

**JULIANA BARDELLA FIOROT**

**A UTOPIA MONÁRQUICA SUEVA:  
A CONSTRUÇÃO DE UM REINO IDEAL (SÉCULOS V e VI)**

**ASSIS**

**2021**

**JULIANA BARDELLA FIOROT**

**A UTOPIA MONÁRQUICA SUEVA:  
A CONSTRUÇÃO DE UM REINO IDEAL (SÉCULOS V e VI)**

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

Orientador: Drº Ruy de Oliveira Andrade Filho

**ASSIS**

**2021**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

F521u Fiorot, Juliana Bardella  
A utopia monárquica sueva: a construção de um reino ideal (séculos V e VI) / Juliana Bardella Fiorot. Assis, 2021. 293 f. : il.

Tese de Doutorado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis  
Orientador: Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho

1. Suevos. 2. Identidade política. 3. Monarquia. 4. Galícia (Espanha : Região). 5. Braga, Martinho de, 518 d.C. - 575 d.C. - Igreja católica. I. Título.

CDD 946.01

## CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: A UTOPIA MONÁRQUICA SUEVA: A CONSTRUÇÃO DE UM REINO IDEAL  
(SÉCULOS V e VI)

**AUTORA: JULIANA BARDELLA FIOROT**

**ORIENTADOR: RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO**

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Doutora em HISTÓRIA, área:  
História e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO (Participação Virtual)  
Departamento de História / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. SERGIO ALBERTO FELDMAN (Participação Virtual)  
Departamento de História / UFES/Vitória

Prof. Dr. GERMANO MIGUEL FAVARO ESTEVES (Participação Virtual)  
Departamento de História / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. MILTON CARLOS COSTA (Participação Virtual)  
Departamento de História / UNESP/FCL-Assis

Profa. Dra. DULCE OLIVEIRA AMARANTE DOS SANTOS (Participação Virtual)  
Departamento de História / UFG/Goiânia

Assis, 28 de julho de 2021

## AGRADECIMENTOS

Há quatro anos, eu iniciei a escrita desta tese e lembro com carinho do exato momento em que os primeiros parágrafos foram concluídos. A sensação era de que havia muito trabalho pela frente, mas eu também tinha a plena certeza de que tudo daria certo ao final. De fato, foram anos muito difíceis preenchidos com dias, noites, tardes, feriados e finais de semana de muita dedicação. Em alguns períodos deste doutoramento, eu tive quatro empregos diferentes ao mesmo tempo que me trouxeram muitas experiências, mas também um cansaço excessivo. Ainda assim, tenho orgulho de dizer que esta tese não ficou um momento sequer esquecida. O doutorado era um sonho e caberia a mim vivenciá-lo e terminá-lo da melhor forma possível.

Nesta jornada, eu tive a sorte de contar com o imensurável carinho de pessoas que foram e sempre serão importantes para mim. Graças à todo este sentimento, eu consegui chegar até aqui com a plenitude de alguém que passou a acreditar em si devido às incontáveis mensagens e demonstrações de apoio durante este processo. Eu sempre tive muita dificuldade para acreditar que eu fosse capaz de realizar algo com competência, e a minha exigência de concretizar tudo com um grande nível de qualidade faziam com que as cobranças mentais acabassem com minha autoestima. Todavia, com o doutorado isso mudou. Meus amigos constantemente ressaltavam a importância do meu trabalho, davam conselhos, elogiavam minhas apresentações e ofereciam aconchego com doces palavras quando o dia não havia sido produtivo. Esta tese nunca poderia ter sido escrita sem o apoio de vocês, então, merecidamente, remeto meus agradecimentos a cada um:

Aos meus pais, que sempre acreditaram na minha capacidade e no meu crescimento profissional. Nunca houve uma ocasião em que eles se opusessem a algo que eu me propus a fazer. Inclusive, lembro-me até hoje de estar sentada na minha cama, dias após a defesa do mestrado e meu pai dizer: “Que venha o doutorado! Você vai conseguir”.

Aos meus amigos unespianos, Angela, Micheli, Aline, Varlei, Renatto, Claudia, Matheus e Abner: gratidão por se fazerem tão presentes, mesmo que a distância nos tenha separado. A parceria certamente é renovada em cada bate-papo, risada, apoio nos momentos difíceis e no rememorar das nossas vivências. Vocês são incríveis!

A minha grande amiga Carla Martin que me apoiou incondicionalmente nas questões do trabalho e da vida. O destino fez com que nos cruzássemos muito tempo depois dos nossos primeiros contatos, mas tenho plena certeza que nosso reencontro produziu um

relacionamento confiável, de apoio mútuo e extremo respeito. Nunca serei grata o suficiente por suas palavras nos momentos de dificuldade e de alegrias. Você é sábia e generosa e sou afortunada de poder ter você em minha vida.

Um agradecimento especial aos meus amigos medievalistas Crislayne e José Cracco: obrigada pelos encontros tão frutíferos no conteúdo e no riso, obrigada por ouvirem meus longos áudios e contribuírem com seus conhecimentos, obrigada pelas palavras que acalentaram meu coração e, por fim, obrigada por terem me dado a oportunidade de partilhar da amizade de vocês. Contem comigo sempre!

A Arthurina Piovezan, Maria Neli Volpini, Renata Pizzolato Toller, Rosane Ferro Trevizzo, Maria Angélica Nocite Mendonça e Sérgio Peixoto: gratidão pelo apoio dado durante este processo. O incentivo e a compreensão de vocês foram fundamentais e de suma importância para que eu chegasse até aqui. Agradeço ainda pela oportunidade de lecionar em suas respectivas instituições. É na sala de aula que meu coração se sente feliz.

A Danilo Medeiros Gazzotti, companheiro nos estudos sobre o reino suevo: sua generosidade em ceder toda a sua bibliografia foi um ato incrível e que jamais esquecerei. Obrigada também por prestigiar minha fala nos congressos e se interessar pelo meu trabalho. Que os suevos continuem rendendo boas reflexões e também dores de cabeça a nós, rs.

Aos membros desta banca, Dulce Oliveira Amarante dos Santos, Milton Carlos Costa, Sérgio Alberto Feldman e Germano Miguel Fávaro Esteves: agradeço de antemão a leitura do meu trabalho, as considerações redigidas e o carinho que sempre tiveram comigo. É uma honra para mim poder contar com uma banca desta envergadura. Termino o doutorado não da maneira que idealizei, pois desejei que fosse presencial para sentir todos vocês na minha casa que é a Unesp/Assis, mas certamente estou feliz por ter pessoas que sempre admirei avaliando esta tese. Obrigada por tanta generosidade!

Por fim, dirijo-me agora ao meu grande mestre (embora ele não goste deste tipo de alcunha, rs): Ruy de Oliveira Andrade Filho. Você sempre acreditou que eu fosse capaz de realizar tudo o que desejei, agora cabe a mim tentar agradecer: gratidão por suas aulas na graduação que me despertaram o amor pelo medievo. Gratidão por me chamar após uma das reuniões do NEAM e mudar minha vida ao me entregar uma cópia do *De correctione rusticorum*. Talvez, você não tenha dimensão do quanto minha jornada se transformaria com esse gesto que, na verdade, teve um grande significado. Ao ter esta fonte em mãos, você incentivava mais um aluno a contribuir com a ciência brasileira, e sequer imaginávamos os

momentos sombrios aos quais estaríamos vivendo hoje em dia no qual defender o óbvio é necessário. Por fim, gratidão ao me dar o impulso para prosseguir em algo que eu já acreditava e que sempre lutarei para manter: uma educação de qualidade ancorada na ciência. Ruy, nossa tese é um ato de resistência! Enfim, obrigada por tanto!

**FIOROT, Juliana Bardella. A utopia monárquica sueva: a construção de um reino ideal (séculos V e VI).** 2021. 293 f. Tese (Doutorado em História). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2021.

## **RESUMO**

A presente pesquisa tem como objetivo central investigar o processo de construção de uma identidade política entre os suevos, sendo este um elemento decisivo para que a Monarquia em questão reinasse de forma absoluta na Galiza. Para a análise deste processo, compreendemos a identidade sueva dividida em duas fases distintas, porém complementares: Na primeira delas temos Hidácio, que escreve uma crônica com o relato dos principais acontecimentos ocorridos no período de 379 a 469, sendo os suevos os protagonistas de sua narrativa. Através desta obra verificamos que o século V será marcado como um período de organização do reino onde as bases da Monarquia estão sendo edificadas a partir de inúmeros acordos territoriais com Roma e com as populações locais. No século VI, assistimos à concretização deste processo por meio dos escritos produzidos pelo bispo Martinho de Braga, que configuram o ponto chave na efetivação desta identidade, uma vez que sua relação com o monarca suevo Miro representa uma convergência de interesses entre as esferas política e religiosa, que passaram a ajudar-se mutuamente a fim de alcançarem a hegemonia no contexto galego. Assim, a tese que buscamos desenvolver estará assentada na análise de discursos que representam diferentes momentos e perspectivas acerca dos suevos, mas que evidenciam as ações destes na busca por uma identidade política que pudesse levá-los à governança de um reino ideal.

Palavras-chave: Suevos. Identidade. Monarquia. Galiza. Igreja Católica.

FIOROT, Juliana Bardella. **The suebi monarchical utopia: the construction of an ideal kingdom (5th and 6th centuries)**. 2021. 293 f. Thesis (Doctorate in History). – São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2021.

## **ABSTRACT**

This research has the main aim of investigate the political identity building process among the Suebi, considering that this is the decisive element for the Monarchy to reign completely in Galicia. To analyze this process, we understand the Suebi identity divided in two different phases, but complementary: In the first one, there is Hydatius, who writes a chronicle with the report of the main happenings occurred in the period from 379 to 469, being the Suebi the main characters of his narrative. Through this work, we verify that the 5<sup>th</sup> century will be marked as a period of organization of the kingdom where the basis of the Monarchy are being built from numerous territorial agreements with Rome and with the local population. In the 6<sup>th</sup> century, we watch the achievement of this process through the writings produced by the bishop Martin of Braga, which constitute the key point in this identity realization, since his relationship with the Suebi monarch Miro represents a convergence of interests between the political and religious spheres that started helping mutually in order to reach the hegemony in the Galician context. Thus, the thesis that we seek to develop will be based on the analysis of discourses that represent different moments and perspectives about the Suebi, but highlight their actions in the pursuit of a political identity that would be able to lead them to a governance of an ideal kingdom.

Key-words: Suebi. Identity. Monarchy. Galicia. Catholic Church.

## SIGLAS E ABREVIATURAS

*ICB – Primeiro Concílio de Braga*

*IICB – Segundo Concílio de Braga*

*ICT – Primeiro Concílio de Toledo*

*IICT – Segundo Concílio de Toledo*

*ACD – Análise Crítica do Discurso*

*CM – Capitula Martini*

*DCR –De Correctione Rusticorum*

*DS – De Superbia*

*EH – Exhortatio humilitatis*

*FVH –Formula Vitae Honestae*

*PRI –Pro repellenda iactantia*

*PS – Parochiale Suevum*

## SUMÁRIO

|                                                                                                                              |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>                                                                                          | <b>13</b>  |
| <br><b>CAPÍTULO 1: AS GENTES BARBARAE “INVADEM” A ORDEM DO MUNDO: MITOS, ESTEREÓTIPOS E IDENTIDADES.....</b>                 | <b>31</b>  |
| 1.1. A edificação de um mundo: as <i>gentes barbarae</i> na visão romana.....                                                | 32         |
| 1.2. A questão da identidade entre os bárbaros.....                                                                          | 46         |
| 1.3. Quem são os suevos? A construção de uma primeira identidade.....                                                        | 58         |
| <br><b>CAPÍTULO 2: OS SUEVOS NO SÉCULO V: A IDENTIDADE COMO CONDIÇÃO PARA UM REINO IDEAL.....</b>                            | <b>68</b>  |
| 2.1. Hidácio e sua <i>Crônica</i> : considerações sobre autoria, obra e Análise Crítica do Discurso.....                     | 70         |
| 2.2. Organização inicial dos suevos: entre a conciliação e o suscitar da “barbárie”.....                                     | 88         |
| 2.3. Requiário: caminhos e descaminhos de um sonho imperial .....                                                            | 108        |
| 2.4. O caos e a necessidade de redefinição: identidades em construção.....                                                   | 123        |
| <br><b>CAPÍTULO 3: A IGREJA GALEGA DO SÉCULO VI: EXPANSÃO E CONSOLIDAÇÃO SOB O “EFEITO SÃO MARTINHO”.....</b>                | <b>136</b> |
| 3.1. Um revisitar necessário: a Igreja Católica no século V.....                                                             | 137        |
| 3.2. Expansão, fortalecimento e organização da Igreja galega no século VI: o “efeito São Martinho”.....                      | 149        |
| 3.2.1. E os mosteiros se multiplicam na paisagem galega: a transformação monástica provocada pelo “efeito São Martinho”..... | 155        |

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.2.2. E o clero se reúne: a edificação de uma identidade religiosa impulsionada pelo “efeito São Martinho” ..... | 167 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.2.3. Os <i>rustici</i> agora professam a “verdadeira” fé? A evangelização da Galiza sob o “efeito São Martinho” ..... | 194 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## **CAPÍTULO 4: UM REINO UNIDO PELA FÉ: A CONSTRUÇÃO DO MONARCA CRISTÃO IDEAL .....209**

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.1. E a “verdadeira” fé se instaura: a conversão da Monarquia sueva ..... | 210 |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.2. A identidade política pelo viés martiniano: o modelo de rei cristão ideal..... | 220 |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| 4.2.1. <i>Formula Vitae Honestae</i> ..... | 227 |
|--------------------------------------------|-----|

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| 4.2.2. <i>Exhortatio Humilitatis</i> ..... | 245 |
|--------------------------------------------|-----|

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| 4.2.3. <i>Pro repellenda iactantia</i> ..... | 253 |
|----------------------------------------------|-----|

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| 4.2.4. <i>De superbia</i> ..... | 260 |
|---------------------------------|-----|

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3. Reflexões sobre os “resultados” da aliança rei-igreja: uma análise do <i>Parochiale Suevum</i> e o final da Monarquia sueva..... | 267 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                   |            |
|-----------------------------------|------------|
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b> | <b>279</b> |
|-----------------------------------|------------|

|                               |            |
|-------------------------------|------------|
| <b>FONTES PRIMÁRIAS .....</b> | <b>283</b> |
|-------------------------------|------------|

|                                |            |
|--------------------------------|------------|
| <b>FONTES AUXILIARES .....</b> | <b>283</b> |
|--------------------------------|------------|

|                                  |            |
|----------------------------------|------------|
| <b>OBRAS DE REFERÊNCIA .....</b> | <b>284</b> |
|----------------------------------|------------|

|                                   |            |
|-----------------------------------|------------|
| <b>BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA .....</b> | <b>285</b> |
|-----------------------------------|------------|

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O trabalho que aqui pretendemos desenvolver tem como propósito a análise do processo de construção de uma identidade política pelos suevos, visto como elemento necessário e garantidor para o pleno exercício da governança destes no território galego nos séculos V e VI.

Tendo em vista que a identidade será nosso conceito basilar, acreditamos que as reflexões de Zygmunt Bauman se encaixam perfeitamente no contexto de nossa pesquisa. Segundo o sociólogo esta “[...] só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, ‘um objetivo’; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais”<sup>1</sup>. Assim, tendo em vista nosso objetivo principal, defendemos a hipótese de que a construção da identidade sueva fora um fator determinante para a continuidade da existência do reino que atinge seu auge na segunda metade do século VI durante o reinado de Miro (570-583), quando verificamos que os suevos gozam, enfim, de relativa estabilidade política alcançada através da aliança efetuada junto à Igreja Católica.

Nossos questionamentos congregam, ainda, a problemática da tradição, política e religião estando estes elementos indissociáveis em nosso estudo. Para que a Monarquia sueva atingisse uma estabilidade e pudesse reinar sem a ocorrência de conflitos entre seus pares e com as populações locais acostumadas à hegemonia romana, era necessária uma estrutura de governo com a qual o reino suevo se identificasse para que, uma vez unido, a autoridade pudesse ser conquistada e funcionasse por meio de dispositivos coesos que seriam aplicados na sociedade galega. Portanto, era fundamental uma identidade que conduzisse a Monarquia para uma unidade de pensamentos e ações que irradiasse em todo o reino, garantindo segurança em suas ações e, conseqüentemente, a legitimidade política. Estar em um local novo como os suevos se colocaram, torna-se, uma condição produtora de ansiedade e esta suscita o anseio pela construção de uma identidade<sup>2</sup>.

No desenrolar de nosso estudo verificaremos várias identidades atreladas aos suevos. Desde as primeiras menções a este povo, quando ainda habitantes das terras próximas ao Danúbio, os romanos faziam uso de um sistema classificatório pautado na dicotomia “nós” e “eles” para caracterizar os suevos como povos selvagens e inferiores por não partilharem das

---

<sup>1</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedito Vecchi*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005, p. 21-22.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 35.

mesmas formas organizacionais romanas e de seu sistema de pensamento universal. Hidácio, inclusive, continuaria alimentando esta divisão em sua obra tempos depois, como verificaremos. Perseguindo Kathryn Woodward:

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas *simbólicos* de representação quanto por meio de formas de exclusão *social*. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença.<sup>3</sup>

Com relação ao processo de construção de uma identidade levado a cabo pelos próprios suevos, temos que este foi marcado por duas fases distintas: no século V, assistimos os primeiros passos para a edificação das bases de uma monarquia assentada sobre um modelo identitário no qual a tradição guerreira e militar era elemento de suma importância para a legitimação dos reis suevos perante os seus pares, contudo requereu ainda a manutenção de elementos da administração romana visando ser melhor aceita entre a sociedade galega, já acostumada com um tipo de autoridade específica e que tinha seus próprios mecanismos de funcionamento. Posteriormente, no século VI, a aliança entre rei e Igreja torna-se condição necessária para a efetivação da identidade do reino que buscava, enfim, sua estabilidade política. A identidade que se busca não é mais puramente política sendo importante o fator religioso para sua concretização.

Recorrendo novamente a Bauman, temos que a construção da identidade política pelos suevos será um processo complexo, não podendo ser entendida como um jogo com peças que se encaixam perfeitamente e cujo fim é presumível quando somos guiados por uma imagem que ilustra a tampa da embalagem, tal como em um quebra-cabeças. Trata-se de fazer uso daquilo que se já tem e adaptar-se as intempéries que marcariam toda a história do reino:

No caso da identidade, não funciona nem um pouco assim (como um quebra-cabeças): o trabalho é *direcionado para os meios*. Não se começa pela imagem final, mas por uma série de peças já obtidas ou que parecem valer a pena ter, e então se tenta descobrir como é possível agrupá-las para montar imagens (quantas?) agradáveis. Você está *experimentando com o que tem*. Seu problema não é o que você precisa para “chegar lá”, ao ponto que podem ser alcançados com os recursos que já possui, e quais deles merecem

---

<sup>3</sup> WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org); HALL Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 40.

os esforços para serem alcançados. Podemos dizer que a solução de um quebra-cabeças segue a lógica da racionalidade *instrumental* (selecionar os meios adequados a um determinado fim). A construção da identidade, por outro lado, é guiada pela racionalidade do *objetivo* (descobrir o quão atraentes são os objetivos que podem ser atingidos com os meios que possuem).<sup>4</sup>

Mas esta identidade será, de fato, alcançada? A identidade política apoiada sobre o catolicismo será suficiente para que a Monarquia alcance um reino unificado isento de conflitos políticos e sociais? Pretendemos nos debruçar sobre estes e outros questionamentos no decorrer de nosso trabalho.

Como objetivos agregadores ao nosso intento principal, procuraremos verificar as visões de mundo que os autores de nossas fontes construíram para o período, investigando suas intenções, a forma como nossos protagonistas foram caracterizados e os papéis a eles destinados por estes escritos. Com relação ao século VI, nos aprofundaremos em um tema que também recebeu pouca atenção da historiografia que dedicou-se ao estudo da Galiza sueva. José Orlandis afirma que o processo de cristianização na região teve um percurso singular, afinal foi a única região da Hispânia onde a evangelização, urbanização e romanização não ocorreram de forma concomitante, porém a chegada e a implantação do cristianismo em terras galegas foram muito precoces<sup>5</sup>. Óscar Núñez García complementa as considerações de Orlandis na medida em que afirma também serem escassos os trabalhos que analisaram a evolução da organização hierárquica da Igreja Católica na Galiza. Segundo o autor, um estudo detalhado sobre o tema poderia eliminar muitas lacunas, tais como: a relação entre os poderes temporal e espiritual, os centros difusores da fé cristã e as estratégias usadas para combater outras formas religiosas que prejudicavam a consolidação da fé católica na região<sup>6</sup>. Tal análise foi iniciada por nós de maneira tímida em nosso trabalho de mestrado, mas procuraremos dar continuidade ao tema paralelamente ao nosso objetivo principal.

---

<sup>4</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>5</sup> ORLANDIS, José. Algunas consideraciones em torno a los Orígenes cristianos en España. In: *Cristianismo y aculturación em tempos del Imperio Romano*. Antigüedad Cristiana (Murcia), n. 07, p. 68, ene. 1990.

<sup>6</sup> NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. Cristianismo, Sociedad y Poder: Origen y evolución de la jerarquía eclesiástica en la Gallaecia Antigua. In: *Hispania Sacra*, v. 65, n. extra 2, p. 08, jul./dic. 2013.

## Fontes e historiografia sobre o tema

Para o desenvolvimento de nosso trabalho, recorreremos a escritos que trazem em seus discursos diferentes visões acerca de nossos protagonistas, mas que evidenciam as estratégias e ações em prol de seus objetivos políticos. Todavia, antes de nos atermos especificamente às fontes e ao referencial teórico que se dedicou a esta temática, cumpre-nos destacar alguns fatos acerca do nosso objeto de estudo e que se constituem como grandes desafios que procuraremos contornar ao longo da nossa pesquisa.

O contexto temporal em que os suevos estão inseridos é extremamente longínquo à nossa realidade. Este povo, que adentrou a península Hispânica no início do século V, governando a região da Galiza até finais do século VI, pensava e agia de forma diferente da nossa atual realidade política e social. Portanto, é exigido de nós, pesquisadores, uma maior sensibilidade para compreender nossas fontes e dados, evitando possíveis anacronismos ou erros interpretativos, principalmente no tocante à questão do conceito de identidade.

Elencaremos referenciais teóricos que servirão como base para entendermos melhor as problemáticas que desenvolveremos em nossa tese, mas é importante salientar que alguns conceitos aqui utilizados são atuais, servindo apenas como apoio às nossas considerações. No caso da identidade, temos que as fontes relativas à nossa pesquisa não aplicavam tal definição de forma direta, ficando o conceito subentendido quando nas comparações que opunham nós (romanos) aos outros (germanos). Portanto, nosso entendimento sobre a identidade construída pelos suevos será voltado para uma investigação sobre como as fontes revelam a maneira como nossos protagonistas foram vistos e compreendidos, gerando pistas que, também, nos permitirão a análise dos processos e elementos identitários edificados por este povo.

Acrescentamos que as visões presentes nestas fontes devem ser consideradas como fruto do pensamento de seus escritores, que concebiam a dicotomia acima citada a partir da construção de uma imagem que acabou se disseminando no período. Assim, elencamos uma segunda problemática com relação à identidade relegada aos germânicos: sabemos que Roma propagou com grande sucesso a ideia de que ela representava a verdadeira civilidade, em contraposição aos demais povos que ela denominou pejorativamente de bárbaros<sup>7</sup>. Na visão

---

<sup>7</sup> Ao longo de nosso trabalho utilizaremos também o termo bárbaro para nos referirmos aos povos germânicos. Apesar de termos ciência da carga pejorativa que ele carrega (e trataremos deste assunto no primeiro capítulo) não consideramos errônea a adoção do mesmo, haja vista que os próprios eram tratados desta forma por Roma e pelos autores de nossas fontes.

de Jorge López Quiroga, os romanos aproveitaram-se dos germânicos para diversas funções: “Roma criou os bárbaros, os combateu e os utilizou sem medir as consequências de tal decisão, acabando por integrá-los progressivamente em sua estrutura político-militar”<sup>8</sup>. Todavia, ainda segundo o autor, a história romana é forjada por mitos que contam diferentes passagens de sua trajetória, tal como a loba que amamentou Rômulo e Remo. Desta forma, os bárbaros também foram usados como mito explicativo para a desagregação do Império Romano. Este não “caíra” por incompetência, mas pela ação de povos invasores, impiedosos e sanguinários que trouxeram o apocalipse ao promover o fim de um mundo civilizado. Assim sendo, a maioria das fontes que traz uma visão de mundo acerca dos acontecimentos do período irá descrever os germânicos de maneira deturpada, conferindo a eles um papel negativo e secundário que será alimentado ao longo dos séculos permanecendo, até hoje, em livros, inclusive didáticos.

Reportando-nos especificamente ao caso dos suevos, a problemática acima também se faz evidente nas fontes<sup>9</sup> em que estão presentes. Dispomos apenas de visões de mundo escritas por autores que carregam suas crenças e a representatividade dos espaços que ocupam socialmente<sup>10</sup>, como é o caso da *Crônica*<sup>11</sup> escrita por Hidácio<sup>12</sup>, que contempla a narração

<sup>8</sup> QUIROGA, Jorge López. Gentes Barbarae. Los bárbaros, entre el mito y la realidad. In: *Antigüedad y Cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardia*. Universidade de Murcia, n. 25, p. 170, may. 2008.

<sup>9</sup> Como fontes secundárias e complementadoras ao nosso trabalho citamos as obras de: ISIDORO DE SEVILHA. *Las historias 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; PAULO ORÓSIO. Libro septimo de la historia de Paulo Orósio contra los paganos. In: TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro. *Paulo Orósio: su vida y sus obras*. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de La Maza Conde Fenosa”. Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1985; e *PAROCHIALE SUEVUM*, Corpus Christianorum, Series Latina, CLXXV. Itineraria et alia geographica Turnholt, 1965. Os escritos de Isidoro de Sevilha e Paulo Orósio serão importantes para o cruzamento e comparação dos dados trazidos pela *Crônica* hidaciana, haja vista que seu autor priorizou alguns fatos em detrimento de outros, sendo necessária a análise do período por outras abordagens, acrescenta-se ainda o fato de que nossa fonte principal referente ao século V finda-se no ano de 469 provavelmente pela morte de seu autor, o que torna a utilização dos demais escritos aqui citados importantes para a avaliação de algumas continuidades referentes ao suevo e ao contexto em que estavam inseridos. Com relação ao *Parochiale Suevum*, trata-se de uma fonte referente ao século VI que traz informações acerca do desenvolvimento da Igreja Católica na Galiza em que poderemos analisar os investimentos efetuados pelos monarcas através de dados sobre o aumento do número de paróquias e bispados no período.

<sup>10</sup> Os suevos não deixaram absolutamente nada escrito acerca da sua trajetória em terras galegas, fato que acaba restringindo nossa pesquisa ao olhar cultivado por grupos que não pertenciam à monarquia de forma direta, mantendo apenas relações com esta.

<sup>11</sup> Neste trabalho, usaremos as seguintes edições da *Crônica*: HYDACE. *Chronique*. Introduction, texte critique, traduction par Alain Tranoy. Paris, 1974 ; IDÁCIO. *Crônica*. Versão e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1982, IDÁCIO, Obispo de Chaves. *Su Cronicon*. Introdução, texto crítico, versão espanhola e comentários por Julio Campos. Salamanca: Ed. Casallancias, 1984 e IDÁCIO. *A Cronica de Hidácio de Limia*: bispo de Chaves. Versão e anotações de José Antonio López Silva. Deputación Provincial de Ourense, 2004.

dos fatos referentes à península hispânica entre os anos de 379 a 469. Como romano, Hidácio defende os interesses imperiais ressaltando, ao longo de seu escrito, a disposição de Roma para negociar com os povos “invasores” que, em contrapartida, não parecem estar interessados em manter uma política pacífica e sob o jugo romano, infringindo uma série de acordos e semeando desgraças por toda Hispânia que vivencia, na visão do bispo, o fim dos tempos. Apesar desta perspectiva catastrófica e negativa que permeia toda a obra ela torna-se essencial em nosso trabalho, pois é o único escrito que retrata os suevos de maneira mais detalhada.

O bispo é contemporâneo aos acontecimentos que escreve, dando-nos detalhes acerca do processo de estabelecimento destes bárbaros em terras galegas. Hidácio pretendeu fazer uma história universal cujos acontecimentos seriam signos divinos capazes de regular a vida dos homens, todavia acabaria por restringir sua narrativa aos fatos ocorridos em terras hispânicas, dando enfoque aos visigodos e suevos. Contudo, apesar de sua importância, teremos sempre em mente a preocupação acerca daqueles que narram os acontecimentos e suas intenções. Como herdeiro de uma tradição imperial, Hidácio apresenta-se de duas maneiras em seu escrito, que foi essencialmente direcionado aos cristãos: primeiramente, notamos seu latente pessimismo ante à invasão dos bárbaros na Hispânia. O religioso, que se mostrava fiel ao Império, assistiu à penetração dos bárbaros na península e narrou este processo assentado na ideia de bem *versus* mal, quando os “invasores” destruíam a civilidade romana com sua violência. Em um segundo momento, o clérigo perde suas esperanças sobre uma possível recuperação do Império diante das ofensivas bárbaras. O poder imperial era incapaz de conter o avanço militar desses povos, sobretudo dos visigodos.

---

<sup>12</sup> As informações acerca da biografia de Hidácio não revelam com exatidão a data de seu nascimento, limitando-se, apenas, a apontar o provável local onde o bispo teria nascido (Ginzo de Limia – Orense). Por volta de 403, ainda menino, iniciou uma peregrinação rumo à Palestina juntamente com seus familiares, retornando à sua terra de origem (Galiza) em 416 quando decidiu seguir na vida religiosa. Sua ordenação como bispo ocorreria somente em 427 (GARCÍA MORENO, Luís. *La Iglesia y el Cristianismo en la Galicia de época sueva*. In: *Espacio y tempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. Murcia: Antigüedad Cristã, n. 23, p. 45-46, jul. 2006). Embora alguns autores como Casimiro Torres Rodrigues (*Galicia Sueva*. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de La Maza Conde Fenosa”. Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1977, p. 17) e Leila Rodrigues da Silva (*A Sacralidade e a Belicosidade: O Duplo perfil da Monarquia Sueva*. In: *Brathair*, 2001, p. 27) afirmem que este religioso foi nomeado bispo da diocese de Chaves, tal fato é alvo de discussões na historiografia. Hidácio nunca afirmara na *Crônica* (e nenhum outro autor contemporâneo a ele o fizera) que sua ordenação tenha sido para Chaves. No segundo capítulo de nosso trabalho detalharemos esta discussão. Por fim, é válido citar que a *Crônica* é a única obra atribuída a Hidácio que possui autoria reconhecida e teria sido produzida após sua nomeação como bispo.

Sobre os nossos protagonistas, várias são as informações que dispomos na obra e que nos permitem avaliar as ações destes em busca da construção de uma monarquia coesa e forte, tentando evitar os conflitos pelo poder que poderiam ocorrer nesta fase inicial e instável de estabelecimento na Galiza. As embaixadas indo e vindo pelo território galego, os inúmeros acordos efetuados com Roma (que por vezes foram descumpridos), os saques, a fundação de uma sede régia e as estratégias militares típicas dos suevos para a imposição de sua autoridade, são dados de extrema valia para o desenvolvimento do objetivo principal ao qual nos propomos nesse trabalho.

Com relação ao século VI, temos como fontes principais as atas referentes ao I e II Concílios de Braga<sup>13</sup>, ocorridos respectivamente nos anos de 561 e 572, e as obras de Martinho<sup>14</sup> para o rei suevo Miro visando um modelo de monarca ideal<sup>15</sup>. Tais escritos se inserem no contexto de organização e consolidação da esfera política e religiosa na região quando observamos que estas trabalharão em consonância, procurando legitimar-se perante a população galega a fim de serem reconhecidas hegemonicamente<sup>16</sup>.

Acerca dos concílios bracarenses observamos que os monarcas suevos participam das duas edições (561 e 572) convocando os mesmos, como fica explícito no início das atas de cada uma das reuniões, o que demonstra a estreita ligação entre Monarquia sueva e a Igreja Católica durante a segunda metade do século VI. A figura do monarca se insere neste panorama à medida em que é visto como personificação terrena das vontades de Deus. O concílio ganha legitimidade conforme utiliza fontes sagradas e a participação dos reis que conferem à reunião um caráter sobrenatural. Mario Jorge da Motta Bastos, expõe este assunto:

---

<sup>13</sup> Utilizaremos a sigla ICB e IICB para nos referirmos aos concílios bracarenses a partir de então.

<sup>14</sup> 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*.

<sup>15</sup> A bibliografia utilizada para nossas fontes principais encontra-se no livro: MARTIN DE BRAGA: *Obras completas*. Edición castellana de Ursicino Dominguez Del Val. Madrid: Fundación Universitária Española, 1990.

<sup>16</sup> Sobre o conceito de hegemonia, partilhamos da definição de Norman Fairclough: “Hegemonia é o poder sobre a sociedade como um todo de uma das classes economicamente definidas como fundamentais em aliança com outras forças sociais, mas nunca atingido senão parcial e temporariamente, como um ‘equilíbrio instável’”. Hegemonia é a construção de alianças e a integração muito mais do que simplesmente a dominação de classes subalternas, mediante concessões ou meios ideológicos para ganhar seu consentimento. In: FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001, p. 122.

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 vista o projeto manifesto de identificação plena entre o reino suevo e uma comunidade de crentes cristãos ortodoxos.<sup>17</sup>

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, confiavam a esses religiosos a resolução dos problemas que afligiam a igreja galega<sup>18</sup>. Cumpre-nos destacar ainda que nosso interesse na participação dos reis está além de uma mera menção no início das atas ou em sua simbologia legitimadora nestas reuniões. Objetivamos verificar nestas fontes quais as resoluções religiosas que estiveram intimamente relacionadas com as questões políticas do reino, promovendo mudanças que favoreceram o fortalecimento da monarquia.

Neste contexto, acrescentamos que a Igreja irá utilizar-se ainda de outras estratégias para eliminar os obstáculos à sua reorganização, 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. No caso do reino suevo, a conversão dos monarcas foi determinada por obra de Martinho de Braga que não só se encarrega de promover esta mudança de credo, mas certifica-se de que o convertido aja em conformidade com a nova religião através de um modelo de monarca, contribuindo, assim, para o fortalecimento da identidade política do reino, ao diferenciá-lo de seus vizinhos arianos (visigodos).

---

<sup>17</sup> BASTOS, Mario 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. 117.

<sup>18</sup> A Igreja Católica enfrentava, na Galiza, inúmeros problemas que impossibilitavam seu processo de reorganização e consolidação como religião predominante no território. Entre os principais desafios enfrentados por esta instituição citamos a falta de organização e instrumentalização do clero e a evangelização das populações locais, imersas no paganismo.

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 à 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 em que o corpo/alma corresponderia, respectivamente, à 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.”<sup>19</sup>

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, de modo que 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<sup>20</sup>.

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<sup>21</sup>. Martinho de Braga cria, portanto, um modelo de monarca ideal para o rei suevo Miro, visando a adoção de comportamentos que estivessem em consonância com o novo credo professado. Assim, a política e a religião estariam regidas por um sistema comportamental harmônico que beneficiaria ambas as instituições. Através de quatro obras (*Formula Vitae Honestae*, *Pro repellenda iactantia*, *Exhortatio humilitatis* e *De Superbia*), Martinho especificou os comportamentos, vícios e virtudes que deveriam ser cultivados ou repelidos por um governante cristão, fornecendo inúmeras instruções sobre a forma como Miro deveria se

---

<sup>19</sup> ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo*. Religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo. (Séculos VI-VIII). São Paulo: Edusp, 2012, p. 195.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 140.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 142.

portar em seus diversos afazeres e situações cotidianas próprias de sua função. Ao olharmos para a proposta destas obras como um todo, observamos que elas parecem ter a forma de um manual que não apenas indicava, mas explicava os comportamentos adequados durante reuniões, jantares, resolução de contendas, etc. Diante do exposto, verificamos que a conversão do monarca suevo implicava, portanto, uma mudança em suas atitudes, assumindo uma identidade que estivesse em conformidade com o catolicismo.

Desta forma, acreditamos que nossas fontes principais, juntamente às secundárias, nos fornecerão as informações necessárias para a compreensão deste processo de construção de uma identidade que teve início no século V, quando os próprios suevos estavam edificando as bases de sua política, estruturando um modelo de governo que se identificasse com as características inerentes à sua tradição. A aceitação de tal modelo monárquico era importante, pois a partir do momento que todos os suevos agissem em conformidade com as disposições estabelecidas a monarquia tornar-se-ia forte e capaz de dominar a sociedade. Entretanto, tal projeto só seria efetivado no século VI, uma vez que o catolicismo se configurava como condição necessária para a concretização da identidade monárquica sueva que levaria à imposição da autoridade do rei em toda a Galiza.

Como vimos, algumas obras do período que se dedicaram aos suevos acabaram criando uma imagem extremamente negativa acerca dos nossos protagonistas e de suas ações durante todo o seu período de existência. Tal imagem acabou refletindo nos estudos acerca deste povo que começaram a se desenvolver de fato apenas recentemente, quando as pesquisas acabaram por demonstrar que estes bárbaros não eram um mero apêndice do reino visigodo e buscaram, durante dois séculos, sua organização e consolidação em terras galegas. Todavia, muitos estudos acerca do reino suevo acabaram elegendo como foco principal as conquistas territoriais ou a temática do priscilianismo<sup>22</sup>, deixando lacunas a serem exploradas.

---

<sup>22</sup> O priscilianismo, movimento considerado herético e condenado pela Igreja, foi criado por Prisciliano, rico e possuidor de terras da região de Ávila. Tinha como ideia principal a crença de que Pai, Filho e Espírito Santo que 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 López Caneda (LÓPEZ CANEDA, Ramón. *Prisciliano y su problema histórico*. Salamanca, 1966, p. 71) consideram a Galiza como a terra pátria de Prisciliano, relacionando-a ainda

São frequentes as obras que fazem uma história geral dos suevos, como os famosos estudos de Wilhelm Reinhart e Casimiro Torres Rodriguez,<sup>23</sup> abordando o processo de chegada, assentamento e organização do reino, contudo alguns temas são tratados de forma resumida. Deixamos claro que nossa intenção não é depreciar estas pesquisas, haja vista que tais autores foram praticamente pioneiros no estudo dos suevos e certamente recorreremos a eles em vários momentos de nosso estudo, todavia acreditamos sermos capazes de avançar nesta empreitada e contribuir oferecendo novas visões acerca do tema escolhido.

Para além da descrição e análise do processo de assentamento do reino, outros autores que utilizaremos vêm traçando novos caminhos para a compreensão dos aspectos centrais da Monarquia sueva. As pesquisas recentes de Pablo C. Díaz, Rodrigo Furtado, Óscar Núñez García, Mario de Gouveia, Harold Livermore, Leila Rodrigues da Silva, Mário Jorge da Motta Bastos<sup>24</sup>, dentre outros, trazem à tona temas antes pouco explorados em décadas anteriores, criando e fundamentando hipóteses diferenciadas acerca da Monarquia e suas relações com Roma, com os visigodos e com a própria Igreja Católica no século VI. Outro ponto positivo sobre estas novas pesquisas são as diversas fontes que outrora eram apenas citadas a título de conhecimento e que, agora, são trabalhadas por esses autores como possibilidades frutíferas para suas investigações, além da utilização de ciências auxiliares à História, como a Arqueologia, no desvendamento de restos materiais.

---

com a origem deste movimento. Esta crença acabou se fortalecendo após a morte de Prisciliano (385-386) que foi considerado um mártir pela população.

<sup>23</sup> Estamos nos referindo às obras: REINHART, Wilhelm. *Historia General del Reino Hispánico de los Suevos*. Madrid: Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre, 1952; TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977.

<sup>24</sup> Pontuaremos agora somente alguns artigos publicados pelos autores citados, pois várias são as obras já divulgadas pelos estudiosos em questão acerca do reino suevo: 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; DÍAZ, Pablo. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Ediciones Akal, 2011; FURTADO, Rodrigo. Existiram suevos entre os reis Remismundo e Teodomiro? In: *Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*. Centro de Estudos Clássicos. Lisboa: Grifos, 2013, p. 491-506; NUÑEZ GARCIA, Óscar. Invasiones y Cristianismo: Repercusiones de la presencia sueva en la Iglesia galaica del siglo V. In: *Gallaecia*, n. 20, p. 317-332, 2001; GOUVEIA, Mario de. Hidacio de Chaves e a Galécia do século V: representações de um clérigo nos ‘confins do mundo’. In: *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, v. 29, p. 201-216, 2012; LIVERMORE, H.V. Reis suevos e a Igreja de São Martinho na formação de Portugal. In: *Os reinos ibéricos na Idade Média: livro em homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*. v. 01, p. 157-172, 2003; SILVA, Leila Rodrigues da. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI*. O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 62-67.

## Procedimentos teórico-metodológicos

Para empreendermos nossa análise acerca dos elementos criados pelos suevos para a constituição de sua identidade, levaremos em consideração a promoção da interdisciplinaridade em nosso trabalho, acreditando que os diálogos que pretendemos efetuar entre a História e a Linguística Crítica serão extremamente frutíferos ao proporcionarem um estudo mais abrangente e complexo de nosso objeto. Neste contexto, consideramos o discurso como o elemento chave para a decodificação dos códigos não apenas linguísticos, mas políticos, sociais e ideológicos presentes em nossas fontes tendo em vista que os textos arquitetados pelos autores que estudaremos comportam visões de mundo que englobam representações sobre seu tempo-espaço, sobre instituições e, principalmente, sobre o outro. Isso posto, elegemos a Análise Crítica do Discurso elaborada pelo linguista britânico Norman Fairclough<sup>25</sup> como nosso principal aparato teórico-metodológico para este trabalho.

A vertente faircloughiana coaduna com nossas percepções acerca do papel social que os discursos desempenham em determinado contexto, sendo entendidos como modos de ação que disseminam ideias, revelam intenções e significam o mundo. Para Fairclough, os sujeitos produtores dos discursos têm a capacidade de modificar a sociedade, contestando as estruturas ideológicas<sup>26</sup> ou ressignificando-as de acordo com seus objetivos. Para o estudo dos discursos, o linguista britânico amparou sua teoria em três dimensões distintas, porém indissociáveis, sendo elas o texto, a prática<sup>27</sup> discursiva e a prática social:

Aceito a afirmação interpretativa segundo a qual devemos tentar compreender como os membros das comunidades sociais produzem seus

---

<sup>25</sup> A Análise Crítica do Discurso pode ser entendida como um método de análise situado entre a Linguística e a Ciência Social Crítica. Surgida com o propósito de entender as relações estabelecidas entre o poder e os recursos linguísticos e entendendo a língua como uma parte integrante e fundamental da vida em sociedade, esta vertente de análise foi assim cunhada pelo britânico Norman Fairclough em 1985, constituindo-se como disciplina no início da década de 1990. Os conceitos centrais da Análise Crítica são os de discurso e prática social. In: RAMALHO, Viviane C.V Sebba; RESENDE, Viviane de Melo. Análise de Discurso Crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas: implicações teórico-metodológicas. In: *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, Tubarão, v. 05, n. 01, p. 185-186, 2004.

<sup>26</sup> Sobre o conceito de ideologia partilhamos da definição de Norman Fairclough: “Entendo que as ideologias são significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação [...]” In: FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001, p. 117.

<sup>27</sup> Fairclough define práticas como a aplicação de recursos, sejam eles materiais ou simbólicos, em determinado tempo e espaço por pessoas que têm como o objetivo promover ações conjuntas no mundo. As práticas constituiriam a vida social, econômica, cultural e política. In: RAMALHO, Viviane C.V Sebba; Resende, Viviane de Melo, *Op cit.*, 2004, p. 193.

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’).<sup>28</sup>

Viviane Melo Rezende e Viviane Ramalho explicam que este modelo tridimensional concebe a prática discursiva como sendo mediadora do texto e da prática social. A primeira teria como foco os processos de produção, consumo e distribuição do texto, além dos processos sociais que se relacionariam a diferentes tipos de ambientes (econômicos, políticos e institucionais). No que tange à dimensão textual o linguista priorizaria a análise do vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual e, por fim, na prática social estariam evidentes as ideologias, metáforas, hegemonias e o contexto<sup>29</sup>. O discurso deve ser visto, portanto, como um momento específico da prática social que pode ser modelado por ela ou tem o poder de modificá-la.<sup>30</sup>

As autoras esclarecem ainda que, para Fairclough, as análises devem partir de um problema que, geralmente, está vinculado a relações de poder para, em seguida, identificar os obstáculos que impedem a resolução de tal questão e, finalmente, utilizar o método para pensar em possíveis caminhos a fim de ultrapassar os desafios impostos. Quando nos reportamos às nossas fontes principais, vemos que tanto Hidácio quanto Martinho buscaram propagar uma visão de mundo pautada pelo aspecto religioso e político, apresentando particularidades inerentes à época em que estavam inseridos. No caso de Hidácio, a ordem do mundo estava associada à tradição romana, sendo essencial mantê-la através da política e da religião professadas até o momento. Contudo, o religioso assiste seu mundo desmoronar diante das transformações oriundas da entrada dos germânicos na Hispânia baseando seu escrito em uma perspectiva de fim dos tempos. Martinho de Braga, por sua vez, vive em um contexto no qual não há outra alternativa para a Igreja Católica que não seja aliar-se ao novo poder que tenta se impor na Galiza a fim de fortificar a fé na região após a desagregação da

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>29</sup> RAMALHO, Viviane C.V Sebbá; Resende, Viviane de Melo. *Análise do Discurso Crítica*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 28-29.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 38-39.

instituição política que lhe dava suporte. Os reis suevos passam a ser vistos como essenciais para o fortalecimento do catolicismo através do exercício da fé e da simbologia associadas ao seu poder temporal. Por meio do aparato da Análise Crítica do Discurso, procuraremos desnudar estas questões colocadas pelos religiosos, verificando as saídas propostas por eles em seus discursos para o enfrentamento de um grupo que fazia clara oposição aos seus projetos ideológicos e hegemônicos. Embora os bispos tenham encaminhado suas discussões por caminhos distintos (Hidácio é mais combativo enquanto Martinho é conciliador), procuraremos tornar evidente estas problemáticas expostas utilizando o método que aqui descrevemos para ressaltar as questões identitárias presentes nas entrelinhas.

Outra contribuição que tal abordagem nos proporcionará é com relação às ideologias e hegemonias presentes nas práticas discursivas e sociais que delinearão as identidades de nossos protagonistas. Os discursos das fontes<sup>31</sup> que iremos analisar expõe modos de agir, de representar e de ser no mundo defendendo instituições políticas e religiosas consideradas como hegemônicas no período. Assim sendo, a Análise Crítica do Discurso também tem como escopo de investigação as disputas ocorridas entre o campo dos discursos e identidades:

A luta hegemônica sobre modos de identificação é a luta entre a fixação/estabilização e a subversão/desestabilização de construções identitárias. Como toda hegemonia, a estabilização é sempre relativa, sempre há focos de luta sobre pontos de instabilidade, colocando em xeque os processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas.<sup>32</sup>

Os poderes que se querem fazer dominantes não possuem garantia de estabilidade. Geralmente, eles apresentam-se em um constante desequilíbrio, necessitando de uma reafirmação constante. Tal processo se efetua através de uma descaracterização do outro, como ficará evidente em Hidácio ao defender a civilidade e progresso do Império frente aos novos poderes. A superioridade romana é reafirmada continuamente na *Crônica* através da negativização do outro. Martinho de Braga, por sua vez, não desclassifica, mas conduz o reino a um modelamento específico por meio de seu discurso. Para que a Igreja se tornasse

---

<sup>31</sup> Em nosso trabalho utilizaremos fontes secundárias, porém salientamos que não aplicaremos o método da Análise Crítica do Discurso para a investigação destas. Nossa preocupação estará voltada para um cotejamento com nossos escritos principais.

<sup>32</sup> RAMALHO, Viviane C.V Sebba; RESENDE, Viviane de Melo. *Op. cit.*, 2009, p. 78.

hegemônica no território galego era preciso um alinhamento das atitudes do monarca com o catolicismo que ajudaria o bispo em sua tarefa evangelizadora entre os súditos do reino.

Sobre a instrumentalização da Análise Crítica do Discurso referente às relações estabelecidas entre hegemonias, ideologias e identidades, destacamos que nossas ferramentas estarão alinhadas no sentido de reconhecer estes conceitos nos textos. Aplicaremos dispositivos de análise para identificar, nos escritos, os discursos que impactam as práticas sociais. Primeiramente, mencionamos o recurso da 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.<sup>33</sup>

A propriedade de utilização de falas e citações efetuadas de forma direta ou indireta será uma constante em nossas fontes como forma de proporcionar maior autoridade aos relatos. Destacamos ainda que, além da intertextualidade, recorreremos às categorias ideacional e interpessoal trabalhadas por Fairclough em sua vertente. A primeira refere-se “[...] aos modos pelos quais os textos significam o mundo e seus processos, entidades e relações”<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> FAIRCLOUGH, Norman. *Op. cit.*, 2001, p. 135.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 176.

Por fim, mencionamos as categorias de investigação que serão utilizadas por nós durante o estudo de nossas fontes tendo em vista a preocupação em suscitar nos discursos as ideologias que se fazem presentes:

- 1) *reflexividade*, que “[...] refere-se à possibilidade de os sujeitos construírem ativamente suas auto identidades, em construções reflexivas de sua atividade na vida social.”<sup>36</sup> (REZENDE; RAMALHO, 2009, p. 34)
- 2) *legitimação*, que “[...] estabelece e sustenta relações de dominação pelo fato de serem apresentadas como justas e dignas de apoio [...]”<sup>37</sup>;
- 3) *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”<sup>38</sup>;
- 4) *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”<sup>39</sup>;
- 5) *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. Outra estratégia é o expurgo do outro, em que se objetiva representar simbolicamente o grupo que possa constituir obstáculo ao poder hegemônico como um inimigo que deve ser combatido”<sup>40</sup>;
- 6) *reificação*, “[...] por meio do qual uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sócio-histórico.”<sup>41</sup>

O aparato teórico-metodológico que iremos utilizar conta, portanto, com diversos dispositivos para a realização de um estudo pormenorizado que abrange as três dimensões priorizadas por Fairclough em sua concepção crítica do discurso. A análise dos elementos

<sup>36</sup> RAMALHO, Viviane C.V Sebbá; RESENDE, Viviane de Melo. *Op. cit.*, 2009, p. 34.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

constitutivos do texto, das práticas discursivas e das práticas sociais, sendo estas assentadas, principalmente, nas questões hegemônicas, ideológicas e de identidade possibilitarão uma maior compreensão de nosso objeto de análise. Isso posto, percebemos claramente as contribuições valiosas que tal método irá nos proporcionar em nossas reflexões ao longo dos capítulos deste trabalho. A aplicabilidade da Análise Crítica do Discurso possibilitará a verificação das reais intenções destes religiosos em seus escritos, as estratégias utilizadas por eles para legitimarem seus mundos e alcançarem seus propósitos, mas, também, servirá para a análise de nosso objetivo principal ao revelar as estratégias de nossos protagonistas na edificação de uma identidade política que lhes garantisse o pleno exercício do poder em terras galegas.

### **Estrutura da tese**

Acerca da estrutura de nosso trabalho discutiremos, no primeiro capítulo, algumas problemáticas inerentes à questão da identidade no que tange à forma como os grupos germânicos foram entendidos por Roma e à forma como eles próprios organizaram-se antes e após sua entrada em terras imperais. Para tanto, é preciso deixar claro que nossa abordagem irá contemplar dois vieses de análise. O primeiro se concentrará sobre a imagem estereotipada que Roma produziu acerca dos bárbaros, relegando a estes a condição de selvagens que produziram a desgraça do Império. Já para a abordagem das formas de vida dos germânicos, recorreremos à historiografia que se dedicou a este assunto, tendo como base a desconstrução dos discursos negativos produzidos pelos romanos e as descobertas arqueológicas acerca deste tema.

Após a abordagem de tais questões, partiremos especificamente para o caso dos suevos e das relações tecidas entre eles e Roma em alguns momentos da história anterior e contemporâneo ao nosso recorte temporal. Pretendemos analisar quais características da tradição sueva acabaram perdurando e sendo aplicadas ou ressignificadas durante o processo de estruturação de uma identidade política que objetivava ser aceita entre os suevos, fortalecendo a Monarquia e propiciando o exercício da plena governança. A manutenção de algumas características tradicionais será um fator de extrema importância no período inicial de assentamento dos suevos na região, evitando conflitos entre seus pares. Contudo

observaremos que a identidade que está se impondo, bem como a monarquia, encontra-se em um equilíbrio instável que ameaça a ordem do reino.

No segundo capítulo da tese, aprofundaremos as questões acerca da Monarquia sueva por meio da aplicação da Análise Crítica do Discurso em nossa fonte principal para o estudo do século V. Nossas preocupações estarão centradas sobre a forma como Hidácio enxergou o período e nossos protagonistas, ao mesmo tempo em que nos fornece dados que permitem avaliar as estratégias e ações dos suevos para a construção de uma identidade política no século V.

Na terceira parte de nosso trabalho nos dedicaremos ao estudo do século VI, analisando o percurso religioso no território galego a fim de melhor compreender os problemas enfrentados pela Igreja na região que levaram à necessidade do estabelecimento de alianças com os monarcas suevos. Trabalharemos ainda com as questões referentes ao I e IICB visando o entendimento de como as problemáticas que afligiam a Igreja foram sendo sanadas ao mesmo tempo em que tais disposições impactavam na política dos reis dos reis. Por fim, no último capítulo de nossa tese, nos dedicaremos ao tema da conversão dos monarcas configurando-se como elemento de suma importância para a concretização do projeto identitário político, observando se o mesmo triunfou.

## **CAPÍTULO I**

### ***AS GENTES BARBARAE* “INVADEM” A ORDEM DO MUNDO: MITOS, ESTEREÓTIPOS E IDENTIDADES**

### 1.1. A edificação de um mundo: as *gentes barbarae* na visão romana.

Atualmente, quando nos deparamos com informações acerca dos povos germânicos, notamos uma assertiva que ainda se faz presente em alguns escritos, atrelados ou não a um viés científico, e que assim poderíamos resumir: a destruição do Império Romano teria sido ocasionada por levas de povos vindos do Norte europeu que, munidos de um espírito animalesco e sanguinário, arrasaram a grandiosa Roma. Afirmações como estas perpassaram os séculos, sendo alimentadas por escritores medievais defensores e saudosistas do Império, chegando à Modernidade quando foram reafirmadas pelos românticos e positivistas. Ainda hoje, é possível encontrar esta visão estereotipada em livros didáticos, que não só retratam os bárbaros como violentos, mas perpetuam os preconceitos ao atribuir a eles características físicas e psicológicas extremamente negativas.

É fato que esta interpretação sobre os germânicos sobreviveu aos séculos e parece que não se desenraizará, porém o que nos interessa neste momento não é uma análise sobre estas continuidades, mas sim a compreensão da construção de tal visão pelos romanos. Tratar dos estereótipos neste momento pode parecer um assunto já ultrapassado, todavia ele se faz extremamente necessário para o objeto de estudo ao qual nos dedicaremos em nossa tese, ou seja, a análise da construção de uma identidade política entre os suevos, um dos povos integrantes dessas *gentes barbarae*<sup>42</sup>. Para tanto, será necessário recorrer ao entendimento da forma como Roma enxergou as transformações ocorridas nos séculos V e VI no cenário de nossa pesquisa, haja vista que este estudo só é passível de ser efetuado através de obras produzidas por autores herdeiros da tradição romana que, na maioria das vezes, encarregaram-se de perpetuar e fortificar as visões negativas que aqui estamos mencionando. Isso posto, esclarecemos que nossa intenção neste tópico do trabalho será a verificação da perspectiva que Roma alimentou acerca das *gentes barbarae* em geral para que, posteriormente, consigamos nos dedicar aos nossos protagonistas e às relações estabelecidas entre eles e os romanos e com os demais povos germânicos.

A utilização dos bárbaros por Roma visando a edificação de um mundo próprio munido de uma identidade extremamente forte, baseada em mitos e interesses específicos esteve circunscrita a um único objetivo que era a manutenção da legitimidade de seu poder. Tal elemento foi sendo alcançado à mercê da construção de um arquétipo de inimigo que

---

<sup>42</sup> Termo utilizado pelos romanos em referência aos povos germânicos. Herdeiros de uma etnografia grega que inaugurou uma tradição de descrições e análises sobre “o outro”, o Império se servirá desta denominação e de outros tipos de adjetivos pejorativos no trato com estes povos.

serviu aos interesses romanos de diversas maneiras, inclusive como mito explicativo sobre o “fim” do governo romano quando os germânicos serão responsabilizados, encobrindo as crises e os conflitos internos do Império.

A fim de iniciarmos nossa análise, nos remetemos às reflexões efetuadas pelos autores gregos acerca deste assunto, uma vez que suas ideias se tornaram a base para a etnografia europeia subsequente. Desta forma, mencionamos, primeiramente, as contraposições existentes entre os conceitos de bárbarie e civilização. Jorge López Quiroga explica que o termo “bárbaro” teve origem na Grécia Antiga quando Homero e Heródoto, entre os séculos VIII e V a.C., aplicavam esta denominação para designarem aqueles que desconheciam ou não sabiam falar corretamente o idioma grego<sup>43</sup>. A incapacidade linguística era um claro sinal da falta de humanidade, que só seria alcançada se a comunicação fosse efetiva<sup>44</sup>. Além da língua, Heródoto priorizava o fator geográfico como determinante para o entendimento das diferenciações entre as populações. Embora ele reconhecesse que as migrações ocorriam, os povos sempre elegiam um determinado local para habitarem. Gregos e romanos, por sua vez, designariam cada uma destas *gentes*, associando-as ao nome da localidade à qual estavam fixadas. Heródoto também entendia que os povos poderiam se formar a partir de um mesmo ancestral ou ramificação de populações mais antigas, podendo seguir destinos diversos. Patrick Geary explica a visão do autor grego:

Seja com os descendentes de um povo ancestral comum ou novas ramificações de um povo mais antigo, seja incorporando-se a outros povos ou abandonando suas terras pátrias, os povos podem surgir, florescer e então desaparecer como consequência da passagem do tempo.<sup>45</sup>

Nota-se que o elemento que diferenciava “nós” e os “outros” no mundo grego estava ligado a traços culturais e geográficos, entretanto Roma tornaria esta discussão mais complexa quando seus autores apresentariam diferentes ideias para estas categorizações.

A questão do binômio que contrapõe selvagens e civilizados estará circunscrita às interpretações que Roma atribuirá aos modos de vida das sociedades germânicas, visando

<sup>43</sup> QUIROGA, Jorge López. *Op. cit.*, 2008, p. 21.

<sup>44</sup> TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 24-29.

<sup>45</sup> GEARY, Patrick J. *O mito das nações. A invenção do nacionalismo*. Tradução de Fábio Pinto. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005, p. 59-61.

firmar alguns valores próprios. Os significados outorgados aos outros carregam sentidos ideológicos que nos permitem verificar as intenções daquele que se quer fazer dominante. Para exemplificarmos esta questão, nos referimos, primeiramente às próprias denominações atribuídas aos povos germânicos pelos romanos. Jorge López Quiroga explica que

[...] as referências às *gentes barbarae*, e os nomes com os quais são designados, surgem sempre em um contexto de enfrentamento e/ou aliança de caráter político e militar. Não são, portanto, o resultado de um interesse real no conhecimento da composição e modo de vida dos bárbaros como tais, se não uma instrumentalização deste mundo por parte de Roma.<sup>46</sup>

Nota-se, portanto, que os nomes pelos quais conhecemos os povos bárbaros não são mais que uma designação cujo objetivo primordial fora apenas categorizar e organizar as novas populações que se encontravam nos limites romanos, não manifestando qualquer interesse em conhecer suas características ou designações próprias. Neste contexto, citamos também o entendimento dos romanos acerca das sociedades germânicas: estas eram constituídas a partir do critério biológico, no qual as famílias organizavam-se em clãs, regidos por normas e leis de comum acordo restritas a suas pequenas aglomerações, sendo estas semi sedentárias. Todavia, este modo organizacional de vida em sociedade era visto por Roma como a representação da barbárie. O fato de não possuírem um sistema social administrado por valores universais atrelado a um território específico comandado por um Estado, relegou aos germânicos a faceta de selvagens, portadores de um modo de vida que deveria ser extinto ou submetido a um modelo de cultura superior. Tzvetan Todorov, explica este fenômeno:

[...] os bárbaros são aqueles que, em vez de reconhecerem os outros como seres humanos semelhantes a eles, acabam por considerá-los como assimiláveis aos animais, ao consumi-los ou julgá-los incapazes de refletir e, portanto, de negociar (eles preferem a briga), indignos de viver em liberdade (permanecem súditos de um tirano); eles limitam-se a conviver com os parentes de sangue e ignoram a vida regida por leis comuns (à semelhança dos selvagens à rédea solta).<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> QUIROGA, Jorge López. *Op. cit.*, 2008, p. 23.

<sup>47</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op. cit.*, p. 27.

Portanto, a civilidade romana era caracterizada como pertencente a um sistema legal e político típicos de um território determinado. Para Plínio e Amiano Marcelino, o pertencimento ao *populus* romano estava atrelado a uma questão legal, de obediência a normas e leis específicas de uma sociedade e não apenas em critérios culturais, geográficos e linguísticos, que outrora foram considerados pelos gregos<sup>48</sup>. A identidade romana pautada nesta civilidade era, assim, vista como “padrão” e aquilo que manifestasse características diversas de seu modelo, seria considerado como uma antítese da normalidade. Como nos explica Tomaz Tadeu da Silva:

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas.<sup>49</sup>

Destacamos, ainda, o fato de Roma ser um organismo plural. A governança baseada no alargamento de fronteiras, recolhimento de impostos e escravismo resultou na formação de uma sociedade extremamente diversificada, mas controlada. O modo de vida romano se alastrava pelo território, procurando se sobrepor às manifestações culturais já existentes, porém sabemos que certas concessões existiram visando uma melhor assimilação dos povos conquistados dentro da política imperial. Como explica Ronaldo Amaral,

O processo de aculturação do outro, exige da cultura que se quer dominante, entender e revestir-se de algumas cosmovisões da cultura que se quer conquistada, sem eliminá-la de todo, pois só assim poderá convencer e fazer-se entender pelo outro. Nesse sentido, são muito conhecidos os processos de naturalização, onde a cultura dominante reveste com as roupagens da sua tradição ideológica e religiosa o corpo sagrado e dos costumes do seu dominado.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> GEARY, Patrick. *Op. cit.*, p. 67.

<sup>49</sup> SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org); HALL Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 83.

<sup>50</sup> AMARAL, Ronaldo. O Bárbaro como constructo. Uma rediscussão historiográfica das migrações germânicas à luz dos conceitos de cultura, civilização e barbárie. In: *Revista de História Comparada*. Programa de Pós-Graduação em História Comparada (UFRJ). Rio de Janeiro, v. 08, n. 02, p. 24, 2014.

Os elementos culturais, então, modificam-se ou são reafirmados conforme as necessidades, mas é importante o conhecimento de um código comum que rege a sociedade, pois é através dele que todos os membros se reconhecem e convivem. Ser portador de uma cultura é como olhar no espelho e vislumbrar ali as representações que farão os indivíduos identificarem-se como membros integrantes de uma mesma ordem de mundo. Para tanto, os romanos recorriam não apenas ao mesmo sistema legal ou ao sentimento de pertença a um território, mas, como explica Patrick Geary,

A qualidade de romano também não era o principal meio de identificação para os milhões de habitantes (permanentes ou temporários) do Império Romano. Os habitantes do Império se identificavam mais pela classe social, pela profissão ou pela cidade em que viviam do que pela nacionalidade ou etnia. Certamente, a partir do início do século III, a cidadania não era mais tão importante. Em 212 a.C., quase todos os habitantes do Império eram cidadãos romanos [...].<sup>51</sup>

Desta forma, a identidade romana foi sendo forjada a partir de um gerenciamento da pluralidade cultural existente dentro de suas fronteiras, onde o outro só tinha sua existência confirmada a contar do momento em que se inseriam dentro da esfera de existência romana<sup>52</sup>.

Ainda com relação à aculturação<sup>53</sup>, destacamos que tal processo ocorreu também com as *gentes barbarae*. O modo de vida dos germanos, pautado em uma tradição guerreira, poderia ter se configurado como um grande desafio para a efetivação das simbioses, contudo Roma parece ter enxergado no “outro” uma oportunidade de aproximação que a beneficiaria em inúmeros aspectos, assunto que retomaremos adiante. Como mencionamos acima, o governo romano criará uma imagem para os povos germânicos a partir da interpretação que irão construir ao traçarem comparativos com a sua própria realidade e a realidade do outro. Desta forma, o sentido de bárbaro como incivilizado e selvagem servirá para reafirmar que a verdadeira cultura e poder pertenciam somente àqueles que viviam dentro do *limes* romano

<sup>51</sup> GEARY, Patrick J. *Op. cit.*, p. 81-82.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>53</sup> Originário da antropologia, o conceito de aculturação pode ser utilizado pela História para a compreensão de transformações ocorridas em determinadas sociedades quando em contato com elementos externos. Levando em consideração os diversos entendimentos sobre este conceito, utilizamos o mesmo a partir da noção de que a aculturação ocorre de forma espontânea e útil quando em processo de interação social e consequente assimilação de valores de uma sociedade por outra. Embora em nosso contexto verificamos que tais assimilações se sucederam de forma paulatina e visando determinados interesses, alguns autores consideram a aculturação como um processo impositivo e de sujeição, tal como Alfredo Bosi (*Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996) e Kalina Vanderlei e Maciel Henrique (*Aculturação*. In: *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 15-18).

obedecendo um sistema legal. O bárbaro será então um constructo na medida em não é apenas visto como uma raça violenta e sanguinária, mas homogênea que não teve suas distinções respeitadas pelos romanos. Os fatores linguísticos e culturais não foram levados em consideração e o único traço a eles atribuídos para fins de identificação foi a vinculação aos seus territórios de origem.

Ao entrarem nos limites romanos e subjugar-se, os bárbaros passariam a outro status definidor: finalmente adquiririam a civilidade que só poderia ser proporcionada por Roma. Patrick Geary explica que, apesar dos romanos enfatizarem as diferenças entre as categorias que estamos trabalhando, uma não excluía a outra necessariamente: “Um indivíduo podia ser ao mesmo tempo romano e bárbaro. A distinção sempre mais teórica do que real tornou-se ainda mais incerta nos séculos IV e V”<sup>54</sup>. Isso quer dizer que, mesmo convivendo sob domínio romano, as *gentes barbarae* não abandonarão por completo suas tradições de organização social, fato que é comprovado quando as monarquias bárbaras começam a configurar-se e iniciam seus processos de construção de identidades próprias a fim de alcançarem a legitimação de sua autoridade em seus novos assentamentos. Vários elementos da administração imperial romana serão mantidos, mas observaremos, também, a permanência de critérios tradicionais anteriores à entrada dos germânicos em terras imperiais.

Diante do exposto, percebemos que os bárbaros irão manifestar exatamente as mesmas preocupações identitárias que marcaram a história expansionista de Roma. Em ambos os casos, torna-se evidente que a identidade era necessária para a legitimação dos poderes, porém seu processo constitutivo vivenciaria momentos instáveis que exigiriam da cultura que se pretendia dominante concessões que visassem abarcar em seu seio toda a sociedade que se pretendia dominar.

Ainda neste contexto, cabe fazer algumas considerações acerca de outro estereótipo alimentado em torno das *gentes barbarae*. O termo “invasões bárbaras”, que continua sendo utilizado sobretudo em livros didáticos, contribuiu para a disseminação dos preconceitos existentes em torno das ações dos povos germânicos. Como expõe Amaral: “O termo invasões, assim como o próprio termo bárbaro, encerra, portanto, não uma verificação histórica de um acontecimento tal como se dera, mas uma valoração de uma cultura em detrimento de outra”<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> GEARY, Patrick J. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>55</sup> AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 11.

Jorge López Quiroga explica que o termo “migrações”, aplicado à realidade de nosso objeto de estudo, surge na Alemanha do século XIX quando a historiografia germanista manifestou uma preocupação em tratar estes episódios a partir da análise de estruturas sociopolíticas que enxergaram estes movimentos expansionistas como geradores de Estados étnicos, configurados com base em processos de união e fragmentação política. O intuito destes trabalhos era evitar o emprego de termos pejorativos, como era feito até então pelos autores latinos. Apesar dos esforços dos historiadores germanistas, é frequente nos depararmos com pesquisas relativamente recentes, mas que insistem na aplicabilidade dos termos “bárbaro” e “invasão” com clara conotação negativa<sup>56</sup>. Neste contexto, podemos nos remeter às obras de Lucien Musset (1967) e Pierre Richè (1980)<sup>57</sup>. No caso do primeiro autor, destacamos o capítulo I de sua obra que tem como subtítulo a denominação “*Invasões bárbaras ou grandes migrações de povos?*”, em que Musset dedica apenas quatro pequenos parágrafos escritos em duas páginas para reforçar estereótipos como estes que aqui estamos expondo. Ao dar as origens etimológicas do termo bárbaro, o autor frisa que o Império Romano nem sequer estimou a presença destes e, como já abordamos acima, tal desprezo não poderia ter ocorrido, uma vez que os romanos buscaram formas de alocar os bárbaros dentro de sua órbita hegemônica, porém de uma maneira mais pacífica que brutal, considerando válido e necessário algumas simbioses entre as culturas. Não houve um apagamento das tradições administrativas cultivadas pelos bárbaros durante seu período em contato com Roma, pois, se assim tivesse ocorrido, as monarquias germânicas dos séculos V e VI teriam uma configuração totalmente voltada para os moldes romanos ao invés de optarem por uma hibridização mesclando elementos imperiais e familiares em suas formas de governo. Sendo assim, a cultura germânica foi preservada de forma considerável.

Outro ponto que discordamos com relação a Musset é a afirmativa de que o termo “invasões” não é difamatório, pois, segundo ele, “[...] qualificar de ‘bárbaras’ as invasões do século V não é mais que uma expressão de um fato evidente, de uma tautologia: o Império foi invadido desde o exterior!”<sup>58</sup>. Apesar do autor dizer nas linhas subsequentes que o termo invasões implica uma ideia de violência e desconsidera as relações pacíficas entre os dois mundos, sendo preferível a adoção de “migrações germânicas”, ele próprio reforça tais

<sup>56</sup> QUIROGA, Jorge López. *Op. cit.*, 2008, p. 37-38.

<sup>57</sup> MUSSET, Lucien. *Las invasiones: las oleadas germánicas*. Barcelona, Editorial Labor, 1967; RICHÈ, Pierre. *Grandes Invasões e Impérios: Séculos V a X*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1980.

<sup>58</sup> MUSSET, Lucien. *Op. cit.*, p. 153.

estereótipos, pois sua visão sobre o assunto está estruturada em entender estes movimentos como “[...] um aspecto preliminar de um fenômeno muito mais vasto: as ações e reações provocadas pela tomada de **contato brutal** de sociedades radicalmente distintas”<sup>59</sup>. Ou seja, Musset entende as “invasões” como apenas uma parte integrante do processo das migrações, acabando por adotar os dois termos de uma maneira que, como analisamos, perpetuam as visões negativas sobre o assunto. Com relação às ideias de Pierre Richè observamos que, em seu primeiro capítulo denominado de “*Invasões dos Bárbaros nos séculos V e VI*”, o autor dedica-se à análise das “invasões” bárbaras em várias partes do mundo. No que tange ao espaço de nosso trabalho, Richè adota termos como: “o tempo do desespero”, “desastre”, “veneno gótico”, “queda de Roma”<sup>60</sup>, dentre outros para abordar os contatos entre romanos e germânicos. Isto posto, torna-se evidente que suas considerações irão se desenrolar visando à desqualificação das *gentes barbarae*.

A terminologia *migrações* se encontra em consonância com aquilo que realmente representou o movimento dos germânicos em direção ao Império: o avanço rumo ao Ocidente foi um processo contínuo que, na maioria das vezes, contou com a concordância dos romanos, ocorrendo de forma relativamente pacífica ao promover um estreitamento de relações entre estes mundos. Quiroga aponta que a historiografia considera que o período das grandes migrações teria se iniciado por volta do ano 370 com o avanço dos hunos, que pressionaram os demais povos. Para o historiador, este fenômeno pode ser subdividido em duas fases distintas abrangendo, primeiramente, os séculos IV e meados do V com o movimento dos hunos, alanos e germânicos orientais (godos, vândalos e burgúndios). O segundo momento acontece em meados do século V, estendendo-se até a segunda metade do VIII com hunos-búlgaros, ávaros, eslavos, francos, saxões, anglos, jutos e longobardos<sup>61</sup>. Todavia, iremos nos deter agora a um período anterior a estas grandes levadas migratórias a fim de entender como Roma utilizou-se dos germânicos para seus propósitos imperialistas.

A barbarização do exército romano teve início já no século II por meio de acordos (*foedus*) firmados entre os germânicos e o imperador vigente quando os primeiros passaram a ascender a cargos em tropas auxiliares, mas também no próprio exército oficial romano, inclusive podendo conquistar postos mais elevados dentro da hierarquia militar:

---

<sup>59</sup> Ibidem, p. 154 (grifo nosso).

<sup>60</sup> RICHÈ, Pierre. *Op. cit.*, p. 71-73.

<sup>61</sup> QUIROGA, Jorge López. *Op. cit.*, 2008, p. 41.

O processo de ‘barbarização’ do exército romano teve lugar, portanto, através de dois mecanismos: o recrutamento de contingentes de *foederati*, a margem da estrutura militar romana; ou mediante sua integração como soldados regulares, o que significava que eram cidadãos romanos tornando possível ascender aos privilégios reservados aos veteranos.<sup>62</sup>

As condições deste acordo vigoravam enquanto o Imperador que o tivesse firmado permanecesse vivo, exigindo, ainda, o pagamento de tributos ou a proteção das terras frente a ataques de outros povos<sup>63</sup>. Ronaldo Amaral explica que

Os chefes germânicos encontram seus correspondentes nos grandes proprietários romanos, os *potentes*, que possuem a terra e uma milícia armada sob seu comando. Nesse sentido, a elite germânica e a elite romana, no que toca ao domínio das terras e dos humildes, somados ao irredentismo a outros poderes, como o do Estado Romano, permitiram que se fundissem sem maiores percalços pelo menos do campo ideológico das novas condições sócio-econômicas e sócio-jurídicas.<sup>64</sup>

Portanto, Roma soube aproveitar-se do elemento militar germânico para utilizá-lo a seu favor na defesa do Império contra outros povos que ameaçavam as fronteiras. Contudo, esta proteção ia além das batalhas, tendo um claro interesse político, uma vez que os líderes germânicos atuavam como intermediários nas negociações com outras populações que ameaçavam os limites romanos. Para os bárbaros, a inserção no exército carregava um significado que estava além de um contrato firmado perante uma autoridade. A interpenetração na instituição mais importante do Império proporcionava às *gentes barbarae* a sensação de acolhimento e de pertencimento ao mundo romano, porém este status só fora garantido juridicamente através do *foedus*. Excetuando o estabelecido dentro dos tratados, os bárbaros tiveram que conviver com o fato de sempre serem vistos como os outros, vivenciando uma marginalidade também gozada pelos grupos romanos subalternos:

[...] sabemos de muitos romanos que preferiram viver entre os bárbaros a viver entre os seus, principalmente os camponeses livres esmagados pela aristocracia detentora da terra e pelo fisco do Estado Romano extremamente oneroso nesses séculos e que, ademais, fixava os homens as suas funções e consequentemente ao seu status socioeconômico. Havia, portanto,

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>64</sup> AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 22.

cumplicidade entre romanos e germanos, na medida em que a situação de marginalidade e opressão de ambos os grupos, bárbaros e humildes, mais os identificava do que os separava.<sup>65</sup>

Verificamos, portanto, que, ideologicamente os bárbaros foram utilizados para a efetivação de propósitos imperialistas atraídos por um falso sentimento de pertencimento à civilidade romana, quando apenas aqueles que integravam o exército possuíam o status de cidadãos, ainda assim, sendo possível que fossem vistos e tratados como um corpo estranho entre os militares. Com relação à citação acima, observamos que os demais bárbaros<sup>66</sup> partilhavam da mesma sensação de exclusão das classes mais humildes da sociedade romana.

Sobre a dicotomia estabelecida entre pertencimento *versus* exclusão social, podemos utilizar o conceito clássico de *humanitas*. Originalmente, este era aplicado como uma “[...] procura pela amizade, pela *philantropia*, pela sabedoria, pela misericórdia e pela piedade por parte dos *seniores* do Império Romano”<sup>67</sup>, porém, no contexto do século V, foi utilizado para contrapor a civilidade romana a *ferocitas* bárbara. Com os acordos firmados, algumas lideranças germânicas até foram descritas com características virtuosas que os aproximavam do grau civilizatório alcançado por Roma, mas, de uma forma geral, os bárbaros nunca apareceriam nos escritos como aqueles que detinham a *humanitas*, sendo esta atribuída apenas àqueles que professavam a fé de Nicéia<sup>68</sup>.

Um dos dispositivos criados por Roma para promover o falso sentimento de pertença aos habitantes do Império foi a criação de mitos. Estas histórias, que contavam feitos e fatos vivenciados pelos romanos desde o momento da fundação daquilo que se tornaria a “Roma Eterna” foram utilizadas com o claro propósito de proporcionarem um sentimento de coesão e unidade entre seus habitantes, cuja consciência seria moldada e direcionada para o entendimento de que agora estavam dentro de um território onde todos partilhavam de uma forma superior de cultura. Assim, apesar do Império ser plural, agregando povos de diferentes localidades, a propaganda romana era extremamente forte e as lendárias histórias estavam

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>66</sup> Estamos nos referindo aos povos bárbaros que se fixaram no Império Romano seguindo seus líderes políticos que haviam ocupado cargos militares.

<sup>67</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Que todos os suevos regressem a sua autoridade régia*: a construção de uma identidade monárquica sueva durante o século V. Tese (Doutorado em História). Setor de Ciências Humanas. Universidade Federal do Paraná, 2018, p. 100.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 100.

impregnadas na paisagem através de monumentos e citações. Patrick Geary expõe este assunto:

Primeiro, Enéas uniu troianos e nativos ‘sob uma só lei e um só nome’. Da mesma forma, Rômulo reuniu a ‘multidão’ e lhes deu leis com as quais eles pudessem se unir em um único grupo. Dessa maneira, apenas o *populus romanus* tinha uma história, ao contrário dos ‘povos’ estrangeiros. Essa história consistia no relato de como surgira o povo romano, um grupo de indivíduos que viviam de acordo com uma única lei.<sup>69</sup>

A edificação de Roma através de mitos torna-se necessária na medida em que eles operam uma função coletiva garantidora de uma identidade e que reforça a oposição ao outro, que é desprovido de história: “quem tem o poder de representar, tem o poder de definir e determinar a identidade”<sup>70</sup>.

A construção de uma civilização faz-se, desta forma, através de histórias explicativas com claro teor heroico e de conhecimento comum, além da seleção de alguns fatos em detrimento de outros. Os esquecimentos são intencionais e servem para glorificar partes específicas de uma história ou conferir a ela a dramaticidade necessária:

Na base de cada cultura, encontra-se a memória coletiva do grupo que a carrega. Ora, uma memória é, em si mesma, necessariamente uma construção, ou seja, a seleção dos fatos do passado e sua disposição segundo uma hierarquia que não lhes pertence especificamente, mas lhes é transmitida pelos membros presentes do grupo. Tal memória coletiva, à semelhança de qualquer memória humana, opera uma triagem radical entre os inumeráveis acontecimentos do passado: eis por que o esquecimento é tão constitutivo da identidade enquanto a salvaguarda das lembranças.<sup>71</sup>

É este processo que verificamos no caso da memória romana. Como na citação acima, vemos que a utilização de histórias heroicas deu o tom fantasioso de que Roma necessitava para divulgar e, posteriormente, reforçar uma imagem de luta e superação que acabaria resultando em uma trajetória gloriosa. Mas Roma também construiu um mito explicativo para seu processo de desagregação e os bárbaros foram os protagonistas desta história.

<sup>69</sup> GEARY, Patrick. *Op. cit.*, p. 66-67.

<sup>70</sup> SILVA, Tomaz Tadeu da. *Op. cit.*, p. 91.

<sup>71</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op. cit.*, p. 75.

Ao incumbir aos povos germânicos a responsabilidade pela “queda” do Império, os romanos excluíram todos os fatos que comprovavam a boa integração entre estes dois mundos, transformando as grandes migrações do século V no episódio perfeito para disseminar a ideia de fim dos tempos com as “invasões de povos sanguinários” dentro da órbita romana, e será exatamente esta visão que analisaremos na *Crônica* hidaciana. Segundo Amaral:

Um território invadido leva geralmente a uma espera, ora desejosa, ora aterrorizante, de um tempo escatológico. Leva a integração ao tempo social ou da percepção natural do outro, de suas crenças, de sua visão de mundo e do sagrado. As migrações bárbaras tocam a questão da inserção no mundo o outro, e não só o mundo físico, mas aquele constituído por espaços socioculturais e do imaginário, uma vez que o outro é mais do que um ser biológico, é um ser cultural.<sup>72</sup>

A ordem do mundo teria sido rompida inaugurando um tempo escatológico de desgraças que culminariam no apocalipse. Esta visão foi disseminada com grande sucesso, fato que é comprovado pela continuidade de todos os estereótipos vinculados às *gentes barbarae* que aqui mencionamos.

A construção deste mito desagregador tem origem na própria política de integração dos bárbaros dentro do exército romano. Quando os líderes germânicos foram ocupando cargos importantes, aos poucos, os povos dentro de sua esfera de influência acabaram adentrando ao Império para seguirem estes, assunto que trabalhamos mais acima. Desta forma, até a primeira metade do século V, os romanos tentaram manter uma certa resistência a esta entrada que os próprios provocaram, haja vista que era natural que os germânicos “comuns” seguissem seus líderes políticos para o espaço territorial que agora ocupavam, mesmo que não tivessem o mesmo status de cidadania perante Roma. A consequência deste fato é que os romanos não conseguiram frear tal assentamento e a expansão se tornou ainda mais latente a partir do referido período. As monarquias germânicas, aproveitando-se das crises internas vivenciadas há decênios pelo Império, começavam a estabelecer-se e a criar seus próprios reinos com identidades híbridas ao mesclarem elementos bárbaros e romanos em sua administração. O que ocorre, contudo, é que Roma perverte o sentido destas migrações, revestindo-as com uma roupagem negativa que já conhecemos e que persiste até

---

<sup>72</sup> AMARAL, Ronaldo. *Op. cit.*, p. 27.

os dias atuais. Os cronistas tardo-antigos, inclusive, terão papel determinante na fortificação do mito de que povos sanguinários, falsos e sem escrúpulos deram fim ao Império Romano, isentando este de qualquer responsabilidade pela sua desagregação. Como exemplo, citamos um parágrafo da *Crônica* de Hidácio, nossa fonte principal para o estudo do século V e que mostra claramente a visão atribuída às *gentes barbarae* neste período:

Os bárbaros causam pela Hispânia uma furiosa desolação, e não menos se recrudescer a calamitosa pestilência. As riquezas e recursos existentes nas cidades são destruídos pelo arrecadador de impostos à serviço da tirania, e os soldados os devoram por completo. A funesta fome agrava-se de tal jeito que o gênero humano chegou mesmo a devorar carne humana devido à força da fome; também as mães se alimentam dos corpos dos próprios filhos, assassinados ou cozidos pelas suas mãos. Os animais selvagens, afeitos aos cadáveres dos mortos pela espada, pela fome ou pela peste, mesmo se atrevem a destruir alguns homens mais fortes e alimentam-se com sua carne. Por todas as partes trazem a destruição do gênero humano. E desse jeito, pelas quatro pragas do ferro, da fome, da peste e as bestas selvagens, por todas as partes e em todo o mundo recrudescidas, chegam a cumprir as predições do Senhor anunciadas pelos seus profetas.<sup>73</sup>

No fragmento acima, Hidácio evidencia que a ordem do mundo fora alterada a partir da entrada dos germânicos na Hispânia. Uma onda de episódios catastróficos principia o início do fim dos tempos que é o tempo governado por Roma em que, no pensamento do bispo, o mundo vivenciava a ordem e a paz. O canibalismo, a violência e as pragas se alastram pelo território conferindo às *gentes barbarae* características negativas que sugerem que o único comportamento manifestado por eles durante seu processo migratório tivesse sido este. Ao longo de sua narrativa, o bispo acaba mencionando os acordos travados entre os germânicos e o Império, contudo sempre frisando que estes eram rompidos pelos primeiros, demonstrando uma falta de comprometimento que seria típica destes povos “usurpadores”.

Ao longo destas primeiras páginas, procuramos resgatar alguns debates em torno da forma como Roma concebeu sua imagem pautando-se na construção de uma identidade negativa para os povos germânicos o que se constitui como um desafio para os historiadores que, como nós, dedicam-se a este tema, haja vista que não conseguimos chegar aos bárbaros por eles mesmos. Sabemos que a reconstrução de um passado é impossível e que, na maioria

---

<sup>73</sup> IDÁCIO. *A Crônica de Hidácio de Limia*: bispo de Chaves. Versão e anotações de José Antonio López Silva. Deputación Provincial de Ourense, 2004, XVI, p. 73.

das vezes, temos apenas disponíveis fontes que retratam o pensamento dos grupos dominantes, que divulgaram uma imagem deturpada de nossos protagonistas.

Para um melhor entendimento da edificação do mundo romano, recorreremos à análise de alguns conceitos que, por vezes, ainda são aplicados com o mesmo sentido conferido aos romanos para as *gentes barbarae*. Diante do exposto, observamos que Roma “encerra” seu ciclo eximindo-se de toda a responsabilidade pelo seu declínio.

A seguir, nos dedicaremos ao estudo de alguns componentes típicos das sociedades germânicas antes e após sua entrada em terras imperiais. Procuraremos entender alguns elementos tradicionais destas sociedades para verificar suas permanências quando da formação das primeiras monarquias bárbaras.

## 1.2. A questão da identidade entre os bárbaros

No tópico anterior, destinamos algumas páginas para a reflexão da imagem que Roma moldou para os povos germânicos e que acabou perpassando os tempos. Como pontuamos, o esclarecimento destas visões foi necessário para entendermos como nosso principal objeto de estudo – os suevos – foram vistos durante o período de sua existência. Antes de nos atermos especificamente a eles, julgamos pertinente compreender o que a historiografia, apoiada também na arqueologia e antropologia, produziu acerca dos bárbaros, procurando nos aproximar deles próprios. Iniciaremos, portanto, com uma citação de Jorge López Quiroga que pontua uma série de questionamentos sobre o fator identitário para as *gentes barbarae*:

Mas era realmente uma preocupação destas denominadas *gentes barbarae* a sua etnicidade? Sua vida cotidiana dependia realmente de sua pertença a uma ou outra etnia precisa? Sua evolução temporal e espacial esteve condicionada ou determinada por sua identidade étnica? Suevos, vândalos, alanos e godos, para referir-se àqueles que teriam um protagonismo, maior ou menor, na Hispânia tardo antiga, se denominavam realmente assim mesmo como tais?<sup>74</sup>

Para o autor, as sociedades bárbaras que viveram anteriormente ao período de edificação das monarquias não possuíam nenhuma preocupação em construir qualquer tipo de identidade étnica e sequer teriam sentimento de pertença a uma coletividade com os mesmos traços culturais. Tal preocupação estaria restrita apenas à nobreza, que procurava arquitetar dispositivos de identificação a fim de alcançar o poder<sup>75</sup>.

Lester Little e Barbara Rosenwein porém, assumem uma posição menos enfática, afirmando que, apesar de não existirem provas diretas e objetivas de identidade étnica neste período, é fato que “a consciência étnica subjetiva de um indivíduo ou de um grupo era o fator decisivo; mas normalmente não sabemos a qual grupo se sentiam vinculados.”<sup>76</sup>

Logicamente que posições diversas sobre este assunto serão recorrentes no quadro historiográfico que aborda ou abordou este tema (e que voltaremos a nos deter logo mais), entretanto os questionamentos e reflexões dos autores acima mostram-se extremamente relevantes, haja vista que nunca saberemos realmente se as *gentes barbarae* de fato

<sup>74</sup> QUIROGA, Jorge López. *Op. cit.*, 2008, p. 49-50.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>76</sup> LITTLE, Lester K; ROSENWEIN, Barbara H. *La Edad Media a debate*. Tradução: Carolina del Olmo e César Rendueles. Madrid: Ediciones Akal, 2003, p. 46.

manifestaram qualquer preocupação com a construção de uma identidade antes da formação de seus reinos. Sobre as fontes acerca deste assunto, Quiroga explica:

As fontes que dispõe o historiador, o arqueólogo, o epigrafista, o numismata, o filólogo, etc, são o resultado, em todas e em cada uma delas, da criação e configuração por parte da civilização greco-romana de um mundo bárbaro absolutamente irreal e mitificado ao extremo. A combinação, mais teórica que prática, lamentavelmente, dos diversos tipos de fonte, mantendo logicamente a especificidade no tratamento das mesmas, próprio de cada disciplina de estudo, poderia permitir uma aproximação, tampouco ou muito mais, aos bárbaros ou ao *Barbaricum*. Porém estará sempre condicionada e mediatizada pelo filtro greco-romano posto que, como temos ocasião de comprovar, determina a leitura e interpretação aceita na historiografia desde o Renascimento até nossos dias.<sup>77</sup>

Apesar das dificuldades para se chegar aos bárbaros sem a influência da etnografia romana, Quiroga elenca alguns caminhos possíveis vinculados à arqueologia, como o estudo da cultura material destes povos, e a aplicação do conceito antropológico de etnogênese<sup>78</sup> por alguns autores como meio viável de análise destas sociedades. Passaremos, agora, a uma reflexão sobre estas alternativas.

Acerca dos estudos arqueológicos, destacamos, primeiramente, que estes pouco contribuirão para que possamos compreender as particularidades de cada um dos povos germânicos, bem como a existência ou não de uma identidade étnica. Isso se dá pela heterogeneidade dos vestígios encontrados que demonstram que estes mantinham contato uns com os outros. Desta forma, um túmulo suevo, por exemplo, pode conter ornamentos da cultura visigoda ou de outros povos e o mesmo ocorre com grande parte dos objetos de uso cotidiano já encontrados. Não há possibilidade de garantir o estudo particular destas sociedades a partir dos vestígios materiais, afinal estes nunca serão “puros”, carregando claras influências de diversas culturas germânicas. Todavia, se estes materiais não garantem que possamos categorizar os elementos característicos de cada *gente*, eles oferecem, ao menos, possibilidades de estudo frutíferas para o entendimento de aspectos do cotidiano destas populações em diversos tempos e localidades.

<sup>77</sup> QUIROGA, Jorge López, *Op. cit.*, 2008, p. 35-36.

<sup>78</sup> Segundo Jorge López Quiroga (*Ibidem*, p. 65-66) o conceito de etnogênese pode ser entendido como “[...] um complexo processo de conexão e/ou associação (não de simples fusão), de expansão e divisão, migração e assentamento de *gentes*, determinados por uma série de supostos ideais e/ou premissas que seriam monopolizados e conduzidos por um líder (de classe régia e/ou nobre encarnando uma ‘identidade tribal’), portador do denominado ‘núcleo de tradição’ (como evidente mito-motor constitutivo), para conquistar um objetivo comum e amplamente compartilhado por todo o conjunto(os)”.

Neste contexto, destacamos as runas que possuem pouca interferência romana e que são essenciais para o estudo das sociedades escandinavas, britânicas e do centro e leste europeu. Elas funcionavam como uma espécie de escrita dos povos germânicos largamente aplicada em objetos de uso diário, tais como pentes, lápides ou, até mesmo, em pedras, podendo possuir ainda significados religiosos. As inscrições continham todo o tipo de mensagem: nome de pessoas, denominação de objetos, dados econômicos de algum comércio, etc. Remetendo a um período anterior à influência romana, destacamos as moedas produzidas pelos povos germânicos – *bracteate* – que continham inscrições rúnicas com referências às elites. Em uma sociedade em que havia um predomínio da oralidade, as inscrições rúnicas nestas espécies de moedas oferecem a possibilidade de um estudo ligado às altas camadas sociais, detentoras destas formas de escrita, que representavam um claro sinal de diferenciação hierárquica na sociedade. Portanto, os estudos sobre os *bracteate* proporcionam apenas uma visão segmentada das sociedades bárbaras. Por fim, há de se destacar que muitos objetos permanecem e permanecerão sem tradução, pois tal linguagem empregada desapareceu<sup>79</sup>.

Sobre o período da nossa pesquisa, temos as moedas cunhadas pelas monarquias germânicas, sendo estas extremamente válidas para a investigação da construção de uma identidade política. Diferentemente das runas, estas moedas carregavam em si uma forte influência romana, tendo sido criadas com base em uma estética já existente que servia para fins econômicos e políticos. Isto posto, verificamos que praticamente todos os povos que estabeleceram reinos cunharam moedas em algum momento de sua história.

Para além de um objeto de função puramente comercial que fazia prevalecer também a ideia de continuidade administrativa mesmo em gestões diferentes, as moedas, especialmente as de ouro e prata, tinham claramente um objetivo propagandístico muito eficiente para a exposição de vitórias militares e reconhecimento da autoridade dos monarcas em um momento de transição no qual sua legitimidade não estava assegurada, uma vez que não necessitava apenas do reconhecimento romano para tal, mas dos novos súditos ou, até mesmo, de seus pares. Como exemplo, podemos nos remeter ao caso do rei suevo Requiário (448-456), que se utiliza deste artifício para tornar-se popular em um momento em que seu reinado passava por dificuldades de aceitação perante os membros de sua própria família, que se

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 30-32.

mostraram insatisfeitos com sua conversão ao cristianismo<sup>80</sup>. O que observamos, portanto, é que um dos elementos garantidores de identidade do mundo romano fora utilizado com as mesmas funções e objetivos no universo bárbaro. Desta forma, a moeda com as faces de imperadores ou reis e suas respectivas inscrições e simbologias garantiam não apenas a propaganda daqueles que ordenavam sua confecção, mas, ainda, o sentimento de pertencimento a uma sociedade governada por um mesmo líder.

Apesar de serem objetos de grande relevância para o estudo material destas sociedades, uma vez que configuram como um elemento de caráter identitário, as moedas cunhadas pelas monarquias germânicas não possibilitam o vislumbre do mundo bárbaro tal como este se configurava. Elas externam apenas uma atitude de alinhamento à gestão romana a fim de obter reconhecimento político para que pudessem se assentar e governar em novos territórios. Para tanto, acabaram sendo empregadas com os mesmos propósitos imperiais, o que atesta, novamente, que, nesta fase de organização das monarquias, Roma deveria ser o modelo a ser seguido e imitado, fato que dará origem a identidades híbridas.

Diante do exposto acerca das contribuições arqueológicas para o estudo da identidade e modo de vida bárbaros, verificamos que poucos são os elementos que possibilitariam informações claras. A hibridização cultural entre eles, que dificulta o estudo das especificidades de cada um, as muitas inscrições rúnicas, que permanecem sem tradução ou, ainda as moedas fabricadas em um período mais tardio trazem informações que não são mais do que um retrato daquilo que poderia ter sido o modo de vida destes povos. Ainda assim, estes elementos viabilizam um estudo para aqueles que desejam chegar a um maior entendimento dos bárbaros por eles mesmos.

Com relação à aplicação do conceito de etnogênese, esclarecemos que este deve ser compreendido como uma tentativa de entender a existência ou não de uma identidade étnica pelos bárbaros antes do período migratório para as terras romanas. Desta forma, nos concentraremos em apresentar as ideias de alguns autores que fizeram uso deste conceito ora defendendo-o ora criticando-o.

Reinhard Wenskus, pertencente à Escola de Viena, é referência nos estudos acerca da etnogênese. Segundo sua perspectiva, a identidade étnica entre os bárbaros teria se formado através de uma *Traditionskern* (Tradição) encabeçada pelas elites que, através das relações

---

<sup>80</sup> IDÁCIO. *Cronica*. XXIII, XXIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 81.

estabelecidas entre as *gentes* ao longo do tempo (etnogênese) formariam uma única *gens* (povo). A constituição de um povo estaria assentada, portanto, na transmissão de características tradicionais em comum partilhadas por essas sociedades que juntas formariam uma identidade étnica coletiva pautada essencialmente no caráter guerreiro associado a uma mesma origem mítica, em que os grandes líderes pertenceriam a uma única árvore genealógica<sup>81</sup>. Assim, as elites militares buscaram legitimar-se através de uma história gloriosa em que um passado compartilhado pudesse vincular todos aqueles que aspiravam ao poder. Jorge López Quiroga explicita esta visão de Wenskus:

A ideia de uma ‘árvore genealógica comum’ seria o resultado de uma tradição, sendo o processo de ‘formação de tribos’ ou etnogênese uma questão ligada ao prestígio militar, à existência de melhores deuses e de formas de organização eficazes neste contexto.<sup>82</sup>

Com ideias semelhantes a Wenskus, Herwig Wolfram também desenvolve suas reflexões acerca da existência de uma identidade étnica pautando-se na ideia de etnogênese e tradição. Em sua obra sobre a história dos godos<sup>83</sup>, o historiador defende que o exercício da autoridade das linhagens nobiliárquicas era visto como um elemento tradicional das sociedades bárbaras e seria exatamente a imposição deste poder que configuraria a identidade étnica<sup>84</sup>. Ao contrário de Wenskus, que compartilha a tese da utilização de uma origem genealógica comum, Wolfram diz que o poder não era um assunto de sangue, mas seria formado por meio de um compromisso conjunto para a manutenção das tradições comuns aos povos.

Walter Pohl, por sua vez, acredita que a análise dos textos literários produzidos acerca dos bárbaros seria imprescindível para a compreensão de como a identidade étnica teria se formado entre estas sociedades, uma vez que tais obras foram produzidas com propósitos que poderiam alargar as interpretações sobre o assunto. Suas teorias<sup>85</sup> acerca da identidade baseiam-se no fato de que as características étnicas seriam transmitidas de forma espontânea

<sup>81</sup> CITON, Marlon. Embates historiográficos na Antiguidade Tardia: relevâncias sobre os conceitos de *identidade*, *etnogênese* e *traditionskern*. In: *Cadernos de Clio*, Curitiba, n. 04, p. 153-154, 2013.

<sup>82</sup> QUIROGA, Jorge López. *Op. cit.*, 2008, p. 63.

<sup>83</sup> WOLFRAM, Herwig. *History of the Goths*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1990.

<sup>84</sup> CITON, Marlon. *Op. cit.*, p. 155-156.

<sup>85</sup> POHL, Walter; REIMITZ, Helmut. *Strategies of Distinction*. The construction of Ethnic Communities, 300-800. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1997.

durante os processos de etnogênese. Pohl explica que a formação de uma identidade seria elemento de suma importância para a permanência destas elites no poder, afinal os troncos familiares não possuiriam mais de três ou quatro gerações sendo seria necessário recorrer a uma tradição vinculada a heróis e deuses guerreiros<sup>86</sup>. Observamos, portanto, que Wenskus, Wolfram e Pohl desenrolam suas considerações acerca da identidade étnica pautando-se em três conceitos primordiais: etnogênese, tradição e nobreza.

Apesar destas pesquisas apresentarem-se como alternativas para o questionamento acerca da existência ou não de uma identidade no período anterior ao assentamento dos germânicos em terras imperiais, Patrick Geary aponta possíveis problemáticas oriundas destas teorias:

Os acadêmicos têm chamado esses complexos de crenças tradicionais de ‘núcleos de tradição’ e, desde a publicação da obra do alemão Reinhart Wenskus, historiador e etnólogo da Idade Média, têm sustentado que as famílias reais eram o suporte desse *traditionskern* e que reuniam nele a essência de uma identidade étnica fictícia, mas dinâmica. Em muitos casos, eles estão certos. Porém, é possível que famílias diferentes, com o objetivo de estabelecer uma autoridade sobre a comunidade em detrimento das outras famílias, tivessem sustentado versões distintas das tradições e tentado impô-las. Também é possível que essas tradições fossem amplamente difundidas na sociedade e não propriedades exclusivas de famílias específicas.<sup>87</sup>

A partir destas críticas, apresentamos as ideias de um último autor que também se dedicou ao estudo das identidades bárbaras. Walter Goffart mostra, assim como Geary, o problema da tradição de um passado mítico para a constituição das identidades étnicas. Ele, que se dedica ao estudo das fontes literárias, atesta que a tradição estaria completamente desarticulada do conteúdo dos escritos, não possibilitando a formação de teorias substanciais para a defesa da existência ou não de uma identidade entre estes povos. Marlon Citon explica que, “para Goffart, os elementos de origem nas narrativas são isolados apenas como legitimador de uma origem na formação de narrativas de tais populações”<sup>88</sup>. Goffart defende, portanto, a ideia de não etnicidade dos povos bárbaros, pois, para ele, não existiria um único

---

<sup>86</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>87</sup> GEARY, Patrick. *Op. cit.*, p. 93-94.

<sup>88</sup> CITON, Marlon. *Op. cit.*, p. 163.

*ethos*, nem uma identidade comum que possa se manifestar pela língua ou qualquer tipo de vestígio arqueológico<sup>89</sup>.

Após a exposição de algumas possibilidades alternativas para o estudo dos bárbaros a partir da arqueologia e antropologia, apresentaremos breves considerações sobre o modo de vida destes através de algumas pesquisas historiográficas sobre o assunto. Nosso objetivo é demonstrar como as relações estabelecidas entre os povos germânicos e romanos gerariam novas identidades construídas a partir de processos de ressignificação e adaptação de elementos de ambas as sociedades, assunto que voltaremos a tratar de forma mais detida nos próximos capítulos.

Sabemos que a organização primitiva dos povos germânicos esteve fundamentada em tribos compostas por grupos de fazendeiros (pastores) cuja autoridade no núcleo familiar era exercida, em sua maioria, pelas figuras masculinas. O status social de cada um dentro da comunidade era determinado pela riqueza que possuía advinda da quantidade de animais criados, mas, também, pela habilidade militar, sendo este o fator de maior importância para a hierarquização social. Estas tribos, por sua vez, integravam um conjunto populacional maior denominado de clã, que abarcava todas as comunidades que compartilhavam de laços de parentesco, mesmo mito de origem e leis em comum que proibiam conflitos violentos entre seus membros<sup>90</sup>. O clã era regido por um chefe militar que recebia auxílio de uma assembleia de homens livres. Com o tempo, esta figura de autoridade que anteriormente era escolhida pelo patrimônio, espírito de liderança e habilidades militares, passa a receber uma aura sacra oriunda das histórias mitológicas que eram repassadas através dos tempos. Estes relatos atemporais eram apropriados pelas famílias que aspiravam a liderança do clã, usando estas histórias para justificar a candidatura daquele que pretendia assumir o comando, afirmando que seu pertencimento a tal narrativa era legítimo. Notamos, portanto, que estes mitos eram maleáveis na medida em que foram utilizados para associar o pretendente ao governo a uma origem sagrada, mas também serviam para explicar as razões pelas quais o poder não era exercido sempre pela mesma família. No início de uma nova gestão, os antecessores geralmente eram considerados usurpadores. Como explica Patrick Geary: “[...] esses mitos conservavam um relato apocalíptico e atemporal dos indivíduos, interligados por elos familiares e contos de vingança e vendeta, aos quais muitos indivíduos e famílias

---

<sup>89</sup> GOFFART, Walter. *Barbarians and Romans. A.D.418-584, the techniques of accommodation*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

<sup>90</sup> GEARY, Patrick. *Op. cit.*, p. 92-93.

reivindicavam vínculos”<sup>91</sup>. Anteriormente, vimos que alguns autores associaram as raízes de uma identidade bárbara ao conceito antropológico de etnogênese vinculado-o aos mitos de origem. Tal posição também é compartilhada por Geary que afirma ser a identidade étnica um elemento pautado em um atributo fictício, porém dinâmico, uma vez que os grupos dominantes buscaram um elemento que os relacionasse a um elo comum para assumirem o comando.

Esta figura do comandante ao qual estamos nos referindo assumia o poder pelos atributos acima listados, contudo, para além de suas origens míticas ou de seu patrimônio, destacamos a importância do elemento militar. Este será determinante para a escolha das figuras de autoridade entre os germânicos, sendo essencial também no contexto das monarquias bárbaras dos séculos V e VI. Como pontua Renan Frighetto:

Dentre os membros de uma nobreza ‘de sangue’ elegia-se o ‘rei do povo em armas’, aquele que guiaria o povo numa campanha militar. À volta do *reik* estaria aquela nobreza ‘de sangue’ com seus respectivos séquitos nos quais encontraríamos inúmeros homens de condição livre unidos a um senhor através de laços de fidelidade e mútua ajuda. Portanto, entre os germanos, a eleição do rei estava diretamente associada à guerra, sendo ele um autêntico *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.<sup>92</sup>

As sociedades bárbaras, portanto, reconheciam seus reis através da figura de chefes guerreiros que controlavam as esferas militar, executiva e até judicial<sup>93</sup>, perpetuando seus poderes por meio de um sistema hereditário que garantiria a ascensão de outros membros da família ao trono.

Ao longo do tempo, as atribuições impostas a esses chefes sacros e militares vão se intensificando quando as sociedades bárbaras passam a se instalar em regiões fronteiriças ao Império, onde irão receber novas funções atreladas a acordos que beneficiariam romanos e germânicos e que se perpetuariam até a instalação das monarquias nos séculos posteriores. Filippo Carlà explica este processo:

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>92</sup> FRIGHETTO, Renan. Poder na Antiguidade Tardia. In: *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Editora Juruá, 2000, p. 50.

<sup>93</sup> CAVAGNA, Alessandro. Os povos germânicos. In: *Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos*. Org. ECO, Umberto. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010, p. 69.

Estes reinos não surgem da ocupação por potências estrangeiras de uma zona precedentemente imperial, mas estabelecem-se no território na sequência de negociação de *foedera*, instrumentos diplomáticos em uso desde o alto império, por meio dos quais Roma se intromete nas questões internas das tribos germânicas residentes fora das extremas imperiais. A partir da época de Marco Aurélio (121-180, imperador desde 161), inicia-se, de fato, o costume de acolher, no território do império, bárbaros *inquilini*, isto é, cultivadores ligados à terra; no tempo de Diocleciano, junta-se-lhe o uso de os receber como *lati* e *gentiles*, cultivadores semi livres, vinculados a obrigações militares e talvez instalados em terras públicas e organizados, ao contrário dos precedentes, em grupos etnicamente compactos. De uma ulterior evolução destas práticas, que não constituíram, portanto, uma inovação tardo-antiga, resulta os *foedera* do século V [...].<sup>94</sup>

O fato é que a penetração nas áreas fronteiriças do Império provoca uma verdadeira adaptação para ambas as partes, mas que resulta em ações vantajosas. Para os romanos, o *foedus* garantiria a proteção das populações do Império e a manutenção das instituições, retardando o processo de subversão da ordem romana<sup>95</sup>, uma vez que os germânicos eram hábeis guerreiros, podendo servir, ainda, como porta-vozes do Império diante de outros povos, garantindo um equilíbrio geopolítico nestas áreas. Para os senhores bárbaros, a ascensão nos exércitos romanos através do alto cargo de *magister militum* proporcionava prestígio e a possibilidade de serem reconhecidos como cidadãos romanos. Para que tais simbioses de mundo ocorressem de forma relativamente pacífica, adaptações entre os governos envolvidos tiveram de ser efetuadas, resultando em uma sobreposição das estruturas romanas sobre as germânicas, dando início a um lento processo de transição dos sistemas monetários, fiscais, judiciários e administrativos que irá se perdurar até a configuração dos reinos nos séculos posteriores<sup>96</sup>.

As relações estabelecidas entre estes dois mundos atingem novos patamares a partir das levadas migratórias ocorridas entre os séculos IV e V. Embora a terminologia utilizada pelos pesquisadores para referenciar estes episódios seja conflitante como já tratamos anteriormente (invasões *versus* migrações), concordamos com a assertiva de Walter Goffart que defende a ideia de que suevos, alanos, vândalos, godos, etc. migraram para o interior do *limes* em um

<sup>94</sup> CÀRLA, Filippo. A desagregação do Império Romano. In: *Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos*. Org. ECO, Umberto. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010, p. 52.

<sup>95</sup> MASTROMARTINO, Fabrizio. Os reinos romano-bárbaros. In: *Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos*. Org. ECO, Umberto. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010, p. 83.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 83.

momento que as fronteiras romanas gozavam de relativa estabilidade<sup>97</sup>. Portanto, para Goffart, as migrações não podem ser vistas como uma causa externa da desagregação de Roma, mas sim interna, sendo uma consequência inevitável da política empreendida pelo Império. Contrariamente à ideia de Goffart, Massimo Pontesilli explicita que o Império Romano do Ocidente iniciou sua “caminhada final” devido às invasões:

Mas, no respeitante à *pars* ocidental do império, o começo do fim pode ser datado de 31 de dezembro de 406, quando as hordas de alanos, vândalos e suevos – às quais se reúne numeroso grupo de camponeses da Panônia, rebeldes e invasores do seu próprio Estado – atravessam o Reno nas imediações de Mainz e invadem a Gália, sem que ninguém os incomode: os únicos defensores do *limes* são outros bárbaros foederati, os francos, pois com Alarico às portas, os invasores passam em 409 à Hispânia, onde se estabelecem repartindo o território: os vândalos asdingos e os suevos ocupam a parte norte-ocidental, os vândalos silingos o Sul e os alanos o Centro.<sup>98</sup>

O posicionamento de Pontesilli corrobora para que visões preconceituosas acerca dos bárbaros continuem ganhando respaldo ao colocá-los como invasores em contraposição ao Império, que se mostrava indefeso e sem possibilidade alguma de controlar estas “invasões”, temática que abordamos no primeiro tópico de nosso trabalho. Mas, para além destes posicionamentos, interessa-nos continuar nossa caminhada para o entendimento das dinâmicas efetuadas entre os bárbaros neste processo evolutivo que os levaria à edificação de reinos por grande parte do Império Romano Ocidental.

O estabelecimento dentro do *limes* romano fora facilitado pelo assentamento nas fronteiras, porém um outro fator oriundo da própria organização territorial e administrativa do Império facilitaria esta penetração. A divisão provincial romana, dotada de governos locais com instituições próprias viabilizou o processo de assentamento dos germânicos, contribuindo para que as estruturas romanas de cada localidade fossem incorporadas ou ressignificadas nos nascentes reinos como uma maneira de sua autoridade ser melhor aceita diante da população, que seria subjugada por novas forças políticas. A permanência de velhos organismos administrativos facilitaria a constituição das monarquias romano bárbaras que se apoiariam em dispositivos já consolidados por Roma a fim de forjar sua própria identidade, pautando-se

<sup>97</sup> GOFFART, Walter. *Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006, p. 21.

<sup>98</sup> PONTESILLI, Massimo. As migrações dos bárbaros e o fim do Império Romano do Ocidente. In: *Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos*. Org. ECO, Umberto. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010, p. 66.

em elementos que gozavam de um pleno funcionamento e poderiam continuar em atividade, inclusive sendo desempenhados pela aristocracia romana, que dará seguimento a estes sistemas atuando na organização dos nascentes reinos<sup>99</sup>. Em outras palavras, o processo de transferência de poder iniciado nas fronteiras imperiais com o domínio dos *magister militum* ganha nova roupagem a partir da penetração maciça de povos germânicos.

Diante do exposto, observamos que este deslocamento de poderes está sendo efetuado à luz da configuração de uma nova identidade política. Os problemas de pluralidade pelos quais o Império passou obrigando-o a alterar sua noção de identidade também foram vivenciados pelos bárbaros. Se anteriormente o elemento identitário germânico pautava-se em uma ascendência real atrelada a uma narrativa mitológica, vemos que, na atual conjuntura, os reinos procuram sua legitimação por meio de simbioses entre os dois mundos que entraram em contato. O contexto obriga que os *rex* sejam reconhecidos não apenas entre as novas populações que professam formas de cultura diferentes, mas é essencial que o novo soberano mostre aos seus pares uma preocupação com a continuidade das tradições de sua cultura de origem. Assim, observaremos a manutenção da ascendência real, que garantirá o caráter hereditário de muitas monarquias, além do elemento militar na condução do reino para conquistas territoriais e imposição de uma autoridade também pela força. Isto posto, a identidade política que está em plena configuração nos reinos germânicos é híbrida e pautada em tradições oriundas do contexto imperial e bárbaro.

Com relação à manutenção de certos dispositivos romanos, entendemos que estes funcionaram como elementos complementares ao projeto identitário destes reinos, uma vez que a transição de poderes seria facilitada com adaptações e não uma completa revolução dos costumes e organização política e social de todo o contexto. Os bárbaros vão se assentando e se organizando através da prática de pilhagens por todo o território na busca de aumentarem seus tesouros e terras, sedes régias serão fundadas e inúmeras negociações serão efetuadas com as populações locais.

Acrescentamos, ainda, o papel religioso do cristianismo neste contexto. Segundo Renan Frighetto, a transferência de poderes do âmbito imperial para o germânico seria efetivada “[...] a partir do momento em que os *reges* germânicos professassem o cristianismo niceno”<sup>100</sup>. A conversão vai se transformando em elemento necessário na medida em que os

---

<sup>99</sup> MASTROMARTINO, Fabrizio. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>100</sup> FRIGHETTO, Renan. *Op. cit.*, p. 57.

reis compreendem que a religião traria o sentimento de unidade almejado por eles, ao reunir todos diante de uma única fé, além do fato da Igreja Católica contribuir com a legitimação dos reinos ao assumir o papel de porta-voz dos interesses políticos. Além disso, notamos que a conversão fará parte de um projeto que visa dar um maior embasamento ao rei germânico, sendo mais um elemento diferenciador entre ele e seu séquito real. Segundo Frighetto:

Era fundamental elevar a posição do rei de simples *primus inter pares* para colocá-lo num papel preponderante dentro do corpo sócio-político dos reinos romano-germânicos. Esta tarefa teorizante terá uma vertente sacralizadora e será levada a cabo pelo episcopado tardo-antigo ocidental cujo apoio à instituição régia será essencial para o fortalecimento da figura do rei.<sup>101</sup>

Ao se converter, o soberano germânico assumia o papel político e religioso que antes era relegado ao imperador. Dotado de autoridade e de características que o enquadravam no perfil de um monarca cristão ideal, o rei estava pronto para obter a fidelidade de todos os seus súditos<sup>102</sup>.

A edificação da identidade por parte dos reinos romano germânicos vai atingir níveis diferentes de acordo com cada localidade. Neste trabalho, nos dedicaremos ao estudo da construção desta referida identidade por parte dos suevos ao nos determos à análise dos dispositivos a que nos referimos acima para que possamos compreender como o reino atinge seu auge no século VI, após a conversão da monarquia. Entretanto, o que expomos nas páginas anteriores foi um vislumbre de elementos que serão analisados em um contexto específico nos próximos capítulos, em que poderemos ilustrar o processo de construção identitária que marcou a organização dos reinos germânicos entre os séculos V e VI.

---

<sup>101</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 60-61.

### 1.3. Quem são os suevos? A construção de uma primeira identidade.

A questão que encabeça o título deste tópico está atrelada à trajetória dos suevos antes de sua migração às terras hispânicas. A maneira como as fontes apresentam nossos protagonistas desde as suas primeiras menções mostra-nos que a identidade delineada para eles se constituiu como um fator complexo e repleto de questionamentos que os acompanhariam até sua formação institucional como monarquia nos séculos posteriores.

Ao longo deste capítulo deixamos explícito que o entendimento dos bárbaros por eles mesmos é algo que nunca conseguiremos de fato alcançar. Delineamos sua importância e trajetória a partir de interpretações a nós fornecidas sobre o viés arqueológico, antropológico e historiográfico, mas estando cientes de que estes apresentam limites. Quando voltamos nosso olhar para as fontes as problemáticas se avolumam, já que elas fornecem o retrato de uma visão de mundo deturpada e escrita com claras pretensões políticas. Isto posto, nossa intenção neste tópico não é reconstituir a vida anterior dos suevos à sua entrada na Galiza, mas sim demonstrar as identidades que imprimiram a eles desde as primeiras menções. Acreditamos que a análise destas fontes e daquilo que foi produzido pela historiografia que sistematizou tais visões, nos ajudará a compreender que a identidade construída para os suevos e pelos suevos sempre foi complexa.

Iniciamos nossas considerações a partir do próprio vocábulo que dá nome a este povo. Anteriormente, explicitamos que era comum que Roma denominasse os povos bárbaros de acordo com as regiões nas quais habitavam. Contudo, o caso dos suevos mostra-se diferenciado na medida que este termo, em seus primórdios, não teve como serventia a designação de apenas um povo, mas sim um conjunto de povos que habitavam determinada localidade geográfica. Jorge López Quiroga<sup>103</sup> e Pablo C. Díaz<sup>104</sup> explicam que muitas fontes dos séculos I e II deram a este termo um caráter mais geográfico do que propriamente étnico. Citemos uma passagem de Quiroga sobre esta questão:

Seria *Suebi* o termo empregado pelos próprios “germanos” para denominar a si mesmos ou trata-se de um nome genérico inventado por Roma para referir-se ao heterogêneo conjunto de gentes que habitavam o *barbaricum* e

<sup>103</sup> QUIROGA, Jorge. *Op. cit.*, 2008, p. 125-126.

<sup>104</sup> DÍAZ, Pablo C. Los bárbaros y la península ibérica. El caso suevo en su contexto: a vueltas con la identidad. In: CASTELLANOS, Santiago; CASTILLO, Juan Antonio Quirós (orgs). *Identidad y etnicidad em Hispania: propuestas teóricas y cultura material em los siglos V-VIII*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2015, p. 53.

eram desconhecidas para o Império? Com César, Tácito, Estrabão, Dio Casio e Ptolomeu, entre outros, *Suebi* designaria durante o alto império (séculos I e II), efetivamente, todos os germanos situados entre o Reno e o Elba. Seria mais um conceito geográfico, ou pseudo-etnográfico, que político ou étnico. Entretanto, a partir do século III, os *Suebi* seriam para Roma uma das *gentes*, sempre junto a quados e marcomanos (considerados grupos pertencentes ou formando parte dos suevos), assentadas em torno da bacia média do Danúbio com aquelas que o Império lutaria, comercializaria e inclusive se aliaria em função de seus interesses geopolíticos no limes danubiano.

Especificamente sobre as fontes temos na *Germânia* de Tácito<sup>105</sup> a maior expressão de uma identidade construída para os povos denominados germânicos e, especialmente, para os suevos. As características físicas atribuídas às *gentes barbarae* sempre permearam os relatos de Tácito, que os descrevia de uma maneira generalizada como aqueles que possuíam “[...] olhos ferozes e azuis, cabelos loiros, corpos grandes e capazes apenas para o esforço momentâneo [...]”<sup>106</sup>. Embora esta caracterização de Tácito englobe todos os germânicos devemos salientar que os atributos direcionados aos suevos mostraram-se específicos em sua obra constituindo-se como elemento que os diferenciava geograficamente e até socialmente das demais *gentes*:

Devo agora falar sobre os suevos, que não são um povo somente, como ocorre com os catos e tecteros. Ocupam a parte mais extensa da Germânia e se diferenciam pelos seus respectivos nomes nacionais, ainda que sejam chamados comumente de suevos. É típico desta raça pentear-se com o cabelo para um lado e segurá-lo por debaixo com um coque; desta maneira, os suevos se diferenciavam dos demais germanos e os suevos livres dos escravos [...]. Os suevos, até envelhecerem, usam seus cabelos eretos e é frequente que eles levem atados no alto da cabeça. Os jovens levam o cabelo de forma mais rebuscada. Tal é sua preocupação pela estética; embora inofensiva, não se adornavam para amar ou ser amados, mas para aparentar uma maior estatura aos olhos dos inimigos e infundir o terror ao entrar em combate.<sup>107</sup>

Neste parágrafo de apresentação, o historiador e político romano parece responder a pergunta que dá nome a este tópico de nosso trabalho. As características elencadas por Tácito

<sup>105</sup> Deixamos claro que Tácito não foi o primeiro autor a fazer uma menção explícita aos suevos em sua obra. Antes dele destacamos as percepções efetuadas por Júlio César (*Commentarii de Bello Gallico*) e, posteriormente, por Estrabão (*Geographica*). Ambos descrevem os suevos a partir de critérios geográficos, associando-os a uma localidade específica e a um conjunto de *gentes*. Desta forma, Tácito foi herdeiro desta visão já criada e alimentada em tempos anteriores.

<sup>106</sup> TÁCITO. *Germania*. Traducción de Requejo, 1981, 1-3.

<sup>107</sup> TÁCITO. *Germania*. Traducción de Requejo, 1981, 1-4.

representam uma perspectiva geral da sociedade romana sobre os suevos e nos fazem entender certas particularidades sobre a identidade fornecida a eles já em 98 d.C. Percebe-se que, no tocante às características geográficas, os suevos não representavam um povo singular, mas um conjunto de gentes diversas que foram alocadas em um mesmo bloco por partilharem de um espaço e de características físicas comuns. A citação de Tácito é importante na medida em que imprime aos suevos uma identidade estética muito peculiar e incomum nas fontes, ao mesmo tempo em que mostra uma certa indiferença com sua verdadeira constituição étnica. Todavia, esta postura mais generalista não será uma característica que se fará presente em outras obras do referido autor. Embora sua *Germânia* não tenha se alongado nos pormenores relacionados à formação dos povos suevos, devemos ter em mente que outras fontes citarão e descreverão os grupos populacionais que integravam a nação dos nossos protagonistas.

Ainda no século I nos reportamos ao autor clássico Estrabão e, também, a outra obra de Tácito, os *Annales*. Foram eles quem teriam realizado as primeiras menções sobre os marcomanos e quados, considerados pelo Império como aqueles que estariam diretamente relacionados ao grupo dos suevos. Mas por que este tipo de associação ocorreu? Os fatores físicos e geográficos continuavam a servir como parâmetro para esta identificação?

Os quados aparecem relacionados a várias pequenas tribos suevas que habitaram a região de Hercynia Sylva. Já em relação aos marcomanos, não temos pistas que desvelem sua região de origem, mas sabemos que mantiveram um contato latente com Roma durante a monarquia de Maroboduus que governou a dita nação durante o século 9 a.C., expandindo os territórios de seu reino para além da Boêmia, que outrora estava sendo ocupada pela nação celta dos Boii. Após esta expansão inicial, Maroboduus torna-se um tirano, perdendo apoio entre os próprios marcomanos e demais aliados (semnones e lombardos). Nos *Annales*<sup>108</sup> de Tácito, o autor nos conta que o rei dos marcomanos é destituído e Catualda ascende como novo monarca apoiado pela nobreza. Maroboduus cruza o Danúbio em fuga acompanhado de seus seguidores. No entanto, Catualda comete o mesmo erro de seu antecessor e também acaba destituído, procurando exílio no Império<sup>109</sup>. Após esta dupla destituição, Roma intervém no reino dos marcomanos temendo pela situação fronteiriça no Império, já que tanto os seguidores de Maroboduus quanto os de Catualda encontravam-se refugiados próximos aos

---

<sup>108</sup> TÁCITO. *Annales*, 11-12.

<sup>109</sup> REINHART, Wilhelm. *Op. cit.*, 1952, p. 17.

territórios romanos. José Galazak assim nos explica a resolução diplomática encontrada por Roma:

Receando pela tranquilidade das províncias, Roma quer encontrar rapidamente uma solução para os marcomanos que “herdou”. Acabará por instalá-los definitivamente além do Danúbio, entre os rios Marus e Cusus (Morava e Váh), dando-lhes um novo rei, Vannius, da nação dos quados.<sup>110</sup>

Galazak ainda explica que as fontes não revelam se após esta instalação tais populações tentaram um novo deslocamento, mas o fato é que o território agora governado por Vannius pertence a uma população híbrida formada pelos marcomanos que não seguiram seus antigos monarcas e, mais recentemente, pelos quados<sup>111</sup>. Desde então, o reino que neste momento se configura tornava-se dependente das aprovações políticas e econômicas de Roma:

Continuava a influência política romana sobre os reinos suévicos que podem considerar-se então clientes do Império. Em contrapartida, Vannius aumentou o poder sobre seus vizinhos germânicos-setentrionais, de tal maneira que vários deles tiveram que pagar-lhe tributo em espécie, entre eles barras de ferro.<sup>112</sup>

Com relação aos marcomanos realocados por Roma, temos que estes passaram a designar-se como baemi em uma tentativa de adquirirem sua própria identidade, diferenciando-se dos quados liderados por Vannius. Ambos os grupos (baemi e quados) eram considerados como pertencentes a *Suebia*, já mencionada em fontes anteriores como região situada entre os rios Rin, Elba e Danúbio (após a realocação). Portanto, a ligação que Roma passa a estabelecer entre estes povos é essencialmente histórica e geográfica.

No tocante ao século II, destacamos uma suposta fala do imperador Marco Aurélio (161-180) que demonstra uma certa continuidade nos fatos acima relacionados: “Todos os povos, desde o Ilirico até a Gália, conspiraram contra o Império como os marcomanos, os varistas, os hermanduros, os cuados-suevos, os sármatas, os lacringios, bureos e vândalos

<sup>110</sup> GALAZAK, José. A diarquia sueva: sociedade e o poder no regnum dos Quados ocidentais e no Regnum Suevorum (358-585 d.C). In: *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 16, p. 325, 2013.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 326.

<sup>112</sup> REINHART, Wilhelm. *Op. cit.*, 1952, p. 17.

[...]”<sup>113</sup>. O trecho refere-se à primeira movimentação migratória em direção ao Império. Os povos citados, pressionados pelos germanos orientais, partem em direção ao Danúbio em uma tentativa de se instalarem nas terras romanas, porém são derrotados pelas tropas de Marco Aurélio na região da Aquileia<sup>114</sup>. Para além do contexto do episódio, interessa-nos os pormenores ditos pelo imperador, que nos conduzem a dois pontos principais de análise. Primeiramente, observamos que a tentativa migratória não foi compreendida pelas autoridades romanas como uma fuga, mas sim como uma tentativa de conspiração na qual qualquer tipo de negociação seria impensável. A ideia que se objetivava disseminar era o fato de que a articulação de alguns povos visando à derrota do Império havia fracassado, afinal Roma se colocava como invencível. No primeiro tópico de nosso trabalho, mencionamos como este tipo de identidade relegada aos bárbaros funcionou como uma estratégia de edificação do mito de uma Roma eterna e soberana. Retomaremos este assunto posteriormente quando nos determos na *Crônica* hidaciana em que poderemos vislumbrar este arquétipo de identidade ecoando séculos depois. O segundo ponto que devemos salientar neste fragmento é em relação à disposição dos marcomanos e quados na frase do imperador. Verificamos que Marco Aurélio elenca uma série de povos que teriam se unido em uma conspiração para colocar fim ao Império, entretanto sua fala segmenta o grupo dos marcomanos. Por algum motivo, o imperador tratou quados e marcomanos de forma distinta, associando apenas os primeiros aos suevos. Talvez tal divisão esteja ancorada no fato de Marco Aurélio estar se referindo aos marcomanos que outrora foram realocados por Roma e que passaram a se designar como baemi, constituindo um grupo formado por apenas um povo. Todavia, ainda nos restaria a dúvida do porquê estes foram designados desta maneira e não com o nome que tomaram para si. Vemos também que a paz estabelecida no século I, tanto com relação ao reino dos quados quanto dos baemi, altera-se neste período e estes passam a ser considerados como conspiradores e traidores do Império.

Após o episódio ocorrido durante o governo de Marco, as notícias sobre os quados reaparecem apenas no século IV quando atestamos em Amiano Marcelino uma situação de relativa paz com um reino extremamente organizado e, aparentemente, apoiado pelo Império.

---

<sup>113</sup> MARCO AURÉLIO. *Scriptores Historiae Augustae. Vita Antonini. Philosophi XXII*. Editora: Teubner, 1865, p. 61.

<sup>114</sup> PONTESILLI, Massimo. *Op. cit.*, p. 64.

Amiano fará a discriminação dos cargos que irão compor cada unidade real<sup>115</sup>: em primeiro lugar, temos o *rex/regalis* considerado o rei dos quados; posteriormente, o *subregulus*, podendo ser definido como cada governante das tribos que compunham as sedes reais e, por fim, os *optimates* e *iudices* que ajudavam a governar as unidades políticas do reino<sup>116</sup>. A influência de Roma ainda se fazia presente no reino dos quados na medida em que o Império apoiava esta nação financeiramente em troca de fidelidade, além da interferência nas eleições reais, quando o *rex* precisava obter a aprovação do Império para governar<sup>117</sup>. Todavia, após um período de paz e subserviência, quados e romanos entram em conflito a partir de 374 devido à construção de um forte que impediria uma possível expansão do reino em questão. Encabeçando uma embaixada ao Império para resolver a querela, Gabinius (monarca quado) acaba sendo assassinado pelos romanos, e seu filho, que passa a governar sob a tutela do *subregulus*, não é reconhecido pelos demais reis que integram a confederação dos quados. Cumpre salientar que o conflito citado é referente ao reino ocidental, mas esta nação ainda formava outras unidades políticas reais.

Diante da negativa em aceitar que o filho de Gabinius governasse por um sistema regencial (Galazak pressupõe que o mesmo era menor de idade quando assumiu o trono), o cargo de *rex* fora extinto e a confederação decide assumir uma nova designação herdada da época em que marcomanos e quados estabeleceram juntos um reino<sup>118</sup>. O termo *Suebi* retomava uma antiga identidade que estava em desuso há mais de duzentos anos, mas que fora vista como saída diante da ausência de um poder central que esfacelou o conjunto de reinos dos quados. Este teria sido o momento, segundo Galazak, que os quados voltaram a se tornar suevos em sua designação, sendo este grupo o responsável pela edificação de um reino na Galiza<sup>119</sup>.

Estando imersos na problemática da identidade, resta-nos perguntar por que isto teria ocorrido. De que forma o termo suevo, estabelecido como uma identidade pelos romanos, tornou-se positivo para este povo a ponto de retomá-lo? Quais os sentimentos e características que os quados visavam suscitar ao readotarem este termo? Os quados, de fato, teriam utilizado esta terminologia para se identificarem em algum momento anterior ao século IV?

---

<sup>115</sup> É necessário salientar que os quados deste período não formaram apenas um reino. Várias são as unidades reais que compunham esta nação (ocidental, oriental, etc) sendo todas elas unidas por uma confederação.

<sup>116</sup> AMIANO MARCELINO, XVII, 12-21.

<sup>117</sup> GALAZAK, José. *Op. cit.*, p. 330-331.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 340.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 340.

Embora nossas indagações não possam ser respondidas, acreditamos, a partir do que fora exposto, que a primeira identidade construída para os suevos se configurou como válida e essencial para esta fase de crise. Diante da conjuntura de esfacelamento do reino, a retomada de um antigo nome que estava envolto em características de força e espírito guerreiro poderia dar um novo ânimo para os confederados que assistiam ao fim da sua unidade real mais importante. O momento em que se tornam suevos pode ter significado um recomeço político para os quadros.

Para além dessas indagações, devemos avaliar, ainda, a postura de Galazak ao afirmar de forma tão direta que os quadros deste período foram os mesmos que penetraram na Galiza no início do século V. Apesar do autor estar apoiado em fontes que explicitam as origens e configuração dos quadros, suas considerações acerca do momento em que se tornam novamente suevos não são substanciais. As explicações dadas pelo estudioso restringem-se aos fatos que expomos. Nunca teremos plena certeza da configuração grupal que formará a monarquia sueva (e chegar a esta resposta não é nossa intenção aqui), porém criticamos o fato do assunto ser colocado de forma tão simplista e direta. Obviamente que Galazak apresenta um estudo com preocupações diferentes das nossas, todavia salientamos a necessidade de questionamentos que possam sugerir caminhos diversos para a compreensão deste assunto considerando, por exemplo, os motivos que teriam levado o abandono da terminologia quadro-suevo após o século II, sendo esta retomada apenas no final do reino quando os confederados assim decidem, ou ainda que este grupo da segunda metade do século IV pode ter se reconfigurado com outras populações até o início do século V. Cremos que Galazak pauta sua assertiva na proximidade temporal dos acontecimentos (de 374 a 406), entretanto as migrações foram um fenômeno que movimentou vários grupos populacionais diferentes que podem ou não ter se unido a outros menores que também buscaram refúgio nas terras imperiais diante da ameaça hunas. Desta forma, não há como afirmar com certeza que os quadros de 374 foram exatamente os mesmos que migraram anos depois.

A historiografia peninsular e extra peninsular<sup>120</sup> acabou aceitando, de uma forma geral, todos os fatos que relatamos no percurso dos suevos entre os séculos I a IV como a explicação mais plausível para o entendimento acerca da constituição deles como grupo que formou uma monarquia na Galiza. As referências oriundas dos *Annales* e da *Germânia de*

---

<sup>120</sup> Dentre os historiadores peninsulares que compartilham da assertiva exposta citamos Wilhelm Reinhart e Casimiro Torres Rodriguez. No âmbito extra peninsular destacamos Herwing Wolfram, Walter Pohl e Walter Goffart.

Tácito trouxeram informações sobre os quados, marcomanos e suevos, explicitando questões políticas, físicas, geográficas e estéticas. No tocante ao século II, Marco Aurélio já aparece vinculando os quados aos suevos, tratando os marcomanos como um grupo distinto destes. Por fim, após um período de considerável silêncio nas fontes, os quados reaparecem na segunda metade do século IV para adotar novamente a designação que outrora eram reconhecidos no século I. Sendo assim, a partir do que as fontes sugerem, a historiografia acaba por concluir que o grupo que se estabeleceu na Galiza no início do século V tem estreita ligação com os quados.

Alguns autores contemporâneos ao período de existência do reino suevo não chegam a mencionar qualquer ligação destes com os quados. Paulo Orósio (385-420) sempre faz clara referência aos suevos afirmando que estes eram uma nação violenta e forte que havia dado origem a outros povos, sendo sua presença muito temida na Germânia. Na época das migrações, segundo ele, os suevos teriam cruzado o Reno por duas vezes<sup>121</sup>. Posteriormente, o próprio Hidácio (?-469?) assim narra o episódio das migrações rumo à Hispânia: “Os alanos e os vândalos e os suevos entraram nas Espanhas no ano de 447 da era”<sup>122</sup>. Compartilhando da mesma denominação, Isidoro de Sevilha afirma que: “Incitadas por Estilicón, as gentes dos alanos, suevos e vândalos, passado o Reno invadem às Gálias”<sup>123</sup>. No caso de Hidácio e Isidoro a única alteração em suas narrativas é acerca do local de referência. O bispo menciona especificamente a “invasão” à Hispânia em 409, enquanto Isidoro se reporta ao ano de 406 na Gália. Observa-se que, para os referidos autores, o grupo que “invade” os territórios romanos já possui uma identidade estabelecida, sendo apenas suevos.

Em contrapartida a essas referências explícitas, temos fontes que não citam, ou citam de forma nebulosa, a participação dos suevos nas migrações. Segundo Casimiro Torres Rodriguez, a *Consularia Itálica* de 406 reporta-se apenas aos vândalos e alanos como os grupos que adentraram às terras imperiais<sup>124</sup>. Já em relação a Gregório de Tours (538-594), percebe-se uma confusão entre a identidade dos grupos bárbaros. Torres Rodriguez afirma

<sup>121</sup> PAULO ORÓSIO. Libro septimo de la historia de Paulo Orósio contra los paganos. In: TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro. *Paulo Orósio: su vida y sus obras*. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de La Maza Conde Fenosa”. Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1985, p. 701-707.

<sup>122</sup> IDÁCIO. *Cronica*. XV. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>123</sup> SAN ISIDORO. *Isidori Iunioris Episcopi Hispaliensis Historia Gothorum, Wandalorum suevorum*. In: MGH., AA., XI, p. 295.

<sup>124</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, p. 31.

que “São Gregório cita apenas os vândalos e os alanos ou suevos como invasores da Gália e da Espanha”<sup>125</sup>.

Devemos ter em mente, que embora muitas fontes nos deixem pistas sobre os povos que integravam os suevos, revelando alguns fatos de sua organização política e geográfica, torna-se claro que os grupos bárbaros adquiriram outras configurações ao longo do tempo, portanto é provável que os suevos dos séculos I e II tenham pouca relação com os suevos que migraram para a Hispânia no início do século V. Nosso intuito foi tentar compreender que a identidade fornecida aos suevos em seus primórdios foi complexa e conflitante, sendo repleta de lacunas que não permitiram um estudo aprofundado deste povo como grupo coeso. Para Pablo C. Díaz,

[...] a possibilidade de colocar em relação qualquer grupo suevo anterior às migrações com o contingente que chega à *Hispânia* e acaba conformando o primeiro reino germânico é meramente hipotética. Nenhum tipo de indício, seja linguístico, arqueológico ou antropológico tem permitido estabelecer antecedente algum que não seja o nome que lhes foi atribuído. A ideia de continuidade grupal é uma afirmação postulada pelos defensores de uma continuidade germânica ancestral; na realidade, é mais fácil seguir a continuidade do nome do que resolver quem os portava.<sup>126</sup>

Em contraposição, Casimiro Torres Rodriguez afirma que não é difícil sabermos quem eram os suevos que penetraram na Hispânia no início do século V:

Mas repetimos que tem fácil explicação, porque talvez foram os quados que viviam tendo como vizinhos os vândalos asdingos, os alanos e os sármatas nas margens do rio March, os que constituíram o núcleo dos primeiros emigrantes suevos, que seguem para buscar um lugar de assentamento mais tranquilo e longe dos pavorosos ataques dos hunos.<sup>127</sup>

Torres Rodriguez complementa suas explicações afirmando que os contingentes quados que migraram foram formados por jovens oriundos de outros grupos suevos, sendo possível afirmar que “todos os quados eram suevos, mas nem todos os suevos eram quados”<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>126</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2015, p. 54-55.

<sup>127</sup> TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 32.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 32-33.

Nosso pensamento está alinhado com Díaz. Sendo assim, considerando as movimentações dos suevos ao longo de toda a sua existência que os deixaram em contato com outros povos do *barbaricum*, somado às experiências culturais e étnicas que foram modificando sua configuração inicial, torna-se impossível afirmar com certeza quem foi o grupo que se assentou e edificou um reino na Galiza no século V. A monarquia será a única instituição capaz de nos oferecer um estudo acerca da identidade sueva tal como ela teria se constituído. Os dispositivos criados e recriados para o funcionamento do reino nos séculos V e VI nos conduzirão ao entendimento de quem foram os suevos como grupo organizado neste período.

## **CAPÍTULO II**

### **OS SUEVOS NO SÉCULO V: A IDENTIDADE COMO CONDIÇÃO PARA UM REINO IDEAL**

Neste segundo capítulo, nos dedicaremos a um estudo detalhado dos dispositivos criados e adaptados pelos suevos para a formação de uma identidade que os possibilitasse a governança de um reino ideal, pautado pelo reconhecimento de sua autoridade, submissão dos súditos, estabilidade econômica e alargamento das fronteiras. Todavia, cumpre destacar que, para o desenrolar de nossas análises, será preciso apresentar Hidácio e sua *Crônica* de forma mais detalhada, haja vista que este autor e sua respectiva obra são referência na abordagem dos suevos no contexto do século V<sup>129</sup>. Tal aprofundamento também é necessário para que possamos compreender as características principais deste escrito, suas intenções, a maneira como foi pensado e a visão de mundo de seu autor, uma vez que desconstruiremos o discurso do bispo em questão como forma de reconhecer elementos da identidade sueva em seu relato.

Uma vez realizada as considerações sobre autor e obra, seguiremos nossa abordagem para o estudo das distintas fases vivenciadas pelo reino suevo no século V, que segmentamos da seguinte forma: *Organização inicial dos suevos: entre a conciliação e o suscitar da “barbárie”*; *Requiário: caminhos e descaminhos de um sonho imperial* e, por fim, *O caos e a necessidade de redefinição: identidades em construção*. Tais fases serão analisadas à luz da aplicação da Análise Crítica do Discurso<sup>130</sup> à nossa fonte principal como estratégia para um maior entendimento não apenas das ações desempenhadas pelos governantes em cada fase, mas como uma metodologia que nos permitirá o reconhecimento dos elementos identitários criados pelos suevos neste período.

Feitos os esclarecimentos iniciais sobre como conduziremos nossa abordagem neste capítulo, seguiremos agora para a análise de nosso cronista e sua obra.

---

<sup>129</sup> A *Crônica* hidaciana é vista pela historiografia como a obra de maior importância para o estudo dos suevos no século V por abarcar um extenso período que abrange a chegada dos mesmos à Hispânia até os anos finais da Monarquia no referido século. Embora o escrito tenha se findado no ano de 469, a quantidade de informações a válida como fonte crucial para a investigação não apenas dos suevos, mas de todo o contexto hispânico do período. Cabe salientar ainda que esta obra é a única produção associada a Hidácio cuja autoria fora reconhecida. A ele ainda são atribuídas duas outras obras: os *Fatos Consulares Idacianos*, que compreenderiam o ano 45 a.C. até o ano 468 d.C. e *Idácio Menor* que seria um resumo da crônica original, tendo começado vinte e seis anos depois desta e terminado cem anos mais tarde. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 265.

<sup>130</sup> Nas próximas citações, usaremos a sigla ACD para nos referirmos à Análise Crítica do Discurso.

## 2.1. Hidácio e sua *Crônica*: considerações sobre autoria, obra e Análise Crítica do Discurso

As informações acerca da biografia de Hidácio nos trazem mais questionamentos e hipóteses do que propriamente esclarecimentos sobre sua trajetória. As referências de que dispomos acerca deste religioso são fornecidas exclusivamente por ele próprio, já que nenhum outro autor<sup>131</sup> do período se debruçou sobre os episódios de sua vida, o que poderia aclarar algumas questões quando efetuado o cruzamento de dados. Acrescentamos, também, que esta indefinição é oriunda do fato de Hidácio apenas se colocar no relato obedecendo a uma necessidade, afinal ele foi participante ativo da história que narrou. Imbuído da missão de informar os acontecimentos, ele aparece na narrativa, ainda que de forma concisa e esporádica. Sua intenção principal na *Crônica*, portanto, não era a escrita de uma autobiografia, mas sim o seguimento de um projeto já iniciado por seus antecessores<sup>132</sup> cujo intuito era informar às gerações futuras os acontecimentos ocorridos no contexto hispânico que teriam provocado o início do fim dos tempos. Embora os dados deixem margem para dúvidas, eles também nos conduzem para uma abordagem que vê Hidácio como um ser complexo de seu tempo, dotado de poderes que o levam ao exercício de diversos papéis na Galiza.

Na obra, o religioso não informa a data de seu nascimento ou faz qualquer menção acerca de seu parentesco, restringindo-se a apontar, logo no prefácio de sua obra, que era natural da cidade de Lémica<sup>133</sup>, situada nas proximidades de Ginzo de Limia, na Galiza<sup>134</sup>. Ao

---

<sup>131</sup> Sobre esta informação, ressaltamos que Isidoro de Sevilha afirma que a data de morte de Hidácio teria ocorrido no ano de 474, sendo esta a única informação dada por outro autor além do bispo que aqui estudamos. In: GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *As concepções de poder régio entre os suevos na Gallaecia do século V: uma análise da crônica de Hidácio de Chaves*. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, 2014, p. 34.

<sup>132</sup> Eusébio de Cesaréia e Jerônimo de Stridon dedicaram-se à escrita de textos que tiveram como objetivo a narração dos principais eventos ocorridos em um espaço-tempo anterior e contemporâneo a eles. Tomando para si a responsabilidade de prosseguir com este intento, Hidácio constrói sua narrativa em formato de crônica, em que descreve, ano a ano, os fatos que, para ele, melhor retratariam aquela época. Sobre os religiosos citados, esclarecemos: Eusébio (270-339/340), conhecido como pai da história da Igreja, foi bispo de Cesaréia e atingiu reconhecimento devido à sua atuação como religioso, bem como pela produção de sua *História Eclesiástica* que serviu de base para o processo evangelizador durante toda a Antiguidade Tardia e Idade Média cujo tema principal era a formação do cristianismo primitivo. Jerônimo de Stridon (347-420) atuou como teólogo e historiador, dedicando-se à escrita de obras hagiográficas, epistolares e crônicas. Como uma de suas contribuições principais, podemos citar o *Temporum liber* – crônica que abarcava a narração dos fatos de 325 a 379.

<sup>133</sup> IDÁCIO. *Cronica*. I. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 68.

<sup>134</sup> HYDACE. *Chronicon*. Ed. Bilíngüe (Latim – Francês) de Alain Tranoy, *Op. cit.*, p. 11.

reaparecer no relato apenas no ano de 407, noticia que, quando “bastante neno e pupilo”<sup>135</sup>, realizou uma viagem com destino ao Oriente. Esta informação nos proporciona conjecturar algumas hipóteses sobre o provável ano de seu nascimento, assim como sobre sua origem social. Acerca desta datação, José Antonio López Silva considera que a faixa etária mais aceita para o momento no qual Hidácio se classifica como “pequeno” seria entre os doze e catorze anos, o que conduz o autor ao entendimento de que 395 seria o ano mais provável para o nascimento do religioso<sup>136</sup>. Em contrapartida, César Candelas Colodrón acredita que Hidácio teria entre dez e catorze anos quando realizou a referida peregrinação, tendo nascido por volta de 393-397<sup>137</sup>, não oferecendo, portanto, uma datação rígida. Com relação à posição social de nosso cronista, Colodrón e Purificación Ubric Rabaneda partilham da assertiva de que ele era oriundo de uma família procedente do grupo dos *potentes*<sup>138</sup>, integrantes da aristocracia que exerciam cargos para a administração imperial e que teriam sido os mais afetados no contexto das migrações, dando um ressignificado aos seus poderes.

No caso de Hidácio não poderíamos afirmar que ele pertencia à aristocracia apenas por sua viagem à Terra Santa, já que esta era realizada por pessoas de diversas condições sociais, mas sim pelas personalidades importantes com as quais estabeleceu contato durante os anos que lá permanecera<sup>139</sup>. O fato de, talvez, estar atrelado a um grupo privilegiado teria possibilitado a ele a proximidade com figuras<sup>140</sup> de muito destaque dentro do âmbito religioso, como o próprio menciona: “A este santo varão – João –, junto com os santos Eulógio, Teófilo e Jerônimo, os viu quando ainda era bastante neno e pupilo”<sup>141</sup>. Embora não saibamos o grau de intimidade estabelecido entre nosso cronista e tais figuras (a passagem supõe apenas uma visualização e não uma proximidade), poderíamos inferir também uma outra suposição acerca da comitiva que o acompanhou nesta empreitada. É provável que os seus parentes não só pertencessem à aristocracia como já estivessem dentro do meio

<sup>135</sup> IDÁCIO. *Cronica*. XIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>136</sup> LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, 2004, p. 22.

<sup>137</sup> COLODRÓN, César Candelas. *O mundo de Hidacio de Chaves: o último romano da Gallaecia*. Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2006, p. 42-43.

<sup>138</sup> COLODRÓN, César Candelas. Hidacio ¿Obispo de Chaves? Iglesia, territorio y poder en el siglo V. In: *Gallaecia*, nº21, 2002, p. 288; RABANEDA, Purificación Ubric. La adaptación de la aristocracia hispanorromana al dominio bárbaro (409-507). In: *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 16, p. 199-200, 2004.

<sup>139</sup> César Colodrón considera que Hidácio permaneceu em peregrinação no Oriente por cinco anos não tendo retornado para casa antes de “[...] Constantino ser vencido e os bárbaros repartirem a província, talvez convertidos, pelo momento, em federados de Roma”. In: COLODRÓN, César Candelas. *Op. cit.*, 2006, p. 46-47.

<sup>140</sup> As personalidades a que Hidácio se refere são Eulógio de Cesareia, Teófilo de Alexandria e Jerônimo de Stridon.

<sup>141</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XIII, XIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 73.

eclesiástico desempenhando alguma função, levando Hidácio, ainda criança, como forma de introduzi-lo no mesmo caminho<sup>142</sup>, o que se confirmaria anos depois quando informa, que após seu regresso, realiza a conversão.

Diante destas hipóteses, nos parece que tal viagem fora realizada apenas com fins formativos, objetivando imbuir Hidácio da atmosfera que o acompanharia futuramente quando atuará como bispo e em diversas outras funções que elevariam os poderes da aristocracia da qual era oriundo a um novo patamar.

Em 416, nosso cronista reaparece no relato para informar, dentre outros acontecimentos, sua conversão<sup>143</sup>. Este episódio não deve ser compreendido como uma conversão no sentido comum do termo. Como membro de uma aristocracia subserviente ao Império, era provável que Hidácio tenha sido revestido de uma educação pautada em valores cristãos, haja vista a viagem que outrora realizou. Desse modo, Hidácio apenas teria tomado os hábitos, iniciando sua carreira religiosa de fato<sup>144</sup>.

Acerca de sua ordenação como bispo, não sabemos quando ocorrera, embora Julio Campos acredite que Hidácio tenha sido elevado a este cargo em 427<sup>145</sup>. O fato é que o religioso deixa explícito sua atribuição em 431<sup>146</sup> quando se denominada como bispo na ocasião em que intervém nas relações entre suevos e galegos junto ao conde Censório. Embora não saibamos qual o local preciso de sua sé (já que o próprio não faz tal especificação), existem algumas hipóteses que ligam este religioso a Chaves, e recorreremos novamente a César Colodrón para tecermos nossas considerações. Para ele, este local poderia ter se configurado como o espaço onde nosso cronista desenvolvera suas funções episcopais. Como provável habitante de Chaves (conhecida por *Aquae Flaviae* em tempos romanos),

<sup>142</sup> IDÁCIO. *Crónica*. In: CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 14.

<sup>143</sup> As diferentes edições da *Crônica* traduzem tal passagem de maneiras distintas. Alain Tranoy (*Op. cit.*, p. 123), por exemplo, assim fez sua tradução sobre este acontecimento: “Conversão do pecador Hidácio a Deus”. José Cardoso, no entanto, apresenta a mesma notícia com outros detalhes: “Opera-se a conversão do pecador Idácio (que se volta) para os seus. In: CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 16.

<sup>144</sup> Sobre a carreira religiosa de Hidácio, Colodrón assim interpreta as visões que defendem que nosso cronista fora monge em algum momento de sua vida: “Certos indícios indicam a possibilidade de que o futuro bispo começara essa carreira como monge antes que como clero secular. Para começar, o próprio Hidácio chama também *conversus* a Paulino de Nola, que, segundo São Jerônimo, era monge. Ademais, nas saudações no início da *Crônica*, o bispo se apresenta como “servo de Deus”, tal como faziam os monges naquela época, ainda que para Santo Agostinho o *Servus Dei* era só quem levava uma vida ascética, enquanto que o *monachus* era quem vivia sob alguma regra cenobítica. Tendo em conta que naquela época o ascetismo não estava atrelado à vida regular, Hidácio, como *servus Dei*, não teria que ser necessariamente monge”. In: COLODRÓN, César Candelas. *Op. cit.*, 2006, p. 48.

<sup>145</sup> CAMPOS, Julio. *Op. cit.*, p. 07.

<sup>146</sup> IDÁCIO. *Cronica*, VII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 78.

seria natural que Hidácio fosse nomeado bispo de sua localidade de origem, além disso, acrescenta-se o fato de que este não era um espaço sem importância dentro da Galiza, constituindo-se como a capital de um grupo de dez cidades cuja principal atividade era a mineração. A importância econômica somada à política teria dado a Chaves a autonomia necessária com relação à capital da província, que era Braga. Assim, seria viável o estabelecimento de uma sede episcopal neste local<sup>147</sup>. Fomentamos a hipótese do autor com o episódio em que Hidácio narra sua soltura após o sequestro ordenado pelo rei suevo Frumário (462-465). No contexto, Chaves aparece como o local para onde ele retorna (“O já citado Idacio, depois de três meses completos de cativeiro, regressa a Chaves no mês de novembro por graça de Deus misericordioso [...]”)<sup>148</sup>. Ao supor que Chaves possuía influência suficiente para o estabelecimento de uma sé episcopal, Colodrón sintetiza suas reflexões dizendo que o bispo qualifica esta localidade como um *conventus* que se constituía como uma unidade própria dentro de outra maior, a bracarense, podendo, assim, ter sido a sede ocupada por Hidácio<sup>149</sup>.

Tendo sido bispo ou Chaves ou não, é fato que Hidácio apresentou-se como uma personagem complexa de seu tempo. Como já exposto anteriormente, é possível que ele estivesse vinculado ao grupo aristocrático dos *potentes* que procuraram aproveitar-se dos vácuos de poder deixados pelo Império para projetar sua esfera de influência privada ao âmbito público. O cronista ao qual estamos estudando tornou-se um exemplo desta imposição de poderes. Desde criança, vimos que uma das hipóteses aceitas para sua viagem ao Oriente foi com intuito formativo, quando sua família já vislumbrava o acesso de Hidácio a cargos mais importantes, o que será concretizado. Todavia, além de bispo e cronista, ele acumulou as funções de diplomata e representante dos interesses do povo.

Purificación Ubic Rabaneda explica que os bispos deste período funcionavam como uma mescla de sacerdotes, políticos e juízes<sup>150</sup>. A posição social da qual Hidácio era oriundo foi apenas uma alavanca aos seus intentos, já que, para a autora, os méritos cultivados pelos bispos seriam o ponto chave que os ligariam à população. No caso da *Crônica*, verificamos que o religioso é um defensor não apenas dos valores imperiais, mas também da Galiza, sua terra natal. No que diz respeito à penetração e ao assentamento dos suevos, vemos que

<sup>147</sup> COLODRÓN, César Candelas. *Op. cit.*, 2002, p. 290-292.

<sup>148</sup> IDÁCIO. *Cronica*, IV. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>149</sup> COLODRÓN, César Candelas. *Op. cit.*, 2002, p. 293.

<sup>150</sup> RABANEDA, Purificación Ubic. *La Iglesia y los bárbaros en la Hispania del siglo V (409-507)*. Tese (Doutorado em História). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada. Granada, 2003, p. 150.

Hidácio se coloca em duas ocasiões distintas no relato e que são de suma importância ao revelarem sua esfera de atuação política: primeiramente, destacamos que, em 431, o religioso é nomeado para a chefia de uma embaixada<sup>151</sup> tendo, dois anos depois, conseguido restabelecer a paz entre suevos e galegos através da sua intervenção episcopal. A ele é confiada a resolução dos problemas que afligem seu povo, então, como juiz e diplomata, intercede pelos galegos junto ao Império para que a estabilidade volte a reinar em suas terras. Embora não tenhamos detalhes substanciais que nos permitam afirmar a quem ele estaria obedecendo ou quais os motivos exatos desta empreitada, Francisco Javier Sanz Huesma acredita que, no caso da embaixada, o pedido tenha vindo da própria população galega<sup>152</sup>. O autor esclarece que os bispos atuaram como representantes das comunidades quando os funcionários civis e militares do Império não podiam fazê-lo<sup>153</sup>. Rabaneda ainda explica que a escolha de Hidácio para a chefia desta embaixada deve ser compreendida a partir das condições que o religioso reunia em torno de si, tais como: ser bispo de uma importante sede localizada em um ponto estratégico, as conexões familiares que possuía com pessoas ligadas ao general romano Aécio e, por fim, seu latente comprometimento para com os galegos.<sup>154</sup>

No ano de 462, o bispo sofre um sequestro. Do episódio, depreendemos que sua figura gozava de tamanha autoridade que foi preciso mantê-lo em cativeiro para que o rei suevo Frumário conseguisse impor seus poderes. Na verdade, o rapto do bispo tinha como objetivo torná-lo submisso aos suevos, e uma vez que isso se concretizasse, toda a comunidade fiel a Hidácio se prestaria ao mesmo. Todavia, até os anos finais da *Crônica*, tal submissão nunca parece ter ocorrido de fato. Para Benito Márquez Castro, Frumário não pretendia, com este sequestro, apenas o saque, pois, se assim o fosse, bastaria acionar seus exércitos e executar a operação; o rei suevo estava interessado em esvaziar o poder político que Hidácio exercia sobre a região:

[...] Frumário pretendeu com a captura de Hidácio retirar o poder territorial que o bispo tinha sobre o *conuentus aquiflaviensis*, e que uma vez que a região e seus habitantes carecessem de sua autoridade, Frumário dedicaria-se

<sup>151</sup> “De novo os suevos, na primeira ocasião propícia, perturbam a paz acordada com os galaicos. Devido a estes saques, o bispo Hidácio recebe o encargo duma embaixada ao *dux* Aécio, que estava levando a cabo uma expedição nas Gálias. In: IDÁCIO. *Cronica*, VII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 78.

<sup>152</sup> SANZ HUESMA, Francisco Javier. Hidacio y Censorio: el foedus de 438 entre Roma y los suevos. In: *Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*. Zaragoza: Polis, v. 21, p. 60, 2009.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>154</sup> RABANEDA, Purificación Ubic. *Op. cit.*, 2003, p. 197-201.

a demonstrá-la mediante a força de um novo amo e da nova autoridade que agora deveriam respeitar.<sup>155</sup>

Notamos que o sentido de prisioneiro no contexto diverge do significado atual. Hidácio havia se convertido em um refém político cuja prisão simbolizava sua posição contrária aos suevos. A soltura ocorre após três meses quando é obrigado a jurar fidelidade e se comprometer a manter as populações locais submetidas a Frumário<sup>156</sup>.

A trajetória de Hidácio nos conduz ao entendimento de como os fatos de sua vida impactarão na prática discursiva que irá tecer em sua obra. A vida do religioso confunde-se com a história que narra na medida em que as instituições que defende dão sentido à sua existência. Acrescentamos, ainda, que o fato dele ser moldado para adquirir uma posição de destaque dentro do clero galego e exercer inúmeras funções que estavam além do exercício do episcopado nos mostram um indivíduo que representa não apenas suas instituições, mas um povo que está ligado a ele por questões de identidade. O sujeito que escreve a *Crônica* se forma a partir da relação com os outros e representará em suas palavras sua visão de mundo e a de seus semelhantes. Quando o bispo narra, ele não o faz sozinho. Ele também ecoa vozes de seus antecessores que o inspiraram, assim como, deixa registrado em seu texto, as percepções das pessoas com as quais conviveu e que podem ter partilhado do mesmo sentimento de angústia e assombro que o bispo transfere à sua obra.

Uma vez estando cientes do perfil do autor de nossa fonte principal para o estudo do século V, passaremos aos pormenores de sua obra e à relação estabelecida com a ACD.

A *Crônica* redigida por Hidácio carrega em si particularidades que a tornam um documento extremamente complexo para a análise de inúmeros assuntos concernentes aos noventa anos que abrange. Embora contenha elementos próprios que a diferenciam devido ao seu contexto de produção e ao pensamento do autor<sup>157</sup>, devemos considerar as muitas conexões que ecoam neste texto e que contribuíram para sua edificação. Tais simbioses serão nosso ponto de partida para uma melhor compreensão desta obra.

<sup>155</sup> CASTRO, Benito Márquez. Rehenes y cautivos como garantia de adhesión de los poderes locales hispanos a la autoridade sueva en la Crónica de Hidácio. In: *Brathair*, v. 14, p. 91, 2014.

<sup>156</sup> IDÁCIO. *Cronica*, IV. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>157</sup> Apesar de Hidácio ser membro do clero e partilhar de um pensamento semelhante ao da instituição que integrava, é evidente que o bispo também enxergava o mundo a partir de uma perspectiva própria. Nas próximas páginas, faremos referência à forma catastrófica como Hidácio concebia os acontecimentos não sendo este um elemento original de seu escrito, mas que se apresenta de forma muito latente e dramática em seu relato.

Destacamos, primeiramente, que a estrutura de nossa fonte carregou propósitos que visavam à continuidade de uma rede de poderes encabeçada pela Igreja e pelo Império. Os discursos produzidos por estas instituições determinavam uma hegemonia e ideologia que possuíam como pilar a premissa da superioridade sobre o outro (bárbaros), que era tido como o inimigo comum destas instituições. Ser romano significava, automaticamente, ser cristão e todas as formas de cultura e sociedade que destoavam do modelo civilizacional professado por Roma deveriam ser negadas ou absorvidas por esta, como explica José Antonio López Silva:

[...] a *fides* é o fundamento cultural e ideológico da romanidade e um dos principais mecanismos culturalmente identitários frente ao estrangeiro. Os outros povos, em maior ou menor medida, carecem de *fides* para a mentalidade romana. Todo estrangeiro, pelo simples fato de sê-lo, é *infidelis*, mas também isso se acentuava nos bárbaros por serem arianos [...].<sup>158</sup>

Fazendo um paralelo com o conceito de epistémê<sup>159</sup> de Foucault, verificaremos que a *Crônica* já estava validada pelo simples fato de prosseguir com um modelo de discurso que não só havia se disseminado como verdade, mas já estava consolidado. Uma rede de saberes fora implementada determinando modos de viver que deveriam ser aceitos para o estabelecimento de uma ordem de mundo e será esta ideia que permanecerá viva no discurso hidaciano. Isto posto, vemos que a escrita de nosso documento só foi viável pela existência de uma ordem prévia de conhecimento que possibilitou sua confecção.

Logo no prefácio da obra o bispo esclarece que a *Crônica* dará seguimento a um projeto de documentação dos fatos iniciado por Eusébio de Cesaréia e que permaneceu com Jerônimo de Stridon. A intenção era informar as futuras gerações acerca dos acontecimentos estabelecidos desde o momento da criação do mundo até a atualidade. Embora Jerônimo fosse contemporâneo de Hidácio, este tomou para si a responsabilidade de continuar com tal intento ao afirmar que seu mestre deixou de narrar os fatos após o “caos” instaurado pelos bárbaros

<sup>158</sup> LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 101.

<sup>159</sup> Roberto Machado explica que para Foucault (*As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ªed. 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, p. 148-149.

quando da entrada destes em território romano<sup>160</sup>. O religioso assim narra os motivos para a escrita da obra, bem como a origem das fontes utilizadas por ele:

Entretanto, segundo o que foi dito anteriormente, posto que não chegou até o curso de nosso tempo a descrição ano a ano, e ainda que o pergaminho desta história suscitou a preocupação dos peritos, foi a minha mente, a de um principiante, que sentiu o estímulo de se colocar sobre as pegadas de seus predecessores, ainda que com passos desiguais em todos os aspectos, a respeito dos acontecimentos conhecidos.

Fui seguidor deles com espírito fiel, e acrescentei o que se segue, por um lado, a partir das obras de alguns escritores, por outro, a partir de relatos verídicos e, finalmente, segundo os meus próprios conhecimentos que me proporcionou o tempo de lágrimas da minha vida.<sup>161</sup>

Em tom humilde, Hidácio sugere que a metodologia por ele utilizada será coesa com os princípios que o nortearam. O compromisso com a verdade, com a tradição cristã e imperial e, principalmente, com a memória será uma constante em nossa fonte. Seguindo suas referências anteriores, o discurso hidaciano é dialógico<sup>162</sup> em sua estrutura com a descrição de eventos de cunho político, religioso e social, mas também no formato em que cada sentença foi escrita; estas advêm de uma tradição que se manifesta na consciência do autor a todo momento. Hidácio, como criador de uma crônica, não é um escritor autônomo, ele se constitui a partir das relações que estabelece com aqueles que o influenciaram direta ou indiretamente. Seu texto representa, portanto, inúmeras vozes, porém possui, ainda, um outro predicado de grande importância: suas palavras atestam uma invariabilidade<sup>163</sup>. Ele escreve para que seu texto seja eterno, disseminando para aqueles que estão por vir os acontecimentos que marcariam toda uma época.

<sup>160</sup> IDÁCIO. *Cronica*, 4. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 68-69.

<sup>161</sup> IDÁCIO. *Cronica*, 5. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>162</sup> Mikhail Bakhtin considera que as interações que ocorrem a nível discursivo são pautadas por relações dialógicas e polifônicas em cadeia quando vozes anteriores são retomadas em textos e estes, por sua vez, acabam não só as utilizando como antecipando discursos subsequentes criando uma rede de interações: “[...] cedo ou tarde, o que foi ouvido e compreendido de modo ativo encontrará um eco no discurso ou no comportamento subsequente do ouvinte”. In: BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 290-291. No caso de nossa fonte, vemos que Hidácio carrega em si as influências de Eusébio e Jerônimo, além de outras leituras que realizou em sua vida e que estarão presentes de forma implícita em seu documento. Posteriormente, sua própria voz ecoará em outros textos ao longo do medievo, onde seu legado como cronista servirá de inspiração para outros autores.

<sup>163</sup> ANDRADE, Maria Lúcia 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.

Sobre a natureza das fontes evidenciada na citação anterior, ressaltamos que, mesmo que o cronista não tenha vivenciado todos os fatos, fica claro o seu esforço ao adquirir notícias de origens diversas que lhe fornecessem os detalhes necessários para a narrativa. Neste contexto, salientamos que, embora a *Crônica* tenha sido criada com o intuito de ser uma história universal (tal como o modelo de seus predecessores), ela congrega a narração de fatos em três segmentos espaciais diferentes, porém complementares. Trata-se das notícias referentes ao âmbito imperial, hispânico e galego, em que verificamos um enfoque maior a esta última espacialidade a partir de 430, quando a obra adquiri matizes de história local. Não sabemos o que motivou esta mudança na orientação do escrito, mas presumimos que, com o exercício do episcopado, Hidácio tenha ficado mais recluso à sua sede, o que restringiu o alcance das notícias referentes ao Império e à própria Hispânia. Outra hipótese seria a ação sueva pelo território galego, que se torna mais incisiva a partir do referido ano, o que levou Hidácio a priorizar a narração dos acontecimentos de sua terra natal.

Os eventos que compõem a obra são carregados de uma intencionalidade e devem ser vistos como a própria manifestação da verdade para o cronista. Como defensor dos valores da romanidade, será evidente a grande participação das personagens imperiais do início ao término do relato, assim como o rechaço às ações bárbaras pelo território hispânico. A narrativa se desenrola de maneira simples, obedecendo uma cronologia<sup>164</sup> que abarca os anos de 379 a 469. Durante este período, é possível notar duas fases distintas na obra, sendo a primeira de 379 a 455 quando Teodósio I é elevado ao trono imperial (379-395), estendendo-se até a morte de Valentiniano III (425-455). Neste intervalo de tempo, o religioso nos informa dados sobre nascimentos, mortes e casamentos<sup>165</sup> ocorridos dentro da dinastia

---

<sup>164</sup> Hidácio teria utilizado quatro tipos diferentes de datação na composição de sua obra, conforme nos detalha Danilo Medeiros Gazzoti: “Começando com o exemplo do emprego dos anos de Abraão, que era comum no meio cristão da época, e tinha como ponto de partida a data considerada por Eusébio de Cesaréia como a de criação do mundo. Outra datação utilizada era a dos anos olímpicos, apesar de sua proibição por Teodósio, o que reforça sua herança greco-romana. O autor também utilizava uma contagem muito tradicional entre os romanos, que era a dos anos em que cada imperador do Ocidente ficava em seu cargo, ressaltando sua ligação com a tradição de um cidadão romano. E por fim, como uma entidade ligada ao cristianismo ortodoxo, ele se utilizava também do computo dos anos de Cristo”. In: GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *A Crônica* como documento histórico: a obra de Idácio de Chaves e sua inserção em uma análise comparativa com outras crônicas de seu período. In: *Revista Plurais*, v. 06, n. 01, p. 18-19, jan./jun. 2016.

<sup>165</sup> As menções que Hidácio traça acerca da família imperial vigente concentram-se nas notícias sobre os filhos de Teodósio I, frutos dos casamentos que contraiu ao longo de sua vida. Das três uniões que estabeleceu, destacamos as personagens de Arcádio (imperador do Oriente entre 395-408) e Honório (imperador do Ocidente entre 393-423) - filhos do primeiro casamento - e Gala Placídia - filha de seu segundo casamento. Esta casa-se com o godo Ataúlfo em 414, ficando viúva em 416. Depois de ser devolvida ao seu meio irmão Honório, este a obriga a contrair matrimônio com Constâncio III, imperador do Ocidente (421). Desta união, nasceria o futuro imperador Valentiniano III.

Teodosiana à qual ele deposita suas esperanças no reverter do quadro negativo das “invasões”. Acerca dos eventos de âmbito hispânico, Hidácio faz referência à entrada dos vândalos, suevos e alanos, bem como à repartição das terras entre os mesmos e sua organização, citando as questões políticas concernentes a cada reino e as embaixadas indo e vindo pelo território a fim de firmar acordos entre os romanos e estas novas populações. Cumpre salientar ainda que, nesta primeira fase, a temática religiosa também se faz presente de forma assídua na *Crônica*. Segundo Pablo C. Díaz, uma das grandes preocupações de Hidácio era com a ortodoxia e a unidade da fé nicena<sup>166</sup>. Nos anos iniciais do seu relato (385, 387, 400 e 405), vemos que Hidácio considerou imprescindível abordar os acontecimentos em torno de Prisciliano, mesmo que, posteriormente, não tenha associado de forma direta a heresia vinculada a este com os problemas de fé na Galiza. Observa-se que, ao longo desta primeira fase, alguns bispos aparecem no relato, tais como Ambrósio de Milão<sup>167</sup>, Martinho de Tours<sup>168</sup>, João Crisóstomo<sup>169</sup>, Agostinho de Hipona<sup>170</sup> e Jerônimo<sup>171</sup> estando sempre associados a uma conduta virtuosa ou à luta contra as heresias.

A segunda fase inicia-se a partir de 455, prolongando-se até o término da *Crônica* quando o bispo acentua sua perspectiva escatológica no relato dos fatos ao perder as esperanças na reconstituição da ordem do mundo, momento no qual o reino suevo vivencia uma crise interna marcada pelo assassinato do monarca Requiário, disputas violentas entre seus sucessores e o alastramento do arianismo<sup>172</sup>. Neste período, constatamos que os prodígios, outrora já utilizados pelo autor em toda a narrativa, aparecem com maior frequência e intensidade, pois torna-se claro para Hidácio que o futuro não estará mais associado à Roma.

A tradição no uso dos elementos prodigiosos remonta aos autores clássicos, tais como Tito Lívio e Cícero<sup>173</sup>, que interpretavam as mudanças naturais como intervenções dos deuses nos assuntos cotidianos. Verificamos também que tais revelações do sagrado foram frequentes

<sup>166</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2011, p. 22-23.

<sup>167</sup> IDÁCIO. *Cronica*, VII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 70.

<sup>168</sup> IDÁCIO. *Cronica*, VII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 70.

<sup>169</sup> IDÁCIO. *Cronica*, X. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 72.

<sup>170</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XVIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>171</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>172</sup> Doutrina criada por Ário (250?-336), presbítero de Alexandria. Sua ideia principal estava assentada sobre a negação do caráter divino de Jesus, que não compartilharia da mesma substância de Deus. Para os arianos, Jesus deveria ser visto apenas como uma das primeiras criações divinas. Foi considerada uma heresia para o cristianismo, mas continuou a ser professada ao longo dos séculos pelos seguidores de Ário.

<sup>173</sup> TRANOY, Alain. *Op. cit.*, p. 56.

no Antigo e Novo Testamento, quando Deus manifestava-se no mundo através das suas criações. Como herdeiro destas tradições e seguindo Jerônimo que fazia uso deste recurso, Hidácio “pintará” quadros catastróficos em sua obra como forma de mostrar a insatisfação divina diante das ações bárbaras<sup>174</sup>. Os fragmentos que anunciam eclipses, vinda de pestes, tremores de terra, raios, etc são como a inserção da personagem de Deus em sua obra:

[...] Deus é uma personagem que age e interage na sucessão dos acontecimentos entre o bem e o mal. Os múltiplos prodígios que o autor recorda ao longo do texto são disso um exemplo, uma vez que são vistos como signos divinos cuja função está relacionada precisamente com a necessidade de se encontrar nos fenômenos o prognóstico dos acontecimentos futuros.<sup>175</sup>

No âmbito da estrutura textual, os prodígios constroem um tom de dramaticidade que foi claramente ambicionado pelo bispo. Em sua obra o leitor tem a impressão de estar imerso em um tempo real que é descrito tal como acontecera e os fenômenos naturais nos fazem crer que a humanidade caminha inevitavelmente para o caos. Esta visão escatológica era, geralmente, utilizada para anúncio de algum evento relevante e configurava-se como um traço comum nas crônicas do período, que eram pensadas tendo como fio condutor a história da salvação. Portanto, a irrupção dos germânicos no território imperial pode ser compreendida como inevitável dentro da ordem de acontecimentos que culminariam em um tempo permanente e calamitoso<sup>176</sup>.

É evidente que Hidácio sabia da importância de replicar sua visão de uma maneira convincente, sendo preciso recorrer a elementos estilísticos para promover uma veracidade no texto. Para que o escrito continuasse a disseminar o mundo sob sua percepção, o autor compõe parágrafos narrativos através de elementos religiosos e fenômenos naturais já conhecidos de modo a facilitar a projeção dos cenários retratados na mente de seus leitores.

---

<sup>174</sup> Muitos são os momentos nos quais Hidácio irá utilizar o artifício dos prodígios em sua obra. Dentre os principais, citamos o ano de 410 quando ocorre o anúncio da entrada dos germânicos no território através da eclosão de quatro pragas (peste, fome, ferro e feras), 447 quando um eclipse anuncia a morte do monarca suevo Réquila, 451 com tremores de terra e sinais no céu que avisam a entrada dos hunos na Gália e 464 quando raios promovem uma série de desgraças prenunciando grandes conflitos entre suevos e galegos. À título de ilustração, citaremos um exemplo referente ao último ano citado: “Na Galiza, no mês de junho, arderam casas de campo por causa dos raios e ficaram completamente queimados alguns rebanhos de ovelhas. Caiu do céu carne misturada com chuva. Dois moços que estavam juntos unidos um ao outro pela sua carne morreram”. In: IDÁCIO. *Cronica*, I. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 90.

<sup>175</sup> GOUVEIA, Mario de. *Op. cit.*, p. 201.

<sup>176</sup> LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 54.

Os quadros dramáticos que são anunciados denotam ainda uma intenção épica quando os romanos, hispânicos e, especialmente, os galegos suportam bravamente as intempéries através de sua atuação cívica e militar lutando em prol da reconstituição de sua terra, apesar do cenário incivilizado.

Neste momento em que tratamos das fases temporais presentes na obra, uma questão deve ser suscitada. Trata-se da indagação de quando o bispo a teria escrito. Pelo fluxo dos eventos, nos parece que Hidácio iniciou a *Crônica* em sua fase adulta, talvez, já no exercício do episcopado<sup>177</sup>. O tom crescente de desesperança que vai se impondo no relato seria oriundo de um Hidácio que vai vivenciando os eventos e se frustrando até alcançar a velhice, quando observamos um escritor extremamente assombrado com as modificações em seu mundo. Acreditamos que, se a obra tivesse sido totalmente escrita em um momento posterior de sua vida, muitos dos detalhes que o religioso insere teriam se perdido. Ele mesmo afirma que utilizou-se de testemunhos orais advindos de viajantes que chegavam à Galiza, além daquilo que vivenciou diretamente<sup>178</sup>. Isto posto, e pensando no compromisso com a verdade e com a memória, valores típicos dos cronistas do período, somos levados a acreditar que a narrativa tenha se desenrolado ao longo da sua vida.

Com relação à linguagem empregada na obra verificamos que ela encontra-se orientada para dar aos seus leitores uma visão panorâmica da época, assim, observamos a predileção por frases concisas e claras, detentoras de um vocabulário simples que pudesse ser entendido por uma ampla gama de pessoas, sendo seus destinatários, de acordo com Mário Gouveia, os cristãos e, principalmente, aqueles que serviam a Cristo<sup>179</sup>. Sobre sua forma de escrita, José Cardoso sublinha algumas particularidades:

A linguagem idaciana, inquinada aqui e além de alguns barbarismos, soube ser sóbria, lacônica e excessivamente concisa, por via de regra, é duma simpleza chocante. O estilo não reveste nem as galas nem as louçanias nem os atavios nem os ornamentos habituais. O léxico desvia-se do latim clássico ou até do latim da decadência – no que concerne aos seus valores sémiológicos ou semasiológicos.<sup>180</sup>

<sup>177</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Op. cit.*, 2016, p. 20.

<sup>178</sup> IDÁCIO. *Cronica*, 5,6 . In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>179</sup> GOUVEIA, Mario de. *Op. cit.*, p. 201.

<sup>180</sup> CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 12-13.

Consideramos que a escolha de Hidácio para a estruturação de uma narrativa mais simples não está relacionada a deficiências em sua educação, haja vista sua trajetória religiosa uma vez que foi inserido no mundo dos ensinamentos cristãos desde criança, além de suas inspirações para a feitura da obra, que demonstram que era conhecedor de uma processologia muito anterior a Eusébio e Jerônimo<sup>181</sup>. Desta forma, o bispo objetivava disseminar seu relato para que uma parte considerável da sociedade fosse capaz de compreendê-lo. Se considerarmos o clero como público alvo para consumo do escrito, devemos nos ater à sua fase de organização quando estes estarão focados não apenas na evangelização da sociedade, mas de seu próprio corpo eclesiástico que, além de ser praticante de formas distintas de religiosidade<sup>182</sup>, não se encontrava homogêneo em seus dogmas, assim, poderíamos incluir a questão da própria alfabetização vista como necessária para a leitura das escrituras e, conseqüentemente, deste tipo de obra. À título de ilustração, temos, no século VI, a feitura de dois concílios na Galiza para a abordagem da educação e imposição de regras ao clero visando uma unidade<sup>183</sup>.

Ainda em relação à linguagem e destinatários da obra, cumpre-nos destacar outros pontos de atenção complementares às nossas considerações anteriores: embora tenhamos citado que, possivelmente, o escrito tenha se restringido a um grupo alfabetizado (ou parcialmente alfabetizado) que integrava o clero, não podemos afirmar que todos os seus leitores eram exclusivamente deste mesmo meio. Seria a *Crônica* voltada para diversos tipos

---

<sup>181</sup> Sobre as possíveis influências presentes na *Crônica* hidaciana, José Cardoso explica: “Adotou para tanto uma metodologia. Terá sido Ovídio que nos FASTOS se lembrou de seriar os acontecimentos e os eventos históricos na ótica de uma sucessão que depende essencialmente duma causa-efeito seguida duma consequência. Nos ANAIS, Tácito aperfeiçoa as técnicas que tal metodologia implica e envolve. Os autores cristãos que, em parte – mas só em parte – herdaram o patrimônio dos antigos gregos e romanos e as suas técnicas de expressão e de narração, adaptaram a processologia utilizada pelos antigos – ainda que a filosofia subjacente aos seus escritos fosse muito outra. Eusébio de Cesareia, Sulpício Severo e, principalmente, S. Jerônimo forneceram a Hidácio as práticas processológicas da planificação e organização da sua *Crônica* e da sua ‘arte literária’. E Hidácio também possui arte literária”. In: *Ibidem*, p. 17.

<sup>182</sup> Neste período a Galiza apresenta-se como um terreno fértil no qual inúmeras formas de religiosidade são vivenciadas. As heresias, criticadas por Hidácio na obra, continuaram a ameaçar a integridade da Igreja galega no século VI. Citamos ainda os inúmeros cultos, superstições e rituais efetuados cotidianamente pelos galegos, cujas origens advém de um passado pré-histórico e de sociedades distintas (celta, grega, romana, sueva, etc). Será no *De correctione rusticorum* de Martinho de Braga que tal diversidade religiosa ficará evidente quando o escrito será produzido a pedido de outro religioso, solicitando ajuda no processo evangelizador da Galiza. Neste contexto, o bispo de Braga escreve uma obra expondo grande parte do aparato religioso da região que possuía estreita vinculação com os elementos naturais. Embora a Igreja tenha se esforçado em extirpar tais crenças, estas permanecerão sendo praticadas por séculos, inclusive estando presentes em nossa sociedade.

<sup>183</sup> Estamos nos referindo ao I e II Concílios de Braga ocorridos, respectivamente, em 561 e 572. Analisando as atas, verificamos que as discussões se centraram nos assuntos referentes à homogeneidade do clero no que tange suas atribuições religiosas como, por exemplo, o uso correto da estola ou o recebimento de dinheiro por serviços prestados à comunidade, além do combate às heresias.

de público, haja vista o cuidado com a linguagem simples cultivada durante todos os parágrafos? O compromisso com a disseminação das notícias entre as gerações futuras era um dos objetivos do relato, como o bispo deixou explícito em seu prefácio, no entanto, devemos nos perguntar como este seria difundido. Teria Hidácio imaginado o clero como o responsável por tal veiculação destas notícias para a sociedade? E de que forma isto ocorreria? Outro questionamento que nos invade neste contexto é em relação à circularidade da obra. Imaginamos que a *Crônica* tenha ficado restrita à Galiza em seus primeiros anos após a morte do autor, mas é evidente que nossa fonte atingiu outros espaços em tempos posteriores. Por se tratar de uma narrativa histórica em que as questões religiosas acabaram sendo sobrepostas pelos fatos cotidianos, a obra hidaciana pode ter ficado em segundo plano diante dos interesses da Igreja galega. Como salientamos na página anterior, as preocupações da referida instituição concentravam-se, nesta época, na homogeneidade do clero, combate às heresias, evangelização das populações e alargamento de sua esfera de influência, processo que terá continuidade no século seguinte. Por consequência, a obra teria tido um papel secundário para o episcopado local, não sendo vista como material que pudesse contribuir sobremaneira a intentos mais urgentes. Mesmo que o religioso tenha se esforçado por fazer uma defesa latente de sua instituição no escrito, os problemas deveriam ser tratados de forma efetiva por meio de sermões, evangelizações e reprimendas. Interessava à Igreja atitudes práticas que pudessem mantê-la sólida diante do esfacelamento da instituição política que lhe dava suporte até então. Sabemos, contudo, que a obra do bispo irá ecoar através dos séculos não apenas nos escritos dos seus colegas de episcopado, tal como Santo Isidoro em sua *História dos Godos, Vândalos e Suevos*, mas nos discursos contemporâneos que ainda identificam e caracterizam os bárbaros tal como no século V.

Alain Tranoy afirma que Hidácio se esforçou para dar uma visão crítica e imparcial dos dramas que narrou<sup>184</sup>, porém, embora a leitura nos forneça a impressão de que o religioso relatou os fatos tais como eles se sucederam, a *Crônica* é marcada por opiniões que são dadas de maneira explícita, defendendo aqueles que são favoráveis aos seus valores e fazendo críticas severas sobre as populações germânicas de forma direta ou através da reprovação divina com os prodígios. Tomado por um sentimento nacionalista, Hidácio explicita sua desaprovação na obra especialmente quando se refere à Monarquia sueva. As adjetivações

---

<sup>184</sup> TRANOY, Alain, *Op. cit.*, p. 17.

negativas – “pragas”, “falazes”, “perjuros” e “cruéis”<sup>185</sup> - mostram que a história por ele criada constrói uma identidade depreciativa para aqueles que não pertencem à sua terra, tornando o relato algo extremamente pessoal.

Nos cabe mencionar, ainda, a posição de Hidácio como produtor de um discurso que foi visto como verdadeiro e válido. Nas páginas anteriores mencionamos o fato dele se apoiar em uma tradição de escrita da história que já era aceita entre o público ao qual tais obras se dirigiam, no entanto, a *Crônica* foi um produto de seu período, criada obedecendo a um propósito de continuidade, todavia, mesmo assim, sendo exclusiva de um tempo e espaço.

Devemos ter em mente que nossa fonte não era validada apenas por ter sido um projeto que envolvia outros grandes nomes da Igreja, mas porque o próprio autor possuía características que o revestiam de um saber e autoridade que tornavam seu discurso aceitável. Como membro de uma aristocracia que, possivelmente, mantinha íntimo contato com a família imperial e seus subordinados, além de exercer inúmeras funções em prol da sua terra, sua origem lhe conferia o reconhecimento necessário. Quando Hidácio fala, ele é visto como aquele que detém a propriedade para tal, fundamentando seu discurso através das relações que trava com aqueles que convive, o que gera a propagação de saberes e poderes que se articulam. Portanto, a *Crônica*, como um discurso fabricado em determinado contexto, não é uma obra individual, pois reflete valores de uma comunidade e de instituições.

Para Helena Hathsue Nagamine Brandão, o discurso é “[...] como um jogo estratégico que provoca ação e reação, é como uma arena de lutas (verbais, que se dão pela palavra) em que ocorre um jogo de dominação ou aliança, de submissão ou resistência; o discurso é o lugar onde se travam as polêmicas”<sup>186</sup>. Diante do exposto, é através da prática discursiva que o religioso irá incidir um sistema de crenças, hegemonias e ideologias na sociedade hispânica moldando identidades, tecendo críticas e realizando defesas compactuadas com suas verdades.

A tridimensionalidade da ACD vê as relações estabelecidas entre texto, prática discursiva e prática social como indissociáveis:

As distintas dimensões do discurso como prática social, como prática discursiva e como prática textual, não podem, portanto, dissociar-se: os elementos linguísticos que aparecem em um discurso concreto, as palavras que o integram, o estilo ou a língua a que pertencem, as vozes que se

<sup>185</sup> IDÁCIO. *Crônica*. In: CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 13, 43, 45.

<sup>186</sup> BRANDÃO, Maria Helena Nagamine. Analisando o discurso. In: Museu da Língua Portuguesa. Estação da luz, p. 1-28, s/d.

evocam, tudo isso contribuirá para realizar uma determinada tarefa, a atuar em sociedade e, ao mesmo tempo, criar uma representação e não outra dos acontecimentos e esta, por sua vez, reforçará ou questionará, naturalizará ou objetará umas visões dos acontecimentos ou de ordem social e não outras, umas ideologias e não outras, que podem ir em benefício ou em detrimento dos interesses dos distintos grupos ou classes sociais e gêneros.<sup>187</sup>

A *Crônica* hidaciana, portanto, pode ser vista a partir desta tripla dimensão. A forma como as palavras são escolhidas para a composição de cada sentença, as adjetivações que fazem juízos de valor dos atores sociais que estão no centro da narrativa, as dinâmicas que polarizaram nós *versus* eles e as táticas sutis de persuasão<sup>188</sup> utilizadas para convencer o leitor sobre quem são os culpados pelo decurso dos acontecimentos formam uma prática discursiva que tem o poder de modelamento social ao imprimir o pensamento de instituições conservadoras a toda uma sociedade.

Tal modelamento fora concebido tendo em vista a busca por uma homogeneidade de pensamentos e alinhamento de um discurso que eximia Roma de qualquer culpa por sua própria decadência. Para tanto, o leitor é levado a criar uma ideia de unificação<sup>189</sup> durante a leitura da obra, uma vez que estes poderes são evocados continuamente no escrito, fornecendo a impressão de que ainda são extremamente coesos e solícitos principalmente no que tange às

<sup>187</sup> 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 (coord.), Vera Lucia Joscelyne (trad.). Petrópolis: Vozes, 2004, p. 164.

<sup>188</sup> Ibidem, p. 166-167.

<sup>189</sup> Na introdução de nossa tese mencionamos as categorias de análise oriundas da ACD que empregaremos em nossa fonte como forma de suscitar, principalmente, as ideologias e hegemonias presentes na prática discursiva. A fim de relembrá-las ao leitor, citamos novamente: 1) *reflexividade*, que “[...] refere-se à possibilidade de os sujeitos construírem ativamente suas autoidentidades, em construções reflexivas de sua atividade na vida social”; 2) *legitimação*, que “[...] estabelece e sustenta relações de dominação pelo fato de serem apresentadas como justas e dignas de apoio [...]”; 3) *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 interesse de apagamento de relações conflituosas”; 4) *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 relacionadas à unificação: a padronização – adoção de um referencial padrão partilhado – e a simbolização – construção de símbolos de identificação coletiva”; 5) *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. Outra estratégia é o expurgo do outro, em que se objetiva representar simbolicamente o grupo que possa constituir obstáculo ao poder hegemônico como um inimigo que deve ser combatido”; 6) *reificação* “[...] por meio do qual uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sócio-histórico”. In: RAMALHO, Viviane C.V Sebbá; RESENDE, Viviane de Melo. *Op. cit.*, 2009, p. 34-51.

negociações com os “invasores”. Estes últimos descumpriam os tratados continuamente por não possuírem qualquer índole, dificultando todas as tentativas de paz oferecidas pelas instituições vigentes, além de ameaçar a unidade da fé ao professarem diferentes crenças em um território que buscava o fortalecimento do clero. Mesmo diante destas estratégias discursivas, observamos que tais poderes vivenciam um equilíbrio instável. Assim, Hidácio faz uso de um recurso classificado por nós de dissimulação ao negar e ofuscar em seu relato ações e atores sociais que prejudicarão a consistência do aparato ideológico que tenta impor. Como explicitado por Viviane Resende e Viviane Ramalho:

De um ponto de vista discursivo, a luta hegemônica pode ser vista como disputa pela sustentação de um status universal para determinadas representações particulares do mundo material, mental e social. Uma vez que o poder depende da conquista do consenso e não apenas de recursos para o uso da força, a ideologia tem importância na sustentação de relações de poder.<sup>190</sup>

Durante todo o escrito, as hegemonias e ideologias defendidas pelo autor vão se reproduzir no discurso de acordo com os períodos narrados. O tom cultivado no texto vai se intensificando à medida em que as populações germânicas (especialmente os suevos) atingem um maior grau de articulação e poderio o que acarreta a construção de identidades com características bem delineadas para os povos que estão sendo representados socialmente no contexto. A forma fragmentada como os outros são retratados nos leva a pensar que são eles próprios quem vivenciam problemas para sua legitimação nas novas terras e não o inverso. A problemática da desestruturação do Império acaba sendo, assim, ocultada diante de uma ideia de desarticulação e conflito.

Neste tópico, procuramos ressaltar as características principais do escrito que norteará nossa análise acerca dos suevos. Diante do que foi exposto, torna-se evidente para nós sua complexidade manifestada desde os motivos para sua concepção até as estratégias empregadas para a defesa de instituições que eram importantes para o bispo não apenas porque ele as integrava através de diversas atuações, mas porque davam um sentido à sua própria existência. A administração romana, conjuntamente à religião católica, era responsável por reger a sociedade com hábitos, leis e um sistema cultural imposto e consolidado por séculos. Hidácio prezava pela tradição e, quando sua vida se funde com os

---

<sup>190</sup> RAMALHO, Viviane C.V Sebba; RESENDE, Viviane de Melo. *Op. cit.*, 2009, p. 46.

novos acontecimentos que estão a ocorrer, sua existência já não faz mais sentido. Contudo, embora expresse toda a sua angústia na *Crônica*, o bispo nunca se desvencilhou do compromisso a que se dispôs desde o início: o verdadeiro relato dos acontecimentos.

No decorrer deste capítulo, desconstruiremos a identidade relegada aos suevos como forma de melhor compreender as ações e dispositivos criados ou adaptados por esta Monarquia visando sua legitimação na Galiza. O discurso cultivado no escrito nos possibilitará uma aproximação com os suevos e sua busca pela edificação de um reino ideal.

## 2.2. Organização inicial dos suevos: entre a conciliação e o suscitar da “barbárie”

A trajetória dos suevos na *Crônica* inicia-se em 409 quando Hidácio indica a entrada destes no território hispânico conjuntamente ao grupo dos alanos e vândalos<sup>191</sup>. Nesta primeira menção, o autor não demonstra qualquer oposição ao acontecimento, restringindo-se a noticiar o fato. Contudo sua perspectiva irá se alterar radicalmente. No relato sobre o ano de 410, o religioso irá utilizar-se dos prodígios para tecer um panorama calamitoso em virtude das movimentações efetuadas pelos bárbaros com vistas ao seu pré assentamento em território hispânico. Hidácio assim descreve os acontecimentos do referido ano:

Os bárbaros causam pela Hispânia uma furiosa desolação, e não menos se recrudescer a calamitosa pestilência. As riquezas e recursos existentes nas cidades são destruídos pelo arrecadador de impostos à serviço da tirania, e os soldados os devoram por completo. A funesta fome agrava-se de tal jeito que o gênero humano chegou mesmo a devorar carne humana devido a força da fome; também as mães se alimentam dos corpos dos próprios filhos, assassinados ou cozidos pelas suas mãos. Os animais selvagens, afeitos aos cadáveres dos mortos pela espada, pela fome ou pela peste, mesmo se atrevem a destruir alguns homens mais fortes e alimentam-se com sua carne. Por todas as partes trazem a destruição do gênero humano. E desse jeito, pelas quatro pragas do ferro, da fome, da peste e as bestas selvagens, por todas as partes e em todo o mundo recrudescidas, chegam a cumprir as predições do Senhor anunciadas pelos seus profetas.<sup>192</sup>

O fragmento foi concebido dentro da visão apocalíptica cultivada durante a *Crônica*. No caso acima, vislumbramos a propriedade da reificação no discurso do religioso, uma vez que Hidácio transforma uma situação transitória – o estabelecimento dos germânicos – em um acontecimento permanente que, neste caso, conduziria a humanidade para seu fim, conforme anunciado pelo Senhor. A entrada e estabelecimento dos bárbaros, neste sentido, inaugurariam um tempo escatológico marcado pela manifestação de quatro pragas principais. Segundo Serafín Bodelón<sup>193</sup>, as pestes se alastrariam devido à decomposição dos cadáveres que os bárbaros não enterravam, já a fome seria provocada pela queima sucessiva das colheitas ao longo dos anos; o ferro, por sua vez, representava a espada utilizada pelos “invasores” que matavam quem estivesse atravancando seus caminhos e, por fim, as feras que

<sup>191</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XV. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>192</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XVI. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>193</sup> BODELÓN, Serafín. Idacio: prodígios y providencialismo en su *Cronica*. In: *Memorias de Historia Antigua*, v. 17, p. 119-120, s/d.

devorariam os humanos na falta de alimento. Outro ponto a ser ressaltado é a maneira fragmentada como Hidácio apresenta os bárbaros estando eles desprovidos de qualquer tipo de coesão, agindo como um grupo que é inteiramente responsável pelo desencadeamento de uma série de desgraças. O cenário “pintado” pelo bispo foi estruturado para fornecer aos leitores a real sensação de que Deus desaprovava a entrada dos “invasores” no território, punindo os seres humanos pela ruptura de uma ordem de mundo já instaurada.

Em 411, o religioso reporta-se, especificamente, aos três grupos germânicos que fez referência em 409 para explicar como ocorrera a repartição do território. A partir do exposto na obra, depreendemos que os alanos, os vândalos e os suevos dividem as terras à própria sorte, ou seja, através de um sorteio<sup>194</sup>. Obviamente que não dispomos de meios para avaliar se assim ocorrera, mas cabe-nos questionar se Hidácio não teria assim descrito este evento como forma de demonstrar que sua terra ficara agora à mercê de uma divisão impensada, que se refletiria de forma negativa na sociedade. No relato, somos informados de que a Galiza é ocupada pelos vândalos asdingos e suevos, ficando os últimos com os territórios mais ocidentais situados à margem do oceano. Aos alanos, couberam as províncias da Lusitânia e Cartaginense e, aos vândalos silingos, a Bética<sup>195</sup>.

Segundo Casimiro Torres Rodrigues, os três povos tinham, à sua disposição, algumas províncias espanholas que haviam sido cedidas por Constantino para que o reparto das terras fosse efetuado<sup>196</sup>. Excetuando este autor não encontramos em nossas leituras outros que tenham feito uma afirmação semelhante. Nomes como Wilhelm Reinhart<sup>197</sup> e Pablo C. Díaz<sup>198</sup> simplesmente mencionam que as terras foram divididas entre estes grupos segundo alguns critérios, sendo a quantidade numérica o fator determinante na distribuição, compactuando, assim, com a narrativa de Hidácio, que em nenhum momento indica ou sugere doações de terras por parte do governo imperial, informação que possivelmente seria exposta na obra com o propósito de engrandecer Roma na negociação com povos tão “selvagens”.

Embora a zona relegada aos suevos ficasse localizada em uma região longínqua, esta apresentava inúmeras vantagens como a proteção natural das colinas e um clima úmido, favorável ao desenvolvimento das plantações. Destaca-se, ainda, o pouco interesse romano na

<sup>194</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XVII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>195</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XVII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>196</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 49.

<sup>197</sup> REINHART, Wilhelm. *Op. cit.*, p. 34-35.

<sup>198</sup> DÍAZ, Pablo C. ¿Dónde vivieron los suevos? Ocupación del espacio y control del territorio durante el siglo V. In: *Hidacio da Limia e o seu tempo: A Gallaecia sueva*. Xinzo de Limia: Ourense, 2014, p. 81-83.

região, o que protegeria os suevos de interferências diretas, pelo menos nos anos iniciais em que precisavam organizar as bases do reino<sup>199</sup>. Em 418, porém, Hidácio nos informa que os alanos exerciam um certo controle sobre os vândalos e os suevos, mas que tal superioridade não fora mantida após um grande enfrentamento com os godos<sup>200</sup>. Especificamente sobre o desenvolvimento dos suevos em terras galegas, o autor nada relata, tornando difícil avaliar como se comportaram com as populações locais e a Igreja em sua primeira década.

A sociedade que manterá contato com nossos protagonistas estava dividida em alguns segmentos bem delimitados. Basicamente, podemos citar a existência de três principais, sendo as populações indígenas já viventes em uma época anterior ao poder romano, os campesinos e, por fim, os grupos da área urbana. Sobre os primeiros, destacamos os auregenses<sup>201</sup> e aunonenses<sup>202</sup>, que aparecem em nossa fonte ora em situação de embate ora em paz com os suevos. Hidácio restringe-se apenas a citar a localização destes dois grupos e as contendas envolvendo nossos protagonistas, não fornecendo maiores detalhes sobre seu poder aquisitivo e grau de influência na região. Com relação às populações camponesas, Pablo C. Díaz esclarece que dividiam-se em pequenos, médios e grandes proprietários (terratenientes), sendo estes últimos aqueles que mais teriam sofrido transformações com a chegada dos suevos ao serem obrigados a alterar a configuração de suas propriedades em uma época de expansão dos “invasores” pelo território<sup>203</sup>. Finalmente, temos os citadinos, que sobreviviam desempenhando funções atreladas diretamente à administração imperial. Díaz explica que as cidades galegas não estavam, no período das migrações, em um grau elevado de desenvolvimento, considerando que a maioria da população se encontrava na zona rural afastada dos centros urbanos ou próxima destes, contudo, ainda assim, desempenhando serviços agrícolas<sup>204</sup>. Portanto, serão as grandes autoridades a se fixar nos centros urbanos.

Embora estejamos descrevendo resumidamente os segmentos sociais galegos, haja vista que pretendemos voltar a estes ao longo de nossa análise, é importante salientar que a *Crônica* hidaciana não especifica sempre à qual tipo de população está fazendo referência. Em alguns momentos, Hidácio indica a *plebem*. Em outros, cita o sequestro de nobres ou,

<sup>199</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. Reckiario, rey de los suevos. Primer ensayo de unidad peninsular. In: *Boletín de la Universidad Compostelana*. Santiago, 1957, p. 132-133.

<sup>200</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 75.

<sup>201</sup> IDÁCIO. *Cronica*, III. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>202</sup> IDÁCIO. *Cronica*, III. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 91.

<sup>203</sup> DÍAZ, Pablo C. Los distintos “grupos sociales” del Noroeste hispano y la invasión de los suevos. In: *Studia Historia Antigua*, n. 01, p. 76-78, 1983.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 81.

ainda, aborda as pilhagens nos centros urbanos. Nestes casos, torna-se mais claro qual segmento social está no centro da narrativa no momento, porém, em muitas ocasiões de embates entre suevos e galegos o bispo simplesmente omite a classe social envolvida.

Sobre a Igreja galega, são poucas as informações de que dispomos neste início do século V. Óscar Nuñez García nos explica que a Galiza apresenta, entre finais do século IV e início do V, um grande número de bispos, dado que chama a atenção. Costumeiramente, vincula-se os nomeamentos às lideranças religiosas oriundas do priscilianismo, que poderiam ter aumentado o número de bispos para atuar em locais menores, não estando vinculados a uma sede, contrariamente ao que desejava o clero ortodoxo. Entretanto, García considera este fenômeno apartado da heresia em questão, sendo resultado de um processo de maturação eclesiástica que adaptava-se às novas condições sócio territoriais<sup>205</sup>.

A Galiza do início do século V não vivenciará uma grande evolução citadina, cabendo à Igreja sua instalação em núcleos rurais e protourbanos de modo a irradiar o cristianismo de forma mais efetiva. Estes últimos estarão estruturados com funções administrativas e comerciais, moldando-se às necessidades das populações do período. O bispo poderia atuar, portanto, nestes dois modelos de sedes oferecendo uma aproximação da doutrina cristã a uma população que praticava suas crenças de forma muito ativa. García esclarece o assunto diferenciando os tipos de sedes episcopais existentes no território galego:

As sedes nucleares, urbanas ou suburbanas, estão assentadas em enclaves de certa entidade, estendendo seu raio de ação ao território diretamente controlado por estes. Por sua vez, as sedes dispersas, independentemente do caráter semiurbano que poderiam alcançar alguns dos enclaves da *civitas*, onde possivelmente residiriam os símbolos do poder episcopal, se comporiam de uma série de pequenas comunidades rurais que constituem um conjunto de comunidade dirigida pelo bispo.<sup>206</sup>

Ao longo dos anos, observaremos que a Igreja galega terá outros desafios buscando seu fortalecimento. O que assistiremos será um processo de adaptação no qual a ausência de um poder político será suprida por meio da atuação da Igreja em diversas frentes e o estreitamento das relações com as monarquias germânicas.

---

<sup>205</sup> NUÑEZ GARCÍA, Óscar. *Op. cit.*, p. 13.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 18.

Os suevos, como observaremos na maior parte do século V, não entrarão em embate efetivo contra o clero, mantendo, por muitas vezes, relações que seriam benéficas para ambos os poderes. Por outro lado, o clero da Galiza será obrigado a desempenhar funções que outrora cabiam às autoridades romanas e Hidácio terá um papel incisivo, conforme já mencionamos anteriormente. Para a efetivação dos poderes eclesiásticos, será necessário, ainda, uma homogeneização do clero e evangelização das populações de forma geral, processo que terá continuidade no século VI, sendo reforçado por Martinho de Braga<sup>207</sup>.

Será neste cenário de predomínio das áreas rurais com um clero em fase de articulação que Hermerico, anunciado como rei dos suevos em 419, dará os primeiros passos para a organização de seu *regnum suevorum*.

A forma como Hidácio apresenta este monarca na *Crônica* nos induz a conjecturar uma série de questionamentos. Vejamos como é feita a citação: “Entre o rei dos vândalos, Gunderico, e o dos suevos, Hermerico, tem lugar um confronto. Os suevos são sitiados nos montes Erbasos pelos vândalos”<sup>208</sup>. Na frase, verificamos o emprego do vocábulo rei para as figuras retratadas. No caso específico de Hermerico isso revelará um grande significado, já que, nas menções anteriores sobre os suevos, nenhum outro monarca havia sido citado. Nos anos de 409 e 411, quando o religioso faz referência direta aos grupos que penetraram na Hispânia, estes eram tratados como um conglomerado de “invasores” subordinados uns aos outros. Pensando no compromisso do cronista para com a verdade, Hidácio pode ter elegido o ano de 419 para o anúncio do nome do rei dos suevos porque ele assim foi elevado após se livrarem dos alanos no ano anterior. Hermerico, portanto, poderia retomar a chefia do seu povo que havia sido perdida nesta fase de dominação. Com isso, estaríamos aceitando que, talvez, ele tivesse entrado em território hispânico já como chefe ou rei dos suevos, posição que é defendida por Santo Isidoro<sup>209</sup>. Outra hipótese está relacionada ao período de escrita da obra. É válido relembrar que, possivelmente, o bispo teria iniciado a *Crônica* já no exercício do episcopado, ou seja, praticamente dez anos após tal anúncio. Isso pode ter feito o religioso

---

<sup>207</sup> Neste momento, prestamos apenas alguns esclarecimentos sobre a configuração da Igreja galega nos primórdios do século V a fim de situar o leitor no contexto dos acontecimentos referente, ao período das migrações. Ao longo da tese, nos aprofundaremos na temática religiosa quando abordaremos a evolução desta instituição, suas alianças com a Monarquia sueva e os desafios enfrentados no tocante à unidade da fé.

<sup>208</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 75.

<sup>209</sup> Em sua obra, Santo Isidoro inicia as considerações sobre nossos protagonistas introduzindo Hermerico na primeira frase: “Os suevos, as ordens do rei Hermerico, entraram na Espanha junto com os alanos e os vândalos na era CCCXCXVII” (ISIDORO DE SEVILLA. *Las histórias de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 313). O autor afirma, categoricamente, que Hermerico já se fazia monarca quando penetrou nas novas terras, não obtendo este título posteriormente.

considerá-lo como rei já no ano de 419 quando observaremos um maior delineamento de cada um destes povos, sendo natural as lideranças despontarem, ainda mais no caso dos suevos que, recentemente, alcançaram o fim de sua subordinação. Complementando estas considerações, Danilo Medeiros Gazzotti afirma que o fato do bispo identificá-lo desta forma poderia revelar ainda o reconhecimento da autoridade do referido monarca perante o governo imperial de Ravena<sup>210</sup>.

Casimiro Torres Rodriguez, por sua vez, nos direciona a pensar que o título atribuído a Hermerico talvez fosse fruto de uma característica identitária muito presente entre as comunidades germânicas: o poder militar. Para Rodriguez, o rei suevo pode ter conquistado o posto após ter provado aos seus pares que era capaz de guiá-los a uma nova terra durante a fase das migrações<sup>211</sup>. Mesmo numericamente inferiores, a população sueva teria sido chefiada com maestria, garantindo a segurança e a prosperidade em um novo local, o que levaria à ascensão desta personagem a um novo cargo depois do reconhecimento dos seus. De chefe militar, Hermerico passaria, então, a *rex*.

Outro ponto relevante no fragmento apresentado por nós é a querela envolvendo vândalos asdingos e suevos. Aparentemente, as tensões foram provocadas pelo não cumprimento de acordos territoriais que haviam sido firmados há uma década. Hidácio não deixa claro quem foi o responsável por promover um avanço contra as fronteiras já demarcadas, mas a resolução desta guerra determinaria qual dos envolvidos viria a exercer o domínio efetivo sobre a Galiza.

Nos anos de 420 e 422, a *Crônica* volta a relatar episódios deste conflito, porém, agora, inserindo também os godos. Poderíamos supor que estes teriam algum pacto com os suevos de modo a ajudá-los militarmente, contudo Hidácio não fornece nenhum dado que possa aclarar nossas suposições. Será apenas em 429 que a inserção de uma nova figura sueva denominada de Heremigário nos dará pistas sobre uma possível aliança entre estes dois grupos germânicos. Segundo Casimiro Torres Rodriguez, esta personagem, que foi citada apenas uma vez na *Crônica*, teria sido um filho de Hermerico que selou uma aliança entre godos e suevos através de um enlace matrimonial com uma das descendentes do rei Vália (?-418)<sup>212</sup>, o que justificaria a ajuda militar prestada no episódio que estamos relatando. Pablo C. Díaz, por sua vez, acredita que tal personagem despontou como um líder militar de confiança

<sup>210</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Op. cit.*, 2018, p. 137.

<sup>211</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1957, p. 133.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 134.

do rei dos suevos por avançar contra outros limites geográficos, levando a uma expansão das terras. Outra hipótese levantada por Díaz considera Heremigário como um líder de um tronco rebelde desvinculado totalmente da monarquia de Hermerico, o que também torna-se viável, já que Hidácio não vincula em nenhum momento o nome destas duas figuras<sup>213</sup>. O fato é que a atuação de Heremigário será benéfica aos suevos para a ampliação de alguns domínios, mesmo que isso tenha lhe custado a vida. Nossa fonte expõe que o rei Genserico (389-477), que assume o comando dos vândalos após a morte de Gunderico (379-428), deixa a Galiza e parte à África com seu povo, mas o autor da *Crônica* relata as intempéries vividas por ele após a tomada desta decisão. Já prestes a cruzar o mar, Genserico decide voltar e encarar Heremigário que está em uma campanha de saque na Lusitânia. Este acaba ficando sem as suas tropas que morrem nas mãos dos vândalos. O militar suevo, contudo, tenta fugir, mas acaba morrendo afogado no mar. Logo após, Genserico retoma sua viagem rumo à África.

No tocante à identidade, o que observamos até então é a descrição de acontecimentos essencialmente de cunho militar. Nos vinte primeiros anos dos suevos na Galiza (409-429), Hidácio os caracterizará como um grupo em processo de franca expansão e combate, elemento que era comum no cotidiano dos povos germânicos. A atividade militar fazia-se necessária não apenas para a ampliação do reino que estava se configurando aos poucos, mas para concretizar e renovar o poder do rei Hermerico. Quando em campanha, suas habilidades de chefe seriam postas à prova e o consolidariam como rei dos suevos nesta nova etapa que vivenciavam. Embora Hidácio não aprovasse estas campanhas, como podemos ilustrar no caso das pilhagens efetuadas por Heremigário quando caracteriza negativamente seu bando como “malditos”<sup>214</sup> e acha justa sua morte através da “obra do braço divino”<sup>215</sup>, elas serão essenciais para que os suevos estabeleçam a confiança necessária para a organização e consolidação do reino.

Em 430, Hermerico reaparece no relato onze anos após sua primeira menção. Conforme narra Hidácio:

Os suevos, baixo as ordens do seu rei Hermerico andavam a saquear as partes do centro da Galiza. Entretanto, quando alguns dos seus morrem pelas mãos do povo que conservava as fortificações mais seguras e outros

<sup>213</sup> DÍAZ, Pablo C. La monarquía sueva en el siglo V. Aspectos políticos y prosopográficos. In: *Studia Histórica. Historia Antigua*, n. 04-05, p. 207-208, 1986-1987.

<sup>214</sup> IDÁCIO. *Cronica*, V. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 77.

<sup>215</sup> IDÁCIO. *Cronica*, V. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 77.

achavam-se em cativeiro, retomaram a paz que romperam após proceder a devolução das famílias que tinham como prisioneiras.<sup>216</sup>

Ainda que a figura de Hermerico não tenha ficado em evidência na maioria dos episódios envolvendo os godos, torna-se claro que suas preocupações estavam direcionadas à ampliação dos territórios do reino através de campanhas militares. Na citação acima, Hidácio tenta demonstrar a fragmentação dos suevos como grupo que se dedicava a atividades predatórias que culminariam em saques e sequestros de pessoas, e ressalta características que enfraquecem o *outro* ao expor que mesmo detendo o poder militar, tiveram baixas no exército pela própria ação dos galegos que estavam a defender sua terra. Nesta caracterização, observamos a propriedade da eufemização quando o bispo valoriza positivamente seus conterrâneos que não se deixam vencer, ofuscando eventuais dificuldades. Mesmo ao mencionar que famílias galegas estavam sequestradas, a soltura destas ocorre, bem como o estabelecimento da paz entre ambos os lados, o que nos leva a crer que a resistência dos habitantes da Galiza havia surtido efeito frente aos “invasores”. Uma outra questão a ser notada neste contexto é o fato de o bispo ter narrado, pela primeira vez, um conflito envolvendo galegos e suevos. Isso nos leva à suposição de que os últimos poderiam estar, enfim, alcançando um assentamento mais efetivo, o que desencadearia uma série de discordâncias. Podemos inferir, também, que nenhum confronto foi anteriormente mencionado porque o bispo pode ter privilegiado as campanhas contra os vândalos ou, simplesmente, porque nenhuma desavença ainda teria ocorrido. Sobre esta hipótese, podemos imaginar que o rei dos suevos pode ter preferido manter uma via mais diplomática até sentir que seu poder em terras galegas não estaria ameaçado, conforme expõe Óscar Nuñez García:

De fato, Hidácio não menciona nenhum distúrbio entre galegos e suevos até o ano de 430, quando o rei Hermerico saqueia as regiões interiores da Galiza e logo restaura a paz que havia quebrado, o que faz supor que até este momento se havia vivido no Noroeste um período relativamente pacífico. Temos que descartar violências cometidas contra a Igreja galega e, portanto, um clima de ameaça que forçasse certos indivíduos a abandonar sua comunidade.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> IDÁCIO. *Cronica*, VI. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 77.

<sup>217</sup> NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. *Op. cit.*, 2001, p. 318.

Acrescentando à citação de García, Pablo C. Díaz afirma que a sobrevivência dos grupos germânicos em seus primeiros anos só foi possível devido à sua incapacidade ou falta de vontade em alterar as estruturas administrativas romanas já existentes<sup>218</sup>. Isso poderia explicar o período de paz entre suevos e galegos pelo menos durante a caminhada inicial destes germânicos na Galiza. No âmbito urbano, Leila Rodrigues da Silva explica que:

O pouco interesse pelas áreas urbanas, o reduzido número de suevos em relação à população local, a funcionalidade do sistema fiscal romano, entre outros aspectos, certamente contribuiu para a manutenção nos centros urbanos de algumas instituições implantadas durante o domínio romano da região. Nesse sentido, há quem afirme que a ocupação sueva não implicou modificação significativa do sistema administrativo provincial, municipal ou jurídico romano.<sup>219</sup>

Assim, é provável que os nossos protagonistas tenham se comprometido em não alterar apenas a administração, mas também a configuração territorial, deste modo quando o primeiro monarca suevo investe em sentido contrário, as agitações têm início.

A partir de 431, começaremos a observar uma mudança na identidade que Hermerico estava delineando para seu reino. Os conflitos contra os galegos permanecerão, entretanto, o rei dos suevos assume uma característica mais conciliatória no trato com as populações locais em algumas circunstâncias. O monarca deve ter compreendido que, para alcançar sucesso no reino que estava erigindo, era necessário agir mais efetivamente, contudo, seria importante recorrer à diplomacia com seus súditos buscando a validação de seu poder. O elemento militar não deveria continuar sendo imposto sem planejamento, afinal os galegos estavam em processo de transição de poderes e era necessário que uma linha tênue fosse estabelecida para que aceitassem mais facilmente tais mudanças. Assim, Hermerico não só se disporá a negociar com Roma, mas manterá grande parte das estruturas administrativas que o Império estabeleceu em terras galegas.

No ano acima citado, assistimos um novo confronto entre suevos e galegos, conforme nos informa a *Crônica*: “De novo os suevos, na primeira ocasião que acharam propícia, perturbam a paz acordada com os galegos. Devido aos seus saques, o bispo Hidácio recebe o

---

<sup>218</sup> DÍAZ, Pablo C. El alcance de la ocupación sueva de Gallaecia y el problema de la germanización. *Galicia: da Romanidade á Xemarnización. Problemas históricos e culturais*, Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1993, p. 214.

<sup>219</sup> SILVA, Leila R. *Op. cit.*, 2008, p. 32.

encargo de uma embaixada ao *dux* Aécio, que estava a levar a cabo uma expedição às Gálias”<sup>220</sup>. O primeiro ponto a observarmos é que, novamente, Hidácio desqualifica os suevos através do seu expurgo ao fornecer o entendimento de que são oportunistas, rompendo um acordo de paz (possivelmente aquele estabelecido em 430). Tais características de fragmentação serão reforçadas continuamente como uma maneira de evidenciar a falta de coesão e índole do grupo adversário, mostrando que o poder político deveria ficar ao encargo da Igreja e não em mãos de “invasores” que não possuem palavra. Acrescentamos, ainda, o critério da reflexividade no fragmento, quando Hidácio menciona ser ele próprio escolhido como representante dos galegos para esta embaixada, o que demonstra que o bispo era digno de confiança e, como membro pertencente ao clero, não trairia seus contrerrâneos. Desta forma, a Igreja legitimava-se como instituição capaz de atuar em âmbitos diversos, exercendo um controle político e religioso. Nestes episódios de conflito entre 430 e 431, o grupo que sofre com as investidas suevas não é revelado, mas Purificación Rabaneda acredita que teria sido Chaves a zona mais depredada por nossos protagonistas, fato que teria levado a eleição de Hidácio como chefe da embaixada, além de suas conexões com membros relacionados ao círculo do general romano Aécio<sup>221</sup>.

A resolução deste conflito só acontecerá em 433 devido ao embate entre o supracitado general romano e os francos na Gália. Alguns historiadores como Rabaneda acreditam que a demora de Aécio para interceder em favor dos galegos se deve ao fato de que, aos olhos dos romanos, os suevos não representavam tanto perigo, além do problema estar afetando apenas uma pequena parte da população, não sendo uma reclamação generalizada<sup>222</sup>. Aécio, na impossibilidade de se dirigir até a Galiza, solicita que um acompanhante de sua confiança (conde Censório) vá com Hidácio para empreender as negociações com o rei dos suevos. Pela *Crônica*, vemos que tais personagens conseguiram o estabelecimento da paz e a soltura de reféns que Hermerico tinha em sua posse como garantia de que seria atendido em suas solicitações: “Depois do regresso de Censório ao palácio, Hermerico, graças à intervenção do bispo, retoma a paz com os galegos a quem submetia a constantes saques, uma vez concluída a entrega dos reféns”<sup>223</sup>. Novamente, o religioso se coloca no escrito, porém, agora, atribuindo a si mesmo a finalização do empasse. Tal colocação nos sugere que Hidácio queria

<sup>220</sup> IDÁCIO. *Cronica*, VII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 78.

<sup>221</sup> RABANEDA, Purificación. *Ubic. Op. cit.*, 2003, p. 197-201.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>223</sup> IDÁCIO. *Cronica*, VIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 78.

demonstrar que cumpriu com maestria o pedido de seus conterrâneos, reforçando que, como membro da Igreja, ele era capaz de atuar politicamente quando necessário.

Na continuidade desta episódio nos é narrado um outro fato peculiar: o rei dos suevos recorre a um membro do clero galego a fim de representar seus interesses junto aos romanos<sup>224</sup>. Sinfósio era um bispo católico que foi enviado à corte para que o imperador pudesse ratificar o tratado de paz firmado. Contudo, esta tentativa de diálogo com Ravena será frustrada, já que nada fora resolvido. Deste acontecimento, podemos entender que certos setores da sociedade galega se mostravam dispostos a dialogar com os nossos protagonistas. Neste caso específico, a própria aristocracia e o clero aprovavam a mediação de um membro do corpo eclesiástico para representar interesses coletivos. Esta escolha foi bem pensada, haja vista que o religioso era conhecedor da língua e cultura romana e estaria representando não apenas os suevos, mas toda uma camada populacional. Acreditava-se, assim, que as chances do imperador dar maior atenção à petição requerida seriam maiores. Na visão de Danilo Medeiros Gazzotti, nossos protagonistas almejavam, na verdade, a legitimação de sua presença na província<sup>225</sup>. Para nós, este diálogo pode ser indicativo ainda de uma tentativa de evitar novos sequestros que ocorriam quando Hermerico avançava sobre territórios para ampliar as fronteiras e seu raio de influência. Esta tática de manutenção de reféns será muito utilizada ao longo de todo o século V, sendo empregada por praticamente todos os monarcas do reino. Para Benito Márquez Castro, estas capturas sempre estão ligadas a pessoas de alta classe social e possuem um claro objetivo: a adesão destes grupos e de seus territórios à autoridade sueva. Esta estratégia não deve ser entendida como um castigo, mas como uma tentativa de impor um poder, mostrando, por meio do elemento militar, a quem o controle da região estava entregue<sup>226</sup>. Logo, é possível que os sequestrados integrassem os núcleos mais abastados da sociedade, daí o interesse dos mesmos em acabar com esta estratégia militar como forma de evitar serem os próprios as novas vítimas.

Para fins comparativos, esclarecemos que os suevos não serão os primeiros a tentar negociar diretamente com o Império. Os godos almejavam ter autorização para suas incursões através do reconhecimento de sua autoridade. Durante o governo de Ataúlfo (374-415), os godos procuraram alinhar sua monarquia com a identidade romana mantendo e integrando os órgãos administrativos do Império e selando alianças efetivas por meio de casamentos. O

<sup>224</sup> IDÁCIO. *Cronica*, VIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 78.

<sup>225</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Op. cit.*, 2018, p. 151.

<sup>226</sup> CASTRO, Benito Márquez. *Op. cit.*, p. 89.

referido monarca contrai matrimônio com Gala Placídia, filha do imperador Teodósio. Desta forma, Ataúlfo passou a integrar a família imperial com vistas a facilitar o reconhecimento que objetivava, mas, principalmente, construir seu *regnum* sobre o solo imperial, substituindo este. No entanto, a relação desagradou a Honório, meio irmão de Placídia, que acaba bloqueando os portos da Gália, obrigando o rei godo a deixar o local para, logo em seguida, ser assassinado por um membro de seu próprio exército<sup>227</sup>.

Em 438, Hidácio nos traz novas notícias sobre o relacionamento entre os suevos e as populações locais. Desta vez, o religioso expõe que nossos protagonistas estabelecem a paz com parte do povo da Galiza, com os quais, anteriormente, estavam em guerra. Na versão de José López Silva, o segmento social no qual a paz é selada não está completamente esclarecido. A tradução emprega o vocábulo “povo”<sup>228</sup>, o que nos leva a uma interpretação de que estes integravam as camadas mais pobres da sociedade. A versão de Marcelo Macías, por sua vez, utiliza *plebem*<sup>229</sup> ao se referir ao grupo social em questão. Se assumirmos a hipótese de que um acordo de paz foi estabelecido em 438 com os segmentos sociais mais pobres, teremos que, durante todo o reinado de Hermerico, pactos foram firmados com diferentes classes sociais. Na ocasião da embaixada de 431-433, possivelmente, grupos aristocratas estavam envolvidos na querela, a julgar pelas citações de sequestros que eram mais direcionadas aos detentores de posses. No fim deste governo, temos uma negociação com uma parcela populacional mais pobre, provavelmente de origem rural, cujas reivindicações não deveriam ser ignoradas, já que a maioria dos súditos eram integrantes deste segmento.

Durante os anos que Hermerico esteve no poder, seu governo ficou ancorado em uma política híbrida, mas com claros objetivos. Este rei suevo irá, habilmente, suscitar sua “barbárie” com o propósito de penetrar em propriedades privadas, visando sua expansão e o recolhimento de recursos para o abastecimento de seu *regnum*. Para tanto, realizará pilhagens e sequestrará membros importantes da sociedade, que recorrerão à intervenção romana de modo a concluir os conflitos através de uma mediação que fosse benéfica para ambas as partes. Com o povo, Hermerico entra em guerra, entretanto, trata logo de selar a paz impondo sua autoridade aos novos súditos que não conseguem resistir ao avanço militar suevo.

<sup>227</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Op. cit.*, 2018, p. 110-111.

<sup>228</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 79.

<sup>229</sup> IDÁCIO. *Cronicón de Idácio*. Versión e anotações de Marcelo Macías. Orense: Imprenta de A. Otero, 1906, p. 285.

A partir dos saques sistemáticos narrados por Hidácio, seguidos de políticas conciliatórias, depreendemos que os suevos não atingiram, pelo menos neste primeiro reinado, uma base econômica sólida capaz de tornar o reino autossuficiente. Sobre os avanços políticos ao longo destes dezenove anos, Hermerico consegue que parte da sociedade aceite sua autoridade, fato que ficou evidenciado nos acordos firmados e na disposição para a feitura destes. Não houve nenhuma ocasião em que Hidácio tenha narrado que as negociações entre ambas as partes foram infrutíferas quando envolveram apenas galegos e suevos. Além disto, o longo reinado<sup>230</sup> de Hermerico também deve ser considerado como indicativo de que a forma como conduzia o reino estava sendo validada, inclusive por seus pares. O monarca configurou-se, portanto, como um estrategista na medida em que agregou elementos de uma identidade tradicional baseada no militarismo com a manutenção de estruturas já existentes de modo a edificar as bases econômicas e políticas de seu reino, trabalho que terá continuidade com seus descendentes.

A partir de 438 o poder do reino suevo é entregue a Réquila, filho de Hermerico. Vejamos como a *Crônica* apresenta este momento:

O rei Hermerico, oprimido por uma enfermidade, coloca no seu posto seu filho Réquila. Este derrotou Andevoto e o seu exército em combate em campo aberto junto ao rio Genil, na Bética, e apoderou-se das suas grandes riquezas de ouro e prata.<sup>231</sup>

O fragmento não esclarece as condições em que esta sucessão se procedeu. Não sabemos se a transferência de poder foi feita em sua totalidade ou se neste período a Monarquia sueva vivenciou uma de dualidade real. Se partimos do pressuposto de que esta última alternativa ocorrera, vislumbramos um Hermerico que permaneceu no trono gerindo questões que demandavam pouco esforço e não requeriam sua presença física, legando ao seu filho tal responsabilidade. Com o pai vivenciando uma enfermidade durante longos anos<sup>232</sup>,

<sup>230</sup> A *Crônica* hidaciana e as *Histórias* de Isidoro apresentam durações diferentes para o reinado de Hermerico. A partir das datas fornecidas por Hidácio, temos que a referida Monarquia estendeu-se dos anos 419 a 438. Isidoro, por sua vez, afirma, em uma única frase, que Hermerico reinou por catorze anos: “A frente destes esteve durante catorze anos Hermerico” (ISIDORO DE SEVILLA. *Las histórias de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p.311). É válido lembrar que Santo Isidoro considerou Hermerico como rei dos suevos assim que este penetrou na Hispânia, desta maneira as datas de reinado aceitas por Hidácio e Isidoro divergem enormemente.

<sup>231</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 79.

<sup>232</sup> Em 441, Hermerico acaba falecendo após um longo período enfermo. Algumas traduções da *Crônica* noticiam este fato divergindo acerca do tempo em que o rei dos suevos foi acometido por uma doença. Na versão

Réquila deveria manter o prestígio e influência outrora conquistados, provando ser digno de assumir este cargo, o que fica evidenciado no parágrafo acima transcrito quando Hidácio nos conduz ao entendimento de que, tão logo assumira o novo posto, suas habilidades guerreiras foram colocadas em prática. Na ocasião do acontecimento descrito contra o general romano Andevoto, o novo rei dos suevos dá continuidade à política emancipacionista do pai e adquire recursos para subsidiar o reino. Em uma de suas primeiras ações governamentais, Réquila se preocupou em manter as características que haviam legitimado Hermerico no trono e que necessitavam ser mantidas para que o reino vivenciasse períodos de coesão em suas atitudes políticas.

Analisando a sucessão e a campanha militar sob o âmbito textual, vemos que o autor do escrito mantém, aparentemente, uma postura neutra no relato. Hidácio não exterioriza sua oposição com a continuidade da Monarquia sueva e o mesmo parece ocorrer com a incursão realizada por Réquila. Anteriormente, evidenciamos o rechaço que o bispo manifestava quando os suevos empreendiam tais campanhas, descrevendo-as como saques e depredações pautadas pela violência. No trecho o “*apoderou-se de suas grandes riquezas*”, denota uma sutil contrariedade do bispo com relação ao ocorrido quando enquadra o rei dos suevos como um líder que furta tesouros alheios. Mas por que em alguns momentos Hidácio parece “despejar” sua fúria no relato e, em outras ocasiões, permanece na linha tênue da neutralidade? Se nos remetermos novamente ao prefácio de sua obra no qual ele ressalta seu compromisso com a verdade, podemos imaginar que o religioso foi prudente na escolha das palavras que compuseram a obra para que sua opinião não sobrepujasse a narrativa dos fatos, embora todos sejam fruto de seu pensamento. Isto posto, ele oscila entre parágrafos mais agressivos e amenos, procurando sempre manifestar uma opinião. A estrutura da obra é simples em sua completude, porém uma grande complexidade é evidenciada quando levantamos estas hipóteses.

Retomando a problemática da sucessão de Hermerico, vemos que ela se encontra intrinsecamente atrelada à identidade que o reino suevo vem delineando para si ao longo destes anos, constituindo-se como uma monarquia romano-bárbara por agregar elementos tradicionais oriundos de dois contextos diferentes, adaptando-os para sua realidade. Os critérios militares foram essenciais para que as sociedades germânicas escolhessem seus

---

de López Silva, por exemplo, Hermerico convalesce durante quatro anos (In: IDÁCIO. *Cronica*, XVII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 80), em contrapartida, na versão de José Cardoso, o rei em questão teria permanecido doente por sete anos (IDÁCIO. *Crónica*. In: CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 26).

líderes, portanto a monarquia como instituição não era desconhecida entre estes povos quando da sua entrada em terras imperiais. Apoiada em Tácito, Leila Rodrigues da Silva nos esclarece como a escolha dos *rex* ocorriam no seio destas sociedades:

[...] o monarca suevo, como nas demais monarquias germanas do período anterior à invasão, definia-se a partir da eleição realizada no interior de uma determinada família. Dessa forma, a existência de uma *stirps regia* garantia aos membros desta que a sucessão se faria entre seus representantes, ainda que o candidato tivesse que se submeter à ratificação, no caso de um pretendente único, ou à seleção, no caso de múltiplos candidatos, pela assembleia de guerreiros que tinha, assim um certo grau de participação no processo sucessório.<sup>233</sup>

O desempenho militar era, portanto, uma característica intrínseca ao perfil daquele que disputava a eleição. Hermerico se valerá destes critérios tradicionais já conhecidos entre os seus pares e adicionará a hereditariedade romana como estratégia para aproximar-se do povo, e do próprio Império, denotando uma certa subserviência e admiração ao revestirem sua política com elementos já praticados pelo poder dominante. Este procedimento não será usual entre as monarquias que se formaram no século V, mas, em alguns casos, observaremos certas correspondências. A sucessão goda envolvendo Alarico e Ataúlfo, por exemplo, priorizará o critério militar como os suevos, todavia, ao perceberem a necessidade de aproximarem sua política com a corte de Ravena, o modelo de *consortio imperium* será aplicado. Segundo Danilo Medeiros Gazzotti, tradicionalmente, a eleição do novo *rex* envolvia a decisão de uma assembleia popular, porém, representantes de clãs aristocráticos dentro de um clã régio seriam os únicos responsáveis pela eleição, o que poderia tornar viável a inserção da hereditariedade como um critério agregador neste caso<sup>234</sup>.

Complementando Silva e Gazzotti, Pablo C. Díaz indica que a Monarquia de Hermerico estaria associada a uma *stirpes régia*, uma vez que os clãs haviam dado lugar às casas reais<sup>235</sup>. Deste modo, a elevação de Réquila como novo rei dos suevos esteve envolta em um contexto que mostra novamente a capacidade estratégica de Hermerico. Ao associar os critérios tradicionais ao modelo eletivo romano, o primeiro rei dos suevos procurou difundir que

<sup>233</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. O Direito Sucessório nas Monarquias Germânicas: o caso do reino suevo. In: ZIERER, Adriana (org.). *Uma Viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares*. São Luís: Editora UEMA, 2010, p. 169.

<sup>234</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Op. cit.*, 2018, p. 106.

<sup>235</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 1983, p. 80-81.

sua ancestralidade estava diretamente ligada a uma linhagem de grandes guerreiros, assim, sua dinastia seria a mais capacitada para governar. Seus sucessores seriam como uma extensão dele próprio e conduziriam a política do reino tal como ele havia feito até então. O primeiro rei dos suevos já gozava de prestígio suficiente na ocasião da sucessão, fato que deve ter evitado eventuais oposições encabeçadas por suevos e galegos contra a sua escolha para os destinos do reino.

Réquila dará um caráter pessoal ao seu governo. Se anteriormente os suevos estiveram mais concentrados em obter recursos e traçar acordos para a submissão dos súditos da Galiza, esta nova fase manifestará características que conduzirão o reino para uma faceta mais independente e expansionista. Territórios além da província galega serão conquistados e submetidos à autoridade do filho de Hermerico.

Em 439, temos o primeiro exemplo da identidade que Réquila buscava construir para seu reinado: a notícia da tomada de Mérida<sup>236</sup>. Interpretamos este acontecimento como uma tentativa de estabelecimento dos suevos em uma sede régia. Para que a Monarquia sueva tivesse sua soberania reconhecida, era necessária a fixação de fronteiras definidas de forma que o Império associasse a referida instituição a um local fixo, além do estabelecimento de uma sede régia que lhes garantisse estabilidade e prestígio. Seria a partir de Mérida que o poder do rei suevo emanaria para seus súditos e corte, contudo, esta localidade não se estabelecerá como sede permanente do reino<sup>237</sup>. É possível que, nesta primeira tentativa de fundação, o reconhecimento imperial não tenha se concretizado, o que levará a uma alteração na diplomacia que Réquila havia estabelecido até então.

Para o novo rei dos suevos, a diplomacia que seu pai exercia foi frutífera enquanto as bases do reino ainda não estavam estabelecidas, necessitando do Império para a expansão pela Galiza e intermédio em contendas contra os grupos populacionais locais. Ao se mostrar subserviente ao Império aceitando as embaixadas e acordos, o primeiro rei dos suevos estaria preparando seu filho para o início de uma fase mais expansionista. Assim, o momento atual fazia-se propício para uma viragem política. Réquila, então, deve ter vivenciando uma posição confortável em relação ao aceite de sua autoridade para ousar com estratégias mais agressivas que, certamente, não agradariam ao Império.

---

<sup>236</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XV. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 79.

<sup>237</sup> A partir do século VI Braga irá figurar como a sede régia oficial aproximando os representantes políticos do poder religioso.

Em 440, a *Crônica* narra o cerco ao conde Censório que havia atuado na embaixada de 433 junto a Hidácio: “O *comes* Censório, que fora enviado como legado aos suevos, foi sitiado por Réquila quando estava residindo em Mértola, e entregou-se após aceitar um acordo”<sup>238</sup>. Observamos uma mudança significativa no trato com o Império a partir desta citação. Anteriormente eram os suevos a aceitarem os acordos impostos, e não o inverso. Censório está se submetendo para continuar com vida e, possivelmente, este acordo de paz poderia estar vinculado às negociações de territórios além da Galiza. O escrito não expõe as cláusulas envolvidas neste acordo específico, mas, no ano seguinte, Réquila reaparece no escrito impondo-se sobre novos domínios: “O rei Réquila toma Hispalis e submete a sua autoridade a Bética e a Cartaginense”<sup>239</sup>. A questão que nos invade é: estas incursões estariam diretamente vinculadas ao acordo feito com Censório, dada a proximidade das datas, ou teriam sido iniciativas próprias de Réquila? Se nos basearmos na datação e influência que Censório detinha, talvez, pudéssemos presumir uma ligação entre os acontecimentos de 440 e 441. No entanto, Hidácio, novamente, não nos oferece subsídios para atrelar tais fatos. Podemos imaginar, ainda, que Censório simplesmente cedeu Mértola a Réquila e que as demais expansões não contaram com sua interferência devido à desagregação de seu poder após o cerco. O que observamos é que Réquila está desestruturando os poderes políticos imperiais em terras galegas para uma atuação mais pessoal e independente, então, a aceitação de sua autoridade perante o Império já não se torna mais relevante e o caso envolvendo Censório deixa isso claro.

Outro ponto a ser notado é que Hidácio utiliza a palavra rei, pela segunda vez<sup>240</sup>, para se referir a Réquila. Hermerico, que falece em 441, divide o poder com o filho que, posteriormente, tornar-se-á único rei dos suevos. Isto pode ser indicativo de que a Monarquia viveu realmente um período de dualidade real, tal como expomos nas páginas anteriores quando Hermerico teria concentrado em si as atividades que não requeriam suas habilidades físicas, enquanto o filho conduziria uma política mais agressiva. Tal hipótese é extremamente relevante por dois aspectos principais: o primeiro é que Hermerico contribui para uma transição de poderes mais pacífica enquanto vivencia seus anos finais, validando Réquila como rei. Um segundo ponto a ser notado é o fato do primeiro rei dos suevos compactuar com

<sup>238</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XVI. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 80.

<sup>239</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XVII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 80.

<sup>240</sup> Quando da notícia da entrada de Réquila em Mérida (439), Hidácio se refere ao suevo em questão como rei pela primeira vez.

a política expansionista levada a cabo por seu filho. Neste contexto, podemos até deduzir que Hermerico não tenha apenas consentido, mas imposto esta nova identidade política para o reino.

É válido salientar que as incursões que Réquila está encabeçando não estão sendo noticiadas pelo bispo como depredações ou saques visando a obtenção de recursos. Aparentemente, os movimentos pela península são motivados por uma expansão para alargamento das fronteiras do reino. Pablo C. Díaz expõe suas hipóteses sobre o assunto:

Hidácio não alude nunca a um conflito por motivos de usurpação de terras ou por qualquer tipo de apropriação ou expropriação indevida; os termos utilizados pelo cronista são sempre *praedatio* e *depraedatio* com claro sentido de pilhagem e saque. Portanto, os suevos poderiam ter ocupado terras abandonadas, melhor ainda propriedades públicas das quais o titular seguia sendo o Império Romano que havia justificado por si mesmo sua mediação no conflito.<sup>241</sup>

Para o autor, os suevos instalaram-se em terras públicas para atuarem como gestores das mesmas e não como cultivadores diretos. Sobre a composição destas propriedades, Díaz alerta para o fato de que não conseguimos precisar se a expansão ocorrera majoritariamente nos campos ou nas cidades e se houve o estabelecimento de relações com as populações destes novos locais.

Salientamos, porém, que, embora Hidácio narre a maioria das incursões de Réquila sem referência direta a saques e depredações, não podemos afirmar que eles já haviam alcançado uma total estabilidade econômica. Haverá, também, um interesse sobre os recursos presentes nestas terras, como notaremos na ocasião de embate entre godos e suevos no ano de 446:

Vito, que foi nomeado *magister utriusque militiae*, é enviado à Hispânia com o apoio de uma tropa de reforço [...]. Quando se encontra castigando a Cartaginense e a Bética, aparecem ali de repente os suevos junto com o seu rei, e depois de serem derrotados no encontro, os godos, que acudiram na sua ajuda a fim de proceder o saque, entrou em patético terror e fugiu. Os suevos assolam de imediato todas aquelas províncias por meio de um grande saque.<sup>242</sup>

<sup>241</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2014, p. 84-85.

<sup>242</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 81.

Através do escrito, notamos que Hidácio parece imprimir aos suevos características de superioridade em relação ao grupo dos godos, porém denotamos que o critério da dissimulação se faz presente no fragmento. Na verdade, o bispo não deseja ressaltar a hegemonia sueva, mas atribuir a estes uma construção simbólica que provoca horror e medo. A forma como Requiário aparece no relato nos leva a pensar que sua presença é digna de suscitar nos inimigos a desistência em seus intentos. Somado a esta caracterização, verificamos que, na última linha, as menções a pilhagens voltam a figurar no relato, contudo, pela primeira vez, estão sendo associadas a Réquila. Ao utilizar o verbo “assolar”, o bispo está caracterizando automaticamente o grupo dos suevos como violentos, elemento que procura reforçar em todo o seu escrito.

Danilo Medeiros Gazzotti explica que a difícil situação vivenciada pelas populações da Bética e da Cartaginense, que não pertenciam nem aos suevos e nem aos romanos oficialmente, levará a um fortalecimento das aristocracias locais que se enrijecerão contra os novos “invasores”, gozando de maior independência com relação ao poder romano<sup>243</sup>. Todavia, tal processo será articulado posteriormente, já que, nos parágrafos que compõe o governo de Réquila não figuram menções explícitas sobre eventuais conflitos envolvendo galegos e suevos. Será no governo de Requiário, auge do período expansionista dos suevos, que verificaremos a execução de vários sequestros de nobres contrariados com as ações suevas.

Diante do exposto, podemos supor que Réquila expande as fronteiras do reino, mas não exclui os interesses econômicos que, em nossa visão, são indissociáveis da política. Se o reino está em franca expansão e pretende alargar seu raio de influência submetendo novos súditos à sua autoridade, é preciso que os suevos obtenham, continuamente, ganhos através de pilhagens efetuadas nestas incursões. Os recursos obtidos se reverteriam para o fortalecimento de seus exércitos e para a ampliação dos tesouros do reino.

No tocante às relações travadas entre o monarca suevo e a Igreja Católica, dispomos apenas de uma informação que pode nos revelar como estas instituições reagiram entre si. Réquila só tem sua religião revelada no ano de sua morte (448), quando Hidácio aborda o processo sucessório deste rei afirmando que o mesmo falece como pagão em Mérida<sup>244</sup>. Presumimos, portanto, que Hermerico também tivesse sido pagão, dada a escolha religiosa de

<sup>243</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Op. cit.*, 2018, p. 157.

<sup>244</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 81.

seu filho e a prudência manifestada em seu governo ao não promover mudanças significativas que pudessem comprometer seu cargo por divergências com seus pares.

Casimiro Torres Rodriguez vai além em suas suposições afirmando que o clero galego mantinha relações estreitas com Réquila:

Entretanto, morre gentil; não se atreveu a enfrentar o peso da tradição pagã de seu povo, ainda que já deviam ser muitos os convertidos e sabia que desta forma contaria mais com todo o apoio dos galegos. Os bispos o ajudam e o aconselham, mas não conseguem fazê-lo mudar suas decisões.<sup>245</sup>

As suposições de Rodriguez são questionáveis, já que não se encontram fundamentadas na *Crônica*. Nas distintas versões desta fonte e em outros escritos contemporâneos ao século V ao qual estamos consultando para cruzamento de dados, não há nenhuma pista que desvele um relacionamento mais interpessoal entre as esferas políticas e eclesiásticas neste momento.

Ao longo de seus primeiros anos, a Monarquia sueva alcançou um alto grau de desenvolvimento. Considerados inferiores quando da sua entrada em terras hispânicas, os governos de Hermerico e Réquila puderam vivenciar grandes vitórias devido à construção de uma identidade romano-bárbara que agradaria diferentes grupos populacionais. Através da *Crônica* hidaciana, verificamos que os elementos de caráter militar somados às políticas conciliatórias foram determinantes para a sobrevivência do reino em seus primeiros anos, tornando-o coeso e apto para o enfrentamento de novos desafios.

---

<sup>245</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1957, p. 157.

### 2.3. Requiário: caminhos e descaminhos de um sonho imperial

A hereditariedade como elemento da tradição romana presente entre os suevos será a responsável pela elevação de Requiário, filho de Réquila, ao trono a partir de 448. Após a morte do pai, o novo monarca se mostrará empenhado para colocar em prática um projeto ambicioso que seria determinante para os destinos do reino. Hidácio nos narra os primeiros acontecimentos do referido ano:

O pagão Réquila, rei dos suevos, morre em Mérida no mês de Agosto. De imediato, sucede-o no reino seu filho, o católico Requiário, mas viria a encontrar com adversários ocultos mesmo entre a sua própria família. Tão pronto como possuiu o reino, lançou-se sem demora a invadir as regiões mais afastadas em busca de saques.<sup>246</sup>

As informações nos evidenciam transformações importantes nesta nova fase. Temos, pela primeira vez, a “confirmação” do tipo de credo praticado entre os suevos nos primórdios da Monarquia. Se Réquila foi pagão, muito provavelmente seu pai também o fora, mas, agora, no presente, o reino vivencia uma viragem importante em termos religiosos com a conversão de Requiário. Excetuando o episódio no qual bispo Sinfósio se prestou a representar os suevos perante o governo de Ravena durante o reinado de Hermerico, esta é a segunda vez que as relações entre Igreja Católica e a Monarquia em questão são retratadas com maior proximidade. Entretanto, mesmo com o anúncio da mudança de religião por Requiário, notaremos, nos acontecimentos subsequentes, que uma aproximação entre as esferas política e eclesiástica ainda não estará consolidada. O próprio Hidácio narra o fato eximindo-se de qualquer tipo de reação, o que não coaduna com seu perfil de cronista que se manifesta em inúmeras ocasiões ao longo do relato. Podemos supor que o poder eclesiástico pouco se beneficiou com esta conversão ao longo do reinado de Requiário ou, ainda, que parte do clero se manteve contrário à tal aproximação com os suevos, postura que é demonstrada por Hidácio e que continuará a representar este e outros monarcas de forma pejorativa.

Um outro fato a ser destacado é que Requiário encontrou oposição dos membros de sua família quando assumiu. O bispo parece indicar que o novo governo está fragmentado, apresentando uma diferenciação entre seus membros, o que impede a coesão do séquito real e, conseqüentemente, a efetivação do apoio ao novo rei. Quando lemos a passagem, algumas

<sup>246</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 81.

proposições podem ser plausíveis para seu entendimento: a primeira é que a oposição tenha sido oriunda da mudança de religião do monarca que estava a professar um credo que não era tradicional entre seus pares, desfazendo-se de um traço identitário cultivado por gerações. Podemos imaginar, ainda, que Requiário não gozava de legitimidade política suficiente para que fosse reconhecido como rei, possibilidade essa que não apresenta muito sentido, já que a hereditariedade mostrou-se aceita na sucessão entre Hermerico-Réquila e seria natural que o novo monarca, como membro pertencente a esta família guerreira, mantivesse a mesma postura de seus antecessores, cumprindo os critérios militares para sua aceitação, aspecto que está evidente no fragmento, pois, logo após assumir o trono, investe em novas regiões a fim de realizar saques. Essa questão pode ainda estar relacionada ao fato de que, talvez, Requiário não fosse o único descendente de Réquila a ansiar o trono, contudo, não dispomos de evidências que possam nos conduzir para o desenrolar desta hipótese. Em nossa opinião, a primeira proposição levantada nos parece a mais aceitável quanto aos motivos para o questionamento do novo governo, tendo em vista que a mudança no credo impactaria diretamente na religião professada pelos súditos do rei tendo de ser acatada, inclusive, por seus pares, “obrigando-os”<sup>247</sup> a seguir a máxima do *cuius regio eius religio*<sup>248</sup>. Para Casimiro Torres Rodriguez, a conversão teria tido uma grande importância por promover a “[...] fusão de suevos e galegos; a maior parte dos suevos passam a constituir parte da aristocracia galega”.<sup>249</sup>

Cabe-nos, ainda, inquirir quais os motivos que teriam levado Requiário a alterar um elemento tradicional presente em sua família e que, claramente, poderia ameaçar sua governabilidade. Para Óscar Nuñez<sup>250</sup> e Luis García Moreno<sup>251</sup>, a conversão foi uma opção puramente pessoal com pretensões políticas, estando estritamente relacionada com um desejo de Requiário em criar uma identidade original para seu reino que o diferenciasse das demais monarquias do período. Com a conversão, o rei suevo estava claramente dando seguimento à política de seus antecessores ao revestir a Monarquia com características romanas. Porém,

---

<sup>247</sup> Embora tenhamos em mente que a conversão de Requiário possa ter impactado no credo professado por seus pares, é importante salientar que a mudança de religião no reino não deve ser vista como um fenômeno definitivo e encerrado. As crenças ditas pagãs continuarão vivas no território hispânico, assim como o priscilianismo e o arianismo, o que nos demonstra que o episódio envolvendo o monarca suevo não deve ter gozado de grande amplitude.

<sup>248</sup> NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. Una consecuencia de la identificación cristianismo-latinidad: la conversión del rey suevo Requiario. In: *Analecta Malacitana*, n. 06, s/p, 2000.

<sup>249</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 112.

<sup>250</sup> NÚÑEZ GARCÍA, Óscar, *Op. cit.*, s/p.

<sup>251</sup> GARCÍA MORENO, Luís. *Op. cit.*, p. 44.

Requiário mostra-se ambicioso na medida em que tenta uma aproximação com um poder cujo apoio seria determinante para sua plena aceitação em terras hispânicas. O clero poderia fortalecer a imagem do monarca promovendo uma pacificação entre suevos e galegos, ao passo que o governante poderia dar apoio financeiro e moral à Igreja, ampliando o número de fiéis que deveriam seguir a religião de seu monarca. Purificación Rabaneda nos explica esta relação:

De fato, Requiário era um hábil político e sabia que havia um amplo setor de hispano romanos que estavam muito descontentes com um governo romano opressor e incapaz de proporcionar bem-estar e que estes podiam prestar um apoio muito valioso aos suevos em suas pretensões expansionistas. Também era consciente da grande influência e do poder que em estes momentos tinham os bispos entre a população hispano romana e que se superasse uma das barreiras que os distanciavam, a religiosa, poderia obter um maior favor por parte destes. Por conseguinte, sua adesão ao catolicismo supunha o primeiro passo para um colaboracionismo cada vez mais estreito entre suevos e hispano romanos.<sup>252</sup>

Na contramão desta assertiva, Óscar Nuñez Garcia não acredita que o cristianismo de Requiário tenha qualquer relação com uma tentativa de aproximação com os poderes eclesiásticos e com a sociedade galega de uma forma geral. Para o autor, a conversão não é vista como uma medida suficiente para garantir a harmonização entre o rei e seus súditos<sup>253</sup>, mas a própria *Crônica* não menciona nenhum conflito envolvendo o poder político e as populações galegas durante o governo de Requiário, o que nos demonstra que ele pode ter atingido, de fato, uma boa relação com a sociedade.

As hipóteses que aqui levantamos nada mais são do que um exercício de análise para tentarmos compreender os motivos que levaram à alteração da religião no reino. Nos próximos oito anos referentes a este governo, Hidácio parece esquecer a conversão e não faz sequer uma menção que nos permita avaliar o impacto deste episódio ou até em que medida o catolicismo tenha sido, realmente, professado. Para nós, as ações inéditas que Requiário tomará devem ser vistas como integradas a um latente desejo por sua legitimação política, elemento determinante para consolidar um projeto muito mais ambicioso: o monarca pretendia a construção de um Império dos suevos. Para perseguirmos esta linha de

<sup>252</sup> RABANEDA, Purificación. *Op. cit.*, 2003, p. 512.

<sup>253</sup> NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. *Op. cit.*, 2006, s/p.

investigação, basearemos nossas considerações em Casimiro Torres Rodriguez, sendo ele o primeiro autor a explorar tal vertente de análise:

Requiário é mais sonhador, mais idealista, mais ambicioso que seu pai; vai tentar realizar duas unidades transcendentais; a unidade religiosa tendo como base o catolicismo e a unidade política, tendo como base a conquista da Espanha.<sup>254</sup>

Para alcançar a unidade política, seria necessário fundir não apenas territórios, mas a sociedade de uma forma geral, e sua conversão poderia sanar este problema. Com ela, a população hispânica que já se identificava com o catolicismo estaria unida em torno de uma só força, legitimando e apoiando seu rei em nome de um propósito maior. O momento era propício para a construção de um novo político cristão que estivesse disposto a atuar junto aos seus súditos. Acrescentamos a isto o fato de o Império Ocidental estar em um processo de esfacelamento, em que os impostos massacravam os contribuintes, que veem nos novos poderes uma saída para sua situação de penúria. Devemos ter em mente, contudo, que, apesar do rei dos suevos almejar sua legitimação com vistas a um território consolidado e livre da submissão imperial, sua política terá como base não só a manutenção de certos dispositivos romanos, mas a adoção de outros que serão ressignificados para construir uma identidade própria, porém híbrida. Os suevos buscam o reconhecimento através de elementos que são conhecidos e que funcionaram com os mesmos propósitos, assim, neste contexto, podemos citar a conversão e, mais tarde, a cunhagem de uma moeda aos moldes romanos.

As intenções imperiais de Requiário em prol da construção de um Império unificado continuam a se desenvolver logo após a sua conversão. Em 449 irá contrair matrimônio com a filha do rei godo Teodorico I (418-451), que era ariano. Apesar das distinções religiosas entre as partes interessadas, o casamento assim figura na *Crônica*: “Requiário saqueia a Vasconia durante o mês de fevereiro depois de se casar com a filha do rei Teodorico, coisa que foi considerada de bom agouro no início de seu reinado”<sup>255</sup>. Ao trabalhar com a notícia em questão, Hidácio parece deixar implícita uma certa ironia ao dizer que consideraram o saque da referida região como um elemento auspicioso para o novo casal. Sendo irônico ou não, o fato é que o bispo, novamente, ressalta de forma pejorativa os reis suevos ao caracterizar, mais uma vez, as incursões expansionistas como saques ou depredações. Vê-se que o caráter

<sup>254</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1957, p. 157.

<sup>255</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 81.

militar não se aparta nunca da identidade que o religioso imprime para os suevos, porém, ao valorizar tal elemento constantemente em sua narrativa, torna-se evidente sua importância para nossos protagonistas que se valiam do direito de usufruir das regiões que conquistavam através destas campanhas.

A temática do casamento volta à cena ainda no mesmo ano quando somos informados que Requiário parte rumo à corte de seu sogro no mês de julho fazendo, em seu retorno, “devastações” e “ataques”<sup>256</sup> surpresas em Saragoça e Lérida, capturando um grande número de prisioneiros. Torres Rodriguez defende que o então rei dos suevos necessitava do apoio de seu sogro para expandir os limites do reino, alcançando territórios romanos por meio de uma política hostil com estes<sup>257</sup>. Para tanto, era necessário que os visigodos se desvencilhassem dos pactos (*foedus*) estabelecidos com os romanos; assim, caminhos seriam abertos para a atuação de Requiário por toda a Península. Teodorico I não tinha como aspiração a conquista da Hispânia e um embate direto com Roma, mas desejava uma saída ao Mar Mediterrâneo por Arles e Narbona e, também, o domínio de toda a Gália. Deste modo, pode ter visto em Requiário a possibilidade de alcançar tais intentos de modo que ficasse como coadjuvante nesta empreitada.

Aparentemente, Requiário possuía o alicerce necessário para dar os próximos passos, mas os acontecimentos noticiados na *Crônica* em 451<sup>258</sup> promoveriam uma viragem em sua política expansionista. Antes de nos atermos especificamente a eles, é conveniente ressaltar que Hidácio estrutura sua narrativa com ares dramáticos neste momento com o objetivo de antecipar acontecimentos futuros, dando aos seus leitores uma ideia da angústia instaurada neste período. Os prodígios utilizados podem ser compreendidos sobre o prisma da unificação por padronização que, neste caso, aproxima-se de uma descrição apocalíptica, sendo comum ao universo cristão, aspecto que facilitaria a construção do cenário descrito na mente daqueles que teriam contato com a obra em tempos posteriores. Hidácio inicia o relato dos acontecimentos vindouros desta forma:

Na Galiza, (dão-se) frequentes tremores de terra e aparecem no céu muitos sinais. Sem dúvida, na véspera das nonas de abril, a uma terça-feira, depois do pôr do Sol, nas bandas do Aquilão, o céu começa a tornar-se vermelho e fica como fogo ou como o sangue. Surgem listras mais claras que se

<sup>256</sup> IDÁCIO. *Crônica*. In: CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>257</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 123.

<sup>258</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXVIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 82-83.

misturam (e cruzam) por meio deste ígneo rubor à maneira de lanças brilhantes. A visão deste prodígio prolonga-se desde o cair do dia até quase à terceira hora da noite. Em breve, (porém), um desfecho extraordinário vai dar a explicação deste (fenômeno meteorológico).<sup>259</sup>

Os acontecimentos futuros estão relacionados à vinda dos hunos. Átila dirige-se contra o Ocidente e, incitado pelo seu aliado Genserico (428-477), rei dos vândalos, investe contra Teodorico I e seus territórios na Gália. Temendo por sua derrota, o monarca godo volta ao *foedus* com os romanos, abdicando dos territórios que havia conquistado e auxiliando-os contra os hunos. Átila é vencido ainda em 451 e Teodorico é morto em luta. Neste momento, os intentos de Requiário ficariam estagnados e sofreriam revezes quando, com a morte do sogro, o pacto entre suevos e visigodos estaria comprometido.

Turismundo (451-452), filho de Teodorico I, assume o trono dos godos e, segundo Torres Rodriguez, as relações travadas com o rei dos suevos são pacíficas<sup>260</sup>. Embora nossas fontes sobre o século V não abordem esta temática específica, podemos depreender que o historiador chega a essa conclusão devido aos monarcas, aparentemente, possuírem o mesmo tipo de política hostil em relação à Roma podendo se aliar para concretizá-la. Ocorre que Turismundo e Requiário não teriam tempo hábil para arquitetar qualquer plano de aliança. Teodorico II e Frederico, irmãos do novo monarca godo, se opunham à política agressiva contra o Império e desejavam retirá-lo do trono, fato que acontece em 452 quando o referido rei é assassinado por eles<sup>261</sup>. Os godos, agora regidos por Teodorico II (453-456), também irão se opor às políticas levadas a cabo pelo rei dos suevos.

Com a morte de seu último aliado, Requiário decide tentar uma nova estratégia política que poderia levá-lo ao domínio de toda a Hispânia. Sem forças para continuar a expansão de forma solitária, o rei dos suevos tentará neutralizar seus cunhados através de uma política de reativação diplomática com Roma quando criará uma moeda em sua própria referência.

Seus intentos com a cunhagem deste artefato ainda continuam a suscitar muitas indagações, todavia, acreditamos que esta ação pode ser considerada como um ato puramente político atrelado a um desejo do então governo de se diferenciar das demais monarquias do

<sup>259</sup> IDÁCIO. *Crónica*. In: CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 31.

<sup>260</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 126.

<sup>261</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXVIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 83.

período, tendo um propósito semelhante ao da conversão. A identidade política que Requiário vem construindo é fruto de um esforço para atingir seus objetivos imperiais.

A utilização de moedas pelos suevos não é algo inédito vivenciado pela Monarquia, pois, como já salientamos em outras passagens, alguns dispositivos romanos são mantidos para facilitar a transição entre governos. Assim sendo, desde Hermerico, os suevos utilizam as moedas para fins puramente econômicos. Como continuador da política de seu avô e pai, Requiário irá revestir este elemento de características inéditas ao torná-lo sua máquina de propaganda que irá alçá-lo à qualidade de admirador das relações outrora estabelecidas entre o Império e os suevos, revelando um desejo de que os pactos e as negociações voltem a ocorrer trazendo desfechos favoráveis para os envolvidos. Mas até que ponto Requiário desejava, de fato, reativar uma diplomacia com Roma? Estaria Requiário disposto, realmente, a abandonar suas ações expansionistas para negociar através de pactos como nos tempos de seu avô?

Para promover uma reaproximação com o Império, o monarca decide atrelar seu nome ao do antigo imperador romano Honório, que, apesar de já falecido, simbolizava um passado que Requiário almejava reviver. A utilização de Honório seria justificada pelo fato deste imperador ter firmado um pacto (*foedus*) com os suevos ainda em 411<sup>262</sup>. Sendo assim, sua escolha mostra-se atrelada a um passado político que lembraria, tanto os súditos galegos quanto os romanos, de uma fase amistosa. A utilização de Honório seria o elo que interligaria um passado que ainda se fazia presente a um novo futuro que tentava se impor. Neste contexto, recorremos a Danilo Medeiros Gazzotti, que complementa nossas considerações ao explicar uma outra intenção na utilização do busto de Honório nas moedas de Requiário:

[...] a siliquae de Requiário promoveu a união de seu nome com a imagem do antigo imperador Honório, aproximando sua figura de uma identidade romana e passando a ideia de que sua administração era legitimada pelo governo imperial.<sup>263</sup>

Uma vez estando vinculado a um grande nome do passado romano, mas que fora importante para o contexto suevo, Requiário buscava a legitimidade de sua Monarquia por um

<sup>262</sup> CEBREIRO ARES, Francisco. Dificultades que plantea el estudio de la historia monetaria sueva. In: *Xornadas Internacionais de História Monetária de Galicia*, 2010, p. 47.

<sup>263</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. Em busca de uma identidade romano-bárbara: a emulação das instituições romanas pelas monarquias goda e sueva na primeira metade do século V. In: *Romanitas – Revista de Estudos Greco-Latinos*, n. 07, p. 248, 2016.

viés político e cultural<sup>264</sup>, valendo-se de um elemento identitário romano-bárbar e inédito entre as monarquias do período. Como não conseguia empreender sua expansão por outros métodos, o rei suevo acreditava que o tipo de negociações que seus antepassados empreenderam para alargar os domínios na Galiza poderia funcionar, agora, com uma maior amplitude, porém, para tanto, era preciso acabar com qualquer vestígio de aliança entre visigodos e romanos.

Para que possamos analisar mais detidamente as características inerentes a este material, apresentaremos a imagem<sup>265</sup> de um dos exemplares encontrados:



Observando detidamente a moeda<sup>266</sup>, verificamos, em seu anverso, a representação do imperador Honório, diademado e olhando para a direita circundado pela legenda D N HONORI – VSPFAVG (*Dominus Noster Honorius Pius Felix Augustus*). No reverso, vemos, ao centro, a presença da cruz latina juntamente às letras B e R em referência a *Bracara* (local indicativo de origem da moeda ou capital do reino) com ramos de laurel ao redor com fitas

<sup>264</sup> Ibidem, p. 247.

<sup>265</sup> Na Galiza, foram encontradas cerca de cinco moedas de prata cunhadas em referência a Requiário. Por muito tempo, houve um debate sobre a autenticidade de alguns desses exemplares, uma vez que certos especialistas passaram a considerá-las produções fabricadas no século XVIII que apresentariam características de cunhagem diferentes daquelas utilizadas no século V. Contudo, após intensa análise e o encontro de outros exemplares, a arqueologia acabou por comprovar que as cinco moedas eram, de fato, verdadeiras. O estudo dos locais onde estes artefatos foram encontrados mostram que, das cinco moedas, quatro apresentam uma localização comum entre as zonas costeiras da Galiza (Castro Lanhoso, Porto e Alcáçova de Santarém), que integravam uma rede viária que conectava o interior até o Sul (In: CEBREIRO ARES, *Op. cit.*, p. 59). O fato de estarem próximas umas das outras mostra, ainda, que havia uma circulação dessas moedas pelo território do reino suevo, atestando sua funcionalidade com objetivos não apenas políticos (propaganda do governo), mas também econômicos.

<sup>266</sup> A imagem foi retirada da obra *A moeda sueva, Suevic coinage*, de autoria de PEIXOTO CABRAL, J.; METCALF, D. (Porto: Sociedade Portuguesa de Numismática, 1997, p. 07).

pendentes. Entre as fitas, há um símbolo parecido com uma espiga e, circundando os símbolos centrais, vemos a inscrição IVSSV RICHARI REGES (*Por ordem do rei Requiário*)<sup>267</sup>.

Pelas informações de que dispomos sobre o reino, os significados de algumas simbologias nos parecem claros: os ramos de laurel, costumeiramente associados à ideia de triunfo militar e glória, poderiam estar fazendo clara alusão ao projeto de unidade e legitimação de Requiário, bem como a cruz latina representando a nova religião professada no reino; as letras B e R para indicar *Bracara*, o local de fabricação da moeda ou a capital do reino, e a inscrição evidenciando o rei Requiário, o responsável pela cunhagem da moeda em questão. Com relação ao sentido atribuído àquilo que vem sendo interpretado como uma espiga, não encontramos referências que nos desvelem pistas sobre sua simbologia, entretanto, os demais elementos parecem ter sido bem escolhidos para marcar certas singularidades vivenciadas e objetivadas pelo reino.

Uma vez cientes das particularidades que marcaram a moeda cunhada por Requiário, cumpre-nos, neste momento, expor algumas ideias produzidas pela historiografia que se dedicou à interpretação de sua funcionalidade nos quesitos econômicos, políticos e culturais. Para tanto, destacamos, primeiramente, as impressões de Gomes Marques. Segundo este autor, a moeda de Requiário foi cunhada apenas com fins comemorativos referente a algum acontecimento importante vivenciado por este governo:

Tal fato (distância cronológica entre Honório-Requiário) associado à natureza quase exclusivamente comemorativa que então tinham as emissões de moedas de prata, leva a supor que as referidas *siliquae* se destinavam a celebrar um acontecimento importante para o povo suevo<sup>268</sup>.

Em contrapartida, Xosé Manuel Sánchez Sánchez e Fermín Bouza Brey apresentam hipóteses ligadas a fatores econômicos, porém, sobretudo, políticos no que diz respeito à cunhagem desta moeda. Para Sánchez<sup>269</sup>, Requiário visava uniformizar o sistema monetário suevo desenvolvendo uma cunhagem nacional no território, que significaria sua independência e diferenciação sobre seus inimigos visigodos. Brey também atrela suas

<sup>267</sup> GOMES MARQUES, Mario. *A moeda peninsular na idade das Trevas*, Sintra: Instituto de Sinta, 1998, p. 108.

<sup>268</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>269</sup> SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Xosé Manuel. Una perspectiva teórica de la arqueología sueva. In: Estudios Midonienses. *Anuario de Estudios históricos-teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol*. Salamanca: Imprenta Kadmos, v. 16, p. 512, 2000.

interpretações a esta problemática. Para ele<sup>270</sup>, Requiário, que fora casado com a filha de Teodorico I, mantinha um pacto de aliança com o próprio sogro, mas que fora praticamente rompido após a morte deste último, inaugurando um período de disputas e inimizades entre ele e seus cunhados, sobretudo Teodorico II. Claramente, Requiário ambicionava ser o sucessor de Teodorico I com vistas à unificação dos dois territórios (suevo e visigodo), empreendimento que não ocorrerá.

O autor questiona o porquê Requiário, mediante uma política expansionista que desafiava o Império e seus aliados, possuía o interesse em atrelar sua imagem com o busto de um imperador romano em uma moeda. Seria lógico querer desvincular os dois contextos na atual realidade que vivenciava no período, mas, como apontamos anteriormente, o rei dos suevos precisava de uma representação que ainda o mantivesse ligado ao Império para uma melhor aceitação e legitimidade de suas ações. A saída foi relacionar sua imagem com a de Honório. Desta forma, Requiário via na fabricação da moeda a possibilidade de reativar uma memória para o despertar de uma eventual afetividade por parte dos romanos, que compreenderiam que o rei dos suevos estava disposto a abandonar seus intentos expansionistas, redirecionando sua política de forma mais pacífica, respeitosa e submissa. Para nós, esta hipótese pode ser interpretada como um estratagema político de um monarca que só estaria esperando o momento oportuno para impor seu poderio sobre os territórios hispânicos. Requiário sabia das fragilidades do Império, contudo ele mesmo também não conseguiria lidar sozinho com a *pars* Ocidental. Portanto, era necessário recomençar sua expansão aos poucos através das negociações. Quando fortalecido, poderia buscar novos meios de edificar seu Império mais rapidamente e sem a interferência contínua do Império.

Como objetivo secundário, mas complementador a esta hipótese, a moeda teria, ainda, a função de promover o enfraquecimento das relações entre romanos e visigodos, uma vez que os primeiros passariam a ter outro aliado político que legitimava suas ações, impedindo Teodorico II de atentar contra seu próprio cunhado. Brey<sup>271</sup> afirma que, sendo assim, poderíamos até supor que Requiário tivesse buscado um artista romano especialista na cunhagem de moedas para a produção de um exemplar perfeito, digno de ser apreciado quando chegasse às mãos do imperador romano, que poderia reativar as relações como nos tempos de Hermerico. Então, apesar de não dispormos de uma datação precisa sobre a

---

<sup>270</sup> BOUZA BREY, Fermín. Sobre las acuñaciones suevas de plata a nombre de Honorio y Requiario. In: *El Museo de Pontevedra*, n. 04, p. 21-22, 1946.

<sup>271</sup> Ibidem, p. 21-22.

cunhagem da referida moeda, sabemos que a mesma deve ter sido fabricada após a morte de Teodorico I ou Turismundo, servindo para uma dupla função: arma contra os visigodos e uma última saída de reconciliação com o Império que pudesse lhe servir de apoio aos seus objetivos expansionistas. A moeda sueva se configuraria, portanto, como um artifício político e propagandístico, uma vez que as interpretações de seus símbolos fariam supor uma união entre suevos e romanos, além de realizar uma valorização da imagem de Requiário no contexto hispânico.

Embora a *Crônica* não aborde a temática da moeda em nenhum momento, o que nos restringe a conjecturar o real impacto da mesma, acreditamos que a estratégia de Requiário terá pouco alcance devido às próprias circunstâncias políticas pelas quais o Império passará nos próximos anos que frustrarão, novamente, os planos deste monarca. Assim, para que as próximas ações de Requiário sejam inteligíveis, devemos nos ater brevemente ao turbulento contexto vivido pelo Império neste mesmo período. Os acontecimentos que serão noticiados na *Crônica* tornarão explícita a situação de crise vivida pela parte Ocidental, momento no qual o rei dos suevos retomará sua ofensiva de forma abrupta e incisiva.

Hidácio nos informa que, em 454, o general Aécio será assassinado a mando do imperador Valentiniano III que, após este ato, envia embaixadores para manter os tratados com os povos germânicos, inclusive os suevos<sup>272</sup>. Retomando nossas considerações traçadas nos tópicos anteriores, vimos que Aécio foi figura determinante para a feitura e validação de diversos acordos territoriais entre os reis suevos, principalmente, durante o governo de Hermerico. O então imperador romano encontrará a morte no ano seguinte, sendo vítima de uma vingança dos próprios parentes do general anteriormente morto. Diante do trono vazio, o cônsul Máximo é elevado a Augusto, que é assassinado apenas quatro meses após assumir<sup>273</sup>. Os nefastos acontecimentos do Império têm continuidade com a subida de Marciano ao trono Oriental e a usurpação de poder por Avito (455-456), gaulês, elevado a imperador no Ocidente<sup>274</sup>.

Casimiro Torres Rodriguez explica que Avito alçou este posto com o apoio de Teodorico II. O autor afirma que a relação entre o nobre gaulês e o rei era próxima, tendo ambos sacrificado seus intentos expansionistas em prol de um pacto de aliança e amizade. Avito permite que o monarca godo retome Arles, ao passo que Teodorico desiste de sua

<sup>272</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXX. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>273</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXXI. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>274</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXXI. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 84.

expansão além do Loire<sup>275</sup>. Desta forma, as relações entre o Império e o reino visigodo parecem ter sido retomadas definitivamente. E como fica a situação de Requiário diante da atual conjuntura?

Acreditamos que o estratagema político envolto na moeda não tenha tido o real impacto desejado por Requiário, haja vista os últimos acontecimentos descritos. Isto posto, verificaremos que o monarca vivencia uma viragem em sua postura política quando abandona definitivamente seus planos diplomáticos e retoma sua expansão militar com o exército que dispunha. Seria uma campanha arriscada, mas era a única saída que Requiário possuía no momento.

Em 456, a atuação de nossos protagonistas retorna na fonte: “Os suevos saqueiam as regiões da Cartaginense devolvidas aos romanos”<sup>276</sup>. Danilo Medeiros Gazzotti explica que, uma vez mortos Aécio e Valentiniano, Requiário se vê livre das obrigações referentes aos acordos pactuados e pode, finalmente, investir em seu projeto de construção de uma unidade territorial<sup>277</sup>. Desta forma, a Cartaginense, que havia sido devolvida ao Império durante o reinado de Réquila, representa a volta de Requiário ao contexto como uma poderosa força a ser vencida por Avito e Teodorico II.

Consideramos que, neste momento, a intenção do monarca suevo torna-se explícita e ameaçadora para a soberania visigoda e imperial. Avito não responde a Requiário de forma violenta, procedendo habilidosamente para que os acordos anteriormente estabelecidos continuassem a vigorar. Como explica Torres Rodriguez:

Envia como delegado à corte de Requiário o mesmo conde Frontão que havia levado a cabo o pacto de 453. Foi um ato de sagacidade política, posto que assim Requiário não poderia considerar-se desligado do pacto anterior, dado que continuava em vigor o vínculo pessoal exclusivamente válido na mentalidade dos bárbaros.<sup>278</sup>

Teodorico, como aliado dos romanos, também envia embaixadas aos suevos para a preservação de tratados que ligavam ambos os povos ao Império. As ações do imperador e do monarca godo procuram dar ao episódio um tom de maior gravidade, unindo dois poderes que se posicionavam contra os suevos. Este momento é assim narrado por Hidácio:

<sup>275</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 130-131.

<sup>276</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXXI. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 85.

<sup>277</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Op. cit.*, 2018, p. 170.

<sup>278</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 133.

Do mesmo jeito, dado que era fiel ao Império Romano, o rei dos godos Teodorico envia legados aos mesmos, com o fim de que mantivessem as promessas que se juramentaram tanto com eles como com o Império Romano, posto que estavam ligados por um único acordo de paz. Os suevos fizeram voltar os legados de ambas as partes, violaram todos os juramentos, e invadiram a província da Tarraconense, que servia como diligencia ao Império Romano.<sup>279</sup>

Analisando o fragmento, percebe-se que o bispo assume uma postura de defesa das atitudes tomadas pelos godos pelo fato destes mostrarem-se como “fiéis aliados” dos romanos, ao passo em que reserva aos suevos a mensagem de que são desprovidos de caráter quando realizam juramentos, mas violam os mesmos com facilidade, expulsando os legados e dando o tom das negociações com a invasão da Tarraconense, território sob jurisdição romana. Neste caso, podemos analisar o fragmento através da dissimulação quando o grupo suevo é caracterizado negativamente, representando a antípoda de toda a civilidade almejada pelas partes envolvidas. O discurso de Hidácio vem mantendo coesão ao longo de toda a narrativa, sendo acentuado em momentos específicos. Os suevos recebem do religioso uma caracterização específica para que uma única ideia acerca dos “inimigos” seja alimentada durante todas as linhas da obra. Eles são violentos e não cumprem as promessas e, mesmo o rei sendo católico, ele não tem, em momento algum, suas atitudes aprovadas. Para Hidácio, Requiário não está em consonância com a religião que prega.

Ainda em 456, os visigodos fazem uma nova tentativa de negociação com os suevos cujos resultados não são frutíferos. A Tarraconense, segundo o autor da *Crônica*, é alvo de novas invasões e muitos habitantes são feitos prisioneiros por Requiário. A insistência em relação a este território que sempre esteve sob jurisdição romana pode ser indicativo de seus intuítos imperiais. O governante suevo acreditava ter força o suficiente para tomar toda a região e, caso conseguisse, seu triunfo seria inevitável.

Ao dar continuidade à invasão da referida região e capturar um grande número de reféns, Requiário acredita estar em posição vantajosa para, finalmente, dar os passos finais rumo à edificação de uma unidade territorial. Após o término dos acordos anteriormente pactuados, além do casamento que o fazia acreditar ter direitos ao reclamar um parentesco com seu sogro e a não ativação da política diplomática imperial, o reino suevo decide agir por vias próprias. Mas Requiário tinha chances de triunfar? Desde que iniciaram o processo de

---

<sup>279</sup> IDÁCIO. *Cronica*, I. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 85.

assentamento na Galiza, os suevos nunca estiveram envolvidos em conflitos de grandes proporções, dedicando-se a campanhas pequenas para obtenção de recursos econômicos. Era a primeira vez que se envolveriam em uma guerra, de fato. Mesmo que aparentemente gozasse de vantagens, um desfecho trágico logo se revelaria.

Em seguida à nova invasão da Tarraconense, Teodorico abandona sua postura conciliatória e decide extirpar os intuits expansionistas de seu cunhado. Era necessário frear a constante tomada de terras que ameaçava o decadente Império e o próprio reino visigodo. Um numeroso exército é convocado por Avito, e os godos, regidos por seu governante, marcham rumo à Hispânia. Ao mesmo tempo, Requiário também se arma com uma grande horda de homens para o enfrentamento de uma inevitável guerra. Segundo Hidácio:

Teodorico, rei dos godos, entra na Hispânia de imediato junto com seu grande exército, por ordem e vontade do imperador Avito. O rei Requiário, junto de uma multidão de suevos, se apresenta à batalha a doze milhas da cidade de Astorga, junto ao rio Órbigo, três dias antes das nonas de outubro, sexta-feira. Tão pronto a luta teve início, foi derrotado. Com as formações dos seus massacrados, alguns capturados e na sua maior parte fugidos, ele apenas consegue se retirar para os lugares mais afastados da Galiza, ferido e fugitivo.<sup>280</sup>

Nota-se que o monarca suevo é retratado de forma vexatória no escrito. Primeiramente, temos a notícia de que não houve muita resistência de sua parte, tendo sido fácil para os godos detê-lo. Então, Requiário foge depois de ser ferido e ter perdido seus homens para a morte ou para as mãos inimigas. Contudo, a humilhação dos suevos teria novos desdobramentos. Logo no início de novembro, Hidácio mostra um Teodorico disposto a destruir definitivamente os suevos por meio da sua entrada e ocupação na provável capital do reino: Braga. Neste momento, Hidácio parece se voltar contra os visigodos, ressaltando que tais depredações à cidade foram desnecessárias porque atentavam contra as basílicas, além de terem feito prisioneiros romanos. Um cenário de caos é descrito pelo cronista para retratar a derrocada definitiva dos suevos regidos por Requiário. Dentre as palavras utilizadas para este momento, podemos citar: *triste, deplorável, destruídas, quebrados, raptadas, despidos e horror*<sup>281</sup>.

<sup>280</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 85.

<sup>281</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 85-86.

Após o saque de Braga, Hidácio se volta à narrativa dos últimos momentos do rei dos suevos. Somos informados de que Requiário fora encontrado em Portucale, sendo conduzido ao monarca Teodorico. Os aliados suevos de Requiário entregam-se aos godos, mas muitos outros são vítimas de uma chacina. Parece-nos que Teodorico objetivava acabar com qualquer tentativa que pudesse suscitar uma nova articulação dos suevos e, não se contentando em ter vencido a guerra, dá um caráter finalista ao reino através da invasão e destruição da capital. Mesmo vivo, Requiário não dispunha de meios para articular um contragolpe, tendo sido morto em dezembro de 457.

Diante da conjuntura que atingiu a Monarquia, Hidácio resume estes momentos afirmando que “O reino dos suevos foi destruído e seu fim chegou”<sup>282</sup>. O tom de desfecho empregado parece fornecer a ideia de que o religioso legitimou a dinastia de Hermerico<sup>283</sup> com seus respectivos representantes e, diante da morte de seu último herdeiro, não apenas o reino fora considerado extinto, mas sim toda a história dos suevos construída, até então, em solo hispânico.

Requiário marcou seu reinado por uma política mais audaciosa. Deu continuidade aos planos de seus antecessores, contudo imprimindo um caráter próprio e inédito a algumas de suas ações. As estratégias utilizadas para o fortalecimento da identidade do reino suevo estiveram intimamente relacionadas ao seu objetivo maior de construir um Império. Pelo decurso dos acontecimentos, vimos que inúmeros fatores além de Requiário o impossibilitaram de alcançar seu objetivo primordial. Com a morte dele, morre também um projeto familiar de construção de uma identidade romano-bárbara para o reino. Seus sucessores marcarão a história sueva redefinindo suas políticas, traçando outros planos e fazendo novos aliados.

---

<sup>282</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 86.

<sup>283</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 1986-1987, p. 213.

## 2.4. O caos e a necessidade de redefinição: identidades em construção

Após a morte de Requiário, o reino suevo vivenciaria um período conturbado, marcado por uma frequente rotatividade entre os governantes acrescida de conflitos com as populações locais e o surgimento de novos inimigos e alianças. Nesta fase, o projeto de identidade encabeçado pela primeira dinastia sueva sofre um revés. Os dispositivos romanos outrora utilizados para a construção de um perfil de monarquia romano-bárbara são abandonados e o reino se volta para a adoção de elementos puramente germânicos, fruto de uma recente reaproximação com os godos de Teodorico II.

Com a derrota no rio Órbigo e o assassinato do último rei da dinastia de Hermerico, os visigodos abandonam a conquista da Galiza, favorecendo a rearticulação dos suevos, que elegem como novo rei a figura de Maldras. A partir do exposto na *Crônica*, depreendemos que o critério sucessório fora extinto, pois não há nenhuma referência a um possível filho de Requiário que pudesse assumir o lugar do pai. Desconhecemos se este teria tido um herdeiro, mas os suevos, na falta de um monarca, recorrem à eleição (457), escolhendo um dos seus que possuía clara influência política: “Os suevos que permanecem na parte mais afastada da Galiza nomeiam como rei um filho de Massilia chamado Maldras”<sup>284</sup>. Para José Galazak, Massilia (ou Massila) teria sido o *subregulus*, ou seja, uma espécie de co-monarca durante o reinado de Hermerico, Réquila e Requiário, o que explicaria o prestígio de Maldras para assumir o cargo. Esta notícia abrange, ainda, dois pontos principais: embora Hidácio tenha se preocupado em informar a procedência do novo rei, justificando sua influência, a escolha não é pautada no critério hereditário, mas sim em uma eleição, que pode ter sido realizada por uma assembleia de guerreiros ou até um conselho de notáveis <sup>285</sup>. Um segundo ponto é o fato de Hidácio ter nomeado como rei o novo eleito. Diante dos últimos acontecimentos bélicos ocorridos no reino, os suevos parecem ter elegido não apenas alguém que pudesse exercer a função de *rex*, mas que tivesse atributos militares comprovados. Vale relembrar que Requiário teve seu poder discutido e não sabemos se por competência nas batalhas ou pela mudança de religião, porém o contexto atual exigia que os suevos fossem liderados por um chefe militar. Assim, a condição guerreira continua sendo um traço identitário determinante para a escolha das lideranças.

---

<sup>284</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 86.

<sup>285</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 1986-1987, p. 216.

Em 459, a monarquia sueva aparece fragmentada na *Crônica*. Dois reis figuram no relato governando diferentes facções de suevos e galegos. Nas palavras de Hidácio:

Os suevos, divididos em bandos, pedem a paz com os galaicos. Parte nomeiam Frantano, e parte Maldras. Com seu costumeiro jeito de perfídia, uma parte dos suevos que segue Maldras saqueia a Lusitânia. Ali levou-se a cabo uma matança de romanos, e depois de proceder saques, entram na cidade de Lisboa com a aparência de uma falsa paz.<sup>286</sup>

As origens desta divisão costumam ser associadas ao fator geográfico onde cada um dos reis exerceria sua influência em partes distintas da Galiza. Contudo, Pablo C. Díaz atenta para o fato de que esta explicação não é suficiente para entender a recente fragmentação do reino. Para o historiador, o cerne da questão deve estar assentado na “[...] divisão ou acordo de uma heterogeneidade originária de ambos grupos, devido à presença de grupos étnicos ou familiares diferenciados que reclamavam direitos iguais frente à dignidade régia”<sup>287</sup>. Estas relações étnicas às quais Díaz se refere podem ser oriundas de uma história pré-galega entre marcomanos e quados. Um outro ponto salientado por ele é o fato de que entre Maldras e Frantano não se processa uma diarquia, visto que Hidácio irá opô-los em suas referências fornecendo a ideia de que são independentes um do outro<sup>288</sup>. Acrescentamos, ainda, os juízos de valor proferidos pelo religioso, que são novamente evidenciados quando explicita a divisão que ocorre no reino suevo, mostrando a fragilidade da instituição monárquica neste momento. Não há o reconhecimento de uma única potestade real, mas sim uma divisão em “bandos”, o que denota desorganização e se mostra frágil ao “pedir” a paz com as populações locais. Em seguida, o bispo, novamente, realiza o expurgo do outro quando diz ser costumeiro as atitudes de perfídia por parte dos suevos e reforça seu argumento ligando-o a episódios de matança e saques travestidos de atitudes de “falsa paz”, que, na verdade, escondiam suas verdadeiras intenções.

No parágrafo seguinte, a *Crônica* revela a morte de Frantano entre a Páscoa e o Pentecostes. O escritor limita-se a citar o ocorrido, não indicando suas causas. Sobre este episódio, Isidoro de Sevilha complementa que “[...] os suevos que tinham estado ao seu lado (de Frantano), voltam a Maldras e submetem ao saque a região da Galiza limítrofe com o rio

<sup>286</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 87.

<sup>287</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2011, p. 112.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 113.

Duero”<sup>289</sup>. Com este episódio, o caráter frágil da monarquia torna-se ainda mais evidente e, embora não saibamos as causas que tenham levado ao fim de Frantano, não seria leviano imaginarmos que ele tenha sido assassinato por membros de sua própria facção ou da divisão chefiada por Maldras. Tal omissão é interessante, haja vista que Hidácio sempre narra os episódios de assassinatos dos monarcas e, neste contexto de divisão do reino, seria praticamente esperado que um desfecho trágico ocorresse. Nota-se, ainda, que Maldras segue reafirmando sua identidade de chefe militar ao prosseguir com a expansão territorial.

Nos anos subsequentes (460-461), notamos uma série de acontecimentos que seriam determinantes para a monarquia de Maldras. Teodorico II envia algumas embaixadas aos suevos com o intuito de novamente investir contra o reino, especificamente, a região da Bética. Em um primeiro momento, um de seus generais, de nome Cirila, parte para a conquista do referido território, mas é chamado de volta à Gália, onde há uma concentração de soldados visigodos prontos para a tomada desta. Na sequência, o monarca godo envia outra embaixada encabeçada pelo comandante Sunerico tendo o mesmo intuito anterior. Não somos informados se os planos de Teodorico triunfam, entretanto, vários aspectos envolvidos nestes fatos são relevantes. O primeiro deles é que Teodorico volta novamente seus interesses contra o reino suevo, estando prestes a reativar seu *foedus* com os romanos; quanto aos suevos, temos que estes “[...] saqueiam não em menor medida umas zonas da Lusitânia com Maldras, e os restantes, umas da Galiza com Requirundo”<sup>290</sup>. Este último não é apresentado como rei dos suevos, todavia, figura ao lado do outro monarca, o que nos leva a crer que fora substituto de Frantano, mesmo que a fonte não especifique as condições de sua ascensão ou de seu cargo.

Em 461, a estabilidade que acreditávamos que o reino suevo estava conquistando sofre um revés. Maldras degola seu irmão de nome Germano<sup>291</sup>, levando-nos a supor que ele enfrentava oposição dos próprios membros de sua família, embora estivesse empenhado em uma política expansionista em prol de sua legitimação. Mesmo diante do assassinato, uma nova região é anexada ao território do reino (Porto), mostrando seu potencial bélico neste momento. Relacionado a este episódio, somos informados, nas linhas subsequentes, de um novo enfrentamento entre suevos e galegos de nobre linhagem culminando em um massacre,

---

<sup>289</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Las história de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 315.

<sup>290</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>291</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 88.

seguido de uma hostilidade latente manifestada pelas partes<sup>292</sup>. Pela ordem dos acontecimentos, acreditamos que a raiz de tal conflito seja oriunda da recente expansão de Maldras sobre Porto. Os nobres locais, provavelmente, sublevaram-se contra as recentes conquistas suevas que abalariam seus poderes junto ao restante da população. César Candelas Colodrón explica que estes nobres foram acumulando funções governamentais ao longo dos séculos IV e V a partir das transformações vivenciadas por Roma. Sendo assim, migraram de um sistema senatorial romano para uma experiência de âmbito municipal, em que exerciam o patronato perante as populações locais. Esta nova aristocracia tinha seu poder assentado não mais na legalidade romana, mas sim no apoio fornecido pelas relações sociais e privadas com comunidades que geriam:

O patronato se baseava em um pacto entre a plebe citadina e uma personagem relevante segundo a qual aquela entrega seu apoio e fidelidade a esta garantindo sua adesão política e moral, uma troca de proteção, entendida esta no sentido mais amplo da palavra.<sup>293</sup>

Dentre as funções dos patronos, destacamos a proteção jurídica, proteções de tipo fiscal e militar e a construção e restauração de edifícios públicos. Desta forma, ao cumprirem o papel de gestores locais, os nobres exerciam uma grande influência perante as camadas mais empobrecidas da sociedade e permitir que seus territórios ficassem sobre o domínio de novas formas políticas significava o fim do poder e status adquiridos com esta função. As hostilidades entre estes grupos e os suevos serão frequentes até o ano de finalização de nossa fonte e os sequestros passarão a ser a tática empregada para validar mais rapidamente o poder da Monarquia que desejava se impor.

Ainda em 461, Teodorico II e o imperador Majoriano (457-463) enviam o *magister militum* Nepociano e o *comes* Sunerico para anunciar aos suevos a reativação de seus tratados de paz. Para Torres Rodriguez, este projeto conjunto visava ao extermínio dos vândalos, devido ao recente assalto à capital do Império, e também dos suevos, em decorrência das políticas agressivas contra os grupos dirigentes da Galiza. O autor acrescenta, ainda, a questão econômica vinculada ao trigo do qual os romanos foram privados devido à atuação dos

<sup>292</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>293</sup> COLODRÓN, César Candelas. “Plebs” y Aristocracia en el Cronicón de Hidácio. La organización política hispanorromana en el siglo V. In: *Polis: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n. 13, p. 132, 200.

citados povos<sup>294</sup>. Ao adentrarmos o ano de 462, temos a notícia de que as campanhas levadas a cabo pelo pacto romano-visigodo fracassam, contudo, antes de nos atermos a esta problemática que levará a um posterior redirecionamento político de nossos protagonistas, cumpre salientar que Hidácio noticia a morte de Maldras, que é degolado no final do mês de fevereiro. Segundo o bispo, o fim que recebera fora merecido<sup>295</sup>, tornando extremante explícito seu posicionamento contrário aos suevos e, principalmente, a este rei que atentou diversas vezes contra territórios, mas, sobretudo, contra a classe política da qual Hidácio era grande representante. Ao qualificar a morte do rei desta maneira, somos levados a um melhor entendimento da maneira como o bispo enxergava as atuações suevas por todo o território.

Após o anúncio da morte de Maldras, Hidácio não noticia prontamente quem será o próximo rei a substituí-lo, focalizando sua atenção nas ações romanas e visigodas pelos territórios daqueles a quem pretendiam submeter. Adiantando-se contra qualquer investida, os suevos empreendem um ataque durante a Páscoa, aproveitando-se deste momento oportuno para “massacrar”<sup>296</sup> o governador de Lugo e alguns dos seus que eram romanos. Em represália à violação da paz, romanos, visigodos e o clero galego decidem castigar os suevos, organizando um ataque encabeçado por Nepociano e Sunerico que saqueiam Lugo. Contudo, são delatados por Dictínio, Spinione e Ascânio que informam Frumário, tido como substituto de Maldras. Obviamente que a delação é criticada por Hidácio, que qualifica os denunciadores como aqueles que “[...] espremeram o veneno da perfídia para aumentar o terror”<sup>297</sup> e, segundo a hipótese levantada por Pablo C. Díaz<sup>298</sup>, estes devem ser vistos como romanos devido aos seus próprios nomes, sendo um indicativo de sua ascendência. Complementando estas considerações, Purificación Rabaneda acredita ser provável que estes homens se passaram por partidários dos visigodos, proporcionando informações sobre os suevos, todavia, este posicionamento nada mais era do que parte de um plano para reverter a situação. Em suma, tal fato nos demonstra que os suevos estavam recebendo um apoio importante da população galega, que decide colaborar com o novo poder local para a manutenção de sua sobrevivência ou obtenção de vantagens<sup>299</sup>, que poderíamos supor como sendo cargas

<sup>294</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 162.

<sup>295</sup> IDÁCIO. *Cronica*, III. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>296</sup> IDÁCIO. *Cronica*, IIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>297</sup> IDÁCIO. *Cronica*, IIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>298</sup> DÍAZ, Pablo C. La organización del espacio y el control del territorio en la Galicia germánica. In: MENAUT, Gerardo Pereira; SILVA, Ermelindo Portela. *El territorio en la historia de Galicia: organización y control: Siglos I-XXI*. Santiago de Compostela. USC, editora académica, 2015, p. 59-60.

<sup>299</sup> GAZZOTTI, Danilo Medeiros. *Op. cit.*, 2018, p. 185.

tributárias menores em relação àquelas cobradas pelos romanos ou, até mesmo, a reconfiguração dos territórios. O fato é que o projeto romano-visigodo iria fracassar e Majoriano voltaria à Itália, onde morreria no ano seguinte.

Na sequência, Frumário irá capturar o bispo Hidácio, episódio que assim é narrado no escrito:

E de imediato Frumário, com a tropa de suevos que tinha consigo, foi impulsionado por estes mesmos delatores a deter o bispo Hidácio sete dias antes das calendas de agosto na Igreja de Chaves, e assolou este convento com uma enorme matança.<sup>300</sup>

Como abordamos anteriormente, Hidácio foi figura extremamente influente e atuante na Galiza. De ascendência nobre e inserido no episcopado, o religioso acumulou diversas funções ao longo de sua vida, comportando-se, ainda, como chefe político e local do território sob sua jurisdição. Relembremos, também, que, apesar do sequestro ter ocorrido em Chaves, não podemos afirmar que esta era a sede episcopal de Hidácio, uma vez que ele não especifica tal informação em nenhum momento. Tendo em vista estas afirmações, o sequestro deste religioso contempla alguns objetivos políticos cruciais para a imposição não apenas dos poderes suevos, mas para o surgimento de novas figuras políticas locais. Hidácio não é apenas sequestrado para que Frumário saqueie seu distrito jurídico. A principal intenção é estabelecer um pacto com o religioso objetivando que a comunidade reconheça pacificamente o poder do rei suevo, uma vez que a figura dominante da região já o teria aceitado:

Destaca-se que o saque ocorreu depois de capturá-lo e não antes, como demonstra, a meu parecer, que é outro elemento da estratégia política seguida pelo rei e não uma mera medida de incursão. Por isso, devemos buscar outra possibilidade, e a mais provável é que Frumário pretendeu com a captura de Hidácio retirar o poder territorial que o bispo tinha sobre o *conuentus aquiflaviensis*, e que uma vez que a região e seus habitantes carecessem de sua autoridade, Frumário dedicaria-se a demonstrá-la mediante a força de um novo amo e da nova autoridade que agora deveriam respeitar<sup>301</sup>.

Neste contexto, é importante salientar, ainda, que a ajuda obtida através dos delatores visava, também, à obtenção de vantagens pessoais. A situação era propícia para esfacelar os

<sup>300</sup> IDÁCIO. *Cronica*, III. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 88-89.

<sup>301</sup> CASTRO, Benito. *Op. cit.*, 2014, p. 86.

patronatos locais herdeiros do Império e instaurar novas formas de poder localizadas e pactuadas com os suevos, dando um fim à hegemonia de personagens influentes, como Hidácio. Assim, o sequestro visava acabar com a atuação e consequente propaganda negativa que o bispo realizava contra os suevos. Envolto em questões políticas, o sequestro possuía, então, dois objetivos primordiais e associados diretamente ao poder: desejava-se a ascensão de outras famílias ou camadas sociais aristocratas aos poderes locais e esperava-se firmar os suevos como soberanos principais do reino que estavam construindo. Para a imposição e o aceite dos novos, era preciso criar uma rede de identificação que só seria possível com a derrocada das antigas lideranças. Entre o sequestro e sua posterior liberdade, o bispo informa que os suevos e galegos vivem uma situação de paz, o que nos leva ao entendimento de que a nova autoridade fora aceita, atingindo o objetivo central desta ação.

Hidácio irá narrar seu próprio cativeiro do início ao término, tendo este a extensão final de três meses: “O dito Hidácio, depois de três meses de completo cativeiro, regressa a Chaves no mês de novembro por graça de Deus misericordioso e contra o parecer e as tentativas dos supracitados delatores”<sup>302</sup>. Após a sua soltura, portanto, retorna às atividades em Chaves. Diante de todo o ocorrido, verificamos que Hidácio reporta-se, especificamente, aos delatores, fato que atesta que estes, claramente, possuíam interesses com sua prisão. Após o episódio, o bispo não fornece informações substanciais acerca de sua influência na região. Acreditamos que ele fora obrigado a se submeter, abdicando de uma parte de seus poderes. Os suevos necessitavam manter Hidácio presente para que o aceite à nova autoridade fosse sendo feito de forma paulatina até que os antigos partidários do bispo passassem a transitar para a esfera de influência da Monarquia e, nesta questão, um interesse pessoal de Frumário fazia-se presente. Não devemos esquecer que a Galiza tem dois reis neste período: Requirundo, mencionado anteriormente, e o então substituto de Maldras. Ambos entrarão em embate direto pela supremacia do reino suevo e o sequestro de Hidácio, encabeçado por Frumário, forneceria a este um alargamento da sua esfera de influência, elemento necessário para garantir sua legitimidade. Novamente, vemos o critério militar como fundamento importante na identidade que o reino vem delineando para si nesta fase pós Requiário. As estratégias para a expansão de fronteiras e os conflitos com os nobres seguido de seus sequestros, demonstram que a tradição política germânica se constituía como a base do reino. Desta disputa, Frumário

---

<sup>302</sup> IDÁCIO. *Cronica*, III. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 89.

parece ter obtido vantagens, já que Requirundo desaparece misteriosamente da *Crônica* após ser mencionado, pela última vez, em 464<sup>303</sup>.

Ao longo dos anos de 462 a 464, verificaremos que os godos de Teodorico II enviam cerca de quatro embaixadas visando uma aproximação com os suevos. Majoriano desiste de seu empreendimento de conquista e o monarca visigodo busca o aumento de seu raio de influência contra os suevos. O objetivo final de Teodorico era a conquista da Gália, sendo necessário reverter suas atenções a esta localidade, assim, a aproximação com os suevos os manteria sob controle para evitar o suscitar de quaisquer ações que pudessem requerer uma intervenção mais incisiva. Através da *Crônica*, observamos que as primeiras tentativas de reaproximação falham, mas, em 464, o rei Remismundo cede às investidas políticas de Teodorico. Frumário, que só falecerá em 465, não parece ter se disposto a negociar com os visigodos. Desta forma, vemos que, durante este período de dualidade monárquica, cada rei suevo vem delineando seu governo com um tipo de identidade própria.

O sequestro de Hidácio, encabeçado por Frumário, aproxima este rei de uma identidade política mais tradicional cujas raízes encontram-se entre as antigas formas de organização tribal quando o elemento militar era extremamente valorizado e utilizado para fins econômicos e políticos. Remismundo, por sua vez, apresenta-se como um monarca que também valoriza a tradição militar, mas que, aos poucos, torna sua identidade híbrida, aproximando-se da corte goda e dos seus elementos políticos e religiosos. Parece-nos que este último rei vem buscando um modelo de governo que o diferenciase de Frumário, podendo, ainda, trazer vantagens para o exercício de sua plena governança, o que alcançará já em 465 quando se torna o único monarca a gerir os suevos com relativa independência, contudo, sob tutela visigoda. Vejamos como Hidácio anuncia este novo momento do reino suevo: “Depois da morte de Frumário, Remismundo clama que todos os suevos regressem a sua autoridade em ordem de seu direito régio e volta a dar forma a uma paz arruinada”<sup>304</sup>. Sobre este mesmo momento, Isidoro de Sevilha tece algumas considerações que complementam as informações da *Crônica*:

---

<sup>303</sup> A forma como esta personagem desaparece da *Crônica* é enigmática para a historiografia, uma vez que fora substituído por Remismundo o que levou os estudiosos, como Pablo C. Díaz, a crer que se trata de uma confusão efetuada entre os copistas, já que o relato hidaciano não apresenta rupturas, ou seja, o anúncio de Remismundo como rei dos suevos não ocorre, assim como no caso de Requirundo. Para ele, é problemático considerá-los como personagens distintas, já que nada na *Crônica* ou em qualquer outra fonte do período nos desvele alguma pista. In: DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2011, p. 114.

<sup>304</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 90.

Morto Frumário, Remismundo faz voltar a todos os suevos a sua autoridade, restabelece a paz com os galegos, envia legados com o objetivo de uma aliança ao rei dos godos Teodorico, de quem recebe também por meio de enviados armas e aquela que seria sua esposa.<sup>305</sup>

De forma explícita, ambos reconhecem a autoridade de Remismundo perante seus súditos citando, ainda, o restabelecimento da paz com as populações locais. Com relação a Hidácio, podemos considerar que esta é uma das poucas citações na qual ele se exime de qualificar negativamente os suevos. Ao longo de toda a análise que aqui estamos efetuando, vimos que, apesar de se colocar como aquele que relatará os fatos, o que lhe exige certa imparcialidade, Hidácio expõe sua opinião diversas vezes como forma de manipular o leitor para que tenha a mesma visão de mundo expressa por ele diante da conjuntura vivenciada em sua terra natal. Para a descrição desta aliança, os prodígios manifestam-se novamente, mas desta vez, tecendo um cenário pacífico como se anunciassem as próximas ações entre os reinos: “[...] avista-se no céu o Sol com a aparência da Lua no quinto dia mais pequenino no que diz respeito ao seu disco luminoso. E isto desde a hora de terça até a hora de sexta”<sup>306</sup>. O bispo relatou alguns eclipses em sua obra e este pode ter sido mais uma descrição deste fenômeno, porém, a forma como foi inserido no relato dos acontecimentos do ano de 465 pode significar, de fato, que o pacto entre os suevos e visigodos representava um novo período, assim como o Sol que havia passado por um recente fenômeno.

Remismundo parece representar uma esperança ao bispo, uma vez que não demonstrava estar disposto a enfrentar novos conflitos, pelo menos aparentemente. Destacamos, ainda, que, na citação de Isidoro, torna-se evidente que o rei dos suevos contrairá matrimônio com uma mulher goda, o que não fica claro na *Crônica* hidaciana, que sugere apenas a existência de uma figura feminina sem citar realmente seu papel entre as cortes envolvidas.

Na sequência deste mesmo ano de 465, Hidácio narra um outro sequestro realizado no reino suevo, entretanto, desta vez, encabeçado pelo próprio Remismundo. Este fato nos leva a entender que o monarca buscava, verdadeiramente, um alinhamento com os visigodos para que sua autoridade se solidificasse, todavia, uma submissão total não aconteceria. A identidade governamental de Remismundo molda-se a partir das oportunidades do presente e

---

<sup>305</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Las história de los Godos, Vândalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 317.

<sup>306</sup> IDÁCIO. *Crônica*. In: CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 44.

os elementos tradicionais ainda persistem como uma forma de consolidar seu poder, mesmo que seus aliados se posicionassem contrariamente a esses conflitos com as populações locais. O episódio em questão é dirigido contra a família do nobre Cantabro e é caracterizado ora como um estratagema<sup>307</sup> ora como uma traição<sup>308</sup>, a depender da versão da *Crônica*. De qualquer forma, a utilização destas palavras denota que a ação contra este nobre fora pensada para ser uma estratégia propriamente sueva, sem qualquer interferência dos visigodos.

As únicas informações de que dispomos sobre o rapto é que este não atinge fisicamente Cantabro, mas sim sua esposa e filhos. Diante do sequestro de Hidácio e de suas finalidades já expostas por nós, acreditamos que este episódio tenha tido os mesmos objetivos ao tentar forçar o nobre em questão a compactuar com a autoridade sueva. Como patrono de Coimbra, Cantabro fora obrigado a manter fidelidade aos suevos, não devendo planejar nenhuma conspiração contra seu monarca com vistas a recuperar seu território perdido. Uma vez subjugado aos suevos, seus contrerrâneos, outrora sobre sua “guarda”, assim o fariam também.

Aparentemente, os visigodos não parecem ter gostado desta ação, pois cerca de três embaixadas circularão pelos reinos suevo e visigodo logo após o sequestro, entretanto, sem que suas motivações sejam exemplificadas. Nossa hipótese encontrará maior sustentação quando os suevos investirão contra o povo dos aunonianos<sup>309</sup> e, por esse motivo, Teodorico envia prontamente uma embaixada aos suevos<sup>310</sup>.

Denotamos, portanto, que este estreitamento de relações tem claramente o intuito de frear o avanço da autoridade sueva sobre o território em uma época em que os visigodos tentavam a conquista da Gália e, claramente, planejavam o mesmo com os suevos posteriormente, o que justificaria o alinhamento das políticas de ambos os reinos. Todavia, este avanço continuou sendo realizado de forma paulatina, não tendo cessado por completo até o término da obra.

Em uma nova estratégia para o controle das ações de Remismundo, Teodorico envia Ajáx, apóstata ariano, aos suevos para empreender a conversão. Sua chegada é então noticiada

<sup>307</sup> IDÁCIO. *Cronica*, III. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 91.

<sup>308</sup> IDÁCIO. *Crónica*. In: CARDOSO, José, *Op. cit.*, p. 44.

<sup>309</sup> Com relação aos aunonenses, o bispo de Chaves não faz menção a qualquer localização que poderia estar relacionada a este povo, preocupando-se em frisar os combates realizados entre eles e os suevos. Tanto os aunonenses quanto os auregenses são considerados povos indígenas do território galego, tendo uma fixação que remonta a um período pré romano. Pablo C. Díaz defende que estes mostraram certa organização ao manter-se em conflito militar com os suevos durante alguns anos. In: DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 1983, p. 84-86.

<sup>310</sup> IDÁCIO. *Cronica*, III. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 91.

na *Crônica*: “Ajáx, de origem gálata, que fizera apostasia e era ariano e velho, emerge de entre os suevos graças à ajuda de seu rei, inimigo da fé católica e da divina Trindade. Este inimigo chegou desde o assentamento dos godos na Gália, como um vírus pestífero”<sup>311</sup>. Assim como Hidácio, Santo Isidoro utiliza-se praticamente das mesmas palavras para expressar este fato, mas acrescentando em suas considerações a “certeza” de que a nova fé fora abraçada: “[...] por cuja sedução os suevos se apartaram da fé católica e se converteram ao dogma ariano”<sup>312</sup>. A historiografia apresenta opiniões diversas acerca desta conversão. Para Purificación Rabaneda<sup>313</sup> e Rodrigo Furtado<sup>314</sup> a mudança de religião neste momento teve como significado real a consolidação do reconhecimento da autoridade dos visigodos perante os suevos. Na opinião dos autores, a instabilidade de poderes após a morte de Requiário sofreu um processo de transição final quando os suevos migram para a esfera de influência visigoda. Garcia Moreno complementa as opiniões expostas afirmando que a conversão não foi uma escolha, mas sim uma imposição dos godos devendo ser entendida como um claro sinal de subordinação<sup>315</sup>.

As obras referentes aos suevos não se alongam nesta questão e a temática aqui analisada restringe-se apenas a este ano de 466, portanto, não temos a dimensão do impacto que esta mudança trouxe para a população católica da Galiza, que, na visão de Casimiro Torres Rodrigues, fora praticamente nula, já que o povo em geral não saberia interpretar as diferenciações entre estas vertentes religiosas. Desta forma, o autor defende que esta transição fora aceita com relativa tranquilidade<sup>316</sup>. Diante do exposto, o reino suevo consolida-se como um satélite de Teodorico, revestindo-se com os mesmos elementos identitários de seus “senhores”.

Neste momento, a *Crônica* encaminha-se para seus três últimos anos. Em 467, Teodorico é assassinado por seu irmão Eurico, que toma o reino visigodo e envia embaixadas ao reino suevo, que procede da mesma forma. Não há o esclarecimento do que foi acordado, porém, sendo esta a última menção na obra envolvendo relações entre suevos e visigodos. Para Torres Rodrigues<sup>317</sup>, Eurico tinha claramente a intenção de conquistar a Gália e toda a

<sup>311</sup> IDÁCIO. *Cronica*, IIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 91.

<sup>312</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Las história de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 319.

<sup>313</sup> RABANEDA, Purificación Ubic, *Op. cit.*, 2003, p. 516.

<sup>314</sup> FURTADO, Rodrigo. *Op. cit.*, p. 496.

<sup>315</sup> GARCÍA MORENO, Luís. *Op. cit.*, p. 50.

<sup>316</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 176.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 179.

Hispânia e os conflitos que se processam entre suevos e os povos aunonianos são bem vistos por ele porque enfraquecem não só o poderio bélico de seus inimigos devido à luta incessante, mas porque promovem a polarização no reino, evitando que os suevos consigam o apoio completo da população.

De 467 a 469, a política sueva parece não ter se alterado e as incursões continuam pelos territórios da Lusitânia e Lisboa. Porém, nesta última localidade, os suevos são surpreendidos pelas forças de Eurico que, nas palavras de Hidácio, ocupa o território e saqueia suevos e romanos<sup>318</sup>. Nos parágrafos finais da obra, somos informados de que a paz se processa entre os aunonenses e Remismundo e que este, novamente, invade a Lusitânia, tendo também investido contra Astorga. Eurico, que continua no encalço do rei suevo, avança sobre os mesmos territórios. A última menção acerca de Remismundo pode nos oferecer um entendimento de como teria se processado a política do monarca diante dos intentos de Eurico. Hidácio sugere uma aproximação entre suevos e romanos por meio do envio de uma embaixada encabeçada por um suevo de nome Lusídio que vai acompanhado de seus homens<sup>319</sup>. Isso nos demonstra que Remismundo vislumbrava uma aproximação com o Império Romano de modo a frear o projeto expansionista do monarca godo, contudo, as informações cessam neste momento.

A *Crônica* hidaciana se finda em 469 e ficamos à mercê de relatos que apenas sugerem uma atuação sueva após este período. Todavia, nosso intuito, neste momento, é sistematizar as considerações expostas neste último tópico de nosso trabalho. Ao longo deste segundo capítulo procuramos abordar que a identidade que o reino suevo objetivou construir fora um projeto familiar que se apropriou de elementos já existentes revestindo-os com um caráter personalizado, agregando características tradicionais de seu próprio povo. A identidade que é edificada torna-se, portanto, um projeto que visava o melhor aceite da nova autoridade frente às populações locais, perante seus pares e diante de seus “inimigos”. A identidade, portanto, era vista como necessária para a sustentação de poderes requerendo uma boa estrutura e propaganda de seus monarcas.

Após a morte de Requiário, as diferentes monarquias não dão continuidade ao projeto anterior, desvencilhando-se de uma latente influência romana que impregnava a esfera política. O critério militar seria o verdadeiro protagonista deste novo período, mas precisaria

---

<sup>318</sup> IDÁCIO. *Cronica*, II. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 92.

<sup>319</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XLIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 94.

se interseccionar novamente com outras identidades para triunfar. Aqueles que outrora foram inimigos passariam a encabeçar o projeto identitário suevo ditando os rumos da Monarquia.

Diante do exposto nas páginas anteriores, a identidade sueva que se apresentou para nós carregou em si um latente paradoxo: ao mesmo tempo em que fora conservadora, demonstrou, também, grande “elasticidade”. Neste trabalho, consideramos a identidade como algo a ser construído e que requer luta para sua consolidação, assim, os suevos aproveitaram-se de elementos já conhecidos por grande parte da população sobre a qual que iriam reinar, adaptando-os conforme as necessidades apresentadas no contexto. Sua inovação não está na valorização do critério militar, de uma moeda ou das conversões praticadas no reino, mas sim em suas frequentes adaptações. Como um líquido que adquire o formato de seu recipiente, a identidade sueva deve ser vista como um projeto que é pensado para se enquadrar a cada momento do presente. E por esse motivo deveríamos considerá-la como um empreendimento fracassado neste momento? Pensamos que não. O reino suevo não se sustentaria se estivesse vazio, sem o professor de uma identidade. Mesmo que esta tenha se alterado ao longo do tempo, carregará em sua essência elementos que ainda manterão o mínimo de coesão, fazendo com que aqueles que foram considerados umas das menores e mais ínfimas tribos germânicas obtenha prosperidade em seu reino ao longo de todo o século V.

### **CAPÍTULO III**

#### **A IGREJA GALEGA DO SÉCULO VI: EXPANSÃO E CONSOLIDAÇÃO SOB O “EFEITO SÃO MARTINHO”**

### 3.1. Um revisitar necessário: a Igreja Católica no século V.

Antes de iniciarmos efetivamente as reflexões que irão compor o terceiro capítulo de nossa tese, um esclarecimento inicial sobre nossa abordagem deve ser realizado. Em nosso trabalho, temos nos dedicado ao estudo da Monarquia sueva partindo do argumento de que ela procurou revestir seu poder político com um conjunto de caracteres formadores de uma identidade que pudesse fortalecer a imagem de seus reis, dando maior embasamento às suas decisões. Recém fixados em um território e governando uma população que outrora vivenciava uma atmosfera distinta de poder, os suevos precisavam se fortalecer diante dos seus súditos para, então, alcançarem efetivamente o controle da Galiza.

Classificamos o século V como um período de organização da referida Monarquia, sendo o século VI voltado para a consolidação política e, como temos visto, a Igreja Católica exerceu papel de destaque neste processo. Esta, que também passara por transformações no mesmo período, vai requerer o apoio dos reis, visando exatamente os mesmos objetivos: seu fortalecimento e consolidação nas terras galegas. Assim, unidos por um mesmo propósito, os poderes políticos e religiosos apoiam-se mutuamente e o século VI viverá o ápice desta relação. Portanto, os estudos que realizaremos neste capítulo têm justificado seu fundamento para que conheçamos melhor as estratégias religiosas voltadas para este fim.

Para empreendermos tal análise, salientamos que, embora nosso enfoque neste momento seja o processo de expansão e consolidação da Igreja galega no século VI, é necessário revisar o percurso efetuado por essa instituição no século anterior. Em alguns momentos do capítulo II, trabalhamos com algumas atitudes da Igreja voltadas à sua organização e que possibilitaram a ela uma atuação direcionada para o alargamento de sua influência e poder na Galiza. Contudo, devemos interpretar o século V como um momento em que esta instituição está germinando ações que seriam retomadas de forma mais incisiva no século VI através da figura de Martinho de Braga.

Deixamos claro, ainda, que as reflexões que serão tecidas nas próximas páginas podem não ser consideradas suficientemente profundas pelo leitor que poderá indagar inúmeros pontos que não serão trabalhados. Tais lacunas não são propositais, mas elas estão além daquilo que conseguimos obter em nossa atividade de pesquisa<sup>320</sup>. Na verdade, as

---

<sup>320</sup> As lacunas às quais nos referimos se apresentarão na temática da evangelização e da construção de Igrejas no século V, por exemplo.

informações de que dispomos apenas nos fornecem uma ideia limitada sobre o modo como esta instituição teria se comportado no referido período. Os pesquisadores a que recorremos são unânimes em afirmar que a história religiosa da Galiza no século V foi construída através de um exercício comparativo<sup>321</sup> com outras localidades e as conclusões fornecidas oferecem várias hipóteses que acabam encontrando sustentação quando nos voltamos ao século VI e notamos certas correspondências. Mesmo diante desta problemática, acreditamos que o percurso que traçaremos nos ajudará na compreensão das ações que serão tomadas pela Igreja posteriormente.

A Galiza é considerada uma terra atípica no contexto das províncias hispânicas. Nela, os processos de romanização, urbanização e cristianização não aconteceram ao mesmo tempo como em outras localidades, o que fez com que a pouca influência romana na região (presente em maior medida no âmbito militar e fiscal) servisse como condição ideal para que poderes locais fossem exercidos a partir destas poucas estruturas imperiais já existentes, mas interpenetrando-se, também, as dinâmicas propriamente locais de cada região. Estamos nos referindo ao sistema de patronato, que será exercido também pela Igreja Católica, no qual algumas figuras de destaque social, tais como governadores, redatores ou simplesmente membros da aristocracia passariam a gerir os governos das cidades e de comunidades mais rurais<sup>322</sup>. Alvarez Bajo, nos esclarece como tal sistema funcionava originalmente:

Estes laicos, patronos das cidades, foram, sobretudo, magistrados locais e funcionários da administração imperial. Muitos deles, foram patronos não somente da *civitas*, mas também dos *pagi* que, todavia, dependiam desta. A relação de dependência que se estabelecia entre a comunidade de clientes e o patrono se baseava tanto nos princípios que regulavam a *hospitalitas* como naqueles que regulavam o patronato público, já que em ambas instituições eles foram assimilando-se durante o Alto Império.<sup>323</sup>

A relação do patrono com o povo estava assentada sobre um pacto no qual o primeiro era garantidor de total proteção, enquanto os protegidos ofereciam seu apoio político,

<sup>321</sup> NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. *Op. cit.*, 2013, p. 08.

<sup>322</sup> COLODRÓN, César Candelas. *Op. cit.*, 2001, p. 130.

<sup>323</sup> ÁLVAREZ, Felicitas Bajo. El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania. In: *Memórias de Historia Antigua*, n. 05, p. 204, 1981.

fortalecendo a influência deste nobre na região<sup>324</sup>. As atribuições do patrono, porém, não estavam limitadas apenas a este elemento. Dentre estas podemos citar:

[...] a construção e restauração de edifícios de uso público, a proteção jurídica, consistente, não tanto em evitar o cumprimento da lei como em regular os rigores desta e impedir sua brutal aplicação, a proteção de tipo fiscal, a representação ante o poder político dos interesses da *civitas* e prestações de caráter extraordinário, em forma de doações, heranças, etc [...].<sup>325</sup>

Verifica-se, assim, que aos patronos competia a regulação da ordem social diante da debilidade do poder central. A imposição deste sistema, portanto, pode ser vista como uma oportunidade de ascensão em um momento de fragilidade das comunidades que já careciam de uma atenção imperial, mas que, agora, viram-se órfãs por completo. Vale ressaltar, ainda, que este fenômeno não fora exclusivo da Galiza, ocorrendo em outras localidades, todavia, neste território em questão nos interessa o que a literatura irá ressaltar acerca do papel da Igreja exercendo este tipo de poder patronal.

Podemos apontar a caridade como o elemento base e fundante do sistema do patronato religioso. Segundo Purificación Rabaneda<sup>326</sup> e Bajo Álvarez<sup>327</sup>, os bispos urbanos iniciaram sua atividade do patronato inclinados ao cumprimento deste valor moral. A princípio, este sistema estava restrito apenas às funções religiosas, mas a própria Igreja encontrará uma forma de ajustar o clero para o cumprimento de ações que os aproximariam do papel desempenhado pelos antigos patronos laicos. Como explica Bajo Álvarez:

A apologética tradicional tem explicado a atividade dos bispos no seio de suas cidades como consequência da obrigação moral e pastoral que teriam que exercer na caridade. Assim, segundo isto, seu comportamento estaria inspirado exclusivamente em razões de tipo religioso: desenvolver a prática da obrigação, especificamente cristã, da caridade, e, portanto, com total abnegação.

Nós pretendemos sustentar que os bispos exerceram – no âmbito das cidades – funções análogas levadas a cabo pelos patronos laicos, grande parte dos quais eram pagãos, e que, inclusive os bispos foram patronos das cidades.

<sup>324</sup> COLODRÓN, César Candelas. *Op. cit.*, 2001, p. 132.

<sup>325</sup> ÁLVAREZ, Felicitas Bajo. *Op. cit.*, p. 204.

<sup>326</sup> RABANEDA, Purificación Ubic. *Op. cit.*, 2003, p. 155-156.

<sup>327</sup> ÁLVAREZ, Felicitas Bajo. *Op. cit.*, p. 204.

Outra questão distinta será aceitar que o exercício patronal pelos bispos pudesse harmonizar com o exercício de sua missão pastoral.<sup>328</sup>

Ao longo do século V, observaremos que a atividade patronal da Igreja se estenderá por outros ambientes. Se a atividade pastoral baseada na caridade com a defesa dos mais pobres e a evangelização eram essenciais para que o clero exercesse o patronato, os bispos deveriam, deste modo, dirigir-se às populações que haviam tido pouco contato com o cristianismo.

O declive gradual dos núcleos urbanos no século V oriundos da já escassa romanização somada, ainda, a presença dos povos germânicos que se instalaram nestas terras se configurará em terreno fértil para a atividade dos patronos para além dos núcleos citadinos. Apesar da Galiza contar com cidades minimamente bem organizadas (Lugo, Tui, Iria e Ourense, por exemplo), o emergir de núcleos protourbanos será, verdadeiramente, o ambiente favorável para o exercício político e religioso do clero. Óscar Núñez García acredita que

Dadas as características sócio-populacionais da Galiza, parece difícil pensar na cidade como centro difusor da romanização, dada sua debilidade qualitativa e quantitativa. Por isso há que se crer que tampouco tenha sido centro difusor do cristianismo. Seriam as denominadas aglomerações secundárias, centros de população de tipo protourbano, de menor entidade, mas com funções administrativas e comerciais similares as da cidade propriamente dita, os verdadeiros agentes territoriais da cristianização.<sup>329</sup>

Tais núcleos devem ser compreendidos como estando em um ambiente intermediário entre a cidade propriamente dita e os espaços rurais. As sedes episcopais galegas se fixarão majoritariamente nestes espaços protourbanos de características semelhantes ao ambiente citadino oferecendo aos bispos a possibilidade de atuarem em diversas igrejas localizadas em uma mesma região – as chamadas sedes dispersas, segundo García<sup>330</sup> - o que favoreceria uma disseminação do cristianismo nestas localidades mais ermas e um aumento do poder eclesiástico. Diante do exposto, observa-se, assim, uma pluralidade de atuações da Igreja em diversas localidades com características diferentes.

Neste momento, cabe um aprofundamento sobre os outros motivos que teriam movido a inserção da Igreja neste sistema e a forma como isto foi realizado. Logicamente que a

<sup>328</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>329</sup> NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. *Op. cit.*, 2013, p. 14.

<sup>330</sup> Ibidem, p. 16.

sobrevivência desta instituição no século V dependia de um maior número de fiéis, daí as sedes nos entroncamentos mais rurais serem o alvo principal, porém, ao bispo, caberia ainda funções que estavam além de sua capacidade religiosa. Então, como a Igreja interpretou e adaptou o patronato original e o utilizou a favor de seus objetivos religiosos?

Para entender este fenômeno, temos de ressaltar, primeiramente, como ocorreu a transição do patronato laico para o eclesiástico. No capítulo II de nossa tese, citamos que estes patronos religiosos eram oriundos também da aristocracia, tal como os patronos do século IV, tendo ambos a mesma origem social. Desta forma, podemos inferir que alguns deles tivessem certa habilidade na administração de negócios antes de sua entrada efetiva ao clero, enxergando, neste sistema, uma saída para a continuidade do exercício de poder que outrora desempenhavam sob outras funções:

Uma das estratégias que desenvolveram os aristocratas para dar resposta as mudanças que experimentou seu mundo foi seu ingresso na hierarquia eclesiástica, já que o prestígio e a autoridade que possuíam na Igreja nestes momentos lhes permitiam seguir com as prerrogativas de poder que sempre haviam assumido na sociedade. Ademais, eram eles, os *potentes* quem contava com uma melhor preparação para desempenhar as funções civis e sociais dos bispos e quem mais confiou a população nas eleições episcopais, esperando que pusessem a serviço da cidade seus dotes e seus recursos econômicos.<sup>331</sup>

Ao longo do século V, portanto, assistiremos um número cada vez maior de aristocratas ingressando no corpo eclesiástico visando à manutenção de seu prestígio social. A Igreja passa a ser vista, portanto, como a alternativa mais viável e segura de manutenção de uma ordem política anteriormente instaurada, mas que, agora, estava travestida de novas características. Para completar esta transição, os membros recém inseridos no corpo eclesiástico desempenharão funções análogas aos dos patronos originais e a Igreja vê, neste processo, uma oportunidade de incrementar sua influência por toda a Galiza para além das ações religiosas. Purificación Rabaneda acredita que esta instituição enxergou neste sistema político a possibilidade de suprir a “[...] incapacidade dos quadros administrativos imperiais para desempenhar suas funções e do vazio de poder que deixaram depois de seu paulatino desaparecimento”<sup>332</sup>. Em contrapartida, Mário Jorge da Motta Bastos diz que a inserção do

<sup>331</sup> RABANEDA, Purificación Ubric. *Op. cit.*, 2004, p. 198.

<sup>332</sup> RABANEDA, Purificación Ubric. *Op. cit.*, 2003, p. 149-150.

clero no patronato não deve ser entendida à luz de uma oportunidade em suprir um vazio deixado pelo Império, mas sim de superar antigas estruturas ao aliar os poderes religiosos aos políticos e econômicos:

Além do mais, no quadro dessas perturbações, teve lugar a paulatina apropriação, pelos bispos, das funções de governo e liderança em suas comunidades urbanas, em face da ruína e da crescente debilidade das antigas magistraturas municipais e de outras instâncias do poder imperial nos âmbitos provincial e local. Porém, ocorre aqui um deslocamento significativo da transformação em curso. A ascensão das sés como *locus* primordial do exercício do poder local, *a priori* essencialmente urbano, é em geral considerada como consequência do ‘vácuo de poder’, mas me parece, ao contrário, ter sido a causa primordial – uma força ativa – na superação das antigas estruturas, ao articular o vigor do poder econômico com a esfera sacra de sua realização.<sup>333</sup>

Assim, na visão de Bastos, o patronato foi entendido como uma força propulsora que colaboraria na superação das antigas estruturas imperiais que sobreviviam debilmente. Tal processo ocorre de forma gradual e em consonância com Roma que apesar de fragilizada, ainda queria se fazer legítima perante suas terras. O bispo seria a personagem mais adequada neste contexto devido ao seu prestígio junto a Deus, o que lhe conferia honestidade e sabedoria nas resoluções de contendas e no respeito aos sistemas políticos dominantes:

Outra relevante função assumida pelos bispos que aumentou seu protagonismo na sociedade foi a administração da justiça das causas religiosas e das civis quando ambas partes estavam de acordo entre si e decidiam acudir a arbitragem privada episcopal. O fundamento desta competência se baseava na concepção dos bispos como homens dotados de santidade, aqueles que Deus levaria a proceder adequadamente, a distinguir entre a culpabilidade e a inocência e a julgar de um modo imparcial os processos.<sup>334</sup>

Para ilustrar nossa abordagem, recorremos uma vez mais à *Crônica* hidaciana para relembrar algumas personagens<sup>335</sup>. Hidácio e Sinfósio, bispos da região galega e herdeiros da romanidade, agem como patronos do povo. O primeiro, como já abordamos, envolve-se

<sup>333</sup> BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit.*, 2013, p. 92.

<sup>334</sup> RABANEDA, Purificación Ubic. *Op. cit.*, 2003, p. 161.

<sup>335</sup> Segundo Bajo Álvarez, as fontes literárias são as mais indicadas para o estudo do sistema político do patronato, já que não existem epígrafias substanciais que poderiam colaborar para o levantamento de hipóteses sobre a atividade dos bispos neste sentido. In: ÁLVAREZ, Felicitas Bajo. *Op. cit.*, p. 204-205.

ativamente representando os interesses da população galega contra os suevos. Os episódios da embaixada<sup>336</sup> e do sequestro de Hidácio demonstram a influência que este possuía como patrono de seu povo. Sinfósio, por sua vez, coloca-se ao lado dos suevos também na embaixada de 433. Apesar dos religiosos representarem interesses distintos, ambos comportam-se como porta-vozes políticos nesta ocasião, tentando adaptar-se às mudanças impostas pelos acontecimentos.

Hidácio nos parece mais arraigado às suas heranças romanas, tanto que preferirá defender os interesses do povo a submeter-se a um pacto com a política sueva. Mesmo ainda comportando-se como submisso aos poderes romanos, Hidácio narra o bom resultado que a embaixada lhe rende, pois, como relatado em sua obra, Hermerico sela a paz com as populações que anteriormente “depredava” graças à intervenção episcopal<sup>337</sup>. Vemos, desta forma, como o processo de patronato vai ganhando corpo de forma gradual. Com relação a Sinfósio, não sabemos o que o teria motivado a ser porta-voz dos suevos, mas, segundo Rabaneda, as razões para tal podem ser explicadas a partir da necessidade que a Igreja vislumbrou em fazer pactos com os bárbaros para não morrerem junto com o Império<sup>338</sup>. Neste contexto, Hidácio pode ser visto como aquele que exerce grande prestígio e influência, sem abdicar totalmente da política central que sempre regeu seu mundo. Ele detém um poder de grande influência local, contudo, ainda assim, carregando uma função intermediária entre o decadente império e o povo. Sinfósio já é a antítese deste movimento, pois rompe com Roma para ajustar-se a uma nova ordem. O patronato religioso na Galiza não seguirá um padrão determinado, haja vista que os dois exemplos citados agem em conformidade com suas crenças e interesses.

Ainda apoiados na literatura, citamos o exemplo do bispo de Mérida, Antonino. Com uma postura semelhante à de Sinfósio no sentido de atuar conjuntamente aos suevos, este bispo terá um papel de destaque entre os reinados de Réquila e Requiário. Embora a obra hidaciana o mencione apenas duas vezes, conseguimos, diante da narrativa, traçar certas ligações que nos permitem levantar hipóteses sobre a importância de sua atuação neste período. Em 445, Hidácio menciona que ele e o bispo Toríbio procedem um inquérito contra alguns maniqueus que são descobertos em Astorga e o resultado das investigações é enviado a

<sup>336</sup> IDÁCIO. *Cronica*, VIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 78.

<sup>337</sup> Novamente, frisamos que a *Crônica* não clarifica que fora o próprio Hidácio quem resolvera as questões envolvendo galegos e suevos, porém o escrito deixa subentendido que a ele fora atribuída o fim da querela.

<sup>338</sup> RABANEDA, Purificación Ubic. *Op. cit.*, 2003, p. 149.

Antonino<sup>339</sup>. Este fato acontece durante o reinado de Réquila, que invade Mérida em 439 em uma tentativa, segundo nossa interpretação, de elevá-la à capital do reino. Subentende-se, neste contexto, que esta província gozava de relativo poder político que abarcou, conseqüentemente, os assuntos religiosos ao vermos que fora Antonino a receber o resultado do inquérito e não qualquer outro bispo galego.

Logo nos primeiros acontecimentos do reinado de Requiário, o bispo de Mérida reaparece no relato. Cerca de três anos após a primeira menção, Hidácio ainda o atrela à imagem de responsável por lidar com os maniqueus: “Um tal Pascêncio, maniqueu que fugira da cidade de Roma para Astorga, é preso em Mérida por Antonino e depois de ouvi-lo em juízo, faz com que seja expulso da província da Lusitânia”<sup>340</sup>. Não sabemos se este fato fora um novo episódio da heresia em questão na Galiza ou se fora a resolução do ocorrido em 445, mas o que nos interessa neste contexto é a autoridade de Antonino que fica evidente no relato ao atuar com total independência para finalizar o caso. Embora não fique clara na narrativa uma possível intervenção de Requiário, Purificación Rabaneda acredita que patrono e monarca podem ter atuado conjuntamente na ocasião:

Não obstante, é provável que sua ação contou com a autoridade política. Talvez o católico Requiário [...] apoiou o fortalecimento da autoridade de Antonino na província lusitana com o propósito de conferir um maior reconhecimento a uma das cidades mais destacadas de seu reino e respaldou medidas deste tipo que excediam as faculdades ordinárias dos prelados.<sup>341</sup>

É importante lembrar que já no reinado de Réquila será possivelmente Braga a capital do reino. Contudo, a influência de Mérida e de seu bispo ainda persistem neste momento.

Rabaneda ainda cita a possibilidade de Antonino ter, como patrono, colaborado de forma voluntária com os suevos assim que estes tomaram Mérida, não necessitando da aprovação dos monarcas neste tipo de decisão por já possuírem o apoio e confiança necessários para estas medidas<sup>342</sup>. Atuando de forma independente ou não, é fato que Antonino gozou de grande poder e prestígio em sua sede devido à posição desta e ao fato do próprio rei ser católico, sendo de seu interesse a extirpação das heresias no território. Vemos

<sup>339</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXI. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>340</sup> IDÁCIO. *Cronica*, XXIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 81

<sup>341</sup> RABANEDA, Purificación. *Ubic. Op. cit.*, 2003, p. 311.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 311-312.

que a decisão de Antonino em relação a Pascêncio não teve apenas um direcionamento religioso, mas, também, político ao proceder com a expulsão dele da província. Embora Hidácio não mencione o bispo novamente no relato, o que nos permitiria avaliar melhor sua possível atuação como patrono, o episódio em questão nos possibilita uma visão de como este patrono comportara-se.

Diante destes exemplos, fica evidente a pluralidade de ações destas personagens que adaptaram sua missão religiosa aos assuntos mundanos. O patronato significava garantia de ascensão social e prestígio, já que o bispo em si não poderia obter ganho algum com suas funções<sup>343</sup>, embora imaginemos que isto poderia ocorrer de forma esporádica. Contudo, quanto maior o poder exercido maior o reconhecimento da sede, fato que traria rendas para a instituição que, aos poucos, fortalecia-se novamente sem o respaldo do Império.

O sistema do patronato foi uma estratégia bem empregada pela Igreja e garantidora de sua sobrevivência durante os séculos V e VI. Neste período, a *ecclesia* apresenta-se como uma instituição elástica que se molda conforme às necessidades. A adaptação será a palavra de ordem a ser seguida, como nos esclarece Mário Jorge da Motta Bastos:

Tendo em vista os elementos até aqui dispostos, não parece constituir um exagero a perspectiva de afirmar que a *ecclesia* não constituiu, no contexto desta análise, um corpo social restrito, isolado, distinto ou fechado em relação à globalidade histórica. Ao contrário, ela se afirma plenamente integrada na sociedade do período, e numa relação dialética pela qual modela, assim como é modelada por ela. Não se configura sequer como um microcosmo daquela, mas como sua expressão plena e absoluta, encarnando, inclusive, suas hierarquias, conflitos, manifestações de poder, relações de exploração, alianças de classe, etc. A própria concepção de que o monopólio da função sagrada fosse apanágio clerical exclusivo deve ser submetida à consideração, não para negar a efetiva ascendência deste ordo e o reconhecimento popular que a sustenta, mas para realçar que o sagrado, a concepção que dele se tem, de suas manifestações, não é unívoca, mas fruto de ações e reações, “campo também ele de manifestações das coalizões e lutas de classe. Na sociedade em questão, o sagrado constituía uma arena integrada por elementos conflitantes que talvez assumisse a forma de um sistema plenamente articulado apenas momentaneamente e sob pressão imperiosa superior à da própria ortodoxia religiosa dominante.”<sup>344</sup>

Tendo a capacidade de se conectar com a sociedade entendendo seus jogos de poder e suas necessidades, o patronato se apresenta não apenas como a melhor alternativa para a

<sup>343</sup> ÁLVAREZ, Felicitas Bajo. *Op. cit.*, p. 209-210.

<sup>344</sup> BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit.*, 2013, p. 98.

manifestação do poder religioso emanado pela Igreja, mas como um sistema que possibilitou a transição de um poder político para outro. Enquanto o Império agoniza, o clero inicia uma fase de renovação, tecendo pactos com os “maiores inimigos” da romanidade.

Ainda nesta busca por sua oficialização e expansão<sup>345</sup>, a Igreja lidará com outras variantes. Embora o cristianismo tenha chegado precocemente na Galiza, vimos que sua supremacia não estava garantida. O latente combate às práticas ditas pagãs de origens pré-romanas e extremamente enraizadas em solo galego não permitirá que, tão logo, a evangelização ou a homogeneização do clero gozem de algum sucesso. Ademais, a presença do priscilianismo e arianismo vem reforçar o caráter plural das religiões e religiosidades<sup>346</sup> professadas no território, aspecto que originará alguns sincretismos necessários para que o cristianismo tente se firmar neste universo tão plural.

Para José Carlos Sánchez Pardo, a organização territorial eclesiástica será um processo lento que contará com diversas etapas. A mais destacada fora o sistema do patronato, que consideramos a grande estratégia da Igreja para o século V, entretanto, o referido autor esclarece que as dioceses que surgem no espaço galego pouco a pouco também serão determinantes para o sucesso da Eclésia no século VI:

Durante o século V e a primeira metade do VI devemos falar simplesmente da fixação do primeiro quadro de dioceses da *Gallaecia* entendidas como uma teórica cobertura baseada em uma série de igrejas episcopais. Esta rede constitui uma simples superposição da organização administrativa romana em *civitas* e seus territórios. Provavelmente sua capacidade de controle efetivo sobre o território seria ainda muito limitada [...]. Seria na segunda metade do século VI em conexão com o auge das dinâmicas políticas supralocais [...] quando se produz a ampliação e verdadeira consolidação deste quadro episcopal.<sup>347</sup>

Purificación Rabaneda afirma que as cidades hispânicas do século V são habitadas por cristãos, tendo estas várias igrejas subordinadas, obviamente, a uma cátedra episcopal. Para a

<sup>345</sup> QUIROGA, Jorge López; MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel. Desconstruyendo a los bárbaros: entre el mito y la realidad. In: *In tempore sueborum: el tempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente*. Ourense: Armonía Universal, 2017, p. 115.

<sup>346</sup> Em nossa perspectiva, o conceito de religiosidade deve ser tratado no plural. A Galiza, bem como outras regiões do período, não professava apenas ritos e crenças oriundos de apenas uma cultura. No contexto ao qual nos dedicamos, observamos que a religiosidade galega tinha substratos celtas, romanos e suevos, aglutinando em suas práticas diárias influências de diversas localidades, daí a necessidade de adotarmos o termo a partir deste viés.

<sup>347</sup> SANCHÉZ PARDO, José Carlos. Iglesias y dinámicas en el paisaje galego de los siglos V-VII. In: *Hispania. Revista Española de Historia*, v. 73, n. 243, p. 22, jan./abr. 2013.

construção, os assuntos de ordem política e social revelariam uma grande habilidade da Igreja no sentido de transformar edifícios civis ou monumentos pagãos como o esqueleto onde a nova diocese seria edificada. Isso nos demonstra o empenho da Igreja em tentar se firmar no ambiente citadino, que já contava com um número relativamente alto de cristãos<sup>348</sup>. O inverso ocorria no campo, terreno extremamente vivo das crenças antigas e, portanto, pouco cristianizado e que não receberá uma atuação destacada do corpo eclesiástico no período<sup>349</sup>. Andrés Olivares Guillem explica que os priscilianistas e os suevos (mas consideramos aqui também as populações classificadas como pagãs) serão grupos vistos como estando à margem da sociedade pelas populações hispano romanas católicas. Estes grupos excluídos entrarão, segundo o autor, em sintonia, representando um perigo para a supremacia da Igreja<sup>350</sup>. Posteriormente, o clero trataria de selar pactos com os monarcas suevos, contudo, o priscilianismo continuará sendo repudiado.

Nota-se, portanto, que a prioridade da Igreja no século V será uma atuação voltada para os espaços nos quais já gozava de relativa estabilidade, ficando as populações rurais e os heréticos em segundo plano neste momento.

Para Rabaneda, o ritmo de construções das dioceses hispânicas sofre um aumento a partir da segunda metade do século V, o que, para ela, é indicativo da relativa estabilidade já gozada por visigodos e suevos em seus territórios. Com a conversão de Requiário a Igreja estará amparada novamente por um poder político central, obtendo uma importância destacada no cenário.

Embora não tenhamos muitos dados acerca do processo de cristianização efetuado no século V na Galiza, acreditamos que ele tenha se concentrado nos espaços urbanos. Estamos limitados a uma literatura que quase nada esclarece a este respeito, somado a algumas evidências arqueológicas que endossam nossas afirmações. Contudo, esta breve caracterização sobre a organização eclesiástica do século V será primordial para nossa efetiva compreensão sobre as ações realizadas pela Igreja no século seguinte. Notaremos claras correspondências no tocante à continuidade de algumas políticas, tais como o estreitamento de

---

<sup>348</sup> RABANEDA, Purificación Ubric. *Op. cit.*, 2003, p. 332-354.

<sup>349</sup> José Carlos Sánchez Pardo esclarece que são poucas as evidências arqueológicas existentes na Galiza atual que poderiam esclarecer, de fato, como ocorrera a organização eclesiástica no século V, mas é evidente que as sedes de Lugo, Ourense e Iria foram aquelas que receberam maior dedicação da Igreja no período. Posteriormente, no século VI, Lugo, Iria, Tui, Bretoña e Ourense receberão um grande número de Igrejas, o que também fica comprovado arqueologicamente a partir de um estudo da Galiza atual.

<sup>350</sup> GUILLEM, Andrés Olivares. *Prisciliano a través del tempo: historia de los estudios sobre el priscilianismo*. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004, p. 27.

relações com a esfera política a ponto de realizar uma modelagem comportamental nos monarcas suevos, uma expansão das dioceses e mosteiros, um amplo esforço para conseguir a homogeneização do clero e um maior número de fiéis através da evangelização. Todas estas ações serão encabeçadas por Martinho, bispo de Braga que eleva a Igreja galega ao seu auge no século VI.

### 3.2. Expansão, fortalecimento e organização da Igreja galega no século VI: o “efeito São Martinho”

No ano de 2017, uma exposição sobre os suevos foi realizada na cidade de Ourense. Esta contava com 262 objetos pertencentes a museus e instituições galegas com o intuito de mostrar ao público como os estudos sobre os povos bárbaros tem sido desenvolvidos, de modo que, a trajetória dos suevos foi o fio condutor deste evento. Na ocasião, um catálogo<sup>351</sup> com alguns textos redigidos por especialistas do reino suevo fora lançado a fim de explicar as seções expositivas e a expressão “efeito São Martinho”<sup>352</sup>, que integra o título deste tópico, apareceu de forma recorrente em um destes escritos.

Definitivamente, é impensável traçar qualquer análise sobre o século VI a nível hispânico sem citar o nome de Martinho. O bispo de Braga fora peça de fundamental importância para a Igreja do século VI e para a Monarquia sueva. Seria ele o responsável por elevar esta instituição ao seu ápice no contexto galego, além de traçar uma identidade específica para o monarca suevo Miro, contribuindo enormemente para a consolidação de seu poder político. Assim, concordando com a expressão cunhada por Jorge López Quiroga e Artemio Manuel Martínez Tejera, a Galiza do século VI é, sem dúvidas, uma Galiza sob o “efeito São Martinho”.

A existência de algumas fontes acerca desta personagem nos permitem traçar uma cronologia sobre variados aspectos de sua existência e consequente atuação no território galego. Neste tópico, nos dedicaremos a fazer uma breve apresentação do mesmo para, em momentos subsequentes, nos determos sobre aspectos específicos de sua carreira.

Iniciamos o estudo do bispo de Braga partindo das informações relacionadas em seu epitáfio, redigidas por ele próprio:

Nascido na Panonia cheguei atravessando grandes mares e arrastado por um instinto dividido, a esta terra galega, que me acolheu em seu seio. Fui consagrado bispo nesta igreja, oh glorioso confessor São Martinho; restaurei a religião e as coisas sagradas e, tendo me esforçado por seguir teus passos, eu, teu servo Martinho, que levo teu nome, mas não teus méritos, descanso aqui na paz de Cristo.<sup>353</sup>

<sup>351</sup> QUIROGA, Jorge López; MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel. *In tempore sueborum: el tempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente*. Ourense: Armonía Universal, 2017.

<sup>352</sup> QUIROGA, Jorge López; MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel. *Op. cit.*, p. 116, 123, 132, 137, 147.

<sup>353</sup> MARTIN DE BRAGA. *Op. cit.*, 1990, p. 11.

Apoiados nesta fonte e em outros autores contemporâneos a Martinho<sup>354</sup>, costumamos fixar seu nascimento entre os anos de 518-525 na Panônia, antiga província romana localizada na Hungria. Apesar desta informação, discute-se se o mesmo era, de fato, um panônio. Em seu livro *A linhagem cultural de São Martinho de Dume*<sup>355</sup>, Luis Ribeiro Soares defende que o clérigo nasceu na referida localidade, mas sua origem, possivelmente, era romana. Ursicino Dominguez Del Val diz que as argumentações de Soares não foram creditadas<sup>356</sup> pela historiografia, pois se baseiam em uma hipótese simplificada e sem qualquer sustentação que afirma que Martinho fora educado em Roma, sendo assim ele só poderia ser um romano.

A informação de que era originário da Panônia fora ainda confirmada por Gregório de Tours em sua *História dos Francos*, que menciona alguns fatos importantes da vida de Martinho. Especificamente a respeito de sua educação, afirmou que ele dirigiu-se ao Oriente para visitar os Lugares Santos<sup>357</sup>, possivelmente, a fim de completar seus estudos monásticos. A mesma informação aparece em *De viris ill* de Isidoro de Sevilha<sup>358</sup>. Leila Rodrigues da Silva assim sintetiza as influências educacionais desta personagem:

Martinho teria percorrido por anos as províncias orientais nas quais assimilara o grego, entre outros aspectos da sua formação helenística. Em suas viagens teria ainda completado a sua formação monástica, provavelmente adquirida na Terra Santa. É possível que nosso autor também tenha estado no Egito, bem como na Itália, região na qual, ao que tudo indica, realizou seus estudos dentro dos moldes latinos.<sup>359</sup>

Como fica evidente, a formação de Martinho fora feita nos moldes clássicos. Rosario Jove Clols destaca a ampla carga literária deste, ressaltando seu conhecimento em Patrística, as influências de Agostinho, Jerônimo, Cesário de Arles e suas traduções do grego.

---

<sup>354</sup> Gregório de Tours, Isidoro de Sevilha e Venâncio Fortunato dedicaram alguns parágrafos e/ou obras a Martinho de Braga. Estes escritos “confirmam” os dados do referido epitáfio em relação ao seu local de nascimento e atuação como eclesiástico na Galiza, além de fornecerem dados adicionais sobre a formação intelectual desta personagem.

<sup>355</sup> RIBEIRO SOARES, Luís. *A linhagem cultural de São Martinho de Dume*. Lisboa: Estudos Gerais Universitários de Moçambique, 1963.

<sup>356</sup> DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit.*, 1990, p. 13.

<sup>357</sup> GREGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Traduite du latin par Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1996, Lib. 5, p. 38.

<sup>358</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *De viris ill*. Edición de C. Codoñer Merino. Estudio y edición crítica. Salamanca, 1964, p. 145-146.

<sup>359</sup> SILVA, Leila Rodrigues da.; SILVA, Andréia C.L. Frazão. A presença de Martinho de Braga no mosteiro de San Millán de la Cogolla. *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. 306.

Menciona-se, ainda, a inspiração em Sêneca principalmente nas obras *De ira* e *Formula de Vitae Honestae*<sup>360</sup>. O emprego de seus conhecimentos foi orientado na produção de obras com temáticas variadas que seriam de fundamental importância para o fortalecimento da Igreja na Galiza. Aliás, o fato de ter colocado sua formação intelectual em trabalhos de cunho prático é, na opinião de Andréia L. Frazão e Leila Rodrigues da Silva e, o elemento de destaque na trajetória de Martinho:

Assim, há que se ter o cuidado no sentido de evitar legar a Martinho uma aura que o torne por demais especial. Na verdade, fora um homem culto sim, mas sua formação se fizera, dentro dos parâmetros da cultura clássica, acessível, portanto, no seu momento histórico, a outros homens de um determinado segmento social. Seu destaque advém, pois, da utilização dos seus conhecimentos, seja na esfera teórica, pela redação de obras, seja no campo prático, como na participação de concílios, em prol da reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza.<sup>361</sup>

Nota-se que as autoras ressaltam que a aplicabilidade da erudição deste religioso às suas ações práticas e teóricas fora de fundamental importância no período e concordamos com essa assertiva. Ao mesmo tempo, elas alertam para a subestimação que alguns autores fizeram sobre a figura do bispo de Braga, engrandecendo em demasia sua capacidade intelectual, o que poderia ocasionar equívocos nas análises daqueles que se dedicam aos estudos martinianos. Venâncio Fortunato, por exemplo, tecerá elogios considerados hiperbólicos à figura a que aqui estamos nos dedicando.

Ao escrever uma epístola e um poema<sup>362</sup> em homenagem a Martinho de Braga, Fortunato comete certos exageros que foram criticados pela historiografia. Ursicino Dominguez Del Val, por exemplo, diz que na *Epistola ad Martinum* o bispo de Poitiers se excede ao [...] fazê-lo superior a Virgílio e a Cícero no aspecto literário e, por outra parte, sua hipérbole não é inferior a respeito da cultura filosófica e teológica do Bracarense<sup>363</sup>.

<sup>360</sup> CLOLS, Rosario Jove. Introducción. In: *Martinho de Braga. Sermon contra las supersticiones rurales*. Barcelona: Ediciones El Albir, 1981, p. 11-12.

<sup>361</sup> SILVA, Leila Rodrigues da.; SILVA, Andréia C.L.Frazão . *Op. cit.*, p. 306.

<sup>362</sup> FORTUNATUS, V. *Opera Omnia*. In: *Patrologiae. Cursus Completus. Serie Latina*. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, v.88, Lib.5, 1862.

<sup>363</sup> DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit.*, 1990, p. 13.

Embora entre Martinho e Fortunato não exista qualquer traço de uma possível relação<sup>364</sup>, é evidente que a intenção das obras fora um engrandecimento a Martinho. Aires Nascimento aborda sinteticamente a estrutura do poema de Fortunato dizendo, basicamente, que a origem de tais elogios é oriunda do trabalho pastoral que Martinho realizou na Galiza. Segundo o autor, Fortunato definiu as atividades do bispo de Braga como estando em “[...] paralelo com a ação dos apóstolos primitivos [...]”<sup>365</sup>. O esforço de Martinho era digno de admiração pelo trabalho pastoral e a extirpação das heresias do solo galego. Como explica Nascimento: “[...] no poema está sobretudo em causa a ação de Martinho para evitar que seu povo, uma vez convertido à ortodoxia da fé cristã, não volte à heresia ariana, como se temeria caso o reino suevo fosse conquistado pelo reino visigodo [...]”<sup>366</sup>.

A maneira como o religioso conta sobre sua chegada à Galiza parece revestida de uma aura sacra. Segundo o que ele próprio nos informa fora “arrastado” por um instinto divino até o território galego, orientando-nos para uma compreensão de que sua presença era clamada para devolver a fé às populações que lá viviam. O trabalho seria desenvolvido tendo como inspiração máxima Martinho de Tours, conhecido no contexto galego por ter devolvido a saúde do filho do rei Carrarico (?-559)<sup>367</sup>. Vejamos este acontecimento pela ótica de Isidoro de Sevilha:

Martinho, bispo santíssimo do monastério de Dume, veio à Galiza navegando desde o Oriente, e ali, convertidos os suevos da impiedade da heresia ariana a fé católica, estabeleceu a regra da fé e da santa religião, instruiu às igrejas, fundou monastérios e compôs ensinamentos de piedosa instrução.<sup>368</sup>

O fragmento acima também reveste a chegada de Martinho às terras galegas com “tintas” sobrenaturais. Aparentemente, o religioso encontrava-se na Terra Santa quando recebera o chamado e, superando uma longa viagem, converteu o reino ao catolicismo. Explicitamente, Martinho recebe a qualidade de “santíssimo”, elevando sua figura a um

---

<sup>364</sup> NASCIMENTO, Aires A. *A cultura bracarense no século VI: uma revisitação necessária*. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, s/d, p. 90.

<sup>365</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>366</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>367</sup> Gregório, bispo de Tours, é o único a mencionar a existência de um monarca suevo 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.

<sup>368</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *De viris ill.* Edición de C. Codoñer Merino. Estudio y edición crítica. Salamanca, 1964, p. 145-146.

patamar superior como aquele que realizou inúmeras ações para fortalecer o cristianismo na Galiza e conduzir as populações para o caminho da “verdadeira” fé.

Para além das explicações religiosas, há de que se ressaltar a perspectiva política envolta neste acontecimento que fora defendida por Pablo C. Díaz. Segundo este autor, a presença de Martinho na Galiza não seria uma mera causalidade missioneira. Ele deve ser visto como um enviado de Constantinopla que já confabulava uma maneira de tornar os suevos seus aliados contra os visigodos<sup>369</sup>. Desta forma, Martinho teria como missão empreender a conversão do reino para que os suevos se alinhassem à política de viés católico professada por Justiniano (527-565), o que facilitaria as relações entre ambos. Como exemplifica Díaz:

A chegada de Martinho a *Gallaecia*, [...] não parece responder a causalidade missioneira, mas sim que se tratava de um enviado de Constantinopla, interessada nos assuntos hispânicos e pelo qual um aliado na retaguarda do reino visigodo era estrategicamente importante. A conexão entre este fato e a importância de Braga como sede regia deve ser valorizada em termos de concomitância. A conversão ao catolicismo por parte dos reis provocou uma colusão de interesses entre a monarquia e a hierarquia católica.<sup>370</sup>

Para Pablo Díaz, todas as políticas de fortalecimento da Igreja Católica no contexto galego estariam ancoradas em uma missão que tinha Martinho como peça central: a responsabilidade de integrar o reino à mesma ordem religiosa professada por Constantinopla seria a chave para criar um ponto de identificação entre ambos os governos, favorecendo as alianças. Em nosso último capítulo, retomaremos este assunto de forma mais detalhada.

No território galego, Martinho inicia sua caminhada como monge, fundando o mosteiro de Dume, contudo, posteriormente, assume o cargo de bispo metropolitano da Igreja de Braga por volta de 572 após a morte de Lucrécio. Como último dado biográfico de Martinho, temos que este falece aproximadamente no ano de 580 após trinta anos do exercício de episcopado na Galiza, conforme esclarece Gregório de Tours: “Depois de ter exercido o episcopado uns trinta anos mais ou menos, cheio de virtudes morreu”.<sup>371</sup>

Nos próximos tópicos deste capítulo, avaliaremos como a Igreja galega se desenvolveu sob o efeito São Martinho. O estudo de tal evolução será de suma importância para

<sup>369</sup> DÍAZ, Pablo. *Op. cit.*, 2011, p. 132.

<sup>370</sup> Ibidem, p. 132.

<sup>371</sup> GREGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Traduite du latin par Robert Latouche. Paris: Les Bettes Lettres, 1996, Lib. 5, p. 38.

conjecturarmos, posteriormente, os motivos pelos quais a Igreja visava à aliança da esfera política. A identidade do reino, conforme já assinalamos, será pautada em um modelo cristão criado pelo próprio Martinho.

### 3.2.1. E os mosteiros se multiplicam na paisagem galega: a transformação monástica provocada pelo “efeito São Martinho”

Tão logo chegou à Galiza, Martinho iniciou sua empreitada para alterar os rumos da fé nesta que seria sua terra até o término dos seus dias. Lá, revestiu cada uma de suas ações em prol da organização e fortalecimento da Igreja a partir dos ensinamentos que obteve ao longo da sua carreira monástica.

Sabemos que sua trajetória na Galiza o elevará à categoria de abade metropolitano de Braga, porém, antes de alcançar tal posição, Martinho será extremamente atuante na formação monástica deste território. Em um ato horizontalizado (de monge para monges) ele fundará mosteiros<sup>372</sup> e instituirá uma regra doutrinal comum visando à homogeneização destes eclesiásticos. Nesta conjuntura, nos cabe questionar como um monge estrangeiro obteve, em tão pouco tempo, influência suficiente para erigir mosteiros e impor uma regra àqueles que eram seus semelhantes, mas com os quais não possuía vínculos, e quais as razões envoltas no anseio de Martinho em fundar estes mosteiros.

Para responder a estes questionamentos vislumbramos duas direções que já foram apontadas por nós nas páginas anteriores. Retomando o epitáfio desta personagem, nos recordaremos que o próprio disse ter sido arrastado à Galiza por um instinto divino<sup>373</sup>, o que nos dirige à compreensão de que ele estava imerso em um chamado para uma missão da qual somente ele seria capaz de executar. “Salvar” a Galiza das heresias e direcioná-la ao caminho da “verdadeira fé” havia se convertido, para ele, como o grande trabalho de sua vida. Assim, inicia sua jornada junto àqueles que o reconheceriam e o entenderiam em sua missão: os monges. Apoiados por estes, Martinho funda primeiramente o monastério de Dume como uma experiência para, posteriormente, erigir outros pelo território galego. Partindo do pressuposto de que fora para lá obedecendo uma missão que julgava ter, vemos que os monges integrantes de Dume foram o apoio de que Martinho necessitava no momento de iniciar sua jornada na Galiza.

---

<sup>372</sup> Em sua obra, *De viris ill*, Isidoro faz algumas referências a Martinho, dentre as quais afirma: “[...] fundou monastérios” (p.145-146). Apoiados na literatura e na historiografia a respeito de Martinho e considerando sua trajetória na Galiza, acreditamos que, nos dez primeiros anos de sua permanência nas terras galegas, ele tenha se destacado na fundação de monastérios para o fortalecimento do clero, bem como na ação pastoral. Sua atuação lhe renderá prosperidade e prestígio em sua carreira, pois no IICB já figura como bispo metropolitano da sede de Braga.

<sup>373</sup> MARTIN DE BRAGA. *Op. cit.*, 1990, p. 11.

Em uma direção não totalmente oposta, mas complementar a esta teoria nos remetemos, novamente, às considerações feitas por Pablo C. Díaz<sup>374</sup> quando afirmou que Martinho fora para o território galego obedecendo ordens do Império Oriental. Dizemos que esta ideia é complementar, pois o que a literatura nos relegou foi o chamado de Martinho, que nada mais era do que uma justificativa religiosa que elevou sua figura ao mesmo tempo que ocultou os reais motivos de sua viagem. O propósito político de converter o reino alinhando-o à identidade do Império de Justiniano transformaria a Monarquia sueva em potencial aliada contra os visigodos. Martinho deveria agir rapidamente e assim o fará. Para nós, os propósitos políticos fazem mais sentido neste contexto, afinal, não fica claro como Martinho obteve capital para fundar o monastério de Dume e, posteriormente, os demais. Também não encontramos justificativas que possam aclarar o fato de um religioso estrangeiro ter grande influência para fundar mosteiros em um território que desconhecia e gozar de prestígio suficiente para impor uma doutrina monástica baseada em sua formação. Sabemos que o modelo de monacato egípcio que Martinho irá colocar na Galiza era popular no período e muitos religiosos se dirigiam até lá (Egito) para praticarem a ascese<sup>375</sup>. Todavia, ainda não vislumbramos que este seria motivo suficiente para torná-lo influente. Isto posto, é possível que Martinho tenha chegado à Galiza como um missionário de Justiniano, tornando-se uma figura que suscitou um respeito quase que imediato entre os seus.

Outro motivo que poderia reforçar a urgência de converter a Galiza em uma terra cristã, seguindo os objetivos políticos de Justiniano, é o fato da doutrina monástica de Martinho não ter uma organização muito consistente, parecendo-nos que fora adotada às pressas. Nos aprofundaremos mais sobre a estrutura doutrinal dos seus monastérios, entretanto, vemos, nestes fatos, uma tentativa de compreensão por trás do seu intento de monge fundador de mosteiros.

Quando chegou à Galiza, Martinho encontrou uma terra plural na questão das religiões e religiosidades. Imersa em crenças de origens romanas, celtas e suevas, as práticas ditas pagãs estarão extremamente vivas no cotidiano de seus habitantes, fato que demandaria uma atenção de nosso religioso para promover a evangelização, inclusive do clero. Com relação ao monasticismo, verificamos que a Galiza professava diversas correntes, também de origens variadas. Em nossa perspectiva, esta pluralidade deve ter se configurado como um problema

---

<sup>374</sup> DÍAZ, Pablo. *Op. cit.*, 2011, p. 132.

<sup>375</sup> MATTOSO, José. *Portugal medieval: novas interpretações*. Lousã: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, v. 02, p. 78, 1992.

para Martinho, afinal, um território de características religiosas tão distintas e com parte do seu clero sem o mínimo de educação seria um fator de impedimento para que a Igreja gozasse de relativa estabilidade no local.

No último tópico deste capítulo, nos aprofundaremos na questão da evangelização promovida por Martinho, entendendo este processo como uma maneira de irradiar ensinamentos que visavam atingir, primeiramente, o clero, que seria o responsável por disseminar a doutrina cristã entre o restante da população. Neste momento, porém, voltaremos nossa atenção para a pluralidade monacal.

José Mattoso destaca dois tipos de monasticismo relativamente influentes na Galiza: o priscilianista e o céltico. Com relação ao primeiro, explica:

Ora Prisciliano era justamente um monge da Galiza e a maioria de seus discípulos professava a vida monacal na mesma região. Praticavam uma ascese rigorosa (e extravagante) inspirada não apenas na Sagrada Escritura, mas também em escritos apócrifos e gnósticos vindos do Oriente. Parece que viviam em conflito frequente com a hierarquia eclesiástica. Foram perseguidos e inclusive o chefe (Prisciliano) foi condenado à morte em Tréveris (385). O fato de a maioria deles serem monges lançou sobre toda a vida monástica um véu de descrédito e de desconfiança por parte de muitos bispos, sobretudo no Norte da Península.<sup>376</sup>

Após a condenação de Prisciliano, o movimento segue existindo na Galiza. Seu precursor torna-se mártir e os seguidores continuam a praticar uma ascese vista como extravagante e condenável pela Igreja. O não consumo de carne, a crença de que astros estariam protegendo partes do corpo humano, a participação das mulheres no priscilianismo<sup>377</sup>, dentre outras práticas, aparecem em dezessete cânones do ICB, o que comprova a plena atividade dos seguidores de Prisciliano na Galiza, especialmente, no tocante à atividade monástica. As reprovações expostas nestes cânones mostram, ainda, o latente antagonismo entre a hierarquia eclesiástica cristã e os priscilianistas.

Com relação ao monacato celta, José Mattoso diz que estes viviam distantes das comunidades locais, mas estavam sujeitos a um abade que habitava uma destas. O autor aponta que esta organização dos mosteiros celtas influenciou diretamente a estrutura do

---

<sup>376</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>377</sup> IBRAGA, 04, 09, 15 (561).

primeiro mosteiro fundado por Martinho em Dume<sup>378</sup>. Percebe-se, assim, que os monges celtas suscitavam uma maior confiança à Igreja do que os priscilianistas. Estes últimos continuarão a ter sua existência rechaçada, enquanto Martinho irá se esforçar por conciliar o monasticismo celta com a nova corrente que procurava incorporar em seus mosteiros:

Propagador de uma espiritualidade egípcia, seguidor de S. Martinho de Tours na conciliação da disciplina monástica com o serviço pastoral da comunidade, convivendo em boas relações com os monges celtas e até aceitando, pelo menos algumas das suas instituições mais típicas, S. Martinho é, portanto, um excelente conciliador.<sup>379</sup>

A aproximação com os monges celtas conferirá à nossa personagem o apoio de que necessitava no processo de fundação e organização dos mosteiros. Percebemos que o relacionamento entre estas correntes será frutífero, haja vista a proliferação de mosteiros e igrejas<sup>380</sup> que surgirão na paisagem galega sob a influência de Martinho.

O prestígio e a organização da Igreja objetivados por nossa personagem seriam alcançados de forma paulatina, tendo o mosteiro de Dume se configurado como uma espécie de “laboratório experimental” para este intento. O religioso tinha consciência de que a primeira etapa para o fortalecimento e organização do clero consistia em fundar um centro religioso que pudesse, em pouco tempo, obter destaque na região, irradiando prestígio para outras províncias e, por isso, investirá na instrumentalização dos seus com ensinamentos que os introduzissem para a jornada monacal, sendo também úteis na atuação comunitária para que seus monges fossem reconhecidos como peça de fundamental importância.

Martinho assumirá, portanto, a “presidência” de uma série de mosteiros que serão subordinados a Dume. Segundo Leila Rodrigues da Silva, Dume

[...] se constituiu inegavelmente em importante foco de difusão da cultura cristã. Tal importância advém não da provável aquisição por parte dos clérigos de uma considerável bagagem intelectual em si, mas pela possibilidade de que estes, ao valorizarem o conhecimento, colaborassem no

<sup>378</sup> MATTOSO, José. *Op. cit.*, p. 82.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>380</sup> No último capítulo de nossa tese nos dedicaremos à uma breve análise das igrejas galegas que se proliferaram ao longo do século VI, segundo o que atesta o documento *Parochiale Suevorum*. Acreditamos que esta disseminação esteja diretamente relacionada às ações pastorais empreendidas por Martinho na Galiza, atestando ainda os limites políticos da Monarquia sueva.

cultivo e divulgação do cristianismo ortodoxo, participando, assim, do processo de reorganização e fortalecimento da Igreja.<sup>381</sup>

Para tanto, o religioso em questão soube ser cuidadoso em seus intentos. A doutrina monástica professada e escolhida por ele para Dume era extremamente popular, como já apontamos, tornando-se um elemento vantajoso para popularizar o modelo que desejava impor e que havia integrado sua formação de monge. Algumas questões, porém, devem ser salientadas: como poderíamos classificar o modelo de monasticismo propagado por Martinho? Oriental, Ocidental ou fruto de uma hibridização? Certamente, a última resposta nos parece mais conveniente diante do apresentado até então e não apenas por seu relacionamento pacífico com o monasticismo celta, mas porque o modelo por ele trazido era conhecido por suscitar uma prática anacorética entre os religiosos. Nas próximas páginas, apresentaremos a obra base de Martinho para a educação de seus monges e observaremos várias recomendações sobre a vida grupal, ao mesmo tempo em que conselhos relacionados ao abandono do mundo se fazem presentes. Acrescentamos, ainda, que o Dumiese<sup>382</sup> prezou pela praticidade quando da fundação de seus mosteiros. Isso significa que ele não reservou um tempo para criar uma regra específica para o contexto galego, restringindo-se a fazer uma importação de parte de uma doutrina já existente e que, segundo sua visão, iria sanar as principais necessidades do clero naquele instante, sendo suficiente para promover uma educação simples, rápida e homogênea. Assim sendo, Martinho não fora um homem teórico e nem inovador neste momento, mas sim prático e objetivo<sup>383</sup>, o que endossa nossa tese de que necessitava de um clero alinhado aos princípios cristãos orientais a fim de aproximar-se dos objetivos de Justiniano.

A doutrina importada à qual estamos nos referindo estava compilada em uma obra denominada *Setentiae Patrum Aegyptiorum*<sup>384</sup> (*Sentenças dos Padres do Egito*) que, na realidade, era apenas uma parte de outra obra maior, a *Vitae Patrum*. Martinho trouxe para a Galiza uma cópia das *Sentenças* e trabalhou em sua tradução do grego para o latim no mosteiro de Dume, visando disseminá-la o mais rápido possível entre os monges. Para este

<sup>381</sup> SILVA, Leila Rodrigues da.; SILVA, Andréia C.L. Frazão. *Op. cit.*, p. 306.

<sup>382</sup> A capacidade de atuação de Martinho em diferentes frentes renderá a ele algumas alcunhas ao longo de sua passagem na Galiza. Quando fundou o primeiro mosteiro em Dume ficou conhecido como Dumiese ou Martinho de Dume, posteriormente, já quando elevado a bispo, se popularizará como Martinho de Braga.

<sup>383</sup> DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit.*, 1990, p. 48.

<sup>384</sup> As *Sentenças* são consideradas como a única obra capaz de expor o pensamento monástico martiniano em sua essência (Ibidem, p. 48).

trabalho de tradução e tantos outros, contou com a ajuda do monge Pascácio, que o auxiliaria na tradução de obras a serem usadas posteriormente entre o clero galego<sup>385</sup>. As partes utilizadas por Martinho não estavam sistematizadas em uma ordem que orientasse o entendimento de preceitos mais básicos para os mais complexos porque, na visão dele, a estrutura da obra não necessitava desse ordenamento, haja vista sua evidente simplicidade. Conhecendo as outras obras de Martinho, sabemos o cuidado que ele tinha com a redação dos detalhes que julgava importantes, de modo a ser didático para atingir amplamente seu público alvo. Desta forma, acreditamos que o ordenamento das *Sentenças* não se fazia necessário em sua perspectiva. O que observamos é que a base utilizada para a formação de seus monges estava ancorada em um compilado de textos que abordavam os assuntos mais básicos e importantes para a formação monacal. Assim, após a tradução, a obra deveria apenas ser disseminada entre os mosteiros, não requerendo alterações em sua estrutura. Grande parte do texto encontra-se redigido sobre o formato de diálogos sempre efetuados por monges mais jovens que direcionam perguntas a religiosos mais velhos. A estrutura da obra, portanto, parece perfeita a Martinho, já que os monges galegos se identificariam com aqueles que faziam as perguntas, entendendo que as dúvidas que porventura tivessem também ocorreram com outros, conduzindo o leitor a estabelecer uma proximidade com as personagens da obra ao mostrar seu desenrolar dentro de um contexto que já era familiar aos monges. A convivência entre aprendizes e clérigos mais velhos acontecia a todo momento e os leitores criariam certa identificação, podendo imaginar-se dentro das mesmas inquietações, angústias e questionamentos apresentados. A obra é, portanto, didática e repleta de ensinamentos para além do seu conteúdo. As conversas dispostas ao longo das páginas mostrariam ao clero galego que o caminho para a obtenção dos preceitos da fé era longo e exigia disciplina, mas que, algum dia, chegariam ao patamar dos monges mais velhos. É válido ressaltar ainda que os diálogos representam a quase totalidade da obra, todavia ela também é composta por sentenças “descoladas” de qualquer questionamento.

---

<sup>385</sup> Sabemos que o Dumiense e seu discípulo traduzirão outras obras a serem utilizadas pelos clérigos como forma de aprofundarem o corpo eclesiástico nos ensinamentos da fé. Ursicino Dominguez Del Val destaca que Pascácio trabalhou na tradução de *Liber Geronticon* e *De octo principalibus vitiis*. A primeira, ao contrário das *Sentenças*, apresentava uma maior sistematização e organização em sua estrutura (Ibidem, p. 48), porém, o autor não se alonga em suas considerações e, infelizmente, até o momento, não conseguimos o acesso das mesmas para endossar nossas reflexões neste trabalho. Contudo, acreditamos que as *Sentenças* nos revelam a base do pensamento martiniano acerca do monaquismo que visava propagar na Galiza, tornando-se a obra central para o entendimento de seus anseios.

As *Sentenças* se apresentam para nós a partir de dois eixos complementares: as virtudes que revestem a obra e que deveriam ser cultivadas pelos clérigos e a parte prática da vida monacal, que englobava o modelo de oração, trabalho e penitência. Em relação ao primeiro eixo, destacamos a caridade, vista como virtude máxima e norteadora de todo o comportamento esperado pelos monges. Esta se manifesta na obra em sentenças marcadas por uma oposição latente quando os religiosos compreendem o que são comportamentos considerados não caridosos a fim de que os evitem para, enfim, alcançar aquilo que seria uma vida pautada pela verdadeira caridade. Desta forma, o texto não prioriza uma visão apenas positiva dos valores esperados, mas demonstra, com exemplos práticos, ações comuns que, porventura, eram praticadas na convivência monacal e que deveriam ser evitadas:

Não é monge o detrator do outro; não é monge aquele que devolve o mal pelo mal; o monge não é raivoso, ambicioso, soberbo, ávaro, vaidoso ou fofoqueiro, mas o verdadeiro monge é humilde, pacífico e cheio de caridade e tem sempre em seu coração o temor de Deus.<sup>386</sup>

Ursicino Dominguez Del Val explica que as condutas negativas são mostradas na obra como forma de proporcionar uma reflexão aos religiosos que deveriam encaminhar-se para um clima de paz no mosteiro<sup>387</sup>. O exercício da caridade começaria, portanto, na convivência entre os clérigos, que exercitariam esta virtude entre seus pares. Era necessário evitar a detração, mas o texto também explicita qual a conduta necessária para não ser atingido quando na convivência com os outros: “Disse um certo ancião: se moras com alguém, seja como uma coluna de pedra a qual não se enfada, ainda que seja injuriada, nem se torne arrogante com os elogios”<sup>388</sup>.

Quem comete o equívoco da detração está exercendo a falta de caridade e, conseqüentemente, afastando-se de uma postura desejada para a formação de um monge. Analisemos o fragmento abaixo:

O abade Pemenio disse: não fales quando tens em teu coração estas duas coisas: o pensamento da fornicção e a difamação do próximo; e não deixes de modo algum penetrar na alma seu contágio. Porque se queres eliminar de teu coração estas duas coisas, sentirás sem tardar sua perniciosidade, porque

---

<sup>386</sup> *Sententiae*, 83.

<sup>387</sup> DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit.*, 1990, p. 48.

<sup>388</sup> *Sententiae*, 10.

são uma instigação da perdição; o que debes fazer é aniquilar o maligno por meio da oração e das boas obras. De fato, é melhor rechaçá-las e então terás descanso; nunca debes permitir que tua alma e teu corpo estejam manchados.<sup>389</sup>

Nota-se que o abade em questão orienta que a conduta da difamação é tão maléfica quanto a fornicção, mas que sempre é tempo de evitar que estes males se enraízem na alma. Dotado de sabedoria, o monge orienta sobre o caminho para evitar tal “perdição” – oração e boas obras. Ou seja, o combate às posturas consideradas pecaminosas estava atrelado a uma prática do exercício da caridade.

Na obra, a depreciação do outro é explicada como o desconhecimento do espírito de Deus que habitaria o monge e seu semelhante<sup>390</sup>, assim sendo, os pecados da língua mostravam que os religiosos que o praticavam estariam ignorando a divindade que habita os seres humanos. A este tema, soma-se, ainda, que a prática da detração seria uma barreira para o alcance de qualquer virtude: “Disse um ancião: é impossível que sem a custódia da língua o homem progrida sequer em uma virtude. A primeira virtude é a custódia da língua”<sup>391</sup>.

Sobre a caridade exercitada de forma prática na sociedade, o ensinamento é de que esta deve contemplar os irmãos mais pobres em todas as situações. Materialmente, os religiosos devem designar o capital que obtiverem aos necessitados, excluindo a família e a comunidade religiosa como possíveis beneficiários:

Um monge fez ao abade Sisoio esta pergunta: meus pais me deram a herança que me corresponde; o que eu farei com ela? Respondeu o ancião: o que vou lhe dizer, irmão? Se te dissesse: dá a Igreja em favor dos clérigos, a devorariam. Se dissesse: dê a seus parentes, não terás nenhuma recompensa. Por conseguinte, se queres me escutar, dê aos pobres e deste modo estarás sem preocupação.<sup>392</sup>

Claramente, o religioso consultado não se abstém de criticar aqueles que integram sua própria instituição e, até mesmo, a família. Diante do que expomos nos parágrafos anteriores, tal conselho poderia ser classificado como errôneo ao fazer um julgamento de seus semelhantes, contudo, é válido porque conduz para o caminho da verdadeira caridade para

---

<sup>389</sup> *Sententiae*, 03.

<sup>390</sup> *Sententiae*, 84.

<sup>391</sup> *Sententiae*, 97.

<sup>392</sup> *Sententiae*, 07.

com aqueles que nada tem. Ainda neste contexto, as *Sentenças* orientam para a prática da caridade manifestada a partir da hospitalidade. É aconselhado que os monges ofereçam asilo aos necessitados em primeiro lugar e não se voltem prioritariamente àqueles que gozam de boa situação<sup>393</sup>.

Para além da caridade, outros exemplos comuns ao cotidiano dos monges são expostos no texto para evidenciar as virtudes necessárias ao monacato e que ligam-se, essencialmente, ao domínio que os religiosos devem fazer de suas vontades. Desprezar conversas vãs<sup>394</sup>, o exercício da fraternidade<sup>395</sup>, o temor a Deus<sup>396</sup>, a extirpação das paixões e tentações<sup>397</sup> e a paciência<sup>398</sup> somente estariam garantidos se as vontades fossem refreadas, afastando os monges dos caminhos do pecado e das desavenças para com seus iguais: “Disse um ancião: entre Deus e o homem existe uma muralha de bronze e uma de pedra, que é a própria vontade. E, por conseguinte, se o homem supera sua vontade, pode dizer com toda verdade: ‘com Deus assalto as muralhas (Salmo 17, 30)’”<sup>399</sup>.

Iremos nos remeter, agora, a outro valor de suma importância para o monacato martiniano: a humildade. Esta era condição determinante para o aprendizado monacal, pois, ao mostrar como as virtudes se manifestavam de forma negativa e eram passíveis de acometer qualquer um, a humildade deveria imperar para o reconhecimento do erro e posterior aprendizagem: “Disse um ancião o que não aprende o homem, não pode cumpri-lo, então como ensinar o próximo? Por conseguinte, seja sempre humilde para aprender”<sup>400</sup>. Na obra a humildade tem sua importância comparada ao ar que respiramos<sup>401</sup> e sua definição, segundo a análise de Del Val, aproxima-se muito do conceito de caridade pregado nas *Sentenças*:

O abade Dumiense se interroga sobre o conceito de humildade, da perfeita humildade. Sua resposta enlaça absolutamente com a caridade, parece como se as identificasse. A perfeita humildade consiste em devolver bem a quem nos fez mal. A isto chamaríamos de caridade. Com essa definição Martinho

---

<sup>393</sup> *Sententiae*, 28, 99.

<sup>394</sup> *Sententiae*, 12, 25.

<sup>395</sup> *Sententiae*, 14.

<sup>396</sup> *Sententiae*, 22.

<sup>397</sup> *Sententiae*, 26, 30, 36.

<sup>398</sup> *Sententiae*, 41.

<sup>399</sup> *Sententiae*, 81.

<sup>400</sup> *Sententiae*, 62.

<sup>401</sup> *Sententiae*, 102.

nos quer dizer que a humildade não tem outra função se não a de levar o monge a realizar o bem, a ser cariativo.<sup>402</sup>

Observamos que a humildade, assim como a caridade, tem como cerne o princípio de exercitar o bem independentemente de qualquer ação negativa que, porventura, o monge possa ter sofrido. Estes valores funcionavam como uma espécie de medida sobre o progresso dos religiosos nos ensinamentos da doutrina monacal difundida por Martinho e estavam presentes também nas ações práticas do cotidiano destes religiosos. O jejum, o trabalho, a penitência, ou a abstinência estavam unidos à humildade porque, segundo o Dumienne, estas ações renovariam a alma do monge ao obter o perdão por seus pecados:

Um monge fez esta pergunta ao mesmo ancião: os jejuns e as vigílias que fazemos, para que servem? Respondeu o ancião: estas práticas fazem a alma humilde. Assim está escrito: ‘Vê minha humildade e meu trabalho e perdoa todos os meus pecados’ (Salmo 24, 18). Se a alma trabalha nestas coisas, Deus se compadece e se apieda dela.<sup>403</sup>

Ainda sobre as funções práticas dos monges, destacamos a oração aliada ao trabalho. Na sequência da sentença exposta acima, Martinho alerta que, através da oração e do trabalho, o diabo é reduzido a nada<sup>404</sup>, porém, existem algumas ressalvas para que o monge realize a relação entre estas atividades da maneira correta. Primeiramente, é necessário que haja uma interação entre elas no sentido de que a oração deve ser, essencialmente, voltada para a vida, caso contrário, o monge estaria desperdiçando seu tempo rezando em favor de algo ilusório: “[...] se a oração e a vida não estão de acordo o trabalho do homem é inútil”<sup>405</sup>. Destaca-se, ainda, que o trabalho manual alternado com a oração não deve ser realizado apenas para fins particulares, mas oferecido também em prol da comunidade que cerca o monge, o que o aproximaria da humildade e da caridade, elevando seu espírito<sup>406</sup>.

As *Sentenças* enfatizam, também, a questão do despojamento dos bens materiais. Esta seria uma condição para o ingresso ao monaquismo. Aqui, observamos uma latente influência do monasticismo oriental em relação ao abandono das coisas mundanas. Nas páginas anteriores, nos referimos a uma prática da caridade que era a doação da herança que o monge

<sup>402</sup> DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit.*, 1990, p. 48.

<sup>403</sup> *Sententiae*, 02.

<sup>404</sup> *Sententiae*, 03.

<sup>405</sup> *Sententiae*, 35.

<sup>406</sup> *Sententiae*, 87.

tivesse recebido. Isso era demonstrativo de uma negação dos bens materiais aliado a uma atitude cariativa. Um conselho com teor semelhante aparece na sequência para reafirmar tal valor: “O abade Moisés disse: a privação das coisas materiais, isto é, a pobreza voluntária, assim como a tribulação levada com paciência e com discrição são os instrumentos do monge [...]”<sup>407</sup>. Neste trecho, observamos a utilização da figura de Moisés intimamente relacionada às questões materiais. Assim como ele, outras figuras bíblicas, tais como Noé (pobreza voluntária), Jó (paciência) e Daniel (discrição) são utilizados para embasar os ensinamentos contidos nas *Sentenças*<sup>408</sup>. Além da figura destas personagens, destacamos ainda citações explícitas retiradas da Bíblia<sup>409</sup>.

Ao final da obra, notamos que os avisos finais se apresentam como um compilado dos ensinamentos que foram tratados ao longo de todo o escrito, todavia, os conselhos acerca da língua e da promoção da paz no ambiente do mosteiro são retomados de forma enfática nos últimos parágrafos, conectando-se a um dos principais fios condutores do texto: a dominação da vontade. O controle desta garantiria uma vida de paz e progresso nos ensinamentos religiosos, levando o monge para o caminho da salvação após a morte.<sup>410</sup>

Mediante a análise das *Sentenças*, concluímos que o monaquismo martiniano foi pensado para ser didático, objetivo e pautado em virtudes clássicas, como explica Marcelo Aguirre: “[...] os ensinamentos de São Martinho apontam, em grande medida, para as bases de uma formação humana clássica e no exercício das virtudes cardinais, virtudes que ele considera como necessárias para a posterior busca sobrenatural do espírito de um verdadeiro cristão”<sup>411</sup>. Diante do exposto, o cenário monástico da Galiza carecia de uma base fundamental. O clero, no geral, não apresentava organização e coesão suficientes para elevar a Igreja Católica a uma posição de destaque na sociedade, portanto, as *Sentenças* se constituem como um marco no sentido de inaugurarem as ações de Martinho pelo território galego através de Dume.

A regra traduzida por Martinho e Pascácio vai se estender para além deste primeiro mosteiro, tornando-se um material guia para os demais monges de toda a Galiza, o que elevará esta localidade ao *status* de “[...] província eclesiástica Hispânica com o maior

---

<sup>407</sup> *Sententiae*, 08.

<sup>408</sup> *Sententiae*, 08.

<sup>409</sup> *Sententiae*, 02, 06, 08, 35, 46, 47, 54, 81, 109.

<sup>410</sup> *Sententiae*, 109, 110.

<sup>411</sup> AGUIRRE, Marcelo. San Martín de Braga: Un pastor del siglo VI. In: *Revista Católica*, p. 71, jan./mar. 2013.

número de fundações desta natureza”<sup>412</sup>. Desta forma, obedecendo a um instinto divino ou cumprindo ordens políticas, o “efeito São Martinho” provocou uma alteração da paisagem e dos rumos da fé em terras galegas.

---

<sup>412</sup> ROEDEL, Leila Rodrigues.; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. A Igreja Hispana medieval em dois momentos: a preocupação com a instrução de clérigos e leigos. In: *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 24, n. 02, p. 175, dez. 1998.

### 3.2.2. E o clero se reúne: a edificação de uma identidade religiosa impulsionada pelo “efeito São Martinho”

Após a chegada de Martinho à Galiza, a Igreja da região vivenciou um momento completamente distinto. Durante o século V, a desagregação do Império a tornara órfã de uma instituição política que não lhe poderia oferecer o suporte necessário para sua legitimação em uma localidade fracamente romanizada. Os reis suevos, preocupados com sua expansão e aceite perante as populações, não se importaram, neste primeiro momento, com as questões religiosas e o clero oscilava em lhe oferecer apoio ou repúdio, conforme atestamos na *Crônica hidaciana*. No século VI, porém, a situação da Igreja galega sofreria um grande revés: Martinho, ora atuando isoladamente ora coletivamente, irá alterar os rumos do catolicismo na região, ajudando a criar uma identidade religiosa para o corpo eclesiástico a partir de suas obras e dos concílios que hão de realizar-se neste período.

Ao longo deste capítulo, notaremos que suas atividades estarão centralizadas, principalmente, na instrumentalização do clero, elemento chave para alcançar a reorganização e o consequente fortalecimento da Igreja. No tópico anterior, analisamos como o Dumense dedicou-se à doutrinação dos monges dando um primeiro impulso ao movimento de retomada da Igreja, agora, destacaremos a continuidade de suas ações com a participação do mesmo junto aos demais bispos galegos na feitura dos concílios bracarenses.

No século VI, a Igreja gozaria de condições favoráveis à sua rearticulação. Estáveis politicamente, o momento era propício para reunir um clero que se encontrava difuso pelo território, mas que parecia estar empenhado em dar um novo rumo às atividades religiosas na região. Este processo somente foi possível porque contou com três tipos de autoridades diferentes cujos esforços e funções se voltaram para a legitimação das diretrizes conciliares: primeiramente, temos os reis suevos<sup>413</sup> convocando as reuniões, indicativo de que estavam em concordância com a iniciativa da Igreja em prol de seu fortalecimento e diretrizes que viriam a ser discutidas e acatadas pelos eclesiásticos reunidos; os bispos, por sua vez, mostram-se como os defensores e mantenedores da ordem religiosa, apontando os problemas e desafios a

---

<sup>413</sup> Estamos nos referindo aos monarcas Ariamiro (559-570) e Miro (570-583) que convocaram o I e IICB, respectivamente. Neste momento, é válido esclarecer, brevemente, a discussão historiográfica em torno de Ariamiro, já que seu nome figura como aquele que teria convocado o ICB. Alguns autores, como Casimiro Torres Rodríguez (1977, p. 202), afirmam que este monarca teria mudado de nome após sua conversão ao catolicismo, passando a se designar como Teodomiro. Pablo C. Díaz, por sua vez, ressalta que alguns historiadores aceitam a interpretação de que Ariamiro e Teodomiro seriam pessoas distintas (2011, p. 144).

serem superados, sistematizando castigos e reprimendas para aqueles que colocarem em risco a instituição. Por fim, no âmbito textual, a Bíblia, os *Capitula Martini*<sup>414</sup> e os *Padres Conciliares*<sup>415</sup> denotam autoridade mediante a tradição que carregam como escritos difusores de uma doutrina.

Leila Rodrigues da Silva acredita que os esforços do clero estiveram concentrados na resolução de problemas pontuais que prejudicavam um dos objetivos principais deste grupo: a criação de uma identidade que lhes garantisse a hegemonia religiosa na região. Vejamos como a autora aborda estas questões:

O episcopado, procurando assegurar a continuidade da atividade da Igreja sueva na fase recém inaugurada, precisou investir em sua própria unidade e fortalecimento como grupo clerical dirigente. A ausência de uniformidade litúrgica, as pressões advindas de uma religiosidade por vezes hostil ao cristianismo, o relaxamento da disciplina e a imprecisão na definição de regras para a administração de bens eclesiásticos não colaboravam para o alcance desta meta. Tais temas precisavam ser tratados. Assim, as atas revelam, entre outras questões, algumas das inquietações de um grupo que busca construir sua identidade e poder, ao que se associa a definição da abrangência de sua atuação.<sup>416</sup>

Diante do exposto, verificamos que a reorganização da Igreja estava incutida em um propósito maior: a construção e fortalecimento de uma identidade religiosa professada pelo clero. Este processo contaria com etapas dependentes umas das outras, mas que nem sempre alcançariam a totalidade dos religiosos: em nossas análises veremos que as atas do IICB trazem menos questões normativas em relação à primeira edição de 561, o que nos leva a supor que grande parte do clero estivesse cumprindo as disposições. Todavia, quando nos voltamos à temática da evangelização, notamos certa resistência, inclusive dentro do próprio

---

<sup>414</sup> Os *Capitula Martini* são uma coleção de 84 cânones provenientes de concílios orientais, africanos e espanhóis que foram anexados às atas do IICB. Originalmente em língua grega, receberam uma tradução efetuada por Martinho.

<sup>415</sup> As atas do ICB esclarecem que os *Padres Conciliares* eram um escrito redigido pelo Papa Leão (440-461), especificamente, para o Concílio da Galiza (data?), no qual participaram os bispos das províncias Tarraconense e Cartaginense, além dos lusitanos e béticos. O texto, que combatia o priscilianismo, recebeu alguns capítulos extras redigidos por estes preladados e que foram anexados ao conteúdo original. Hidácio, no ano de 447, escreve sobre o assunto: “Pervinco, o diácono do bispo Toríbio, trouxe aos bispos hispanos os escritos de Leão contra os priscilianistas. Entre assuntos tratados destaca-se uma exaustiva discussão dirigida ao bispo Toríbio acerca da observância da fé católica e das blasfêmias dos hereges, que foi ratificada por alguns galaicos mediante uma decisão fraudulenta”. IDÁCIO. *Cronica*. XXIII. In: LÓPEZ SILVA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>416</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. 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*, Rio de Janeiro, 2007, p. 210.

corpo eclesiástico que ainda estava em formação<sup>417</sup>. Ou seja, a Igreja galega alcançará certo impulso neste momento, mas nunca uma aderência completa do clero ao seu projeto, demandando um esforço paulatino para manter o que já fora conquistado a fim de difundir sua ideologia através de uma identidade manifestada pelos seus membros.

A identidade religiosa à qual estamos nos referindo apresenta-se de duas maneiras: acima, expomos uma identidade que congregaria todo o clero ao impor as mesmas regras de conduta para o forjar de uma coesão que daria reconhecimento e legitimidade aos membros da Igreja perante os galegos, todavia, devemos reconhecer as hierarquias presentes dentro do corpo eclesiástico que tornam esta identidade geral algo particularizado e fragmentado. Os bispos, que estão no topo da hierarquia, presidem clérigos em especialidades definidas, submetendo os religiosos circunscritos a elas aos seus comandos. Desta forma, notaremos que os cânones trazem certas vantagens sobre os bispos no que tange aos comportamentos morais, jurídicos e administrativos<sup>418</sup>. Sendo assim, a hierarquia e a especialidade tornam-se elementos que devem ser considerados neste projeto de construção de uma identidade que se deseja única perante o povo, mas que, internamente, evidencia poderes.

O ICB é aberto por meio de um anúncio que ressalta as autoridades participantes da reunião. Através do mandato do “gloriosíssimo rei Ariamiro”<sup>419</sup>, os bispos Lucrécio (bispo de Braga), Andrés, Martinho, Coto, Hilderico, Lucecio, Timoteo e Malioso tomam seus assentos, sendo assistidos pelo restante do clero galego que fica de pé. Neste primeiro parágrafo, um panorama espacial nos é fornecido pelo redator das atas. Cada participante ocupa seu lugar de acordo com o grau de hierarquia que lhe corresponde. Apesar de “todo o clero”<sup>420</sup> estar presente, as opiniões dos presbíteros ou diáconos não serão validadas, restando a estes o papel de ouvintes das disposições que serão resolvidas pela alta cúpula clerical.

Os motivos que levaram à feitura do concílio são esclarecidos na sequência por meio do pronunciamento do bispo Lucrécio (Braga), que preside a reunião:

---

<sup>417</sup> No próximo tópico de nossa tese, nos dedicaremos às questões relativas à religiosidade quando poderemos verificar que parte do próprio clero se mostrava fracamente cristianizado e pouco apto para empreender a evangelização. Em nossa perspectiva, isso, talvez, possa ser explicado pelo ingresso de novos membros dentro do contexto de difusão da Igreja na região, que acabou recebendo pessoas ainda arraigadas às suas antigas crenças.

<sup>418</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. O bispo idealizado no contexto da reorganização da Igreja no reino suevo: uma análise das atas conciliares bracarenses e dos escritos martinianos. In: CASTRO, Olga.; LIÑEIRA, María. *Trama e urda. Contribucións multidisciplinares desde os estudos galegos*. Santiago de Compostela: Conselho de Cultura Galega, 2015, p. 200.

<sup>419</sup> IBRAGA, p.65. In: VIVES, José (org.). *Concílhos Visigóticos e Hispano-romanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Enrique Flórez, 1963.

<sup>420</sup> IBRAGA, p. 65.

Já faz muito tempo, santíssimos irmãos, que segundo as disposições dos veneráveis cânones e dos decretos da disciplina católica e apostólica, desejamos celebrar entre nós uma assembleia episcopal na qual não é apenas conveniente para as normas e regras eclesiásticas, mas porque também robustece os vínculos da caridade fraterna ao buscar entre si, em saudável confrontação, congregados todos os bispos, em nome do Senhor aquelas coisas que conforme a doutrina apostólica, produziram a unidade do Espírito no vínculo da paz.<sup>421</sup>

As preocupações evidenciadas na fala do bracarense se complementam, uma vez que para alcançar a uniformidade dos comportamentos religiosos, seria necessário o exercício da fraternidade entre os irmãos, que ajudar-se-iam através da vigilância para o pleno cumprimento das disposições conciliares. Com relação à autoridade dos bispos, esta é, novamente, reforçada quando a presença destes se justifica por um mandato divino.

No parágrafo subsequente, Lucrécio continua a tecer suas considerações trazendo o rei Ariamiro à cena através de uma caracterização positiva (“piedosíssimo”, “gloriosíssimo” e “filho nosso”)<sup>422</sup>. Por “inspiração divina”, o monarca concede permissão para a realização da reunião e o bispo de Braga informa aos presentes a ordem das questões a serem discutidas:

[...] trataremos primeiramente do que toca a fé católica; depois nos informaremos recorrendo aos cânones das disposições dos Santos Padres, e finalmente nos ocuparemos também diligentemente de algumas coisas que tocam o serviço de Deus e os ofícios clericais, para que se acaso por descuido ou ignorância ou por incúria do grande tempo transcorrido, tenha entre nós algumas variedades ou dúvidas, a reduziremos, como convir, a uma mesma fórmula razoável e verdadeira.<sup>423</sup>

De forma direta, o religioso elenca alguns dos motivos que justificariam a desorganização da Igreja. A ignorância, o descuido e o grande período sem a realização de concílios permitiram que a instituição criasse particularismos pelo território. O redator das atas reproduz a resposta dos presentes diante das considerações de Lucrécio, informando-nos que os bispos validaram suas colocações e que partilhavam do sentimento de preocupação do bracarense em relação à disciplina eclesiástica.

As reflexões iniciais de Lucrécio se alongam por mais alguns parágrafos concentrando-se em mencionar a maior inquietação que atingia a fé galega. A heresia

---

<sup>421</sup> IBRAGA, p. 65.

<sup>422</sup> IBRAGA, p. 65.

<sup>423</sup> IBRAGA, p. 65-66.

priscilianista, definida por ele como “pestilência”<sup>424</sup>, será tema de dezessete cânones, os quais abordaremos adiante. Munido de uma documentação que denota autoridade, Lucrécio explica aos presentes que a leitura do documento que o papa Leão escrevera para a Igreja Galega na ocasião de um concílio efetuado no século V se faz necessária para a instrução dos ignorantes e recebe a concordância dos demais bispos diante de sua assertiva. Observa-se, portanto, que a leitura da obra é direcionada, especialmente, aos demais membros do clero que assistem a reunião como forma de instrumentalizá-los e alertá-los sobre as práticas concernentes a esta heresia que já havia sido “[...] rechaçada e condenada há muito tempo [...]”<sup>425</sup>.

Diante do exposto, vemos que a Igreja galega do século V não obteve progresso em extirpar a referida heresia<sup>426</sup>. A documentação que outrora foi utilizada é resgatada como argumento de autoridade neste momento que o clero galego se mostra disposto a impulsionar suas ações.

Somos informados que após a leitura dos *Padres Conciliares*, os bispos recomendam a redação de capítulos extras sobre o assunto para que os menos eruditos possam entender as disposições evitando os “[...] enganos do horror de Prisciliano [...]”<sup>427</sup>. Esta introdução é encerrada com uma determinação sobre a excomunhão de qualquer membro que seja descoberto praticando ou defendendo a heresia ou quaisquer atitudes semelhantes que se enquadrem nela:

[...] qualquer monge, ou clérigo ou secular, que for descoberto que todavia crê ou defende algo semelhante, seja amputado do corpo da Igreja Católica imediatamente como membro totalmente podre, e evitar assim que sua companhia transmita sua maldade aos verdadeiros crentes [...]”<sup>428</sup>.

Na sequência, os capítulos propostos contra o priscilianismo são redigidos e lidos para o público. Podemos notar que as dezessete disposições estão organizadas em uma ordem que

---

<sup>424</sup> IBRAGA, p. 66.

<sup>425</sup> IBRAGA, p. 66.

<sup>426</sup> O priscilianismo disseminou-se na Galiza, principalmente, após a morte de seu Prisciliano no século IV. Segundo Juliana Cabrera, o movimento alcançou boa receptividade por apresentar identificação entre algumas práticas pagãs (In: *Estudios sobre el Priscilianismo en la Galicia Antigua*. Granada: Universidad de Granada, 1983, p. 221). José Maria Blázquez, por sua vez, afirma que o priscilianismo se alastrou, sobretudo, nas áreas rurais devido ao seu caráter de movimento social, sendo acolhido pelos camponeses (In: *Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia. Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, Santiago-Pontevedra, 1979, p. 218-219).

<sup>427</sup> IBRAGA, p. 67.

<sup>428</sup> IBRAGA, p. 67.

agrega temas correlatos. Dos cânones I ao III, as explicações e condenações fazem referência à trindade. Vejamos um exemplo:

“Se alguém não confessa que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três pessoas de uma mesma substância, virtude e poder segundo ensina a Igreja Católica e Apostólica, mas que diz que é somente uma pessoa, de tal maneira que é o Pai que é o Filho, e o mesmo também Espírito Santo, como disseram Sabelio e Prisciliano, seja anátema.”<sup>429</sup>

Para fins comparativos, citamos o I Concílio de Toledo<sup>430</sup>, que já havia se debruçado sobre a temática acima. Os cânones I, II, III, IV, V, VI, XI, XIII e XIV revelam o mesmo conteúdo condenatório suscitado pelo ICB, porém, atentando-se para os possíveis desdobramentos que esta questão poderia suscitar. Ilustrando nossas considerações, citamos: “Se alguém disser ou crer que em Cristo não há uma só natureza divina e de carne, seja anátema”<sup>431</sup> e “Se alguém disser ou crer que há alguma coisa que possa estender-se para além da Trindade divina, seja anátema”<sup>432</sup>.

Na sequência, os cânones IV e V<sup>433</sup> do ICB versam sobre a dualidade do movimento, aproximando-o das concepções maniqueístas no que tange ao jejum por não venerarem a natividade de Cristo e honrar o domingo, além da crença de que as almas humanas e dos anjos seriam da mesma substância. Sobre a primeira questão, Jaqueline de Calazans explica que “[...] a prática do jejum dos priscilianistas estaria intrinsecamente relacionada à crença de que toda criação da carne não seria obra de Deus e sim fruto da ação direta do Diabo”<sup>434</sup>.

Os cânones VI, VII, VIII e IX<sup>435</sup>, conectam-se ao conteúdo do V ao tratarem da alma humana, da origem do diabo (não divina) e de eventuais poderes atribuídos a ele (produtor de trovões, relâmpagos, tempestades e secas).

A astrologia praticada entre os priscilianistas e pagãos integra os capítulos IX e X, tendo recebido atenção também no ICT. Neste último, o cânone XV proíbe a crença na

<sup>429</sup> IBRAGA, I, p. 67.

<sup>430</sup> O I Concílio de Toledo fora realizado entre os anos de 397-400 durante o governo dos imperadores romanos Arcádio e Honório. Contou com a participação de dezenove bispos que discutiram questões referentes à disciplina eclesiástica, dedicando, ainda, vários cânones à temática priscilianista.

<sup>431</sup> ITOLEDO, XIII. In: VIVES, José (org.). *Op. cit.*, p. 27.

<sup>432</sup> ITOLEDO, XIV, p. 27.

<sup>433</sup> IBRAGA, IV e V, p. 67-68.

<sup>434</sup> CALAZANS, Jaqueline. *Um olhar comparativo sobre o priscilianismo nos séculos IV e VI: os vestígios do movimento no reino suevo*. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005, p. 88.

<sup>435</sup> IBRAGA, VI, VII, VIII e IX, p. 68.

astrologia e matemática<sup>436</sup>, enquanto o ICB faz, novamente, menção à composição das almas humanas:

IX. Se alguém crê que as almas e os corpos humanos estão ligados aos astros celestes, como afirmaram os pagãos e Prisciliano, seja anátema.<sup>437</sup>

X. Se alguém crê que os doze signos siderais, que usualmente são observados pelos astrólogos, estão dispostos por cada um dos membros da alma o do corpo, aplicando os nomes dos Patriarcas como afirmou Prisciliano, seja anátema.<sup>438</sup>

Interessante atentarmos para o fato de que, em alguns cânones o priscilianismo aparece vinculado a outras crenças e heresias. Anteriormente, algumas dualidades foram apontadas como forma de gerar uma identificação do referido movimento à heresia maniqueísta, associação que ocorrerá novamente nos cânones XI, XII, XIII e XIV (matrimônios, procriação e abstinência no consumo de carne)<sup>439</sup>. O paganismo é, também, inserido neste contexto, mostrando uma confluência entre tais crenças e o movimento em questão. Condena-se, portanto, não apenas a religião criada por Prisciliano, mas todas as referências que, eventualmente, fazem associação a esta.

O capítulo XV mostra uma orientação para o reconhecimento dos clérigos que são priscilianistas. A presença destes em companhia de mulheres que não possuam vínculo sanguíneo é indicativo de que seja partidário da “seita”<sup>440</sup>. Orientação semelhante para o reconhecimento de religiosos priscilianistas também se faz presente no penúltimo cânone: o horário de celebração da missa de Páscoa atrelado à missa aos defuntos, igualmente, seria uma estratégia para a distinção de clérigos hereges<sup>441</sup>.

Por fim, a última condenação é direcionada especificamente àqueles que leem os escritos de Prisciliano. Segundo o ICB, o criador do movimento teria alterado os textos sagrados adaptando-os à sua doutrina<sup>442</sup>.

Após a proposição dos capítulos acima, Lucrécio se volta novamente aos *Padres Conciliares*. O texto, que fora a primeira leitura realizada no concílio, é retomado com a função específica de fixar as normas e regras gerais da Igreja: “[...] que conheçamos as

<sup>436</sup> ITOLEDO, XV, p. 27.

<sup>437</sup> IBRAGA, IX, p. 68.

<sup>438</sup> IBRAGA, X, p. 68.

<sup>439</sup> IBRAGA, XI, XII, XIII e XIV, p. 68-69.

<sup>440</sup> IBRAGA, XV, p. 69.

<sup>441</sup> IBRAGA, XVI, p. 69.

<sup>442</sup> IBRAGA, XVII, p. 69.

determinações dos Santos Padres, relendo os cânones antigos, determinações que mesmo que não se leiam todas, leiam-se ao menos aquelas poucas que se referem a ordenação da disciplina clerical”<sup>443</sup>. Nota-se que as atas transparecem a preocupação dos bispos em se fazerem inteligíveis quanto às disposições discutidas, estratégia para alcançar a disciplina e coesão desejados. Segundo Leila Rodrigues da Silva:

A busca da unidade litúrgica se impunha como condição necessária ao reforço da autoridade eclesiástica. O convívio dos clérigos com práticas e procedimentos diversos tendia a afastá-los do raio de influência da elite eclesiástica, o que, entre outros desdobramentos, poderia inviabilizar todo o processo de expansão do cristianismo, especialmente nas localidades mais afastadas, onde a sua atuação era essencial.<sup>444</sup>

Outro ponto a ser observado é o fato de que Lucrécio e os demais bispos optam por realizarem novamente a leitura dos escritos sagrados ao invés de sistematizá-los de outra maneira ao longo da reunião. A releitura confere autoridade, pois se evoca, outra vez, uma tradição que deve ser “experimentada e abraçada”<sup>445</sup>. Domingos Ramos-Lisson complementa nossas considerações:

O recurso à autoridade da Sagrada Escritura aparece já no I Concílio Bracaraense (561) quando o metropolitano Lucrécio, depois da leitura dos anatematismos contra Prisciliano e do código que continha os Concílios gerais e particulares, afirma que estas disposições canônicas foram tomadas seguindo a sentença paulina de ‘examina o que é bom e abraça-o’. O que é dizer, que esse modo de proceder sinodal está fundamentado na autoridade bíblica do Apóstolo.<sup>446</sup>

Os presentes também reconhecem que a redação de cânones específicos para a província galega é uma necessidade, objetivando que os particularismos que segregaram a Igreja em tempos anteriores sejam extirpados e todos os comportamentos e ações estejam unidos em torno de uma mesma fórmula. Uma vez mais, Lucrécio se reporta a um documento tradicional da Igreja para legitimar sua fala. A Sede Apostólica, em tempos de Pedro, teria dirigido uma resposta ao bispo bracaraense Profuturo (?-561). Este texto foi lido no ICB, mas

<sup>443</sup> IBRAGA, p. 70.

<sup>444</sup> SILVA, Leila Rodrigues da., *Op. cit.*, 2008, p. 57.

<sup>445</sup> IBRAGA, p. 70.

<sup>446</sup> RAMOS-LISSÓN, Domingo. El principio de la tradición en los concílios bracaraenses del siglo VI. In: La tradición en la Antigüedad Tardía, *Antigüedad Cristiana* (Murcia), n. 14, p. 211, 1997.

não anexado às atas. Segundo o metropolitano de Braga, após a leitura ficou evidente aos presentes que a “[...] doutrina apostólica nos assiste [...]”.

Posteriormente, as atas iniciam o informe dos vinte e um cânones redigidos especificamente para a Galiza. Em nossa análise, priorizaremos a menção daqueles que ressaltam a coesão comportamental do clero e a autoridade que distingue os poderes clericais envolvendo os bispos e os demais eclesiásticos. Acreditamos que este direcionamento embasará a ideia que defendemos nas páginas anteriores, quando mencionamos o desejo de criação de uma identidade religiosa que se quer uniforme perante os galegos, mas que, internamente, hierarquiza e distingue o clero, oferecendo vantagens em diversos âmbitos para aqueles que estão no cume.

Os cânones se encontram organizados por blocos temáticos que são retomados continuamente no documento. As disposições sobre a uniformidade clerical logo cedem espaço para as normas específicas concernentes à hierarquia, contudo, são resgatados posteriormente, anunciando outras regras.

A coesão comportamental faz-se presente logo nas primeiras disposições. Os cânones I, II, III, IV e V<sup>447</sup> anunciam regras que devem ser seguidas por todo o corpo eclesiástico no que tange à salmodia, às leituras utilizadas nas vigílias ou missas dos dias festivos, ao cumprimento direcionado para o povo, à ordem das missas e à maneira de batizar. Sobre estas duas últimas regras, o documento da Sede Apostólica direcionada a Profuturo é retomado, embasando as normas que estão sendo escritas neste momento conciliar:

*IV. Da ordem das missas. A missa deve ser celebrada por todos segundo a fórmula da Sede Apostólica recebida por Profuturo, bispo metropolitano.*

Também foi considerado bom que a missa seja celebrada por todos segundo uma mesma fórmula. Aquela de Profuturo, em outro tempo bispo desta igreja metropolitana, que recebeu por escrito da mesma autoridade da Sede Apostólica.<sup>448</sup>

*V. Do ritual do batismo.*

Também foi considerado bom que ninguém deixe de lado a liturgia do batismo que anteriormente praticava a igreja metropolitana de Braga, e que para acalmar as dúvidas de alguns recebeu o referido Profuturo por escrito dos bispos e que foi enviada pela sede do beatíssimo apóstolo Pedro.<sup>449</sup>

---

<sup>447</sup> IBRAGA, p. 71-72.

<sup>448</sup> IBRAGA, p. 72.

<sup>449</sup> IBRAGA, p. 72.

A tradição evocada através da figura de Profuturo e da Sede Apostólica reveste as regras com a legitimidade necessária para que sejam cumpridas pelo clero. Estas não eram decisões de apenas oito representantes da Igreja galega, mas tratava-se, antes, da rememoração de fórmulas doutrinárias que deveriam ser respeitadas em nome dos antecessores. A temática da coesão retorna nos cânones IX, X, XI, XII, XIII, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX e XXI<sup>450</sup> versando sobre assuntos distintos, tais como: a forma de utilização da estola, os vasos dos altares, os leitores da igreja, as escrituras canônicas, o local onde os católicos devem comungar, o trato com os excomungados, os procedimentos para com aqueles clérigos que cometem suicídio, os catecúmenos que morrem sem terem sido batizados, os corpos dos defuntos, as bênçãos atribuídas na crisma e, por fim, as oferendas dos fiéis. Neste bloco, transcrevemos a resolução IX para que discutamos, de igual modo, a autoridade implícita nesta:

*IX. Da estola do diácono. Que os diáconos levem a estola de maneira visível por cima do ombro.*

Também foi considerado bom, dado que em algumas igrejas desta província os diáconos usam umas estolas ocultas debaixo da túnica, de tal modo que parece que em nada se diferenciam do subdiácono, de agora em diante, utilizarão a estola, levando-a sobre o ombro como convém.<sup>451</sup>

A regra evidencia uma questão para além da uniformidade de vestimenta dos diáconos. Embora os cânones do ICB tratem da autoridade em referência ao bispo, vemos, acima, um exemplo da preocupação externada pelos religiosos sobre a manutenção da hierarquia até mesmo entre os clérigos com funções mais subalternas. A demarcação do local de cada clérigo dentro da hierarquia era essencial para seu funcionamento, pois garantiria o respeito entre todo o corpo eclesiástico, que desempenhava diferentes papéis e deveria ter ciência disto.

Antes de adentrarmos nos cânones referentes à temática da autoridade, sublinhamos outros assuntos que não estão enquadrados especificamente como comportamentos que se desejam coesos, mas que devem ser acatados pelos religiosos.

O priscilianismo é citado diretamente no cânone XIV e XXII. Devemos nos recordar que as disposições a que estamos nos detendo neste momento são específicas do contexto

---

<sup>450</sup> IBRAGA, p. 73-76.

<sup>451</sup> IBRAGA, XIV, p. 73.

galego, portanto, quando se expulsa um clérigo que se recusa a provar carne ou legumes cozidos com carne<sup>452</sup>, podemos conjecturar que este poderia ser um comportamento recorrente. O cânone XXII, que é o último do concílio, não é específico como o supracitado, condenando de uma forma geral qualquer clérigo que for surpreendido nos erros do priscilianismo. Interpretamos esta colocação como uma espécie de aviso que retoma o que fora discutido anteriormente no concílio, abarcando desde os dezessete cânones sobre o priscilianismo até a excomunhão sugerida no cânone XIV, redigido especificamente para a Galiza.

Diante das regras que expusemos até o momento, nota-se que a identidade religiosa da Galiza vai sendo arquitetada a partir de princípios autoritários e tradicionais que demandam um respeito pela hierarquia daqueles que antecederam os atuais membros eclesiásticos e da literatura que, outrora, fora utilizada para estabelecimento das regras religiosas.

Com relação à autoridade dos bispos galegos esta é reforçada nos cânones VI, VII, VIII, retornando, posteriormente, nas resoluções finais. Neste momento, são abordadas desde questões mais simples até aquelas que envolvem repartição de bens e ordenações. Vejamos:

*VI. Do primado do bispo. Da ordem de precedência entre os bispos conservam-se a primazia do metropolitano.*

Também foi considerado bom, que conservando a primazia do bispo metropolitano, os demais bispos cedam o assento um ao outro, segundo a antiguidade da sua ordenação.<sup>453</sup>

*VII. Dos bens da Igreja. Dos bens eclesiásticos: como devem ser divididos.*

Também foi considerado bom que os bens eclesiásticos se façam em três partes iguais, isto é: uma parte para o bispo, outra para os clérigos, e a terceira para a restauração e iluminação da igreja. Acerca da qual o arcepreste ou arcediano que a administre preste contas ao bispo.<sup>454</sup>

*VIII. Da ordenação do clérigo de outro. Que nenhum bispo se atreva a ordenar o clérigo alheio sem o consentimento do próprio bispo deste.*

Também foi considerado bom que nenhum bispo se **atreva** a ordenar o clérigo de outro, conforme o proibiram os antigos cânones, a não ser que acaso receba por escrito firmado do mesmo bispo.<sup>455</sup>

Observamos que os três cânones dispostos acima demarcam, de antemão, o local ocupado pelos bispos nas cerimônias de acordo com o tempo de ordenação de cada um. À

---

<sup>452</sup> IBRAGA, p. 74.

<sup>453</sup> IBRAGA, p. 72.

<sup>454</sup> IBRAGA, p. 72.

<sup>455</sup> IBRAGA, p. 73 (grifo nosso).

primeira vista, a resolução parece bastante óbvia, mas, novamente, salientamos o fato de que fora pensada para o contexto galego, logo as questões hierárquicas, em nossa visão, ainda não estavam completamente esclarecidas. Na sequência, a repartição de bens denota que os bispos, sozinhos, recebiam uma parte, enquanto outra deveria ser repartida entre os clérigos a ele submissos e a última parcela destinada à restauração e à iluminação das igrejas. Os clérigos deveriam, ainda, prestar conta dos gastos ao seu bispo metropolitano.

Por fim, a resolução VIII focaliza sua norma entre os próprios bispos. Embora os cânones que estamos analisando tenham a mesma forma textual, nota-se o uso de alguns vocábulos ou verbos para qualificar pessoas ou expressar ações. Neste caso em particular, os bispos não devem se atrever (grifo) a ordenar qualquer clérigo que não seja de sua jurisdição, sendo permitido fazê-lo apenas quando receber autorização por escrito do bispo metropolitano ao qual o religioso ordenado pertence. Vemos, ainda, que o argumento de autoridade e tradição é utilizado uma vez mais quando se afirma que tal regra já figurava entre os antigos cânones e seu descumprimento levaria a uma violação às autoridades anteriores.

O I e II Concílios de Toledo<sup>456</sup> trazem em suas atas regras semelhantes à supracitada. No caso da primeira reunião toledana, o cânone XII<sup>457</sup> proíbe que qualquer clérigo se aparte de seu metropolitano, salvo em casos em que for comprovada heresia. Com relação à segunda edição deste concílio, a II disposição apresenta semelhanças textuais com a do concílio bracarense, como podemos notar no uso do verbo “atrever”:

*II. Do clérigo que passa a outra igreja e daquele que o recebe*

Do mesmo modo foi considerado bom estabelecer que nenhum daqueles que recebem esta educação, forçados por qualquer ocasião se atrevam, abandonando sua própria igreja passar a outra. E o bispo que acaso se atrever a recebê-los sem o conhecimento do próprio bispo seja considerado culpado diante de todos os seus irmãos, porque é muito duro que se arrebate e se aproprie ao que o outro retirou da rusticidade e da debilidade da infância.<sup>458</sup>

O cânone XX do ICB não explicita o respeito para com as questões hierárquicas dos bispos, mas aborda as condições necessárias para seu ingresso no clero. Segundo o que nos informam as atas, os laicos estavam proibidos de ascender ao episcopado a menos que tivessem se dedicado por cerca de um ano à disciplina eclesiástica tendo aprendido os ofícios

<sup>456</sup> O Segundo Concílio de Toledo realiza-se no ano de 565.

<sup>457</sup> *ITOLEDO*, XII, p. 22.

<sup>458</sup> *IITOLEDO*, II, p. 43.

do subdiaconado. O estudo e a prática lhe garantiriam o acesso a graus mais altos até alcançar, efetivamente, o episcopado. Novamente, vemos a utilização do verbo “atrever” denotando desaprovação para aqueles que efetuarem o contrário do que foi estabelecido no concílio: “Pois é muito repreensível que aquele que todavia não aprendeu se atreva a ensinar, estando isto proibido pelas antigas disposições dos santos Padres”<sup>459</sup>.

Por fim, o último cânone do concílio elenca uma série de alertas, sistematizando todas as discussões da reunião. Lucrécio toma a palavra afirmando que, com a ajuda do Senhor a fé católica e a prática dos ofícios fora firmada e caberia, agora, aos bispos a responsabilidade de “[...] doutrinar sua própria diocese de todas aquelas coisas que pela graça de Deus foram estabelecidas saudavelmente”<sup>460</sup>. Para os clérigos ou monges que se recusarem a cumprir, aconselha-se que sejam investigados e, caso seja comprovado que permanecem no “erro” do priscilianismo, a excomunhão deve ser aplicada.

O último parágrafo relata a resposta dos bispos diante das considerações de Lucrécio:

Todos os bispos disseram: tudo o que há sido decretado por nós com consentimento unânime de todos pela graça de Deus, é necessário que se observe com vigilância solicitude e para todas estas coisas tenham a firmeza de uma disposição coletiva, cada um de nós firmará com sua própria mão estas atas.<sup>461</sup>

Interessante atentarmos para o caráter de disposição coletiva que é frisado, fornecendo um entendimento de que todos estavam subjugados às mesmas regras, gerando a unidade e a identidade almejados. Em contrapartida, o texto externa as diferenciações oriundas de cada cargo, demarcando desde o lugar privilegiado que ocupam nas reuniões até as questões financeiras pertinentes apenas aos bispos.

O IICB, ao qual nos deteremos a partir de agora, irá se desvelar como um *continuum* deste projeto religioso em prol da construção de uma identidade religiosa no sentido que abordará questões que não foram tocadas no primeiro bracarense. Agora, vislumbraremos cânones que serão regidos para sanar as heterogeneidades praticadas no âmbito bispal. As hierarquias existem e usufruem de diferentes vantagens, mas tinha-se a consciência de que o

---

<sup>459</sup> IBRAGA, p. 75.

<sup>460</sup> IBRAGA, p. 76.

<sup>461</sup> IBRAGA, p. 77.

“sistema” apenas funcionaria em sua completude se cada seguimento episcopal cumprisse com rigor as regras estabelecidas a começar daqueles que encabeçam a instituição.

As atas iniciam-se em formato semelhante à primeira edição. Logo no primeiro parágrafo, somos comunicados de alguns dados referentes ao rei suevo que ordena a feitura do concílio, assim como os bispos participantes do mesmo. Sobre este último ponto, salientamos o fato de que, no intervalo de onze anos (que separa o ICB do IICB), a quantidade de bispados aumenta significativamente na Galiza, passando de oito para doze, divididos em dois distritos diferentes – Braga e Lugo.

Para Jorge López Quiroga, não é possível concluir com exatidão quando esta divisão ocorrera. Em sua perspectiva, duas possibilidades são passíveis de serem analisadas: a primeira é que, no hiato entre as edições dos concílios bracarenses, tenha-se optado pela separação dos distritos para uma melhor organização eclesiástica do território, porém estes poderiam já estar separados antes mesmo do ICB, fato que pode não ter sido anunciado na ocasião por múltiplas razões<sup>462</sup>, dentre as quais conjecturamos a não possibilidade de reunir todos os presentes naquele instante. Sobre esta questão, Martín Fernández Calo afirma que:

[...] a extensão da província eclesiástica fazia com que os ‘poucos’ bispos galegos tivessem dificuldades, primeiro, para visitarem anualmente todas as igrejas ao seu cargo, e, segundo, para assistirem aos concílios provinciais. Esta razão, estritamente interna da Igreja galega, levaria a promover novas sés episcopais e a instaurar os *synodi* que dividiram em duas porções a jurisdição metropolitana.<sup>463</sup>

Os bispos são anunciados hierarquicamente: Martinho, abade e metropolitano da sé de Braga, é o primeiro a figurar, sendo ele o presidente e redator das atas, seguido por Nitigio, metropolitano da sé de Lugo. Em seguida, os demais têm seus nomes revelados: Remisol, Andrés, Lucecio, Adorico, Witimer, Sardinario, Viator, Anila, Polimio e Mailoc<sup>464</sup>. Destes, apenas Andrés e Lucecio, além de Martinho, estiveram presentes no ICB. Após tomarem seus lugares a reunião enfim começa contando com a presença de todo o clero galego.

<sup>462</sup> QUIROGA, Jorge López. El I y II Concílios de Braga y el ‘parroquial suevo’. In: *Tempore Suevorum. El tempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente*. Volumen de estudos. Deputación Provincial de Ourense 2018, p. 140.

<sup>463</sup> FERNÁNDEZ CALO, Martín. Os synodi suevo-católicos: implicacións político-administrativas dunha bipartición metropolitana. In: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, v. 63, n. 129, p. 135, ene./dic. 2016.

<sup>464</sup> Respectivamente os bispos citados respondem às sedes de: Viseo, Iria, Coimbra, Idanha, Ourense, Lamego, Magnitense, Tuy, Astorga e Britonia.

Martinho toma a palavra e esclarece aos presentes os motivos pelos quais estão novamente reunidos em Braga. Observemos como o metropolitano faz uso de argumentos de autoridade através de personagens políticas e religiosas, além da literatura:

Cremos, irmãos santíssimos, que por inspiração de Deus a sucedido isto, que nos reunimos juntamente de um e de outro distrito, por ordem do gloriosíssimo senhor e filho nosso Rei, para que não somente nos alegremos ao nos vermos juntos, mas que também tratemos entre nós de tudo aquilo que pertence a ordem e a disciplina eclesiástica, pois está escrito nos evangelhos pela boca do Senhor: onde quer que haja dois ou três congregados em meu nome, ali estarei eu no meio deles (*Mt. 18,20*).<sup>465</sup>

O rei suevo Miro recebe a mesma caracterização que seu antecessor na ocasião do ICB. Sua atitude, inspirada por Deus, é vista por Martinho como geradora de um duplo benefício para o clero galego: ao mesmo tempo em que partilham da alegria de estarem na presença uns dos outros, discutem questões que são de interesse geral. O final do parágrafo evoca, novamente, a presença divina, revestindo a reunião com um caráter sacro ao afirmar, explicitamente, que o Senhor se encontra entre os presentes. Assim sendo, tudo o que for discutido e acatado teria o aval de Deus.

Na sequência, Nitigio, metropolitano de Lugo, profere breves palavras reforçando o que fora dito por Martinho no que tange à inspiração e à presença divina, além do desejo pelo conhecimento de tudo o que pertence à instrução clerical<sup>466</sup>. Suas palavras devem ser vistas como um reflexo da unidade que se almejava para a Igreja galega, pois, ao reforçar o discurso de um membro que detém a mesma autoridade que ele, assinala-se a concordância de ambos os distritos em relação ao que será acordado na reunião.

Por sugestão de Martinho de Braga, as atas do ICB são lidas. Interpretamos esta atitude como uma maneira de expor aos presentes os possíveis avanços conquistados nos últimos onze anos pela Igreja galega que, nas palavras do bispo, vivencia uma firmeza imutável na doutrina clerical<sup>467</sup>. O rememorar da documentação tinha como intuito demonstrar que os esforços passados renderam bons resultados que continuariam a ser aperfeiçoados através da discussão de temas que foram “esquecidos ou considerados

---

<sup>465</sup> *IIBRAGA*, p. 78.

<sup>466</sup> *IIBRAGA*, p. 78.

<sup>467</sup> *IIBRAGA*, p. 79.

pesados”<sup>468</sup> em 561, mas cuja abordagem se faz necessária para que se os comportamentos impróprios sejam expurgados.

O bracarense complementa suas reflexões afirmando que o caminho tomado pela Igreja da Galiza, ao promover as duas edições conciliares, na verdade, advinha de um modelo já adotado pelos santos Padres que celebravam concílios gerais e provinciais para corrigir as negligências de seus eclesiásticos<sup>469</sup>. A tradição, novamente, é suscitada para traçar comparações, propagando a ideia de que as intenções do IICB eram legítimas e que os problemas necessitavam ser superados de forma coletiva, tal como ocorrera em tempos anteriores na história da Igreja<sup>470</sup>.

Na sequência, Martinho profere uma assertiva que se destaca nesta introdução das atas, mas que será desconstruída ao longo do concílio. Segundo o bracarense:

E posto que com o auxílio da graça de Cristo, **não há nenhum problema nesta província acerca da unidade da fé**, devemos agora tratar mais especialmente de que se entre nós há algo repreensível, contrário a disciplina apostólica, por ignorância, ou por negligência, acudindo aos testemunhos das Sagradas Escrituras, ou as disposições dos cânones antigos, corrijamos de comum acordo com um critério razoável tudo o que desagrada.<sup>471</sup>

A afirmativa acima liga-se aos argumentos desenvolvidos nos parágrafos anteriores. As ações trilhadas pelo clero galego na ocasião de 561 teriam promovido uma extirpação das crenças errôneas que assolavam estas terras. O priscilianismo fora exterminado, juntamente às crenças ditas pagãs e todos os demais comportamentos condenáveis praticados pelos clérigos. O momento atual demandava apenas um ajuste em questões que ficaram em segundo plano onze anos antes, mas que arrematariam o projeto de construção de unidade e identidade da Igreja pautados na observância de regras tradicionais adaptadas para o contexto regional e no respeito à hierarquia para o pleno funcionamento das instâncias eclesiásticas.

Antes de efetivamente redigirem os novos cânones, Martinho traça outra recomendação para esta introdução conciliar: a leitura de alguns preceitos escritos pelo apóstolo Pedro, que serviriam para a instrução bispal. Em um dos trechos lidos e transcritos

<sup>468</sup> IIBRAGA, p. 79.

<sup>469</sup> IIBRAGA, p. 79.

<sup>470</sup> O III Concílio de Toledo (589) adota uma postura semelhante ao sínodo bracarense quando opta por reler as atas de concílios anteriores. No caso, as edições I e II do CT não foram mencionadas, mas sim os concílios de Niceia, Constantinopla e Calcedônia com o objetivo de especificar ações para o combate da heresia ariana, um dos temas principais deste concílio ao qual nos referimos (IIITOLEDO, p. 114-117).

<sup>471</sup> IIBRAGA, p. 79 (grifo nosso).

para as atas, ressaltava-se a busca por boas vitórias e o rechaço da ganância, frisando, ainda, a ideia de rebanho sob o comando de Deus<sup>472</sup>. Em seguida, os bispos presentes tomam a palavra e, em uma resposta coletiva, endossam a importância da leitura do texto de Pedro como um conselho para que sigam corretamente as recomendações do apóstolo sendo isto a condição que garantiria o descanso eterno junto a Deus<sup>473</sup>.

Realizadas as leituras introdutórias do concílio, os dez cânones específicos para a Galiza são redigidos. Ao longo da análise, notaremos que a maior parte das disposições estarão direcionadas, especificamente, ao comportamento esperado pelos bispos no que tange às visitas às suas dioceses, ao recebimento de honorários ou qualquer pagamento por suas funções, à excomunhão em caso de fornicação, às datas religiosas a serem fixadas com antecedência e a uma condenação sobre possíveis clérigos priscilianistas que persistem no “erro”. Portanto, de forma geral, são poucas as recomendações do IICB direcionadas especialmente aos demais membros do clero.

Os cânones I e II<sup>474</sup> fazem referência à visita dos bispos às suas dioceses. No primeiro caso, a ordem a ser cumprida é que o religioso faça uma visita à sua diocese vinte dias antes da Páscoa para ensinar o símbolo aos catecúmenos. Vejamos como esta disposição está organizada:

Todos os bispos consideraram bom, e é conveniente, que visitando os bispos cada uma das igrejas das suas dioceses, examinem primeiramente os clérigos sobre a forma de batizar e de fazer a missa, como praticam qualquer outro ofício, e se encontrarem tudo em ordem deem graças a Deus, e se não for assim, doutrinar os ignorantes e enviá-los de todos os modos que segundo os preceitos dos antigos cânones, os catecúmenos venham vinte dias antes ao batismo para a purificação dos exorcismos, e durante todos estes vinte dias se ensinará aos catecúmenos de modo especial o símbolo que começa: “Creio em Deus Pai onipotente”.<sup>475</sup>

A recomendação acima agrega várias responsabilidades ao bispo. Sua visita deve ser realizada com objetivos avaliativos acerca do cumprimento das disposições que foram discutidas no ICB. No trecho sobredito, os cânones IV (da ordem das missas)<sup>476</sup> e V (da

---

<sup>472</sup> IIBRAGA, p. 80.

<sup>473</sup> IIBRAGA, p. 80.

<sup>474</sup> IIBRAGA, p. 81.

<sup>475</sup> IIBRAGA, p. 81.

<sup>476</sup> IBRAGA, p. 72.

maneira de batizar)<sup>477</sup> do primeiro bracarense são rememorados com a expectativa de estarem sendo cumpridos com excelência, caso contrário caberá ao bispo o alinhamento dos mesmos junto à diocese em questão, instruindo os clérigos *ignorantes*. Os catecúmenos recebem atenção especial ao serem educados pelo bispo no que diz respeito às orações religiosas básicas de seu ofício.

O cânone é finalizado com outras recomendações ao bispo sobre a visita. Ele deve, ainda, instruir os fiéis que visitam a diocese para que os “[...] erros dos ídolos e de outros diversos crimes, isso é, o homicídio, o adultério, o perjuro, o falso testemunho e os demais pecados mortais<sup>478</sup>” sejam aniquilados. Vemos, portanto, que a afirmativa anterior de Martinho sobre a Galiza estar livre dos problemas de unidade religiosa não se aplica efetivamente à realidade. No próximo tópico de nosso trabalho, esta questão ficará ainda mais evidente ao tratarmos das religiosidades professadas pelos galegos.

O cânone II complementa o I na medida em que restringe o pagamento do bispo sobre a visita à diocese em apenas dois soldos, estando ele proibido de reclamar uma terceira parte ou de tratar os clérigos como seus escravos. Novamente, notamos correspondências com as regras fixadas no ICB. Em 561, o cânone VII versou sobre a repartição dos bens da Igreja em três partes: uma para o bispo, outra para os clérigos e a terceira destinada à restauração e iluminação das igrejas<sup>479</sup>. Isto é novamente frisado em 572, portanto, acreditamos ser um comportamento recorrente dos bispos que estavam desobedecendo às regras anteriormente fixadas.

Os cânones III, IV, V e VII<sup>480</sup> dão continuidade à temática dos recebimentos ilegais adquiridos pelos bispos por serviços efetuados<sup>481</sup>. As proibições concentram-se nos ofícios cotidianos e que eram obrigação destes religiosos, tais como: ordenação de clérigos, crisma, consagração de basílicas e batizados.

Neste contexto, destacamos o cânone III, que suscita uma outra questão sobre as ordenações. Além de orientar os bispos para o não recebimento em cerimônias de ordenação, tendo como premissa os ensinamentos do evangelho de Matheus, a saber “[...] O que

---

<sup>477</sup> IBRAGA, p. 72.

<sup>478</sup> IIBRAGA, p. 81.

<sup>479</sup> IBRAGA, p. 68.

<sup>480</sup> IIBRAGA, p. 82-83.

<sup>481</sup> Para fins comparativos, citamos, novamente, o III Concílio de Toledo, que apresenta uma disposição semelhante à relatada. Os bispos são proibidos de se apropriarem dos bens da Igreja sem necessidade ou ainda exigir doações. Estas só poderão ser aceitas se forem revertidas aos demais membros do clero ou em favor dos mais necessitados (IIITOLEDO, p. 125-126).

receberam grátis como dom de Deus, o deem também grátis (Mt. 10,8)”<sup>482</sup>, fica evidente que alguns destes religiosos estavam consagrando clérigos sem estudo suficiente para o ingresso no episcopado em troca de pagamentos ilícitos, desobedecendo, desse modo, o que fora acordado no ICB<sup>483</sup> sobre a ascensão aos cargos eclesiásticos.

Os cânones V e VI<sup>484</sup> suscitam a temática das consagrações de basílicas e oratórios. As construções efetuadas por particulares devem ser consagradas sem que nada seja cobrado, como abordamos anteriormente, salvo em casos em que o fiel que requerer a consagração esteja em condições de doar algum presente ou pagamento por sua própria iniciativa e não porque fora obrigado. Com relação à disposição VI, os bispos devem se certificar de que o oratório a ser consagrado será utilizado para fins religiosos e não financeiros por aqueles que o erigiram.

A moralidade sexual também se faz presente nas discussões do IICB. O cânone VII, um dos únicos direcionados aos clérigos de forma geral, faz uma condenação explícita à fornicação: “Foi considerado bom que se alguém acusa algum clérigo de fornicação, conforme o preceito do apóstolo Paulo, seja exigido dois ou três testemunhos, e se as testemunhas não puderem provar o que afirmaram, que o acusador sofra a excomunhão do acusado”<sup>485</sup>. Marcelo Pereira Lima, explicita esta determinação:

Claramente a restrição à *fornicatio* deriva da perspectiva paulina sobre as relações entre homens e mulheres. O texto paulino não havia criado uma hierarquia explícita entre virgindade, viuvez e o matrimônio, mas deixou clara sua preferência às formas de vida continente e de santificação do corpo e do espírito dedicado a Deus. O concílio bracarense adapta a doutrina paulina às preocupações institucionais: a fornicação é criminalizada e considerada uma ação tão grave que o falso acusador de um clérigo poderia ser excomungado por sua atitude repreensível.<sup>486</sup>

Ao longo dos cânones verificamos que as Sagradas Escrituras são utilizadas de forma recorrente. No concílio, estes textos são lidos com intenções diretivas e devem ser

---

<sup>482</sup> IIBRAGA, p. 82.

<sup>483</sup> IIBRAGA, XX, p.75.

<sup>484</sup> IIBRAGA, p. 83.

<sup>485</sup> IIBRAGA, p. 84.

<sup>486</sup> PEREIRA LIMA, Marcelo. Gênero e sexualidades desbaratadas em dois concílios Alto-medievais: um primeiro ensaio de leitura histórica comparada (Braga II e Toledo IV). In: *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 33, set. 2016.

interpretados como leis supremas que validam as disposições sinodais<sup>487</sup>. O tempo de sua validade não está circunscrito a um contexto específico, portanto, são utilizados continuamente para a aplicação de normas para o presente e que se refletirão no futuro, quando novos clérigos forem adentrando às portas da instituição. A unidade e identidade mostram-se evidentes nestes momentos, uma vez que se pautam em fórmulas tradicionais para criar uma Igreja uniforme.

O cânone IX<sup>488</sup> traz a temática da fixação das datas religiosas. A Páscoa deveria ser decidida pelo metropolitano que repassaria a informação ao restante dos bispos e clérigos. Neste caso, a autoridade do bispo principal se sobressai em relação aos demais, sendo esta a primeira disposição que se refere de forma direta a uma atribuição exclusiva do metropolitano.

Enfim, o cânone X proíbe os presbíteros de celebrar missas aos defuntos após a ingestão de alimentos por se tratar de uma prática priscilianista. Vejamos como as atas relatam esta norma:

Toda vez que sabemos que alguns presbíteros pela necessidade do erro brotado recentemente ou também corrompidos pelo fedor da velha heresia priscilianista, incorrem no audaz atrevimento de consagrar a oblação da missa de defuntos depois de ter consumido vinho, que avisados pelo claro temor de nossas palavras, se observe que se algum presbítero depois deste edito, todavia se encontrar incorrido nesta loucura, isto é, que sem estar em jejum mas tendo tomado qualquer alimento consagre o altar a oblação, privado imediatamente de seu ofício, seja deposto pelo seu próprio bispo.<sup>489</sup>

Diante do exposto, remetemos-nos novamente à afirmação de Martinho na introdução sinodal. Como em outras regras, fica evidente que a Galiza não alcançou por completo a unidade da fé. A afirmação de Martinho foi proferida em um contexto de encorajamento do grupo que ali se dispunha a continuar o projeto de fortalecimento da Igreja, mas, obviamente, muitas arestas ainda deveriam ser aparadas. A clara referência ao priscilianismo é indicativo de que a heresia não fora extirpada do clero, como, anteriormente, ficou subentendido. A acusação contra os presbíteros, neste caso, somadas às outras atitudes que prejudicavam a coesão comportamental da Igreja galega revelam uma instituição que obteve avanços nos últimos anos, porém, não uma adesão total ao seu projeto.

---

<sup>487</sup> RAMOS-LISSÓN, Domingos. *Op. cit.*, p. 212.

<sup>488</sup> IIBRAGA, p. 84.

<sup>489</sup> IIBRAGA, p. 84-85.

Nas linhas finais, é anunciado que os bispos, coletivamente, acordaram sobre as penas para aqueles que infringirem qualquer capítulo, podendo o acusado sofrer ameaça severa de ser deposto do seu ofício. Na sequência, os participantes assinam as atas, indicando o local de onde são oriundos, ressaltando a divisão das sedes de Braga e Lugo.

Os *Capitula Martini*<sup>490</sup> tiveram um papel importante no delineamento da identidade e uniformidade pensados para a Igreja galega. Ao serem anexados às atas do IICB, esta coletânea de oitenta e quatro cânones compilados dos concílios de Niceia, Ancira, Gangra, Neocesarea, Antioquia e Laodicea revela como as influências orientais impactaram a organização clerical e a vida das populações da Galiza de forma geral.

A introdução deste documento no contexto de 572 é atribuída a Martinho, que, sob a alegação de estar “purificando” a obra de traduções anteriores que a deturparam<sup>491</sup>, insere a mesma como uma espécie de manual para a orientação de clérigos e leigos no que se refere à doutrina religiosa e aos comportamentos morais. Prezando pelo didatismo, o bispo de Braga esclarece que se empenhou em separar a obra em duas partes: do capítulo um ao sessenta e oito, as disposições estão direcionadas, especificamente, ao clero; os leigos, por sua vez, seriam orientados pelas regras descritas nos capítulos sessenta e nove até o oitenta e quatro. Devido à magnitude do texto, restringiremos nossa análise a alguns poucos capítulos, procurando elencar, ainda, os temas gerais que a compõem.

A iniciativa do bracarense na tradução e posterior uso deste documento pelas populações da Galiza nos leva à investigação de uma hipótese: Martinho teria pensado em projetar no clero galego a sua própria identidade religiosa que fora baseada nos modelos orientais?

Nos tópicos dois e três deste capítulo, descrevemos como o modelo de monacato oriental praticado por ele foi determinante para a organização dos mosteiros que viria a fundar na Galiza, entretanto seu projeto de orientalização ganharia novos desdobramentos, perpassando todas as camadas clericais e servindo como modelo base de comportamento. Para o cumprimento de seus propósitos, os *CM* pareciam ideais, pois, tal como as documentações utilizadas no I e II bracarense, aglutinavam em si uma sistematização de cânones antigos

<sup>490</sup> Nas próximas citações, usaremos a sigla *CM* nas menções a esta fonte.

<sup>491</sup> Nas linhas iniciais, Martinho anuncia que a tradução efetuada por ele se dirige ao metropolitano Nitigio. A razão pela qual dedicou-se à tradução da mesma é explicada pelo bracarense também neste momento: originalmente em língua grega, os *CM* foram traduzidos para o latim, ganhando outras traduções posteriormente, inclusive dos amanuenses que, na perspectiva do bispo, se descuidaram omitindo muitas coisas. Dispondo de conhecimentos na língua grega, Martinho traduz a obra procurando oferecer uma versão mais completa e aproximada de sua versão original.

respeitados por sua tradição e pela autoridade daqueles que participaram da edificação da Igreja em tempos anteriores.

Na introdução dos *CM*, o bispo deixa claro que a organização da obra por ele realizada tem como intuito otimizar a consulta daqueles que desejam aprender ou relembrar as normas<sup>492</sup>. Para nós, esta assertiva indica seu desejo de que o texto fosse consumido sempre, além de popularizar-se entre todos, já que sua abordagem não se restringia a um grupo específico.

Outro fato que pode endossar o desejo de Martinho em utilizar a obra para um possível projeto de orientalização do clero e da sociedade é a tradução que realiza. Em nossos estudos sobre a vida e obra do bracarense, a clareza em sua expressividade e o didatismo (seja ele presente em sua redação ou organização da obra) são considerados essenciais para que o público alvo absorva os ensinamentos dispostos. A tradução, neste caso, foi feita por ele sob a alegação de divulgar a obra de forma mais completa e sem as deturpações que sofrera, mas acreditamos que sua iniciativa também possa ter sido orientada para a apresentação de um texto em que ele pudesse dar sua própria identidade literária, tornando-o mais acessível ao seu público, conforme ele próprio afirma no trecho:

“[...] também ocorre que depois de tanto tempo os copistas, ou por não entenderem ou por descuido, omitem muitas coisas e por isso aparecem nos mesmos cânones algumas coisas escuras para os **pouco ilustrados**, portanto me parece conveniente estabelecer com maior simplicidade e correção tudo aquilo que foi expressado obscuramente pelos tradutores [...]”<sup>493</sup>

A razão principal alegada por ele para a tradução da obra – devolvê-la à sua essência original – foi sobrepujada diante de seus verdadeiros interesses.

Acerca dos capítulos voltados exclusivamente aos bispos, notamos preocupações concernentes à obediência à hierarquia clerical, com o topo sendo ocupado pelo metropolitano, que irradiava suas decisões aos subordinados. Na sequência, podemos elencar os assuntos que tocam às questões administrativas dos bens eclesiásticos e, por fim, os concílios definidos como o dispositivo central para a discussão das decisões referentes à organização da Igreja<sup>494</sup>. Como exemplos, podemos citar:

---

<sup>492</sup> *CM*, p. 86.

<sup>493</sup> *CM*, p. 86 (grifo nosso).

<sup>494</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. cit.*, 2015, p. 199.

*IV. Da primazia do metropolitano.*

Convém que em cada província cada bispo reconheça a primazia do metropolitano e que este desempenhe o ofício, e que os demais bispos não façam nada sem ele, conforme o que foi determinado antigamente pelos nossos Padres, está estabelecido este cânone, e do mesmo modo o bispo metropolitano não tomará por si temerariamente nenhuma decisão sem o conselho dos demais.<sup>495</sup>

*XV. Da administração dos bens eclesiásticos.*

O que pertence à Igreja deve conservar-se na Igreja com toda diligência e boa consciência e fidelidade a Deus, que vê e julga todas as coisas. Convém, pois, que seja administrado pelo bispo, ao qual foi confiado por todo o povo e pelo conjunto das almas. [...] <sup>496</sup>

*XVIII. Da celebração do concílio.*

Foi considerado bom com razão que para atender os problemas da Igreja, e para resolver os litígios, se celebrem, duas vezes ao ano, concílios em cada uma das províncias, convocando o bispo metropolitano os demais bispos da província. [...] <sup>497</sup>

Os cânones acima, somados aos demais referentes aos bispos, cumprem dupla função: ao mesmo tempo em que resgatam as decisões dos concílios bracarenses estimulando a rememoração do que fora discutido, complementam as disposições anteriores, como no caso do último capítulo citado, que sugere a celebração de dois concílios anuais por província a mando do metropolitano. Notamos, ainda, a hierarquia deste emergindo no texto de forma bem definida nas atribuições que lhe são correspondentes.

Os bispos, também, estavam submetidos a outras regras: não trocar de diocese<sup>498</sup> ou ocupar diocese alheia<sup>499</sup>, não designar um bispo para sua sucessão<sup>500</sup>, não desdenhar seu cargo<sup>501</sup>, não faltar aos concílios<sup>502</sup>, dentre outras.

Com relação ao restante do clero, percebemos algumas normas híbridas, ou seja, que não estavam voltadas a uma hierarquia específica. No caso dos bispos, presbíteros e diáconos verificamos algumas regras em comum:

*XXXV. Dos clérigos importunos.*

Se algum bispo, presbítero ou diácono excomungado se queixar de haver sido condenado injustamente, deve dirigir-se ao concílio todos os bispos, e

---

<sup>495</sup> CM, p. 87.

<sup>496</sup> CM, p. 90.

<sup>497</sup> CM, p. 91.

<sup>498</sup> CM, VI, p. 88.

<sup>499</sup> CM, VII, p. 88.

<sup>500</sup> CM, VIII, p. 88.

<sup>501</sup> CM, XI, p. 89.

<sup>502</sup> CM, XIX, p. 91.

submetendo ao exame dos mesmos a sua falha, se acreditar que tenha da sua parte justos motivos, os exporá [...].<sup>503</sup>

XXXVII. *Dos clérigos excomungados.*

Se algum bispo, presbítero ou diácono foi excomungado no concílio, e depois da excomunhão se atrever o dito bispo, presbítero ou diácono a apresentar a oblação ou a oficializar o sacrifício matutino ou vespertino como se continuasse em seu cargo como antes, não lhe restará nem a esperança de reconciliação em outro concílio nem sua volta para uma reintegração adiante [...].<sup>504</sup>

Novamente, os exemplos acima rememoram e complementam o que fora acatado no I e IICB, contudo, referenciando, neste momento, as penas para aqueles que transgredirem as normas.

Para além dos temas que abordam as condutas dos ofícios clericais, observamos que vários cânones se debruçam sobre a temática sexual. Os capítulos estipulam os comportamentos proibitivos, estendendo-os tanto para os clérigos como para suas mulheres que estivessem na posição de esposa, viúva ou filha. Analisemos alguns trechos:

XXVI. *Daqueles que se casam com viúvas ou divorciadas, ou se misturam em maus conselhos.*

Se alguém se casar com a viúva ou divorciada de outro, não seja admitido no clero e se entrar clandestinamente seja expulso [...].<sup>505</sup>

XXVII. *Dos clérigos luxuriosos.*

Se algum presbítero ou diácono comete fornicção ou adultério, seja deposto e faça penitência.<sup>506</sup>

XXVIII. *Daqueles cujas esposas cometem adultério.*

Se a esposa de algum clérigo for pega em adultério, este tal não poderá ser admitido de modo algum no ministério eclesiástico. Mas se depois da ordenação de algum clérigo sua esposa foi adúltera ele a expulsará, e se preferir permanecer com ela, então renuncie a seu ofício.<sup>507</sup>

XXIX. *Das viúvas dos clérigos.*

Se alguma viúva de bispo, ou de presbítero ou de diácono voltar a se casar, que nenhum clérigo e que nenhuma religiosa se sente com ela a mesa, que não comungue jamais e que somente quando esta estiver para morrer virá o Sacramento em sua ajuda.<sup>508</sup>

---

<sup>503</sup> CM, p. 96.

<sup>504</sup> CM, p. 97.

<sup>505</sup> CM, p. 94.

<sup>506</sup> CM, p. 94.

<sup>507</sup> CM, p. 94.

<sup>508</sup> CM, p. 94.

As citações que transcrevemos são apenas alguns exemplos dos capítulos sobre a referida temática encontrada na obra. De forma geral, todas as normas referentes ao sexo no que tange ao casamento, continência e castidade fazem parte de um esforço da Igreja para institucionalizar tais relações, criminalizando os atos que se desvirtuassem das condutas estipuladas na documentação conciliar e adicional, como os *CM*<sup>509</sup>.

Verificamos, também, que algumas regras denominam de forma direta os membros do clero que deveriam respeitar as restrições, enquanto outras, simplesmente, generalizam os eclesiásticos (“algum clérigo”). Para Marcelo Pereira Lima, sobre os bispos, presbíteros e diáconos recaem as maiores reprimendas, haja vista a importância que ocupam na hierarquia clerical. Isso explicaria o fato de alguns capítulos os designarem diretamente, ao passo em que outros são mais genéricos, podendo abranger subdiáconos, leitores e hostiários. Segundo Lima:

O discurso canônico cria limites em escalas heterogêneas na formulação das normas: bispos, presbíteros e diáconos sem dúvida são vistos como os maiores responsáveis pelos seus atos e pelos de outrem, especialmente devido ao seu posicionamento na ordem clerical. Eles são o foco da reforma eclesial e, por isso, deveriam ter um comportamento irrepreensível. Aos clérigos menores (subdiáconos, leitores e hostiários) a tolerância era comparativamente maior, já que lhes eram permitidos contrair matrimônio, mas tal relativa indulgência não era absoluta: eles deveriam possuir um comportamento exterior contido com a ressalva de que alguns não se casassem em segundas núpcias, em particular com viúvas, ou cometessem a bigamia.<sup>510</sup>

Por fim, os *CM* suscitam a temática das religiosidades, estipulando proibições tanto para os membros da Igreja quanto para a sociedade de forma geral: fazer encantamentos ou ligaduras, levar alimentos para as tumbas, realizar superstições, observar os astros, celebrar as calendas, recorrer a ervas medicinais ou praticar abortos<sup>511</sup> são algumas das disposições proibitivas elencadas na obra que nos demonstram, uma vez mais, como a afirmativa de Martinho no início do IICB quanto à Galiza não vivenciar nenhum problema de unidade religiosa foi empregada apenas para exaltar um possível avanço no cumprimento das regras entre as edições conciliares.

<sup>509</sup> PEREIRA LIMA, Marcelo. *Op. cit.*, p. 41

<sup>510</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>511</sup> *CM*, LIX, LXIX, LXXI, LXXII, LXIII, LXXIV, LXXVII, p. 100-104.

As atas da segunda edição e os *CM* desvelam que a situação clerical ainda carecia de muitos ajustes e Martinho dará continuidade à instrumentalização dos seus, bem como à evangelização da sociedade em obras posteriores, como o *De correctione rusticorum*.

Os capítulos traduzidos por Martinho tinham como objetivo primordial favorecer o acesso da população (clérigos ou leigos) a normas de conduta pertinentes a um contexto cristão e assentados sobre uma base comum à formação martiniana. A identidade que a Igreja galega vinha delineando para si é reforçada com os *CM* que, de forma didática, elencam comportamentos esperados por bons cristãos. A abrangência dos temas propostos na obra mostra como Martinho tinha a intenção de regular até mesmo as instâncias privadas, homogeneizando o comportamento social. Assim, tudo o que se desvencilhasse do caminho proposto pelo alto clero seria reprimido e condenado com o intuito de traçar uma identidade em consonância ao que fora estritamente estabelecido.

Após a análise dos concílios bracarenses e sua documentação adjacente, compreendemos que os esforços da Igreja galega estavam orientados para um projeto de fortalecimento institucional que seria obtido através da homogeneização clerical com o alinhamento dos dogmas e respeito à tradição, juntamente à evangelização das populações e do próprio corpo eclesial.

Tal projeto, em nossa perspectiva, foi encabeçado por Martinho de Braga que já vinha demonstrando uma atuação destacada em relação à organização e à fundação de mosteiros pelo território. Contudo, o apoio político dos monarcas suevo seria decisivo para o fortalecimento da Igreja. Neste tópico, restringimos nossa análise à autorização dos mesmos para a feitura dos concílios, mas, no quarto capítulo de nosso trabalho, nos aprofundaremos sobre as relações estabelecidas entre a Monarquia e a Igreja.

Se o metropolitano em questão imprime uma identidade ao clero da Galiza ancorado na doutrina oriental que o revestiu durante sua formação e na tradição dos grandes nomes do cristianismo, uma identidade complementar a esta também está em fase de articulação. O bracarense escreve obras para moldar o rei suevo Miro a partir de um perfil cristão considerado ideal. Assim, duas identidades (política e religiosa) edificadas por Martinho estão em processo de construção na Galiza como estratégia para firmar a hegemonia da Igreja e alinhar os propósitos políticos da Monarquia sueva ao governo de Constantinopla.

No tópico seguinte, continuaremos a abordar os desdobramentos deste projeto religioso levado à cabo por Martinho sob a ótica da evangelização das populações galegas, sendo este um dos elementos cruciais para a consolidação do catolicismo pelo território.

### 3.2.3. Os *rustici* agora professam a “verdadeira” fé? A evangelização da Galiza sob o “efeito São Martinho”

Nossa intenção neste terceiro capítulo da tese é destacar a figura de Martinho no âmbito das suas ações religiosas pelo território da Galiza. Anteriormente mencionamos que a abordagem desta personagem era necessária porque é impossível nos remetermos ao contexto galego do século VI sem reservar um espaço para empreender a análise a que estamos nos detendo neste momento. E isso se justifica não apenas por Martinho representar a grande figura religiosa do período e localidade ao qual nos debruçamos, mas porque a identidade da Monarquia sueva estava intimamente relacionada com a Igreja e com este religioso. Será ele o responsável por forjar esta identidade, convertendo a instituição política do reino e moldando-a a partir dos princípios cristãos. Assim sendo, Martinho representa uma herança: sua imagem suscita os patronos religiosos do século V, que acumularam múltiplas funções na sociedade, mantendo relativo domínio sobre ela. Todas as suas ações religiosas para o fortalecimento da Igreja cumprirão o propósito de elevá-la, novamente, a um nível respeitável para que pudesse se apresentar como uma aliança de grande validade aos políticos suevos. Se a Igreja regida por Martinho “dominava” o povo, nada mais lógico do que procurar seu apoio.

Nesta parte do trabalho, analisaremos a atuação deste religioso enquanto evangelizador do povo galego. Tal propósito estava claramente inserido em suas ambições de tornar a Igreja forte, organizada e coesa. Anteriormente, vimos que Martinho instrumentaliza seus monges com o objetivo destes também servirem à sociedade, afinal, de nada vale fazer pastores que não possuem um rebanho para guiar. A evangelização do povo galego também se liga a esse contexto, sendo nosso tema de investigação neste tópico.

Neste momento, retomamos o epitáfio de Martinho para iniciar nossas reflexões. Nele, o clérigo afirma que restaurou a religião e as coisas sagradas<sup>512</sup>. Esta declaração advém de seu esforço por educar o clero e evangelizar as populações galegas, conduzindo-os, em sua visão, para os caminhos da “verdadeira” fé. Sua obra pastoral nos é revelada a partir do *De correctione rusticorum*<sup>513</sup> (*Da correção dos rústicos*), escrito por volta de 572 como uma resposta a Polêmio, bispo de Astorga, que não sabia como proceder à evangelização do seu próprio corpo eclesiástico. Sobre esta informação, é interessante atentarmos que a

---

<sup>512</sup> MARTIN DE BRAGA. *Op. cit.*, 1990, p. 11.

<sup>513</sup> Nas próximas citações a esta fonte, utilizaremos a sigla *Dcr*.

permanência de formas plurais de religiosidade na Galiza se configurará como um grande desafio para nossa personagem e todo clero, haja vista que estas eram praticadas desde tempos imemoriais, estando intimamente relacionadas ao cotidiano e à sobrevivência dos galegos. Outro ponto a ser observado é que *Dcr* é escrito, primeiramente, para a evangelização dos clérigos e não especificamente da população, cuja maioria era analfabeta. Adiante, abordaremos o escrito de forma detalhada, contudo, é válido salientar que Martinho não se preocupou apenas com a educação dos monges, mas dos clérigos que atuavam de forma ativa junto ao povo e que, também, eram praticantes da religiosidade. Martinho, da mesma forma, precisava instrumentalizá-los, mesmo que basicamente, para formar um corpo eclesástico alinhado e atuante. Uma vez que eles estivessem minimamente evangelizados poderiam repassar as informações para o restante da população, criando um fluxo evangelizador. Portanto, o *Dcr* é uma obra que ecoa na sociedade, servindo para dois objetivos principais.

Assim como nas *Setentiae*, Martinho opta novamente pela simplicidade. Ele redigirá a obra com uma linguagem simples para ser facilmente assimilada e colocará todos os seus conhecimentos a serviço da ação pastoral. Contudo, antes de nos aprofundarmos no escrito, nos deteremos ao contexto da religiosidade na Galiza para compreender porque esta deve ser considerada como um desafio para Martinho.

O tópico que estamos desenvolvendo carrega em seu título uma questão: Os *rustici* agora professam a “verdadeira” fé? Decidimos intitulá-lo assim porque, certamente, este deve ter sido um questionamento constante entre o clero galego do século VI. A adesão das populações – os chamados rústicos<sup>514</sup> - à nova religião que tentava se impor ocorreu de fato? Sabemos que o processo de evangelização será árduo devido às condições do território que, desde os tempos imperiais, fora pouco romanizado, recebendo, também, uma diminuta influência do catolicismo, aspecto que possibilitou o florescimento e enraizamento de diversos tipos de crenças e ritos<sup>515</sup>. Vejamos como Ruy de Oliveira Andrade Filho caracteriza as regiões da Hispânia:

---

<sup>514</sup> Martinho utiliza a palavra “rústicos” para se referir àqueles que não eram católicos. Todavia, o vocábulo nos conduz a um entendimento errôneo sobre os praticantes destas formas de religiosidades. Estas estavam presentes em todas as camadas sociais e, como já apontamos, inclusive entre o clero que deverá ser evangelizado. O mesmo ocorre com a palavra “pagão” - habitante do *pagus* (In: SERRANO, Rosa Sanz. *Paganos, adivinos y magos*. Madrid: Lerko Print, 2000, p. 18). Embora a religiosidade se encontrasse mais viva nos meios rurais, ela não pode ser enquadrada em um ambiente específico, pois permeava todas as camadas sociais.

<sup>515</sup> Verificamos que vários povos influenciaram a formação das religiosidades professadas pelo território galego. No entanto, destacamos a presença celta que desde a Idade do Bronze realizou incursões rumo à Península Ibérica. Segundo Manuel Alberro (*Los pueblos celtas del Noroeste de la Península Ibérica*. In: Anuário Brigantino, n. 22, p. 49-50, 1999), em um destes deslocamentos, os celtas cruzaram com os povos germânicos

Uma abordagem da Hispânia na Antiguidade Tardia requer, como noutros períodos de sua história, um cuidado acentuado para que não se tenda a generalizar características regionais. Uma consideração preliminar indica, para a época romana, a fraca colonização do Norte e do Noroeste. O Sul e o Levante, ao contrário, mostram-se plenos de vida urbana e comercial. Partindo-se destas constatações, 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.<sup>516</sup>

Diante do exposto, a atuação nos tempos de Martinho deverá ser voltada para um terreno quase que desconhecido pela Igreja: o campo. Acostumada a disseminar sua fé nos ambientes urbanos, o campo era terreno esparso e possuidor de uma tradição religiosa já muito arraigada. As dificuldades se avolumam quando nos recordamos que após o esfacelamento do Império Ocidental, a Igreja encontra-se “órfã” de uma instituição política que lhe dê o respaldo e prestígio necessários para sua atuação, já que os grupos germânicos recém instalados na Península não se voltam instantaneamente para uma preocupação religiosa<sup>517</sup>.

As religiosidades serviam para uma função primordial: a explicação da vida humana. Os homens desenvolveram um processo de identidade com a natureza, enxergando-se como um *continuum* dela na medida em que suas vidas eram baseadas, exclusivamente, naquilo que era fornecido pela natureza. O sustento e as explicações de que necessitavam para entender sua história, sua vida, seus sofrimentos, alegrias e morte foram sendo construídos através de símbolos naturais que evocavam significados diversos e alento para os momentos de dificuldade. Como explica Paul Claval:

As identidades associam-se ao espaço, pois se baseiam nas lembranças divididas, nos lugares percorridos, nos monumentos que retratam os grandes

---

que também estavam adentrando a Galiza e, por isso, ambos possuem crenças em comum. Acredita-se que, possivelmente, uma hibridização de religiosidades ocorrera pelo território mesclando as influências celtas, germânicas e pré-romanas que estavam ligadas, sobretudo, aos elementos da natureza como pedras, árvores e fontes.

<sup>516</sup> ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Paganismo e escravidão nos concílios católicos do Reino Visigodo. In: *Temas Medievales*, Buenos Aires, v. 09, p. 127, 1999.

<sup>517</sup> Embora estejamos nos dedicando ao contexto galego, devemos ter em mente que as religiosidades não eram um “problema” exclusivo desta região. Diversos sermões foram escritos antes e depois de Martinho visando o combate das crenças professadas. Ao longo do texto citaremos Santo Agostinho e Cesário de Arles que influenciaram a escrita do *Dcr* diretamente, o que atesta a existência das religiosidades em localidades diferentes.

momentos do passado, nos símbolos gravados nas pedras das esculturas ou nas inscrições.<sup>518</sup>

Tal identidade que o homem manifestava para com a natureza era alimentada em rituais diários e no sentimento coletivo compartilhado com a comunidade que habitava. As religiosidades abarcavam todas as populações que comungavam de um mesmo espaço, unindo-as a um sentimento de pertencimento. Assim, os espaços sagrados e os elementos cultuados conectavam seres humanos a um arsenal simbólico extremamente vivo e que se constituirá como um obstáculo para a Igreja, que deverá penetrar em um imaginário<sup>519</sup> completamente distinto do seu.

As crenças estavam arraigadas no íntimo humano e encontravam-se, também, diretamente ligadas às necessidades diárias das populações, sendo renovadas continuamente à medida em que eram invocadas em prol de benefícios vitais. As religiosidades emergiam em um tempo presente que garantia a existência do ser humano no mundo. Oronzo Giordano explica que

[...] 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.<sup>520</sup>

Tais práticas envolviam ativamente o homem tornando-o fundamental na regência de seu mundo. Temendo a magnitude da natureza que poderia atingi-lo em vários aspectos (colheitas, epidemias, etc), o homem fará rituais por acreditar que, por meio deles, detinha o

---

<sup>518</sup> 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.

<sup>519</sup> Por imaginário utilizaremos a definição proposta por Evelyne Patlagean: “[...]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 [...]”. In: *A história do imaginário*. In: *A História Nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 p. 391.

<sup>520</sup> GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983, p. 08.

mínimo de controle sobre a natureza<sup>521</sup> assegurando, ainda, que seus pedidos fossem atendidos.

Embora alguns autores (e a própria Igreja) tenham interpretado as religiosidades como “[...] fragmentos dispersos de um horizonte mental coletivo em vias de desestruturação [...]”<sup>522</sup>, percebemos, diante da breve exposição que efetuamos, que a religião católica não suplantar por completo tais práticas que permaneceram durante todo o medievo. Essa dominação nunca se efetuará em sua totalidade e o processo evangelizador deverá contar com estratégias para tentar se interpenetrar a este complexo sistema de crenças.

Os caminhos adotados pela Igreja para a imposição de sua autoridade podem ser sintetizados em duas atitudes principais: a assimilação destas crenças à doutrina católica e sua demonização<sup>523</sup>. Com relação à primeira estratégia, citamos, novamente, Ruy de Oliveira Andrade Filho, que ilustra esta problemática através de uma analogia:

[...] uma religião – tal como Cristianismo ou o Islã – sempre se apoia nos instintos e características religiosas já presentes no meio ao qual se dirige. É uma condição básica: a moldura do espelho não lhe distorce a imagem, mas lhe confere uma forma. Não há legislador, político ou proposta que imponha suas normas de forma duradoura e, paralelamente, altere de forma radical os hábitos milenares do cotidiano. Tentar acomodar o espelho a um limite menor que ele, significa quebrá-lo. A terra deve apresentar as condições para que a semente germine e, mais tarde, dê frutos.<sup>524</sup>

Partindo desta comparação, torna-se claro que a Igreja precisou conhecer a estrutura da religiosidade galega para revertê-lo aos seus objetivos. Compartilhando da mesma assertiva de Filho, Oronzo Giordano também afirma que: “Uma nova religião, por conseguinte,

<sup>521</sup> FIOROT, Juliana Bardella. Galiza, uma terra pagã: religiosidades e religião no discurso do *De correctione rusticorum* (séculos V e VI). 2016. 185f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2016, p. 89.

<sup>522</sup> CARDINI, Franco. *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*. Barcelona: Ediciones Península, 1982, p. 28.

<sup>523</sup> Neste tópico de nosso trabalho estamos nos remetendo a este tema de maneira mais resumida, no entanto é válido destacar que a Igreja não utilizou apenas as estratégias citadas como forma de combater/sobrepular a religiosidade. Com os anos, verificaremos um maior endurecimento na postura da Igreja nas atas conciliares ou em documentos que estabeleciam castigos aos ditos “pagãos”. O *Lex Visigothorum* (642-52), por exemplo, estabelece uma pena de 200 chibatadas para aqueles que celebrarem cultos proibidos (*LEX VISIGOTHORUM*, VI, 2, 4. In: HILLGARTH, J.N. *Cristianismo e Paganismo 350-750. A Conversão da Europa Ocidental*. São Paulo: Editora Madras, 2004). Tal endurecimento nada mais é do que um demonstrativo de como a religiosidade se manterá viva durante todo o medievo, desafiando continuamente a hegemonia católica, que recorrerá a inúmeros dispositivos para se firmar como credo predominante.

<sup>524</sup> 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, p. 31, 1996.

somente pode atrair fiéis se apoia nos instintos e nas características religiosas já presentes entre os homens a que se dirige [...]”<sup>525</sup>. Se determinada localidade abrigava um templo ou monumento pagão, a Igreja há de fixar-se no local, erigindo um novo edifício como forma de aproveitar a devoção já existente. Se os galegos realizavam festividades para comemorar as colheitas, logo o padre assumia a função de bendizer as terras, solicitando a Deus mais um ano de prosperidade. Enfim, inúmeros foram os exemplos de práticas que receberam um verniz católico. Dentro deste contexto, citamos os processos de destruição, desnaturação e obliteração explicados por Jacques Le Goff. Em relação ao primeiro, observaremos a destruição total de santuários e quaisquer outros locais de culto considerados pagãos; a desnaturação, por sua vez, se refere à mudança de significado das simbologias que serão revertidas para uma lógica cristã; por fim, a obliteração, quando teremos o ocultamento ou sobreposição de determinada cultura<sup>526</sup>. É válido destacar que este processo de sincretismo e aculturações ao qual estamos nos referindo somente vigorou porque a relação que se estabeleceu entre as religiosidades e a religião católica se configurou em uma via de mão dupla. A permanência das crenças será elemento determinante para a evangelização, pois continuará a atrair seus antigos praticantes para os novos ambientes estrategicamente erigidos pela Igreja.

A demonização insere-se neste movimento de adaptação como uma estratégia complementar a esta que acabamos de mencionar. Para promover o aproveitamento dos rituais, crenças e divindades de uma forma geral, era necessário não apenas a apropriação dos espaços, mas o convencimento de que a antiga religiosidade era nociva e que o catolicismo se apresentava como a única alternativa para a regência do mundo. Isto implicava a alteração de todo um imaginário que sempre colocou o praticante como um ser que atuava de forma direta no seu destino. O catolicismo, contrariamente, exclui a participação humana na religião, oferecendo a seus fiéis um papel passivo de mero frequentador de missas e reprodutor de orações das quais, muitas vezes, ele não obtinha qualquer compreensão. Destacamos, ainda, que todo o panteão de deuses será substituído por uma única divindade – Deus – o responsável por toda a criação e pelo destino de todas as vidas na terra<sup>527</sup>. Por estes motivos,

---

<sup>525</sup> GIORDANO, Oronzo. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>526</sup> LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 214.

<sup>527</sup> A religiosidade entregava aos deuses toda a regência dos aspectos da vida terrena e espiritual. Quando Deus surge e assume o comando do passado (criação), presente e futuro podemos afirmar que isto é interpretado com certa desconfiança, afinal, seriam muitas atividades a cargo de uma única divindade. Deus realmente iria

acreditamos que o catolicismo não se mostrava atrativo para o povo em geral e um processo de sincretismo não seria suficiente para resolver o problema que se colocava. Sendo assim, a demonização será empregada como uma alternativa mais incisiva ao professar um discurso desesperador, personificando o mal que era elemento conhecido das religiosidades. A Igreja emprega o recurso da dualidade em seus discursos dividindo o mundo entre àqueles que estavam envoltos nas virtudes e ensinamentos cristãos *versus* àqueles que se encontravam sob os auspícios de Satã:

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 ministros, confia mais na consulta de magos e adivinhos, ministros de Satanás, colaboradores e intermediários do diabo.<sup>528</sup>

A presença do mal será elevada a outro patamar pelo catolicismo, que o introduzirá como elemento indissociável do cotidiano. Sua presença deveria ser sentida e temida para que a ideia de bem supremo e divindade associada a Deus enfim se consolidasse. A demonização será o fio condutor do *Dcr*. O mal, personificado na figura de Lúcifer, será responsabilizado pela ignorância que acomete os “rústicos”. Ele se manifesta quando conduz os seres humanos a adorarem as criações divinas e não o seu próprio Criador. E, para aqueles que permitissem a continuação desta “farsa”, Martinho alerta que só existia um destino possível: a danação eterna.

Embora a ideia central do *Dcr* nos pareça muito evidente e de fácil entendimento em uma primeira leitura, uma análise mais profunda demonstra que cada linha foi planejada para a estruturação de uma obra que fosse coesa com os ensinamentos que Martinho já disseminava entre seu clero. O sermão não se apartará das discussões efetuadas no I e IICB. Durante estas reuniões, as atas estarão voltadas para a homogeneização do clero galego, mas, especificamente após a segunda edição (já presidida por Martinho<sup>529</sup>), um dos participantes escreve solicitando ajuda para empreender a instrumentalização de seu corpo eclesiástico.

---

interceder por todos a todo momento? Neste contexto os santos emergem como elemento chave para promover a facilitação da ideia cristã de um Deus onipotente, onipresente e onisciente. Eles seriam os responsáveis por auxiliar diversas questões inerentes à vida, sendo porta-vozes do plano divino. Sua origem assentada no plano terrestre também facilitou o desenvolvimento de uma relação mais próxima com os seres humanos.

<sup>528</sup> GIORDANO, Oronzo. *Op. cit.*, p. 109-110.

<sup>529</sup> Embora não tenhamos como precisar a data correta da elevação de Martinho a bispo metropolitano, sabe-se que, em 572, já ocupa este cargo e preside o IICB. Presume-se, portanto, que seu antecessor – Lucrécio – tenha falecido entre as edições do referido concílio bracarense.

Polêmio, bispo de Astorga, desejava cumprir as disposições da reunião, entretanto não sabia como fazê-lo.

O *Dcr* enquadra-se, portanto, como um manual de fácil entendimento a ser utilizado pelo clero para a compreensão dos motivos pelos quais as crenças que continuavam a praticar eram nocivas. A obra complementa as discussões dos concílios no sentido em que atua diretamente nas defasagens apresentadas pelo corpo eclesiástico galego, fornecendo uma solução educativa para disseminar o pensamento da Igreja ao mesmo tempo que enfraqueceria as religiosidades através de um discurso negativo. Mário Jorge da Motta Bastos diz que o texto deve ser visto como:

[...] uma espécie de sùmula que busca vincular os crentes ao projeto global de ordenação social deliberado pelas elites clericais nos dois concílios de Braga. Assim, vários de seus cânones estão ali reproduzidos, mas em linguagem “rústica”, baseada em um discurso que é preferencialmente concreto e abstrato, e no qual abundam os exemplos das crenças e práticas correntes e contrárias a fé que se definia como ortodoxa.<sup>530</sup>

Sobre as influências que Martinho obteve para a escrita deste sermão, destacamos as considerações de Ursicino Dominguez Del Val<sup>531</sup> e Rosario Jove Clols. Para os autores, o religioso teria baseado todo o escrito a partir dos moldes da obra agostiniana *De catechizandis rudibus*<sup>532</sup>, conforme podemos atestar:

Parece quase certo que o Dumense 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.<sup>533</sup>

Cesário de Arles também é apontado pelos respectivos autores como uma possível referência ao Dumense no que diz respeito à forma como alguns temas foram tratados. Ao longo de nossa análise, traçaremos correspondências entre eles, mas, de antemão, destacamos especialmente a similaridade entre a forma como o batismo e a simbologia do Sinal da Cruz

<sup>530</sup> BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. cit.*, 2013, p. 124.

<sup>531</sup> DEL VAL, Ursicino. *Op. cit.*, p. 27.

<sup>532</sup> AGOSTINHO, De catechizandis rubibus. In: *Helmantica*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1971.

<sup>533</sup> CLOLS, Rosario Jove. *Op. cit.*, p. 12.

são vistos por estes dois religiosos. Novamente, recorremos a Jove Clols para embasarmos nossas considerações:

Também é patente a influência 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, às superstições das mulheres, à origem dos deuses gregos, etc.<sup>534</sup>

O texto conta com dezenove parágrafos e apresenta dois estilos discursivos com linguagens diferentes. Primeiramente, inicia-se como uma carta resposta escrita em latim clássico ao bispo de Astorga quando Martinho expõe seu foco de abordagem baseado no pedido que lhe fora feito. Infelizmente, o conteúdo da carta escrita por ele a Martinho não fora preservado, o que nos permitiria vislumbrar suas aflições, mas a resposta dada pelo metropolitano de Braga expõe os possíveis problemas enfrentados por Polêmio em sua região:

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. 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.<sup>535</sup>

Vemos a preocupação do escritor em se fazer inteligível em seus ensinamentos. A utilização do latim vulgar ao longo do sermão facilitaria a assimilação dos ensinamentos de sua obra por um público de leitores/ouvintes que não sabia ler e escrever e pouco, ou nada, conheciam acerca da doutrina cristã.

Sobre o conteúdo geral do sermão, podemos afirmar que estará assentado em um latente dualismo em que o bem representaria a criação, obediência aos preceitos divinos e a salvação da alma *versus* o mal que residiria na adoração da religiosidade por influência demoníaca, conduzindo as pessoas para a danação eterna. Entre os parágrafos três a seis, Martinho explica, resumidamente, a origem do mal e dos seres humanos, que pereceram em

<sup>534</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>535</sup> 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.

uma vida de sofrimento por serem ignorantes. Lúcifer é apresentado no terceiro parágrafo como um anjo que traiu seu criador ao invejar toda a glória recebida por Este<sup>536</sup>. Assim, fora expulso dos céus, juntamente com os anjos que o seguiam. Na sequência, Deus cria o homem da poeira e da terra, recomendando que obedecessem aos preceitos divinos. O diabo, anteriormente expulso, volta-se contra essa criação e a persuade para transgredir as ordens estabelecidas. A expulsão do paraíso ocorre e o homem é condenado a viver uma vida de trabalho e sofrimento no mundo<sup>537</sup>. Empenhado em dar origem à humanidade mesmo diante dos ardilosos planos de Satã, Deus cria novamente a raça humana através de Adão e de sua companheira Eva. O casal dá origem a toda a raça humana, mas esquecem-se do Senhor e provocam a ira divina. Tal como havia anteriormente sucedido, o homem é castigado e todos são afogados em um dilúvio no qual apenas Noé e sua família são salvos, de modo que seus descendentes darão origem à toda a raça humana<sup>538</sup>.

A narrativa inicial que Martinho constrói aponta que o diabo fora artífice da corrupção humana, levando as criações divinas para uma vida de degedo e sofrimento. Após o povoamento da terra pelos filhos de Noé, as criaturas voltam a ser corrompidas pelas forças demoníacas ao adorar os elementos naturais acreditando, segundo Martinho, que “[...] essas coisas não foram feitas por Deus para o uso do homem, mas que eram elas próprias deuses”<sup>539</sup>. Ao longo dos parágrafos sete e oito, o leitor é levado ao entendimento de que todo o aparato da religiosidade fora criado por influência do diabo e seus ministros, que tomaram para si nomes de homens que levavam uma vida vil. Por ignorância, os “rústicos” prestam seus rituais a essas criaturas, oferecendo sacrifícios e templos em sua homenagem:

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 mesmo Marte, um perpetrador de conflitos e discórdias. Outro decidiu chamar-se Mercúrio, o vil inventor de todo roubo e toda fraude e a quem, como deus do lucro, homens gananciosos, ao viajar por estradas, atirando pedras, ofereciam montes dessas pedras como sacrifício.<sup>540</sup>

---

<sup>536</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 03.

<sup>537</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 04.

<sup>538</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 05.

<sup>539</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 06.

<sup>540</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 07.

Martinho faz clara referência à religiosidade romana demonstrando um amplo conhecimento das divindades com o propósito de edificar um discurso para a desconstrução deste aparato religioso. Para tanto, atos imorais e violentos são associados a todo instante às divindades e aos elementos naturais cultuados. Embora explicita que estas são obra do demônio, Martinho não faz sequer uma menção sugerindo retaliações contra templos, santuários ou estátuas, preferindo desgastar a força da religiosidade por meio de um discurso convincente ao seu público.

Nos parágrafos nove e dez, o bispo de Braga mostra a seus leitores/ouvintes a vinculação entre Deus e os dias da semana utilizados para a criação de todos os elementos do universo. Claramente, o autor do texto deseja validar a ideia de que as criações devem ser usadas para usufruto do homem, mas não adoradas como se fossem divindades:

No primeiro dia, Ele fez a luz, que foi chamada de Dia; no segundo, foi feito o firmamento dos céus; no terceiro, a terra foi separada do mar, no quarto, foram feitos o Sol, a Lua e as estrelas; no quinto, as coisas de quatro patas, que voavam e que nadavam; no sexto, o homem foi formado. O sétimo dia, quando o mundo e seus ornamentos estavam prontos, Deus chamou de dia de descanso.<sup>541</sup>

O parágrafo expõe, de uma maneira bem simples, as etapas da criação do mundo. Portanto, seria errôneo denominar os dias da semana com nomes de deuses pagãos, como ocorria costumeiramente. Na realidade, cada dia fora utilizado para a construção de um universo perfeito e Martinho se detém sobre estas explicações com o propósito de exemplificar as origens de cada elemento. O *Gênesis* é adaptado na narrativa para contemplar um entendimento maior de seu público que entraria em contato com a doutrina católica de forma didática.

Procurando manter a coesão e o didatismo na obra, Martinho dá continuidade ao assunto exemplificando aos galegos o porquê as criaturas não devem ser adoradas. A fim de reforçar seus argumentos anteriores, ele utiliza-se da ironia para questionar os praticantes da religiosidade sobre as incongruências de suas crenças. Assim, o bispo de Braga lança uma série de questionamentos nos parágrafos subsequentes (onze e doze), tachando os rituais como um “erro tolo”<sup>542</sup>:

<sup>541</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 09.

<sup>542</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11.

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?<sup>543</sup>

No trecho acima, o religioso é incisivo ao explicar, novamente, que o fato das criações divinas serem adoradas ocorre por intervenção demoníaca que convence os “rústicos” a continuarem no erro do paganismo. As pragas que acometem as plantações seriam os castigos enviados por um Deus punitivo que tenta orientar seus filhos para o verdadeiro caminho da fé. Se os deuses eram tão eficientes para prover a sobrevivência, por que eles não defendiam os “pagãos” quando castigados pelas pragas divinas? A ironia, acompanhada do questionamento, desafia um imaginário já instaurado, fazendo com que os praticantes comecem a questionar a validade de suas crenças. Todavia, Martinho corria o risco de ser visto como apenas mais um clérigo a abordar o mesmo tema, portanto, emprega passagens bíblicas atrelando personagens popularmente conhecidas para dar maior confiabilidade a suas palavras<sup>544</sup>.

A figura de Deus se mostra dúbia no discurso do *Dcr*. Ao mesmo tempo que pune os ignorantes por se deixarem guiar pelos demônios, apresenta-se, também, como benevolente e disposta a receber os fiéis que se arrependerem. Neste contexto, Jesus é apresentado no parágrafo treze. Uma rápida biografia desta personagem é construída por Martinho com clara intenção: o filho de Deus se sacrifica pela humanidade e ascende aos céus por ter sido obediente aos preceitos divinos. A mensagem é clara: esta será a recompensa daqueles que são fiéis a Deus. Portanto, na sequência (parágrafo catorze) o bispo de Braga afirma que, no dia do Juízo, todos os homens ressuscitarão para saberem seu caminho final. Os justos e obedientes terão o mesmo destino de Cristo, juntando-se aos anjos sagrados e a Deus, enquanto os demais perecerão em uma vida de constante sofrimento e escuridão:

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

<sup>543</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11.

<sup>544</sup> Neste caso, podemos citar Salomão, caracterizado no discurso como “sábio” (MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 11). A personagem é introduzida para reforçar os conselhos de Martinho.

anjos de Deus, pois mereceram entrar no local de onde o Diabo e seus anjos decaíram.<sup>545</sup>

A partir deste momento, Martinho assume outra faceta na obra. Seu foco para a construção do discurso pauta-se em fornecer uma série de avisos e conselhos aos praticantes das religiosidades. Na primeira etapa do texto, ele demonstrou os motivos pelos quais as crenças ditas pagãs são errôneas e não garantidoras de um futuro próspero. Agora, ele proporrá uma série de reflexões aos seus leitores/ouvintes, afirmando que muitos firmaram um compromisso de permanecerem na verdadeira fé quando batizados<sup>546</sup>, mas que continuam voltando-se às suas práticas antigas<sup>547</sup>: “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?”<sup>548</sup>. Para o bracarense, esta é uma falta grave, pois o rompimento do ritual do batismo demonstrava que o “fiel” ainda não se mostrava imerso nos novos ensinamentos. A Igreja fornece a oportunidade de uma vida nova através do arrependimento, sendo o batismo o ritual que coroa esta fase, contudo caberá a cada um garantir-se dentro dos preceitos da “verdadeira fé” para alcançar sua salvação eterna.

Ao renunciar às suas antigas crenças, o recém batizado deveria adotar os símbolos católicos, que o protegeriam das influências demoníacas e que o conectariam mais facilmente a Deus. Assim, ainda no parágrafo dezesseis, o bispo indaga os novos batizados do porquê abandonaram o Credo e o Sinal da Cruz recebidos no batismo:

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

<sup>545</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 14.

<sup>546</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 15.

<sup>547</sup> A fim de traçarmos correspondências entre as fontes, verificamos que Cesário de Arles também demonstra a mesma preocupação manifestada por Martinho em um de seus sermões: “Não nos basta – bem devemos saber – termos recebido o nome de cristãos se não agimos como cristãos [...]”. In: CESAIRE D’ARLES. Sermão 13. In: CCL 103, *Sermones Sancti Caesarii Arelatensis*. Pars Prima, studio D. Germani Morin O.S.B., ed. Altera, Turnhouti: Brepols, 1953, I.

<sup>548</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 16.

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.<sup>549</sup>

Os sinais e orações citadas substituiriam os antigos símbolos e cânticos utilizados, introduzindo o novo crente ao universo cristão. O religioso ressalta que o Sinal da Cruz é especialmente poderoso contra o Diabo, afastando sua maldade dos seres humanos. Recorrendo a Cesário de Arles, vemos que ele também aborda a simbologia deste sinal em seu sermão treze, afirmando que não adianta apenas fazê-lo para estar protegido contra os males, de modo que o sinal somente assegura amparo aos seus fiéis através da fé que é manifesta por eles: “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?”<sup>550</sup>.

Caminhando para o final da obra, os parágrafos dezessete e dezoito elencam uma série de boas condutas que deveriam ser cultivadas pelos cristãos para o alcance da salvação eterna. Como exemplo, podemos citar:

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.<sup>551</sup>

Didaticamente, Martinho mostra algumas ações que os novos fiéis podem praticar para traçarem seu caminho ao lado do Senhor. A ideia que se deseja introjetar é que a preocupação deve estar orientada pela busca da salvação eterna e não pelas coisas mundanas. As criações somente asseguram a vida porque foram criadas por Deus para servirem, porém não devem ser vistas como deuses. É Ele quem garante uma vida próspera e, conseqüentemente, um repouso eterno àqueles que foram fiéis a seus ensinamentos.

<sup>549</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 16.

<sup>550</sup> CESÁRIO DE ARLES, *Sermão* 13, I.

<sup>551</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 18.

No final da obra, Martinho diz que cumpriu sua obrigação ao orientar e alertar os “rústicos” acerca dos caminhos para o professor da “verdadeira fé”, mas que será responsabilidade deles “[...] considerar e decidir como cada um aplicará o que recebeu e recolherá os juro, quando o Senhor vier no Dia do Julgamento”<sup>552</sup>. Martinho enfatiza que rezará pela misericórdia divina dos pecadores, desejando que todos possam compartilhar juntos o reino dos céus.

Ao longo de toda a obra, Martinho parece se comportar como um porta-voz dos preceitos divinos. Os ensinamentos básicos acerca do catolicismo são apresentados através de uma exposição breve do livro do *Gênesis* e da biografia de Jesus. Na mentalidade do religioso, os ensinamentos que se dedicou a escrever pareciam suficientes para um clero inculto, que deveria absorver o básico e, depois, repassar ao restante da população. A obra em si foi pensada de maneira simples e coesa para garantir o máximo de aproveitamento em seu entendimento e, por isso, observamos que os parágrafos se conectam e muitos assuntos são retomados de forma contínua para serem frisados em sua importância. Do anjo caído que atrapalha os planos de Deus e engana os seres humanos, Martinho segue para indagações que visam desconstruir a religiosidade, apoiando-se em trechos bíblicos e na figura de Jesus. Ao final, deixa claro que a benevolência divina é magnânima, portanto, sempre é tempo de caminhar na verdadeira fé.

Sobre os impactos da obra, temos ciência das dificuldades em mensurá-los, haja vista que pouco tempo após a escrita do sermão o próprio Martinho vem a falecer e o reino suevo é desagregado passando ao domínio visigodo. O que podemos conjecturar é que o “efeito São Martinho” na questão da evangelização não gerou resultados tão imediatos. O sucesso do *Dcr* implicava na alteração de todo um imaginário que vivenciava as preocupações terrenas com relação à sua subsistência. Convencer os praticantes de que suas formas de religiosidade sempre estiveram erradas e sob os auspícios de uma criatura maligna demandaria tempo e um árduo esforço evangelizador. Assim, imaginamos que o trabalho pastoral iniciado por ele teve desdobramentos em épocas subsequentes, sendo reforçado e renovado. A permanência destas práticas ao longo do medievo irá exigir da Igreja uma continuidade de suas estratégias em prol da ação evangelizadora, o que lhe renderá resultados positivos, afinal, o catolicismo acabou por consolidar-se como religião hegemônica no período.

---

<sup>552</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Dcr*, 19.

## **CAPÍTULO IV**

### **UM REINO UNIDO PELA FÉ: A CONSTRUÇÃO DO MONARCA CRISTÃO IDEAL**

#### 4.1. E a “verdadeira” fé se instaura: a conversão da Monarquia sueva

Após a *Crônica* hidaciana, as notícias referentes à Monarquia sueva se tornam escassas e pouco substanciais. Rodrigo Furtado destaca alguns textos vinculados a este lapso temporal, mas que foram produzidos séculos depois sem embasamento histórico algum e que, provavelmente, são fruto da imaginação de seus autores:

É claro que circularam ou circulam outros nomes para os cem anos de vazio entre Remismundo e Teodomiro: um deles é o Teodemundo que aparece no texto de Lucas de Tuy, já em pleno século XIII. Este nome, como mostrei em outro local, é uma corruptela manuscrita de Teodomiro. Rejeitados devem ser também o Hermerico II e o Réquila II supostos no picaresco relato da paixão de S. Vicente de Leão, encontrado por Antônio Yepes num “libro antiquissimo de la casa de San Claudio de León”. Resta-nos o “*Veremundu rege*” da inscrição de São Salvador de Vairão, que A. Ferreiro aceitou referir-se a um desconhecido rei suevo, embora com a oposição de Mário Barroca. É bem pouco para cem anos.<sup>553</sup>

Para Furtado, a menção ao rei Ariamiro (Teodomiro) nas atas do ICB (559) seria a primeira e mais confiável para avaliar a Monarquia no século VI, já que nem a arqueologia foi suficiente para comprovar os suevos como uma população distinta na Galiza durante o referido período.<sup>554</sup>

Pablo C. Díaz, porém, menciona que, no ano de 538, o papa Virgílio escreve uma carta ao bispo metropolitano de Braga, Profuturo<sup>555</sup>. Nela, ficaram expostas as preocupações do primeiro sobre alguns comportamentos priscilianistas ainda presentes entre o meio monacal galego, além da confusão instaurada entre o clero ariano e cristão em algumas práticas religiosas, como a maneira correta de proceder a tripla imersão e a invocação trinitária<sup>556</sup>. Posteriormente, o próprio Martinho se encarregaria de escrever “*Da tripla imersão*” em uma tentativa de solucionar este problema entre os religiosos. O fato é que nenhuma menção aos suevos fora feita nesta correspondência. Mesmo assim, a documentação é importante porque, embora saibamos poucos detalhes sobre seu conteúdo e sobre sua real veracidade, ela nos permite vislumbrar os problemas vivenciados pelo clero em uma época anterior à chegada de Martinho, que, como vimos anteriormente, promove uma verdadeira viragem na igreja galega.

<sup>553</sup> FURTADO, Rodrigo. *Op. cit.*, p. 497.

<sup>554</sup> Ibidem, p. 497.

<sup>555</sup> Não temos acesso a carta-resposta de Profuturo, apenas à correspondência enviada por Virgílio.

<sup>556</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2011, p. 219.

Outro ponto a ser notado é a busca por um “ajuste” entre arianos e cristãos, o que nos faz crer que, talvez, os monarcas suevos vividos durante este período fossem arianos, porém nos debruçaremos sobre este assunto nas próximas páginas.

Para o estudo dos suevos a partir da segunda metade do século VI, dispomos de variadas fontes: os *Miracula sancti Martini*, de Gregório de Tours; os *Carmina*, de Venâncio Fortunato; as atas do I e II Concílios de Braga e as obras voltadas ao rei Miro escritas por Martinho; a *Crônica* de João de Biclário e as *Histórias* de Isidoro de Sevilha. Desta documentação, apenas a obra de Fortunato não parece ser de grande valia para nós neste momento. Ele dedica uma carta e um poema a Martinho, mas não escreve absolutamente nada sobre os suevos. As demais fontes mostram-se interessantes para a abordagem de diversos pontos relativos a esta Monarquia, inclusive já utilizamos algumas delas anteriormente em nossas análises, contudo, agora, iniciaremos nossa abordagem sobre os primeiros reis suevos do século VI tecendo algumas reflexões sobre a problemática da conversão. Será este ato que consolidará as relações entre rei e Igreja, trazendo vantagens para as instituições política e religiosa que visavam alcançar seu fortalecimento e legitimação.

Diante das fontes que elencamos, vemos que não há um consenso sobre quem teria sido o primeiro rei suevo católico do século VI e nem como o processo de conversão teria se efetuado. Entretanto, estas documentações parecem nos levar para um mesmo ponto de partida: Martinho de Braga. Como salientamos anteriormente, os motivos que o levaram à Galiza estiverem envoltos em um propósito maior: Justiniano desejava conquistar a península e precisava de apoio contra os visigodos. Os merovíngios católicos e os suevos, estes últimos a serem convertidos pelo religioso em questão, foram vistos como potenciais aliados do imperador. Assim nos explica Pablo C. Díaz:

A conversão sueva ao catolicismo depois de 550 deve ser julgada desde uma ótica política; coincide com o fortalecimento do poder visigodo depois de liberar-se da tutela ostrogoda, e especialmente, depois do acesso de Leovigildo ao poder e o início de sua política de expansão e unificação peninsular. É simultânea com a chegada de Martinho à Galiza, o que não deve ser entendido como um fato casual, mas como a chegada de um missionário possivelmente vinculado aos interesses bizantinos. Neste contexto, a conversão ao catolicismo por parte dos suevos não só representava sua diferença com os visigodos, mas supunha o apoio do clero católico da Galiza.<sup>557</sup>

---

<sup>557</sup> Ibidem, p. 195.

Embora consideremos Martinho como o artífice da conversão do rei Teodomiro devido à sua trajetória até a Galiza, bem como suas ações políticas e religiosas no território, Gregório de Tours apresenta um relato que exclui parcialmente o religioso deste processo. Segundo Gregório, o primeiro rei suevo a se converter teria sido Carrarico (ariano), que toma tal atitude depois da cura de seu filho por intermédio das relíquias de São Martinho de Tours, que teriam chegado à Galiza ao mesmo tempo que o próprio Martinho, futuro bispo de Braga. Ou seja, Gregório apenas associa a aura sacra do acontecimento com a chegada de Martinho. Vejamos um trecho do relato:

Estava gravemente enfermo o filho de Carrarico, rei da Galiza... e naquela região havia grande peste de leprosos. O rei, com todos seus vassalos, seguia a fétida seita ariana. Mas vendo seu filho em último perigo, falou aos suevos desta maneira: aquele Martinho das Gálias que dizem que resplandeceu em virtudes, de que religião era? Sabeis? E lhe foi respondido: governou na fé católica seu rebanho, afirmando e crendo na igualdade da substância e onipotência do Pai, Filho e Espírito Santo, e por isso hoje está nos céus e vela sem cessar pelo seu povo. Disse o monarca: se é verdade o que diz, vão até o seu templo, meus fiéis amigos, levando muitos presentes e, se alcançam a cura do meu filho, aprenderei a fé católica e a seguirei.<sup>558</sup>

Para Casimiro Torres Rodriguez, a narrativa de Gregório é fantasiosa e inverídica. Além de ser a única fonte a mencionar a existência de Carrarico, Gregório teria criado o relato para associar a conversão dos suevos aos merovíngios. Isso se deu quando o nome de Teodomiro foi possivelmente trocado para Carrarico, mais comum entre os merovíngios, principalmente durante a vigência do rei Clóvis (466-511). A troca, segundo Rodriguez, pode ser explicada como sendo uma invenção ou um erro efetuado pelo hagiógrafo de São Gregório de Tours, que “[...] fingiu um nome, ou um personagem régio, que leva o selo de sua procedência original; dado que o nome Kharrarico, Carrarico ou Carriarico, somente se encontra entre os primitivos reis francos merovíngios, mas não entre os reis suevos e visigodos”<sup>559</sup>. Assim, apesar de ter relacionado a presença de Martinho com a chegada das relíquias, Gregório estava mais interessado em associar a conversão sueva como obra da Gália merovíngia, arquitetando uma aproximação identitária entre estes reinos a partir da esfera religiosa.

<sup>558</sup> SAN GREGORIO DE TOURS. *Gregorii Turonensis Episcopi de Miraculis Sancti Martini*, I, 11. Paris: Editora Ruinart, 1699, p. 1012-1015.

<sup>559</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, 1977, p. 203.

Quando analisamos o relato de Isidoro de Sevilha, vemos que a narrativa acerca da conversão muda radicalmente. Martinho é muito mais valorizado nas *Histórias*, cabendo a ele a conversão do reino. Analisemos uma passagem crucial do texto isidoriano:

Depois que muitos reis suevos permaneceram na heresia ariana, finalmente, recebeu a potestade real, Teodomiro.

Este, imediatamente depois de destruir o erro da impiedade ariana, conduziu de novo os suevos à fé católica com o apoio de Martinho, bispo do monastério de Dume, ilustre por sua fé e sua ciência, por cuja dedicação, não só estendeu a paz à igreja, mas também se criaram muitas instituições dentro da organização eclesiástica nas regiões da Galiza.<sup>560</sup>

Como observamos, Isidoro atribui inteiramente a Martinho a conversão da monarquia ao catolicismo, salientando, ainda, suas capacidades intelectuais e de fé responsáveis por uma transformação da Igreja católica na região. No fragmento, a influência de Martinho fica evidente: seu poder religioso penetra também na instituição política, anunciando o início de um vínculo que beneficiaria também a Igreja.

Com relação ao monarca convertido, as fontes citadas divergem novamente. Enquanto Gregório desenrola sua narrativa em torno de um político que fora apenas exclusivo em seu texto, Isidoro contextualiza a conversão a partir de Teodomiro, também citado por João de Biclário, mas cuja conversão foi ignorada, cabendo a Recaredo (559-601) a elevação dos suevos à fé católica<sup>561</sup>. Porém, o texto de Isidoro não está isento de problematizações. Apesar de Teodomiro ter seu nome reforçado por um segundo documento, como acabamos de mencionar, ele não figura nas atas do ICB (561) como o primeiro rei envolvido nas questões católicas do reino. Em seu lugar, temos a menção a Ariamiro.

Pablo C. Díaz tece algumas reflexões para entendermos a relação existente entre Ariamiro e Teodomiro. Ele explica que podemos aceitar a existência do primeiro como aquele que autorizou a celebração do concílio, contudo, a conversão oficial teria acontecido somente com Teodomiro, que parece ter assumido o poder na sequência. Segundo o historiador, o tratamento dado a Ariamiro no início das atas (“piedosíssimo”, “gloriosíssimo” e “filho

<sup>560</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Las história de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 319.

<sup>561</sup> IOHANNES BICLARENSIS. *Chronicon*, ed. C. Cardelle de Hartmann, *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquis ex consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon*, *Corpus Christianorum*. Series latina, 173A, Turnhout, Brepols, 2001, 14.

nosso”)<sup>562</sup> não pode ser interpretado como um indicativo real de que o monarca em questão era católico, podendo ter sido utilizado apenas no sentido retórico porque Lucrécio estava se referindo diretamente à entidade política mais poderosa do reino<sup>563</sup>. Ainda segundo Díaz, a associação que Isidoro faz ao atrelar a mudança de religião no reino com um monarca é correta, pois “[...] um processo de conversão nestas circunstâncias teria poucas possibilidades de êxito se não se iniciava pelo entorno régio [...]”<sup>564</sup>.

Casimiro Torres Rodriguez, por sua vez, afirma que Ariamiro e Teodomiro seriam a mesma pessoa:

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 [...]”<sup>565</sup>.

A explicação de Rodriguez faz sentido, na medida em que Ariamiro poderia ter convocado o ICB, tendo se convertido logo em seguida por obra de Martinho. Tal fato pode encontrar-se justificado pelos tratamentos polidos recebidos por Lucrécio, anteriormente mencionados por Díaz apenas como estratégia retórica diante da importância política do monarca.

Wilhelm Reinhart, por sua vez, apenas tece suas considerações restringindo-se a afirmar que, em sua visão, houveram duas conversões no reino suevo: “[...] uma de Carriarico em vista do milagre pelas relíquias de São Martinho das Gálias, e outra, alcançada pela pregação do bispo Martinho de Dume”<sup>566</sup>. Portanto, Reinhart não diz, explicitamente, quem seria o rei convertido por Martinho.

Diante do apresentado por nossas fontes, vemos que a questão da conversão suscita inúmeras hipóteses e problemáticas. Ao final, percebe-se que não há um consenso sobre quem teria sido o primeiro rei suevo a se converter e nem a data em que tal evento ocorrera,

---

<sup>562</sup> IBRAGA, p. 65.

<sup>563</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2011, p. 227-228.

<sup>564</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>565</sup> TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *Op. cit.*, p. 202.

<sup>566</sup> REINHART, Wilhelm. *Op. cit.*, p. 57-58.

podendo estar situada até pouco depois do ICB. Todavia, os textos apresentados convergem na afirmativa de que os monarcas citados eram arianos. Ao analisar o texto de Isidoro, Rodrigo Furtado diz que o bispo, “[...] não tendo notícia de uma anterior abjuração do arianismo, considera que teriam permanecido fiéis à heresia desde a época de Remismundo”<sup>567</sup>. Sobre Gregório, Furtado questiona como ele sabia ao certo qual a religião professada antes da conversão. Para este autor, o bispo de Tours pode, simplesmente, ter se apoiado no senso comum de que os povos germânicos eram, em sua maioria, arianos<sup>568</sup>.

O ICB nos fornece um dado adicional para esta problematização. Logo na abertura da reunião, Lucrécio explica aos presentes o desejo de terem realizado esta há muito tempo, pontuando a busca pelo fortalecimento da caridade, mesmo que uma “saúdável confrontação” acontecesse, e acreditamos que ele pudesse estar se referindo as parcelas ariana e católica do clero galego:

Já faz muito tempo, santíssimos irmãos, que segundo as disposições dos veneráveis cânones e dos decretos da disciplina católica e apostólica, desejamos celebrar entre nós uma assembleia episcopal na qual não é apenas conveniente para as normas e regras eclesásticas, mas porque também robustece os vínculos da caridade fraterna ao buscar entre si, **em saúdável confrontação**, congregados todos os bispos, em nome do Senhor aquelas coisas que conforme a doutrina apostólica, produziram a unidade do Espírito no vínculo da paz.<sup>569</sup>

Neste contexto, Pablo C. Díaz acredita que embora os suevos fossem arianos, a conversão deve ser vista apenas como um “trâmite técnico” que implicou no abandono de uma crença e no aceite de outra sem impactar muito a organização clerical<sup>570</sup>. Em nossas análises anteriores sobre o ICB, vimos que nada fora discutido acerca do arianismo, estando as atenções voltadas quase que exclusivamente à temática priscilianista. Na ocasião do IICB (572), também não vemos indícios nas atas que nos mostrem quaisquer mudanças clericais envolvendo a temática ariana. Sendo a crença anterior dos suevos ariana ou não, Díaz acredita que a mudança de religião deve ter sido um processo pacífico, sem grandes alterações na estrutura clerical.

<sup>567</sup> FURTADO, Rodrigo. *Op. cit.*, p. 504-505.

<sup>568</sup> Ibidem, p. 505.

<sup>569</sup> IBRAGA, p. 65 (grifo nosso).

<sup>570</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2011, p. 226-228.

Um outro ponto de convergência entre nossas fontes é a citação a Martinho, ora atrelando-o como o principal artífice da conversão, ora atribuindo um papel diminuto a ele a depender das intenções do autor em seu relato. De fato, é inegável o impacto das ações martinianas pelo território e acreditamos que ele tenha atuado pessoalmente no processo de conversão.

Como já exposto por nós em momentos anteriores de nosso trabalho, compartilhamos da assertiva de que Martinho foi realmente um enviado do Império Oriental para converter o reino, de modo que os suevos, os francos e os bizantinos formassem uma coalização para derrotar os visigodos de Leovigildo (569-586), permitindo que Justiniano conquistasse grande parte da Península. Entretanto, devemos nos questionar quais os eventuais benefícios desta missão para Martinho e para os suevos.

No capítulo anterior, analisamos as ações religiosas de Martinho pelo território galego. Acreditamos que Justiniano deve ter fornecido a ele alguma espécie de ajuda para empreendê-las e que esta estaria além da influência que carregaria por ser seu enviado. Embora não tenhamos nenhuma documentação que nos forneça embasamento para estas reflexões, a hipótese que levantamos é que Martinho conseguiu executar suas transformações através da esfera política, ora dependendo do apoio moral e financeiro de Justiniano, ora dos próprios suevos, aos quais se vinculou paulatinamente.

Diante de sua missão, Martinho sabia que era necessário organizar minimamente o clero para somente a posteriori conseguir a conversão dos monarcas. De nada adiantaria um séquito real convertido se a Igreja não estivesse preparada para tal. Portanto, desde o momento de sua chegada em 550, Martinho esforça-se para fundar os primeiros monastérios, redigir regras de conduta, participar ativamente de concílios e extirpar heresias e práticas religiosas de modo a fortalecer o catolicismo galego. Nesta empreitada, o bispo objetivava a formação de uma unidade religiosa, bem como seu fortalecimento através de um clero homogêneo e coeso em sua profissão de fé, e o processo de conversão, atrelado a um vínculo pessoal com a esfera política, garantiriam isso a ele. Nathália Agostinho Xavier explica os benefícios desta aliança política-religiosa para a Igreja galega:

Para os representantes eclesiásticos, o amparo monárquico favoreceria a aplicação das diretrizes conciliares; além de impulsionar a supressão às

práticas priscilianistas, arianistas e particularismos litúrgicos e disciplinares; bem como facilitaria a evangelização das populações rurais.<sup>571</sup>

Com a aliança política, as decisões clericais ganhariam um novo impulso legitimador. A presença do rei convocando os concílios reforça nossos argumentos no sentido em que o monarca fornece o aval necessário para as ações que viriam a ser tomadas.

Neste contexto, vislumbramos um Martinho que, aos poucos, alcança o posto de bispo mais importante da região após a morte de Lucrécio, além de deter influência direta sobre os destinos políticos do reino ao se fazer conselheiro pessoal de Miro (570-583)<sup>572</sup> quando redige uma série de obras visando o modelamento de seu pupilo dentro de uma ótica moral cristã tida como ideal, assunto que abordaremos na sequência do capítulo. Em outras palavras, a carreira religiosa de Martinho teve uma ascensão de considerável impacto em cerca de vinte anos vividos na Galiza.

Para além das ações religiosas em prol do fortalecimento da Igreja através do “efeito São Martinho”, devemos nos questionar se houveram outros resultados frutíferos para a igreja de uma forma geral a partir desta aliança. Para tanto, pretendemos nos deter sobre o documento *Parochiale Suevum*, que nos oferece uma listagem das paróquias distribuídas pelo território durante a segunda metade do século VI, o que nos permitirá analisar que a construção das mesmas e sua distribuição, somado ao aumento do número de sedes episcopais entre o I e IICB, são indicativos do apoio real aos intentos da igreja.

Com relação aos benefícios políticos, é sabido que os suevos, desde o século V, tentavam se firmar no território por meio da construção de uma unidade política forte estruturada a partir de um projeto identitário. No final da *Crônica* hidaciana, Remismundo comporta-se como um satélite visigodo, voltando a professar o arianismo e a obedecer às ordens deste. O projeto de reino católico ambicionado por Requiário havia se perdido, mas ele ainda se mostrava como o mais pertinente para o alcance da legitimidade do reino ao possibilitar a obtenção de uma unidade real através de um elemento de coesão, a religião.

---

<sup>571</sup> XAVIER, Nathália Agostinho; DUARTE SILVA, Paulo. O cristianismo ocidental em perspectiva: a conversão monárquica nos reinos suevo e de Kent (séculos VI-VII). In: *Brathair: Grupo de Estudos Celtas e Germânicos*, v. 02, p. 08, 2015.

<sup>572</sup> Sobre o processo de sucessão hereditária envolvendo Teodomiro e Miro, Leila Rodrigues da Silva explica que não existem fontes que possam comprovar ou sugerir a filiação entre os dois. Para a autora, o fato de Isidoro de Sevilha ter silenciado sobre este assunto talvez possa ser um indicativo de que realmente fossem pai e filho, tendo o bispo não abordado o tema porque a sucessão haveria se procedido de forma natural. In: SILVA, Leila Rodrigues. *Op. cit.*, 2010, p.172.

Neste contexto, a conversão deve ser simbolicamente entendida como o “selar” desta aliança a que estamos nos referindo e que traria a unidade e fortalecimento para ambas as instituições, agregando, logicamente, os interesses bizantinos neste processo. Assim, a mudança de religião daria continuidade a um projeto de construção identitária iniciado no século V e retomado agora, além da expansão e consolidação sueva pelo território. Rodrigo Furtado complementa nossos argumentos:

De qualquer modo, a conversão não é apenas uma ação de natureza política, tem também a ver com a própria afirmação de uma identidade que permitia a distinção em relação aos visigodos – para os governantes da Galiza, em meados do século VI, querer sair da órbita dos visigodos significaria necessariamente a afirmação de uma identidade diferente: o catolicismo permitia esta “diferenciação” identitária. Mesmo a figura de um Martinho de Braga surgia como excelente agente da conversão, suficientemente próximo dos meios culturais merovíngios e assaz classicizante para a aproximação do Noroeste do mundo mais desenvolvido do Mediterrâneo.<sup>573</sup>

Uma vez católicos, os suevos conquistariam uma identidade que se configuraria como um elo com outros reinos também católicos, uma espécie de “solidariedade antigoda”<sup>574</sup>. Durante o governo de Teodomiro, por exemplo, os suevos conquistaram as regiões de Astorga, Viseo, Lamego, Coimbra e Idanha com o auxílio dos francos e bizantinos, além de ajudar estes últimos ao neutralizar o avanço visigodo sobre o norte da Península ao convocarem ajuda do monarca Gontrão, da Borgonha<sup>575</sup>.

É válido citar, ainda, que a conversão traria a identificação dos suevos com as populações católicas do reino e a extirpação de outros tipos de religiosidades, alcançando a uniformidade da fé e, conseqüentemente, do reino sob um só credo. Percebemos, então, que a aliança que se instaura possuía objetivos em comum, como nos explica Leila Rodrigues da Silva:

Tal afinidade estimulou o investimento na maior assimilação entre as populações locais e sueva, ao que se vinculava um trabalho de cristianização pela via católica. Em outras palavras, junto àquelas populações mais próximas das práticas pagãs e priscilianistas, fossem elas galaico-romanas ou não, buscou-se a uniformidade da fé. Assim, se a conversão pode ser

<sup>573</sup> FURTADO, Rodrigo. *Op. cit.*, p. 504.

<sup>574</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 2011, p. 133.

<sup>575</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. cit.*, 2008, p. 51.

entendida como a “culminação ideológica” de um processo de integração entre a nobreza sueva, a monarquia e a aristocracia local, no que concerne à maioria da população um esforço de cristianização haveria de ser empreendido.

Os monarcas suevos investiram, portanto, a partir da conversão, na construção da unidade política por meio da unidade religiosa. A sua ação, em conjunto com os eclesiásticos, possibilitou o fortalecimento do reino e da Igreja na região.<sup>576</sup>

Portanto, para as esferas política e eclesiástica, a aliança que se instaura visa três objetivos em comum: unidade, legitimidade e fortalecimento. Por sua vez, estes três elementos dependiam diretamente da adoção de uma identidade política que estivesse em conformidade com os objetivos religiosos; por isso, Martinho irá se dedicar a moldar o monarca Miro, edificando seus comportamentos com base em uma ética cristã considerada ideal e que se irradiaria por todo o reino. Ou seja, o pacto selado a partir da conversão só obteria sucesso mediante o professar de uma identidade que interligasse a Monarquia sueva e a Igreja.

---

<sup>576</sup> Ibidem, p. 51-52.

#### 4.2. A identidade política pelo viés martiniano: o modelo de rei cristão ideal.

No tópico anterior, abordamos o contexto da conversão do reino suevo, condição determinante para o desenrolar dos objetivos políticos e religiosos envolvendo Justiniano e Martinho de Braga. Apesar do intenso debate envolto sobre quem teria sido o primeiro monarca cristão, as informações sobre os impactos imediatos da conversão, bem como sobre as ações políticas do reino, são ínfimas. A documentação conciliar referente ao ICB é insuficiente em termos governamentais. Sabemos apenas que Ariamiro/Teodomiro autoriza a reunião, levando-nos a conjecturar que o ato tenha simbolizado a primeira ação entre o rei e a Igreja, confiando a esta última os destinos religiosos do reino a partir do que fora acordado entre os participantes. Com relação à configuração política e espacial, apontamos anteriormente os territórios conquistados por Teodomiro, única informação relevante sobre seu reinado.

A partir do exposto, podemos imaginar que a conversão tivesse sido, neste momento, apenas um “trâmite técnico”, tal como apontou Pablo C. Díaz. Os vínculos de confiabilidade entre o rei em questão e Martinho devem ter se estabelecido aos poucos, o que justificaria o aumento da importância do religioso nos anos subsequentes durante o reinado de Miro. Leila Rodrigues sintetiza nossas colocações acerca dos papéis desempenhados pelos religiosos conjuntamente às cortes:

[...] a ação eclesiástica pode se manifestar na constituição de mecanismos de influência junto às 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.<sup>577</sup>

Nos capítulos anteriores, tratamos desta questão ao mencionar o impacto dos patronos religiosos no século V. Em substituição à estrutura administrativa do Império Romano, estes religiosos tomaram para si algumas funções que lhes possibilitaram um aumento paulatino de sua influência no meio político. Tal situação parece não ter se modificado no século VI. A

---

<sup>577</sup> ROEDEL, Leila Rodrigues. Prudência, justiça e humildade: elementos marcantes no modelo de monarca presente nas obras dedicadas ao rei suevo. In: *Revista de História FFLCH-USP*, 1997, p. 10.

ativa atuação de Martinho nos assuntos religiosos lhe rendeu uma projeção de grande envergadura também dentro da corte sueva.

Em nossa perspectiva, o bispo viu em Miro a possibilidade de propagar de forma prática a ideologia religiosa defendida, alimentando seu intento de tornar a instituição da qual fazia parte poderosa. Para a monarquia, as vantagens eram praticamente as mesmas. Com esta relação, ambas as instituições alcançariam seus intentos de unificar e fortalecer o reino.

Embora não tenhamos apoio da documentação para problematizarmos os contatos travados entre Martinho e Teodomiro, acreditamos que a predileção do religioso pelo substituto deste possa ser explicada pelo seu crescimento em um ambiente já cristão devido à conversão do pai, que, mesmo superficialmente, como acreditamos, o influenciou diretamente. Miro teria sido, então, o primeiro monarca a se desvencilhar da sua tradição germânica, e Martinho poderia trabalhar esta transição ao catolicismo enfrentando menores dificuldades. Portanto, defendemos que este processo de construção de uma monarquia cristã ideal tenha se iniciado antes mesmo de Miro assumir o lugar do pai.

Se analisarmos a dedicatória que Martinho escreve para Miro no início da obra *Formula Vitae Honestae*, a principal redigida para este contexto de modelamento, endossaremos nosso argumento de que esta preparação já vinha ocorrendo anteriormente à elevação do monarca ao trono. Vejamos:

Não ignoro, rei clementíssimo, que a ardentíssima sede de teu espírito **procura permanecer** insaciavelmente nas copas da sabedoria, e que andas ansiosamente em busca das fontes de onde emanam as águas da ciência moral, e por isso, **muitas vezes** estimulas a minha pequenez com **algumas cartas** suas, a que escrevendo com frequência alguma carta a sua alteza, te dirija algumas palavras bem sejam de consolo ou de exortação.<sup>578</sup>

No fragmento, podemos notar evidências de que o monarca sempre procurava Martinho para ampliar seus conhecimentos acerca dos assuntos de fé e de política. Isso nos mostra que a relação estabelecida entre ambos, construída principalmente pelas várias cartas trocadas, era relativamente próxima e inspirava confiança, na medida em que o rei via Martinho como seu conselheiro pessoal. Recorremos novamente a Leila Rodrigues para endossar nossos argumentos:

---

<sup>578</sup> MARTINHO DE BRAGA, *Fórmula Vitae Honestae* apud DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit.*, 01, I, p. 157 (grifo nosso).

Os conselhos dos religiosos deveriam, sobretudo, preencher as lacunas decorrentes das dúvidas ou hesitações do governante. Em outras palavras, frente as dificuldades diversas, as orientações proferidas pelos clérigos teriam que, de acordo com o padrão real idealizado, ocupar espaço destacado junto ao monarca, já que estavam sendo apresentadas como uma manifestação da avaliação das maiores autoridades do reino.<sup>579</sup>

Os religiosos, vistos como intérpretes das palavras divinas, seriam dotados de capacidades especiais que tornavam possíveis a eles a estruturação de parâmetros de conduta aos mais altos cargos governamentais<sup>580</sup>.

Um outro ponto a ser notado na dedicatória da obra é a sugestão de que Miro já possuísse uma bagagem intelectual anterior sobre os assuntos de seu interesse, sendo esta aprofundada e aperfeiçoada por obra do referido religioso, que participa ativamente de sua formação.

É válido destacar, no entanto, que as obras voltadas ao monarca que aqui analisaremos foram escritas quando este já estava estabelecido em seu posto real, tendo sido desenvolvidas durante os anos de 570-580. Portanto, apesar destas fontes indicarem uma orientação que antecede a elevação de Miro ao trono, não dispomos de qualquer documentação que possa nos mostrar um contato anterior, mas que fica subentendido pela citação que transcrevemos acima.

Defendemos em nosso trabalho que a identidade da Monarquia sueva foi se constituindo a partir de uma relação pautada pela diferença, na qual o simbólico e o social foram partes determinantes. No capítulo dois, vimos que Requiário marcou seu projeto identitário por uma diferenciação que o oporia aos demais governos existentes, principalmente o visigodo, que era ariano, intensificando ainda mais seu caráter “extraordinário” com símbolos, como a cunhagem de uma moeda com seu rosto e seu nome. No século VI, o processo de edificação da identidade será composto dos mesmos elementos, uma vez que o discurso do bispo de Braga deve ser visto como simbólico, pois dá sentido às práticas sociais voltadas para o alcance de um comportamento esperado que se refletiria socialmente<sup>581</sup>. Miro deveria ser único, o rei cristão ideal, e tudo o que estivesse em desconformidade com as atitudes pregadas por Martinho deveria ser extirpado. A comunidade religiosa ambicionada pelo bispo, então, se formaria de maneira coesa.

<sup>579</sup> ROEDEL, Leila Rodrigues. *Op. cit.*, 1997, p. 08.

<sup>580</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>581</sup> WOODWARD, Kathryn. *Op. cit.*, p. 14.

Portanto, o modelamento de Miro deve ser entendido como a chave para alcançar, efetivamente, o fortalecimento da Igreja galega. O comportamento do monarca seria propagado entre seus súditos, que reconheceriam e exaltariam suas qualidades pautadas em um modelo moral estruturado por Martinho. Esperava-se que não apenas Miro consumisse esta obra, mas sua corte e, conseqüentemente, o povo que se guiaria por sua conduta. Desta forma, o papel do religioso como conselheiro real através das obras *Formula Vitae Honestae*, *Pro repellenda iactantia*, *De superbia* e *Exhortatio humilitatis* não ficaria restrito apenas ao monarca, mas seria irradiado por todo o reino:

A conversão propiciou um ambiente favorável à redação de obras cuja função de uma maneira ou de outra associava-se à cristianização, na medida em que divulgavam valores cristãos ou incorporados pelo Cristianismo e criticava crenças e práticas pagãs.<sup>582</sup>

A evangelização e, por conseguinte, a cristianização das populações galegas, foi um dos objetivos de vida de Martinho. Como estratégia complementadora ao *Dcr*, as obras voltadas ao monarca influenciariam todas as populações do reino que interpretariam os princípios morais seguidos por Miro como fundamentais para o exercício da boa governança e do viver bem em sociedade<sup>583</sup>. Ele seria o modelo de conduta para a formação de uma comunidade cristã, que validaria a legitimidade da Igreja e de sua política. Segundo Leila Rodrigues da Silva, os objetivos destas obras podem ser sintetizados em três pressupostos principais: “[...] uma concepção moral da monarquia, o princípio do homem integral e a ideia do monarca como exemplo a ser seguido”<sup>584</sup>. Nota-se, portanto, que o seguimento de todas as recomendações por Miro seria crucial para o alcance dos objetivos propostos.

Diante do exposto e mediante a ausência de vestígios iconográficos ou imagéticos, observamos que o modelamento da Monarquia sueva pautou-se exclusivamente no âmbito discursivo com a intenção de que as ações governamentais reverberassem por todo o reino.

Para fins comparativos, nos remetemos brevemente aos visigodos Leovigildo e Recaredo, que se utilizaram de símbolos reais apropriados do Império Ocidental e Oriental,

<sup>582</sup> ROEDEL, Leila Rodrigues. De *Formula Vitae Honestae*: uma obra de caráter político-moral. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 356, set. 1995.

<sup>583</sup> SIRGADO GANHÓ, Maria de Lourdes. A “Regra da Virtude Virtuosa” de São Martinho de Dume. In: *Brathair*, v. 02, p. 66, 2011.

<sup>584</sup> SILVA, Leila Rodrigues. *Op. cit.*, 2008, p. 102.

tais como o manto, as vestes e a coroa<sup>585</sup>, não tendo o discurso um papel de protagonismo na constituição de suas identidades e imagens governamentais. Ruy de Oliveira Andrade Filho diz que todo este aparato simbólico acabou por alargar a distância entre os monarcas e o povo<sup>586</sup>, o que não era objetivado pelos suevos a partir do projeto martiniano. Sabia-se que Miro era a autoridade, mas seu comportamento deveria se alastrar entre seus súditos, criando uma unidade religiosa professada por todos.

Sobre as características gerais destas obras, notamos que apesar de tratarem de assuntos diferentes, elas possuem uma coesão entre si, de modo que se complementam em seus ensinamentos e reflexões. Os pilares deste *corpus* estão assentados na descrição e ilustração, via exemplos, de cinco virtudes e dois vícios. A prudência, a magnanimidade, a continência, a justiça, a humildade e o rechaço da jactância e da soberba são os elementos basilares que Martinho acreditava serem essenciais para o modelamento de uma identidade cristã que seria treinada para o suscitar das virtudes e continência dos vícios.

As quatro obras apresentam, ainda, algumas características que marcam o estilo discursivo e argumentativo de Martinho, estando presentes em seus outros textos. Primeiramente, destacamos o didatismo: o religioso sempre procurou se fazer inteligível em suas reflexões e o mesmo ocorreu com as orientações dadas a Miro. O uso de uma linguagem acessível foi empregado novamente para aclarar os ensinamentos que se baseavam em exemplos cotidianos circunscritos à vida pública e privada do monarca, procurando ilustrar ao seu destinatário e, conseqüentemente, à sua corte como a doutrina moral sugerida se encaixava em situações que poderiam ser recorrentes. Ele descreve os prováveis problemas para que, quando estes efetivamente acontecessem, o monarca já estivesse preparado, sabendo agir de acordo com seus conselhos. Neste ponto, vemos que as obras voltadas a Miro se encaixam na concepção tridimensional da ACD, recurso teórico-metodológico que utilizaremos novamente para uma análise pormenorizada das obras. Ao antecipar as situações, o texto e o discurso de Martinho incidem diretamente na esfera social, conectando seus conselhos escritos com a realidade.

Um outro elemento didático de Martinho é a filtragem do conteúdo. Anteriormente, discorreremos sobre a erudição do mesmo e suas referências para a redação das obras, contudo as informações são sempre simplificadas em um esforço para garantir que o leitor compreenda

---

<sup>585</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Las historia de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 259.

<sup>586</sup> ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Op. cit.*, 2012, p. 136.

aquilo que foi exposto. Se no *Dcr* toda a História da Criação fora resumida para ser didaticamente entendida e absorvida para aqueles com pouca instrução, o aparato filosófico presente nas obras a Miro também o será.

Martinho utilizou, essencialmente, a influência de Sêneca para a redação das referidas obras. Segundo Severiano Tavares<sup>587</sup> e Maria de Lourdes Sirgado Ganho<sup>588</sup>, dentre as éticas da Antiguidade, a estoica era a que mais se adaptaria aos princípios cristãos. Com uma preocupação latente em modelar o homem para que não se curvasse às tempestuosidades humanas, o pensamento senequista foi o escolhido como base para a redação destes textos:

Sendo um cristão, com intuitos reformadores, a ética impõe-se como uma matriz de seu pensamento. Contudo, entre as diferentes éticas da Antiguidade Clássica, a moral estoica é aquela que permite uma apropriação por parte do cristianismo, devido à sua austeridade e contenção, bem como pela facilidade de ser adaptada aos preceitos da religião cristã. Neste contexto, destaca-se, no domínio da moral estoica o pensamento de Sêneca, cuja obra tem um pendor moral e religioso, sem preocupações demasiadamente especulativas. Tal era também o escopo de São Martinho de Dume, que estava preocupado em argumentar em termos éticos, com a finalidade de submeter as paixões humanas às regras da razão humana, com o intuito de valorizar o elemento espiritual, responsável pela elevação da alma de cada um.<sup>589</sup>

A moral e a ética martiniana estariam direcionadas à edificação dos homens como pessoas de bem. Tais obras, que devem ser vistas como um *speculum regum*, refletiam as ações reais sobre o povo, uma vez que o monarca, como gestor da comunidade, seria o exemplo a ser seguido.

Outra estratégia discursiva relacionada às constatações que acabamos de averiguar é a presença do critério da intertextualidade como recurso para a validação de seus textos. Novamente, Martinho faz uso de passagens bíblicas para dar embasamento ao seu discurso. Embora à primeira vista o conjunto de textos direcionados a Miro não faça uso recorrente de citações religiosas, privilegiando exemplos que mostrem situações éticas e morais do cotidiano, sabemos que cada linha foi concebida para traçar uma identidade cristã ao rei e,

<sup>587</sup> TAVARES, Severiano. O Senequismo de S. Martinho de Dume. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 04, p. 383, out./dez., 1950.

<sup>588</sup> SIRGADO GANHÓ, Maria de Lourdes. *Op. cit.*, p. 66.

<sup>589</sup> *Ibidem*, p. 66.

como consequência, à sua comunidade. Vemos, portanto, que a edificação do homem integral estava diluída no propósito do professor de virtudes essenciais a um bom cristão:

[...] 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 referência 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.<sup>590</sup>

Diante do exposto, podemos afirmar que o *corpus* martiniano em sua totalidade estava interligado para o alcance do propósito de fortalecimento e legitimidade religiosa. Independentemente do objetivo para o qual as obras de Martinho tenham sido escritas, notamos a coesão de uma proposta entre elas, em que cada uma teve um papel específico para sanar os problemas religiosos da Galiza, abrangendo desde a educação clerical até o modelar de uma identidade cristã não somente para o rei, mas para toda uma sociedade.

Nas próximas páginas, pretendemos analisar as especificidades de cada texto redigido ao monarca suevo Miro. Perseguindo a lógica martiniana, nos deteremos primeiramente em *Formula Vitae Honestae*, tida como a obra principal por conter as virtudes essenciais ao monarca. Na sequência, *Exhortatio Humilitatis* e, por fim, os textos complementares a esta: *Pro repellenda iactantia* e *De superbia*<sup>591</sup>.

---

<sup>590</sup> SILVA, Leila Rodrigues. *Op. cit.*, 2008, p.102.

<sup>591</sup> Nas próximas referências a essas fontes utilizaremos as seguintes siglas: *FVH*, *EH*, *PRI* e *DS*.

#### 4.2.1. *Formula Vitae Honestae*

A obra *FVH* deve ser entendida como um manual fundamentado em quatro virtudes cardeais oriundas da filosofia moral que foram aplicadas aos princípios cristãos. Através da prudência, magnanimidade, continência e justiça a obra foi redigida para orientar a conduta e as ações reais, servindo ainda como um guia auxiliar para aqueles que trabalhavam junto ao monarca suevo.

O texto, que está dividido em oito breves capítulos, abarca: um prólogo, a descrição das quatro virtudes basilares, capítulos de reforço sobre as virtudes descritas e, por fim, uma pequena conclusão.

Em seus parágrafos iniciais, temos a caracterização de um autor humilde, preocupado em oferecer uma obra que aconselhe Miro, conforme este teria solicitado:

Mas dado que o louvável empenho de tua piedade exige isto de mim, sei muito bem, no entanto, que minha **pequena capacidade** incorrerá de imediato aos prudentes na nota de insolente atrevimento, se falto ao decoro do acatamento real com contínuos conselhos, a maioria deles, **vulgares**. Por isso, para que nem falando abuse da licença de seu piedoso convite, nem calando me oponha a vosso desejo, os ofereço este opúsculo de modo algum adornado com a ostentação dos sofismas, mas redatado com completa e sincera sensibilidade para ser lido por alguns ouvidos dispostos pela boa fé. Não escrevi este livro de modo particular para tua instrução, sendo natural em ti a sagacidade da sabedoria, **mas escrevi de modo geral para aqueles que te ajudam em seu ministério** e que seria bom que o lessem, entendendo e retendo.<sup>592</sup>

Ao analisarmos a dedicatória anteriormente descrita e o trecho acima, vislumbramos o critério da reflexividade. Martinho assume uma posição solícita para o cumprimento de um dever, porém acredita não ter capacidade para tanto. Temendo ser mal interpretado em seus conselhos, talvez pela eventual interferência que eles pudessem provocar na dinâmica do reino, ele acaba caracterizando-os como “vulgares” em uma tentativa de diminuir seus impactos diante daqueles que cercam o rei.

Ainda sobre o trecho transcrito, devemos nos debruçar sobre os destinatários e os objetivos da obra. Sabemos que *FVH* foi escrita para atender um pedido de Miro, que,

---

<sup>592</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 01, II, III, IV, p. 157 (grifo nosso).

aparentemente, solicitou a Martinho conselhos sobre a ciência moral<sup>593</sup>. Embora o religioso diga que o texto se direciona àqueles que ajudam o monarca no ministério, afinal este já é dotado de uma natural sagacidade e sabedoria, veremos que vários trechos parecem fazer referência explícita ao rei. Um outro ponto a ser salientado é a menção sobre a estrutura da obra. Em um esforço pedagógico, Martinho frisa que o texto não será revestido de uma retórica complexa, bastando que os leitores apenas tenham a boa vontade de lê-lo.

Na sequência do prólogo, ele explica porque denominou a obra com o nome pelo qual ficaria conhecida, revelando seus objetivos principais com o escrito. Vejamos:

O título deste opúsculo é: Fórmula de uma vida honesta, e a razão de colocar esta inscrição é porque não ensina aquelas coisas árduas e perfeitas, que são para poucos e que as praticam os afamados santos, se refere unicamente a aquelas coisas, que sem ter um preceito das divinas Escrituras, unicamente pela lei natural da razão humana podem cumpri-las inclusive os laicos que vivem reta e honestamente.<sup>594</sup>

O opúsculo, colocado a serviço do rei e de toda a sua corte, é uma fórmula simples e de acessível entendimento para o ensinar das virtudes morais que levariam os homens a uma vida de retidão e respeito mútuo. Esta fórmula, portanto, poderia ser absorvida e propagada sem grandes dificuldades, já que não se baseava nos modelos comportamentais dos “afamados santos” e nem sobre as “divinas Escrituras”, mas na lei natural e na razão humana. A *FVH* é caracterizada pelo seu autor como uma obra voltada para o ser humano comum, argumentação justificada na adoção de uma linguagem simples e no uso de exemplos cotidianos que pudessem ilustrar aos leitores como estes poderiam agir nas situações descritas. Assim, o texto tem a qualidade de não ser apenas uma obra teórica, mas um manual que pudesse ser colocado em prática, guiando os leitores em cada passo do seu cotidiano para, enfim, alcançarem uma vida moral.

Apesar de Martinho clarificar seu objetivo e endossá-lo nos parágrafos iniciais, a obra em si não teve apenas a intenção despretensiosa de guiar o reino em uma vida de retidão e ética. Sabemos que estes escritos voltados para o modelamento de Miro carregam propósitos cristãos que, embora não fiquem evidentes no texto, são suscitados de forma implícita a todo instante. O catolicismo seria o elemento identitário que garantiria a legitimidade do monarca

<sup>593</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 01, I, p. 157.

<sup>594</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 01, V, p. 157.

ao torná-lo submisso a Deus. Todas as virtudes de Miro e de sua corte deveriam ser reconhecidas como obra divina e não fruto de seus esforços pessoais. Martinho, como conselheiro e porta-voz dos preceitos divinos, é o guia do monarca:

[...] a construção da legitimidade política dos governantes fora apresentada numa relação de subordinação a um plano sagrado. Tal legitimidade só haveria de ser plenamente alcançada a partir de uma conduta baseada nos valores, princípios e propostas fornecidos por Deus, revelados a partir da interpretação feita pelos eclesiásticos das Sagradas Escrituras.<sup>595</sup>

A partir do exposto, evidencia-se o desejo pela edificação de um perfil de monarca cristão ideal que pudesse servir de espelho para sua corte e para toda a sociedade. Para tanto, o esforço de Martinho foi além do mero emprego de uma linguagem acessível e de uma argumentação pautada em situações cotidianas de fácil identificação. *FVH* e as demais obras deste *corpus* específico para o monarca receberam uma adaptação advinda da ética senequista, provavelmente entendida pelo autor como aquela que mais facilmente se encaixaria aos preceitos cristãos que procurou difundir.

No último parágrafo do prólogo, o bispo cita as quatro classes de virtudes necessárias para que o homem alcance uma vida de retidão. Suas considerações se iniciam pela caracterização da prudência, cuja abordagem congrega vários pontos de atenção para o exercício da boa governança.

Destacamos, primeiramente, os parágrafos que enfocam a temática da tomada de decisões. O primeiro conselho dado por Martinho diz que o homem deve confiar mais em sua natureza do que na opinião da maioria, pois “[...] debes saber que há coisas que parecem boas e não são, e há, pelo contrário, que não parecem boas e as são”<sup>596</sup>. Próprio da didática martiniana, o assunto é retomado e reforçado quase ao final da descrição sobre a prudência. Novamente, Martinho alerta o leitor de que o mais importante são as decisões, independentemente se estas irão agradar: “Pensa sobre o que agrada não a muitos, mas a quem”.<sup>597</sup>

Leila Rodrigues da Silva, atenta para o fato de o autor usar a palavra “maioria” e “muitos” neste contexto. Para ela, os vocábulos estariam fazendo referência ao hábito

<sup>595</sup> ROEDEL, Leila Rodrigues. *Op. cit.*, 1995, p. 366.

<sup>596</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, I, p. 158.

<sup>597</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, XV, p. 158.

germânico de convocação de assembleias para a resolução das questões do reino. Mesmo que Miro tenha se convertido, alguns elementos da tradição germânica no modo de governança provavelmente foram mantidos:

Ao propor que o monarca não se detivesse na opinião da maioria ou de muitos, como elemento definidor da sua conduta, Martinho provavelmente investia na perda de prestígio dos referidos conselhos e, ao mesmo tempo, sugeria, como critério maior de decisão, a opinião do próprio monarca, desde que pautada em princípios de ordem moral. O respeito a estes princípios impunha-se, portanto, como norteador fundamental de qualquer resolução, já que a partir de tal consideração o perfeito e o correto poderiam ser alcançados, independentemente da quantidade de pessoas opinando em sentido contrário.<sup>598</sup>

Ao pregar virtudes e uma ética moral cristãs, Martinho deseja que a corte de Miro se desfaça, cada vez mais, dos costumes que os unem a um passado germânico e pagão. A identidade que o bispo constrói revela um desejo de suscitar a dissimulação e a fragmentação entre os grupos da corte. De forma sutil, a mensagem sugere que o monarca está cercado de pessoas que talvez não o apoiem, portanto é mais prudente confiar em suas próprias decisões do que em uma assembleia regrada a interesses diversos e que podem não favorecer o bem-estar do reino.

Martinho, então, edifica a identidade de Miro a partir da marcação das diferenças. Ao negar e sobrepujar seu passado “bárbaro” por meio de novas representações corporais, gestuais e mentais, o rei nega aquilo que foi afastando-se de um perfil anterior para se enquadrar no projeto identitário articulado pelo bispo de Braga. A identidade, dessa forma, depende das diferenças que são salientadas a todo instante durante a obra.

Se as decisões caberiam ao monarca, como guiá-lo para que escolhesse a melhor opção? A prudência, aliada à meditação, à verdade e à projeção do futuro seriam a fórmula para a constituição da boa autoridade monárquica. Vejamos alguns parágrafos nos quais estas ideias estão incutidas:

Se desejas ser prudente, dirija seu olhar ao futuro, e preste atenção a teu ânimo com as coisas que podem acontecer. Não apresente nada subitamente, mas a maneira de entretenimento, estude os assuntos de antemão.<sup>599</sup>

<sup>598</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. cit.*, 2008, p. 104.

<sup>599</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, V, p. 158.

Porque quem é prudente não diz: “Não pensei que isso pudesse acontecer”, porque não duvida, mas espera; não suspeita, mas se previne. Indaga a causa de qualquer acontecimento; quando encontrar o princípio, pensarás na saída.<sup>600</sup>

Não abra espaço a pensamentos inúteis e vãos e semelhantes a um sonho, nos quais se tua alma se entretém, permanecerá imerso em tristeza quando consertar tudo: antes, pelo contrário, seja teu pensamento estável e seguro, e não se aparte da verdade, delibere, investigue, **medite** atentamente.<sup>601</sup>

Os trechos transcritos conduzem os leitores ao entendimento de que o prudente sempre deve se antecipar aos acontecimentos através de um vislumbre do futuro. Indagar as causas e as consequências deve ser uma atividade constante, bem como o direcionamento da mente para que a atividade do pensar nos assuntos políticos fosse realizada, inclusive, em momentos de entretenimento. O exercício da governança, portanto, não deveria ser visto como um fardo, mas algo que requer cautela, antecipação aos acontecimentos e controle emocional para que as melhores decisões sejam tomadas e, por isso, a sugestão meditativa como estratégia para o alcance de uma mente estável. Apesar de não estar explícita, tal sugestão parece articular a presença divina ao cotidiano do monarca. Martinho deixa subentendido que o governante deve recorrer a Deus para buscar a concentração, a sabedoria e a verdade que seu cargo requer.

Os conselhos para a tomada de decisões se complementam a todo instante. Em uma estrutura textual formada por verbos imperativos denotando ordens, Martinho esclarece, ainda, se as decisões deveriam ou não ser definitivas. Sobre este último ponto, ele frisa que o prudente deve adquirir uma capacidade de adaptação para se ajustar às intempéries se assim fosse necessário: “[...] ao invés de mudar, procura adaptar-se em alguns momentos, igual a mão que é a mesma quando se abre em palma ou quando se fecha em punho”<sup>602</sup>. Todavia, qualquer mudança nas decisões indicaria que o anteriormente estabelecido foi um erro<sup>603</sup>: “Entenda que em algumas coisas debes perseverar, pelo mero fato de ter começado; em outras coisas, nem sequer começar, quando perseverar seja nocivo”<sup>604</sup> e “Não te coloques a frente de uma coisa mais alta que suas possibilidades, onde seja terrível manter-se e desde onde ao

<sup>600</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, VI, p. 158.

<sup>601</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, X, p. 158 (grifo nosso).

<sup>602</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, II, p. 158.

<sup>603</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. cit.*, 2008, p. 106.

<sup>604</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, VII, p. 158.

subir, vais cair”<sup>605</sup>. Este último trecho pode ser entendido, também, através da propriedade da reificação. Um possível erro político (algo transitório) poderia acarretar em algo permanente, como a ruína do governo. Desta forma, é válido, porém não recomendado, ajustar as decisões, mas os erros não são permitidos.

Se a adaptação deveria ser uma capacidade intrínseca à identidade de uma pessoa prudente, o cuidado, aliado à verdade, também o era. Martinho adverte sobre as pessoas que são falsas:

Em mais de uma ocasião, a verdade se disfarça com a aparência de mentira, o mesmo que esteja escondida atrás do semblante de verdade. Pois do mesmo modo que alguma vez o amigo se mostra com rosto triste e o adulator com um amável, assim a mentira toma o calor de verossimilidade e o faz precisamente para enganar ou para introduzir-se insensivelmente.<sup>606</sup>

A verdade é vista como algo que pode ser manipulado, portanto, o governante deve ter cuidado para enxergar as situações criadas pelas pessoas que estão à sua volta. O bispo fragmenta e dissimula a corte expondo e criticando a aparência nociva do adulator. O monarca deveria valorizar a opinião dos sábios, apoiando-se em seus conselhos e preferindo aquilo que é manifestado, ao contrário das situações ou pessoas que se apresentam como “sombrias”<sup>607</sup>.

Martinho também se dedica a regular o comportamento do rei no âmbito da fala. Tudo o que fosse dito deveria ser pensado com antecedência, evitando elogios vazios ou críticas desmedidas. Vejamos como o bispo trata este assunto na obra:

Não sejam, tampouco, frívolas as tuas palavras, mas que aconselhem, persuadam ou admoestem, ou consolem ou mandem. Se poupe em elogios e muito mais nas críticas, pois de igual maneira é repreensível a adulação desmensurada, assim como é a crítica excessiva.<sup>608</sup>  
Ambas as coisas dão lugar a suspeitas, uma porque tem a lisonja, a outra por sua malignidade. Serve de testemunho a verdade e não a amizade. Promete com reflexão e dá mais amplitude ao que prometeste.<sup>609</sup>

<sup>605</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, XVI, p. 159.

<sup>606</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, IV, p. 158.

<sup>607</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, XIV, p. 159.

<sup>608</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, X, p. 158-159.

<sup>609</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, XI, p. 159.

Ao monarca, caberia a regulação de suas palavras, manifestando-se quando conveniente. O exercício da prudência na fala deveria ser constante para evitar elogios demasiados ou duras críticas àqueles que ajudam a servir o rei. Desta forma, percebe-se que a manifestação do monarca deveria ocorrer em dois âmbitos: para aconselhar e consolar e, também, para persuadir e mandar. Ao exercitar as duas primeiras, o monarca mostra-se compreensivo com os seus, gerando o respeito necessário para que suas ordens fossem cumpridas com obediência.

Um outro ponto é o cumprimento das promessas. Estas deveriam ser feitas com uma prudente avaliação para que fosse possível realizá-las. O bom político deve ser lembrado por cumprir o que promete e não por ser incapaz de agir de acordo com sua palavra:

Em outras palavras, se fosse prudente o bastante para prometer apenas o factível, bem como fazê-lo em raras ocasiões, não poderia ser acusado de não honrar a própria palavra, pois apenas em poucas situações, ao se deparar com circunstâncias que escapassem ao seu controle, estaria impossibilitado de realizar o prometido.<sup>610</sup>

Na obra, as dimensões temporais do passado, presente e futuro são vistas como complementares e necessárias ao homem virtuoso. Ao lembrar o passado, o governante estaria antecipando situações desagradáveis que pudessem se repetir. Como explica Martinho: “Se o seu espírito é prudente, reparta-o em três tempos: ordena o presente, preveja o futuro, recorda o passado. Porque quem não medita acerca do passado, perde a vida, e aquele que não reflete de antemão sobre o futuro, incautamente tropeça em tudo<sup>611</sup>”. Em outras palavras, eventuais surpresas não eram bem vistas dentro da dinâmica política e, por isso, o passado era valorizado como uma fonte de experiências que precisaria ser consultada frequentemente pelo monarca. Este deveria se inteirar sobre a história de seu reino e antepassados, para se preparar caso alguma situação semelhante acontecesse.

Por fim, ao finalizar a caracterização da virtude da prudência, Martinho adverte sobre o possível vislumbre do governante ao deixar-se enganar por uma situação de aparente estabilidade: “Quando na vida a fortuna te sopra favorável, detenha-se e fique parado como

---

<sup>610</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. cit.*, 2008, p. 106.

<sup>611</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, XII, p. 159.

em um terreno escorregadio e, ao invés de permitir que seus ímpetos tenham livre saída, reflita para onde e até onde deseja chegar”<sup>612</sup>.

A descrição da primeira virtude em *FVH* se concentrou em alguns pontos que se apresentaram de forma complementar entre si, sendo retomados ao longo dos parágrafos. Martinho orienta seu destinatário principal a como tomar as decisões e os cuidados para efetuar as melhores escolhas. O aconselhamento se deu ainda no sentido de moldá-lo em seus discursos e atitudes perante o desconhecido. O cuidado, a reflexão e a verdade deveriam ser uma constante no cotidiano político do reino e tais características se fariam ecoar na esfera social. O discurso de Martinho seria materializado em Miro e sua corte que, por sua vez, influenciariam o povo em seus exemplos de retidão. A ideologia e hegemonia católicas, uma vez mais, foram disseminadas nas obras do bispo de Braga para que o alcance da unidade religiosa e política se concretizasse de forma eficaz. A comunidade professaria virtudes cristãs, unindo-se em torno de um conjunto de regras morais necessárias a um bom fiel.

Na sequência, o bispo se detém sobre a descrição dos comportamentos próprios daquele que aspira a magnanimidade, ou, como ele esclarece, a “fortaleza”. Ao lermos os poucos trechos que compõem o capítulo destinado a esta virtude, fica evidente que a obra adquire um direcionamento mais específico neste momento. Martinho parece se referir diretamente a Miro, desejando dar seguimento ao seu projeto de esvaziar a corte sueva de características germânicas.

O autor dedica-se, primeiramente, a explicitar as qualidades e benefícios que um homem que se deseja magnânimo poderia adquirir ao exercitar seus conselhos: “Livre, intrépido e com plena confiança há de viver, se em tua alma se apresenta a magnanimidade [...]”<sup>613</sup>. A virtude se mostra, assim, como o elemento garantidor de uma identidade forte, controlada e corajosa. São estas palavras, inclusive, que nortearão os conselhos do autor neste momento.

É sugerido ao magnânimo que tenha parcimônia ao tomar alguma atitude antes de ter plena certeza sobre quem pode ou não ser seu inimigo. Ao agir com cautela evitando falsos julgamentos, torna-se claro o desejo de evitar atividades bélicas sem necessidade. Martinho assim recomenda: “Se és magnânimo, jamais pensarás que te fazem afrontas”<sup>614</sup>. Como rei cristão, Miro deveria apenas lutar se fosse extremamente necessário para benefício e proteção

<sup>612</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 2, XVII, p. 159.

<sup>613</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 3, I, p. 159.

<sup>614</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 3, II, p. 159.

dos seus. Desta forma, a tradição guerreira germânica é refreada ao ser caracterizada, nas entrelinhas, como um elemento fragmentador do reino por causar conflitos desnecessários, estimulando a tensão.

A ideia tem continuidade no parágrafo seguinte. Ao rei é recomendado não agir contra seus inimigos através de delações, ou ainda, interferir em conflitos que não estejam relacionados diretamente consigo. Vemos que o religioso não estimula qualquer tipo de vingança física, pois, para ele, o melhor modo de afrontar seus inimigos seria por meio do exercício do perdão: “Entenda que perdoar é um honroso e excelente modo de vingar-se”<sup>615</sup>.

Diante do exposto, observamos que as ideias dos parágrafos dois e três são complementares a algumas recomendações traçadas no capítulo acerca da prudência. O agir com cautela diante do desconhecido, no que tange a situações ou pessoas, é a maneira mais adequada de orientar sua conduta para uma boa resolução dos problemas. Acrescenta-se, ainda, o fato de que a hegemonia real pregada por Martinho tem como base comportamentos que se desvencilhem de atritos físicos e derramamento de sangue. A junção das virtudes descritas garantiria a resolução de contendas por vias mais pacíficas, assim como desejava o bispo.

Por fim, o último parágrafo ressalta a coragem. Característica fundamental ao magnânimo, esta deveria ser executada também com prudência, para que atitudes audaciosas não trouxessem resultados danosos ao monarca e à sua corte. O governante não poderia ser tímido ou vacilar durante situações que demandavam decisões de questões delicadas, contudo, a “mediania”, ou seja, a prática sem excessos, deveria estar acompanhada de suas atitudes: “Por conseguinte, a medida da magnanimidade consiste em não ter tímido, nem audacioso”<sup>616</sup>.

O terceiro capítulo de *FVH* se atém sobre o detalhamento da virtude conhecida como continência. Logo no primeiro parágrafo, podemos notar que Martinho expõe uma ideia principal que norteará a caracterização desta: ele afirma que quem é continente basta a si mesmo<sup>617</sup>. Esta premissa é reafirmada ao longo das recomendações subsequentes, uma vez que fica claro que a regulamentação comportamental em diversos âmbitos, garantirá a sensação de que o monarca não precisa de outros para alcançar suas riquezas, entendidas como os sucessos de uma boa governança. Ao refrear seus impulsos e se modelar, ele ficaria feliz por si próprio, não necessitando de nada mais para ser um bom político. Como esclarece

<sup>615</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 3, III, p. 159.

<sup>616</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 3, III, p. 160.

<sup>617</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, I, p. 160.

Maria de Lourdes Sirgado Ganho: “Com efeito, os conselhos práticos permitem a cada homem (a qualquer homem) encontrar a partir de si mesmo, na sua força interior, as razões para agir retamente”<sup>618</sup>.

Embora este parágrafo inicial pareça se referir ao rei em específico, a continência, virtude que demandou maior atenção do bispo, estará voltada a todo o espectro real. Para tanto, Martinho faz uso dos seus conhecimentos sobre o que ocorre na vivência da corte para modelá-la de acordo com o seu projeto. Ele trabalha com os meios (contexto) que possui, buscando instrumentos para modificá-los ao apontar seus pontos de fragmentação, que poderiam prejudicar todo o reino se não estivessem em consonância com os princípios cristãos. A coesão somente será alcançada diante de uma regulamentação comportamental obedecida por todos. Na introdução do nosso trabalho, fizemos uso da analogia do quebra-cabeça de Bauman para exemplificar tal questão. Retomando um trecho da citação da qual fizemos uso anteriormente, vemos que a identidade é um

[...] trabalho é *direcionado para os meios*. Não se começa pela imagem final, mas por uma série de peças já obtidas ou que parecem valer a pena ter, e então se tenta descobrir como é possível agrupá-las para montar imagens (quantas?) agradáveis. Você está *experimentando com o que tem*.<sup>619</sup>

Martinho tem conhecimento sobre os destinatários para os quais escreve e esta sabedoria lhe permite ser preciso nos aconselhamentos redigidos para agrupar as “peças”, formando a comunidade cristã desejada. Isto posto, na continência, observamos sua preocupação com relação à vida social gozada pela corte. Os parágrafos II, III, VII, VIII e XV<sup>620</sup> mostram como os nobres deveriam se comportar em banquetes, em conversas formais e informais e, ainda, no gestual público. Analisemos os seguintes trechos:

Coloque freio e limite a tua concupiscência e rechaça todos os elogios que arrastam consigo prazer oculto. Coma sem chegar à indigestão, beba sem embriagar-te.<sup>621</sup>

Porque o riso é repreensível se é desmesurado, se tem acento pueril ou feminino. Faça igualmente odioso ao homem a risada que é soberba ou

<sup>618</sup> SIRGADO GANHÓ, Maria de Lourdes. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>619</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>620</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, p. 160-161.

<sup>621</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, II, p. 160.

ruidosa ou mal intencionada ou furtiva ou provocada por desgraças alheias.<sup>622</sup>

No primeiro trecho transcrito acima, Martinho parece fazer recomendações diferentes ao monarca e à corte. Primeiramente, ele sugere que os prazeres sexuais e referentes aos vícios (gula e bebida em excesso) sejam contidos, exercendo uma regulação sobre os corpos daqueles que integrarão a comunidade cristã. Tais comportamentos não são indicados, pois afastam os homens de sua real consciência, provocando seus espíritos a agirem de forma não recomendada. Para o monarca, em específico, os elogios devem ser rechaçados, assim como anteriormente já foi aconselhado no capítulo referente à prudência. Estes podem advir de pessoas mal-intencionadas deturpando o real juízo que o rei pode fazer sobre aqueles que o cercam. O mesmo conselho é replicado nos parágrafos X e XI<sup>623</sup> quando é sugerido evitar as adulações ou fazê-las.

A partir da perspectiva da ACD, e tendo em vista a preocupação com a edificação de uma identidade, podemos vislumbrar a adoção de um referencial unificado através de uma padronização de comportamentos no âmbito público, evitando quaisquer problemas para a imagem da corte, que deveria estar em consonância com as ações esperadas pelos fiéis. Esta ideia é exposta no parágrafo IV e complementa nossas considerações acima sobre a vida pública:

Satisfaça com pouco seus desejos, porque unicamente debes procurar o que cessem; e como ajustando ao divino modelo, apresse-se, enquanto seja possível, a passar do corpo ao espírito. Se te esforças para adquirir a continência, tenha uma vida saudável e não deleitosa e não pretendas que conheçam o senhor pela casa, mas a casa pelo senhor.<sup>624</sup>

Notando uma referência explícita a Deus, o bispo de Braga clarifica que seu desejo é que a corte se espelhe no divino, de modo que “a casa” – reino – seja reconhecida pela moralidade de seus “habitantes”.

Ainda perseguindo a ideia de continência dos vícios, Martinho destaca o auto controle para evitar que se inveje o alheio, não desejando aquilo que não poderás ser<sup>625</sup> e

<sup>622</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, VIII, p. 160.

<sup>623</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, X, XI, p. 160-161.

<sup>624</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, IV, p. 160.

<sup>625</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, V, VI, p. 160.

conformando-se com aquilo que tem, replicando a ideia do primeiro parágrafo de “bastar-se em si mesmo”. Neste caso, podemos imaginar ainda que o religioso tenta proteger o rei de potenciais inimigos que aspiram o controle e poderiam confabular para sua deposição. Nosso argumento encontra justificativa na sequência, pois as questões relativas à fala são suscitadas. É aconselhado que haja uma regulação sobre o emprego de palavras torpes<sup>626</sup>, pois estas fomentariam a imprudência, fazendo com que seus interlocutores pudessem ser afastados da corte por falta de decoro ou, no caso do rei, gerar equívocos em sua regência.

As conversas úteis deveriam ser exercitadas, excluindo aquelas que envolveriam o chiste, ou seja, o humor. Este elemento poderia integrar o perfil da corte, mas de forma controlada, evitando o desmerecimento da dignidade de outrem<sup>627</sup>.

Diante da regulamentação social apresentada, vemos que Martinho não proíbe a maioria dos comportamentos tidos como “mundanos”, alertando para sua mediania para que a moral não fosse sobrepujada pelos prazeres sensíveis<sup>628</sup>.

O bispo ainda disserta sobre as qualidades necessárias para o estabelecimento de boas relações sociais. Os pontos levantados estão focalizados na autocorreção e na admissão dos erros, na escuta do outro e no paradoxo da severidade e amabilidade.

No parágrafo XII, o bispo recomenda que as pessoas não sejam arrogantes, tendo serenidade e paciência quando forem repreendidas. Dever-se-ia compreender que as críticas integravam o cotidiano daqueles que almejavam se tornar sempre melhores nos cargos que exerciam: “Se com razão alguém te repreende, entenda que foi para teu proveito, se imerecidamente, sabe que foi sua intenção te favorecer. Não há que temer as palavras amargas, mas as amáveis”<sup>629</sup>.

O parágrafo XIV versa sobre a qualidade de escutar o outro, acolhendo as perguntas e respondendo sem resistência, mesmo àqueles que eventualmente lhe querem mal:

Seja atento ouvinte daqueles que estão falando, e preste pronta acolhida aos ouvintes. Responda sem dificuldade aquilo que perguntam e cede sem resistência a quem tem menos de você, a fim de que não passe à discussão e ao insulto.<sup>630</sup>

<sup>626</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, VI, p. 160.

<sup>627</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, VII, p. 160.

<sup>628</sup> SIRGADO GANHO, Maria de Lourdes. *Op. cit.*, p. 68.

<sup>629</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, XII, p. 161.

<sup>630</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, XIV, p. 161.

Complementando o conselho acima e fazendo uma clara referência ao rei, Martinho diz, na sequência, que todos devem ser vistos como iguais não tendo de ser depreciados por serem considerados “inferiores”<sup>631</sup>. Ao soberano, entidade mais respeitada do reino, caberia prestar igual atenção a todos os súditos, independentemente da classe social oriunda. Seu trato seria mediado pela severidade e amabilidade, tendo a clemência em vista e abominando a crueldade<sup>632</sup>.

Tal assunto se estende pelos parágrafos finais da obra quando o autor elenca uma série de características que deveriam ser cultivadas para que o monarca atingisse o equilíbrio ideal para uma personalidade firme e continente, porém ainda acessível a todos. Vejamos:

[...] Lento para a ira, pronto para a misericórdia, firme na adversidade, cauteloso e humilde na prosperidade [...].<sup>633</sup>  
Menosprezador da vanglória, e não exigente executor dos bens que te deram em dote. Não menospreze as imprudências de ninguém. Sendo curtas tuas palavras, suporta os faladores. Severo, não cruel; mas no deprecies o que seja alegre.<sup>634</sup>

Destacamos, ainda, que as qualidades mencionadas acima acabam por ecoar os conselhos anteriormente descritos nos capítulos da prudência e da magnanimidade. A obra vai se complementando para que os ensinamentos sejam revistos e absorvidos.

A partir do exposto e sobre o ponto de vista da ACD, poderíamos inferir que a hegemonia do monarca não estivesse completamente assegurada, vivenciando uma constante instabilidade. Antevendo-se ao problema, Martinho cria um perfil que tem a flexibilidade como uma de suas características principais. O rei deve ser próximo de seus súditos, aconselhá-los, compartilhar seus conhecimentos<sup>635</sup>, mas sabendo utilizar sua faceta mais corajosa e firme quando necessário para defender o poder. Desta forma, ele seria “treinado” para adquirir os elementos necessários para as mais diferentes demandas políticas.

Por fim, a última virtude descrita na obra é a justiça que, diferentemente das demais expostas na obra, se vinculará ao divino. Iniciando a descrição desta, Martinho lança uma pergunta ao leitor: “O que é a justiça senão um tácito concerto da natureza descoberto para

<sup>631</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, XV, p. 161.

<sup>632</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, XVI, p. 161.

<sup>633</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, XVII, p. 161.

<sup>634</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, XVIII, p. 161.

<sup>635</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 4, XIX, p. 161.

ajuda de muitos?”<sup>636</sup>. Ao fazer a indagação, o autor acaba por antecipar a caracterização desta, que será complementada na sequência ao fornecer para seus destinatários uma resposta mais completa: “Justiça não é constituição nossa, mas lei divina, vínculo da sociedade humana, te convém quando ela ditar”<sup>637</sup>. Colocada a serviço da sociedade, a justiça é, portanto, puramente divina e seu uso não deve ser feito de forma desmesurada. Há, evidentemente, regras para sua utilização somente se manifestando quando ela assim “ditar” sua necessidade.

Martinho deixará claro que caberá ao governante a aplicação e a manutenção da justiça no reino. Como um enviado de Deus para o exercício político, ele estaria autorizado a fazê-lo, contudo, alguns passos deveriam ser seguidos para que a justiça dos homens estivesse em consonância com a divina. Assim, logo no segundo parágrafo, o autor esclarece que, para praticá-la, primeiramente, o homem deve ser temente a Deus e amá-lo e, à Sua semelhança, imitá-lo ao favorecer todos e não prejudicar ninguém. Seguindo esta recomendação, o governante alcançaria a alcunha de justo, sendo seguido e venerado por todos<sup>638</sup>. Todavia, a argumentação de Martinho apresenta um problema de coesão: se neste trecho ele esclarece que o rei deve empregar a justiça tal como Deus a entende, isto é, favorecendo a todos e não prejudicando ninguém, no parágrafo subsequente ele orienta o governante sobre como se portar diante de criminosos. Além disso, sabendo que o ser humano apresenta falhas em seu caráter, ele elenca comportamentos que devem ser evitados para que a justiça se integre à identidade daqueles que a aspiram: “Começa, pois, por não roubar, por subir a maiores coisas e restituir o que foi pego dos outros. Castiga e freia os ladrões mesmo para que os outros não os temam”<sup>639</sup>.

O parágrafo IV traz duas importantes mensagens. Primeiramente, o bispo diz que, onde quer que a verdade esteja, é importante que se trabalhe com lealdade e o apoio da religião, assim sendo, não teria outra forma de cumprir a justiça se não fosse através do cristianismo. Este ponto é reforçado quando ele se refere à utilização desta para toda a comunidade do reino, mesmo que alguns súditos fragmentassem a comunidade cristã: “[...] pois supondo que Deus seja invocado em juramento e não serve testemunho para aquele que invoca, não ultrapasse, apesar deles, a verdade, não seja aquele que também transpasse a lei

<sup>636</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, I, p. 162.

<sup>637</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, I, p. 62.

<sup>638</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, II, p. 162.

<sup>639</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, III, p. 162.

da justiça”<sup>640</sup>. Ou seja, a aplicação da lei e justiça seria única para todos, independentemente da crença professada. Ao monarca, não seria conveniente o conhecimento sobre outros tipos de justiça, afinal, apenas o modelo cristão seria posto em prática.

Estas afirmações demandam ainda uma outra reflexão: se apenas a justiça nos moldes cristãos deveria vigorar, isto quer dizer que o entendimento de justiça dos germânicos, muitas vezes baseado no uso de dispositivos físicos ou reuniões via assembleias para a resolução de contendas e aplicação de leis, seria sobrepujado por tudo aquilo que Martinho estava pregando neste momento. Novamente, vemos um esforço do bispo para empreender um apagamento de quaisquer traços germânicos que pudessem levar o rei ou a corte à retomada de sua antiga identidade.

O cuidado com as palavras é retomado uma vez mais na obra. Aplicado em contextos diferentes ao longo dos capítulos de *FVH*, a regulamentação sobre os diferentes tipos de fala e os assuntos que a congregam são uma constante. Novamente, o corpo é modelado pelos ensinamentos martinianos. O parágrafo V traz o emprego da mentira quando necessário:

E se em alguma ocasião se vês obrigado a empregar a mentira, faça sempre, não em favor da falsidade, mas da verdade; e se acontece que tens de salvar a lealdade por meio da mentira, não mintas, mas bem peça desculpas; porque tratando-se de uma causa honesta, o justo não descobre os segredos, guarda silêncio sobre o que deve calar e manifesta o que deve falar, e tem a evidente e segura tranquilidade de que enquanto os outros são vencidos pelo mal, o mal é vencido por ele.<sup>641</sup>

Desde que fosse usada como estratégia para uma boa causa, a mentira poderia ser utilizada. A manutenção de um reino unificado, gozando de lealdade entre os seus era um objetivo constante a ser alcançado e a mentira serviria bem quando propósitos como estes fossem convenientes.

Ainda no trecho transcrito, há um alerta sobre a discrição: a fala deve guardar os segredos para que o reino esteja protegido, ao mesmo tempo, o monarca deve ter a consciência sobre o que pode ou não ser dito, conseguindo uma linha tênue para o equilíbrio político diante da prática da mediania.

A descrição da justiça é finalizada no parágrafo VI. Neste momento, Martinho explica, como fez no início do capítulo, o que os justos poderão gozar se fizerem uso desta virtude

<sup>640</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, IV, p. 162.

<sup>641</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, V, p. 162.

divina: “Se procuras, portanto, consagrar-te à prática destas coisas, alegre e sereno esperarás o final da tua carreira, contemplarás com alegria as tristezas deste mundo, tranquilo das turbulências, seguro da posteridade”<sup>642</sup>. A mensagem parece se referir explicitamente ao governante. A justiça deve acompanhá-lo até o término de suas obrigações como político que gere um reino. Sua responsabilidade com a prática desta virtude é diária, tendo de que assegurá-la para o bem viver de seus súditos. Cabe salientar que Martinho não tece qualquer alerta sobre as eventuais consequências que poderiam acometer o reino caso a justiça não fosse aplicada corretamente. Para Leila Rodrigues da Silva, a argumentação de Martinho fora toda construída de modo que o próprio governante faria tais indagações.<sup>643</sup>

Uma vez finalizada a descrição das quatro virtudes cardeais que integrariam o perfil do rei e de sua corte, Martinho as retoma de forma resumida em pequenos capítulos ao final da obra. Salientamos sua preocupação em sempre se fazer didático e inteligível em seus textos e, para isso, ele recupera alguns pontos ao longo dos parágrafos procurando reforçar o que foi dito ou, ainda, vislumbra uma oportunidade final de avisar seus leitores sobre o que poderia acontecer caso não seguissem o que foi aconselhado. Isto posto, no capítulo seis, intitulado “*Medida e regime da prudência*”, a mediania, ou seja, o equilíbrio no professar das virtudes acompanharia o virtuoso até o final de seus dias. Os excessos comportamentais teriam de ser evitados, pois trariam prejuízos para o reino na medida em que as ações são tomadas sem cuidado e reflexão adequadas. O excesso de prudência, por exemplo, resultaria em uma astúcia exagerada, fazendo com que a pessoa ficasse conhecida por ser “má”<sup>644</sup>.

Na sequência, temos a retomada da magnanimidade através do capítulo “*Regime da fortaleza*”. Martinho é enfático: o descompensar desta virtude acarretaria em desgraças para aqueles que se excederem. Primeiramente, o homem se tornaria “[...] ameaçador, inflado, turbulento e inquieto [...]” ferindo alguns e afugentando outros com seu temperamento e palavras<sup>645</sup>. O destino final deste que não manteve o equilíbrio será trágico: “Mesmo que o agressor seja audaz, não poderá, entretanto, suportar muitas coisas que podem mais que ele, ou alcançará um fim desgraçado ou deixará atrás de si uma lembrança ruim. A medida, pois, da magnanimidade será não ser demasiado tímido nem audaz”<sup>646</sup>. Pela segunda vez, Martinho reforça ao leitor que o não seguimento dos conselhos e a opção por um caminho diverso

<sup>642</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, VI, p. 162.

<sup>643</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. cit.*, 2008, p. 120.

<sup>644</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 6, p. 162.

<sup>645</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, VII, p. 163.

<sup>646</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, VII, p. 163.

podem arruinar sua reputação e, portanto, o equilíbrio se faz necessário para que sua lembrança ecoe pelos tempos.

Em “*Limite da temperança*”, o bispo elenca outros comportamentos esperados pelo continente, dentre os quais, citamos: o controle da avareza, o vislumbre de apenas coisas pequenas e o controle dos vícios<sup>647</sup>.

Antes de encerrar a obra com suas conclusões, ele se reporta à última das virtudes em “*Como a justiça deve ser conduzida*”. O aconselhamento final é dirigido para que o governante não seja tão severo com a sociedade, reservando espaço para exercitar o perdão e a benevolência. A justiça somente será alcançada através da disciplina em seguir os ensinamentos propostos e do equilíbrio entre a rigidez e a amabilidade<sup>648</sup>.

Na parte final da obra intitulada “*Conclusão sobre o já dito*”, Martinho faz sua última recomendação, resumindo os alertas dos capítulos finais:

Se alguém endireita sua vida não só a utilidade, mas também deseja consertar a dos outros de modo irreprochável, siga esta fórmula das mencionadas virtudes conforme as circunstâncias do tempo, do lugar, das pessoas e de causas, insistindo nesta linha média, para, entre os abruptos precipícios de um e de outro lado, evitar a queda enlouquecida do corpo ou castigar sua efetiva negligência.<sup>649</sup>

Torna-se evidente que o exemplo real seria determinante para que o comportamento de outras pessoas também fosse modificado. Como a cabeça do reino, o governante saberia agir em diversas situações por ter sido orientado por Martinho, levando seu exemplo de prudência, magnanimidade, continência e justiça àqueles que o cercavam e, consequentemente, ao restante da população que respeitaria sua pessoa pública. Com relação à “linha média”, esta possibilitaria o alcance do verdadeiro homem perfeito, o cristão ideal que Martinho ansiava<sup>650</sup>.

Ao longo da obra, notamos que as explicações de cada virtude se constituíram de forma bem parecida quando o religioso opta por elencar as qualidades e benefícios eventualmente conquistados pelo aspirante a virtuoso, não deixando de ressaltar a importância da mediania em cada um dos dez capítulos que compuseram *FVH*.

<sup>647</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, VIII, p. 163.

<sup>648</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 5, IX, p. 163.

<sup>649</sup> MARTINHO DE BRAGA, *FVH*, 10, VII, p. 163.

<sup>650</sup> SIRGADO GANHO, Maria de Lourdes. *Op. cit.*, p. 68.

Devemos salientar, ainda, a postura de autoridade de Martinho como aquele que aconselha e tem propriedade para tal. Se no prólogo ele afirmou não ter capacidade para tanto, a postura adotada na redação foi completamente distinta. O uso de imperativos, conforme já apontamos, sugere que os destinatários cumpram alguns passos travestidos de ordens.

Por fim, com frases e parágrafos curtos trazendo à tona temas do contexto da corte, a obra é de fácil entendimento em suas considerações, tendo sido largamente utilizada ao longo do medievo, especialmente entre os séculos IX e XI, servindo como referência principal para a redação de obras com o mesmo objetivo<sup>651</sup>.

---

<sup>651</sup> SILVA, Leila R. *Op. cit.*, p. 93-94.

#### 4.2.2. *Exhortatio humilitatis*

Segundo Ursicino Dominguez Del Val, o texto de *EH* relaciona-se diretamente com às obras *PRI* e *DS*. Cada uma delas seria um capítulo de um livro que Martinho teria redigido, porém não encontramos outras referências que sustentem esta assertiva, e Del Val não menciona qual teria sido esta obra<sup>652</sup>.

Composta por oito capítulos<sup>653</sup>, *EH* não possui dedicatória, portanto, embora todas as evidências textuais nos conduzam para acreditar que Miro tenha sido o endereçado, não há uma clara referência ao seu nome, conforme podemos atestar no primeiro parágrafo da obra: “Tu, que por vontade de Deus brilhas na dignidade de algum cargo, a fim de que supere os demais na utilidade de um bom governo, te suplico que acolhas com carinho esta insignificante exortação minha”<sup>654</sup>. Além desta, outras citações alusivas a uma autoridade de renome se evidenciam no texto, segundo poderemos verificar ao longo de nossa análise.

Neste momento inicial, questionamos os objetivos de Martinho com a obra. Diferentemente de *FVH*, este texto tem a doutrina cristã como cerne, propagando a ideia de que a virtude da humildade, cara a um governante, somente seria obtida quando da sua inserção total no cristianismo. Em nossa perspectiva, a aliança rei-Igreja atinge outro patamar com as recomendações que serão expostas, pois exigirão que a autoridade terrena se desfaça de qualquer vanglória por seus atos, reconhecendo em Deus todos os seus sucessos. A identidade monárquica que visa modelar Miro é, em *EH*, subserviente à divindade, consolidando a interferência religiosa nos assuntos políticos.

Partindo para uma análise pormenorizada, temos no primeiro e segundo parágrafos, vários elementos textuais típicos da redação de Martinho. Ao “suplicar” que o destinatário acolha sua “insignificante” exortação, ele se coloca na obra em uma postura diminuta, tal como no início de *FVH*. O bispo, alerta, ainda que os parágrafos não terão uma “pomposa” retórica, haja vista que a humildade deve suscitar a “pureza das palavras”<sup>655</sup> e não sua elevação. Esta assertiva evidencia sua latente preocupação com o didatismo quando ele faz

<sup>652</sup> DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit.*, 1990, p. 20.

<sup>653</sup> A obra está numerada em oito partes, porém notamos que o capítulo sete confunde-se com o sexto na medida em que não aparece indicado no documento. Não dispomos de outra versão da fonte para fins comparativos, mas em nossas leituras vemos que outros pesquisadores também não se reportam ao referido capítulo, portanto acreditamos que tenha sido um equívoco de Martinho que não numerou a obra corretamente ou, ainda, poderíamos supor que a edição usada tenha cometido o erro.

<sup>654</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 1, I, p. 87.

<sup>655</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 1, I, p. 87.

uso de uma justificativa que atrela o próprio tema da obra à simplificação de seu texto. Poderíamos conjecturar que Miro, embora convertido, não tivesse sabedoria suficiente nos assuntos de fé, o que explicaria o cuidado do bispo com a redação da obra no sentido da clareza das palavras, dos exemplos utilizados e dos ensinamentos que são retomados a todo instante, como poderemos verificar.

Na sequência, o critério da reflexividade faz-se novamente presente em seu estilo argumentativo. Desta vez, o autor avisa que o endereçado talvez possa sentir certa dureza em suas colocações, mas isso não é algo oriundo dele que redige, sendo inerente à verdade: “E se parece talvez que falo com alguma dureza, a culpa é da verdade e não minha”<sup>656</sup>. Esta é de cunho divino e notamos que Martinho se coloca como porta-voz de Deus, explicitando ao monarca ou a seus conselheiros, que uma conduta baseada na humildade deve sempre privilegiar a verdade, pois mesmo que seja “[...] forte e amarga [...]”<sup>657</sup>, é saudável ao reino.

Martinho dedica os capítulos dois, três e quatro para alertar seu destinatário sobre os perigos acerca dos bajuladores. Utilizando frases imperativas próprias do seu estilo, o religioso pede prudência quanto ao contato com homens que tecem elogios demasiados:

Antes de tudo te exorto a que professes um temor constante aos elogios exageradamente lisonjeiros dos homens. Neste assunto, coloque tão hábil vigilância para rechaçar aquelas frases que, além de enervar a alma com certo deleite de mentiras, abrem passo para ganhar as vontades, não mediante o mérito das ações, mas com a sutileza da adulação.<sup>658</sup>

Complementando as ideias do trecho, ele reforça seus alertas no parágrafo III deste capítulo, dizendo que, quando os aduladores não conseguem aquilo que almejam, se “[...] convertem em acusadores [...]”<sup>659</sup>, o que poderia desestabilizar o rei. O bispo explicita que este tipo de pessoa não é confiável e age conforme seus interesses. Delas não se espera menos que uma repentina traição quando seus planos não saírem como desejavam.

Rafael Hygino Meggiolaro nos apresenta uma visão interessante sobre este alerta em relação aos aduladores: para este pesquisador, Martinho entende o mundo de uma maneira

<sup>656</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 1, II, p. 87.

<sup>657</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 1, II, p. 87.

<sup>658</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 2, I, p. 87.

<sup>659</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 2, III, p. 87.

binária, onde corpo e alma estariam em posições opostas<sup>660</sup>. Ao se deleitar nos elogios, o corpo deprecia a alma que se torna esquecida, portanto, é conveniente que o rei ative sua prudência e temor em tais ocasiões.

Para evitar estas situações, Martinho expõe dois direcionamentos em seu texto. Primeiramente, ele explica que a autoridade deve privilegiar as palavras que sejam duras do que aquelas que são afáveis e condescendentes<sup>661</sup>. Neste ponto, acreditamos que ele esteja fazendo referência a si próprio e à confiabilidade que pode oferecer ao monarca, pois, como dito no capítulo um, a dureza de suas palavras advém do divino, da qual ele é porta-voz, o que o torna digno de ser ouvido e de ter seus conselhos acatados para o bem do reino. Esta assertiva poderia ainda se estender para outros membros do clero que, eventualmente, aconselhem o rei ou a corte, já que todos são tidos como representantes de Deus na Terra.

A frase final deste trecho traz outro ponto interessante para nossa análise: notamos o critério da diferenciação quando Martinho diz que é um “[...] defeito dos reis ter complacência com os adutores [...]”<sup>662</sup>. Miro, portanto, deveria se desvencilhar deste comportamento comum aos demais monarcas, adquirindo uma identidade sagaz para identificar os pontos de atenção que o exercício real demandava, mantendo sua racionalidade para não se deixar enganar por falsos elogios, suscitando em seu espírito a vanglória.

Outro direcionamento que o bispo oferece para rechaçar tais adulações é a mediania de uma postura com discrição para que se reconheça quando os bajuladores, que nada sabem sobre o governo, fizerem elogios vazios, podendo assim serem evitados: “[...] sujeita teu ânimo com a medida de uma suma discrição [...]”<sup>663</sup>.

Estes direcionamentos expostos são complementares entre si e visavam auxiliar o monarca para que cultivasse uma identidade caracterizada por uma postura discreta e racional que o conduzisse para a real humildade.

Na sequência, Martinho parece reforçar as características integrantes do perfil daqueles que são bajuladores. Transcrevendo uma passagem literal do salmo cento e quarenta, o bispo faz uso das palavras de Davi para dizer que aqueles que corrigem e repreendem são os

---

<sup>660</sup> MEGGIOLARO, Rafael Hygino. *Identidade e alteridade no Reino Suevo da Galícia a partir das obras de Martinho de Braga*. 2012, 140 p. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2012, p. 94.

<sup>661</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 2, II, p. 87.

<sup>662</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 2, II, p. 87.

<sup>663</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 2, V, p. 88.

justos, portadores de misericórdia, enquanto os demais são pecadores<sup>664</sup>. Ao adotar este adjetivo para qualificar os bajuladores, o autor deseja retomar as considerações iniciais do capítulo dois quando começa esclarecendo como tais pessoas agem. Destaca-se, ainda, que a transcrição de um trecho literal torna seu discurso polifônico, pois a autoridade de Davi é usada para dar embasamento às recomendações martinianas, aproximando o texto do caráter sagrado que seu autor deseja.

Para ilustrar melhor o perfil deste pecador/adulador, Martinho diz que é detestável aos olhos de Deus que tenhamos uma coisa no coração e manifestemos outra com a boca<sup>665</sup>. A verdade é, portanto, um elemento fundamental para o exercício da humildade e o rei não pode permitir que à sua volta permanecessem pessoas que faltassem com esta virtude, haja vista que poderia se contaminar ou até ser acusado de compactuar com tal comportamento.

Antes de encerrar o capítulo três, Martinho aconselha o rei sobre como ele deve exercitar a humildade. Usando novamente o recurso de se referir a uma personagem bíblica para legitimar seus argumentos, o autor faz referência a Jesus como exemplo máximo dessa virtude. Ao governante foi recomendado saber sobre os fatos da vida deste para que baseasse sua conduta em ações semelhantes<sup>666</sup>, tornando-se, portanto, um instrumento da vontade de Deus subserviente aos seus desígnios. A ideia implícita é modelar a identidade do rei para que se enquadre em um perfil que professe perfeitamente as virtudes cristãs, podendo difundir a religião entre os súditos, uma vez que seu exemplo deveria ser imitado, tal como caberia ao governante fazê-lo, neste momento, com relação a Cristo.

Por fim, no que tange às adulações, o capítulo quatro parece encerrar as falas anteriores a respeito deste tema. Em uma clara referência à posição real, Martinho refere-se a um ensinamento de Salomão para exemplificar sua fala: “Quanto maior és, como disse Salomão, tanto mais deves humilhar-te [...]”<sup>667</sup>. Para o bispo, era preciso que aquele que “governa a muitos” fosse humilde para conseguir gerir a si mesmo primeiramente, conseguindo alcançar a perfeição em sua carreira<sup>668</sup>. Assim, tantos os bons quanto os maus, estariam sob seu poder.

Os aconselhamentos neste viés continuam nas linhas subsequentes. Novamente, Martinho parece se dirigir ao rei ao mencionar a prudência contra os aduladores:

<sup>664</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 3, I, p. 88.

<sup>665</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 3, III, p. 88.

<sup>666</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 3, IV, p. 88.

<sup>667</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 4, II, p. 88-89.

<sup>668</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 4, II, p. 89.

Não me parece bem falar da vanglória e da soberba a outro senão a ti, quem quer que seja e estás na frente de outros; a ti, a quem, ainda que não aceites, todos te prestem homenagem, todos te adulem, todos te exaltem, sem que nenhum deles te ofereça nada que não seja tão agradável que não esteja longe de ser um perigo.<sup>669</sup>

Em nossa perspectiva, o bispo utiliza seus conhecimentos acerca da vida política para alertar novamente o governante sobre eventuais deslumbramentos ocasionados por ação dos adulares. Possíveis homenagens, exaltações e elogios podem parecer agradáveis e merecidos à primeira vista, mas deturpariam a razão, fazendo com que más intenções não fossem reconhecidas de imediato, o que permitiria a aproximação de pessoas aproveitadoras. Percebemos que o tema do capítulo dois retorna nas suas conclusões sobre a adulação de maneira que reforçam o anteriormente dito, buscando clarificar diversas situações que poderiam acometer o rei, preparando-o para o porvir.

Uma vez ciente da forma como eles agem e como evitar tais situações, Martinho continua a obra com seus demais ensinamentos acerca dos elementos para se alcançar a humildade.

O capítulo cinco versa sobre o fato do monarca se comportar como um servo e instrumento de Deus, ideia já apresentada anteriormente. Para tanto, Martinho frisa que é necessário “[...] observar todos os mandamentos de Cristo [...]”<sup>670</sup> de modo a alcançar a humildade desejada, para tanto, isso demandaria disciplina e aprendizado, argumento que é reforçado no parágrafo subsequente quando o autor destaca a pequenez do poder temporal e complementa dizendo que mesmo o mais perfeito dos homens não deve se “[...] antecipar a Deus nas coisas que são agradáveis, de maneira que se prestasse de antemão algo, não seria devedor, mas executor [...]”<sup>671</sup>. Neste caso, observamos que só caberia a Deus a execução das ações do monarca. Ele deveria se guiar pelos ensinamentos divinos e os sucessos de seu governo seriam atribuídos à divindade, de modo que ele fosse um eterno devedor da generosidade de Deus. Tal ideia é reforçada no início do capítulo seis: “Eis que esta é a verdadeira e cristã humildade. Com ela governarás excelentemente aqueles que tens a teu cargo. Com ela poderás merecer a vitória de toda vinha, atribuindo a Deus e não a ti o fazer vencido”<sup>672</sup>.

<sup>669</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 4, V, p. 89.

<sup>670</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 5, I, p. 89.

<sup>671</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 5, III, p. 89.

<sup>672</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 6, I, p. 90.

Para que o monarca entendesse os motivos pelos quais todos os elogios deveriam se destinar a Deus, Martinho se atém em explicar que os homens não têm força suficiente para derrotar os adversários, necessitando da intervenção divina para fazê-lo<sup>673</sup> e, quando conseguem vencer as atribulações, acabam destinando seus maiores agradecimentos a si próprios, ao passo em que deveriam dirigi-los à divindade:

A Deus damos graças privadamente, a nós em público; a Deus tributamos elogios com os lábios, a nós com os lábios e o coração. Esta é a razão pela qual a maior parte das vezes se levanta de novo o inimigo prostrado, porque no pecado da sua soberba se radica sua fortaleza.<sup>674</sup>

A crítica tecida está estruturada em reproduzir um comportamento costumeiramente feito pelos governantes e pessoas comuns. Trata-se do agir com falta de humildade, não admitindo que os problemas, sejam eles de qualquer natureza, foram superados pela interferência de Deus, que prontamente auxilia seus filhos. Ao não reconhecer o esforço divino, o soberbo é castigado com o retorno de suas atribulações, que se mostram mais fortificadas. Há, portanto, uma preocupação em ressaltar ao governante o que uma postura revestida de soberba poderia trazer de negativo para sua política.

Neste contexto, podemos traçar algumas correspondências com o passado germânico dos suevos. Tendo em vista a importância do elemento militar para a superação dos problemas e a expansão do reino visando a captação de recursos, o governante bárbaro era escolhido pelas suas qualidades guerreiras, conquistando o posto mais alto do reino por possuí-las. Uma vez que a monarquia se converte e Martinho trabalha no sentido de revesti-la cada vez mais com os princípios cristãos modelando uma nova identidade, tal elemento militar não é mais importante e deve ser desconstruído, afinal a força do homem que o leva à conquista não é oriunda dele próprio, não sendo mais necessário dar mostras de capacidade física ou orientar sua mente para fins estrategistas. A identidade monárquica que se delineia através de Martinho frisa que o bom monarca seria aquele que é humilde e servo de Deus, reconhecendo sua eterna dívida por conseguir conduzir o reino graças a Ele.

---

<sup>673</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 6, II, p. 90.

<sup>674</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 6, III, p. 90.

Nos primeiros capítulos da obra, o autor oferece recomendações para rechaçar pessoas que, eventualmente, poderiam estimular a vanglória no governante. Agora, ele foca sua atenção em direcionar o estímulo da referida virtude. Para tanto, esclarece:

Antes de tudo, se pretendes começar alguma boa obra, não a faça com o propósito de conseguir elogios, mas com o afã de começar a praticar o bem. Logo, quando a obra está acabada, qualquer que seja ela, mantenha em estreita vigilância seu coração, não seja condescendente com alguma glória por qualquer outro ato, porque a natureza é para a glória como a sombra do corpo, que foge se a segues e te segue se a foges.<sup>675</sup>

Como podemos observar, o exercício da humildade exposto no trecho compactua com as recomendações anteriores do capítulo seis. Qualquer que seja o ato do governante que ele tenha como objetivo o fazer bem e não para alcançar a vanglória, mas sim visando o coletivo.

Ao final da obra, Martinho faz uma última orientação ao governante ensinando sobre a forma como deve orar a Deus mostrando sua humildade: “Senhor, não se envaideceu meu coração, nem meus olhos foram sublimados, nem andei pelas coisas grandes, nem as maravilhosas sobre minhas forças”<sup>676</sup>. O salmo cento e trinta é usado como recurso didático para a inserção da fé de forma prática e frequente no cotidiano do político. Anteriormente, foi mencionado que as pessoas agradecem a Deus de forma particular, não externando sua real importância, assim, o bispo mostra como fazê-lo.

Depois de analisadas as principais recomendações de Martinho, convém salientar que a virtude da humildade foi vista pelo bispo como a mais importante de todas. Segundo ele, por mais insignificante que ela possa parecer, conduz o homem na política em atitudes que não visam sua “subida”, mas sim sua “descida”<sup>677</sup>, ou seja, o ato de governar não deve ser feito tendo como principal propósito a conquista de incontáveis glórias, mas a latente humildade que conduz o governante para o reconhecimento de que é instrumento divino e coadjuvante em seus sucessos.

A obra, simples em sua estrutura, retoma continuamente as ideias expostas a fim de reforçá-las. Já sabemos que este é um recurso argumentativo que fora largamente utilizado por Martinho na maioria de seus escritos, visando ser o mais claro possível em seus ensinamentos. Isto garantia ao leitor a absorção plena dos conselhos que se reverberariam

<sup>675</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 8, I, p. 90.

<sup>676</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 8, III, p. 91.

<sup>677</sup> MARTINHO DE BRAGA, *EH*, 6, V, p. 90.

entre o povo quando o governante atingisse o exercício pleno da virtude ensinada. Desta forma, o texto teórico carrega uma circularidade no sentido de que é lido, absorvido, difundido e revisitado novamente, complementando-se aos estudos dos textos sagrados. Vemos, portanto, que o discurso martiniano incide socialmente para a criação de uma comunidade perfeita, tal como vislumbramos anteriormente em *FVH*.

#### 4.2.3. *Pro repellenda iactantia*

O aconselhamento do monarca suevo Miro estava estruturado em um conjunto de obras que o direcionariam para o suscitar das virtudes e o rechaço de características nocivas denominada como “vícios”. O texto que agora analisaremos, teve como papel fundamental a orientação de uma conduta que visasse evitar a jactância, como o próprio título desta sugere.

Assim como *EH*, este texto também não possui dedicatória, embora várias passagens deixem subentendido quem ou quais são seus possíveis destinatários. Compactuamos com a opinião de Ursicino Dominguez Del Val ao afirmar que o texto e, em especial a trilogia que abarca ainda *EH* e *DS*, não se dirigia a nenhum membro do clero em específico devido às menções ao rei Davi<sup>678</sup>, que funcionaram nos parágrafos como suporte para reflexões direcionadas ao monarca e, ainda, às inúmeras menções bíblicas combinadas com exemplos cotidianos ao longo das páginas que evidenciaram o caráter leigo de seus leitores. Isto posto, os conselhos dados se voltam novamente a Miro e à sua corte, dando continuidade a um projeto de modelamento de uma identidade cristã para o reino.

A obra em questão, composta por sete capítulos, teve como principal objetivo a orientação de uma conduta que evitasse a manifestação da jactância e, novamente, observaremos a mensagem cristã que compôs *EH*: as glórias deveriam ser direcionadas exclusivamente a Deus, quaisquer que fossem as circunstâncias ou situações vivenciadas pelo rei ou sua corte. Nenhum sucesso deveria ser atribuído aos seres humanos, pois eles nada fazem sem a ajuda divina. Diante do exposto, vemos que *PRI* fora escrita para evidenciar comportamentos condenáveis que afastariam a humildade. Leila Rodrigues da Silva complementa nossas considerações:

Em outras palavras, assim como no enfoque da soberba, ao se deter na jactância como origem dos vícios que se opunham à humanidade, as obras dedicadas ao rei Miro evidenciavam a prioridade conferida aos princípios cristãos no perfil do monarca idealizado.<sup>679</sup>

<sup>678</sup> DEL VAL, Ursicino Dominguez. *Op. cit.*, 1990, p. 20.

<sup>679</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. cit.*, 2008, p. 128.

Antes de iniciar o texto, Martinho coloca uma questão na abertura da obra: “Como se rechaça a jactância?”<sup>680</sup>. Este questionamento é entendido por nós como o ensinamento primordial que orientará a construção do escrito. O objetivo da obra é exposto nesta indagação, tornando-se a preocupação primordial do bispo.

Na primeira parte, ele define para o leitor o que é a jactância, apresentando-a. Para tanto, ele constrói sua descrição a partir de uma analogia. Primeiramente, ele se reporta a outras classes de vícios que são nocivos, mas não tão perigosos quanto a jactância. Ao citar mortes, homicídios, furtos, avareza, falsos testemunhos, perjuros, concupiscência, gula, etc., o bispo mostra que nenhum destes é tão condenável e perigoso quanto a vanglória<sup>681</sup>. Segundo suas palavras, isso se justifica porque tal vício, tido como uma enfermidade, atinge todos os homens, sejam eles de qualquer idade, sexo ou posição social<sup>682</sup>. Vejamos como Martinho o caracteriza:

[...] Há entre todas estas uma enfermidade, que por sua condição, não pega a um ou outro homem, mas a todos geralmente. E enquanto os demais vícios tão somente se apoderam daqueles a quem têm vencidos, este é o único que não se contenta com menos que dominar a todos. Este vão desejo de louvor é o que os gregos denominam de *cenodoxia* e os latinos de *vanglória* ou *jactância*.<sup>683</sup>

No fragmento, o referido vício é entendido como se estivesse envolto na missão de contaminar e dominar todos, levando a humidade para o caminho da corrupção. Pensando por meio de uma perspectiva discursiva, podemos entender esta apresentação a partir da propriedade da reificação, quando uma situação transitória – no caso, a prática da jactância – levaria a danos permanentes. Martinho maximiza o potencial destrutivo deste vício, levando o leitor ao entendimento de que uma conduta pautada pela vanglória é imperdoável, argumento que encontrará reforço no capítulo três.

Nos primeiros parágrafos do segundo capítulo, ele explica os motivos pelos quais a jactância é um vício, aclarando as considerações expostas anteriormente na descrição desta. O religioso frisa que, quanto mais o homem recebe elogios, mais ardente é o seu desejo por consegui-los e tal ânsia é alimentada diariamente, gerando um ciclo assim explicado no trecho: “[...] este fátuo desejo de vanglória, quanto mais se consegue, tanto mais se busca, de

<sup>680</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, p. 75.

<sup>681</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 1, II, p. 75.

<sup>682</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 2, III, p. 75-76.

<sup>683</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 1, III, p. 75.

maneira que por tudo o que o homem faz, nada deseja tanto como ser elogiado, nada tem por agradável qualquer outra recompensa como a de ser objeto de glória e admiração”<sup>684</sup>. Ou seja, nada mais satisfaria o homem, apenas os elogios que visava conseguir para perpetuar seu vício.

A jactância tem como alvo a espécie humana, portanto qualquer um poderia ser acometido por este defeito, inclusive o rei<sup>685</sup>. Ocupando o topo da sociedade, o monarca deveria se configurar como exemplo de virtude, mas é passível de ser ludibriado, portanto, sua sabedoria política ou seu cargo não serviriam como antídotos naturais que a repeliriam. A mensagem subentendida parece evidenciar que apenas o exercitar diário das virtudes, como a humildade, o afastariam de uma conduta enganosa.

Na sequência, ele explica como diferentes tipos de pessoas buscam a vanglória. Segundo o autor, as crianças aspiram ser adolescentes e estes, por sua vez, desejam ser como adultos, que almejam a sabedoria dos mais velhos. Novamente, a ideia de vício ecoa no discurso. Uma vez integrante da identidade de uma pessoa, a jactância acompanha todas as fases da vida, precisando ser continuamente alimentada ao desejar algo que não lhe caberia no momento<sup>686</sup>.

No que se refere às mulheres, Martinho diz que já que elas não podem ser homens, acabam impregnando seu espírito com uma aura masculina. Sobre os rústicos, estes desejariam ser cortesãos, que, por sua vez, almejam ser reconhecidos pelos reis<sup>687</sup>.

Finalmente, ele encerra suas considerações sobre as classes de pessoas em uma outra referência explícita ao monarca: “E os reis sonham com o poder que Deus pode”<sup>688</sup>. Esta citação nos permite vislumbrar a tridimensionalidade de seu discurso atrelada com a ideia de ciclo vicioso. A partir do rei, emanariam todos os comportamentos esperados pela comunidade cristã. Se ele, sendo cabeça do reino, não for capaz de ter uma conduta virtuosa, seus vícios integrariam a sociedade, que é reflexo de seu comportamento. Portanto, a harmonia e o equilíbrio esperados de um reino temente a Deus começariam e terminariam na pessoa que deve ser o exemplo máximo de um comportamento ideal. Os conselhos martinianos revestem a identidade do governante, que tem como obrigação perpetuar esses valores aos demais.

---

<sup>684</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 2, II, p. 75.

<sup>685</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 2, III, p. 75.

<sup>686</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 2, IV, p. 76.

<sup>687</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 2, V, p. 76.

<sup>688</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 2, V, p. 76.

Relembrando nosso conceito primordial neste trabalho, apresentamos que a identidade é algo a ser construído e revelado e as obras voltadas ao monarca Miro compactuam com nossas assertivas de que, aos poucos, Martinho foi modelando o reino em toda sua completude, abarcando os assuntos religiosos e políticos que eram essenciais para a legitimação da hegemonia católica na região.

Se a jactância é um vício perigoso para o ser humano porque este é fraco e vislumbra sempre mais do que pode, correndo o risco de se desvencilhar das virtudes e de um comportamento moral, quem seria digno de receber os elogios? Deus é o único, segundo o autor, que merece ter a “[...] glória do louvor [...]”<sup>689</sup> e, para aqueles que ousassem usurpar o que era merecimento do supremo, só restaria um caminho: o inferno<sup>690</sup>. Neste contexto, notamos que a prática da jactância resulta na ideia de danação eterna. Novamente, a reificação se faz presente no argumento do bispo. Caso o homem não se “curasse” a tempo de ser perdoado e adotar outra postura, seu destino final seria o contrário daquilo que almejou a vida toda: por sempre querer subir, ao final, sua queda seria iminente<sup>691</sup>.

Todavia, a cura da jactância não é simples. O religioso explica que ela não permite que o homem conheça a si mesmo, o que o impediria de admitir o mau comportamento<sup>692</sup>. Assim sendo, a humildade seria a maior aliada para repelir qualquer atitude jactante, já que ela proporcionaria o discernimento necessário para identificar as fraquezas humanas e o confessar daquilo que é verdadeiro<sup>693</sup>. A humildade, neste sentido, pode ser entendida, no discurso martiniano, como um remédio para a cura do referido vício.

Seguindo uma linha de raciocínio que visa à plena compreensão deste defeito, Martinho, até agora, apresentou a gravidade deste vício, os motivos pelos quais as pessoas o praticam, o destino final destas e a cura possível para evitar a danação. Nos parágrafos finais do capítulo três, são apresentados alguns pequenos trechos bíblicos, ora literais ora não, para reforçar tais considerações anteriormente expostas, como exemplo citamos o evangelho de Mateus (*Mt. 6, 2*), em que é dito que aqueles que não são jactantes receberão sua recompensa divina<sup>694</sup>.

---

<sup>689</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 2, VI, p. 76.

<sup>690</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 3, I, p. 76.

<sup>691</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 3, I, p. 76.

<sup>692</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 3, III, p. 76.

<sup>693</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 3, IV, p. 76.

<sup>694</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 3, VI, p. 77.

O quarto capítulo tem como temática principal o fato de os seres humanos fazerem boas obras visando elogios. Segundo o bispo, os aplausos e as admirações não devem ser o propósito de qualquer ação<sup>695</sup>. O aconselhamento é que se deve agir por amor a Deus e, caso este não exista, que se aja por temor a Ele. Interessante atentarmos para o fato de que, embora *PRI* seja uma obra de cunho cristão, os ensinamentos expostos também devem estar presentes entre aqueles que não são católicos. Neste argumento, encontramos uma contradição: se os ditos “rústicos” ou “pagãos” não agem por amor a Deus em decorrência de não partilharem da mesma crença, como irão temê-lo? Martinho redige este conselho, mas há uma falha no trato com aqueles que se encontram fora da comunidade cristã. Acreditamos que o religioso esperava que a imitação do exemplo do monarca fosse suficiente nestes casos.

Na continuidade da obra, a quinta parte ilustra, de forma prática, como a jactância ocorre no dia a dia. Para tanto, Martinho dispõe de exemplos comuns para que seu leitor consiga enxergar seu próprio reflexo nas atitudes por ele condenadas, evitando repetir tais erros:

Se está determinado a ensinar alguma coisa boa aos demais, antes que os outros te chamem de erudito ou eloquentíssimo, seus ouvidos já se deleitam em ouvir a saborosa suspeita antecipada.<sup>696</sup>

Se tem que dirigir uma carta a algum amigo, antes de enviá-la, ou de que chegue às mãos daquele para o qual escreve, já adivinha com um certo e sagaz pensamento de sua própria recomendação o doutíssimo que parecerá ao destinatário, e a admiração que produziram tais e tais passagens da obra.<sup>697</sup>

Se por necessidade tem que fazer algum favor, antes que receba o que pediu, já está medindo como o terão os demais por benigno e por liberal por tê-lo feito. Finalmente, o mesmo soldado, quando uma vez que tenha tomado as armas se vai a batalha, desconhecendo para quem se inclina a vitória, com uma presunçosa arrogância de sua valentia, vai tão ufano como se fosse vencedor.<sup>698</sup>

Os trechos acima mostram que a jactância pode estar presente até mesmo na projeção de assuntos que não aconteceram de forma concreta. O bispo antecipa os possíveis pensamentos que circulam na mente daqueles que se preocupam com os resultados de suas

<sup>695</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 4, II, p. 77.

<sup>696</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 5, III, p. 77.

<sup>697</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 5, IV, p. 77.

<sup>698</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 5, V, p. 77.

ações, mostrando que a “[...] vanglória não tem limite”<sup>699</sup> porque se manifesta até sobre aquilo que ainda não existe.

Especialmente sobre o último fragmento vemos, uma vez mais, uma menção ao caráter germânico dos suevos. Tal problemática é constante nas obras dedicadas a Miro. A fim de dissimular a tradição germânica ofuscando-a, vemos que Martinho se atém em desestruturá-la quando a define como uma das situações que poderiam induzir à prática da jactância. Acrescenta-se, ainda, o fato de o bispo sempre se empenhar, nos conselhos referentes ao passado militar suevo, em fragmentar o grupo, atrelando-o a possíveis desgraças para o monarca e, conseqüentemente, para o reino. Diante disso, conjecturamos que Miro ainda estava arraigado às suas antigas tradições, temendo se afastar daquilo que sempre compôs a identidade de seu povo, isso justifica a retomada deste mesmo assunto por todas as obras que até agora analisamos. Salientamos, ainda, o aspecto de que seu governo somente seria validado perante seus pares se ele cumprisse as exigências de desempenho militar que sempre foram caras aos suevos.

O capítulo seis completa o trecho sobre o caráter militar na medida em que se refere diretamente ao monarca e aos malefícios de uma conduta pautada no orgulho. Segundo Leila Rodrigues da Silva, era necessário convencer o rei de que seu próprio êxito estava associado a uma interferência divina, caso contrário a valorização da humildade seria comprometida, uma vez que o governante estaria convicto de seus méritos por ação própria<sup>700</sup>. Portanto, o bispo aconselha: “[...] ao aceitar qualquer trabalho ou cargo, apenas elogie o que tem de medíocre, e logo terá mais valor”<sup>701</sup>. A virtude da humildade, embora não apareça de forma recorrente e explícita no texto, é evocada a todo instante como a chave para uma conduta que possa repelir a jactância.

Na sétima parte da obra, o religioso introduz um questionamento como se fosse o próprio leitor: “[...] nada do que fizermos será considerado como caridade, como misericórdia e finalmente como bom?”<sup>702</sup>. A resposta é dada na sequência, sendo caracterizada como audaciosa pelo bispo, pois ele responde apenas com uma única palavra: “nada”.

Martinho afirma, ainda, que muitas outras coisas poderiam ser ditas sobre esta “peste”, porém seu texto será suficiente para que o “homem sábio” possa ser capaz de identificar a

<sup>699</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 5, I, p. 77.

<sup>700</sup> SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. cit.*, 2008, p. 130.

<sup>701</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 6, I, p. 78.

<sup>702</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 7, I, p. 78.

sutiliza da jactância, evitando-a<sup>703</sup>. Acreditamos que o religioso estivesse se referindo a Miro, que já fora definido assim por ele no prólogo de *FVH*.

Na última linha, Martinho diz que agora passará à descrição de outro mal ainda pior do que este que acabara de escrever, referindo-se à soberba<sup>704</sup>.

---

<sup>703</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 7, II, p. 78.

<sup>704</sup> MARTINHO DE BRAGA, *PRI*, 7, II, p. 78.

#### 4.2.4. *De superbia*

A última obra voltada para Miro traz a soberba como o vício mais nocivo de toda a humanidade. Sendo o último texto da tríade que abarca ainda *EH* e *PRI*, sua abordagem foi pensada para o encerrar dos ensinamentos martinianos por duas razões, de acordo com nossa perspectiva: a primeira delas, é que as três obras são complementares. A ideia que aparentemente guiou Martinho foi expor a humildade para que o leitor compreendesse que ela era a chave para a cura da jactância e da soberba, portanto, esta virtude encabeçou a tríade para ser vista como o remédio das enfermidades. O bispo apresenta a cura e, posteriormente, seus males. A segunda razão que vislumbramos é a estratégia para desenvolver um enfoque discursivo a partir de uma intensificação dos vícios. Ele apresenta o remédio, mas, depois, mostra como a jactância conduz o ser humano para uma vida de desgraças que só não é pior quando ele pratica a soberba. Ou seja, apesar de ter ciência do remédio para tais males, o homem, quem quer que seja ele, está suscetível a praticá-los, tornando as três obras em questão um conjunto de ensinamentos voltado para o rechaço dos vícios que afastariam o homem do caminho da fé.

Embora não possua dedicatória, logo nas primeiras linhas, Martinho se refere diretamente a Miro como “meu bom amigo”<sup>705</sup> denotando, novamente, uma proximidade entre ambos. Esta menção pessoal não serviu apenas para reforçar o vínculo entre mentor e pupilo, estando imersa ainda em outro propósito evidenciado neste primeiro capítulo: o bispo faz uso de uma analogia com a intenção de que Miro, citado diretamente no fragmento, se espelhe no rei Davi, que fora exemplo de humildade e subserviência a Deus. Aplicando o critério da reflexividade na análise do trecho, vemos que Martinho tenta construir a identidade de Miro a partir de uma comparação com uma personagem bíblica que nunca se deixou tomar pela vanglória e soberba, recebendo de Deus muitos sucessos em seu governo devido à sua humildade no reconhecimento de que o divino era superior a si. Se Davi havia conseguido a vitória sobre os estrangeiros, a vingança contra seus inimigos e grande misericórdia e mansidão, o monarca suevo também seria capaz de alcançar, bastando imitar o exemplo apresentado.

No capítulo dois, a jactância é retomada da obra anterior com o propósito de ilustrar como ela e a soberba estão relacionadas entre si. Segundo o autor, “[...] uma é produzida pela

---

<sup>705</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 1, I, p. 81.

outra [...]”<sup>706</sup> e as duas acabam fazendo com que o homem atribua a si sucessos que são adquiridos apenas devido à intervenção divina<sup>707</sup>. Mas qual a diferença primordial entre elas? No capítulo três, Martinho assim explica: “A vanglória consiste, pois, em deleitar-se nos elogios humanos. E a soberba em aplicar em nós mesmos o bem pelo que somos elogiados e não a Deus”<sup>708</sup>. Apesar da vanglória dar origem à soberba devido à ilusão trazida pelos elogios, este último mal é o pior de todos porque age contrariamente a Deus, suscitando ainda todos os demais pecados. Tendo em mente a identidade que se almeja construir para o monarca, vemos um esforço do autor para marcar aquilo que destoava do comportamento esperado e que, portanto, não deveria ser feito. Provocadoras do pecado pela falta de humildade, tanto a jactância quanto a soberba eram elementos que, se exercidos, provocariam a ruína humana.

O capítulo quatro versa exatamente sobre os castigos aplicados ao soberbo. Vejamos como Martinho apresenta a ira divina neste contexto: “[...] Deus o abandona e o entrega aos pecados, quer dizer, que o entrega as obras de atos imundos, a fim de que seja subjugado pelos pecados vergonhosos [...]”<sup>709</sup>. As consequências descritas nos levam a crer que a soberba provocaria no homem uma reação em cadeia, originando outros pecados e, neste ciclo, a salvação seria cada vez mais difícil de ser conquistada.

Para ilustrar a origem deste mal, Martinho recorre a passagens do *Gênesis*. Lúcifer é apresentado como o anjo que se envaideceu aspirando ter a mesma importância divina. Como consequência, caiu dos céus e foi para o inferno devido ao vício da soberba. Analisemos o fragmento:

[...] efetivamente, no esplendor da mais brilhante formosura, entre as demais virtudes celestiais, acreditou que isso se devia a sua própria virtude, e não a uma graça de seu Criador. E como se não necessitasse da ajuda de ninguém, a maneira de Deus, se julgou semelhante a ele, dizendo: ‘levantarei meu trono desde esta parte do Setentrião e serei igual o Altíssimo’ (Is. 14, 14).<sup>710</sup>

Lúcifer era revestido das melhores virtudes e acreditava ser deste modo por mérito próprio. Tomado pela soberba, a criatura aspirou ser o Criador, então fora expulso dos céus,

<sup>706</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 2, II, p. 81.

<sup>707</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 2, III, p. 81.

<sup>708</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 3, I, p. 81-82.

<sup>709</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 4, II, p. 82.

<sup>710</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 5, III, p. 82.

perdendo seu lugar como anjo principal. Na sequência, suas fragilidades são relatadas, mostrando ao leitor que, sem Deus, todos são reduzidos a nada, mesmo as criaturas celestiais. Os adjetivos “frágil” e “miserável”<sup>711</sup> caracterizam um Lúcifer desprovido de sua soberba, porém ainda com forças para vingar-se através de Adão e Eva. As atitudes ardilosas do anjo caído se voltam contra o casal e, enfurecido por ter perdido a proteção divina, os convence de que eles devem ser iguais a deuses:

[...] instigado pela inveja, o acometeu a mesma arma da soberba com a qual foi derrubado. Por isso havia dito a si mesmo: ‘serei igual ao Altíssimo’. E a Adão e a Eva disse: ‘serão como deuses’ (*Gen.* 3, 5).<sup>712</sup>

E eles apeteendo isso, não por nenhuma outra causa, mas por fazer-se semelhante a Deus, quebraram o preceito de Deus. Oh quanta é a cegueira que há no apetite pela vanglória! Nunca vi o homem um engano tão aberto, pelo qual contrariamente se promete semelhança a Deus, não por obediência, para com ele, mas por desprezo.<sup>713</sup>

Adão e Eva são persuadidos a cometerem o mesmo erro de Lúcifer, afinal, ele não suporta que outros tomem o lugar que anteriormente fora seu. No trecho, vemos a indignação de Martinho ao afirmar que a vanglória cega as criaturas que acabam por desprezar a divindade. Estas personagens são, portanto, expurgadas no discurso.

As atitudes de Lúcifer, Adão e Eva repercutem de uma maneira eterna segundo o relatado por Martinho: “[...] caiu a criatura celestial e a terrena. Por isso foram expulsos de seus tronos: aqueles do céu e este do paraíso, e não puderam permanecer em pé, porque caíram gravemente”<sup>714</sup>. A propriedade da reificação pode ser observada neste momento do texto, uma vez que provoca modificações permanentes não trazendo aos afetados possibilidades de reparação. A mensagem explicitada com o *Gênesis* é que a soberba atinge a todos, argumento que será endossado nos próximos capítulos da obra. Se as criaturas divinas foram acometidas por esse “primeiro veneno”<sup>715</sup>, as chances do mesmo ocorrer com os demais seres humanos eram igualmente grandes, mesmo que fossem dotados de poder.

O capítulo sete retoma a ideia de que a soberba é a raiz de todos os males, provocando outros pecados e, por estar no topo dos vícios, tão maior é seu castigo. Martinho alerta o rei de

<sup>711</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 5, IV, p. 82.

<sup>712</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 5, V, p. 82-83.

<sup>713</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 5, VI, p. 83.

<sup>714</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 6, I, p. 83.

<sup>715</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 6, I, p. 83.

que as reprimendas para a luxúria, avareza, adultério ou qualquer outro pecado são enviados pelos próprios anjos ou pelos homens, mas a punição contra o soberbo é enviada diretamente por Deus, tal como aconteceu no relato do *Gênesis*:

Os demais pecados ou se voltam contra aquelas mesmas pessoas que os cometeram ou contra outros homens. 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.<sup>716</sup>

Para além do alerta sobre o castigo divino, é interessante atentarmos para a forma como Martinho caracteriza a soberba no fragmento. Ao longo de todo o texto, ele a enquadra como um vício, tal como a jactância, porém dotada de maiores poderes por ser a origem de todos os males e ter a capacidade de originar outros. Acima, vemos que ela é retratada como uma doença, entendendo que um tumor é um mal que pode se espalhar. A soberba acomete o espírito, tomando o homem que a praticou, mas também acomete outros que tentam imitar seu comportamento acreditando que ele está agindo corretamente. A soberba e a vanglória são, de fato, enfermidades e a única cura possível fora apresentada: a humildade em reconhecer o poder divino.

No capítulo oito, Martinho clarifica suas ideias ao mencionar que esta “peste” pode contagiar muitos, principalmente aqueles que acreditam terem chegado a “[...] a perfeição das virtudes, ou materialmente a abundância das riquezas, ou a maiores títulos de honra”<sup>717</sup>. Em uma clara referência ao monarca, Martinho expõe a vulnerabilidade de Miro diante do divino. Se nos remetermos novamente aos trechos da História da Criação, vemos que a narrativa das referidas personagens bíblicas incide diretamente nos alertas tecidos neste capítulo oito. Mesmo sendo criações de Deus, elas foram abandonadas e perderam seus poderes, portanto, o governante não seria poupado se fizesse o mesmo. Todos dependem de Deus e devem valorizar sua potência diante da fragilidade humana:

A soberba ataca os escolhidos e a aqueles que se encontram elevados. A estes sugestionam, porque são grandes, porque não necessitam de nada, porque o que fazem, pensam ou falam é tudo sabedoria e é toda prudência. Para estes tais, se há algo que seja útil, a causa precisamente da providência de Deus, atribuem imediatamente às suas forças e à sua habilidade, dizendo: Eu

<sup>716</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 7, II, p. 83 (grifo nosso).

<sup>717</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 8, I, p. 83.

fiz isso, eu quem disse, eu quem discorri, e com a admiração de todos, arrebatando-se a glória de Deus, se apresentam para ser admirados a semelhança de Deus.<sup>718</sup>

O homem cristão ideal não deve se apropriar das glórias e se ensoberbar com os elogios que são relegados ao divino. Para Martinho, o ser humano deve estar ciente de sua pequenez, só assim Deus o recompensará por sua humildade quando não ambicionou ser mais do que é. Criador e criaturas têm lugares específicos e determinados na ordem do universo.

Como conselheiro, Martinho dedica os dois últimos capítulos da obra para orientar seus leitores sobre como evitar o enraizamento deste vício. Para tanto, ele afirma que é necessária a vigilância a fim de colocar a serviço do espírito a capacidade de nosso coração. Neste ponto, o religioso reconhece no ser humano uma habilidade natural manifesta pelo coração para o rechaço da vanglória, dizendo que cabe a nós evitar o “[...] virulento contágio desta enfermidade [...]”<sup>719</sup>.

Nas linhas subsequentes, suas orientações são voltadas, especificamente, para dois grupos distintos: os religiosos e aqueles que estão acometidos pelos prazeres da carne. Isto posto, embora ele tenha se dirigido ao monarca em alguns momentos da obra, o capítulo nove denuncia que seus prováveis leitores não se restringiam apenas aos políticos do reino. Segundo o bracaraense:

Em efeito, aqueles que se entregaram as coisas espirituais, imediatamente se lisonjeie com a vanglória do jejum, das vigílias, da leitura, da solidão do deserto, da paciência e do silêncio. E se o olho de uma mente solícita e circumspecta não adverte imediatamente esta ameaça, terá de imediato por companhia aquele outro vício, mais fatal que aquele, que é a soberba.<sup>720</sup>

O conselho dado para os religiosos é que se atenham exclusivamente àquilo que é próprio de seu ofício, contudo, sem que tais “sacrifícios” o tornem um soberbo. No fragmento, fica evidente que a dedicação às atividades religiosas não deve ser motivo para suscitar a vanglória, pois nada mais são do que a obrigação daqueles que escolheram este caminho.

<sup>718</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 8, III, p. 83.

<sup>719</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 9, I, p. 84.

<sup>720</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 9, III, p. 84.

Com relação aos homens comuns, Martinho orienta que, se eles desejam extirpar definitivamente este mal, devem arrancar a raiz deste de dentro de si. Somente desta forma poderão extinguir também os demais vícios, pois suas sementes terão sido eliminadas junto com a soberba<sup>721</sup>.

Rafael Meggiolaro diz que as menções a estes distintos grupos sociais ilustram alguns dos comportamentos praticados pela comunidade que Martinho habitava<sup>722</sup>. Se ele faz referência aos monges e aos homens poderosos, certamente não é apenas com a função de alertar, mas de extirpar tais comportamentos vangloriosos. Embora o bispo não se aprofunde em seus conselhos, os avisos foram dados e caberá a cada um escolher se desejam as recompensas divinas ou um destino trágico como o vivenciado por Lúcifer, Adão e Eva.

Um último ponto que merece nossa atenção é o fato de que, no capítulo dez, Martinho elenca todos os elementos ruins que poderiam ser suscitados pela vanglória e pela soberba. Ao dizer que elas geram falsos dogmas, disputas, heresias, seitas, cismas, indignação, inveja, blasfêmia, etc., o bispo deixa claro que, com a existência destes dois vícios, uma comunidade cristã nunca será uma realidade<sup>723</sup>. A vanglória e a soberba, estando na origem de todos os males, perturbam a “verdadeira fé”, fazendo com que os fiéis se afastem da palavra de Deus ao acreditarem em crenças ou entidades que se supunham tão grandiosas quanto Ele. Tal perspectiva esteve presente no *Dcr*, quando Martinho condena o culto aos deuses romanos e da natureza, manifestando uma incredulidade com o fato deles serem cultuados quando, na verdade, eram demônios ou simples criações de Deus. Diante do exposto, percebe-se que Martinho vai além e não restringe seus conselhos ao âmbito político apenas, importando a ele as questões de fé, que deveriam ser controladas também pelo rei.

Para que o monarca alcançasse um reino unido pela fé, sua conduta deveria se pautar pela diferença, ou seja: o monarca buscava se destacar por tudo aquilo que as demais pessoas não eram. Ser humilde, temente a Deus, continente, magnânimo e isento de vícios era a condição primordial para o modelar de sua identidade. Afastando-se de um perfil germânico, Miro deveria ser um autêntico católico, professando as virtudes e a moral ensinadas. Somente desta forma, seria imitado e admirado pelos súditos, alcançando o exercício da boa governança.

---

<sup>721</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 10, III, p. 84.

<sup>722</sup> MEGGIOLARO, Rafael Hygino. *Op. cit.*, p. 92.

<sup>723</sup> MARTINHO DE BRAGA, *DS*, 10, II, p. 84.

A obra aqui analisada, teve uma estrutura semelhante à *PRI*. No trato dos vícios, o autor buscou problematizar a origem dos mesmos, as pessoas que poderiam ser acometidas, o que fazer para rechaçá-los e os castigos de quem insistia em praticá-los. A soberba e a jactância estão relacionadas entre si no pensamento martiniano e o remédio para a cura destas é apenas um: a subserviência a Deus através da humildade.

#### 4.3. Reflexões sobre os “resultados” da aliança rei-igreja: uma análise do *Parochiale Suevum* e o final da Monarquia sueva.

Ao longo deste quarto capítulo, nos dedicamos à análise do *corpus* martiniano criado exclusivamente para o modelamento do rei suevo Miro e sua corte. Tais obras integravam um projeto maior encabeçado por Martinho: o bispo, como enviado de Constantinopla, deveria converter o reino suevo à fé católica e, para tanto, era necessário expandir o catolicismo tornando a instituição da qual participava legitimada e hegemônica para que fosse respeitada por todos os potenciais fiéis que ainda cristianizaria.

Desde o momento em que chegou à Galiza, ele preocupou-se em educar o clero e os responsáveis políticos do reino na fé, revestindo-os com uma identidade que estivesse alinhada aos princípios cristãos. Martinho atuou junto aos monges, aos clérigos “rústicos”, aos bispos nos concílios e, finalmente, interpenetrou-se no ambiente político para aplicar uma unidade de pensamentos e ações que homogeneizasse toda a sociedade galega. A palavra perseguida pelo bracarense em toda sua trajetória foi a unidade. Todos deveriam professar a mesma fé.

Diante de tudo o que expomos, concluímos que ele cumpriu sua parte na missão junto a Justiniano, mesmo que os resultados de suas ações ainda estivessem reverberando e sendo assimilados. Logicamente que toda a sua teoria e prática aplicadas na sociedade surtiriam efeito aos poucos, mesmo assim, acreditamos que ele tenha tido relativo sucesso, haja vista sua própria ascensão que o tornara bispo da sede mais importante do reino e a confiabilidade adquirida nas relações junto a Miro, que fizeram o século VI na Galiza ser regido definitivamente pelo “efeito São Martinho”.

O impacto das ações martinianas pode ser vislumbrado, ainda, a partir de um último documento que pretendemos estudar: o *Parochiale Suevum*<sup>724</sup>. Este, que é muito breve em suas considerações e conteúdo, traz uma listagem de treze dioceses espalhadas pelo território galego em um momento no qual a Igreja está em sua fase final de definição conquistando, por fim, sua legitimação<sup>725</sup>. Por meio deste documento, seremos capazes de avaliar as diferenças entre os edifícios religiosos de culto cristão espalhados pela Galiza, dimensionando a

<sup>724</sup> Nas próximas referências a esta fonte, usaremos a sigla *PS*.

<sup>725</sup> Segundo Pablo C. Díaz, o *PS* é um documento que evidencia o máximo desenvolvimento alcançado pela organização episcopal durante o reino suevo no século VI. In: DÍAZ, Pablo C. *El Parochiale suevum: Organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia Tardoantigua*. In: ALVAR, J (ed.). *Homenaje a José Maria Blázquez*. Madrid, v. 06, p. 37, 1998.

pluralidade espacial destes, bem como os limites religiosos que também foram os limites políticos do reino. Segundo o que pretendemos demonstrar através do nosso suporte teórico, as ações políticas irão se concentrar nos mesmos territórios religiosos descritos por este documento, permitindo-nos conjecturar a atuação síncrona das referidas instituições. Sobre isso, Nathália Agostinho Xavier menciona que a configuração dos espaços é também fruto de negociações e significados, perspectiva que vai ao encontro de nossas intenções neste trabalho:

Acreditamos que tal espaço extrapola a materialidade da ação institucional no reino, – como construção de igrejas ou a elaboração de punições a dissidentes – compondo-se, também, por significados atribuídos socialmente. É, portanto, fruto de negociações ou imposições que se propõem a partir do (re) arranjo dos agentes e da formação de parâmetros distintivos com base em pressupostos religiosos; uma confluência entre as diversas relações estabelecidas entre materiais físicos e humanos.<sup>726</sup>

Segundo a autora, o espaço eclesiástico galego foi sendo formado a partir de interesses religiosos que se estenderam para outros âmbitos. No caso, Teodomiro e Miro foram extremamente importantes para a consolidação da instituição, como tivemos a chance de verificar anteriormente. Isto posto, onde a Igreja estiver, o poder temporal a acompanhará.

Especificamente sobre o *PS*, devemos esclarecer um pouco melhor suas características, interligando-as com as problemáticas de nosso estudo. Acredita-se que o texto deste documento fora redigido entre os anos de 572-582<sup>727</sup> com a preocupação de agrupar e dividir os espaços religiosos para dimensionar melhor o projeto cristianizador da Galiza dando à Igreja uma dimensão dos limites de sua autoridade religiosa e também administrativa<sup>728</sup>.

Em seu início, ele traz uma suposta carta do rei Teodomiro aos bispos reunidos no concílio de Lugo de 569. Aparentemente, o monarca pede pela reorganização da Igreja através da criação de novas dioceses e pela elevação do bispado de Lugo à categoria de sede metropolitana, condição que antes era gozada apenas por Braga. As justificativas do rei se

---

<sup>726</sup> XAVIER, Nathália Agostinho. A (Re) integração dos espaços religiosos: uma análise da cristianização do reino suevo (século VI). In: RAFFAELI, Juliana Salgado; SILVA, Leila R.; SILVA, Paulo Duarte (orgs.). *A Igreja em construção: fronteiras e saberes em expansão (séculos V-VII)*. Rio de Janeiro: PEM, 1ªed., 2020, p. 26.

<sup>727</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 1998, p. 36.

<sup>728</sup> *Ibidem*, p. 41; XAVIER, Nathália Agostinho. *Op. cit.*, p. 39.

concentram em afirmar que a Galiza era muito grande, o que não permitia que os religiosos visitassem suas igrejas com a frequência devida, além da existência de apenas um metropolitano dificultar a celebração de sínodos, já que os demais bispos teriam que percorrer grandes distâncias para conseguir participar<sup>729</sup>. Como podemos notar, as informações sobre a data da documentação e a suposta carta redigida por Teodomiro não coadunam. Seria lógico supormos que a mensagem real tivesse sido redigida primeiramente e que partes do documento foram acrescentadas apenas após as discussões do IICB. No entanto, especialistas que se dedicaram ao estudo deste documento, dentre os quais recorro a Pierre David<sup>730</sup>, que escreveu uma versão crítica deste, estão de acordo que se trata de um fragmento falso não redigido na época e apenas acrescentado ao documento, sendo verdadeira apenas a listagem das dioceses com suas respectivas *ecclesiae*. Cumpre salientar, ainda, que as atas do referido concílio de Lugo não se preservaram, todavia, não podemos cometer o erro de dizer que o mesmo não existiu apenas pela ausência documental. Isto posto, acreditamos ser válido esclarecer ao leitor que tal fragmento existe, mas não faremos qualquer análise do mesmo, haja vista a contestação sobre sua legitimidade e a existência ou não de um concílio em Lugo que nos levaria a hipóteses sem grandes sustentações.

Em clara consonância com o IICB, que já apontava um aumento do número de sedes de oito para doze no intervalo entre a primeira e a segunda edição, o *PS* nos mostra que a Igreja continua a se expandir. Na fonte, estão dispostas as sedes de Braga, Portugal, Lamego, Conimbriga, Viseo, Dume, Egitania, Lugo, Auria, Astorga, Iria, Tude e Britonia<sup>731</sup>. Comparando com o IICB, temos a exclusão de Idanha, Magnitense e Ourense. Mesmo que observemos algumas sedes dando lugar a outras, quando comparamos a documentação da segunda reunião conciliar com a fonte que agora estamos analisando, é fato que este número sofreu um aumento provavelmente oriundo de um fortalecimento da Igreja, tornando possível sua expansão. Este fora conquistado através do respaldo dos monarcas, que acompanharão a presença da instituição pelo território para que atuem conjuntamente.

Na sequência, nos reportaremos aos tipos de construção que faziam parte de cada uma destas sedes, buscando detalhar melhor os edifícios religiosos priorizados na organização eclesiástica galega. Primeiramente, devemos esclarecer que nossa fonte carrega no título o

<sup>729</sup> Parrochiale Sueuum. Corpus Christianorum, Series Latina, CLXX. *Itineraria et alia geographica*. Turnholt, 1965, p. 413.

<sup>730</sup> DAVID, Pierre. *Etudes sur la Galice et le Portugal du VI e au XII e siècle*. Paris, 1947, p. 68.

<sup>731</sup> Parrochiale Sueuum, 25-150, p. 413.

termo “paróquia” e advertimos que este não tinha um significado único no século VI e nem o terá durante muito tempo<sup>732</sup>, podendo aludir a uma sede episcopal com algumas outras partes integrantes ou a uma igreja rural<sup>733</sup>. O fato é que o *PS* apresenta algumas subdivisões que são oriundas desde tempos romanos e que permaneceram na paisagem influenciando a tomada de espaço pela Igreja.

José Carlos Sánchez Pardo esclarece que a Galiza foi uma região pouco atingida pela crise imperial, o que possibilitou a ela a manutenção de estruturas do período que continuaram existindo ao longo dos séculos V e VI. Nesta perspectiva, incluímos os edifícios de culto cristão. Primeiramente, o autor aponta que houve uma retração das cidades, o que fará com que as *villae* se concentrem nas mãos de poucos que constroem igrejas em suas propriedades. Nas atas do IICB, vemos um esforço para a regulamentação das atividades destes locais, cuidando para que os particulares não se beneficiassem das rendas dadas pelos fiéis. Apenas na primeira metade do século VI é que conseguimos vislumbrar, segundo Sánchez, o primeiro quadro de dioceses do território baseado em igrejas episcopais. Já na segunda metade deste mesmo século, o autor aponta um reviver dos ambientes urbanos, impulsionados pelas dinâmicas políticas e econômicas do reino suevo, que ajudam a consolidar o quadro episcopal<sup>734</sup>.

Quando nos reportamos à listagem exposta no documento, vemos que cada sede aparece dividida em toponímios classificados como *ecclesiae* ou *pagi*. Não detalharemos os toponímios de cada uma por acreditarmos que seria uma análise enfadonha e que pouco contribuiria para os propósitos de nosso trabalho, uma vez que nos restringiríamos apenas a mencionar nomes e números. Sendo assim, é válido verificarmos os dois tipos de edifícios que aparecem em cada uma das sedes listadas e alguns dados relevantes que possam relacionar uma maior presença das igrejas em determinadas áreas com o poder político.

José Carlos Sánchez Pardo esclarece o sentido do termo *ecclesiae* no documento:

[...] se trata de comunidades cristãs organizadas em dependência do bispo e articuladas por um lugar consagrado de culto com funções diocesanas. Nestas *ecclesiae* diferenciamos as ‘basílicas’ e monastérios que são

<sup>732</sup> Segundo José Carlos Sánchez Pardo, o termo “paróquia” irá surgir, pela primeira vez, ainda no século VI na legislação conciliar para designar tanto as *ecclesiae* quanto as zonas rurais (SANCHEZ PARDO, José Carlos. *Op. cit.*, 2014, p. 456). Devido a esta definição que surgirá após a redação do documento, o título que conhecemos hoje – *Parochiale Suevum* – não é original do período, tendo sido atribuído depois.

<sup>733</sup> DÍAZ, Pablo C. *Op. cit.*, 1998, p. 37.

<sup>734</sup> SANCHEZ PARDO, José Carlos. *Op. cit.*, 2013, p. 21-22.

fundações e instituições de carácter privados. Esta primeira distinção é fundamental, quer dizer, o Paroquial Suevo não recorre as igrejas monásticas ou de fundação privada, que como veremos deveriam ser já numerosas no Noroeste Peninsular, mas enumera somente aquelas igrejas com uma função diocesana e que, portanto, podiam administrar batismo e funcionar como cemitério da comunidade.<sup>735</sup>

Como podemos notar, o autor explica que as *ecclesiae* dependiam de um bispo e estavam destinadas a atividades diocesanas que serviriam à sociedade. Sobre isto, recorremos a Jorge López Quiroga que interpreta este tipo de estrutura como essencialmente urbana, onde uma população estaria concentrada em torno deste núcleo<sup>736</sup>.

Um outro esclarecimento é citado no fragmento: nossa fonte não mensurou a quantidade de monastérios ou instituições privadas em cada sede que relatou. Sendo assim, sabemos que eles poderiam ser numerosos devido à ação de particulares, como mencionamos acima e também no capítulo três, além dos monastérios que devem ter se proliferado na paisagem principalmente após a vinda de Martinho à Galiza quando ele trata de organizar estes espaços instituindo uma regra comum a ser seguida, o que promove a coesão do corpo religioso, fortalecendo-o e estimulando sua expansão.

Ainda sobre as *ecclesiae*, Sánchez diz que estas foram locais de carácter público, não sendo fundadas sobre a relíquia de algum santo como as igrejas particulares. Somente ao final do século VI, com o culto aos santos se popularizando, que elas passaram a eleger divindades patronais<sup>737</sup>.

Com relação aos *pagi*, os autores lidos para esta análise apresentam ideias semelhantes para sua definição. Martín Fernández Calo, por exemplo, partilha da opinião de que estes faziam referência a “[...] entidades políticas rurais, com demarcações locais próprias, independentes da jurisdição civil local das cidades episcopais”<sup>738</sup>. A mesma opinião é aceita por Sánchez, que complementa afirmando que este tipo de estrutura também estava organizada em uma comunidade eclesiástica servindo a funções diocesanas, porém, nas áreas rurais, possuindo, portanto, um carácter mais disperso no mapa das igrejas galegas<sup>739</sup>.

<sup>735</sup>Idem. Organización eclesiástica y social em la Galicia Tardoantigua. Una perspectiva geográfico-arqueológica del Parroquial Suevo. In: *Hispania Sacra*, v. 66, p. 454-455, jul./dez. 2014.

<sup>736</sup>QUIROGA, Jorge López. *Op. cit.*, 2018, p. 140.

<sup>737</sup>SANCHÉZ PARDO, José Carlos. *Op. cit.*, 2014, p. 455.

<sup>738</sup>CALO, Martín Fernández. Plinio, o Parroquial suevo e a evolución estrutural do poder galaico na Antiguidade. In: *Gallaecia* 34, 2015, p. 188.

<sup>739</sup>SANCHÉZ PARDO, José Carlos. *Op. cit.*, 2014, p. 455.

O documento, que aponta cento e cinquenta e oito toponímios, apresenta as sedes de Braga, Portucale e Tude como aquelas com maior número de edificações, tendo setenta e quatro no total. Destas, vinte e cinco são *pagi*, sendo estas três localidades as únicas que contaram com edificações deste tipo<sup>740</sup>. Isto posto, não devemos esquecer ainda que esta área, denominada por Calo como “ponto fulcral” do reino, contava com monastérios e igrejas particulares, sendo este número muito superior ao total apontado no *PS*<sup>741</sup>.

Diante do exposto, podemos inferir que a aliança entre rei e Igreja galega foi benéfica para o fortalecimento desta última, pois, como notamos, os edifícios religiosos se disseminaram na paisagem galega, alcançando um maior número de pessoas que passaram a frequentá-los. Acreditamos, assim como os autores que estamos utilizando, que os monarcas suevos provavelmente não deram um respaldo apenas político e simbólico para isso, tendo contribuído, também, financeiramente para a edificação destes locais.

As igrejas construídas por particulares nos mostram ainda como a identidade cristã de Miro influenciou as camadas nobres da sociedade. Sendo católico, é bem possível que a aristocracia galega tenha se convertido também a partir de seu exemplo, mas, sobretudo, porque viam as igrejas em suas propriedades como possíveis fontes de renda vinda dos peregrinos que visitariam as relíquias dos santos.

Um último ponto a ser dito sobre o fortalecimento da Igreja galega é o fato de Leovigildo não conseguir converter os galegos ao arianismo quando finalmente toma a Galiza. Retomaremos este assunto nas próximas páginas, mas é fato que a influência cristã tornou-se muito forte pelo território, fazendo com que ele enfrentasse resistência dos fiéis cristãos.

Mas e a Monarquia sueva? Conseguimos vislumbrar seu fortalecimento através do *PS*? Mencionamos anteriormente que a estrutura eclesiástica romana foi, em parte, aproveitada para constituir a galega. Sendo assim, compactuamos com a opinião de Sánchez quando ele afirma que a sobrevivência destas *ecclesias* romanas só foi possível graças às atividades econômicas rentáveis que possibilitaram a manutenção das populações nestas referidas

<sup>740</sup> *Parrochiale Sueuum*, 45-80-165, p. 413.

<sup>741</sup> CALO, Martín Fernández. *Op. cit.*, p. 186. Ademais, estendemos esta consideração às outras sedes listadas, que mesmo não contando com um grande número de *ecclesias* como esta tríade, também possuíam igrejas particulares e monastérios que certamente não foram contabilizados. Ou seja, a rede eclesiástica galega não estava descrita em sua completude no *PS*. Há que se considerar, ainda, uma provável ausência de outras sedes que desapareceram quando comparamos o IICB com esta fonte em questão. Portanto, o *PS* deve ser entendido como um documento que é apenas um retrato de uma rede eclesiástica em expansão no período.

regiões<sup>742</sup>. Os fiéis, por sua vez, continuaram alimentando sua contribuição à igreja devido a tais atividades que, obviamente, tiveram respaldo político para sua continuidade e desenvolvimento:

Portanto, o Paroquial não mostra apenas uma organização eclesiástica, mas também parte de uma estrutura administrativa do reino suevo. Neste sentido, vemos também que a Monarquia sueva concentraria seu poder em Braga e sua periferia, limitando sua incidência fora destes limites dos centros administrativos essenciais.<sup>743</sup>

Sendo assim, nossa fonte revela-se ainda como um documento administrativo e geográfico acerca dos assuntos religiosos e políticos do reino.

No *PS*, é Braga quem aparece com o maior número de toponímios, sendo vinte e nove no total, contando com os denominados *pagi*. Sabemos que a referida localidade será a cidade mais importante do reino por contar com a sede da Monarquia e, também, com a Igreja metropolitana, de onde emanariam suas ordens para outras regiões. Fora do eixo minerador, principal atividade econômica da Galiza, Braga viverá da agricultura<sup>744</sup>, mas não perderá o posto como centro de poder<sup>745</sup>.

A mineração praticada no reino suevo advém do período imperial romano, quando o ouro e o estanho eram retirados em grande escala. As regiões dotadas destes recursos foram listadas no *PS*, endossando a hipótese aqui sustentada de que o documento também revela traços administrativos e econômicos da Monarquia e da Igreja, mostrando a base de poder destas e seu sustento. Lugo é destaque na produção de ouro, estando suas respectivas *ecclesiae* (Quiroga, Sevios e Cavarci) concentrando os principais recursos auríferos desta parte Sul da província. Ourense, mencionada no IICB, também foi destaque na produção de ouro. Com relação à sede de Iria, fazemos referência à *ecclesia* de Metacios, com a exploração de estanho. Já a sede de Britonia e seu entorno estiveram concentradas na exploração do ferro<sup>746</sup>. Estes são apenas alguns exemplos de zonas religiosas que, coincidentemente, apareceram listadas no *PS* e que continuarão a ter importância durante o

<sup>742</sup> SANCHÉZ PARDO, José Carlos. *Op. cit.*, 2014, p. 461.

<sup>743</sup> *Ibidem*, p. 461.

<sup>744</sup> A sede de Tude também será destaque na produção agrícola.

<sup>745</sup> SANCHÉZ PARDO, José Carlos. Sobre las bases económicas de las aristocracias en la Gallaecia suevo-visigoda (ca. 530-650 d.C). Comércio, minería y articulación fiscal. In: *Anuario de Estudios Medievales*, p. 1010, jul./dez. 2014.

<sup>746</sup> *Ibidem*, p. 1010-1011.

domínio visigodo. Cumpre salientar que estes minérios eram empregados na feitura de moedas, armas e objetos de luxo.

Segundo José Carlos Sánchez Pardo, a mineração era controlada pela Monarquia sueva. O autor menciona que é possível que os reis não explorassem e comercializassem diretamente tais recursos, delegando estas atividades para as elites locais, o que leva ao estreitamento das relações entre esta camada social e o monarca, inclusive no plano religioso, como mencionamos. Vejamos como Sánchez Pardo explica o assunto: “[...] é possível que o rei autorizasse a exploração de uma mina mediante uma doação, reservada a cobrança de seus direitos, ou bem a uma concessão por arrendamentos temporários, como acontecia no Baixo Império”<sup>747</sup>.

Devemos mencionar ainda que é provável que as elites locais não fossem as únicas a manter relações econômicas com os reis, estando os bispos inseridos nestas transações:

Quem eram exatamente esses poderes regionais que exploravam as minas por delegação real ou como parte de suas propriedades? Ainda que não tenhamos dados, uma série de indícios nos fazem pensar que ao menos uma parte deste sistema econômico estava delegado ou controlado pelas hierarquias eclesiásticas da Galiza tardoantiga, especialmente os bispos e seu círculo imediato.<sup>748</sup>

Sánchez Pardo ainda diz que as evidências arqueológicas nos levam a pensar que os bispos poderiam estar ligados à elaboração dos produtos exportados e ao gerenciamento do comércio<sup>749</sup>.

Embora a mineração tenha sido a principal atividade econômica da Galiza durante o período suevo, devemos mencionar também os intercâmbios marítimos entre o Norte da África, o Sul da Península Ibérica, o Mediterrâneo Oriental, as Ilhas Britânicas e parte ocidental da Gália, que levaram Vigo (pertencente ao bispado de Tude, listado no *PS*) a um papel de destaque econômico durante o referido período. Comercializando cereais, azeites, cerâmicas e objetos metálicos, esta localidade será um grande centro comercial da Galiza<sup>750</sup>.

Após mencionar as atividades econômicas do reino, tendo como embasamento a listagem do *PS* que aponta tais regiões como centros dinâmicos, podemos traçar algumas

---

<sup>747</sup> Ibidem, p. 1004.

<sup>748</sup> Ibidem, p. 1009.

<sup>749</sup> Ibidem, p. 1009.

<sup>750</sup> Ibidem, p. 986-987.

considerações finais: a Monarquia sueva, assim como a Igreja, parece ter conseguido exercer sua hegemonia sobre os espaços que dominou. Como defendemos, isso só foi possível graças à aliança entre as esferas política e religiosa que se uniram em prol do delineamento de uma identidade cristã que seria a chave para alcançar a expansão do reino e da fé de forma concomitante. Notamos que as duas instituições atingiram uma relação muito próxima, haja vista a efervescência de atividades econômicas oriundas, inclusive, da época romana que foram mantidas pela Monarquia, possibilitando a construção e proliferação de espaços religiosos para levar o projeto de fé para todo o reino. A identidade cristã que se buscou disseminar, visava abarcar o maior número possível de pessoas, portanto, a Monarquia e a Igreja deveriam estar próximos de áreas importantes comercialmente. Estas seriam, assim, o alvo das instituições política e religiosa para conseguir seu fortalecimento perante a maioria dos súditos.

Quando analisamos os destinos finais da Monarquia sueva, percebemos, também, uma certa estabilidade no reinado de Miro oriunda do projeto identitário encabeçado pela Igreja que o impediu de ser prontamente derrotado. Mesmo que bizantinos e francos tenham lhe dado pouco apoio quando no embate contra os visigodos, descumprindo a aliança inicial, o rei suevo consegue manter-se por um determinado período, inclusive através do respaldo das populações católicas do reino que, certamente, dificultaram a dominação visigoda antes e após a entrada efetiva destes.

Segundo Casimiro Torres Rodrigues, o catolicismo foi usado por Miro como uma força política buscada dentro e fora do reino para combater os visigodos, que eram, sem dúvida, mais fortes e poderosos que os suevos<sup>751</sup>.

Leovigildo buscava reconquistar a hegemonia visigoda na Hispânia. Para tanto, se lançará contra os territórios circundantes aos seus, tentando fortificar a monarquia por meio da unidade política, com uma sede régia centralizada em Toledo, e também religiosa, com o professor do arianismo por todos os seus súditos. Observamos que o projeto ambicionado pelo monarca tinha os mesmos pontos de apoio de Miro, o que nos leva a crer que a religião, seja ela qual fosse, era um elemento necessário para a garantia de um reino unificado.

De imediato, os suevos não eram o alvo de Leovigildo. Este trata de reconquistar terras e articular alianças, como fará com parte dos francos ao colocá-los em lado contrário

---

<sup>751</sup> TORRES RODRIGUES, Casimiro. Miron, rey de los suevos y galegos, y los ultimos monarcas suevos. In: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, v. 14, nº 43, p. 174, 1959.

aos suevos com o selar dos casamentos de seus filhos Hermenegildo (564-585) e Recaredo (586-601) com as filhas de Sigeberto (496-507) e Chilperico (561-584). A situação para os suevos irá se alterar após a conquista de Córdoba por Leovigildo. Será neste momento que Miro decide atacar os runcones no segundo ano de seu reinado<sup>752</sup>, pois estes ocupavam uma posição estratégica que seria de grande valia para que o rei dos suevos ficasse atento aos próximos passos dos godos.

Miro tinha dois objetivos principais com este ataque: ficar próximo de uma via de comunicação com o rei franco Gontrão (561-592), que era seu aliado, e interromper a guerra de Leovigildo contra os bizantinos<sup>753</sup>. O monarca godo percebe a movimentação de Miro e decide reagir. A contenda termina com as tropas suevas sendo derrotadas, buscando auxílio de Gontrão para intervir através de uma embaixada que será barrada pelo irmão deste, Chilperico.

Leovigildo continua seus planos expansionistas e avança pelos territórios galegos chegando até a província de Ourense. Como encontrou resistência por parte dos suevos e galegos, decide selar um acordo de paz com Miro em 576, que envolvia a redução do domínio suevo ao território que corresponderia à Galiza atual e ao Norte de Portugal em troca do respeito de Leovigildo à independência do que restara dos suevos e de sua religião católica<sup>754</sup>. Neste contexto, Casimiro Torres Rodriguez diz que o monarca suevo sofreu seu primeiro desengano, pois, neste acordo de paz, ele não conseguiu que francos e bizantinos<sup>755</sup> intervissem a seu favor, se resignando a ter seus territórios diminuídos consideravelmente.

Na sequência, temos um Leovigildo dominando praticamente toda a Hispânia, porém seus planos sofrem um revés quando seu próprio filho Hermenegildo, incitado por sua esposa franca, se converte ao catolicismo, passando a se chamar João Batista. Os dois foram mandados pelo rei godo a Andaluzia para que não atrapalhassem o seu plano de inserir o arianismo como religião oficial do reino.

Ao encontrar grande resistência dos católicos hispânicos aos seus planos, Leovigildo convoca o Concílio de Toledo para firmar seu credo escolhido como o oficial, além de privar

---

<sup>752</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *La história de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 321.

<sup>753</sup> REINHART, Wilhelm. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>754</sup> TORRES RODRIGUES, Casimiro. *Op. cit.*, 1959, p. 188-189.

<sup>755</sup> Após a morte de Justiniano em 565, temos uma crise no Império Oriental, portanto, os suevos não serão um ponto de atenção deste governo que tem problemas maiores a serem resolvidos.

as igrejas católicas de seus bens e privilégios. Vejamos como Isidoro de Sevilha narra as atitudes do godo neste momento:

Em efeito, cheio de furor pela perfídia ariana, promoveu uma perseguição contra os católicos, relegou ao desterro muitíssimos bispos e suprimiu as rendas e privilégios das igrejas. Empurrou também muitos a pestilência ariana com ameaças e a maior parte os seduziu sem perseguição, atraindo-os com ouro e riquezas.<sup>756</sup>

Assim, a população católica se volta para Hermenegildo e Miro na esperança de que o reino visigodo fosse liquidado. O filho do monarca godo irá se sublevar contra o próprio pai recebendo a ajuda dos suevos para tal. Miro coloca-se na guerra para a defesa do catolicismo e de seu reino e se dirige até Sevilha a fim de libertar Hermenegildo do pai, mas a luta não ocorre. Na ocasião, o rei suevo não recebe apoio dos francos e bizantinos para atacar Leovigildo, que ainda permanecerá com o acordo de paz estabelecido anteriormente com os suevos. A Miro restará governar seu pequeno reino até o término de seus dias.

Os acontecimentos nos direcionam para a compreensão de que os católicos viam Miro como a figura que poderia atuar em seu auxílio, protegendo sua fé e os territórios. O rei suevo consegue, enfim, o reconhecimento dos seus e de parte dos aliados através da identidade que construiu e passou a professar com os anos de seu governo. Percebemos, portanto, que a unidade real e o fortalecimento que tanto ambicionou foram conquistados, unindo as populações nos mesmos propósitos que pregava. O catolicismo, como já dito, fora o elemento de coesão de que necessitava para governar com relativo sucesso.

Quando Miro morre em 583, seu filho Eurico assume. Ainda adolescente, o novo monarca não consegue manter o pacto de paz estabelecido com Leovigildo, que se vê desobrigado do mesmo após a morte do rei suevo. Segundo Isidoro de Sevilha, Eurico é privado do reino por Audeca, que se casa com a viúva de Miro. Com o auxílio de um exército que conseguira reunir, facilmente destrona o filho do monarca suevo, que tem o cabelo tonsurado e acaba trancafiado em um monastério<sup>757</sup>.

A pergunta que nos invade neste momento é: por que Eurico, sendo provavelmente católico e filho de Miro, não recebe apoio contra Audeca, que usurpa o trono? Se Miro era

<sup>756</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *La história de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 257.

<sup>757</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *La história de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 321.

uma figura reconhecida por sua fé e governo, por que seu filho não fora protegido? Segundo Casimiro Torres Rodriguez, Eurico parece ter se submetido ainda mais a Leovigildo quando este decide não manter o acordo de paz feito com seu pai. O adolescente teria prestado uma espécie de juramento de fidelidade, entregando o reino da Galiza, o que não agrada os súditos que viram o território se tornar um feudo visigodo. O autor ainda acrescenta que a falta de apoio fez com que o monarca não dispusesse de um exército a seu favor, o que facilmente deu a vitória a Audeca<sup>758</sup>.

Isidoro de Sevilha narra o final do novo rei. Segundo ele, quando Leovigildo soube da usurpação do trono, tão pronto se dirigiu à Galiza e, em uma luta contra o monarca, vence e submete os suevos ao seu domínio total, recebendo Audeca o mesmo destino de Eurico. Depois de cento e setenta e sete anos, o reino dos suevos se finda<sup>759</sup>.

---

<sup>758</sup> TORRES RODRIGUES, Casimiro. *Op. cit.*, 1959, p. 197.

<sup>759</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *La história de los Godos, Vándalos y Suevos*. In: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal. *Op. cit.*, p. 321.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o término do mestrado eu não tive dúvidas em continuar minha caminhada junto aos suevos e à figura de Martinho de Braga. Nas leituras que me orientaram para a feitura do projeto de doutorado, a questão da identidade mostrava-se complexa e repleta de questionamentos. Assim como a temática da religiosidade, eu sabia que escrever sobre este novo assunto seria tão difícil quanto, devido a uma parte considerável das fontes e da historiografia rebaixarem os suevos a uma posição que nunca correspondera à sua importância de fato, mas aqui estamos. Acredito que nosso desafio tenha sido cumprido.

Segmentamos nosso trabalho em quatro capítulos cujo ordenamento transpõe um desenvolvimento do tema e da trajetória histórica do reino suevo. Na primeira parte, percorremos as problemáticas envoltas sobre a visão geral dos romanos acerca dos povos germânicos, especialmente os suevos. O Império não se importava com as características particulares destas sociedades, restringindo-se a denominá-las de acordo com os espaços que habitavam, portanto, os suevos ficaram conhecidos, durante muito tempo, como sendo apenas os habitantes da *Suebia*, região localizada entre o Rin e o Elba. Para além do atributo geográfico, alguns elementos físicos dos suevos foram salientados de modo a revesti-los com uma imagem aterrorizante, própria daquilo que se esperava das *gentes barbarae*.

Sobre o grupo que configurará o reino, evidenciamos que as fontes não estiveram em consonância ao apontar qual deles, de fato, iria construir uma monarquia na Galiza. Deste modo, todas estas evidências nos mostraram que a primeira identidade relegada aos suevos integrava o propósito imperial de descrever o outro como sua própria antítese: assim como os demais bárbaros, os suevos eram incivilizados, selvagens e desorganizados, sendo responsáveis pelo fim de Roma.

Esta “culpa” que se instaura sobre os povos germânicos, acompanhará os suevos durante toda a sua trajetória em terras galegas. Hidácio escreverá sua crônica a partir de uma perspectiva escatológica, atribuindo aos nossos protagonistas uma identidade alinhada com aquilo que Roma já vinha construindo.

Se na *Crônica* conseguimos vislumbrar a permanência de uma identidade depreciativa aos moldes imperiais, tivemos a chance, também, de nos aproximar dos suevos propriamente ditos. Através do aparato da Análise Crítica do Discurso, verificamos as ações governamentais dos suevos ao longo de sua trajetória no século V, tendo a oportunidade de

avaliar as diferentes identidades que eles buscaram construir e perseguir durante este tempo. Primeiramente, vimos que, para a legitimação dos reis, era essencial a manutenção do critério militar. Hermerico, tido como primeiro monarca dos suevos, foi aquele que conduziu seu povo rumo à Galiza, permanecendo como líder destes até o final de seus dias. A identidade guerreira tão prezada pelos seus foi mantida para que sua legitimidade não fosse questionada. O mesmo acontece com seu filho e substituto, Réquila. A expansão do reino ocorre de forma próspera, evidenciando uma preocupação do monarca em cumprir com as tradições e costumes que eram caras ao seu povo.

Posteriormente, perseguimos a hipótese de que Requiário agregaria novos elementos à sua identidade real em busca de um propósito específico. Apoiados nas ideias de Casimiro Torres Rodriguez, defendemos que este governante se converte ao catolicismo visando uma maior aproximação com outros segmentos da sociedade galega, de modo a receber apoio para seu maior objetivo: a construção de um império.

Requiário foi, em nossa perspectiva, um visionário no sentido de que percebera a importância do catolicismo para uma parcela considerável dos galegos. A fim de aprofundar suas relações com a grande maioria dos súditos e não apenas junto aos seus, como fora uma preocupação de seu pai e seu avô, Requiário se aproxima da Igreja para contar com outra frente de apoio que legitimaria seus intuítos expansionistas. Neste ponto, percebemos que a identidade sueva que está em construção se desejava híbrida na medida em que Requiário se reveste de traços romanos, buscando uma maior proximidade com as populações que viviam sobre a égide imperial. Além da religião, destacamos, ainda, a cunhagem de uma moeda com seu perfil. Ao modo dos imperadores, Requiário desejava se tornar conhecido em suas terras.

A identidade construída por este rei suevo era elástica, haja vista que seu sucesso dependeria do grau de intimidade conseguido com as diversas parcelas da sociedade galega, que era muito heterogênea. Havia uma necessidade de agradar os seus, mas as populações locais deveriam reconhecê-lo também como alguém responsável pela continuidade do governo imperial, isso justifica a estratégia do governante ao abarcar em sua identidade elementos tradicionais romanos.

Após Requiário, a *Crônica* hidaciana relata um período extremamente conturbado vivido por nossos protagonistas. Houve um suscitador da identidade bárbara professada em seus primórdios pelos primeiros governantes, culminando em um esvaziamento desta quando o reino se restringe a ser um satélite visigodo. Isto posto, defendemos, desde o início de nosso

trabalho, que uma identidade coesa com os princípios do grupo e de instituições que rodeavam a Monarquia era essencial para a aceitação dos governantes suevos. Por esse motivo, o reino não se sustenta ao final do século V, vivenciando um período de caos e desorganização. Sem uma identidade delimitada e perdidos nos rumos dos acontecimentos, os suevos se voltam para aqueles que acreditam serem a única esperança de sustentação do reino, mesmo que por vias subservientes.

No capítulo três, procuramos entender o processo de reorganização da Igreja galega, condição essencial para sua existência. Em nossa visão, a esfera religiosa carecia não apenas de organização, mas, também, de uma identidade que definisse o que ela era e o que pretendia. Neste contexto, destaca-se a figura de Martinho de Braga. Após sua chegada à região devido a motivos políticos, o religioso percebe que sua missão não se completará se antes a instituição da qual fazia parte não se fortificasse. Assim, ele trabalha em diferentes frentes de ação para homogeneizar o clero galego, construindo uma identidade pautada em elementos oriundos de sua própria formação. Primeiramente, seu foco fora os monges. Martinho traduz uma regra religiosa oriental e, certamente, deve ter criado outras para que estes religiosos as seguissem nos mosteiros já existentes e em outros que ainda seriam fundados por ele. Participa, ainda, das edições do I e II Concílios de Braga discutindo questões que levariam os bispados a professarem as mesmas regras de conduta, sabendo agir com coesão em diferentes situações. Por fim, age em prol da extirpação das religiosidades através do opúsculo *De correctione rusticorum*, que deveria cumprir a função de evangelizar o clero galego que repassaria os ensinamentos ao restante das populações, construindo, aos poucos, uma comunidade religiosa que estaria em consonância com os princípios cristãos.

Algumas das frentes de ação encabeçadas por ele surtiram efeitos muito positivos, tanto que, no último capítulo de nosso trabalho, verificamos um aumento do número de sedes pelo território, fato que só seria possível se a Igreja estivesse gozando de relativa estabilidade na região.

Como já nos dedicamos à temática das religiosidades, sabemos que, talvez, este tenha sido o único âmbito que Martinho não alcançou resultados de forma satisfatória, tanto que a Igreja irá interpenetrar-se em crenças já existentes ao longo do medievo buscando melhor aceitação. O fato é que Martinho também é visionário, pois enxerga a identidade como a chave que conquistará o fortalecimento e a organização da Igreja galega.

Por fim, nos debruçamos sobre a aliança rei e Igreja e seus desdobramentos. Novamente, salientamos o papel de Martinho de Braga que foi o responsável pela aproximação das instituições. Ao escrever obras direcionadas ao rei suevo Miro e sua corte, o bispo de Braga procurou modelar a identidade monárquica para o professor de virtudes caras a um bom cristão, bem como o rechaço dos vícios que poderiam afastar o fiel de uma conduta correta para a fé. É válido salientar que, durante o governo deste referido rei, tal aliança atinge sua fase de concretização, porém, no governo de Teodomiro, esta já havia se iniciado, quando o monarca, aparentemente, participa do I Concílio de Braga ainda com o nome de Ariamiro, convertendo-se posteriormente e alterando sua denominação.

Miro daria o suporte necessário para a expansão da Igreja pelo território real, além do aval para as ações que Martinho pretendesse efetuar. O mesmo apoio viria da Igreja, que seria aliada do monarca para o fortalecimento de sua imagem e objetivos políticos. Tivemos a oportunidade de analisar brevemente os resultados desta aliança e concluímos que fora frutífera para ambos durante o tempo em que Miro governa. Com o domínio visigodo, os suevos terminam seu reinado não conseguindo sustentar o legado deste rei, restando como única instituição a Igreja, que converterá Recaredo posteriormente.

Portanto, a utopia monárquica sueva para a construção de um reino ideal foi pautada por fases, nas quais percebemos o amadurecimento da identidade que estava em processo de construção. Em seus primórdios, ela se mantém fiel às tradições bárbaras para, posteriormente, alinhar-se com a Igreja, que seria o elemento de coesão necessário para o domínio hegemônico dos suevos na Galiza.

## Fontes primárias

IDÁCIO. **Cronicón de Idácio**. Versión e anotacións de Marcelo Macías. Orense: Imprenta de A. Otero, 1906.

\_\_\_\_\_. **Crónica**. Versão e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1982.

\_\_\_\_\_, Obispo de Chaves. **Su Cronicon**. Introdução, texto crítico, versão espanhola e comentários por Julio Campos. Salamanca: Ed. Casalancias, 1984.

\_\_\_\_\_. **A Cronica de Hidácio de Limia**: bispo de Chaves. Versão e anotações de José Antonio López Silva. Deputación Provincial de Ourense, 2004.

HYDACE. **Chronique**. Ed. Bilíngüe (Latim – Francês) de Alain Tranoy. Paris: Les Éditions Du Cerf, vol. 02, 1974.

MARTINHO DE BRAGA. De Correctione Rusticorum. Segunda edição revisada e traduzida por Rosario Jove Clols. **Sermon contra las supersticiones rurales**. Bracelona: El Albir, 1981.

\_\_\_\_\_. **Obras completas**. Edición castellana de Ursicino Dominguez Del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

\_\_\_\_\_. **De Correctione Rusticorum**. apud HILLGARTH, J.N. Cristianismo e Paganismo 350-750. A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.

## Fontes auxiliares

AGOSTINHO, De cathechizandis rubibus. In: **Helmantica**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1971.

FORTUNATUS, V. **Opera Omnia**. In: Patrologiae. Cursus Completus. Serie Latina. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1862., v. 88, Lib.5.

GREGOIRE DE TOURS. **Histoire des Francs**. Traduite du latin par Robert Latouche. Paris: Les Bettes Lettres, Lib. 5, 37, 1996.

IOHANNES BICLARENSIS. **Chronicon**, ed. C. Cardelle de Hartmann, **Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquis ex consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon, Corpus Christianorum**. Series latina, 173A, Turnhout, Brepols, 2001.

ISIDORO DE SEVILHA. **De viris ill.** Edición de C. Codoñer Merino. Estudio y edición crítica. Salamanca, 1964.

\_\_\_\_\_. **La 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.

\_\_\_\_\_. **Isidori Iunioris Episcopi Hispaliensis Historia Gothorum, Wandalorum suevorum.** In: MGH., AA., XI, s/d.

LEX VISIGOTHORUM, VI, 2,4. In: HILLGARTH, J.N. **Cristianismo e Paganismo 350-750.** A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.

MARCO AURÉLIO. Scriptores Historiae Augustae. **Vita Antonini. Philosophi XXII.** Editora: Teubner, 1865.

PARROCHIALE SUEUUM. Corpus Christianorum, Series Latina, CLXX. **Itineraria et alia geographica.** Turnholt, 1965.

PAULO ORÓSIO. Libro septimo de la historia de Paulo Orósio contra los paganos. In: TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro. **Paulo Orósio: su vida y sus obras.** La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de La Maza Conde Fenosa”. Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1985.

SAN GREGORIO DE TOURS. **Gregorii Turonensis Episcopi de Miraculis Sancti Martini**, I, 11. Paris: Editora Ruinart, 1699.

TÁCITO, C. Cornélio. **Anais.** Tradução e prólogo de Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

TÁCITO, C. Cornélio. **Germania.** Traducción de Requejo, 1981.

VIVES, José (org.). **Concípios Visigóticos e Hispano-romanos.** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Enrique Flórez, 1963.

## Obras de referência

LE GOFF, J.; J-C.SCHMITT. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: Edusc, 2002.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** São Paulo: Contexto, 2009.

## Bibliografia Sumária

AGUIRRE, Marcelo. San Martín de Braga: Um pastor del siglo VI. In: **Revista Católica**, p. 66-73, jan./mar. 2013.

ALBERRO, Manuel. Los pueblos celtas del Noroeste de La Península Ibérica. In: **Anuario Brigantino**, n. 22, p. 49-70, 1999.

ÁLVARES, Felicitas Bajo. El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V em Hispania. In: **Memórias de Historia Antigua**, n. 05, p. 203-212, 1981.

AMARAL, Ronaldo. O Bárbaro como constructo. Uma rediscussão historiográfica das migrações germânicas à luz dos conceitos de cultura, civilização e barbárie. In: **Revista de História Comparada**. Programa de Pós-Graduação em História Comparada (UFRJ). Rio de Janeiro, v. 08, n. 02, p. 06-28, 2014.

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, p. 30-58, 1996.

\_\_\_\_\_. Paganismo e escravidão nos concílios católicos do Reino Visigodo. In: **Temas Medievales**, Buenos Aires, v. 09, p. 125-140, 1999.

\_\_\_\_\_. **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. 359-371.

\_\_\_\_\_. **Imagem e reflexo**. Religiosidade e monarquia no Reino Visigodo de Toledo. (Séculos VI-VIII). São Paulo: Edusp, 2012.

ANDRADE, Maria Lúcia 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. 47-55.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BASTOS, Mario 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.

BLÁZQUEZ, José Maria. Prisciliano, introductor del ascetismo em Gallaecia. **Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos**, Santiago-Pontevedra, 1979.

BODELÓN, Serafín. Idacio: prodígios y providencialismo en su *Cronica*. In: **Memorias de Historia Antigua XVII**, p. 117-132, s/d.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOUZA BREY, Fermín. Sobre las acuñaciones suevas de plata a nombre de Honorio y Requiario. In: **El Museo de Pontevedra**, v. 04, p. 18-23, 1946.

BRANDÃO, Maria Helena Nagamine. Analisando o discurso. In: **Museu da Língua Portuguesa. Estação da luz**, p. 1-28, s/d.

CABRERA, Juliana. **Estudios sobre el Priscilianismo en la Galicia Antigua**. Granada: Universidad de Granada, 1983.

CALAZANS, Jaqueline. **Um olhar comparativo sobre o priscilianismo nos séculos IV e VI: os vestígios do movimento no reino suevo**. 2005. 121f. Dissertação (Mestrado em História Comparada), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

CALO, Martín Fernández. Plinio, o Parroquial suevo e a evolución estrutural do poder galaico na Antiguidade. In: **Gallaecia 34**, p. 1175-207, 2015.

CARDINI, Franco. **Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval**. Barcelona: Ediciones Península, 1982.

CÀRLA, Filippo. A desagregação do Império Romano. In: **Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos**. Org.: ECO, Umberto. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010, p. 50-54.

CASTRO, Benito Márquez. Rehenes y cautivos como garantía de adhesión de los poderes locales hispanos a la autoridade sueva en la Crónica de Hidácio. In: **Brathair**, v. 14, p. 82-100, 2014.

CAVAGNA, Alessandro. Os povos germânicos. In: **Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos**. Org.: ECO, Umberto. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010, p. 67-71.

CEBREIRO ARES, Francisco. Dificultades que plantea el estudio de la historia monetária sueva. In: **Xornadas Internacionais de História Monetária de Galicia**, 2010, p. 31-63.

CITON, Marlon. Embates historiográficos na Antiguidade Tardia: relevâncias sobre os conceitos de *identidade*, *etnogênese* e *traditionskern*. In: **Cadernos de Clio**, Curitiba, n. 04, p. 149-168, 2013.

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.

COLODRÓN, César Candelas. “Plebs” y Aristocracia em el Cronicón de Hidácio. La organización política hispanorromana en el siglo V. In: **Polis: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica**, v. 13, p. 129-139, 2001.

\_\_\_\_\_. Hidacio ¿Obispo de Chaves? Iglesia, território y poder em el siglo V. In: **Gallaecia**, n. 21, p. 287-294, 2002.

\_\_\_\_\_. **O mundo de Hidacio de Chaves: o último romano da Gallaecia**. Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2006.

DAVID, Pierre. **Etudes sur la Galice et le Portugal du VI e au XII e siècle**. Paris, 1947.

DÍAZ, Pablo C. Los distintos “grupos sociales” del Noroeste hispano y la invasión de los suevos. In: **Studia Histórica**, n. 01, p. 75-87, 1983.

\_\_\_\_\_. La monarquía sueva en el siglo V. Aspectos políticos y prosopográficos. In: **Studia Histórica. Historia Antigua**, n. 04-05, p. 205-226, 1986-1987.

\_\_\_\_\_. El alcance de la ocupación sueva de Gallaecia y el problema de la germanización. **Galicia: da Romanidade á Xemarnización. Problemas históricos e culturais**, 1993, p. 209-226.

\_\_\_\_\_. El Parochiale suevum: Organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia Tardoantigua. In: ALVAR, J (ed.). **Homenaje a José María Blázquez**. Madrid, v. 06, 1998, p. 35-47.

\_\_\_\_\_. **El reino suevo (411-585)**. Madrid: Ediciones Akal, 2011.

\_\_\_\_\_. ¿Dónde vivieron los suevos? Ocupación del espacio y control del território durante el siglo V. In: **Hidacio da Limia e o seu tempo: A Gallaecia sueva**. Xinzo de Limia: Ourense, 2014, p. 81-93.

\_\_\_\_\_. Los bárbaros y la península ibérica. El caso suevo en su contexto: a vueltas com la identidade. In: CASTELLANOS, Santiago; CASTILLO, Juan Antonio Quirós (orgs). **Identidad y etnicidad em Hispania: propuestas teóricas y cultura material en los siglos V-VIII**. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2015, p. 53-63.

\_\_\_\_\_. La organización del espacio y el control del território en la Galicia germánica. In: MENAUT, Gerardo Pereira; SILVA, Ermelindo Portela. **El territorio en la historia de Galicia: organización y control: Siglos I-XXI**. Santiago de Compostela. USC, editora académica, 2015.

FAIRCLOUGH, Norman. Discurso, mudança e hegemonia. In: PEDRO, E.R. (org.). **Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional**. Lisboa: Caminho, 1997, p. 77-104.

\_\_\_\_\_. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

FERNÁNDEZ CALO, Martín. Os synodi suevo-católicos: implicacións político-administrativas dunha bipartición metropolitana. In: **Cuadernos de Estudios Gallegos**, v. 73, n. 129, p. 125-162, ene./dic. 2016.

FIOROT, Juliana Bardella. **Galiza, uma terra pagã: religiosidades e religião no discurso do *De correctione rusticorum* (séculos V e VI)**. 2016, 185f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2016.

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

FURTADO, Rodrigo. Existiram suevos entre os reis Remismundo e Teodomiro? In: **Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo**. Centro de Estudos Clássicos. Lisboa: Grifos, 2013, p. 491-506.

GALAZAK, José. A diarquía sueva: sociedade e o poder no regnum dos Quados ocidentais e no Regnum Suevorum (358-585 d.C). In: **Revista Portuguesa de Arqueologia**, v. 16, p. 323-350, 2013.

GAZZOTTI, Danilo Medeiros. **As concepções de poder régio entre os suevos na Gallaecia do século V: uma análise da crônica de Hidácio de Chaves**. Dissertação (Mestrado em História). Setor de Ciências Humanas. Universidade Federal do Paraná, 2014, 151 páginas.

\_\_\_\_\_. A Crônica como documento histórico: a obra de Idácio de Chaves e sua inserção em uma análise comparativa com outras crônicas de seu período. In: **Revista Plurais**, v. 06, n. 01, p. 14-27, jan./jun. 2016.

\_\_\_\_\_. Em busca de uma identidade romano-bárbara: a emulação das instituições romanas pelas monarquias goda e sueva na primeira metade do século V. In: **Romanitas – Revista de Estudos Greco-Latinos**, n. 07, p. 238-249, 2016.

\_\_\_\_\_. **Que todos os suevos regressem a sua autoridade régia: a construção de uma identidade monárquica sueva durante o século V**. Tese (Doutorado em História). Setor de Ciências Humanas. Universidade Federal do Paraná, 2018, 230 páginas.

GEARY, Patrick J. **O mito das nações. A invenção do nacionalismo**. Tradução de Fábio Pinto. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005.

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

GOFFART, Walter. **Barbarians and Romans. A.D.418-584, the techniques of accomodation**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

GOMES MARQUES, M. **A moeda peninsular na idade das Trevas**. Sintra: Instituto de Sinta, 1998.

GOUVEIA, Mario de. Hidacio de Chaves e a Galécia do século V: representações de um clérigo nos ‘confins do mundo’. In: **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 29, p. 201-216, 2012.

GUILLEM, Andrés Olivares. **Priscilianismo a través del tempo: historia de los estudios sobre o priscilianismo**. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004.

LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Poder**. A trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

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 (coord.), Vera Lucia Joscelyne (trad.). Petrópolis: Vozes, 2004.

MASTROMARTINO, Fabrizio. Os reinos romano-bárbaros. In: **Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos**. Org. ECO, Umberto. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010, p. 81-85.

MATTOSO, José. **Portugal medieval: novas interpretações**. Lousã: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, v. 02, 1992.

MEGGIOLARO, Rafael Hygino. **Identidade e alteridade no Reino Suevo da Galícia à partir das obras de Martinho de Braga**. 2012, 140 p. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2012.

MUSSET, Lucien. **Las invasiones: las oleadas germánicas**. Barcelona, Editorial Labor, 1967.

NASCIMENTO, Aires A. **A cultura bracarense no século VI: uma revisitação necessária**. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, p. 87-104, s/d.

NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. Una consecuencia de la identificación cristianismo-latinidad: la conversión del rey suevo Requiario. In: **Analecta Malacitana**, n. 06, s/p, 2000.

\_\_\_\_\_. Invasiones y Cristianismo: Repercusiones de la presencia sueva en la Iglesia galaica del siglo V. In: **Gallaecia**, n. 20, p. 317-332, 2001.

\_\_\_\_\_. Cristianismo, Sociedad y Poder: Origen y evolución de la jerarquía eclesiástica en la Gallaecia Antigua. In: **Hispania Sacra**, v. 65, 2013, p. 07-31, jul./dic. 2013.

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

PEIXOTO CABRAL, J.; METCALF, D. **A moeda sueva, Suevic coinage**. Porto: Sociedade Portuguesa de Numismática, 1997.

PEREIRA LIMA, Marcelo. Gênero e sexualidades desbaratadas em dois concílios Alto-medievais: um primeiro ensaio de leitura histórica comparada (Braga II e Toledo IV). In: **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 23, n. 35, p. 25-60, set. 2016.

POHL, W; REIMITZ, H. **Strategies of Distinction**. The construction of Ethnic Communities, 300-800. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1997.

PONTESILLI, Massimo. As migrações dos bárbaros e o fim do Império Romano do Ocidente. In: **Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos**. Org. ECO, Umberto. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2010, p. 62-67.

QUIROGA, Jorge López. Gentes Barbarae. Os bárbaros entre o mito e a realidade. **Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía**. Serie dirigida por Rafael González Fernández. Universidad de Murcia, 2008, p. 01-303.

QUIROGA, Jorge López; MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel. Desconstruyendo a los bárbaros: entre el mito y la realidad. In: **In tempore sueborum: el tempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente**. Deputación Provincial de Ourense, 2018.

\_\_\_\_\_. El I y II Concílios de Braga y el ‘parroquial suevo’. In: **Tempore Suevorum. El tempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente**. Volumen de estudios. Deputación Provincial de Ourense, 2018, p. 139-144.

RABANEDA, Purificación Ubric. **La Iglesia y los bárbaros en la Hispania del siglo V (409-507)**. Tese (Doutorado em História). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada. Granada, 1061 páginas, 2003.

\_\_\_\_\_. La adaptación de la aristocracia hispanorromana al domínio bárbaro (409-507). In: **Polis. Revista de ideias y formas políticas de la Antigüedad Clásica**, v. 16, p. 197-212, 2004.

RAMOS-LISSÓN, Domingo. El principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI. In: La tradición en la Antigüedad Tardía. **Antigüedad Cristiana** (Murcia), v. 15, p. 209-216, 1997.

REINHART, Wilhelm. **Historia General del Reino Hispânico de los Suevos**. Madrid: Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre, 1952.

REZENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane C.V Sebba. Análise de Discurso Crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas: implicações teórico-metodológicas. In: **Linguagem em (Dis)curso** – LemD, Tubarão, v. 05, n. 01, p. 185-207, jul./dez. 2004.

---

\_\_\_\_\_. **Análise do Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2009.

RIBEIRO SOARES, Luís. **A linhagem cultural de São Martinho de Dume**. Lisboa: Estudos Gerais Universitários de Moçambique, 1963.

RICHÈ, Pierre. **Grandes Invasões e Impérios: Séculos V a X**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1980.

ROEDEL, Leila Rodrigues. De Formula Vitae Honestae: uma obra de caráter político-moral. In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 355-367, set. 1995.

\_\_\_\_\_. Prudência, justiça e humildade: elementos marcantes no modelo de monarca presente nas obras dedicadas ao rei suevo. In: **Revista de História FFLCH-USP**, 1997, p. 09-24.

\_\_\_\_\_; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. A Igreja Hispana medieval em dois momentos: a preocupação com a instrução de clérigos e leigos. In: **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. 24, n. 02, p. 169-203, dez. 1998.

SANCHÉZ PARDO, José Carlos. Iglesias y dinámicas em el paisaje galego de los siglos V-VII. In: **Hispania. Revista Española de Historia**, v. 73, n. 243, p. 11-50, jan./abr. 2013.

\_\_\_\_\_. Organización eclesiástica y social em la Galicia Tardoantigua. Una perspectiva geográfico-arqueológica del Parroquial Suevo. In: **Hispania Sacra**, v. 66, p. 439-480, jul./dez. 2014.

\_\_\_\_\_. Sobre las bases económicas de las aristocracias em la Gallaecia suevo-visigoda (ca. 530-650 d.C). Comércio, minería y articulación fiscal. In: **Anuario de Estudios Medievales**, p. 983-1023, jul./dez. 2014.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Xosé Manuel. Una perspectiva teórica de la arqueología sueva. In: Estudios Midonienses. **Anuario de Estudios históricos-teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol**. Salamanca: Imprenta Kadmos, p. 507-524, 2000.

SANZ HUESMA, Francisco Javier. Hidacio y Censorio: el foedus de 438 entre Roma y los suevos. In: **Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Classica**. Zaragoza: Polis, v. 21, p. 59-75, 2009.

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

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org); HALL Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 73-102.

SILVA, Leila Rodrigues da.; SILVA, Andréia C.L.Frazão. A presença de Martinho de Braga no mosteiro de San Millán de la Cogolla. **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. 305-320.

\_\_\_\_\_. 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, p. 208-215.

\_\_\_\_\_. **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.

\_\_\_\_\_. O Direito Sucessório nas Monarquias Germânicas: o caso do reino suevo. In: ZIERER, Adriana (org.). **Uma Viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares**. São Luís: Editora UEMA, p. 167-189, 2010.

\_\_\_\_\_. O bispo idealizado no contexto da reorganização da Igreja no reino suevo: uma análise das atas conciliares bracarenses e dos escritos martinianos. In: CASTRO, Olga.; LIÑEIRA, María. **Trama e urda. Contribucións multidisciplinares desde os estudos galegos**. Santiago de Compostela: Conselho de Cultura Galega, 2015, p. 193-204.

SIRGADO GANHÓ, Maria de Lourdes. A “Regra da Virtude Virtuosa” de São Martinho de Dume. In: **Brathair**, v. 02, p. 65-69, 2011.

SOTOMAYOR, Manuel. 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.

TAVARES, Severiano. O Senequismo de S. Martinho de Dume. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 04, p. 381-387, out./dez. 1950.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010.

TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. Reckiaro, rey de los suevos. Primer ensayo de unidad peninsular. In: **Boletín de la Universidad Compostelana**. Santiago, p. 129-177, 1957.

\_\_\_\_\_. **Galícia Sueva**. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de La Maza Conde Fenosa”. Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1977.

\_\_\_\_\_. Miron, rey de los suevos y galegos, y los ultimos monarcas suevos. In: **Cuadernos de Estudios Gallegos**, p. 165-201, s/d.

WOLFRAM, H. **History of the Goths**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1990.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org); HALL Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 07-71.

XAVIER, Nathália Agostinho; DUARTE SILVA, Paulo. O cristianismo ocidental em perspectiva: a conversão monárquica nos reinos suevo e de Kent (séculos VI-VII). In: **Brathair: Grupo de Estudos Celtas e Germânicos**, v. 02, p. 4-31, 2015.

\_\_\_\_\_. A (Re) integração dos espaços religiosos: uma análise da cristianização do reino suevo (século VI). In: RAFFAELI, Juliana Salgado; SILVA, Leila R.; SILVA, Paulo Duarte (orgs.). **A Igreja em construção: fronteiras e saberes em expansão (séculos V-VII)**. Rio de Janeiro: PEM, 1ªed., 2020, p. 26-49.