

A AÇÃO PASTORAL E O COMBATE ÀS SUPERSTIÇÕES E IDOLATRIAS NO SERMÃO DE *CORRECTIONE RUSTICORUM*

NATHALIA AGOSTINHO XAVIER*

Introdução

No seguinte trabalho demonstraremos a atuação de Martinho de Braga, bispo metropolitano do reino suevo, levando em consideração, especificamente, a leitura do sermão *De Correctione Rusticorum*,¹ por ele escrito. Observamos neste documento elementos de diferenciação entre cristãos, referentes a uma busca por padronização. Trata-se de admoestação voltada para um público de camponeses, batizado segundo a crença nicena, bem como para clérigos das mesmas localidades. Com vistas a esclarecer como se organiza sua argumentação e quais seus objetivos, percebemos a construção de um discurso “oficial” que visava a garantir a coesão religiosa e social na região por meio da formulação/defesa de uma ortodoxia.

As afirmativas aqui apresentadas, cabe ressaltar, são fruto de pesquisa realizada no âmbito do Programa de Estudos Medievais (PEM). Nesta, estudamos o projeto de normatização das populações do reino suevo, levado adiante por intermédio do fortalecimento da instituição eclesiástica. Com a conversão do monarca ao cristianismo niceno,² há um estreitamento entre a hierarquia eclesial e a monarquia que culmina, principalmente, na convocação de concílios gerais em Braga, denotando os esforços de organização da Igreja³ e de cristianização da região de acordo com as normas oficializadas por estes grupos.

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

¹Aqui utilizamos a edição do documento traduzida e comentada por Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco, cuja referência encontra-se a final deste texto.

²Sobre a conversão, os documentos divergem. Segundo Isidoro de Sevilha, Teodomiro foi o rei que se tornou católico por influência de Martinho de Braga; para Gregório de Tours, este foi Carriarico, que após a cura da lepra de seu filho pela proximidade de relíquias vindas de Tours, arrependeu-se e converteu-se. Por outro lado, podemos talvez considerar que Ariamiro, quem convoca o I Concílio de Braga, foi o primeiro rei convertido ao credo niceno após a fase ariana. Enfim, sem tentar responder a esta pergunta, apenas consideramos que, fosse qual rei fosse, observa-se no momento estudado uma aliança entre a Igreja e a monarquia que apenas poderia ser pertinente a um momento pós-conversão, sendo o rei que convocou o primeiro concílio já adepto da doutrina nicena. Sobre as diferentes interpretações E. Thompson escreve, chegando à conclusão de que Ariamiro teria sido o primeiro rei a converter-se.

³O termo “Igreja” denomina, aqui, uma instituição que ainda se encontra em processo de organização nos reinos germânicos, não devendo ser entendida como única ou homogênea, a despeito do discurso episcopal “universalista”.

Desta maneira, notamos que a instituição eclesiástica se consolidou no noroeste peninsular na medida em que agentes representantes de sua hierarquia atuaram em favor de uma homogeneização religiosa, no que tange a dogmas, ritos e vivência cotidiana da fé. Avaliamos estas questões, destacando, respectivamente, a atuação do bispo no *regnum*, a descrição/rejeição das ditas superstições e idolatrias no documento, e o caráter político-ideológico das determinações clericais, por meio da breve exposição de nossos pressupostos teóricos e da conceituação de *ortodoxia*.

A atuação de Martinho de Braga no fortalecimento da Igreja no reino suevo

Martinho, metropolitano de Braga, destacou-se pela acentuada ação litúrgico-pastoral que promoveu na Galiza sueva do sexto século.⁴ Por volta de 550, dirigiu-se ao noroeste peninsular, onde fundou, nos primeiros anos de sua chegada, um mosteiro em Dume⁵, e alcançou, em seguida, a posição de abade-bispo.⁶

Os motivos de sua vinda para a região não são claros. Sabe-se que em curso de viagem vinha do Oriente, mas não podemos definir se a localidade era um ponto de chegada já definido, ou se foi decidido no decorrer de sua trajetória. Neste sentido, surgem diversas probabilidades, de forma alguma totalmente resolvidas, apontadas pelos estudiosos. Certos autores remontam, e pouco problematizam, o que Marinho diz em seu epitáfio, para considerar que “movido por uma força interior” ele teria se dirigido à Península (SOUSA: 2003, 367). Todavia, uma decisão pessoal tomada por influência de força divina não foi, a nosso ver, o principal fator, e sim questões de cunho político.⁷ Alguns historiadores levantam

⁴Sua trajetória de vida é considerada pelos historiadores, a partir dos textos que a nós chegaram, de Venâncio Fortunato, Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha, bem como pelos documentos por ele escritos no decorrer de sua carreira como bispo de Braga.

⁵Não sabemos exatamente a data de sua construção, mas tornou-se bispo em 556, devendo ser, portanto, entre este e o ano de 550. Sua autoria na fundação é atestada no X Concílio de Toledo, de 656.

⁶Não resumida a esta fundação, a atuação monástica de Martinho foi ampla, se considerarmos sua importância na reorganização eclesiástica na Península, seja na cristianização promovida por estes locais em seus arredores, seja pela formação de clérigos destinados a este trabalho, e submetidos às normas e doutrinas da instituição.

⁷Não optamos, cabe ressaltar, por ignorar as possíveis implicações da fé nas ações de personagens históricas que se destacam por sua posição, tais como Martinho de Braga, como se o ato de crer estivesse apenas relegado aqueles não individualizados pela escrita historiográfica, como os “supersticiosos” ou uma gama incógnita de cristãos fieis. Trata-se, entretanto, de ater-se àquilo que pode ser perscrutado pelo historiador, sem excessivas estipulações, por vezes mais baseadas em intuições do que em qualquer aparato empírico ou epistemológico. Em

a hipótese de que ele poderia ter sido enviado pelo Império Bizantino com intuítos diplomáticos, no período da “Reconquista” (TORRES RODRIGUES: 1958, 18; SANZ SERRANO: 2003, 20), ou por Roma com a tarefa de oferecer apoio à cristianização do noroeste peninsular.⁸

No entanto, sem tentar estipular quais seriam suas motivações, acreditamos ser mais importante perceber que sua ida e fixação no reino demonstram que já havia certo nível de organização da Igreja na região. Não acreditamos que sua presença tenha sido elemento imprescindível no processo de legitimação católica⁹ ali, como se esta só tivesse sido iniciada a partir de sua vinda, mas sim como um indicativo de certa estabilidade da instituição. Tal como escreve Pio Alves de Sousa, “com a sua cooperação, era já longo o caminho percorrido na consolidação da fé desde a sua chegada à Galiza” (SOUSA, 2003: 368). Demonstrando esta assertiva, podemos dizer que questões relativas, por exemplo, ao dogma trinitário, ao cômputo pascal, à liturgia batismal e à condenação da heresia priscilianista, já apareciam em carta enviada pelo bispo de Roma Profuturo, no ano de 538, à sede de Braga.¹⁰ As respostas enviadas por Vírglio seriam, neste sentido, indicativas de um momento de afirmação da fé nicena frente estas interpretações, correspondendo aos assuntos religiosos e às (re)definições litúrgicas que estavam em voga. Martinho de Braga garantiu a continuidade de tais ações quando, em constante ascensão na hierarquia eclesiástica, travou discussões e apregoou decisões em concílios e cartas que diziam respeito às mesmas inquietações.

Observamos sua atividade religiosa e política, como fica exposto anteriormente, a partir da noção de colaboração, ainda que reconhecendo o considerável peso desta. Isto porque sua vasta produção escrita e sua considerável atuação no processo de conversão da

síntese, sem negar a presença de aspectos psicológicos relativos ao ato de crer ou à piedade cristã, somente pretendemos nos pautar nas motivações objetivamente observáveis.

⁸Esta última assertiva considera evidente a sua passagem pela Itália, e talvez se relacione com a perspectiva do autor Alberto Ferreiro, em texto exposto em nossas referências, de que o bispo concede uma autoridade apostólica à sede ao defender a tripla imersão batismal na carta *De Trina Mersione*.

⁹O termo “católico” refere-se a uma perspectiva universalista e utilizamo-lo apenas com o intuito de fazer referência ao esforço institucional empregado pelas sedes episcopais do reino, no sentido de estabelecer normas e compreensões generalizantes para a comunhão de fiéis. Catolicismo representa, portanto, o que se constituiu sob o título de “ortodoxia”.

¹⁰Em geral, tais recomendações tornaram-se medidas, como observamos no I Concílio de Braga, demonstrando preocupações já presentes a cerca de uma década antes da chegada de Martinho, que anunciam uma busca por uniformização religiosa e a disposição das normas a serem seguidas pelos fiéis e clérigos do *regnum*.

aristocracia – a nosso ver, evidenciado por sua proximidade das elites suevas, quando conselheiro do monarca – e das populações rurais,¹¹ foi, de fato, relevante ao ponto de distingui-lo em meio a tais acontecimentos.

De modo que, pertinente a estas considerações, corroboramos com a perspectiva de Leila Rodrigues da Silva, que ressalta a relevância do bispo a partir de sua função de *porta-voz* das autoridades eclesiásticas (SILVA, 2008: 72-76). Sua inegável proeminência foi fruto de um prestígio local que o levou a receber o título episcopal em apenas seis anos, muito provavelmente por conta de sua intensa atividade monástica, pois para além da fundação de mosteiros, também podem ser lembrados seus esforços na formulação de um modelo de conduta monástica, e a construção da figura do “bom monge” intentada na tradução da Vida dos Padres Egípcios (PINHEIRO, 2004).

Por esta via, Martinho de Braga se destaca como personagem de grande importância pelas amplas possibilidades de ação garantidas pelo seu cargo de metropolitano. Sua caracterização como porta-voz diz respeito ao vínculo entre sua obra e os interesses eclesiásticos, de acordo com sua inserção neste grupo, e realça sua obra no processo de reorganização e solidificação da Igreja local. Seu desempenho é, portanto, destacado pelos interesses relativos a uma institucionalização religiosa e por suas implicações sociopolíticas.

O De Correctione Rusticorum

O sermão *De Correctione Rusticorum* é constituído por dezenove capítulos.¹² Enviado para Polêmio de Astorga, remonta aos intuítos de cristianização e ao controle da conduta das populações rurais, visando à sua inserção nos preceitos caracterizados como ortodoxos. Tem, assim, natureza pastoral, buscando persuadir os “supersticiosos” e “idólatras” a abandonarem suas crenças, e descrevendo-as de forma pejorativa pela associação com a ignorância. Recontando diversos momentos bíblicos, e apoiando-se neles para construir as bases de sua argumentação, Martinho de Braga os expõe na ordem cronológica estabelecida pelas

¹¹Mesmo que não houvesse participado diretamente de ações pastorais, Martinho tem grande importância nestas, entre outros, ao voltar-se para as práticas supersticiosas no II Concílio de Braga e formular um modelo de admoestação religiosa para outros clérigos no *De Correctione Rusticorum*.

¹²A partir deste ponto, referir-nos-emos ao sermão pela sigla DCR.

Escrituras, utilizando trechos que sirvam ao propósito de desacreditar a fé oposta àquela que defende. Apesar de não sabermos exatamente sua datação, foi certamente escrito num momento posterior ao Concílio de Braga II, ao que consta, retomando os pontos presentes nas atas da reunião em que ambos os bispos estavam presentes.¹³

Um dos aspectos a destacar diz respeito à relação entre o discurso acerca do batismo e o retorno às crenças supersticiosas, ou mesmo a manutenção destas. A nosso ver, esta proposta de oratória estava vinculada à necessidade de normatizar as ações daqueles que, já convertidos ao cristianismo, ainda estariam arraigados às crenças dos antigos pagãos, qualificadas como heterodoxas, manifestando-as no cotidiano. Martinho descreve seus hábitos supersticiosos em forma de admoestação, objetivando persuadi-los a entender e abandoná-los.

Exposto de forma adaptada, mais facilmente entendida pelo seu público, o “alimento em linguagem rústica” (MARTINHO DE BRAGA: 1997, 107) se apresentou como modelo ou exemplo de trabalho pastoral que garantisse a supressão das práticas dos “rústicos” e servisse de instrumento aos clérigos que a elas estivessem próximos, minimizando suas possíveis insuficiências. Lê-se insuficiência, cabe ressaltar, não apenas como uma ausência de sucessos na evangelização das populações destas regiões, mas também no que tange aos possíveis “desvios” ou sincretismos que pudessem permear o entendimento dos próprios pastores, demonstrando que a obra cristianizadora de Martinho de Braga não se restringia aos laicos, voltando-se também para os comportamentos internos ao corpo eclesiástico. Tal preocupação pode ser percebida no II Concílio de Braga, em cânones que se relacionam, de forma específica a bispos e presbíteros, proibindo-os de “fazer encantamentos ou ligaduras”, “celebrar a missa sobre a tumba dos mortos”, “levar alimentos para as tumbas dos defuntos” ou oferecer “sacrifícios em honra aos mortos”, dentre outras alusões (VIVES: 1963, 100-102).

Por esta via, avaliando seu conteúdo de acordo com os destinatários pretendidos, notamos a presença de um projeto de uniformização religiosa, correspondente a uma tentativa

¹³Assim, a leitura comparada entre o sermão e os seus cânones é de grande importância. Sem espaço para um trabalho que comporte esta comparação, buscamos ao menos ressaltar pontos semelhantes entre ambos os documentos para fortalecer os argumentos acerca das motivações eclesiásticas do reino, bem como para contextualizar a nossa análise, demonstrando o diálogo entre as resoluções coletivas e as ações de Martinho de Braga. Neste trabalho, portanto, as atas do IICB são apenas usadas como suporte documental mais pelas limitações de um trabalho para publicação em anais do que pela importância das mesmas nesta pesquisa.

de organização *externa* e *interna* à Igreja. De fato, o sermão possuía uma “duplicidade de públicos” (PINHEIRO: 2004, 5) sem distinção entre os cristãos, fossem eclesiásticos ou não. Constante, porém instável, a institucionalização da Igreja no reino dependia diretamente do nível de cristianização destas populações. A posição dos clérigos atuantes neste processo era ao mesmo tempo de vigilantes e vigiados, pois se fossem transgressores das normas do próprio corpo clerical, ameaçavam a unidade de uma liderança política, promotora das regras de conduta expostas como universais. Tal constatação é pertinente na medida em que entendemos que a criação e defesa de identidades em uma sociedade está associada, invariavelmente, a relações e disputas de poder em que um grupo estabelece-se como detentor da verdade, em detrimento de quaisquer formas alternativas de expressão religiosa. Seria desejável, deste modo, a coerência entre os discursos de seus membros, que delegavam a si mesmos a tarefa de designar o correto e o incorreto, evitando, ao máximo, contradições.

Desta maneira, observamos que o fato de identificarmos um esforço de cristianização segundo os padrões morais defendidos pela elite eclesiástica, não significa afirmar que esta mesma elite fosse coesa e homogênea. A categorização da sociedade, dividida em opostos, – cristãos/pagãos, ortodoxos/hereses, religiosos/supersticiosos – é relativa à dinâmica de exclusão/legitimação de agentes sociais por meio de uma classificação valorativa de seus comportamentos e crenças. Definem-se afinidades e correlações entre tais agentes, criando-se um padrão generalizante que sirva para descrever seus atributos. A visão estreita e pouco elástica destes grupos é necessária e dual, limita a dominantes e dominados. Ou seja, a marginalização dos fiéis baseada na alusão pejorativa à idolatria é tão distante da complexidade do real quanto a exaltação da existência de uma fé única e imutável seguida por todos aqueles do meio clerical.

Elaborador de uma narrativa histórica, o sermão se inicia na criação do mundo, dos homens e dos anjos, que quando caídos tornam-se demônios, ciosos por desvirtuar os desígnios de Deus e as ações dos homens. Martinho de Braga envia “(...) um resumo do muito que se poderia dizer, sobre a origem dos ídolos e das suas perversidades” (MARTINHO DE BRAGA: 1997, 107), e discorre sobre a arrogância dos anjos, cuja insubmissão às vontades divinas e inveja dos homens, destinados a ocupar um lugar no reino de Deus, teriam sido

responsáveis por sua expulsão do céu. Procura, assim, demonstrar as motivações destas entidades a enganar os homens com o objetivo de destinar-lhes a mesma sorte que tiveram. Aqui, o bispo principia sua demonstração da falsidade dos ídolos, sendo este o mote de toda sua argumentação. Não apenas porque sua intenção era o convencimento, mas porque este era construído a partir da comprovação do caráter ilógico e improfícuo das crenças “idólatras”.

Sem razão, aliás, arranja esse pobre homem tais prognósticos, como o de que, por no começo do ano ter em todo fartura e prosperidade, assim também lhe tocará todo o ano. Todas estas observâncias dos pagãos são maquinadas por estratagemas dos demônios (...) Eis que estas vãs superstições vós as praticais quer às ocultas quer às claras. E nunca cessais de fazer estes sacrifícios dos demônios. (Idem, 115)

Tal como a relação entre a origem do mal e a queda dos anjos, a associação entre a demonologia e a idolatria, já havia sido ressaltada por Agostinho (SCHIMITT: 1991, 18-26) Na escrita de Martinho, as divindades romanas são apresentadas a seguir da queda dos anjos, justificando sua presença no mundo, como nomes que mascararam os demônios, no passado e no presente. Reconhece a existência prévia destas personagens entre os homens, cujas personalidades seriam utilizadas pelos demônios, descrevendo-as como de criminosos errantes e relacionando cada uma a adjetivos que demarcassem suas falhas. A saber: Júpiter – mago incestuoso;¹⁴ Marte – “instigador de litígios e discórdias” (MARTINHO DE BRAGA: 1997, 111); Mercúrio – astucioso e ganancioso, que furtava e fraudava; Saturno – cruel e devorador de sua prole; Vênus – meretriz e prostituta.¹⁵ Deste modo, não apenas desconstruiu seus estatutos de deuses, reduzindo-os a humanos falhos, como os posicionou negativamente frente aos cristãos que os idolatravam pela constatação de que se tratavam apenas de papéis representados por entidades enganadoras.

De tal maneira, o bispo utiliza o recurso da “desnaturação” (LE GOFF: 1974, 34-35). Procura apontar a incoerência ou o equívoco das concepções alheias, objetivando legitimar as próprias com argumentos “racionalistas”. Para tanto, altera-se a significação de conceitos e

¹⁴Segundo Martinho, relacionando-se sexualmente com sua irmã Juno, suas filhas Minerva e Vênus e também suas netas. Desta forma, o autor utiliza da relação familiar entre eles para relacioná-los a partir de suas falhas.

¹⁵Mais uma vez relacionada aos outros por suas relações sexuais com Júpiter, seu pai, e Marte, seu irmão. Assim, o mesmo “acontecimento” ou a relação entre estes deuses, serviria para acusar ambos.

símbolos, como nesta transformação dos deuses em demônios falazes submetidos a um deus único, seu criador.

No decorrer de sua alocução, utiliza-se, também, da descrição de cultos a divindades locais e romanas, enumerando uma série de práticas de cunho mágico-religioso com o objetivo de exemplificar o que classifica como superstição, a partir de sua relação com o diabo.

Como é que algum de vós, que renunciaram ao demônio e aos seus anjos e aos seus cultos e às suas obras más, agora voltam ao culto do diabo? Pois ascender velinhas a pedras e árvores, e a fontes e pelas encruzilhadas, o que é isso senão culto ao diabo? Observar adivinhações, augúrios e dias dos ídolos, que outra coisa é senão cultuar o diabo? Observar Vulcanálias e Calendas, ornar mesas pôr louros, fazer observância do pé e derramar grãos e vinho no forno, sobre um tronco, ou atirar com pão para a fonte, que outra coisa é senão o culto ao diabo? As mulheres invocarem Minerva no tear, e observarem dia de Vênus para o casamento, e atenderem ao dia em que se sai para viajar, que outra coisa é senão o culto do diabo? Fazer encantamento de ervas para malefícios e invocar o nome dos demônios com encantamentos, que outra coisa é senão culto ao diabo? E há muito mais que seria demorado enumerar.(MARTINHO DE BRAGA: 1997, 121).

Entretanto, após a exposição de tal inventário, cabe fazer considerações acerca da natureza deste registro, tendo em vista a sua eventual contribuição para a observação das práticas religiosas da Galiza sueva. Stephen McKenna, um dos pioneiros na produção sobre o tema, procura no DCR não apenas vestígios da “sobrevivência” das superstições, mas também indícios das práticas realizadas pelas populações locais. Para tanto, opõe-se a uma produção historiográfica que ressaltaria a semelhança entre os sermões de Cesário de Arles, bispo contemporâneo das Gálias, com os escritos de Martinho de Braga, citando particularidades da argumentação do último e a divergência entre ambos no que se refere ao tratamento dos “rústicos” (MCKENNA: 1938, 88-107).

Retomamos este debate para levantar a possível presença de *topoi* literários na obra do metropolitano e, todavia, lembrar que tal hipótese não corresponde obstáculo aos nossos objetivos de análise, uma vez que ao contrário do autor destacado, não buscamos elaborar uma tipologia destas crenças e ritos por intermédio de tais exposições, porém observar as motivações dos clérigos em rejeitá-las sob termos generalizantes. Neste sentido, concordamos com o que ressalta José Francisco Meirinhos ao dizer:

O sermão não é um exercício descritivo de práticas populares, mas usa o impulso destas para estabelecer, com a esperada adesão de seu auditório, um modo de sobreposição, transferência e substituição em que a fé cristã vai ocupar o espaço da crença nas superstições que, segundo Martinho, o rústico deve abandonar. (MEIRINHOS: 2006, 401)

Por esta via, a conexão entre a ignorância e a superstição desenvolvida no DCR, denota um processo de *estigmatização*, que seria a criação de uma divisão entre o cristão ortodoxo e o idólatra pela “atribuição de rótulos visando, por um lado, a minar a identidade daqueles que são excluídos e, por outro, intensificar o carisma daqueles que possuem autoridade para excluir” (SILVA, 2009: 23). Como observamos, o sermão apresenta uma série de argumentos que corroboram com esta perspectiva, tendo em vista o enquadramento dos fieis dentro de normas específicas, estrutura-se de maneira a potencializar a capacidade de persuasão, assumindo características de um discurso ideologicamente construído para reafirmar a posição de um grupo concorrente frente a outros.

De tal modo, reafirmamos nosso interesse em analisar como este discurso se estrutura com o intuito de persuadir o rústico a rever suas concepções e desvencilhar-se de suas tradições religiosas e, em especial, de formas de manipulação do meio que o circunda para garantir proteções e prognósticos, bem como evitar vicissitudes várias. Concorrente destas manifestações, a fé católica procurava substituí-las, oferecendo, por sua vez, outro caminho para sanar estas angústias cotidianas. A oração substitui o encantamento e o pacto com Deus garante a salvação eterna, em constante tensão com as necessidades mundanas.

Em síntese, o projeto pessoal de vida do cristão confunde-se, no sermão, com um projeto universal de salvação, a ser garantido pelos seus representantes eclesiásticos. O discurso martiniano busca exercer uma dupla função: a de controle pela defesa de uma autorregulação, objetivamente imposta ao fiel, bem como a de estabelecer vínculos inquebrantáveis entre este e a Igreja pelo contrato batismal. Mas esta instituição de forma alguma era uma ideia abstrata, um conjunto de noções sobre o divino, muito menos representava um todo coeso. Era, em verdade, mais palpável, constituída por representantes posicionados hierarquicamente que determinavam, quais e para quem eram as regras definidas, dependendo da legitimidade oferecida, por uma gama de fieis, para manter sua posição hegemônica.

Os cristãos e os supersticiosos: uma relação de identidade/alteridade forjada nos escritos martinianos

No decorrer deste artigo enfatizamos a argumentação de Martinho de Braga no DCR objetivando expor nossas percepções acerca dos esforços de cristianização por ele tentados, e situando-o em grupo socialmente privilegiado, de acordo com os amplos recursos de um bispo que atua em favor da crença tida como oficial. Preocupamo-nos com a descrição de crenças as quais se diferenciariam daquela defendida pelo metropolitano, inserindo-as num contexto de produção eclesiástica específico, no qual identificamos uma demanda pela homogeneização religiosa. Mais que definir o alcance destas deliberações entre as populações do reino, nossa pretensão foi a de analisar a maneira com a qual a legalidade e a interdição se relacionavam, percebendo, desta forma, como discursos uniformizadores poderiam reforçar o estatuto de legitimidade da instituição eclesiástica. Igualmente, em meio estes esforços, somos capazes de encontrar indícios da construção de uma ortodoxia, uma vez que tais determinações, agregadas a certas concepções de cunho normativo e moralizante, eram apregoadas com intuítos universalistas, transformando-se em princípios, pois proclamadas de maneira a se tornarem entendidas como únicas e verdadeiras.

Com efeito, a noção que se manteve para a posteridade acerca do sincretismo presente na região é unilateral e pejorativa, pois foi descrita parcialmente e com objetivos de diferenciação. Ilustra-se nestes documentos um gráfico verticalizado, composto por múltiplas escolhas religiosas reduzidas a um plano hierárquico no qual o catolicismo, tal como defendido institucionalmente, posicionava-se no topo e servia de referência na resolução do certo e do errado. Destarte, é válido afirmar que a ortodoxia foi fruto de debates entre as sedes episcopais, os quais comprovam, por sua intensidade, uma estabilização das relações de poder entre os membros do episcopado e a aristocracia laica.

A importância que destinamos às ideias trocadas entre sedes bispais refere-se, desta maneira, às nossas percepções acerca do processo de reorganização e fortalecimento da Igreja

sueva. A fonte aqui destacada e os diálogos que nela lemos são indícios de um esforço de institucionalização e demonstram uma demanda por definição: de normas, preceitos, condutas, ritos, em suma, definição de uma identidade que respondesse à diversidade externa e interna ao corpo clerical. À formação desta identidade, chamamos de formulação da ortodoxia, tendo em vista que esta era flexível e contextual, dependente de quem a configurava e, principalmente, de suas motivações. É neste sentido que, no decorrer desta configuração, nos preocupamos com a forma como eram utilizadas as categorias destinadas a descrever tudo o que não fosse incorporado pela Igreja.

De fato, ora foram adequados debates teológicos e tradições locais, ora foram excluídos, geralmente de acordo com um modelo classificativo e generalizante exprimido por poucos. Coube ao episcopado determinar a linha divisória entre a *religião* e a *superstição*. A estes agentes foi delegada tal tarefa por estarem em posição hegemônica, econômica e intelectualmente, sendo capazes de promover pela escrita a sanção de suas vontades e perspectivas, produzindo *memória*. Referimo-nos com isto, ao que Gilvan Ventura da Silva escreve acerca de formas de desvio e marginalização sociais, lembrando os “anônimos da História”, ou aqueles grupos que “tiveram seus registros adulterados e/ou apagados, seja por não terem acesso a mecanismos duradouros de preservação de *memória*, como a escrita e os monumentos públicos, seja por representarem os “vencidos” (SILVA: 2009,15). Assim, um grupo social possui a capacidade de produzir memória quando tem acesso aos meios para deixar para posteridade, em forma material, as características, positivas ou negativas, atribuídas a ele por seus membros. A possibilidade de definir a si e, por vezes, ao outro, era fruto de disputas, uma vez que esta era expressão ideológica, oriunda de conflitos de poder.

Retratamos tal conjuntura por seus caracteres ideológicos, de acordo com nossos pressupostos teóricos, ressaltando as colaborações de John B. Thompson. Para o sociólogo estudar ideologia é estudar os meios como esta oferece certas significações que servem de sustento às relações de dominação. Na introdução de seu livro “Studies in the Theory of Ideology”, ele ressalta que podem haver duas concepções de ideologia: neutras ou críticas. As primeiras seriam puramente descritivas e definiriam o conceito de ideologia, geralmente como “sistema de pensamento” ou “práticas simbólicas”. As segundas voltar-se-iam para

interpretações das relações de poder e recursos de manutenção das formas de dominação, sendo esta a concepção ressaltada e defendida pelo autor (THOMPSON: 1984, 1-15). Este sublinha, portanto, a importância das análises de contexto, levando em consideração a relação entre ação, estruturas sociais e instituições. Em suma, de acordo com estas proposições, o ideológico relaciona-se diretamente às disputas por distinção social ou permanência desta. Assim, observamos as ações episcopais por suas nuances sociopolíticas. Hierarquicamente bem posicionados, os bispos eram agentes que buscavam se manter em seus respectivos campos de agência, ou seja, procuravam preservar suas posições de autoridade. Encontradas então as motivações ideológicas destas personagens, coube observar como se materializavam.

Notamos que o caráter normativo do discurso eclesiástico se constituiu a partir da formação de uma identidade, ou seja, de um grupo que se reconheceu por concepções e regras que lhes eram próprias, contrapondo-as a partir de uma diferenciação. Por conseguinte, obteve-se o fortalecimento de um *status quo* nas relações sociais, definida por agentes que fixaram sua “visão de mundo”, marginalizando o “outro”. Logo, tal como destaca Tomaz Tadeu da Silva, identidade e alteridade são interdependentes, não podendo ser entendidas uma sem a outra, e dizem respeito a disputas de poder que levam à classificação dos comportamentos humanos por meio de categorias valorativas. São demarcadas então, as fronteiras entre o “bom” e o “ruim”, o “normal” e o “anormal”, o “racional e o irracional”, a “religião” e a “superstição” (SILVA: 2000).

Notamos, em especial, uma tentativa de afirmação secular, ou de institucionalização local, que se contrapõe a práticas da vida cotidiana. O exclusivismo cristão não comportava as variadas expressões de religiosidade e visava à adequação destas à liturgia católica sancionada. Por esta via, acreditamos que tais recursos eram pertinentes a um momento de difusão do cristianismo e de suas propostas evangelizadoras. Não coincidentemente, o batismo assume posição de destaque em nossa análise documental. O rito aparece em meio às inquietações partilhadas entre Polêmio de Astorga e Martinho de Braga e apresenta uma transição entre modos de vida, de acordo com os padrões estabelecidos pela moral cristã. Quando a difusão desta moral ia de encontro às tradições mais antigas, não garantindo efetiva e comprovadamente a adesão da ortodoxia da fé pelos convertidos, criava-se um ambiente de

conflito, em que o corpo clerical procurava estabelecer limites ou parâmetros. Estas medidas eram diretamente proporcionais ao crescente desconforto das dúvidas e dos impasses religiosos. Isto demonstra o caráter volátil e moldável do cristianismo como religião “fechada”, pois nunca inteiramente unificada, bem como derivativa de decisões tomadas constantemente e relacionadas a diferentes culturas e espaços, a religião era vivenciada de forma diversificada por seus fieis. Esta assertiva relaciona-se à leitura dos documentos a partir dos indícios das principais preocupações de clérigos como um grupo que tendia à união.

Os atos mágico-religiosos que aparecem descritos no DCR, dificilmente poderiam ser fiscalizados e assim, a preocupação com eles nos indica uma constância dos mesmos, e a obscura delimitação entre a religiosidade de caráter “institucional” e as demais religiosidades. A formação de identidades não pressupõe campos definidos que não entram em contato. O hibridismo que se apresenta nos rituais religiosos é fruto de uma aproximação. A coerção exercida pela cristandade reduzia, contudo, não excluía totalmente o poder de ação do agente. Se assim o fosse, não haveria a latente necessidade de contrapor “certo” e “errado”, sacro e interdito, nas cartas e nos cânones conciliares. Sendo assim, aquele que buscava em outros ritos as respostas mais imediatas às vicissitudes do dia-a-dia ou defendia respostas teológicas não corroboradas era concorrente das ordens impostas pela instituição clerical. Este poderia ser qualquer um, mesmo que cristão ou clérigo, cujas ações influenciaram na perpetuação das crenças denominadas supersticiosas ou heréticas, ainda que por uma descrição parcial.

Destaca-se, assim, que a ortodoxia não é um todo, um conjunto de noções e regras encerradas em si e partilhadas em todas as províncias religiosas. Isto seria atribuir a um momento histórico específico, como por exemplo, o Concílio de Nicéia ou de Constantinopla, a responsabilidade de ter criado uma fronteira que fundou uma só forma de interpretação religiosa. Tal é uma concepção arbitrária de marco histórico que desconsidera a complexidade da dinâmica de expansão e fortalecimento do cristianismo nos mais variados ambientes culturais, sociais, religiosos e políticos.

Basta lembrarmos que o real alcance da Igreja, ao menos no que se refere ao que o corpo episcopal pretendia, é inexato. Na verdade, nem ao certo podemos definir um só *episcopado*, ou uma só ortodoxia. Conformamo-nos em entender que o reconhecimento desta

última se mantinha e perpetuava a partir de debates estabelecidos por homens com capacidade e poder suficientes para tal. As divergências entre a noção de fieis que não seguem as regras e a “religião oficial” que as determina, encontradas nos escritos que explicitamos aqui, contradizem por si só a ideia de uma homogeneidade, da qual seria característica, entre outros aspectos, uma Igreja cujas ações litúrgicas e/ou pastorais, assim como as doutrinárias, estivessem em consonância. Acreditamos que a perspectiva universalista cristã não parece comportar as realidades encontradas no vasto espaço de seu alargamento, nem a diversidade de concepções daqueles que produzem, por meio de suas ações e discursos, a ortodoxia cristã, dificultando, portanto, uma definição desta que pudesse ser externada aos fieis.

Considerações finais

Os escritos de Martinho de Braga recebem nossa atenção por sua inserção no contexto de organização da Igreja na região observada, em especial, pela troca de entendimentos entre as sedes episcopais, tais como correspondências e atas conciliares, em cuja leitura identificamos a formulação de uma ortodoxia. No papel de porta-voz ou representante eclesiástico, sua atuação servia ao projeto de homogeneização litúrgica e dogmática. Era constitutiva de uma coesão intentada pela religião, que conseqüentemente, foi acompanhada pela marginalização de outras crenças ou concepções, construindo de forma concomitante uma heterodoxia. Tal elemento, central na produção clerical, demonstra uma de suas principais preocupações.

Identificamos uma construção discursiva de cunho ideológico: a qual classifica crenças e ritos por meio da atribuição de valores. O recurso de inclusão/exclusão desnuda, para o nosso olhar, uma lógica de identidade e alteridade entre a ortodoxia – configurada como modelo de conduta e de afinidade com o divino – e tudo aquilo que esta última não comportava. O constante processo de distinção presente na formulação desta identidade, ou conjunto de normas, revela a bilateralidade de sua relação com o proscrito pela Igreja. Isto é, não há como analisarmos, separadamente, a ortodoxia e a heterodoxia, uma vez que ambas definem uma a outra, delineadas pelo que as diferem entre si.

Deste modo, reforçamos que “a identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição - discursiva e lingüística - está sujeita a vetores de força, a relações de poder.” (SILVA, 2000). Sabido que poucos têm o poder de criar tais definições e reconhecendo as ferramentas políticas e econômicas angariadas pela elite episcopal, cabe-nos compreender os intuitos de seus empenhos. Com efeito, distinguindo certo e errado, hierarquizam-se as experiências religiosas, posicionando no topo desta pirâmide a elite eclesiástica, creditada como detentora do conhecimento e da moral necessários à salvação. É por esta via, e de acordo com as proposições de John Thompson, que sublinhamos as nuances ideológicas da produção em prol da ortodoxia, por sua colaboração para a manutenção das dinâmicas de dominação desta sociedade. As dissidências e concorrências não eram aceitáveis pelo universalismo católico e os cristãos deveriam reforçar positivamente, em sua vivência cotidiana, sua identidade.

Sem mais, basta-nos ilustrá-lo com uma simples equação: quanto maior o número de fieis convictos, e maior fosse o prestígio da instituição, representada por personagens como Martinho de Braga, maior sua legitimidade e poderio frente esta sociedade.

Referências bibliográficas

Documentos medievais impressos

Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos. Vives, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum*. Edição, tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997.

Bibliografia específica

FERREIRO, A. Martin of Braga, *De trina mersione* and the See of Rome. *Periodicum Semestre Instituti Patristici “Augustinianum”*. Roma, v. 1, p. 193-207, 2000.

LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: LABROUSSE, Ernest. et alli. *Níveis de cultura e grupos sociais*. Lisboa: Cosmo, 1974. p. 25-41.

MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938.

MEIRINHOS, J. F. *Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média (séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos*. Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques Porto: Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 2006. 4v. V.2. p. 395-414.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. De monge a bispo, das *Setentiae Patrum Aegyptorum* ao *De Correctione Rusticorum*: a expansão de um ideal monástico para a sociedade laica na Galécia do século VI. XVII Encontro Regional de História – O Lugar da História, 2004, Campinas. *Anais...*Campinas: UNICAMP, 2004.

SANZ SERRANO, Rosa Maria. *Sive pagani sive gentiles*: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad. *Gerion*, v. 21, n. 7, p. 9-38, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Fórum, 1991.

SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “História dos Marginais”. *Dimensões – Revista de História da UFES*, Vitória, n. 22, p. 13-29, 2009.

SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. (Coleção Estante Medieval, 4).

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In:____. (org). *Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUSA, Pio B. Alves de. *Pensamento de S. Martinho de Dume. Communio et Sacramentum*. En El 70 aniversario del Profesor Pedro Rodríguez. Pampola, p. 367-375, 2003.

THOMPSON, E. A. The conversion of the Spanish suevi to Catholicism. In: JAMES, E. (Ed.). *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford: Clarendon, 1980.

THOMPSON, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

TORRES RODRIGUES, Casimiro. Reintegración de los sueños en la Iglesia Católica. S. Martín de Braga. *Boletín de La Universidad Compostelana*. Santiago de Compostela, n.66, p. 11-33, 1958.