças e, para estes, Martinho deixa um alerta:

> Aqueles que foram descrentes, ou não foram batizados, ou, após serem batizados, curvaram-se para ídolos, assassinatos, adultérios ou perjúrios e outros males serão condenados com o Diabo e os demônios que adoraram. E serão enviados, com sua carne, para o fogo eterno, onde essas chamas inextinguíveis queimam para sempre e sua carne ressuscitada irá gemer eternamente em tormento.[282]

---

[281] Neste tópico de nosso trabalho a intenção é apresentarmos o *Dcr* de uma maneira geral, a fim de que o leitor tenha um contato maior com as especificidades que compõe a obra. Posteriormente, retomaremos alguns assuntos ao utilizarmos nossa metodologia principal de análise, além de explicitarmos o sentido de muitas crenças religiosas para os habitantes da localidade em questão.

[282] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 14.

Interessante atentarmos para o fato de que o sermão apresenta uma contradição quando trata do batismo. Acima, observamos que Martinho deixa um alerta sério aos galegos, cujo desfecho seria uma pós-morte marcada pelo tormento. No entanto, no parágrafo dezessete o bispo é mais brando e afirma que aqueles que foram batizados, mas que retornaram para seus ídolos por um instante, não devem ficar desesperados. Deus é benevolente e sua misericórdia perdoará esta falta:

> [...] se um homem sabe que fez tais coisas após ser batizado e quebrou a fé de Cristo, não se desespere de si mesmo nem diga em seu coração: 'Como participei de males tão grandes após ser batizado, talvez Deus não perdoe meus pecados'. Não duvidem da misericórdia dEle.[283]

No encerramento de sua obra, o bispo faz uma série de recomendações básicas que devem ser seguidas pelos crentes a fim de alcançarem a salvação eterna. Ele destaca o cumprimento aos preceitos católicos, tais como visitar a Igreja, fazer boas obras, respeitar o domingo e, logicamente, evitar a veneração aos ídolos[284]. Por fim, avisa que cabe a cada um, depois de cientes do conteúdo do sermão, seguir o caminho da verdade ou da mentira, afinal no dia do julgamento Deus irá ponderar as faltas e os pecados, encaminhando cada pessoa para o lugar que lhe pertence baseado em suas atitudes na vida[285].

3.2. A Análise Crítica do Discurso aplicada ao *De Correctione Rusticorum*: o sermão desvelado.

Na introdução do presente capítulo apresentamos as bases metodológicas de nosso trabalho, expondo sua utilidade e importância nesta pesquisa. Isso posto, cabe-nos agora tecer apenas breves considerações acerca deste assunto, apresentando, mais claramente, os instrumentos de análise que serão aplicados em nossa fonte a fim de revelarmos as intenções do autor e da instituição que ele representa. Salientamos ainda que para além do objetivo de verificarmos os percalços da tarefa evangelizadora na Galiza, esta dissertação está assentada no propósito de apresentar as principais formas antigas de religiosidade praticada pelos

[283] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 17.
[284] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 18.
[285] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 18.

habitantes da localidade em questão, afinal para nós as práticas ditas pagãs não se resumiam a simples fragmentos, mas compunham o cotidiano do homem medieval em todos os seus aspectos, fornecendo segurança e alento para as dificuldades diárias. Sendo assim, acreditamos que nossa metodologia fornecerá a estrutura necessária para encerrarmos este trabalho cumprindo nosso propósito fundamental[286].

A Teoria Social do Discurso de Norman Fairclough acabou por originar a vertente de análise linguística que aqui utilizaremos (ACD)[287]. Como já exposto, este é um método que contribui para as pesquisas que estão orientadas pelo teor social, afinal a prática social está em consonância com a prática discursiva e com o texto, como nos mostra Fairclough:

> Prática discursiva aqui não se opõe a prática social: a primeira é uma forma particular da última. Em alguns casos, a prática social pode ser inteiramente constituída pela prática discursiva, enquanto em outros pode envolver uma mescla de prática discursiva e não-discursiva. A análise de um discurso particular como exemplo de prática discursiva focaliza os processos de produção, distribuição e consumo textual.[288]

Desta forma, nosso aparato metodológico priorizará estes dois aspectos. Pretendemos orientar nossa exposição tendo em vista alguns instrumentos básicos oriundos da vertente de análise faircloughana, bem como as categorias analíticas da ideologia propostas por Thompson, todavia ressaltamos que este estudo utilizará ainda contribuição de outros autores a fim de complementar as exposições que efetuaremos. Sendo assim, explicitamos agora as bases de nossa metodologia.

O *Dcr* será desvelado a partir de três eixos centrais: a prática social, a prática discursiva e o texto. Tendo em vista que todas estas categorias caminham juntas e são indissociáveis neste estudo, os componentes de análise destes elementos entrarão em confluência a todo momento, complementando-se. Na investigação da prática social nossa orientação estará voltada principalmente para os conceitos de hegemonia[289] e ideologia. Este último será visto por nós a partir da concepção de Thompson:

---

[286]A análise da religiosidade praticada pelos habitantes da Galiza no contexto em questão será desenvolvida no último tópico deste capítulo.

[287] As autoras Viviane Rezende e Viviane Ramalho explicam que a Teoria Social do Discurso "(...) é uma abordagem de Análise do Discurso Crítica, desenvolvida por Norman Fairclough, que se baseia em uma percepção da linguagem como parte irredutível da vida social (...). " In: REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Op. cit*., p.11.

[288] FAIRCLOUGH, Norman. *Op. cit*., 2001, p.99.

[289] A definição de hegemonia trabalhada por nós foi definida na introdução deste terceiro capítulo e compreende as reflexões de Fairclough acerca deste conceito.

> Ao contrário das concepções neutras, que tentam caracterizar fenômenos ideológicos sem implicar que esses fenômenos sejam, necessariamente, enganadores e ilusórios ou ligados com os interesses de algum grupo em particular, a concepção crítica postula que a ideologia é, por natureza, hegemônica, no sentido de que ela necessariamente serve para estabelecer e sustentar relações de dominação e, por isso, serve para reproduzir a ordem social que favorece indivíduos e grupos dominantes.[290]

Este autor ainda elenca cinco categorias que facilitam o estudo da ideologia presentes em um texto, sendo que estas serão utilizadas por nós neste trabalho. Estamos nos referindo a

> 1) *legitimação* que [...]estabelece e sustenta relações de dominação pelo fato de serem apresentadas como justas e dignas de apoio[...][291];
> 2) *dissimulação* que também [...]estabelece e sustenta relações de dominação por meio de sua negação ou ofuscação, pode ser realizada por construções simbólicas como deslocamento, eufemização e tropo. No primeiro caso, há uma recontextualização de termos, geralmente referentes a um campo e que são usados com referência a outro, deslocando conotações positivas ou negativas. Na eufemização, ações, instituições ou relações sociais são representadas de modo que desperte uma valorização positiva, ofuscando pontos de instabilidade. O tropo refere-se ao uso figurativo da linguagem, que pode servir a interesses de apagamento de relações conflituosas.[292];
> 3) *unificação* que é o [...]*modus operandi* da ideologia pelo qual relações de dominação podem ser estabelecidas ou sustentadas pela construção simbólica da unidade. Há duas estratégias de construção simbólica relacionas à unificação: a padronização – adoção de um referencial padrão partilhado – e a simbolização – construção de símbolos de identificação coletiva[293];
> 4) *fragmentação* na qual [...]relações de dominação podem ser sustentadas por meio da segmentação de indivíduos e grupos que, se unidos, poderiam construir obstáculo à manutenção do poder. Uma das estratégias de construção simbólica da fragmentação é a diferenciação, em que se enfatizam características que desunem e impedem a constituição de um grupo coeso, com objetivo de desestabilizar a luta hegemônica[294];
> 5) *reificação* [...]por meio do qual uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sócio-histórico.[295]

Com relação ao instrumental referente ao texto procuraremos analisar os aspectos concernentes a gramática, vocabulário, coesão e estrutura textual do *Dcr*, avaliando ainda os

---

[290] THOMPSON, J.B apud REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. Análise do Discurso Crítica. *Op.cit.,* 2009, p. 49.
[291] REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Op.cit.,* 2009, pp. 50-51.
[292] IDEM, *Ibidem*, pp.50-51.
[293] IDEM, *Ibidem*, pp.50-51.
[294] IDEM, *Ibidem*, pp.50-51.
[295] IDEM, *Ibidem*, pp.50-51.

possíveis resultados do consumo deste texto entre seu público alvo. Já na prática discursiva expomos, primeiramente, o recurso da intertextualidade. Fairclough atenta para o fato da importante relação estabelecida entre a investigação das hegemonias presentes em um discurso e a intertextualidade:

> A relação entre intertextualidade e hegemonia é importante. O conceito de intertextualidade aponta para a produtividade dos textos, para como os textos podem transformar textos anteriores e reestruturar as convenções existentes (gêneros, discursos) para gerar novos textos. Mas essa produtividade na prática não está disponível para as pessoas como um espaço ilimitado para a inovação textual e para os jogos verbais: ela é socialmente limitada e restringida e condicional conforme as relações de poder.[296]

Neste método pretendemos destacar as representações de discursos passados na fala do bispo de Braga, que podem estar manifestados de forma literal (transcrições com o uso de aspas) ou ainda discursos dos próprios galegos, mas que são deturpados de forma irônica, negativa ou a partir de alguma pressuposição estabelecida por Martinho. Destacamos, que além da intertextualidade recorreremos ainda as categorias ideacional e interpessoal trabalhadas por Fairclough na ACD. A primeira refere-se "[...] aos modos pelos quais os textos significam o mundo e seus processos, entidades e relações"[297] utilizando, principalmente, a argumentação e a metáfora no estudo dos discursos; já a função interpessoal trata especificamente da interação e representação de identidades. Segundo Fairclough:

> [...] a função interpessoal podia ser dividida em duas funções componentes, as quais chamei funções 'relacional' e de 'identidade'. Estas estão ligadas às formas como as relações sociais são exercidas e as identidades sociais são manifestas no discurso, mas também, naturalmente, a como as relações sociais e as identidades são construídas (reproduzidas, contestadas e reestruturadas) no discurso.[298]

Uma vez esclarecido o instrumental metodológico da ACD que aqui utilizaremos, torna-se primordial iniciarmos nossa análise retomando informações anteriores, que são fundamentais e que orientarão todo o trabalho a seguir: o *Dcr* foi escrito em um contexto de evangelização da Igreja galega protagonizado por Martinho de Braga. O objetivo de sua obra era a evangelização das populações em questão, bem como a extirpação de crenças que prejudicavam a missão da Igreja. O sermão, por sua vez, está imerso no amplo projeto da

[296] FAIRCLOUGH, Norman. *Op. cit*., 2001, p. 135.
[297] IDEM, *Ibidem*, p.92.
[298] IDEM, *Ibidem*, p.176.

Igreja Católica que buscou inserir os novos crentes na cosmovisão do cristianismo, por isso Martinho preocupou-se em apresentar uma História da Criação para seus leitores, além de explicações cristãs para fenômenos cotidianos que eram vistos e praticados sobre o prisma da religiosidade. Tendo em vista estas considerações iniciamos nossa análise abordando a questão da escolha: para compor o sermão, Martinho fez escolhas de estrutura e de vocabulário que conversassem com seus objetivos. Colocamos, portanto, que as orações reproduzidas pelo bispo e que compõe a obra apresentam múltiplas funções, na medida que:

> [...] toda oração é uma combinação de significados ideacionais, interpessoais (identitários e relacionais) e textuais. As pessoas fazem escolhas sobre o modelo e a estrutura de suas orações que resultam em escolhas sobre o significado (e a construção) de identidades sociais, relações sociais e conhecimento e crença.[299]

Obviamente que a composição do sermão foi pensada visando determinados propósitos. A escolha de certos assuntos em detrimento de outros acabou por originar um sermão simples e de fácil compreensão que atenderia perfeitamente as necessidades dos públicos que Martinho objetivava atingir. Dizemos "públicos" no plural, pois, de fato, o sermão foi escrito para ser lido e absorvido pelo clero, no entanto os ensinamentos contidos na obra seriam repassados de forma oral ao restante da população, que não era alfabetizada. Destaca-se, portanto, uma relação tríade no *Dcr* composta por autor-leitor-ouvinte. Como destaca Maria Lucia Oliveira Andrade:

> Uma análise textual, deve, portanto, levar em conta os traços linguísticos que permitem reconhecer a intencionalidade do enunciador, os efeitos de sentido construídos por esse enunciador ou pelo locutor por ele instaurado/instituído, e a persuasão ou manipulação que o enunciador busca exercer sobre o enunciatário (leitor).[300]

Esta relação nos encaminha para a verificação das condições de produção da obra, as ideologias propagadas e o consumo do texto[301]. No entanto, destacamos não ser possível fazermos uma avaliação mais precisa acerca da receptividade da obra entre o clero e a população galega, afinal pouco tempo após a produção deste sermão o bispo de Braga veio a

---

[299] IDEM, *Ibidem*, p. 104.
[300] ANDRADE, M.L.C.V.O. História e Linguística. *Op. cit*., p.51.
[301] IDEM, *Ibidem*, p. 50.

falecer não deixando nenhuma outra obra relativa a este assunto, além do fato do Reino Suevo ter sido conquistado pelos visigodos neste mesmo período. O sucesso na tarefa evangelizadora demandaria um clero preparado sob a direção de um bispo que tomasse atitudes eficientes, tal como Martinho procurava fazer, todavia o processo seria lento e nunca gozaria de plena efetivação. Por essas razões, cremos que o impacto do *Dcr* foi superficial, afinal a religiosidade pré-cristã continuaria a persistir por vários séculos não só na Galiza, mas em todo Ocidente Medieval.

A fim de iniciarmos a análise crítica do *Dcr* ressaltamos, primeiramente, a carta endereçada ao bispo Polêmio. Notamos, nas breves linhas que compõe esta epístola a presença da propriedade interpessoal, na qual as funções relacionais e identitárias estão presentes. Martinho interage com o bispo de Astorga com afabilidade, afinal está dirigindo-se a outro membro do *ordo clericorum*, que além de gozar de um cargo de visibilidade dentro da Igreja, tal como o bispo de Braga, compartilha das mesmas preocupações deste. Portanto, estas duas personagens identificam-se por suas funções e objetivos. A interação presente neste primeiro parágrafo revela-nos uma relação de respeito, demonstrada através dos pronomes de tratamento que analisamos no tópico anterior deste capítulo, além do interesse de ambos em resolver os problemas de religião que afetam a Galiza. Martinho mostra boa vontade em atender o pedido do colega ao escrever a obra em questão como uma saída para o processo evangelizador. Observamos ainda que, diferentemente do restante do sermão, neste momento o bispo de Braga coloca-se na obra, utilizando a primeira pessoa do singular diversas vezes, como podemos atestar nos seguintes trechos: "Recebi a carta [...]"; "[...]devo-lhe enviar um certo trabalho[...]"; "[...]fui obrigado a tocar a vasta floresta de tempos e atos passados [..]".[302]

No segundo parágrafo a interação muda, e Martinho dirigi-se ao seu público de forma diferenciada. Nos parece que o objetivo, ao iniciar o sermão, é deixar claro que a obra envolve todo o clero galego, que está enviando uma mensagem evangelizadora aos habitantes da Galiza: "Desejamos, queridos irmãos, anunciar-lhes, em nome do Senhor, coisas que ou não ouviram ou, se ouviram, talvez as tenham esquecido"[303]. Assim como ressaltamos no trecho anterior, é utilizada novamente a amabilidade no tratamento "queridos irmãos", no entanto, ao longo das linhas que se seguem, a postura adotada pelo bispo será mais agressiva e os galegos passarão a ser denominados ora de "rústicos" ora de "ignorantes". Tal postura não aparece,

[302] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 01.
[303] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 02.

por exemplo, no sermão treze de Cesário de Arles. Esta obra que foi direcionada a pregação em uma paróquia rural, cujo público também era inculto nos assuntos cristãos tal como os galegos, aponta os problemas de fé pelos quais a região passava. No entanto, a interação desenvolvida por Cesário apresenta-se mais polida que a de Martinho. Logo no início da obra ele também dirigi-se ao seu público de forma afetuosa, como podemos observar no trecho: "Eu vos rogo, irmãos caríssimos, que reflitamos sobre o significado de sermos cristãos[...]"[304]. No entanto, esta interação mais polida torna-se constante nas linhas que constituem a obra e Cesário continua a referir-se aos seus leitores e ouvintes como irmãos.

O mesmo ocorre no sermão CVII de Máximo. Talvez a amabilidade no tratamento seja fruto do tipo de público para o qual a obra está sendo dirigida. Como já explicitamos anteriormente, este sermão volta-se aos proprietários de terra de Torino, sendo, portanto, um público de instrução e condição econômica mais elevada que os "rústicos". O tratamento é o mesmo empregado na obra de Cesário (irmãos), porém acreditamos que tal afabilidade esteja relacionada às possíveis contribuições em dinheiro oferecida por estes proprietários as igrejas da localidade, visto que a motivação para a escrita desta obra é a cumplicidade destes mesmos proprietários com relação a permanência do paganismo em suas terras. Esta conivência é apontada por Máximo como um crime[305], portanto era esperado que o tratamento utilizado pelo bispo fosse mais agressivo, o que não ocorre quando ele se refere diretamente aos donos de terra de Torino.

Voltamos agora para a narrativa da História da Criação, que se estende dos parágrafos três a seis, como pudemos verificar anteriormente nesta dissertação. São muitos os pontos a serem considerados neste momento que nos levam a refletir sobre as várias funções que esta narrativa desempenha. Já cientes de seu conteúdo, deteremo-nos agora a analisar suas especificidades e intenções a partir da ACD.

Logo no início da narrativa notamos o recurso metodológico da intertextualidade. Martinho não copia integralmente partes do livro do Gênesis, pois afirma, no segundo parágrafo da obra, que apenas lembrará aos leitores alguns pontos das Sagradas Escrituras, a fim de que absorvam melhor os ensinamentos principais: "De fato, é longo o relato detalhado nas Sagradas Escrituras, mas, para que possam se lembrar pelo menos de um pouco,

[304] CESÁRIO DE ARLES. Sermão 13. In: CCL 103, *Sermones Sancti Caesarii Arelatensis* - Pars Prima, studio D. Germani Morin O.S.B., ed. altera, Turnholti, Brepols, 1953, I.
[305] MAXIMO DE TORINO, *Sermo CVII*, p.70.

encaminhamos a vocês esses poucos [pontos] dentre muitos"[306]. Neste momento, o bispo de Braga escolhe quais os fragmentos do relato bíblico que irá priorizar. Ao contrário de Santo Agostinho, que foi mais detalhista neste ponto, Martinho pressupõe que algumas partes são mais didáticas e eficientes para os objetivos que motivaram a escrita da obra, assim os galegos conhecerão, ao menos, o mínimo sobre a história do mundo e da religião católica. Reportando-nos novamente a narrativa, verificamos que não se trata de uma transcrição, mas sim de uma adaptação desenvolvida pelo bispo que priorizou alguns elementos em detrimento de outros. Ele baseia-se em um relato que já conhece e tece a história com suas próprias palavras. No entanto, os fatos descritos representam uma propriedade ideacional dos discursos, uma vez que uma realidade é construída visando a disseminação de uma ideologia onde Deus é visto como o criador dos céus, da terra, dos seres humanos e de todas as criaturas e elementos que compõe o universo, portanto, esta é a realidade sobre a origem do mundo que deve ser aceita pelos verdadeiros cristãos. Tal assertiva entrará em choque com a realidade do sistema simbólico construído pelos galegos, cujas crenças apresentam origens e funções diferenciadas.

Os quatro parágrafos que carregam esta narrativa estão envoltos em um sistema argumentativo que expõe, de maneira simples, o monoteísmo prezado pela Igreja Católica. Sendo Deus o criador de todas as coisas, deve-se prestar culto somente a sua figura. Todavia, tal argumentação também revela-nos uma metáfora que permeará as demais linhas do sermão: notamos que durante a narrativa da História da Criação, Deus foi traído diversas vezes por suas criaturas, que orientadas pelo diabo e seus ministros, desobedeceram os desígnios divinos e caíram em danação, como observamos nestas passagens: "O Diabo, vendo, portanto, que o homem fora feito para ascender ao Reino de Deus em seu lugar, tomado de inveja, o persuadiu a transgredir as ordens de dEle"[307] e "Mas eles, tendo se esquecido do Senhor, seu criador, cometeram muitos crimes e despertaram a Ira Divina"[308]. Apenas Noé e sua família sobreviveram a fúria de Deus por serem homens virtuosos. O fato é que a metáfora do castigo divino é apresentada na introdução da obra, mas este ensinamento irá repetir-se em todo o sermão: os pagãos devem abandonar suas crenças errôneas e voltarem-se para Deus, pois o dia do Juízo Final chegará para todos, entretanto a salvação eterna estará reservada somente para aqueles que mudarem de atitude e abraçarem a verdadeira religião. Tal como Adão e

[306] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 02.
[307]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 04.
[308]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 05.

Eva, os "ignorantes" deixam-se enganar pelo demônio que toma a forma de seus deuses e símbolos, ludibriando-os constantemente. Assim sendo, esta metáfora aplicada aos "rústicos" cumpre a função de aviso inicial e soma-se aos tantos outros avisos feitos por Martinho no decorrer da obra.

Através destas considerações, percebemos que o relato da criação está disseminando os principais preceitos da doutrina cristã, reforçando o seu regime de verdade assentado na existência de um único e supremo Deus. Esta premissa é essencial para a Igreja e poderia levar esta a sua tão sonhada legitimação perante os galegos. Retomando a categoria da unificação proposta por Thompson no estudo das ideologias presentes nos discursos, verificamos que tal narrativa é coesa e proporciona uma segurança aos clérigos responsáveis pela tarefa evangelizadora, afinal a padronização na história sustenta e dá legitimidade ao discurso pregado pela Igreja. A narrativa propaga a ideologia cristã acerca da criação do Universo, contribuindo para a constituição de sua hegemonia como instituição e sistema religioso predominantes. Este processo legitimador apresenta-se em várias passagens do sermão, principalmente nas tentativas de Martinho em ofuscar ou negar a funcionalidade das crenças vivenciadas pelos galegos, atitude que observamos a partir do parágrafo sete.

Nos trechos sete e oito do sermão, Martinho desenvolve uma nova história da criação, no entanto, esta apresenta a origem dos deuses e símbolos cultuados pelos "rústicos". O objetivo de Martinho é mostrar aos galegos a origem maléfica de suas crenças que são oriundas da ação de Satã. Neste momento da obra, observamos novamente uma fragmentação, na qual novas personagens são introduzidas ao relato com o propósito de enfraquecer a religiosidade cultuada pelos "rústicos", levando estes a questionarem seu sistema religioso.

Se até então o bispo de Braga apresentou-nos Deus, o diabo e algumas criações divinas que foram corrompidas, como Adão e Eva, os deuses romanos aparecem na narrativa descritos de forma extremamente negativa. Citemos alguns exemplos:

> Então, um disse que era Júpiter, que era um mágico e tão incestuoso em seus muitos adultérios que tomou sua irmã, Juno, como esposa, em seguida, ele corrompeu suas filhas, Minerva e Vênus, e de modo vil, conspurcou suas sobrinhas e todas as suas parentes. Outro demônio chamou a si de Marte, um perpetrador de conflitos e discórdia. Outro dedicou-se chamar-se Mercúrio, o vil inventor de todo roubo e toda fraude e a quem, como o deus do lucro, homens gananciosos, ao viajar por estradas, atirando pedras, ofereciam montes dessas pedras como sacrifício. Outro demônio tomou o nome de Saturno e que, deleitando-se na crueldade, até mesmo devorou seus próprios filhos. Outro demônio fingiu-se de Vênus, que era uma meretriz. Ela não se

> deitou apenas com inúmeros adúlteros, mas até mesmo com seu pai, Júpiter, e seu irmão Marte.[309]

Interessante atentarmos para o fato de que Martinho preocupou-se em denegrir tais deuses deste o início do relato, apresentando-os como homens de conduta e caráter terríveis que, posteriormente, foram corrompidos pelo demônio. O mal, representado pelo comportamento infame, transmutou-se em algo muito pior, devido à ação do diabo. A mesma situação é descrita quando o bispo se refere aos deuses cuja simbologia está ligada aos elementos naturais (pedras, árvores, fontes, etc). Tanto os deuses como os lugares de culto são apresentados como estando sob domínio de Satã:

> Além disso, muitos demônios, expulsos do paraíso, também residem nos mares, nos rios, nas nascentes ou nas florestas; homens ignorantes de Deus também os adoravam como deuses e faziam sacrifícios em seus nomes. Eles chamam por Netuno no mar, por Lâmia nos rios, por Ninfas nas nascentes, por Diana nas matas, mas são todos demônios malignos e espíritos vis que enganam homens descrentes, ignorantes do Sinal da Cruz, e os atormenta.[310]

Ao analisarmos mais detidamente as duas últimas citações que aqui transcrevemos, somos capazes de observar que o recurso da intertextualidade é novamente utilizado pelo bispo como método de construção da sua obra. Na História da Criação, Martinho preferiu utilizar passagens do Gêneses, mas adaptando-as a partir de suas palavras. Todavia, os galegos que não dominavam o recurso da escrita e leitura não poderiam produzir obras acerca da religiosidade que praticavam, no entanto, suas falas foram aproveitadas e inseridas no *Dcr*, sofrendo, obviamente, algumas transformações. O fato é que mesmo que os galegos fossem analfabetos, Martinho detinha certo conhecimento das práticas cultivadas por eles, que poderiam ser fruto tanto da observação do bispo, como do relato dessas pessoas ou ainda do clero, que era praticante destas formas antigas de religiosidade. O que estamos querendo exemplificar é a quantidade de detalhes que o bispo fornece ao descrever alguns deuses e rituais sagrados dos ditos pagãos. Mesmo que suas palavras tenham impregnado estes elementos de características maléficas, acreditamos que elas se tornam uma fonte de estudo frutífera para o pesquisador que se dedica a investigação deste assunto. O bispo constrói seu sermão assentado em argumentações que se prestam a um ideal importante (evangelização),

[309]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 07.
[310]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 08.

desta forma, se ele manifestasse certo desconhecimento acerca do assunto o objetivo da obra seria em vão. Era necessário, portanto, interar-se de alguns cultos, rituais e simbologias para mostrar a seu público que sua mensagem era séria e confiável. O sermão precisava mostrar-se seguro em seu conteúdo para alcançar seus propósitos, caso contrário, os ataques não fariam sentido e os galegos continuariam a legitimar suas práticas, tornando a tarefa evangelizadora cada vez mais difícil.

O *sermão CVII* de Máximo também apresenta algumas descrições detalhadas acerca das práticas cultivadas entre os habitantes de Torino. Assim como Martinho, o bispo em questão mostra seu conhecimento acerca do assunto a fim de dar mais confiabilidade a sua obra, afinal, como já mencionamos, a falta de informações poderia demonstrar aos "rústicos" o desconhecimento do clero acerca da sua religião, tornando os ataques vagos e sem fundamento. Verificamos, agora, um trecho do sermão de Máximo onde alguns hábitos tidos como pagãos são detalhados:

> Ao entrar em um santuário rústico, você encontrará gramados esbranquiçados [os restos de um altar de turfa] e carvões usados – um sacrifício digno do diabo, quando um deus morto é adorado com coisas mortas. E, ao ir para os campos, você encontrará altares de madeira e imagens de pedra, adequados para um ritual no qual deuses insensíveis são servidos em altares apodrecidos. Se despertar mais cedo [do que normalmente acorda], você veria um rústico cambaleando devido ao vinho. Você deveria saber que ele é o que se chama um devoto de Diana [ou seja, um epilético ou alguém que esteja 'enlouquecido pela lua'] ou um adivinho.[311]

Antes de nos atermos ao próximo parágrafo da obra, observamos ainda mais uma questão importante acerca deste assunto: verificamos, a partir dos trechos aqui trabalhados, a vivacidade da religiosidade entre os habitantes do Ocidente Medieval. O sermão de Martinho e de Máximo são apenas dois exemplos dentre muitos que demonstram a força de crenças que precisavam ser combatidas para que não ameaçassem o projeto hegemônico da Igreja. Entre as muitas críticas tecidas pelos clérigos, enxergamos um sistema religioso que fornecia um sentido e uma direção ao cotidiano do homem medieval que vivia com a natureza e da natureza. Na última sessão de nosso trabalho teremos a chance de analisar algumas destas crenças de forma mais detalhada, avaliando o espaço de atuação da antiga religiosidade no dia a dia dos galegos.

[311] MAXIMO DE TORINO, *Sermo CVII*, p.70.

A função ideacional faz-se presente novamente no capítulo nove da obra: a fim de complementar suas explicações acerca da criação do Universo por Deus, Martinho recorre, mais uma vez, ao livro do Gêneses. Algumas questões que não foram trabalhadas no início da obra, voltam neste momento para somarem-se as reflexões apresentadas anteriormente, no entanto, assim como nos parágrafos três a seis a argumentação é desenvolvida com as próprias palavras do bispo e não passagens integrais da Bíblia.

Martinho atrela a explicação dos dias da semana com a criação dos elementos que constituem o Universo: "E quando o Deus Onipotente fez o céu e a terra, Ele então criou a luz, que se alternou com as trevas sete vezes durante seu período de trabalho"[312]. A sequência apresenta a descrição do clérigo acerca da criação do dia, da terra, do Sol, Lua e estrelas, animais, homens e, por fim, o dia do descanso. Desta forma, verificamos um reforço na intenção do bispo de esclarecer a relação de Deus com a origem do mundo, assunto já abordado no início da obra. A realidade que o cristão deve ter em mente é de que o mundo é criação divina e só uma divindade tão superior quanto Deus teria a capacidade de construí-lo com tamanha perfeição, todavia este processo demandou certo esforço sendo realizado em etapas que constituem os dias da semana. Como já exposto por nós, Martinho procura dar uma visão cristã ao universo pagão dos galegos fornecendo explicações para vários costumes que já estavam enraizados há séculos entre essas populações. Neste caso, Martinho tenta extirpar o costume dos galegos de denominar os dias da semana vinculando-os aos deuses romanos:

> Assim, é uma loucura que um homem batizado na fé de Cristo não honre o Dia do Senhor, no qual Cristo se levantou novamente, e diga que honra os 'dias' de Júpiter, Mercúrio, Vênus e Saturno, que não têm dias, mas são adúlteros, mágicos e homens malignos que tiveram mortes vis em suas terras! Mas, como dissemos, sob a aparência desses nomes, os homens demonstraram uma absurda veneração e louvor a demônios.[313]

Para dar mais sustentação as suas argumentações, Martinho apresenta explicações cristãs para todas as crenças praticadas pelos galegos, construindo, assim, um universo ideacional que exclui o papel da religiosidade em qualquer situação. Como trata-se de uma obra didática, a coesão é essencial para garantir a absorção de seus ensinamentos pelos

[312]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 09.
[313]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 09.

leitores, desta forma, os assuntos dos parágrafos vão ligando-se para garantir um maior entendimento do público acerca dos fatos apresentados. O parágrafo dez apresenta uma continuidade no assunto relativo as datas e dias já abordado no trecho anterior da obra. De forma prática, o bispo associa a ignorância como a responsável por fazer os galegos adorarem crenças oriundas da ação de Satã. As festas das Calendas tornam-se o alvo das críticas tecidas pelo bispo que afirma ser a comemoração do início do ano em primeiro de janeiro totalmente equivocada ("O erro também engana os ignorantes")[314]. Diferentemente das demais passagens do sermão abordadas por nós até agora, Martinho utiliza-se da propriedade intertextual onde há uma cópia integral de uma pequena passagem bíblica a fim de garantir confiabilidade ao seu relato. Vejamos o trecho no qual ele apresenta a referida passagem e a explicação cristã acerca do ano novo:

> Visto que, como dizem as Sagradas Escrituras, o oitavo dia das calendas de abril [25 de março], no equinócio, foi instituído como início do primeiro ano. E lê-se: 'E fez Deus a separação entre a luz e as trevas' (Gênese 1:4). E, como cada divisão implica igualdade, em [25 de março], o dia tem tantas horas quanto a noite. Por isso é falso que as calendas [1º] de janeiro marquem o início do ano.[315]

A fim de garantir legitimidade as suas palavras, o clérigo recorre a um trecho das Sagradas Escrituras que se encaixa no assunto desenvolvido por ele nesta passagem do texto. Ele repete este mesmo método no parágrafo doze, que analisaremos a seguir.

Como já dito, a fim de conseguir a coesão em seu texto e facilitar a assimilação de seus ensinamentos, Martinho costuma continuar os assuntos que está trabalhando ao longo dos parágrafos do *Dcr*, introduzindo, aos poucos, novos temas ao longo, porém sempre utilizando a mesmo propósito e estrutura textual. Na sequencia da obra (parágrafos onze e doze) a adoração aos ratos e mariposas é tachado novamente de "erro tolo"[316] que se repete por conta da ignorância dos ditos pagãos. A intenção do bispo é fazer com que os galegos compreendam que pedir as traçar para que não depredem seus alimentos, tecidos ou plantações através de rituais não impedirá os mesmos de fazerem isso e completa este pensamento deixando claro, mais uma vez, que tais sacrifícios são oriundos da ação demoníaca. No texto verificamos ainda a existência de uma ameaça sutil aos leitores ("Mas ai

[314]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 10.
[315] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 10.
[316] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 10.

do homem que não tenha Deus como seu amigo e que não tenha recebido dEle saciedade do pão e segurança de vida!")[317] que se liga a outro recurso utilizado pelo clérigo a fim de reforçar as características negativas que vem atribuindo a religiosidade até então descrita por ele no sermão. Trata-se da ironia: ao detalhar os rituais feitos em homenagem as pragas a fim de que estas não estragassem seus estoques de comida e suas plantações, o bispo questiona se os galegos realmente acreditam que tais criaturas intercedem por eles, garantindo-lhes uma vida segura, farta e sem preocupações:

> Vejam como vocês realizam essas superstições vãs, seja em segredo ou abertamente, e nunca cessam de fazer sacrifícios a demônios. Por que eles não os sustentam, de modo que estejam sempre alimentados, seguros e felizes? Por que, quando Deus se irrita, os vãos sacrifícios não os defendem dos gafanhotos, ratos e muitas outras atribulações que Deus envia em sua ira?.[318]

A ironia é complementada com o fato de que as desgraças que ocorrem no cotidiano dos galegos são fruto de um castigo divino, quando Deus, descontente com tais rituais irrita-se e envia, como sinal de sua indignação e fúria, pragas para que apliquem uma lição aos "rústicos" que ignoram os preceitos divinos. A dissimulação aqui utilizada por Martinho presta-se a fazer com que os galegos enxerguem as possíveis incoerências de sua religiosidade quando confrontadas com a doutrina cristã apresentada pelo bispo.

Logo em seguida, o clérigo aborda a temática das adivinhações, também atrelando este assunto ao antigo ritual no qual as entranhas de animais, bem como o voo das aves era observado para traduzir algum sinal futuro. As críticas a essa prática, condenada no parágrafo doze, são reforçadas com trechos bíblicos vinculados a Salomão:

> E, como diz o sábio Salomão, adivinhações e augúrios são vãos (Eclesiástico 34:5), e na medida em que um homem os teme, seu coração será enganado. 'Não lhes entregue seu coração, pois eles desviaram muitos de seu caminho' (*idem* 6-7).[319]

Para além de observarmos a passagem bíblica em questão, devemos nos ater a um detalhe que compromete o propósito didático e pastoral do *Dcr*. Diferentemente da narrativa acerca da História da Criação ou da descrição dos deuses romanos por Martinho, Salomão não

[317]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11.
[318]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11.
[319]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11.

é apresentado de forma mais detalhada na obra. Esta omissão teria sido fruto de um descuido por parte de Martinho ou simplesmente ele teria presumido que seu público conhecesse esta figura? Acreditamos que a primeira hipótese faz mais sentido neste contexto.

Ao longo dos primeiros parágrafos do sermão Martinho foi minucioso nos detalhes para que o público pudesse compreender a obra e aprender ao mesmo tempo; para tanto era essencial apresentar aos "rústicos" fatos que marcaram a história do catolicismo desde os seus primórdios. Assim, verificamos que na História da Criação todas as personagens receberam algum tipo de descrição acerca de suas figuras, tal como Adão e Eva, apresentados como primeiro homem e mulher criados por Deus além de Noé, homem justo que salvou a raça humana de um dilúvio. Até mesmo os deuses romanos que foram extremamente denegridos no sermão receberam adjetivações que, de certa forma, os caracterizaram. Acreditamos que devido ao caráter didático da obra, tal omissão foi fruto de um esquecimento, não sendo intencional. Poderíamos supor ainda que Martinho não se preocupou em caracterizá-lo por ser uma personagem secundária que não acrescentaria nenhuma informação relevante para os propósitos da obra, já que sua intenção foi ser seletivo desde o início do sermão, priorizando apenas alguns fatos descritos na Bíblia. Sua intenção foi apoiar-se em uma personagem já consagrada e utilizar passagens de suas falas relatas nas Sagradas Escrituras para, novamente, dar sustento e confiabilidade as suas palavras, por isso deixa implícito no parágrafo doze que se trata de uma personagem bíblica e "sábia", como já mencionamos.

No encerramento deste parágrafo o modo de interação com os galegos torna-se menos agressivo e Martinho refere-se a eles como homens infelizes que deixaram-se seduzir pelo canto dos pássaros, sendo esta uma atuação do diabo. Por fim, adverte que

> Somente a Deus cabe saber de algo antes que ocorra, mas os demônios iludem homens vãos com argumentos diversos até levá-los a uma ofensa contra Deus e arrastar suas almas para o Inferno, para que o homem não entre no Reino dos Céus, de onde [os demônios] foram expulsos.[320]

Após tantas traições de que foi vítima, Deus aparece na sequencia do *Dcr* como benevolente quando decide dar uma nova chance aos seres humanos a partir da intercessão de seu filho. Ao contrário do que observamos no trecho anterior, Jesus é apresentado na narrativa com riqueza de detalhes e sua história é contada priorizando todas as passagens de sua biografia, por isso acreditamos que Martinho tenha esquecido ou simplesmente achado

[320]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 12.

desnecessário referir-se a Salomão de uma forma mais detida. Jesus Cristo, personagem emblemática do cristianismo, carrega uma simbologia mais complexa e que desperta maior interesse nos seres humanos. Ele seria o responsável por livrar o homem do "erro diabólico"[321] além de representar a bondade divina que se manifestava em uma nova tentativa de salvação do homem. Sua figura, de carne e osso, garantiria uma maior proximidade com o ser humano, fazendo com que este atestasse a intervenção divina através de seu filho. Martinho tece, com suas palavras, a "biografia" de Jesus e assim o apresenta aos seus leitores:

> E, pelo fato de a divindade do Filho de Deus não poder ser vista por homens, ele recebeu carne humana do útero da Virgem Maria, não concebido pela união com um homem, mas sim do Espírito Santo.O Filho de Deus, portanto, nascido de carne humana, com o Deus invisível escondido nele, mas com a aparência de um homem, pregou para os homens e os ensinou a abandonar os ídolos e os atos malignos, para deixarem o poder do Diabo e retornarem à adoração de seu Criador.[322]

O bispo é breve em sua descrição, mas mostra-se claro e preciso ao escolher a melhor abordagem para narrar tais fatos. Na citação acima ele resume de forma didática o nascimento de Jesus e os propósitos de Deus designados a ele. Todavia, o ápice da biografia se dá quando Martinho relata, em tom sereno, o sacrifício da morte de Jesus e o episódio da ressurreição:

> Após ter ensinado, permitiu-se morrer pelo bem da raça humana. Sofreu a morte livremente, sem se recusar. Foi crucificado pelos judeus, tendo Pôncio Pilatos como juiz... Retirado da cruz, foi colocado em um túmulo. No terceiro dia, ressuscitou dos mortos e viveu com seus 12 discípulos por quarenta dias e, para demonstrar que sua verdadeira carne ressuscitara, alimentou-se diante de seus discípulos.[323]

Verificamos aqui a propriedade ideológica da reificação na qual a curta passagem de Jesus pela terra (vivência transitória) gerou fatos extraordinários oriundos desde o momento do seu nascimento (concebido pela ação do Espírito Santo) até o seu regresso pós morte. Mesmo que a trajetória desta personagem sobre a terra tenha sido curta, foi intensa o suficiente para que sua figura se tornasse eterna e adorada pelos cristãos devido ao seu sacrifício. A reificação aparece aqui para legitimar a superioridade da Igreja Católica que se apropriou desta biografia transformando-a em algo que será lembrado eternamente pelos fiéis, constituindo-se, assim, como uma realidade ideacional para os católicos.

---

[321]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 13.
[322]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 13.
[323]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 13.

A última sequencia deste parágrafo mostra a recompensa obtida por Jesus ao manter-se fiel aos preceitos divinos. Diferentemente das personagens do início do sermão, ele ascendeu aos céus, onde juntou-se a Deus, mostrando o destino daqueles que são tementes a "verdadeira e única religião".

Dando continuidade à obra, Martinho liga os assuntos dos parágrafos treze e catorze ao abordar a questão da salvação eterna. Como visto, Jesus alcançou tal feito por ser bom e obediente aos preceitos divinos, destino que também seria reservado àqueles que seguissem os passos de Deus. O bispo explica que todos os homens, desde a época de Adão e Eva, ressuscitarão para serem julgados no dia do Juízo e apresenta a contraposição entre paraíso e inferno:

> E eles se apresentarão para o julgamento de Cristo, e aqueles que viveram bem serão separados dos pecadores e entrarão no Reino de Deus com os anjos sagrados, e suas almas, unidas aos seus corpos, viverão em eterno descanso e nunca mais morrerão. Não haverá trabalho duro ou dor, nenhuma tristeza, nem fome ou sede, nem calor, nem frio, nem escuridão ou noite, mas sempre felizes e sem desejos, na luz e na glória, eles serão como os anjos de Deus, pois mereceram entrar no local de onde o Diabo e seus anjos decaíram.[324]

Embora Martinho não tenha deixado explícito que o local onde a dor e o sofrimento imperam é o inferno o leitor/ouvinte pode facilmente compreender esta analogia no trecho acima. Os vocábulos utilizados foram pensados de forma a ressaltar as vantagens de uma vida devotada a Deus. Um outro ponto interessante no parágrafo catorze é a mudança na interação de Martinho com os rústicos. Verificamos que neste momento da obra o *Dcr* apresenta uma segunda fase, marcada por conselhos e avisos feitos por Martinho aos galegos. A propriedade interpessoal aparece novamente no sermão quando Martinho torna-se mais cordial ao dirigir-se aos galegos, revelando sua faceta conselheira.

A narrativa de Jesus apresentando-se como benevolente constituiu-se como o ponto de partida para Martinho aproximar-se mais dos "rústicos" fornecendo-lhes conselhos e avisos. Assim como o filho de Deus, os clérigos também têm a missão de orientar as pessoas para o abandono de seus ídolos, levando-os para o caminho da salvação oferecido pelo catolicismo. Percebemos que Martinho quer demonstrar agora que seu objetivo na obra vai além da mera crítica. Era importante que ele construísse uma ponte de identificação com os galegos,

[324]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 14.

restabelecendo uma relação de proximidade que só havia aparecido no primeiro parágrafo da obra. Ao utilizar o tratamento de "meus queridos filhos"[325] o bispo busca abrandar a seriedade da situação. Seu aviso é sério, e após as ressalvas feitas ele esclarece que cabe a cada um escolher agora o caminho que deseja tomar para a sua vida. Notamos que o bispo deixa claro a disposição da Igreja Católica em acolher os galegos em seu seio oferecendo-lhes uma vida segura e alegre, mesmo depois de tantos "pecados" cometidos por estes.

Em seguida Martinho apresenta aos galegos um exercício reflexivo no tocante ao compromisso firmado entre Deus e aqueles que já foram batizados, mas que retornaram para seus antigos ídolos. Percebemos que o bispo trabalha esta questão pelo fato do batismo simbolizar o ritual de transição na vida do novo fiel, onde ele compromete-se a esquecer seus antigos cultos e deuses e aceitar o catolicismo e toda a sua simbologia.

Didaticamente, Martinho cria um diálogo fictício entre o batizado e um bispo a fim de que os galegos compreendam, mais claramente, a importância do contrato que fizeram neste acontecimento. Vejamos um fragmento deste diálogo criado pelo bispo de Braga:

> E o bispo perguntou: 'João, você renuncia ao Diabo e seus anjos, suas adoração e seus ídolos, seus roubos e fraudes, sua fornicação e embriagues e todas as suas obras malignas?'. Vocês responderam: 'Eu renuncio'. Após esta abjuração do Diabo, foi-lhes perguntado novamente: 'Vocês acredita em Deus, o Pai Onipotente?'. Vocês responderam: 'Eu acredito'. 'E em Jesus Cristo, Seu único filho, nosso senhor, que foi concebido pelo Espírito Santo e nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus e está sentado à direita de Deus Pai, Todo-Poderoso de onde há de julgar os vivos dos mortos?'. E vocês responderam: 'Eu acredito'.[326]

No trecho acima verificamos, outra vez, o recurso da intertextualidade. Embora se trate de um diálogo criado especialmente para o *Dcr* o bispo expõe falas reais que são proferidas durante o ritual. Nota-se que a sequencia das questões funcionam como cláusulas contratuais onde espera-se um comprometimento do batizado. Percebemos ainda que o novo crente é questionado diversas vezes acerca da sua disposição em manter-se fiel aos preceitos divinos, renunciando as suas antigas práticas. Cada resposta é tida como uma reafirmação do compromisso que está sendo firmado na cerimônia em questão.

---

[325]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 14.
[326]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 15.

Quando nos detemos neste trecho verificamos que o público de Martinho é heterogêneo. O *Dcr* foi escrito visando a instrução pastoral para aqueles que não detinham nenhum conhecimento acerca da religião católica, mas também é direcionado àqueles que tem o mínimo de conhecimento acerca da Igreja. Parece-nos que a primeira parte da obra, com seus ensinamentos básicos, é dirigida a um público totalmente desprovido de conhecimento acerca do catolicismo. Atestamos isso pelo fato da narrativa acerca da História da Criação estar presente na obra, bem como críticas ferrenhas as formas de religiosidade. A partir do parágrafo catorze, Martinho torna-se mais brando e fornece conselhos, utilizando sua obra para dois propósitos: alertar aqueles que já foram batizados na Igreja, mas voltaram-se para suas antigas crenças, bem como para aqueles que desconheciam completamente os preceitos em questão. Os avisos e conselhos que o bispo dará ao longo da obra, e que aqui analisaremos, demonstram isso. Tal reflexão contribui com nossa premissa de que a antiga religiosidade não se constituía como simples resquícios que seriam eliminados prontamente pela ação pastoral, ao contrário. Configuravam-se como um sistema religioso forte presente até mesmo entre aqueles que depois de já inseridos dentro da Igreja retornaram para seus antigos cultos.

Na passagem dezesseis a temática do batismo tem continuidade. Martinho indigna-se com o fato dos galegos, mesmo depois de inseridos na comunidade cristã prestarem culto ao diabo. Sua abordagem mais polida abre espaço para um questionamento forte onde sequencias de perguntas vem à tona com o propósito de fazer com que os batizados percebam o pecado que estão cometendo ao romperem o pacto firmado com Deus: "Percebam o compromisso e a confissão que Deus recebeu de vocês! E como podem vocês, que renunciaram ao Diabo, aos seus anjos e a suas obras malignas, retornarem à adoração ao Diabo? "[327]. Tal preocupação também se faz presente na fala de Cesário de Arles, como podemos atestar: "Não nos basta - bem devemos saber - termos recebido o nome de cristãos se não agimos como cristãos[...]"[328]. Para ambos, tal situação configura-se como uma falta grave e deve ser revertida para que o novo cristão possa ser perdoado e alcançar a salvação eterna.

As várias perguntas presentes neste trecho revelam, mais uma vez, o conhecimento de Martinho acerca da antiga religiosidade praticada pelos galegos. Seus questionamentos citam

[327]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 16.
[328] CESÁRIO DE ARLES, *Sermão 13,* I.

várias práticas, vinculando-as com a ação do demônio. Para nós, este momento também é reflexivo, e visa fazer com que os galegos enxerguem os pecados que estão cometendo:

> E acender velas nas pedras, árvores, e fontes, onde as estradas se cruzam, o que é isso se não adoração ao Diabo? Honrar adivinhações, augúrios e os dias dos ídolos, o que é isso se não adoração ao Diabo? Observar os 'dias' de Vulcano [23 de agosto] e o primeiro dia de cada mês, adornar mesas e pendurar grinaldas, olhar os pés e derramar frutas e vinhos em uma lenha no forno e colocar pão na nascente, o que é isso se não adoração ao Diabo? [...].[329]

O final de cada frase é encerrado da mesma forma, servindo para reforçar os ensinamentos que Martinho vem apresentando ao longo do sermão. O esquema de questões vem complementar as críticas tecidas nos primeiros parágrafos do *Dcr*, quando o bispo atrela a religiosidade pré-cristã à ação demoníaca. No entanto, a análise que aqui estamos desenvolvendo revela-nos um panorama de percalços que compõe a tarefa evangelizadora. Este processo constitui-se de várias etapas, porém os esforços da Igreja também se concentraram na adoção de simbologias que fizessem com que seu público alvo se identificasse, de alguma maneira, com a nova religião. O aparato de símbolos católicos foi sendo inventado à medida que a Igreja percebeu a necessidade de oferecer aos "rústicos" elementos de sua religiosidade, mas travestidos para a doutrina cristã. Tratava-se de um jogo de adaptação/identificação: o catolicismo vai legitimando-se à medida que expõe seus preceitos, mas também faz concessões através da aceitação de algumas festividades, símbolos com significados desnaturados e até mesmo adoção de locais de culto que foram obliterados pela Igreja, etc. Tal processo facilitaria a aceitação dos pagãos ao projeto hegemônico da Igreja. No caso do sermão, o bispo de Braga apresenta uma simbologia tríade composta pelo Sinal da Cruz, Credo e Oração do Senhor.

O Sinal da Cruz é caracterizado na obra como uma espécie de encantamento mágico. Era preciso fazer com que os galegos percebessem que seu poder era tão grandioso quanto aquele que acreditavam ser manifestado pelos elementos que prestavam culto. Onde o Sinal da Cruz estivesse, o mal não teria espaço de atuação:

> Por que nenhum augúrio fere a mim ou a qualquer outro cristão correto? Porque, onde o Sinal da Cruz esteve, o sinal do Diabo não significa nada.

[329]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 16.

> Por que eles ferem a vocês? Porque desprezam o Sinal da Cruz e temem o sinal feito por vocês mesmos.[330]

Observamos que Martinho coloca-se em primeira pessoa no trecho acima. Seu exemplo foi utilizado para dar mais veracidade aos poderes proporcionados por aqueles que utilizam o sinal de maneira correta. Neste contexto, citamos novamente a Cesário de Arles que também investe na simbologia do Sinal da Cruz em seu sermão treze. Por diversas vezes ele refere-se a este como "precioso" cuja simbologia deve ser levada a sério por aqueles que o utilizam:

> Sim, é uma grande coisa o sinal de Cristo e a cruz de Cristo, mas, precisamente por isso, grande e preciosa deve ser também a realidade assinalada por tão precioso sinal. De que adianta fazer um selo de ouro, se o que está por dentro é palha podre? De que adianta andar com o sinal de Cristo na fronte e na boca se o que ele encerra são nossos pecados e delitos? Pois, quem pensa mal, fala mal e age mal e, se não quiser corrigir-se, a cada sinal da cruz seu pecado não só não diminuirá como aumentará.[331]

O Credo e a Oração do Senhor complementam o significado proposto pelo Sinal da Cruz. Se este deveria ser entendido como um símbolo mágico e poderoso, as orações viriam a substituir os cânticos proferidos pelos "rústicos" em seus rituais. O Credo e o Sinal da Cruz, recebidos no batismo deveriam acompanhar o novo cristão durante toda a sua vida, protegendo-o do mal. Citamos mais uma passagem do *Dcr* no qual esta ideia está presente:

> Da mesma forma, vocês abandonaram o santo encantamento, que é o Credo que receberam no Batismo, e a oração do Senhor e apegam-se a encantamentos e cânticos diabólicos. Portanto, qualquer um que, desprezando o Sinal da Cruz de Cristo, volta-se para outros sinais perdeu o Sinal da Cruz que recebeu no Batismo. E também aquele que segue encantamentos inventados por mágicos e feiticeiros perdeu o Credo e a Oração do Senhor que recebeu na fé de Cristo e pisou nessa fé, pois não se pode adorar a Deus e ao Diabo ao mesmo tempo.[332]

Novamente recorremos a Cesário a fim de traçarmos breves comparações presentes nas obras em questão. A oração do Pai-Nosso é, para ele, um dos elementos básicos que

---

[330] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 16.
[331] CESÁRIO DE ARLES, *Sermão 13*, I.
[332] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 16.

devem acompanhar o cristão diariamente: "Memorizai o Símbolo e o Pai-Nosso, e ensinai-os a vossos filhos, pois não sei como pode alguém dizer-se cristão e não se empenhar sequer em saber os poucos artigos do Símbolo e o Pai-Nosso. "[333]

Após as ressalvas acerca da volta aos hábitos pagãos pós batismo, Martinho avisa que aqueles que realmente creem na veracidade de suas palavras e desejam voltar-se inteiramente para Deus, devem arrepender-se e acreditar na benevolência divina, pois ainda há uma esperança de seguirem uma vida reta na fé católica:

> Portanto, amados filhos, se reconhecerem que as coisas que dissemos são verdadeiras, se um homem sabe que fez tais coisas após ser batizado e quebrou a fé de Cristo, não se desespere de si mesmo nem diga em seu coração: 'Como participei de males tão grandes após ser batizado, talvez Deus não perdoe meus pecados'. Não duvidem da misericórdia dEle. Apenas façam um pacto em seus corações com o Criador que, deste dia em diante, não mais adorarão demônios nem nada além do Deus dos Céus, nem cometerão assassinatos, adultério ou fornicação, nem roubos ou perjúrio.[334]

Na citação acima percebemos que o bispo interage com seu público apresentando uma concessão proposta pela Igreja àqueles que pecam, mas que reconhecem seus erros. Martinho argumenta que o arrependimento é esperado por Deus e abre a possibilidade de salvação ao fiel pecador. Interessante atentarmos para uma contradição existente no sermão relativo a este assunto: no parágrafo catorze Martinho deixa claro que os pecadores (tanto os não batizados quanto os batizados) que se curvaram novamente para a religiosidade "[...]serão enviados, com sua carne, para o fogo eterno, onde essas chamas inextinguíveis queimam para sempre e sua carne ressuscitada irá gemer eternamente em tormento"[335]. Por que a postura do bispo foi alterada ao longo da obra? Acreditamos que tal mudança está assentada nos objetivos desenvolvidos pelo bispo em cada trecho do sermão. No parágrafo catorze o propósito era fornecer uma série de avisos, apresentando aos leitores um panorama ruim acerca do destino a eles reservado devido a uma vida assentada no "erro do paganismo". No entanto o parágrafo dezessete caracteriza uma faceta mais benevolente de Deus, no qual o futuro cristão não deve desesperar-se, pois para qualquer erro, ele pode conseguir o perdão. Neste caso podemos atestar a propriedade da eufemização, presente na categoria da dissimulação proposta por Thompson. O perdão (característica positiva), pode ser conseguido desde que haja um

[333] CESÁRIO DE ARLES, *Sermão 13*, II.
[334]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 17.
[335] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 14.

verdadeiro arrependimento por parte do novo crente. Desta forma, o bispo consegue mascarar a incoerência produzida no parágrafo catorze, quando nos fornece a ideia de que o pecador não terá outro destino se não a danação.

Acreditamos ser válido aproveitar a temática do pecado desenvolvida nos parágrafos acima citados para enfocarmos uma abordagem diferenciada presente no sermão de Máximo de Torino. O pecado é condenado através de duas atitudes distintas: primeiramente, são pecadores os "rústicos", que assim como os galegos de Martinho, ainda estão imersos no "erro do paganismo", mas somam-se a eles os próprios donos de terra que são cúmplices destas atitudes e que nada fazem para frear este hábito "ruim" de seus empregados. Segundo o clérigo, este assunto está sendo retomado dias depois dele ter abordado este tema junto aos proprietários de terra desta região. Verificamos, assim, que Máximo escreveu a obra tendo sido motivado por este problema que não foi solucionado anteriormente:

> Alguns dias atrás, meus irmãos, eu os alertei de que, como homens de religião e santidade, vocês deveriam remover toda a poluição de ídolos de suas propriedades e eliminar o erro do Paganismo de seus campos, pois não é correto que vocês, que têm Cristo no coração, tenham o anti-Cristo em seus lares; que seus homens louvem o Diabo em seus altares enquanto vocês rezam a Deus na Igreja.[336]

Perguntamo-nos então, quais os motivos que teriam levado os proprietários de terra a comportarem-se de maneira indiferente quanto a permanência da antiga religiosidade em suas propriedades, haja vista que os mesmos já estavam inseridos no catolicismo. Esta postura poderia estar relacionada ao temor de possíveis retaliações por parte dos empregados, mas também devemos olhar esta questão sob o prisma da identificação dos ditos proprietários com relação ao paganismo. Mesmo frequentando a Igreja é possível que eles ainda cultivassem certo apresso pelos rituais que outrora realizavam, não deixando de acreditar no potencial mágico dos mesmos para o benefício de suas terras. Por esta razão, Máximo é enfático ao afirmar que a cumplicidade a esse "crime" não traz benefícios para o senhor e seus empregados, condenando ambos a danação eterna:

> Portanto, você, irmão, ao ver seu camponês realizando sacrifícios e não proibir a oferenda, está pecando, pois mesmo que não tenha participado pessoalmente do sacrifício, você deu permissão a ele. Se seu comando não estava por trás do crime sua vontade ainda é passível de culpa. Enquanto

[336] MÁXIMO DE TORINO, *Sermo CVII*, p. 69.

> permanecer em silêncio, o que seu camponês fez lhe agrada: se ele não agisse dessa forma, talvez lhe desagradasse. Assim, o subalterno não envolve apenas a si no pecado ao fazer um sacrifício, ele envolve também seu senhor, que não o proíbe, se ele o tivesse feito, nenhum dos dois teria pecado.[337]

Máximo desenvolve sua argumentação a fim de que os proprietários assumam também a responsabilidade em extirpar os "maus costumes" que impregnam suas terras da influência demoníaca. Verificamos, portanto, que o público alvo do sermão não fica isento acerca das condenações sobre continuidade dos rituais pagãos na região, sendo eles também pecadores destinados ao inferno.

Retomando o *Dcr* verificamos que ao final da passagem dezessete Martinho começa por elencar uma série de boas condutas que devem estar presentes no cotidiano de um cristão, assunto que tem continuidade no parágrafo seguinte. Como exemplo, podemos citar as recomendações do bispo presentes no penúltimo trecho da obra:

> Preparem seu caminho para boas obras. Visitem frequentemente a igreja ou os altares dos santos para orar a Deus. Não desprezem o dia do Senhor, que é assim chamado porque o Filho de Deus, nosso Senhor Jesus Cristo, ressuscitou dos mortos nesse dia, mas trate-o com reverência. Não faça trabalho servil no Dia do Senhor, ou seja, no campo, prado ou vinícola, e não faça trabalho pesado que não seja cozinhar o alimento necessário para repor as energias do corpo. Pode viajar para locais próximos no dia do Senhor, desde que não seja por razões malignas, mas por razões boas, que são visitar locais sagrados ou um amigo ou irmão, ou consolar enfermos, ou dar conselho ou ajuda aos que sofrem.[338]

Cesário também dedica algumas linhas de seu sermão para fazer recomendações no que tange aos bons hábitos cultivados por um verdadeiro católico. As orientações deste clérigo estão assentadas em um roteiro que orienta os crentes para o cultivo de um bom comportamento nas dependências da Igreja:

> Aos domingos, reuni-vos na igreja. Se os infelizes judeus celebram o sábado com tamanha devoção que nesse dia não realizam nenhum trabalho, quanto mais não deve o cristão dedicar o domingo somente a Deus e vir à igreja em benefício de sua alma? Quando vierdes às reuniões da igreja, orai por vossos pecados e não entreis em discussões nem provoqueis discórdias ou

[337] MÁXIMO DE TORINO, *Sermo CVII*, p. 70.
[338] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 18.

> escândalos. Quem vem à igreja para tais coisas agrava a ferida de sua alma, precisamente onde, pela oração, poderia curá-la. Na igreja, não fiqueis tagarelando, mas ouvi pacientemente as leituras da palavra de Deus. Quem fica conversando na igreja deverá prestar contas, não só do mal que causa a si mesmo, mas também do que causa aos outros: pois nem ele ouve a palavra de Deus nem deixa que os outros a ouçam.[339]

As argumentações de Martinho e Cesário concentram-se nas preocupações que devem nortear a vida de um cristão estando orientadas para a obtenção da salvação eterna, e não para as dificuldades do mundo[340] que era a preocupação essencial dos "rústicos". Nesta obra o galego, que desconhecia a doutrina cristã, foi apresentado a um panorama onde percebe-se reverenciando as forças malignas, cujo desfecho seria uma pós morte marcado pela dor e sofrimento.

No final da obra Martinho diz que "nós" (ele e o clero galego) cumpriram o dever de orientar e alertar os "ignorantes" acerca da verdadeira fé, sendo de responsabilidade dos mesmos "[...]considerar e decidir como cada um aplicará o que recebeu e recolherá os juros, quando o Senhor vier no Dia do Julgamento"[341]. Ressaltando a benevolência divina, Martinho encerra a obra dizendo que rezará para que o Senhor tenha misericórdia dos pecadores e que todos, ao final, possam compartilhar o mesmo espaço junto dos anjos no reino dos céus. A palavra "amém", usada ao final da maioria das orações católicas, vem coroar o término da obra, intensificando seu caráter de mensagem sagrada, na qual Martinho serviu como porta-voz dos preceitos divinos.

Através do método da ACD fomos capazes de vislumbrar a conexão do discurso produzido em nossa fonte à mensagem ideológica difundida pela Igreja. No entanto, restam ainda algumas indagações que permaneceram ao final desta análise: o público do *Dcr* de fato compreendeu os ensinamentos desenvolvidos pelo bispo ao longo da obra? Teria o sermão surtido algum efeito entre os galegos? As recomendações, conselhos e avisos do bispo foram levados a sério? Como apontamos anteriormente, os resultados oriundos da pós disseminação do sermão são difíceis de serem avaliados. No entanto, é fato que a religiosidade pré-cristã acabou por permanecer impregnada no cotidiano dos ditos "rústicos" durante a Idade Média, mesmo que muitas destas práticas tenham recebido uma nova roupagem. A tarefa evangelizadora obteve resultados positivos ao longo do tempo, afinal a Igreja acabou por

[339] CESÁRIO DE ARLES, *Sermão 13*, III.
[340]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 18.
[341] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 19.

consolidar-se como religião hegemônica, mesmo que para isso tenha feito inúmeras concessões e adaptações ao longo de seu processo reorganizador a fim de ser melhor aceita.

Na última sessão deste capítulo pretendemos nos deter a estas questões e avaliarmos mais detidamente o espaço de atuação destas formas antigas de religiosidade na vida dos galegos. Para além do nosso objetivo de apresentar o processo reorganizador da Igreja, este trabalho também tem o propósito de verificar a importância dessas crenças presente em todos os espaços da Galiza no período estudado.

3.3. Uma Galiza mágica: a religiosidade manifesta nos deuses, cultos e superstições.

Ao desnudarmos o *Dcr* nos deparamos com inúmeras questões presentes em suas entrelinhas que permearam as ações pastorais desenvolvidas pela Igreja no período correspondente a esta pesquisa. É fato que nossa fonte abrange apenas um contexto específico, onde certas particularidades inerentes ao local se sobressaíram, no entanto, ao traçarmos comparações com outras obras que se dedicaram a mesma temática, verificamos muitas correspondências. Atestamos que os bispos aqui citados pautaram suas abordagens enfocando o problema da permanência das antigas formas de religiosidade entre o homem medieval. Este foi, sem dúvidas, o maior obstáculo para a efetivação do projeto hegemônico da Igreja Católica.

A continuidade destas crenças revela a íntima relação estabelecida entre homem e ambiente desde tempos pré-históricos. A natureza, que garante a sobrevivência, torna-se palco de inúmeros cultos com finalidades diversas, o que atesta a identidade do homem com os espaços considerados por ele como sagrados. Todavia, este tema é marcado por contradições advindas da ideia de que a religiosidade se constituía como vestígios que seriam suplantados pela ação da Igreja. Franco Cardini, que se dedicou ao estudo da bruxaria, magia e superstição no Ocidente Medieval, compartilha a perspectiva citada:

> O caso é que o cristianismo havia vencido, com reservas e resistências que aflorariam com o decorrer dos tempos, a batalha cultural contra toda forma de paganismo presente em sua área de difusão histórica. As superstições e as práticas mágicas sobreviventes, apesar de não serem escassas, eram, sem dúvida, fragmentos dispersos de um horizonte mental coletivo em vias de desestruturação, restos de cultura desmantelados.[342]

Este tipo de visão acabou por suscitar algumas interpretações errôneas acerca da religiosidade como, por exemplo, a proposição de que ela estaria presente somente em áreas periféricas e sendo praticada exclusivamente pelos *rustici*. Muitas destas assertivas estão fundamentadas a partir da decadência das cidades durante o processo de queda do Império Romano do Ocidente, quando o mundo rural passou a ter um papel principal neste contexto. No entanto, tal perspectiva não se mostra suficiente para atrelar a religiosidade somente a um espaço e a um grupo social específico. Com a constituição das monarquias germânicas, os segmentos urbanos tomariam novo fôlego e os bispos assumiriam a liderança religiosa das cidades, substituindo antigas magistraturas imperiais por um processo no qual a fé tornaria-se o centro de irradiação de novos poderes contando com o suporte do culto aos santos[343]. Como vimos no primeiro capítulo, a aliança entre Monarquia e Igreja fez-se necessária, uma vez que as duas instituições trabalhariam mutuamente para serem melhor aceitas perante a sociedade. Mesmo diante de um quadro onde o catolicismo estava mais presente nos meios urbanos, o cidadão citadino estava mergulhado em hábitos, cultos e superstições pagãs que, tal como no campo, regiam sua vida. O que observamos nesta situação é que a presença física da Igreja nos meios urbanos vai combater de forma mais intensa e eficiente tais crenças, uma vez que a área de atuação era mais controlável do que as esparsas aldeias[344]. Além disso ficou evidente neste trabalho que o próprio *Dcr* apresentou-se como uma obra voltada para o público clerical que detinha pouca instrução acerca dos preceitos católicos, o que era um grande problema, afinal tais eclesiásticos estariam em contato direto com o povo, sendo responsáveis por sua evangelização. Era necessário, portanto, solucionar os problemas presentes dentro da instituição para que a tarefa evangelizadora avançasse. Ainda no contexto da Galiza, citamos os concílios de Braga e os *Capitula Martini* como textos que também condenaram a feitura destas práticas religiosas pelo clero, como analisaremos posteriormente.

---

[342] CARDINI, Franco. *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*. Barcelona: Ediciones Península, 1982, p.28.
[343] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*., 2013, pp. 92-93
[344] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit.*, 2012, p. 126

Ruy de Oliveira Andrade Filho, aborda a questão das "sobrevivências pagãs":

> Fica claro, por fim, que as práticas pagãs não se resumiram a vestígios ou a simples resquícios; que elas não se restringiam a umas poucas áreas periféricas ou haviam se tornado monopólio dos humildes, dos indivíduos pertencentes aos níveis culturais mais ínfimos da população. As 'permanências pagãs' estavam presentes, como vimos, no próprio seio do *ordo clericorum*, que, aliás era um importante local para a troca de influencias entre os dois níveis religiosos. Tampouco elas se vinculam 'apenas' a resistências ou protestos contra a ordem econômica e social instalada. Se os cânones mencionam encantos e malefícios mágicos contra os monarcas, é certo que não seria o camponês ou servo, de distantes regiões rurais, os mais interessados em atentar contra o rei.[345]

Para nós o fato que mais endossa a argumentação de que a antiga religiosidade se configurou como permanente ao longo da Idade Média é a latente preocupação da Igreja em ser melhor aceita durante seu processo evangelizador. O estranhamento que a nova religião causava, com seu cerimonial e preceitos diferenciados, não se mostrava atrativa para os novos cristãos já batizados e tampouco para os fiéis em potencial. Parece-nos que um obstáculo instransponível estava situado entre o *ordo clericorum* e o *ordo laicorum* que ocupavam lugares distintos dentro das igrejas. Não havia a proximidade que os cultos de outrora proporcionavam; a sociabilidade era restrita e a alegria de muitas festividades pagãs foi substituída por um silêncio avassalador durante as missas. Por esses motivos, os cristãos mostravam-se impacientes diante desta tediosa atividade:

> Era costume difundido entre os fiéis começar a sair da igreja muito antes do final das cerimônias, sem esperar que o celebrante pronunciasse as despedidas. Alguns saiam imediatamente depois da leitura do evangelho [...]. Os bispos, que eram incumbidos de realizar as predicações, sentiam-se chateados pela impaciência, que revelava a escassa piedade dos fiéis e, ao mesmo tempo, era uma falta de consideração com o orador que, no momento que pronunciava a homilia dominical, via seu auditório dissolver-se.[346]

Neste contexto, somente as ações evangelizadoras não se mostrariam suficientes para superar o profundo enraizamento destas práticas que colocavam em risco o projeto hegemônico do catolicismo. Não bastava simplesmente batizar pessoas e inseri-las dentro das Igrejas para que assistissem as missas. Como pudemos notar anteriormente, o ritual do

---

[345] IDEM, *Ibidem*, p. 68.
[346] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit*., p. 31.

batismo, visto como um contrato por Martinho de Braga, era constantemente descumprido, levando os novos cristãos a voltarem-se constantemente as suas antigas crenças. Menos eficiente ainda foi a tentativa de convencer os pagãos de que todo o seu aparato simbólico estava sob os auspícios de Satã, figura que para eles era tão nova quanto Deus. Sabemos que a presença do mal podia não ser totalmente estranha, até porque alguns tipos de magia eram destinados a esse fim, mas pregar que todo o aparato simbólico da antiga religiosidade era uma obra maléfica, tornava este fato difícil de ser compreendido e aceito. Vemos, portanto, que não existia entre a antiga religiosidade e o catolicismo pontos de identificação que pudessem deixar os adeptos destas antigas crenças mais confortáveis perante a nova religião que tentava se impor. O projeto da Igreja objetivava ser dominante, enquanto a religiosidade só pretendia ser útil aos seus seguidores, fornecendo a espiritualidade necessária para viverem em harmonia com eles mesmos e com a natureza, provedora de seu sustento.

A visão de mundo que o catolicismo buscou disseminar excluía por completo a simbologia cultivada pelos "rústicos" até então. Deus aparecia como o grande criador do Universo, cabendo exclusivamente a ele o controle sobre suas invenções. Tal fato configurou-se como um problema para os pagãos, pois muitos rituais antigos promoviam uma ação direta dos homens com a natureza, a fim de controlar fenômenos como pragas, temporais, secas, etc. Deus não só condenava as crenças, mas tirava também a autonomia de seus praticantes. No catolicismo as cerimônias não promovem a participação direta do crente a todo momento, como acontecia na antiga religiosidade, o que relega a este algumas funções que permitem uma ínfima atuação na Igreja, tais como repetir preces, ficar sentado ou fazer silêncio. Era preciso lembrar aos novos fiéis que o protagonista da religião era Deus e seguir as etapas deste cerimonial os aproximaria desta divindade suprema. Mário Jorge da Motta Bastos, expõe os objetivos da Igreja neste contexto:

> O que ela procura englobar é mais do que a afirmação de uma sociedade cristã como especificidade; antes, é a afirmação da Igreja como realidade única, realização plena da história humana determinada desde a criação. [...] tratava-se da afirmação de uma autoridade cognitiva: sua capacidade exclusiva de identificar a ordem do universo, de mostrar aos cristãos o que fora o paganismo e quanto deste abominável passado sobrevivia em suas práticas cotidianas. Portanto, e na extensão, contra toda e qualquer perspectiva de cisão entre crença e prática, o cristianismo apresenta-se como um sistema de interpretação do mundo e, como tal, fundamento de um conjunto de práticas que procuram agir sobre ele.[347]

[347] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*., 2013, p.134.

Desta forma, tal instituição necessitou inserir-se no âmbito da antiga religiosidade para entender o universo simbólico da mesma e procurar soluções que pudessem desnaturar e obliterar certas crenças. Oronzo Giordano salienta que o catolicismo iniciou esta empreitada cristianizando os locais de culto dos pagãos. As pedras, por exemplo, que antes eram veneradas por sua forma e simbologia, foram aproveitadas como material de construção para novas igrejas. Esta estratégia buscava preservar alguns traços de uma religiosidade antiga que agora servia aos propósitos de Deus[348].Observamos ainda que muitos templos ou lugares de culto pagão quando não parcialmente aproveitados eram destruídos, restando apenas a simbologia do seu local onde uma Igreja seria erigida. Estes exemplos de adaptação não se restringem somente ao âmbito arquitetônico. Como já salientado por nós anteriormente, os próprios santos vieram a substituir os deuses e seus respectivos significados; além deles citamos ainda a simbologia da cruz, que geralmente era colocada por cima de altares ou lugares de culto. Ao longo desta sessão forneceremos outros exemplos que demonstram o esforço da Igreja Católica em criar símbolos e rituais que fizessem os pagãos identificarem-se e até mesmo substituir suas crenças antigas por novas, processo gradativo, mas nunca concretizado, como já salientamos.

Recorremos novamente a Giordano que destaca o modo como devemos entender tal procedimento:

> Em geral, se acredita que o paganismo foi abatido e liquidado completamente pelo cristianismo, porém a realidade histórica é bem mais complexa... mais que falar sobre o fim do paganismo, seria correto dizer sobre a fusão deste com o catolicismo.[349]

Deste modo, observamos que este processo de adaptação se configurou, na verdade, como um movimento aculturativo onde uma religião transforma certos cultos antigos dando-lhes nova roupagem que sirva aos seus propósitos. Entretanto, deixamos claro que a finalidade deste tópico não se restringe a apresentar meros exemplos deste referido processo. Nossa atenção está voltada a fornecer ao leitor uma pesquisa que apresenta alguns cultos e simbolismos da antiga religiosidade e como estes eram entendidos e praticados. No capítulo dois ressaltamos nossa preocupação em entender o fenômeno religioso tendo em vista sua

[348]GIORDANO, Oronzo. *Op. cit*., p. 163.
[349] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit*., p. 31.

serventia para o homem, assim pretendemos não só apresentar a antiga religiosidade, mas também seu significado e conexão com o ser humano.

A análise que aqui pretendemos desenvolver será fragmentada em subitens de forma a agrupar simbologias que possuem características semelhantes. Desta forma, acreditamos conseguir uma maior organização e entendimento do trabalho. Contudo, antes de nos aprofundarmos no estudo destas crenças, prestaremos breves esclarecimentos acerca das possíveis influências que acabaram por constituir todo o aparato simbólico existente na Galiza.

Através de nossa pesquisa notamos que a maioria dos textos consultados aponta os celtas como os grandes influenciadores da antiga religiosidade galega. Verificamos que muitas foram as incursões realizadas por este povo em algumas localidades da Península Ibérica ao longo da Idade do Bronze, e que posteriormente foram retomadas durante a época das invasões germânicas. Manuel Alberro detalha este processo:

> A persistência de restos dos habitantes celtas que ocuparam estes lugares desde o final da Idade do Bronze, é de fato reforçada por uma imigração celta muito posterior. Durante o século V de nossa era, as novas tribos 'bárbaras' de invasores anglos e saxões começaram a descer até o Sul da atual Inglaterra empurrando e expulsando os habitantes celtas dessas regiões para além do Oeste da ilha. Antes deste fato, muitas tribos celtas decidiram abandonar a região em massa e a emigrar até zonas que eles conheciam como célticas. Assim, muitos cruzaram o Canal da Mancha até a Península de Armorica (a atual região celta de Bretagne, na França). Outros, no entanto, navegaram um pouco mais longe até chegar e desembarcar no Noroeste da costa Cantábrica na Espanha: em Asturias, onde esta província liga-se com a de Lugo. Outros autores registram esta imigração e desembarque céltico na Galiza, entre O Ferrol e o Rio Eo.[350]

Este autor menciona ainda que entre tantas teorias acerca deste assunto, os historiadores modernos acabaram entrando em consenso sobre alguns pontos: primeiramente, acredita-se que tais incursões não foram encabeçadas exclusivamente por uma ou duas tribos celtas e que estas iniciaram-se há pelo menos nove mil anos. Outro fato partilhado pelos estudiosos deste assunto remete a segunda incursão mencionada por Alberro na citação acima transcrita. Para tais pesquisadores, os celtas teriam se deslocado para a Península Ibérica ao

[350] ALBERRO, Manuel. Los pueblos celtas del Noroeste de La Península Ibérica. In: *Anuário Brigantino*, 1999, nº 22, pp.49-50.

mesmo tempo que os povos bárbaros[351]. Isto explicaria, por exemplo, a presença de monumentos suevos e celtas na Galiza datados do mesmo período e com influências religiosas parecidas, como a crença nas propriedades espirituais dos montes de pedras, cultuados pelos dois povos através da figura das mouras ou do deus suevo Wotan. Poderíamos supor que os galegos na época da migração sueva para a região teriam preservado seu passado religioso celta, ao invés de submeterem-se, por exemplo, a religião professada pelos monarcas suevos. O fato é que não descartamos uma hibridização de crenças; os recém-chegados suevos podem ter absorvido elementos religiosos da cultura celta, assim como os galegos, que podem ter adaptado e/ou aceitado alguns rituais desta tribo germânica. Apesar das poucas referências suevas presentes em nossas leituras, tal processo pode ter ocorrido devido as possíveis correspondências entre as duas religiões, o que teria facilitado a aceitação das religiosidades existentes no território entre os pagãos. Esta questão ainda pode estar ligada ao fato de que os suevos recém-chegados necessitavam do apoio popular para legitimarem sua monarquia, portanto tanto os reis pagãos quanto os católicos (século V) não fizeram grandes ações para restringir os antigos cultos galegos. Todavia, esta situação se reverterá no século VI quando os monarcas Teodomiro e Miro passarão a apoiar as ações da Igreja Católica em sua tarefa evangelizadora, como demonstramos no primeiro capítulo deste trabalho.

Outro dado relevante acerca das influências religiosas absorvidas na Galiza remete-nos a contribuição dos romanos. Já mencionamos no primeiro capítulo que neste período a Hispânia parecia estar dividida em dois territórios distintos: a área setentrional não recebeu uma maciça romanização, ao contrário da porção meridional[352]. Desta forma, poderíamos supor que a interversão romana no âmbito da religiosidade e religião teria sido limitada na Galiza. Apesar deste trabalho dedicar-se brevemente ao estudo de algumas crenças, as leituras que realizamos trazem informações praticamente nulas a respeito da presença de cultos romanos na Galiza. Temos em mente que uma pesquisa mais apurada e detalhista pudesse sanar melhor este questionamento, no entanto, estas breves considerações que aqui efetuamos não tem por objetivo promover tal investigação. Resta-nos somente conjecturar alguns motivos que teriam levado os galegos a serem pouco atingidos pela influencia romana.

O primeiro ponto a ser pensado leva em consideração o período anterior a entrada dos bárbaros na península. Como mencionamos acima, Roma pareceu não ter grande interesse em

[351] IDEM, *Ibidem*, pp.56-57.
[352] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit.*, 1999, p. 103.

exercer uma maciça influencia sobre os territórios ao Norte, o que limitou sua atuação em vários âmbitos, inclusive o religioso. Talvez a dominação que tenha exercido nesta localidade não tenha tido o interesse em impor a religião pagã do império aos povos nortistas, ou ainda poderíamos presumir que houveram resistências, o que resultou em uma escassa romanização na região. Como esclarece Ruy de Oliveira Andrade Filho:

> [...]deparamo-nos, grosso modo, com pelo menos duas Hispânias. Uma meridional, em que predominava o modo de vida mediterrânico; outra setentrional, na qual a sobrevivência dos modos de vida e de organizações sociais pré-romanas parecem ter sido particularmente mais resistentes à integração com as formas romanas. [353]

Podemos nos remeter ainda a segunda leva que trouxe novamente a presença celta na região galega e que foi acompanhada também pelas incursões germânicas, o que deve ter deixado o decadente Império Romano preocupado. As questões religiosas, ao nosso ver, podem ter sido colocadas em segundo plano para que Roma se ativesse na tarefa de expulsar os invasores, no entanto, parece-nos que o Império não combateu os suevos com tanto vigor. O assentamento destes, como verificamos no início deste trabalho, ocorreu sem grandes resistências facilitando, assim, a predominância da visão religiosa dos celtas e suevos em detrimento de possíveis tentativas de evangelização cristã neste período.

Sobre as menções aos cultos romanos pré-cristãos, verificamos que o próprio *Dcr* nos disponibiliza informações acerca deste assunto quando Martinho refere-se aos deuses romanos atribuindo aos mesmos, características que denegriam seu caráter de divindade. Mas em meio as tantas críticas tecidas pelo bispo, as crenças de origem celta estão presentes em maior número na obra.

Uma vez que estamos cientes das possíveis raízes que formaram o aparato simbólico e religioso da Galiza, daremos prosseguimento ao trabalho analisando, primeiramente, cultos e deuses vinculados a elementos da natureza.

3.3.1. A religiosidade galega expressa nas águas, pedras, montes e árvores.

Na tradição celta a natureza e o homem possuíam um elo indissociável. Tal relação acompanhou as incursões deste povo por inúmeros territórios promovendo a transmissão do

[353] IDEM, *Ibidem*, p. 10.

culto aos elementos naturais por milhares de gerações. Em certas regiões da Europa nos dias atuais (e a Galiza é uma das principais localidades neste contexto) muitas dessas crenças ainda são realizadas com o mesmo significado de outrora, ainda que os locais de culto tenham recebido características cristãs.

No ambiente natural os galegos mantinham um contato físico com os elementos, que segundo suas crenças, eram dotados de poderes espirituais e curativos. Os rituais em torno das pedras, árvores, águas e montes desafiavam o tempo perdurando-se por milhares de anos. A magia e a aura sobrenatural que envolvia a natureza era um fato incontestável. O espaço ali estava para amenizar o sofrimento ou dar saídas a qualquer tipo de necessidade humana. Manuel Alberro explicita a importância destes cultos naturais para os galegos:

> As pessoas acreditavam neles e em seu poder, e as práticas pagãs e as cerimônias que se realizavam ao redor dos mesmos podem ser descritas como ritos mágicos que serviam ao mesmo tempo para fins psicológicos e sociais. As crenças prevaleciam sobre a razão e a observação, e a superstição ditava as regras a serem seguidas.[354]

Os mananciais, poços, rios ou até mesmo o mar eram conhecidos por suas inúmeras funções. As pessoas recorriam as águas em busca de suas propriedades terapêuticas capazes de amenizar ou até curar doenças, porém destacamos que estes locais também serviam para rituais adivinhatórios, tendo como foco as questões sentimentais e, principalmente, amorosas. Acreditava-se que estas qualidades funcionariam em sua máxima potencia se os lugares de adoração fossem visitados em determinados dias e horas. As águas dos mananciais e poços se recolhidas no primeiro dia do ano, por exemplo, eram consideradas especiais, "[...]pois protegia aqueles que as usavam contra muitas formas de males, provendo fortuna, saúde, sorte no amor e inclusive beleza, especialmente para as mulheres"[355].

Muitos desses espaços de veneração (incluindo as pedras, árvores e montes) eram vistos como estando sobre o patronato de espíritos, ninfas ou deusas. Em seu sermão, Martinho de Braga condena tais cultos referindo-se aos mesmos como influenciados pelas forças malignas, representadas pelos deuses pagãos: "Além disso, muitos demônios, expulsos do paraíso, também residem nos mares, nos rios, nas nascentes ou nas florestas; homens ignorantes de Deus também os adoravam como deuses e faziam sacrifícios em seus

---

[354] ALBERRO, Manuel. El água, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitologia de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlântico europeo. In: *Anuario Brigantino*, 2002, nº25, pp.15-16.
[355] IDEM, *Ibidem*, p. 15.

nomes"[356]. Apesar das condenações, tais espaços vinculados a essas divindades estavam presentes em muitas regiões da Península Ibérica, especialmente na Galiza. Com relação às águas, os sacrifícios aos quais Martinho refere-se eram realizados visando o controle desta força natural, principalmente nas temporadas de chuva que poderiam ameaçar as plantações ou a vida dos aldeões. Alberro nos informa sobre um rio galego cuja adoração estava ligada ao deus Tameobrigus:

> Na antiga *Gallaecia*, Tameobrigus era um deus que foi consagrado nos cursos de água pela confluência dos rios Duero e Támega. O nome deste deus, com seu sufixo celta *en-brigus* é da mesma raiz do nome do rio, *tam*. Desta forma, Tameobrigus significaria o "maior" espírito protetor deste rio. Um altar a este deus foi erguido em Marco de Canaveses, nas margens deste mesmo rio, onde seus habitantes, desde tempos imemoriais, tem por costume sacrificar uma galinha para oferecer ao rio quando este ameaçava transbordar na estação de chuvas.[357]

Verificamos que são abundantes os exemplos de deuses ou ninfas relacionados ao culto às águas. Todavia, gostaríamos de nos ater em outro exemplo que demonstra não só a adoração em torno da deusa Coventina, mas também o seu processo de adaptação por outros povos que ajudaram a disseminar esta simbologia em muitas localidades da Europa no período.

Originalmente Coventina era a principal deusa aquática entre os celtas da Grã-Bretanha. Tal crença estava fundamentada na ideia de que esta deusa fornecia a cura para seus devotos mais pela ação psicológica do que pelo contato físico com as águas dos mananciais aos quais acreditava-se que ela vivia[358]. Contudo, na época da invasão romana a este território, os mananciais destinados a esta deusa sofreram pequenas transformações, convertendo-se em santuários envoltos em muros de pedra. Como prova de sua devoção os romanos dirigiam-se a esta deusa denominando-a de "Santa" ou "Augusta", tratamento que era utilizado somente para os deuses do panteão romano. O culto a Coventina tornou-se extremamente famoso e recebia inúmeras ofertas votivas. Muitos foram os materiais encontrados dentro e fora deste manancial, tais como objetos de cerâmica, bronze, prata, vidro e uma quantidade infinita de moedas celtas e romanas.[359]

---

[356] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 08.
[357] ALBERRO, Manuel. *Op. cit*., 2002, p. 24.
[358] ALBERRO, Manuel. La diosa Coventina en las Islas Británicas, las Gálias y Galicia. In: *Anuario Brigantino*, 2004, nº27, pp.84-85.
[359] IDEM, *Ibidem*, p.82.

A questão levantada por Manuel Alberro e outros especialistas está pautada na importância e disseminação deste culto em outras partes da Europa no período imperial romano. No início deste tópico levantamos a questão da presença celta em dois momentos distintos da história da Península Ibérica, o que nos levaria a considerar que os mesmos trouxeram o referido culto em um destes dois períodos, todavia Alberro defende que a popularização desta deusa em outras partes da Europa foi efetivada pela ação romana, como ele expõe:

> Em suma, o argumento mais convincente a favor de considerar Coventina como deusa possuidora de um culto próprio com poderes curativos é o próprio manancial, que havia sido considerado como sagrado desde a época celta-bretã pré-romana, e que logo foi adotado pelos romanos ao edificarem ali um templo para facilitar seu culto. Mais adiante, devido ao costume dos romanos de transladar suas legiões de uma parte a outra do Império segundo suas necessidades, pode muito bem ter ocorrido que alguns soldados ou oficiais levaram o culto a Coventina as Gálias e a Galiza.[360]

A partir da citação de Alberro, notamos as correspondências efetuadas entre os diferentes povos no tocante a religiosidade. Os romanos, que partilhavam de um extenso panteão de deuses, não hesitaram em "adotar" o significado de Coventina ao seu sistema religioso, fato que pode ser explicado a partir da crença romana em inúmeros seres sobrenaturais que também estavam presentes na natureza, tais como as ninfas, Netuno ou as Lâmias, apontados por Martinho de Braga em seu sermão[361]. Observamos que as informações expostas nos revelaram uma pequena mudança efetuada pelos romanos em torno dos mananciais dedicados a Coventina, todavia verificamos que tal transformação não tinha como intuito modificar o significado deste culto, mas apenas dar a ele um local físico representado por uma espécie de templo, comum nas religiões grega e romana. Essa identificação de cultos e simbologias acabou por acrescentar ao panteão galego novas divindades, tornando o culto às águas um dos principais realizados nesta localidade.

Antes de nos aprofundarmos em outras simbologias naturais, gostaríamos de nos ater em uma última caracterização referente às águas do mar e suas ondas. Tal abordagem parece-nos interessante, pois nos dá a chance de fazermos comparações sobre rituais desenvolvidos em diferentes tipos de águas e ambientes.

---

[360] IDEM, *Ibidem*, p.87.
[361] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 08.

Anteriormente citamos que as propriedades dos mananciais, poços e rios eram aproveitadas em sua máxima potência ao serem visitadas em dias e horas determinadas. Com relação às águas do mar, a simbologia da nona onda era a mais apropriada para a efetivação dos pedidos. O número nove, na sociedade celta, era visto como propício e favorável sendo aplicado em diversas situações cotidianas: uma casa tradicional celta deveria ter nove divisões, os reinos tribais eram divididos em nove partes, inúmeras lendas incutiam em suas histórias a simbologia do nove, além dos remédios caseiros e adivinhações que também empregavam este referido número[362]. Esta simbologia alastrou-se pela Galiza que passou a utilizar este número em ocasiões semelhantes as descritas.

Com relação às águas do mar Alberro explica o significado do número nove para os celtas:

> Nas antigas regiões celtas as pessoas acreditavam que as ondas do mar rompiam sobre a costa ou sobre a praia em séries de nove, sendo a nona a maior e mais potente que as outras, possuidora de propriedades curativas e provedora de riquezas. Devido a natureza do número nove e, em grande parte as propriedades benéficas das ondas em geral, a nona onda possuía assim grande importância.[363]

Os galegos acreditavam que a nona onda era a mais potente e carregava propriedades curativas além de interceder pelas mulheres estéreis. Fernando Alonso Romero conta que na província de Pontevedra (Galiza) um costume muito antigo permanece até os dias de hoje. Trata-se do ritual pela fertilidade quando mulheres que são estéreis ou tem dificuldade para engravidar ficam submersas esperando a nona onda. O autor ainda afirma que este ritual está presente também na religiosidade de outras tradicionais localidades na Espanha que delegam a nona onda propriedades purificantes e restauradoras da saúde.[364]

Em vista dos exemplos que citamos a respeito do culto as águas cabe-nos fazer algumas considerações acerca do processo de cristianização destas simbologias pela Igreja Católica. Muitos destes cultos permanecem até os dias atuais conservando o mesmo sentido dos ritos que eram praticados anteriormente:

---

[362] ALBERRO, Manuel. O paradigma céltico de las nueve olas. In: *Anuario Brigantino*, 2005, nº 28, p.48.
[363] IDEM, *Ibidem*, p.52.
[364] ALONSO ROMERO, Fernando. As nove ondas da mar sagrada: Ritos y mitos galaicos sobre las olas del mar. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XXXIII, 1982, nº98, p.589.

[365] ALBERRO, Manuel. *Op. cit*., 2002, p. 15.

[366] As imagens foram retiradas do artigo de Manuel Alberro denominado *La diosa Coventina en las Islas Británicas, las Gálias y Galicia.* (p.75).

Estes exemplos fornecidos por Manuel Alberro nos demonstram a cristianização de um antigo manancial revenciado na era pagã. Ele encontra-se próximo a Igreja de Santa Margarida na região de A Coruña (Galiza). Nota-se a capela erigida em homenagem a esta referida santa, todavia observamos que o antigo costume de pendurar pedaços de roupa nos arbustos próximos a fonte sagrada permaneceu até os dias atuais. Outro caso semelhante é descrito por José Maria Blázquez. No capítulo dois mencionamos o exemplo de Santa Eulália de Bóveda e seu poço que outrora era dedicado às ninfas. Nas escavações realizadas no monumento a esta Santa (1947) foi encontrado uma espécie de "piscina" cujos adeptos a essa crença buscavam as águas medicinais para obter benefícios terapêuticos. Os vestígios de pinturas ao redor do local esclareceram as dúvidas dos especialistas quanto a utilidade do monumento[367]. Apesar da aculturação empreendida pela Igreja, Blázquez ressalta que nenhuma revolução religiosa conseguiu abolir o culto as águas, especialmente aqueles direcionados aos mananciais medicinais. Apesar das perseguições efetuadas pelo cristianismo ao longo da Idade Média, a Igreja acabou por tolerá-lo.[368]

Dando prosseguimento a análise voltaremos nossa atenção a simbologia desenvolvida em torno das pedras cuja origem e significados são extremamente variados. Ao longo da história da Península Ibérica (onde atestamos grande adesão ao culto a esses elementos) as crenças provenientes dos celtas e romanos coexistiram e complementaram-se por séculos. Nas próximas linhas abordaremos como cada uma dessas heranças religiosas contribuiu para o fortalecimento da antiga religiosidade ligada a esses elementos naturais.

---

[367] BLAZQUEZ, José Maria. *Op. cit.*, 1977, pp. 328.
[368] IDEM, *Ibidem*, p. 327.

Marta Plaza Beltrán explica que o homem primitivo via as pedras como símbolos atrelados a ideia do eterno capazes de despertar a unidade, energia e força nos seres humanos[369]. Elas estavam presentes na paisagem e eram vistas para além do seu significado literal: não eram simples minerais sólidos sem função alguma. Dentro das pedras havia muito mistério que alimentava o imaginário das sociedades do período.

No caso da Galiza, conhecida como "país das pedras mágicas"[370], este culto foi largamente praticado e visto com demasiada importância. Este território acabou por construir sua história utilizando as pedras como documentos que atestam a diversidade de seus costumes, pensamentos e religião. Cada uma delas carrega uma mensagem que revela mais informações sobre esta localidade e seu povo. Vicente Feijoo Ares afirma que a litolatria é vista como uma das características mais singulares presentes na tradição cultural galega, estando arraigada na identidade das antigas e novas sociedades que vem habitando a região[371].

O território galego apresenta uma variedade de tipos de pedras que acabaram sendo divididas de acordo com seu formato e tamanho, servindo a simbologias diferenciadas. Pedras grandes, pequenas, com um buraco ao centro ou empilhadas umas sobre as outras eram procuradas por inúmeras razões vinculadas a assuntos de vida e morte. Nas próximas linhas trabalharemos com alguns tipos de megalíticos caracterizados por sua forma peculiar.

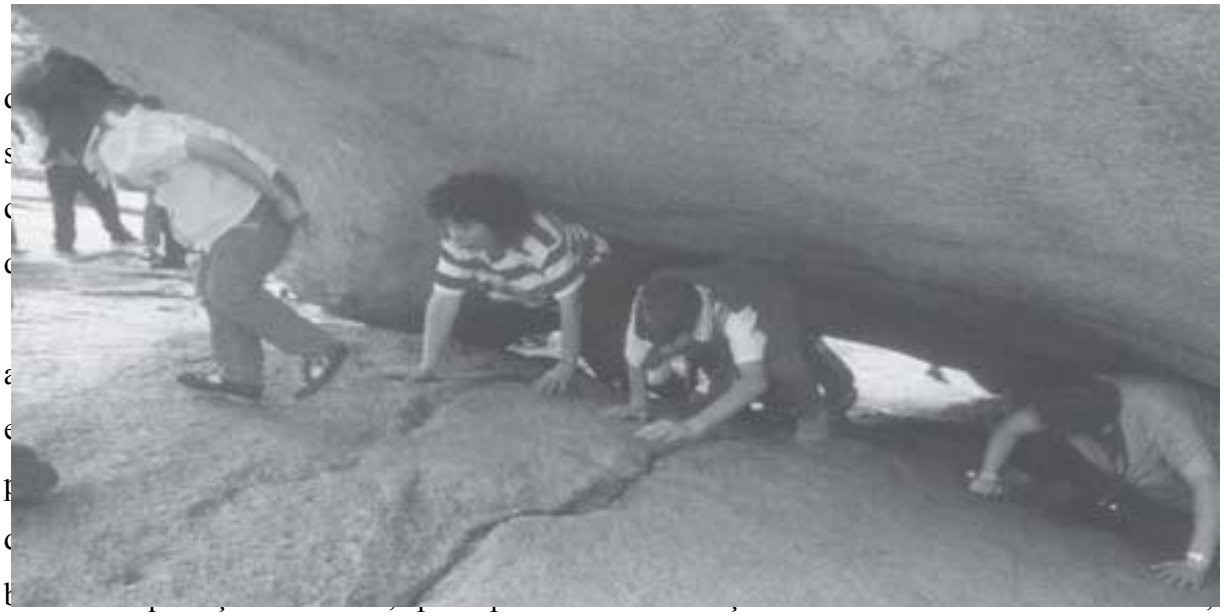
Primeiramente vamos nos referir as pedras oscilantes, também conhecidas por pedras de abalar ou adivinhatórias cuja simbologia advém dos povos celtas. Estas caracterizavam-se como estando umas sobre as outras de modo que sua configuração fosse utilizada a fim de fornecer respostas a alguns tipos de assunto ora vinculados a acontecimentos futuros ora a problemas judiciais. Nos dois casos a propriedade de movimentação da pedra era considerada como uma resposta positiva ou negativa, por exemplo: a inocência de um acusado era comprovada quando este fizesse a pedra oscilar ao subir em cima da mesma. Se a pedra não se movimentasse isto seria um sinal de culpabilidade[372]. Acreditava-se também que tais elementos eram dotados de poderes curativos, podendo auxiliar em diversos tipos de enfermidades, ou ainda poderiam ajudar mulheres estéreis ou com dificuldade para engravidar. Na Galiza a pedra denominada Cama do Santo era procurada pelos esposos e suas

[369] BELTRÁN, Marta Plaza. Antecedentes del culto a las cruces de piedra: litolatría. In: *Revista de Folklore*, vol II, nº343, 2010, p.11.
[370] FEIJOO ARES, Vicente. Las motivaciones de los nombres de las piedras en Galicia. Cultos, ritos y leyendas. In: *Actes del XXIV Congrés Internacional d'ICOS sobre Ciències Onomàstiques*. Annex. Sección 06, pp.1129-1130.
[371] IDEM, *Ibidem*, pp.1129-1130.
[372] ALBERRO, Manuel. *Op. cit*., 2002, p.34.

respectivas mulheres devido a crença nas propriedades fecundantes da mesma. Quando os casais acudiam a ela, em pouco tempo conseguiriam estar "grávidos". Todavia, com o processo de cristianização esta pedra passou a simbolizar o sepulcro de Santo Guillerme de Fisterra onde a Igreja afirma estar enterrado o corpo deste santo.[373]

Entre outras pedras que se destacam por suas características peculiares, podemos citar aquelas que apresentam algum tipo de formato conhecido, seja objeto ou ser vivo. Pela ação do vento ou da água, muitas rochas são moldadas e algumas acabam apresentando uma forma que as identifique com algo, abrindo a possibilidade para a criação de inúmeras lendas. Como exemplo Maria Plaza Beltrán descreve uma conhecida rocha com formato de vela, cuja adoração estava ligada as propriedades curativas da mesma:

> [...]Na Galiza temos a *Pedra de Os Cadrís* (Santo André de Teixido, A Coruña) com forma de vela, que a tradição cristã diz que é a vela da embarcação na qual apareceu a Virgem no local; por isso atribui-se a ela poderes curativos para todos aqueles que passam pelo buraco abaixo da mesma.[374]



apresentamos o ritual da passagem na Pedra de Os Cadrís[376]:

[373] BELTRÁN, Marta Plaza. *Op. cit*., 2010, p.14.
[374] IDEM, *Ibidem*, p. 14.
[375] IDEM, *Ibidem*, p.15.
[376] A imagem acima foi retirada do artigo de Manuel Alberro denominado *El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo.* (p.37).

Por detrás do culto a essas grandes pedras, os galegos questionavam-se sobre suas origens. Como era costume no culto pagão, estes elementos também traziam junto de si histórias que englobavam divindades ou espíritos. Entre os galegos a figura das mouras (grandes mulheres) teriam sido as responsáveis pela colocação destes megalíticos na paisagem. Estas eram conhecidas por sua força física, sendo donas de grandes riquezas e responsáveis pelo transporte e colocação destas pedras no ambiente[377]. Segundo a tradição celta que se estendeu em outras regiões da Europa, as pedras (provenientes do céu) eram transportadas sobre a cabeça destas mouras que as colocavam em lugares estratégicos na paisagem. Uma vez que estas estivessem em seu devido lugar, as mouras atribuíam a cada uma delas aspectos que as diferenciassem, explicação que complementa a divisão de cultos para tipos de pedras com formatos variados que abordamos anteriormente.

Vicente Feijoo Romero ressalta que um dos procedimentos utilizados pelo cristianismo para extirpar a figura das mouras da religiosidade pagã, foi o artifício de atribuir a elas características negativas, assim como Martinho fez em todo o *Dcr*. As pedras, cuja simbologia não pode ser adaptada ao catolicismo, eram vistas como obras demoníacas, onde a intervenção do diabo ou de bruxas maléficas (antes vistas como mouras) havia estado presente. Contudo, para aqueles megalíticos incorporados a nova religião, a Igreja solucionou o "problema" da crença as mouras atribuindo o transporte das pedras e suas formas a figura da Virgem Maria. Romero nos conta que em algumas procissões realizadas na Galiza durante a semana santa, a imagem da Virgem aparece segurando uma rocha. Neste contexto, o autor

[377] FEIJOO ROMERO, Vicente. *Op. cit*., p.16.

ainda menciona a construção de inúmeras capelas nos arredores destas rochas juntamente com a colocação de cruzes sobre elas.[378]

Neste momento, cabe-nos fazer um esclarecimento acerca da história das cruzes de pedra. Este símbolo, comum em diversas civilizações da Antiguidade, apareceu pela primeira vez na sociedade romana quando esta passou a empregar a cruz, que já possuía caráter mágico, na demarcação de terras do Império. Não havia um só lugar, nos campos ou cidades, que não tivesse cruzes de pedra ou madeira para demarcar os caminhos ou servir a objetivos espirituais. Giordano afirma que este símbolo era visto com frequência ao lado de mananciais, pedras e árvores sagrados, cujos cultos e ritos se desenrolavam contribuindo para um fortalecimento da antiga religiosidade através dos tempos. Estas cruzes pagãs eram vistas como símbolos taumatúrgicos servindo também para espantar espíritos malignos que promoviam tempestades perigosas ou secas duradouras. Incêndios cessavam na presença da cruz, mulheres ficavam grávidas e os rebanhos prosperavam diante deste poderoso sinal. Todavia, com o processo de cristianização o símbolo passou por adaptações, embora ainda conservasse algumas propriedades pertencentes a religiosidade pré-cristã[379]. Acreditamos que a aculturação efetuada pela Igreja com relação as cruzes tenha sido a mais eficiente para o catolicismo. As funções permaneceram as mesmas, contudo o símbolo teve sua origem deturpada para ser associado com o sacrifício de Cristo e o combate do Império aos povos que não se submetiam ao paganismo: "A cruz representa o lábaro, o estandarte, a bandeira sempre vitoriosa do imperador cristão que combate os inimigos da Igreja e também contra as formas hostis de paganismo que se opõe a obra da evangelização. "[380]

Na análise que aqui efetuamos sobre as pedras abordamos o significado dos grandes monumentos megalíticos, contudo um último costume presente na Galiza merece ser mencionado. Os romanos costumavam empilhar pequenas pedras em cima das sepulturas com o objetivo de abrigar a alma do falecido, protegendo-a. Esta tradição estendeu-se as regiões que tiveram contato com o Império[381]. No caso da Galiza, amontoar as pedras estava relacionado não somente com as sepulturas, mas também com o culto ao deus romano Mercúrio ou o deus suevo Wotan. Ambos eram protetores dos viajantes e o costume de se

[378] IDEM, *Ibidem*, p.16.
[379] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit*., pp.46-47.
[380] IDEM, *Ibidem*, p.52.
[381] BELTRÁN, Marta Plaza. *Op. cit*., 2010, p.13.

empilhar pedras nas encruzilhadas para proteger peregrinos ou comerciantes foi comum entre os galegos.

Por fim, nos remeteremos aos cultos vinculados as árvores e montes. Assim como as águas e pedras, estes elementos naturais reforçavam a intensa relação estabelecida entre homem e ambiente através dos tempos. Quando em contato com a natureza, o ser humano sentia-se como uma extensão daquele ambiente e o reverenciava em sinal de respeito. A natureza era a responsável por fornecer o sustento e a garantia de continuidade da vida humana. Para estes povos, os locais abertos cercados por árvores ou até mesmo os bosques densos eram extremamente significativos. A árvore representava aquilo que o pagão sentia, ou seja, um "estar plantado" na sua terra. Ao contrário dos gregos e romanos que faziam uso dos templos, essas sociedades celebravam suas diversas formas de religiosidade em permanente contato com a natureza, sendo esta a personagem principal dos cultos e ritos:

> As antigas civilizações do Oriente, e os antigos gregos e romanos utilizaram templos, algo desconhecido pelas antigas sociedades celtas, cujos rituais e as práticas religiosas eram celebradas ao ar livre em bosques sagrados. As primeiras divindades reverenciadas pelo homem eram os deuses e deusas da natureza, portanto o mais natural era que fizessem os cultos em lugares abertos: uma clareira em um bosque ou abaixo das ramas de uma árvore era o templo típico dessa época.[382]

Muitas eram as espécies de árvores adoradas por seus poderes, tais como o espinheiro, teixo, aveileira e o amieiro, contudo, em nossas leituras, o exemplo do carvalho é o mais comumente citado nos rituais de origem celta. James Frazer[383] explica que a presença de uma divindade dentro dos carvalhos foi uma crença difundida entre muitos povos indo-europeus, sendo esta árvore e sua simbologia uma das principais entre o panteão de divindades do período.

Especificamos anteriormente que uma das crenças mais comuns difundidas pelos celtas nas regiões em que estiveram presentes centrava-se na presença de espíritos sobrenaturais personificados na figura de ninfas ou deuses (as) imersos na natureza. Deste fato, surgiram inúmeras festividades comemoradas em vários períodos do ano. Alberro destaca a celebração de primeiro de maio (início do solstício de verão) como uma comemoração extremamente popular nas localidades influenciadas pela cultura celta e que se

[382] ALBERRO, Manuel. *Op. cit*., 2002, p. 29.
[383] FRAZER, James. *The Golden Bough – A Study in magic and Religion.Harmondsworth*. Pengui, 1996, pp.191-194.

mantém até a atualidade. O autor nos conta que o ápice destes festejos se dava durante a exposição de uma árvore recém talhada e adornada. Os celebrantes aglomeravam-se ao redor da mesma em um misto de alegria, cantos e danças. A intenção deste ritual consistia na ideia de que a felicidade manifesta na celebração alastraria os benefícios emanados pelo espírito arbóreo por várias aldeias e cidades.[384]

Com relação aos montes, a crença base difundida entre algumas localidades europeias advém da religião romana, cuja simbologia encontra correspondências também entre outros povos da Antiguidade. Para essas culturas os picos elevados representavam a morada de seus deuses, onde estes atuavam sobre o mundo e o ser humano:

> Assim, na mitologia babilônica o nascimento dos grandes deuses situou-se sobre a Montanha do Mundo, e ao leste desta imaginavam outra montanha, onde os deuses se reuniriam uma vez ao ano para resolver os destinos do Universo. Uma concepção similar se observa entre os povos fenícios e hebreus, que atribuíam ao Monte Sião um caráter sacro por ser o lugar de reunião dos deuses e o centro de culto a Báal.[385]

Neste contexto citamos também o exemplo emblemático do Monte Olimpo que servia de morada a todas as divindades do panteão grego, sendo Zeus a principal delas que, assim como descrito na citação acima, comandava o destino do ser humano.

José Maria Blázquez[386] e Maria de Los Angeles[387] concordam com a assertiva de que os rituais direcionados as montanhas da Galiza estavam relacionados com uma divindade vinculada aos raios e tormentas. Os autores ainda nos informam que era costume nas localidades em que o culto aos montes era praticado, a proibição do uso do ferro para extração de ouro. Os textos antigos que descrevem este assunto abordam o ferro como um metal impuro e que o ouro (presente dos deuses) só poderia ser retirado das montanhas a partir das frestas oriundas da ação dos raios. A simbologia do ouro é recorrente nos contos populares galegos. Muitos montes eram vistos como entrada para minas de ouro que estariam ligadas a rios.

Além dessas informações, Blázquez menciona ainda a existência de Júpiter como a principal divindade cultuada nos montes galegos. A partir dos estudos feitos nestes mesmos

---

[384] IDEM, *Ibidem*, pp.29-30.
[385] PENAS TRUQUES, Maria de Los Angeles. Sobre el Folklore Castrexo y el culto a los Montes de Galicia. In: *Boletin do Museo Provincial de Lugo*, s/d, p.125.
[386] BLAZQUEZ, José Maria. *Op. cit.*, 1977, p. 459.
[387] PENAS TRUQUES, Maria de Los Angeles, s/d, p.127.

montes, foram descobertas várias inscrições que vinculam Júpiter e sua simbologia a esse culto:

> As inscrições confirmam plenamente a tese de que esta divindade que habitava os montes da Galiza era Júpiter, pois o epíteto que elas frequentemente levam alude a este deus e a natureza montanhosa do lugar no qual este culto é celebrado.[388]

Observando as informações recolhidas acerca da antiga religiosidade presente nos montes galegos, notamos uma preocupação que perpassa a maioria dos estudos: este culto perdeu muito do seu significado original com o processo de cristianização. Anteriormente, ao analisarmos os ritos direcionados as águas, notamos que ainda na atualidade antigos costumes prevalecem, contudo o mesmo não ocorre quando abordamos os montes. As inscrições são os únicos vestígios que não deixam dúvida sobre a função original deste culto para as sociedades antigas. Sabemos que a Igreja adota os montes devido a sua configuração geográfica que acabou por se tornar um local sagrado onde a comunicação com os céus seria mais significativa. Desta forma, inúmeras igrejas foram sendo erigidas e consagradas a santos que viriam a substituir os deuses pagãos. Logicamente, que o possível sucesso das igrejas localizadas nestes cumes montanhosos deveu-se ao fato dos antigos adeptos da religiosidade procurarem estes locais com o significado anterior, entretanto, este praticamente se perdeu nos dias atuais.

3.3.2. Os deuses e animais sagrados

Uma religiosidade muito diversa vem se apresentando a nós ao longo deste estudo. A natureza em sua totalidade é reverenciada pelos galegos que retiram seu sustento dela e constroem suas histórias imbricadas neste ambiente. Céu, terra e água acolhem o homem conferindo segurança e conforto espiritual as suas necessidades.

As considerações que aqui efetuaremos acerca dos deuses vem complementar nosso estudo anterior sobre os rituais em torno das pedras, árvores e principalmente as águas. Como já mencionamos, uma das crenças existentes na Galiza era o fato de que esses elementos continham dentro de si um espírito ou ser sobrenatural que protegia estes locais sagrados. Esta crença advém dos povos celtas que desde tempos pré-históricos exerceram uma considerável

[388] BLAZQUEZ, José Maria. *Op. cit.*, 1977, p. 459.

influencia em algumas regiões da Europa, cuja herança religiosa manteve-se mesmo com a dominação do Império Romano.

Na Galiza atestamos que a maioria das deusas e ninfas está ligada a algum tipo de ritual associado às águas. Além da deusa Coventina, já abordada por nós, Alberro cita ainda duas outras divindades importantes cuja designação estava relacionada a elementos aquáticos. A deusa Navia teve seu nome mencionado em pelo menos dezoito epígrafes próximas a rios no território galego emprestando sua designação a dois deles na região; já Trebauna aparece ligada as fontes e mananciais galegos. O autor ainda explica que são abundantes as epígrafes contendo as terminações *aicus*, *aecus*, *aigus*, *aegus* e *egus*, todas elas referentes a divindades femininas protetoras das águas.[389]

Em relação às pedras, verificamos anteriormente a figura das mouras como divindades responsáveis pelo transporte dos enormes megalíticos da paisagem galega, contudo estas grandes mulheres tiveram seu significado alterado em algumas regiões do território. Em Astúrias estas ficaram conhecidas pela designação de Xanas, seres femininos que possuíam características de fadas. A história propagada sugere que as mesmas habitavam as zonas subterrâneas subindo frequentemente para a superfície onde se acomodavam próximas a locais aquáticos e ficavam penteando os longos cabelos dourados. Outra denominação corrente a esses enormes seres refere-se as Xacios, que viviam submergidas nas águas do Rio Miño apresentando-se ora como sereias, ora como seres humanos. Até hoje são frequentes os relatos de aldeões que garantem terem visto as belas Xacios desaparecem abaixo das águas.[390]

Ao nos reportarmos ao *Dcr* atestamos a presença de algumas divindades romanas adoradas no território galego[391]. José Maria Blazquez explica que apesar da escassa romanização nesta localidade alguns dos deuses descritos por Martinho em sua obra influenciaram, mesmo que superficialmente, a Galiza. Quando lemos as considerações deste autor, nos parece que Roma, ao tentar impor sua dominação tanto política quanto econômica aos povos do Norte, acabou passando por um processo de adaptação semelhante ao da Igreja Católica. Blazquez afirma que muitas divindades celtas, reverenciadas desde tempos imemoriais, tiveram seus nomes substituídos ou adaptados por seus equivalentes romanos. O

---

[389] ALBERRO, Manuel. Diosas de Galicia com equivalentes célticos o indoeuropeus. In: *Anuário Brigantino*, 2007, º30, p. 95.
[390] ALBERRO, Manuel. La mitologia y el Folklore de Galicia y las regiones célticas del Noroeste europeo atlântico. In: *Garoza, revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, 2002, nº02, pp.19-20.
[391] MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 07.

caso de Marte é emblemático neste sentido: esta divindade romana foi associada ao deus Mars (celta) cuja simbologia era semelhante, tendo ambas características vinculadas a guerras[392]. Este fenômeno sincrético também se estendeu a Mercúrio e a Júpiter. No caso deste último, Iupiter (divindade indoeuropéia) era associado ao celeste, estando presente nas montanhas galegas, todavia sua denominação e funcionalidade acabariam por fundir-se ao deus romano Júpiter.[393]

Outro processo de adaptação ocorreu com o culto a algumas ninfas, que passaram a ser associadas aos lares romanos:

> O culto às ninfas, como os lares, se circunscreve a Galiza e a Lusitania central e setentrional, onde se documentam uns vinte e cinco testemunhos diferentes, sendo que dezesseis deles encontram-se ao Norte do Duero. No resto da Hispânia há somente seis testemunhos [...]. Todos eles indicam que, como no caso dos lares, houve uma romanização bastante profunda, pois as dedicatórias as ninfas e aos lares somente se dão em regiões onde havia númenes indígenas de caráter idêntico ao romano.[394]

Diante destes exemplos constatamos algumas tentativas romanas em suprimir a antiga religiosidade praticada não só na Galiza, mas em outras regiões. Nos ativemos a descrição sucinta de alguns casos, todavia Blazquez se alonga neste assunto por algumas páginas. Acreditamos que devido as correspondências dos deuses romanos com seus equivalentes celtas o processo de adaptação garantiu certos resultados positivos. As mudanças neste processo centraram-se na alteração do nome das divindades, mas nunca em sua supressão ou alteração de culto, desta forma o processo de romanização, mesmo que escasso na parte Norte da Península Ibérica influenciou alguns aspectos da religiosidade. O mesmo não pode ser dito com relação as adaptações efetuadas pela Igreja. Mesmo que a figura das santas tenha substituído o nome das antigas divindades como ocorreu na romanização, o local de culto sofreu transformações que incidiram sobre a forma como as crenças eram efetuadas: capelas foram construídas em cima de mananciais e fontes sagrados, cruzes cristãs foram colocadas em rochas curativas e igrejas foram erguidas próximas a árvores sagradas, portanto mesmo que aos nossos olhos essas alterações tenham sido mínimas, para o homem religioso do período elas representavam a descaracterização de seus antigos locais sacros.

---

[392] BLAZQUEZ, José Maria. *Op. cit.*, 1977, p.378.
[393] IDEM, *Ibidem*, p. 422.
[394] IDEM, *Ibidem*, pp.379-380.

Na Galiza a proximidade da morte era anunciada por seres sobrenaturais. A figura da Rolda ou da Estaderia provocavam pavor entre os habitantes que esperavam o fatídico acontecimento. A Rolda possui correspondências com uma divindade muito famosa na Irlanda, denominada de Banshee. Esta geralmente aparecia sobre a forma de uma bela mulher que penteava seus cabelos ruivos com um pente de ouro. A lenda chegou a Galiza espalhando-se principalmente pela Província de Pontevedra onde também aparecia sobre a forma de uma bela moça penteando seus cabelos ao lado de um manancial. Quando um adulto se deparasse com esta criatura sua melhor defesa era traçar um círculo no solo e colocar-se dentro do mesmo, evitando, assim, sua morte[395]. Com relação a Estaderia, trata-se de um ser solitário que rondava as casas quando as pessoas estavam morrendo. Este ser proferia lamentações, chorava e gemia, mas seu espírito também poderia ser visto ao longo dos caminhos.[396]

Nesta categoria de seres aparece ainda na Galiza a velha Orcabella, antiga deusa celta capaz de destruir os seres humanos com sua visão ou toque. Segundo a tradição, esta poderia tornar-se invisível quando bem desejasse, além de mostrar um grande apetite sexual apesar da idade avançada.[397]

Como vimos, alguns seres sobrenaturais alimentavam as histórias em torno dos momentos fúnebres. Contudo, a morte também era encarada como uma festa. O ritual galego da abelha representava o ápice do velório, sendo realizado após um grande banquete regrado a comida e bebida. Este inseto era venerado de forma respeitosa principalmente pelos camponeses que atribuíam a elas o transporte das almas. Fernando Alonso Romero nos descreve este curioso ritual:

> [...] depois de terminados as tradicionais rezas dos velórios, as lamentações repetidas e as exclamações exageradas de dor pela morte do ser querido, todos os presentes participavam de uma espécie de banquete fúnebre no qual comiam sardinhas com pão e bebiam aguardente em abundancia. Com o passar das horas, o ambiente entristecido do princípio ia sendo apaziguado pelo efeito do álcool e os mais jovens se entretiam com piadas insinuantes e jogos com prendas, nos quais as moças perdedoras deviam beijar o defunto. Mais tarde, durante a madrugada, quando o sono e o cansaço começavam a serem notados, todos colocavam-se em pé para começar o rito funerário

[395] ALBERRO, Manuel, *Op. cit*., 2002, pp.18-19.
[396] FERNÁNDEZ VALDEHORRAS, C. Breviario Enciclopédico "Don Eladio"- *Letras, historias y tradicións populares de Galicia*. Á Coruña: Editora La Voz de Galicia, 2001, p.136.
[397] ALONSO ROMERO, F. Las mouras constructoras de megalitos. Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas. In: *Anuario Brigantino*, 1998, nº21, pp.21-23.

> conhecido pelo nome de "abelhão"[...]. Os familiares e amigos do defunto iam até a casa em que estava o cadáver e formavam um círculo em torno do mesmo, davam-se as mãos e sem dizer uma só palavra começavam a dar voltas e voltas ao redor do morto, aumentando progressivamente a velocidade dos giros sem deixar de imitar com a boca o zumbido da abelha. Durante o tempo que durava esta estranha cerimônia não se podia deixar de dar voltas e tampouco falar, pois aquele que o fizesse corria o risco de ser o próximo a morrer.[398]

As interações dos vivos com os mortos aparecem em algumas condenações dos *Capitula Martini*. Celebrar a missa diante da sepultura, por exemplo, parece-nos uma tentativa do clero, ainda não efetivamente evangelizado, em continuar com seus antigos rituais, mas seguindo uma vertente cristã:

> Não é conveniente que os clérigos ignorantes e atrevidos, transladem seus ofícios e distribuam os sacramentos no campo das tumbas, mas devem oferecer as missas para os defuntos nas basílicas, ou ali onde estão depositadas as relíquias dos mártires.[399]

A mesma situação torna-se tema do capítulo LXIX que se refere ao fato dos cristãos levarem alimentos as tumbas. Notamos que a Igreja tentou extirpar os festejos fúnebres, contudo estes foram transportados para o espaço dos cemitérios sendo realizados de uma maneira mais tímida, porém suficiente para que a tradição relativa aos mortos se mantivesse de alguma forma. O cristão ao qual os *Capitula* referem-se são, assim como os clérigos acima, superficialmente evangelizados, que na ânsia e necessidade de praticarem seus ritos o fazem mesmo cientes da proibição.

A simbologia do galo também se faz presente no território galego. As noites eram muito temidas devido ao perigo que apresentavam, principalmente no âmbito espiritual quando criaturas malignas vagavam a solta. Assim, Giordano nos conta que o canto do galo ao raiar do dia parecia conter uma virtude libertadora, como se fosse dotada de um poder exorcista[400]. Não era seguro sair de casa antes do galo se manifestar, afinal este poderia apaziguar ou eliminar as possíveis atitudes maléficas dos espíritos. O mesmo sentimento era partilhado durante os eclipses quando os gritos das pessoas e o canto do galo voltariam a trazer a luz solar. A Igreja tratou de extirpar tal costume estabelecendo nos livros penitenciais castigos de dez dias a pão e água para aqueles que acreditavam nas virtudes mágicas deste

---

[398] ALONSO ROMERO, F. Las almas y las abejas en el rito funerario gallego del abellón. In: *Anuario Brigantino*, 2000, nº23, pp.75-76.
[399] MARTIN DE BRAGA, *Capitula*, cn.68.
[400] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit*., p.68.

animal, entretanto, atestamos novamente a ineficiência da Igreja em combater costumes tão enraizados como este. A solução foi adaptar tal crença ao arcabouço simbólico do catolicismo que afirmava ser a ave a personificação de Jesus que a cada alvorecer anunciava sua ressurreição, possibilitando ao homem o regresso as suas atividades já que noite e seus perigos haviam sido vencidos mais uma vez. Como nos mostra Mário Jorge da Motta Bastos: "Concessor da graça e vencedor do pecado, seria Cristo quem, por intermédio do canto do galo, dissiparia o sono e destruiria as armadilhas da noite. "[401]

Os cavalos, assim como o galo, carregam a simbologia solar nos cultos da Península Ibérica. Blazquez afirma que são numerosas e muito antigas as inscrições que consagram o culto solar a este animal. Vistos como representações da imortalidade, o cavalo e o Sol são elementos comuns em lápides e urnas funerárias. Desenhos de cavalos sendo conduzidos pelo Sol através de um veículo ou até mesmo pequenas esculturas em terracota desta representação foram encontradas muitas vezes em túmulos:

> A opinião aceita entre os investigadores é que estes carros não eram de brinquedo, mas objetos simbólicos que indicam uma vinculação do cavalo (já que nestas peças o elemento mais importante era este animal) com a vida pós morte. Algumas vezes depositava-se nas tumbas só os cavalos; em outros casos aparecem unicamente os carros. Em outras ocasiões ainda aparecem os cavalos enganchados a esses carros.[402]

Os cavalos também eram colocados nos túmulos para representar outros significados. Era comum que um caçador fosse enterrado com uma pequena escultura de seu cavalo, simbolizando, assim, sua profissão em vida.[403]

No sermão de Martinho de Braga podemos observar a condenação referente a alguns tipos de rituais direcionados a animais e insetos[404]. O homem busca na natureza personagens que ouçam suas súplicas para variados tipos de problemas[405]. Como vimos, os animais estão presentes no contexto cotidiano ora para auxiliar questões práticas, como a fartura das colheitas ou seu fracasso devido a seca, temporais ou pragas, ou ainda a questões complexas que surgem durante a noite ou após a morte.

---

[401] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*, 2013, p.171.
[402] BLAZQUEZ, José Maria. *Op. cit*., 1977, p.262.
[403] IDEM, *Ibidem*, pp.263-264.
[404]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11.
[405] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*, 2013, p.163.

No caso do *Dcr* os animais citados por Martinho claramente fazem referência a preocupação do homem camponês com seu sustento diário. Analisemos os detalhes desta crença nas palavras críticas tecidas pelo bispo:

> Agora, o que pode ser lamentavelmente dito do erro tolo pelo qual [rústicos] observam os 'dias' de mariposas e camundongos e um cristão (se é que pode ser chamado assim) que venera ratos e mariposas em vez de Deus? Pois se o pão ou o tecido não é guardado em um baú ou caixa, de modo algum eles os pouparão por causa de banquetes especiais a eles oferecidos. Mas em vão homens miseráveis fazem predições do futuro, como se estando, no início do ano, alimentado e feliz de todas as maneiras, assim será por todo o ano. Todas essas observâncias de pagãos são engendradas por artifícios dos demônios. Mas ai do homem que não tenha Deus como seu amigo e que não tenha recebido dEle saciedade do pão e segurança de vida! Vejam como vocês realizam essas superstições vãs, seja em segredo ou abertamente, e nunca cessam de fazer sacrifícios a demônios. Por que eles não os sustentam, de modo que estejam sempre alimentados, seguros e felizes? Por que, quando Deus se irrita, os vãos sacrifícios não os defendem dos gafanhotos, ratos e muitas outras atribulações que Deus envia em Sua ira?.[406]

No fragmento acima podemos observar a estreita vinculação dos ratos, traças e mariposas como seres que poderiam poupar ou arruinar as colheitas, bem como o estoque de alimentos. Portanto, era necessário realizar festividades em homenagem a essas criaturas adorando-as como se fossem próprios deuses. Os dias de culto direcionados a esses animais, que geralmente eram realizados em janeiro e recebiam o nome de *paganalia*, davam confiança ao camponês de que seu sustento estaria assegurado por todo ano[407]. Notamos ainda que Martinho ironiza o fato das colheitas serem acometidas por pragas atribuindo a Deus a culpa por este ato que se caracterizava como punitivo. Se os festejos e cultos a esses animais eram tão eficientes, por que mostravam o contrário diante da fúria divina?

As ações da Igreja para o combate a esse culto não ficaram restritas somente ao âmbito da crítica. Era de suma importância desvincular as práticas camponesas da antiga religiosidade direcionada aos animais, para tanto o catolicismo inicia a feitura das missas nos locais onde as famílias viviam e trabalhavam. Giordano explica que os tipos de missas se multiplicaram a medida que a Igreja avançada em sua luta contra o paganismo: "Havia missas para cada festividade religiosa ou civil, para cada período do ano, em determinadas estações,

[406]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11.
[407] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit*, 2013, pp.146-147.

em diversos acontecimentos individuais ou familiares [...]"[408], mas também se chamava o sacerdote apenas para benzer os campos e as casas dos trabalhadores.

Os animais ainda eram utilizados em superstições associadas a propriedades curativas. Jesus Rodriguez López destaca uma grande variedade de benefícios ou tratamentos para doenças que era efetuada através da utilização de partes dos corpos de animais. Como exemplo citamos a utilização da galinha preta no preparo de um caldo para mulheres que acabaram de parir. Acreditava-se que este alimento oriundo de uma ave (especificamente negra) era extremamente saudável para as mães.

Para que as dores reumáticas cessassem bastava recolher algumas minhocas e amassá-las produzindo uma espécie de óleo que deveria ser colocado nas partes doloridas. Já para as dores associadas a bacia o tratamento era a base de uma sopa com restos de rato ou cobra. Todavia, nem todos os animais produziam efeitos benéficos ao corpo humano. López menciona a antiga crença de que a ingestão acidental de pêlos de gato ou de algum líquido já provado por este animal poderia provocar a epilepsia ou a asma.[409]

3.3.3. Astrologia, práticas adivinhatórias e superstições.

Anteriormente nos detivemos em uma análise mais apurada do *Dcr*, no qual fomos capazes de perceber não somente os argumentos e estratégias utilizados por Martinho para empreender sua tarefa evangelizadora, mas avaliamos também o peso da antiga religiosidade impregnada no cotidiano do galego. Este sermão, escrito concomitantemente a feitura do Segundo Concílio de Braga, ecoa diversas sanções já expostas nos *Capitula Martini*. Ambas as obras demonstram o esforço do bispo ao educar o clero galego, sendo este o elemento chave para a concretização de seus anseios pelo fortalecimento da Igreja na região. Contudo, apesar das ações de Martinho sabemos que o peso do sagrado na Galiza não sofrerá grandes abalos.

Em referência a astrologia os *Capitula* impõe:

---

[408] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit*., p.40.
[409]RODRIGUEZ LÓPEZ, Jesus. *Supersticiones de Galícia y preocupaciones vulgares*. Lugo: Editorial Nova, 1948, pp. 102-104.

> Não é lícito aos cristãos conservar as tradições dos gentis nem festejá-las, nem tampouco observar os elementos, o curso da lua ou das estrelas, ou a vã falácia dos astros referente a construção da sua casa, ou para a plantação das árvores ou para a celebração do matrimônio[...].[410]

A proibição acima é taxativa ao definir como ilegal a manutenção do culto ou observação dos astros pelos "cristãos". Como os *Capitula* foram anexados às atas do Segundo Concílio e sabendo do tom orientador deste escrito, tal sanção claramente estende-se a todo corpo social, especialmente o clero. Outro aspecto que observamos no trecho acima mostra-nos a presença dos astros norteando os vários momentos do cotidiano galego. Estes elementos eram observados em sua forma com o objetivo de orientar as ações diárias. A lua, por exemplo, era avaliada em todas as suas facetas sendo que cada uma delas mostrava-se propícia para a feitura de determinadas atividades que guiavam o ser humano do momento de sua concepção até a morte:

> A lua está presente e é determinante em cada um dos momentos da vida do indivíduo, especialmente em cada um dos ritos de passagem: concepção, nascimento, casamento e morte. Os pais que desejavam ter um menino, mantinham relações sexuais durante a fase crescente da lua, e os que desejavam ter uma menina, relacionavam-se durante a fase minguante.[411]

Com relação aos assuntos funerários, vimos anteriormente nas simbologias vinculadas aos animais que as abelhas eram as responsáveis por transportarem as almas humanas. Na Galiza era comum a crença de que as almas (em forma de abelhas) vindas da lua até a terra representavam uma tentativa dos antepassados de integrarem-se ao cotidiano dos parentes vivos. Estas almas, já em solo, vagavam pela noite não mais em sua forma animal, mas vestidas com camisas brancas e sempre descalças. Caminhavam pelas estradas em grupos, sempre tendo a luz da lua como guia. Conta a tradição que estas almas convidavam os pedestres para fazerem uma refeição nas encruzilhadas.[412]

Nas atividades diárias as fases lunares ditavam o ritmo do ser humano e da terra: o ciclo menstrual estaria situado na lua nova, já o período mais fecundo ocorreria durante a lua cheia. Para o abatimento de animais usados na alimentação a lua minguante era a mais apropriada, pois acreditava-se que a carne seria melhor conservada, o que não ocorria durante

---

[410] MARTIN DE BRAGA.*Capitula,* cn.72.
[411] ANTÓN, Fina M.; MANDIANES, M. Danza gallega en honor de la luna. In: *Cuadernos de Estudios Gallegos*. Santiago, 1998, tomo XLV, fascículo 110, p. 249.
[412] IDEM, *Ibidem*, pp.250-251.

a lua nova onde as larvas multiplicavam-se sobre o animal recém abatido. Todavia, esta última fase lunar era a mais apropriada para o plantio de vegetais ou grãos que cresciam acima da terra, tais como trigo ou milho.[413]

A lua também era a protagonista de importantes rituais festivos na Galiza. José Maria Blazquez narra um antigo culto galego em homenagem a lua cujos traços ainda se fazem presentes em algumas localidades. O autor diz que nas noites de lua cheia os aldeões saiam de suas casas para aproveitar a luz fornecida por este satélite. O acontecimento era tão popular que festas e homenagens à lua eram realizadas enquanto esta fase se prolongasse. Homens e mulheres dançavam e cantavam ao som de instrumentos musicais, sendo que ao término de cada canção as pessoas reverenciavam a lua com uma genuflexão e gritos. As homenagens estendiam-se pela noite e geralmente eram regadas a muita bebida[414]. As adorações a este elemento natural não se limitavam apenas às festividades. Nas situações em que a lua era acometida por um eclipse os galegos tão logo se dispunham a ajudá-la, interpretando seu escurecimento como um ataque de monstros misteriosos ou algum sofrimento vivenciado pelo astro. Giordano nos conta que as pessoas se dirigiam às praças ou estradas tocando instrumentos ou materiais que gerassem um som alto; os gritos também se faziam presentes e até mesmo flechas eram disparadas contra a lua a fim de afugentar o motivo que provocava a alteração de seu estado normal[415]. Esta proteção e reverência pode estar relacionada não somente ao fato deste elemento ser entendido como mágico por possuir propriedades benéficas em diversas situações, mas pelo medo coletivo em relação as noites. Como retratamos anteriormente, as pessoas acreditavam que os maus espíritos vagavam a noite fazendo vítimas, e a luz da lua era uma garantia de claridade e segurança diante dos perigos eminentes.

Estes rituais eram ridicularizados pelos clérigos atribuindo a ignorância o fato dos homens crerem firmemente na influência dos astros regendo suas vidas. Contudo, apesar dos esforços evangelizadores em eliminar ou transformar estas crenças a mística com relação a lua persistia:

> A massa dos fiéis, ligados as antigas tradições que se entrelaçavam com as atividades da vida cotidiana, diante da notícia de um eclipse lunar abandonava as funções litúrgicas saindo da igreja começando na praça o

[413] IDEM, *Ibidem*, p.251.
[414] BLAZQUEZ, José Maria. *Op. cit.*, p.453.
[415] GIORDANO, Oronzo. *Op. cit.*, p. 65.

> alvoroço e os gritos para socorrer o pobre satélite assaltado pelos monstros. Pelo teor de certos cânones conciliares compreendemos que naquela massa não havia de faltar, com frequência, sacerdotes e monges, para quem estavam previstos, respectivamente, quatro ou cinco anos de penitencia, enquanto para os laicos eram apenas dois.[416]

Os cultos direcionados ao Sol eram mais frequentemente praticados no centro da Península, portanto encontramos raras referencias a ele em nossas leituras mais direcionadas a porção setentrional. Todavia, citamos anteriormente o alívio proporcionado pela luz solar anunciada através do canto do galo em cada alvorecer, além da simbologia dos cavalos enterrados com discos solares retratando a imortalidade. Excetuando estas informações, Jesus Rodriguez López nos conta que após os eclipses solares na Galiza os camponeses desprezavam o leite fresco recolhido no dia e evitavam colher verduras por acreditarem que as mesmas seriam prejudiciais ao ser humano após o fenômeno. Outra importante informação acerca dos cultos solares é esclarecida por Giordano que comenta brevemente sobre uma adaptação efetuada pelo cristianismo. O autor explica que o vinte e cinco de dezembro representava, entre os povos pagãos, o nascimento do deus Sol (solstício de inverno). Desta forma, a simbologia da luz e a popularidade em torno desta festividade acabou sendo aproveitada para a fixação da data do nascimento de Cristo neste mesmo dia, facilitando assim a integração entre cristãos e não cristãos que se reuniriam para celebrar datas com equivalente importância religiosa.

As práticas adivinhatórias foram alvo de duras críticas no *Dcr*. Martinho deixa claro ao leitor que, por sua vez, deve conformar-se com o destino traçado por Deus, não deixando-se seduzir pela ação diabólica que manipula tais ações:

> Vocês não entendem que os demônios mentem para vocês nessas observâncias, às quais se apegam em vão e, frequentemente, os enganam os augúrios que praticam? E, como diz o sábio Salomão, adivinhações e augúrios são vãos (Eclesiástico 34:5), e na medida em que um homem os teme, seu coração será enganado. Não lhes entregue seu coração, pois eles desviaram muitos de seu caminho. As Sagradas Escrituras dizem isso e é muito certo, pois os demônios seduzem homens infelizes com o canto de pássaros até que, por meio de coisas vãs e frívolas perdem a fé em Cristo e encaminham-se despreparados para a morte. Deus não ordenou que o homem conhecesse o futuro, mas que, vivendo com medo dele, procurasse por Ele para o governo e sustento de sua vida. Somente a Deus cabe saber de algo antes que ocorra, mas os demônios iludem homens vãos com argumentos diversos até levá-los a uma ofensa contra Deus e arrastar suas

[416] IDEM, *Ibidem*, p. 66.

> almas para o Inferno, para que o homem não entre no Reino dos Céus, de onde [os demônios] foram expulsos.[417]

Analisando a passagem acima nos deparamos com uma caracterização superficial acerca das adivinhações praticadas na Galiza a partir da desaprovação do bispo de Braga. Martinho menciona Salomão em uma passagem que parece separar os augúrios (interpretação do futuro pelo voo ou sons das aves) das demais adivinhações. Ao longo do trecho, observamos que o religioso volta novamente a referir-se aos augúrios, citando o canto dos pássaros como claro sinal da ação demoníaca. As ressalvas em torno desta prática em especial nos levam a crer na sua popularidade perante as demais crenças para a obtenção de informações futuras. Nosso argumento encontra base ao nos reportarmos a passagem dezesseis do *Dcr*, quando este assunto retorna ao sermão em outras duas condenações efetuadas pelo bispo: "Honrar adivinhações, augúrios e os dias dos ídolos, o que é isso se não adoração ao Diabo? " e "Vocês abandonaram o Sinal da Cruz que receberam no Batismo e deram atenção aos sinais do Diabo, com passarinhos e espirros e muitas outras coisas. Porque nenhum augúrio fere a mim ou a qualquer outro cristão correto? "[418].

Neste contexto, destacamos algumas das práticas ligadas aos augúrios presentes no texto de Jesus Rodríguez López. O autor conta que um antigo costume galego atribuía aos grunhidos de aves noturnas o presságio de uma morte próxima. Este mesmo significado repetia-se quando aves carnívoras sobrevoavam insistentemente uma casa. López explica que tal crença tinha origem no próprio comportamento dessas aves, capazes de sentir maus odores a longas distâncias. Se a residência na qual essas aves sobrevoavam tivesse um enfermo expelindo secreções malcheirosas, estes pássaros eram atraídos pelo seu futuro falecimento. As galinhas, por sua vez, também eram porta-vozes da morte. Durante a noite, se o grasnar destas aves imitasse o canto do galo, certamente alguém morreria.[419]

Outra prática adivinhatória popular entre os galegos era a interpretação do futuro a partir dos sonhos (oniromancia). Acreditava-se que estes mostravam os fatos futuros como eles haveriam de ocorrer. Na maioria das vezes as visões não eram claras, restando aos intérpretes desvendar os possíveis acontecimentos vindouros.

---

[417]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 12.
[418]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 12.
[419] RODRIGUEZ LÓPEZ, Jesus. *Op. cit*., pp.79-80.

A Igreja Católica proibirá esta prática entre as pessoas comuns, atribuindo ao Diabo e seus ministros a realização destas leituras. Todavia, entre o seio da Igreja a interpretação dos sonhos será adaptada ao contexto dos santos. Jean Verdon explica que:

> Os sonhos começaram a ser objeto de suspeita, e foram cada vez mais vinculados ao demônio. Como dissemos, o futuro estava nas mãos de Deus, e não dos homens. Somente alguns santos podiam ter acesso a visão da proximidade de sua morte, e somente alguns pecadores, graças a uma viagem mais além, pois estavam sendo chamados ao arrependimento. Mas eram exceções.[420]

Antes de prosseguirmos em nossa análise, deixamos claro que citamos apenas dois tipos de adivinhações que consideramos os mais populares praticados na Galiza do século VI. Todavia, mesmo que estas práticas fossem largamente difundidas entre os habitantes, não encontramos fontes substanciais ao tema que pudessem endossar ainda mais as informações das quais dispomos. Ressaltamos ainda que o fato de expormos apenas dois tipos específicos de adivinhação no território galego não demonstram que estes eram os únicos a serem praticados na localidade ou na Península Ibérica. Temos conhecimento, por exemplo, da interpretação de sinais no fogo (piromancia), na água (higromancia), no ar (aeromancia) e na terra (geomancia), contudo poucas são referencias a este tema, restringindo-o mais as críticas construídas pela Igreja, bem como as adaptações efetuadas por esta instituição.

Com relação às superstições, os *Capitula Martini* trazem uma série de advertências e proibições sobre esta temática, condenando, em um primeiro momento, estas crenças de forma geral: "Se alguém, seguindo o costume dos pagãos, introduz a sua casa adivinhos e sortilégios para que expulsem espíritos ruins ou descubram seus malefícios, ou realizem purificações entre os pagãos que haja penitencia por cinco anos"[421]. Nos capítulos seguintes as superstições voltam a cena sendo reprovadas em situações específicas, como o uso de ervas para fins medicinais ("Não é lícito recorrer a ervas que são medicinais para fazer uso de superstições ou encantamentos[...])[422] ou fórmulas supersticiosas empregadas nas atividades cotidianas, como a tecelagem (Não é lícito mulheres cristãs entregarem-se a alguma fórmula supersticiosa ao tecer a lã[...])[423].

---

[420] VERDON, Jean. *Las supersticiones en la Edad Media*. Buenos Aires: El Ateneo, 2009, p. 73.
[421] MARTIN DE BRAGA. *Capitula*, cn.71.
[422]MARTIN DE BRAGA. *Capitula*, cn.74.
[423]MARTIN DE BRAGA. *Capitula*, cn.75.

A prática das superstições constituía-se como elementos extremamente ativos na sociedade galega. Cotidianamente estas eram empregadas para diferentes funções, mas que geralmente atuavam no auxílio de problemas que afligiam o ser humano e seu entorno. Muitas delas são praticadas na Galiza atualmente, estando presentes também em nossa sociedade. A preparação das festas das Calendas que marcavam o início do ano, é um claro exemplo de festividade envolto em uma atmosfera mágica permeado por inúmeras superstições que se estendiam desde a véspera do ano novo até a noite do primeiro dia de janeiro. Atualmente ainda adornamos nossas mesas para a ceia com fartura de comidas e bebidas, assim como os galegos de outrora faziam. Tal costume estava ligado a superstição de que uma mesa farta no início do ano era garantia de boas colheitas e provimentos ao longo dos meses, onde a carestia não encontraria espaço.[424]

Na manhã do primeiro dia do ano, os ritos supersticiosos continuavam. Os galegos saiam de suas casas ao amanhecer para adorná-las com ramos de laurel. Este costume estendia-se entre os comerciantes e artesãos, que enfeitavam seus respectivos locais de trabalho a fim de trazer prosperidade a suas vidas e seu negócio, eliminando de suas casas qualquer vestígio de mal agouro. Neste mesmo dia era costume a observação do voo das aves ou o comportamento de outros animais com o intuito de reconhecer algum sinal que revelasse acontecimentos bons ou ruins ao longo do ano que se iniciava. O laurel ainda era empregado como erva medicinal em alguns casos de enfermidade, como por exemplo, para tratar a mordida de um cão raivoso ou em casos vinculados ao mal tempo, quando seus ramos atuavam contra a força das tempestades. Os ramos de laurel deveriam ficar na cabeceira das camas, na porta das casas ou nos estábulos, protegendo estes locais contra os raios e a ação dos maus espíritos.[425]

Outro tipo de superstição ainda praticado por nós consiste na crença de que o lado direito estaria relacionado a sorte, ao contrário do esquerdo. Este último estava atrelado às forças malignas, sendo que seu uso em determinadas ocasiões deveria ser evitado. Jesus Rodriguez Lopez afirma que os galegos acreditavam que ao sair de casa para qualquer tipo de afazer era preciso tomar o cuidado em colocar primeiro o pé direito fora do umbral e não o esquerdo, evitando alguma desgraça ao longo do dia. A superstição relacionada a essas direções estendia-se aos assuntos relativos a gravidez: se uma mulher nessas condições tivesse

[424]CLOLS, Rosario Jove. *Op.cit.*, 1981, pp.68-69.
[425] IDEM, *Ibidem*, pp.69-71.

o costume de começar a andar com o pé direito era um claro indício de que sua criança seria do sexo masculino, já aquelas que utilizavam primeiramente o pé esquerdo para andar estariam grávidas de uma menina.[426]

Os dias da semana também eram utilizados para o cumprimento de algumas superstições. Martinho de Braga aponta o fato dos galegos escolherem dias específicos para viajar ou até mesmo casar[427]. Os matrimônios ocorriam geralmente às sextas-feiras, pois este dia era dedicado a Vênus. Rosário Jove Clols nos informa que tal costume não persistiu na Galiza dos dias atuais. Em uma tentativa de extirpar esta crença pagã, a Igreja passou a proibir a feitura destas cerimônias às sextas-feiras atribuindo este dia a mal agouro, enfraquecendo, assim, o culto a esta deusa[428]. Acreditava-se ainda que os matrimônios realizados às terças revelavam uma união indesejada.

Os dias da semana sem a letra r eram os mais propícios para a concretização de negócios, assim como o corte das unhas que não poderia ser feito nestes mesmos dias, pois os galegos acreditavam que estas ficariam encravadas e infeccionadas. Para o corte, a segunda-feira era o dia mais favorável. Com relação a pecuária, a quarta-feira era indicada para o abatimento dos porcos, pois a morte neste dia conservaria a carne por mais tempo[429].

Na Galiza também foi frequente a associação de determinadas cores com algumas superstições. Destacamos, neste contexto, o amarelo, vermelho e preto como as cores mais utilizadas em rituais supersticiosos. A aplicação de unguentos, por exemplo, seria mais eficiente se efetuado com um pano amarelo. Já as crianças com sarampo deveriam ser envoltas em tecidos vermelhos para se curarem rapidamente, e os ovos de galinhas negras eram os mais nutritivos, tendo o poder de curar algumas enfermidades[430].

Assim como as cores, alguns números eram objetos de superstição. Vimos anteriormente a crença sobre o número nove quando analisamos as águas do mar, todavia o poder deste numeral estendia-se as casas. Para curar qualquer tipo de enfermidade o doente deveria tomar nove banhos. Já o número treze que é visto por muitos como sinal de sorte, era interpretado na Galiza como responsável por acontecimentos ruins. Era comum evitar situações em que este número estivesse presente. Uma antiga superstição galega dizia que os homens dispensavam jantares caso o número de convidados fosse treze, pois certamente um

[426] RODRIGUEZ LÓPEZ, Jesus. *Op. cit*., p.172.
[427]MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 16.
[428]CLOLS, Rosario Jove. *Op.cit*., 1981, p.73.
[429] RODRIGUEZ LÓPEZ, Jesus. *Op. cit*., p.115.
[430] IDEM, *Ibidem*, p. 116.

deles morreria em pouco tempo. Para burlarem este terrível fato uma criança era utilizada para somar quatorze convidados.[431]

Jesus Rodriguez López enumera outras superstições galegas praticadas até os dias atuais, cujas funções seriam responsáveis pela resolução de inúmeros problemas: para a cura da epilepsia, por exemplo, o enfermo deveria beber as cinzas de sua camisa que fora queimada. Já nos partos, era comum posicionar um dente de porco entre os seios da mulher para que o bebê nascesse sem dificuldades ou ainda se colocava a chave de casa embaixo da almofada utilizada pela futura mãe. Se uma criança desenvolvesse raquitismo bastava queimar uma mecha de seu cabelo em uma encruzilhada durante a lua cheia. Já para os casos de raiva ocasionada pela mordida de cães, bastava recorrer as bezoares, pedras encontradas nos intestinos de animais. Sobre a menstruação, as moças neste estado não deveriam entrar em adegas, pois corria-se o risco de o vinho ficar amargo.

Ao longo deste tópico pudemos notar o valor dessas antigas tradições e crenças para o homem galego do século VI. A Igreja, novamente, não vai se eximir em adaptar muitos destes costumes ao seu contexto numa clara tentativa de mostrar a supressão do paganismo ante a nova religião que se impunha. Todavia, ao longo de nossa análise sobre estas antigas formas de religiosidade notamos que o sagrado de outrora não só permaneceu impregnado na paisagem como manteve-se em muitas crenças praticadas na atualidade.

[431] IDEM, *Ibidem*, p. 117.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há alguns anos, quando me foi dada a oportunidade de empreender um estudo sobre as particularidades acerca da religião e religiosidades presentes na Galiza dos séculos V e VI, não imaginava que o trabalho seria tão árduo, mas sem dúvidas, extremamente gratificante. Ao nos debruçarmos sobre esta temática começamos a vislumbrar um caminho tortuoso, mas típico daqueles que se prestam à pesquisa de um período tão longínquo cujo objeto de pesquisa sofreu profundas marcas oriundas de ações ocasionas pelo seu próprio algoz. Para continuarmos nosso trajeto era necessário estarmos assentados sobre uma base sólida que permitisse o florescimento não só de respostas, mas de questões que alargariam as fronteiras desta pesquisa. Esta base (quem diria) foi proporcionada por um escrito que não teve outro propósito se não o de deturpar e criticar o real sentido de nosso tema principal.

O *De correctione rusticorum* foi, para nós, a luz em meio às trevas. Através deste sermão pudemos desvendar as entrelinhas de uma história que foi desgastada, mas não sufocada por completo. A partir dele nos encontramos com nosso objeto de pesquisa. Cada advertência e cada condenação levaram-nos para mais perto dos sentimentos partilhados pelo

galego em relação as suas formas antigas de religiosidade, fazendo-nos compreender que a íntima relação entre homem e ambiente se desenvolvia para além dos cultos. Esta relação indissociável era transcendental e essencial para a ordem da vida.

No início de nossa caminhada apresentamos a articulação de duas instituições na Galiza que se uniram na busca pelo seu fortalecimento. Entretanto, tal aliança seria pautada por um jogo de renúncias e adaptações. A Monarquia sueva precisava converter-se a uma religião que nunca havia sido popular entre seu povo. Os antepassados suevos e a maioria de seus governantes em território galego foram pagãos. Porém, as vantagens desta união apresentada pela Igreja trariam para ambos a legitimação necessária perante a sociedade. Retomando as reflexões de Ruy de Oliveira Andrade Filho ao abordar situação semelhante no contexto visigodo, observamos a construção de uma analogia antropomórfica que define as relações entre Igreja e Monarquia. A partir do dualismo corpo/alma, o autor explica que o poder real estava ungido por aspectos sagrados conferidos pela religião e seu maior representante. O soberano (cabeça do reino) havia sido escolhido pelo Redentor para cuidar dos assuntos gerais; a Igreja (alma), por sua vez, providenciaria o necessário para que o corpo cumprisse as obrigações propostas por Deus[432].

Na Galiza a aliança efetivada entre as esferas política e religiosa atingiu seu ápice com a figura de Martinho de Braga que liderou na região o processo de fortalecimento da Igreja Católica. Em suas ações com a monarquia analisamos uma série de obras direcionadas ao rei suevo Miro, que focavam na construção de um modelo de conduta ideal para um governante englobando orientações direcionadas a comportamentos diários ou possíveis saídas para a resolução de situações delicadas. A Igreja galega contaria ainda com a participação dos reis suevos nas duas edições do Concílio de Braga realizados em um intervalo de onze anos. A menção aos monarcas fez-se presente deste a primeira linha das atas das referidas solenidades, servindo para dar a legitimidade necessária do escolhido de Deus aos atos proferidos nas duas ocasiões. Todavia, o fortalecimento da Igreja galega não ficaria restrito as ações com a política sueva. Martinho se empenharia ainda na homogeneização do clero amparada pela fundação de mosteiros voltados para a educação religiosa e no combate as formas antigas de religiosidade praticadas entre as populações galegas. A atuação do bispo em diferentes frentes, contudo, não foi suficiente para que o objetivo da Igreja se concretizasse por

[432] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit*, 2012, p. 195.

completo. O projeto religioso tornava-se inconcluso sem a supressão e o controle total da antiga religiosidade.

A questão da permanência das crenças pagãs nos acompanhou durante toda a escrita deste trabalho. Nossas indagações circularam por uma série de fatos encadeados que explicaram a ineficiência do catolicismo na evangelização das populações ditas pagãs, especialmente na Galiza. A antiga religiosidade era praticada desde tempos imemoriais, portanto não seria fácil convencer os galegos de que a nova religião que tentava se impor, e que nada tinha em comum com as antigas crenças partilhadas pela maioria da população, era a mais indicada para reger sua vida. O catolicismo pregava a existência de um Deus que para os pagãos era abstrato em demasia. A Igreja falava de poderes, já os galegos precisavam sentir uma ligação especial com esta nova divindade. Deus parecia estar distante dos homens, ao contrário da religiosidade cujos elementos sagrados estavam disponíveis na paisagem que circundava o cotidiano humano. Ao galego faltava a segurança e a convicção de que poderia entregar nas mãos de um único Deus toda a sua vida.

Ao perceber que a palavra não seria suficiente para a propagação do catolicismo, a Igreja vai adaptar inúmeras simbologias ao seu contexto, obliterando e desnaturando incontáveis crenças. Este processo sucedeu-se de maneira improvisada: quando necessário alguns símbolos eram adequados a doutrina cristã e apresentados como se já existissem há muito tempo. Tal processo demonstra a flexibilidade da Igreja em moldar-se a contextos pouco favoráveis à sua doutrina, todavia também fica evidente a impopularidade da mesma no período. Portanto, se na prática era impossível empreender a evangelização integralmente, o processo para o convertimento dos fiéis seria uma tarefa que nunca obteria completo sucesso. Muitos "convertidos" recorriam a seus antigos cultos por ainda estarem enraizados a religiosidade que outrora praticavam, como o próprio Martinho de Braga relatou em seu sermão. As ações da Igreja apresentavam-se como uma tentativa desesperada de triunfar perante o paganismo.

No discurso do *Dcr* verificamos outras estratégias comuns utilizadas pelos clérigos do período para o combate a estas formas antigas de religiosidade. A fala de Martinho e de Máximo de Torino transparecem o discurso da Igreja empenhada em demonizar as crenças e desvencilhar os pagãos de suas preocupações diárias. Estes bispos advertem as pessoas da pouca índole de seus ídolos e da falsidade de seu sistema religioso. A todo momento frisam que a preocupação essencial que deveria reger a vida dos seres humanos estava centrada na

salvação eterna proporcionada por Deus. De nada adiantaria prestar reverencia a ratos, traças, águas, montes, etc se no final dos tempos as almas ficassem a mercê do diabo. A vida não terminava na terra, sendo a eternidade um novo começo.

O sermão, em nossa pesquisa, foi utilizado com a intenção oposta daquela que motivou a sua feitura: se na época Martinho o escreveu para inseri-lo dentro do propósito da Igreja de extirpar as crenças pagãs, para nós ele suscitou o desejo de conhecê-las mais profundamente. A cada linha da obra novas práticas religiosas eram reveladas e cabia a nós verificamos a funcionalidade destas, bem como sua importância entre os galegos do período. Para cada elemento natural havia diversos ritos com diferentes utilidades que eram repassados de geração em geração, alimentando a força da antiga religiosidade. Aos poucos, um sistema religioso complexo desnudou-se diante de nossos olhos e mesmo que a Igreja tenha empreendido inúmeras ações para extirpar tais crenças, a Galiza continuaria a ser uma terra essencialmente pagã.

Fontes primárias

MARTINHO DE BRAGA. De Correctione Rusticorum. Segunda edição revisada e traduzida por Rosario Jove Clols. **Sermon contra las superticiones rurales**. Bracelona: El Albir, 1981.

MARTIN DE BRAGA: **Obras completas**. Edición castellana de Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

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

Fontes secundárias

AGOSTINHO. De catechizandis rudibus. In: **Helmantica**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1971.

AMARAL, A.C. **Colecção de cânones ordenada por S. Martinho Bracarense**. Lisboa, 1803.

CESAIRE D'ARLES. **Sermons au Peuple**. Ed. bilíngue (latim-francês) Introduction, traduction et notes per Maria José Delage. Sources Cherétinnes. Paris: Les Éditions du Cerf, 3v.,1971-1978-1986.

_____. Sermão 13. In: CCL 103, **Sermones Sancti Caesarii Arelatensis.** Pars Prima, studio D. Germani Morin O.S.B., ed. altera, Turnhouti:Brepols, 1953.

CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. Bilíngüe (Latim-Espanhol) de J. Vives. Barcelona, Madrid: CSIC, 1963.

EL LIBRO DE LOS JUECES O FUERO JUZGO. Valladolid: Editorial Maxtor, 2004.

HIDACIO. **Chronicon**. Ed. Bilíngüe (Latim – Francês) de Alain Tranoy. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2v, 1974.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etymologiarum**. Edición de Lindsay. Edición bilíngüe (latim-espanhol) de J. Reta e M.A.M Casquero, con introdución de Manuel C. Diaz e Diaz. Madrid: BAC, 2004, 2V.

ISIDORO DE SEVILHA. **Historia de los Godos, Vándalos y Suevos**. Estudio, edición crítica y traducción de Cristóbal Rodríguez Alonso. León: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Histórico Diocesano de León, 1975.

LEX VISIGOTHORUM*, VI, 2,4*. In: HILLGARTH, J.N. **Cristianismo e Paganismo 350-750**. A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.

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

Obras de referência

Enciclopédia Einaudi. Edição Portuguesa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, vol. 12, 1987.

LE GOFF, J.; J-C. SCHMITT. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002.

Bibliografia Sumária

ALBERRO, Manuel. Los pueblos celtas del Noroeste de La Península Ibérica. In: **Anuario Brigantino**, 1999, nº 22, pp. 49-70.

_____. El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo. In: **Anuario Brigantino**, 2002, nº25, pp.11-38.

_____. La mitología y el Folklore de Galicia y las regiones célticas del Noroeste europeo atlántico. In: **Garoza, revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular**, 2002, nº02, pp.09-30.

_____. La diosa Coventina en las Islas Británicas, las Gálias y Galicia. In: **Anuario Brigantino**, 2004, nº27, pp.71-90.

_____. O paradigma céltico de las nueve olas. In: **Anuario Brigantino**, 2005, nº 28, pp.47-64.

_____. Diosas de Galicia con equivalentes célticos o indoeuropeos. In: **Anuário Brigantino**, 2007, nº30, pp.89-116.

ALONSO ROMERO, Fernando. As nove ondas da mar sagrada: Ritos y mitos galaicos sobre las olas del mar. **Cuadernos de Estudios Gallegos**, Tomo XXXIII, 1982, nº98, p.589-605.

_____. Las mouras constructoras de megalitos. Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas. In: **Anuario Brigantino**, 1998, nº21, pp.11-28.

_____. Las almas y las abejas en el rito funerario gallego del abellón. In: **Anuario Brigantino**, 2000, nº23, pp.75-84.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Ensaio sobre a Religiosidade Popular na Hispânia do século IV: O Concílio de Elvira. In: **Américas:** Revista de História e Cultura na América Latina. Universidade São Marcos. São Paulo: UNIMARCO Editora, 1996, pp.30-58.

_____. **Cultura e "Religião" no Reino de Toledo (Séculos VI-VIII)**. Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média, Estudos em homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro, I CIEAM- VII CEAM. Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005.

_____. A conversão do Reino Visigodo ao Catolicismo: Circunstâncias e problemáticas. In: **Dimensões**. vol. 23. Vitória: UFES – Programa de Pós-Graduação em História, 2009.

_____. **Imagem e reflexo.** Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo. (Séculos VI-VIII). São Paulo: Edusp, 2012.

ANDRADE, M.L.C.V.O. História e Linguística. Oralidade e Escrita no Discurso Religioso Medieval. In: ANDRADE FILHO, Ruy de O. (Org.). **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em Homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro**. Santana de Parnaíba: Editora Solis, p.47-55, 2005.

ANTÓN, Fina M.; MANDIANES, M. Danza gallega en honor de la luna. In: **Cuadernos de Estudios Gallegos**, Santiago, 1998, tomo XLV, fascículo 110, pp. 249-256.

BACZKO, Bronislau. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi** Vol. 5. Antropos-Homem. Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem:** problemas fundamentais do Método Sociológico na ciência da Linguagem. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade:** entrevista a Benedito Vecchi. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

_____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. Hegemonia e Religiosidade no Reino Suevo (séculos V/VI). In: **Recôncavo***:* Revista de História da UNIABEU, vol. 04, nº07, pp.91-111, jul-dez de 2014.

_____. A Religiosidade Camponesa na Alta Idade Média Ocidental. In: OLIVEIRA, Teresinha (org.). **Antiguidade e Medievo:** Olhares Histórico-filosóficos da educação. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008, v.1.

_____. História e Discurso: perspectivas e controvérsias. In: **Imagens da Educação**, vol 01, nº02, p.1-11, 2011.

_____. **Assim na Terra como no Céu...:** Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

BELTRÁN, Marta Plaza. Antecedentes del culto a las cruces de piedra: litolatría. In: **Revista de Folklore**, vol II, nº343, 2010, pp.11-18.

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

BLAZQUEZ, Jose. **Imagen y Mito**. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas. Madrid: Ediciones Cristandad, 1977.

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

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CARDINI, Franco. **Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval**. Barcelona: Ediciones Península, 1982.

CLAVAL, Paul. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (orgs.). **Explorações geográficas:** percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

DÍAZ, Pablo. **El reino suevo (411-585)**. Madrid: Ediciones Akal, 2011.

DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, J; NORA, P. (Dir). **História:** Novos Problemas. 2ºed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

EAGLETON, Terry. **Ideologia:** uma introdução. Tradução de Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Boitempo, 1997.

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

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

FAIRCLOUGH, Norman. Discurso, mudança e hegemonia. In: PEDRO, E.R. (org.). **Análise crítica do discurso:** uma perspectiva sociopolítica e funcional. Lisboa: Caminho, 1997, pp.77-104.

_____. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

FEIJOO ARES, Vicente. Las motivaciones de los nombres de las piedras en Galicia. Cultos, ritos y leyendas. In: **Actes del XXIV Congrés Internacional d'ICOS sobre Ciències Onomàstiques**. Annex. Sección 06, s/d, pp. 1129-1145.

FERNÁNDEZ VALDEHORRAS, C. Breviario Enciclopédico "Don Eladio"- **Letras, historias y tradiciones populares de Galicia**. Á Coruña: Editora La Voz de Galicia, 2001.

FLÓREZ, Enrique. **España Sagrada**, 15, Madrid, 1787, pp.375-451.

FILHO, Urbano C.; TORGA, Vera Lúcia M. **Língua, Discurso, Texto, Dialogismo e Sujeito:** compreendendo os gêneros discursivos na concepção dialógica, sócio-histórica e ideológica da língua(gem). In: I Congresso Nacional de Estudos Linguísticos, Vitória-ES, 18 a 21 de outubro de 2011, pp. 01-04.

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

_____. **A Eva Barbada:** Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

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

FRAZER, James. **The Golden Bough – A Study in magic and Religion**. Harmondsworth: Pengui, 1996.

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

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8ºed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

GODELIER, Maurice. **Horizontes da Antropologia**. Lisboa: Edições 70, s/d.

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

LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.

_____. **O nascimento do purgatório**. Paris: Gallimard, 1981.

LOPES, Eliseu Teixeira. **A pedagogia catequética segundo o "De catechizandis rudibus" de Santo Agostinho**. 2012, 143p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2012.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Poder**. A trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

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

MARTIN ROJO, Luisa. A fronteira interior análise crítica do discurso: um exemplo sobre o racismo. In: **Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais**. Lupicínio Iñiguez (coor.), Vera Lucia Joscelyne (trad.). Petrópolis: Vozes, 2004.

NASCIMENTO, Aires A. **Instrução Pastoral sobre Superstições Populares**. Lisboa: Cosmos, 1997.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru: Edusc, 2002.

PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: **A História Nova**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PENAS TRUQUES, Maria de Los Angeles. Sobre el Folklore Castrexo y el culto a los Montes de Galicia. In: **Boletin do Museo Provincial de Lugo**, s/d, pp.123-129.

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Práticas de Magia e personagens mágicas nas fontes eclesiásticas do Ocidente Medieval. In: **Politeia**, vol.1, nº01, 2001.

REINHART, Wilhelm. **Historia General del Reino Hispánico de los Suevos**. Madrid: Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre, 1952.

RAMALHO, Viviane C.V Sebba. **Constituição da Análise de Discurso Crítica:** um percurso teórico-metodológico. Signótica, vol. 17, nº02, p.284, jul-dez de 2005.

REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise do Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2009.

RODRIGUEZ LÓPEZ, Jesus. **Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares**. Lugo: Editorial Nova, 1948.

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

_____. **Historia de la Superstición**. Barcelona: Crítica, 1992.

_____. A história dos marginais. In: LE GOFF (org). **A História Nova**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

SILVA, Leila R. Prudência, justiça e humildade: elementos marcantes no modelo de monarca presentes nas obras dedicadas ao rei suevo. In: **Revista de História.** São Paulo: FFLCH-USP, 1997.

_____. **Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses**. In: BASTOS, M.J; FORTES, C.C; SILVA, L.R (org.). Encontro regional da ABREM, RJ, 2007.

_____. **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. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

SOTOMAYOR, Manuel. El Priscilianismo. In: VILLOSLADA, Ricardo G.(org.). **Historia de la Iglesia en España. La Iglesia y la España romana y visigoda (siglos I-VIII)**. Madrid: BAC, 1979.

THOMPSON, J.B. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 1995.

TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. **Galicia Sueva**. La Coruña: Fundación "Pedro Barrie de La Maza Conde Fenosa". Instituto "P. Sarmiento" de Estúdios Gallegos, 1977.

VERDON, Jean. **Las supersticiones en la Edad Media**. Buenos Aires: El Ateneo, 2009.

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