

José Francisco Meirinhos

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média (séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos

Resumo

Martinho de Dume e de Braga (c. 520-579), homem de leituras filosóficas e bíblicas, na sua actividade pastoral escreveu para ouvidos de variada condição e formação, mas sempre orientado por um forte sentido moralista. O mesmo se passa com A correcção dos rústicos, um exemplo de sermão oferecido a Polémio, pregado àqueles «que continuam presos à antiga superstição dos pagãos». Este sermão tem uma estrutura de clara progressão teológica, apresentando de modo esquemático um contraponto às próprias crenças dos “rústicos”. Propõe a substituição de falsos símbolos por símbolos justificados. Sobretudo valorizado como relato de práticas da difusa religiosidade no noroeste peninsular do seu tempo, o *De correctione* é sobretudo um texto admonitório que participa desse movimento de transformação da natureza num vasto e variado símbolo pronto a ser interpretado (e já não simples manifestação arbitrária de forças ocultas manipuladoras e manipuláveis), que culminará no século XII com novas abordagens que lançaram o interesse pelo estudo da natureza em si mesma. Assim, propõe-se que o *De correctione* não deve ser lido nem como exemplo de “discurso simples”, nem como descrição etnográfica de cultos locais, mas como uma desconstrução de superstições substituindo os seus próprios símbolos por outros assentes num pacto e não no temor da natureza.

Abstract

Martin of Dume and Braga (c. 520-579), one of the most well-versed men of his time in philosophical and biblical matters, wrote for churchgoers of all conditions and instruction during his pastoral activities. His writings are always guided by a strong moralistic vein, a fact that is particularly evident in *De correctione rusticorum*, an example of a sermon sent to Polemius, preaching to those «who continue prisoners to the ancient superstition of the pagans». This sermon is clearly structured in terms of theological progression, schematically presenting counterpoints to the rusticorum beliefs, substituting false symbols with justified symbols. Considered to be especially

important as a report of pagan practices in the Northwest Iberian Peninsula during this period, *De correctione*¹ is in fact an admonitory and apologetic text, part of a movement that transforms nature into a vast, varied symbol, ever ready to be interpreted (and no longer a simple arbitrary manifestation of manipulative and manipulable occult forces). This movement culminates in the 12th century with new approaches that introduced and shifted to the study of nature in itself. Consequently, we propose that *De correctione* should not be read as an example of ‘simple discourse’, or as an ethnographic description of local cults, but rather as a deconstruction of superstitions, where their symbols are substituted by others grounded on a pact and not on fear of nature.

A correcção dos rústicos (*De correctione rusticorum*) de Martinho, bispo de Dume e depois arcebispo de Braga, foi escrita por volta de 572-574. É um curto opúsculo de 19 parágrafos que continua a despertar grande interesse como fonte para o estudo de um diversificado conjunto de questões, chamando a atenção para a posição singular do seu autor na cultura peninsular do século VI¹. Esta evocação de Martinho de Braga, um dos fundadores da igreja bracarense, pretende ser uma homenagem ao Prof. José Marques, eminente historiador da diocese de Braga durante a Idade Média, relembrando também a sua posição de sucessor do legado eclesial de Martinho, enquanto membro do Cabido Metropolitano e Primacial de Braga.

No *De correctione* o pensamento e a acção pastoral de Martinho emergem, numa zona periférica do mundo romano, em contraponto a uma multiforme religiosidade popular latino, que aliás se encontrava em definitivo processo de desagregação antes mesmo de ter penetrado de modo profundo nesta região. Apesar da escassez de documentação, a situação história e sociológica da Galécia do século VI tem interesse particular por ser contexto de estabelecimento de uma nova religião, processo a que este texto dá um colorido particular, enquanto iniciativa de um homem letrado que se dirige àqueles a quem quer mostrar a imperfeição e os erros das suas antigas crenças. Dirigindo-se a “rústicos” falalhes, segundo as suas palavras, em “discurso rústico” e com uma narração breve e sugestiva que lhes seja compreensível. Os onze manuscritos medievais e algumas edições modernas, que culminam com a edição crítica de Claude Barlow², atestam o interesse que a obra suscita nos séculos seguintes. A reavaliação da

¹ Um actualizado conspecto das edições, estudos e problemas sobre Martinho pode ler-se no capítulo IX da obra de Pio G. Alves de Sousa, *Patrologia galaico-lusitana*, Universidade Católica editora, Lisboa 2001, pp. 85-127.

² Barlow, C. W. (ed.), *Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, (Papers and monographs of the American Academy in Rome, 12) Yale University Press, New Haven 1950, cfr. pp. 183-203; sobre os manuscritos cfr. pp. 168-174. É esta edição completa que se encontra agora publicada na *Patrologia latina, Supplementum*, vol. IV (col. 1295-1403) ed. A. Hamann, Paris 1958. Uma versão electrónica dos textos latinos da edição Barlow está disponível em: <http://freespace.virgin.net/angus.graham/Braga.htm> (inclui uma tradução para inglês do *De correctione* por Angus Graham, 2001). As obras foram traduzi-

tradição manuscrita e respectivas variantes fundamentam a revisão do texto dado por Barlow, em duas edições críticas recentes, por Mario Naldini³ e por Aires Augusto Nascimento⁴, ambas acompanhadas de tradução e de diversos estudos, que pela respectiva qualidade e rigor assinalam a renovação dos estudos martinianos em novas bases⁵.

Os testemunhos do latim popular da alta Idade Média são raros, por isso a intenção explícita de Martinho de fazer uso de um *sermo rusticus* (§ 1) tem feito incidir sobre a obra a atenção de filólogos, linguistas e latinistas. Recentemente, Carmen Codoñer Merino contesta que o *De correctione* seja em sermo rusticus,

das na íntegra para castelhano em Martin de Braga, *Obras completas*, versión y notas Ursicino Dominguez del Val (Corpus patristicum hispanum) Fundación Universitaria Española, Madrid 1990 (De correct. nas pp. 145-153). Uma parte da obra, incluindo o *De correctione*, foi traduzida e editada com o texto latino de Barlow defronte em São Martinho de Dume, *Opúsculos morais*, introd. e trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho — L. M. V. Bernardo — A. B. Ferreira — R. J. G. Sousa, (Pensamento português) INCM, Lisboa 1998. Outra tradução para português, com texto da edição Barlow defronte, pode ler-se em Martinho de Dume, «Texto sobre crendices, ontem», trad. de Manuel Justino Maciel. in *Arquivo Histórico Dominicano Português*, IV/2 (1989) 309-320; também se inclui uma tradução no estudo em que se reivindica a origem romena de Martinho: G. I. Serban, «Martinho de Dume, antigo escritor romeno» [em romeno no original], in *Mitropolia Banatului* (Revista oficiala a Archiepiscopiei Timisoarei si Caransebesului si a Episcopiei Aradului, Timisoara) 39 (1989) 47-60.

³ Martino di Braga, *Contro le superstizioni – Catechesi al popolo. De correctione rusticorum*, a cura di M. Naldini, (Biblioteca Patristica 19) Naldini editore, Firenze 1991. Detectam-se três orientações no comentário (pp. 79-123) que segue o texto de Martinho frase a frase, e muitas vezes palavra a palavra: 1º) dilucidação filológica e linguística da terminologia usada, com grande atenção aos vulgarismos, à evolução do latim e às formas características do latim cristão; 2º) explicação e contextualização do conteúdo doutrinário, com particular atenção aos aspectos teológicos e eclesiológicos; 3º) identificação das fontes doutrinárias e explicação etno-histórica das superstições, adivinhações, encantações, malefícios, sortilégios reportados por Martinho. O volume encerra com três índices: dos passos bíblicos, de temas e assuntos mais importantes, e o exaustivo de nomes e palavras do texto (141-154). A inclusão deste índice mostra o claro interesse do autor pelos aspectos linguísticos do texto martiniano, também atestado pela introdução e pelas amplas análises do comentário. A atenção dada por Naldini aos vulgarismos linguísticos, a um estilo simples e popular, às formas da religiosidade popular e à intenção pastoral da obra explicam o subtítulo que escolheu: “Catequeses ao povo”.

⁴ Martinho de Braga, *Instrução pastoral sobre superstições populares. De correctione rusticorum*, ed. trad. e coment. Aires Augusto Nascimento, colab. Maria João V. Branco, (Medievalia 11), Cosmos, Lisboa 1997. Esta edição crítica do texto latino, com tradução defronte, baseia-se em nova recensão dos manuscritos, cujas variantes são mais exaustivamente assinaladas que em Barlow. O texto é precedido de uma longa introdução onde se insere Martinho no seu tempo e a obra no contexto da sua acção, sendo a obra abordada através da sua construção e intencionalidade, com o conteúdo (com destaque para o binómio “sermo rusticus” e “superstições”) colocado em confronto com a cultura na Galécia do século VI. Antes da análise da tradição manuscrita é tratada a questão da *simplicitas* do discurso, intencionalmente dirigido aos “rústicos”. As notas de comentário à tradução, para lá da atenção às fontes literárias de Martinho, dilucidam em particular aspectos linguístico-literários, históricos, escriturísticos e etnológicos das práticas nele censuradas. Esta interpretação explica a paráfrase do título dado pela tradição (*De correctione rusticorum*) acentuando o carácter pastoral do texto contra as superstições, embora por diversas vezes o autor reduza a importância doutrinária deste elemento.

⁵ Não pode consultar a edição bilingue de José Eduardo López Pereira, *Cultura, Relixión e Superstições na Galicia Sueva: Martiño de Braga ‘De correctione rusticorum’*, (Monografías 39) Universidade da Coruña, La Coruña 1996.

apesar das palavras mesmas de Martinho⁶. Por outro lado, Enza Colona, assumindo que o *sermo rusticus* é de facto característico da obra, vê no seu uso não uma tradução de terminologia para língua vulgar ou bárbara, mas sim um recurso retórico para ganhar a atenção e a cumplicidade dos ouvintes usando uma linguagem a eles acessível⁷. O tema tem tanto mais interesse quanto Naldini, por exemplo, usa precisamente o *sermo rusticus* como critério de edição do texto latino: quando, para um dado termo, a tradição manuscrita atesta mais do que uma variante, opta sempre pela de maior “rusticidade”, por essa ser uma característica determinante do *De correctione*⁸. Como qualquer outro critério de colação de manuscritos, este também é falível, mas aparenta a grande vantagem de estar em acordo com a intenção expressa do autor, embora esta não seja avaliada por todos do mesmo modo e não seja claro, afinal, quem são estes “rústicos” e o que pensam.

O *De correctione rusticorum*, cujo título, dado pela tradição e pelos editores⁹, tem tido várias traduções, consoante a tónica a colocar ou no modo (*correctio*) ou nos destinatários (os *rustici*), sendo antes de mais atravessado pela tensão sagrado/profano. Martinho prega a exorcização, melhor: a des-demonização, da natureza, cujo poder mágico ou encantatório quer mostrar como enganador e vão, transferindo o sagrado para o transcendente, identificado também como fundamento do sentido da vida humana. A estratégia de Martinho não é destruir a religiosidade popular, é mostrar que ela está mal orientada, que é uma submissão a certos e falsos ídolos, devendo sim submeter-se a verdadeiros símbolos. Por isso insiste na apropriação cristã da crença, dando outro sentido à vida humana, quer ao nível do quotidiano (divisão e ritmo do tempo, designação dos dias), quer ao nível individual (responsabilidade pessoal e fuga ao crime), quer ao nível moral (opção ou pelo bem ou pelo mal), quer ao nível histórico e escatológico (compreensão da origem, vivência e destino do homem). Depreende-se da argumentação martiniana que todo o acto deve ser moralmente justificado, porque *nada é profano*, mas também *nada na natureza é o divino*, apesar de tudo resultar da criação divina. Daí considerar que toda a adoração de seres criados seja obra diabólica, isto é, errada ou destituída de sentido.

⁶ C. Codoñer Merino, «Rasgos configuradores de un estilo polpular», in *Serta Philologica F. Lázaro Carreter natalem diem sexagesimum celebranti dicata*, Cátedra, Madrid 1983, pp. 109-118.

⁷ E. Colona, «Il *sermo rusticus* di Martino di Braga» in *Invigilata lucernis* (Rivista dell’Istituto di latino dell’Università di Bari) 13-14 (1991-92) 121-147; no mesmo sentido A. A. Nascimento, ed. cit., p. 50, que interpreta a evocação do *rusticus sermo* como modo da *captatio benevolentiae*.

⁸ Ed. cit., p. 37.

⁹ Ver os diferentes nomes dados à obra pelos manuscritos, no aparato das ed. Barlow (p. 183) e Nascimento (p. 129) que também esclarece que o título tradicional se baseia no *Breviário bracarense* de D. Rodrigo da Cunha, de 1634 (cfr. também n. 1 da p. 147).

A intenção pastoral e religiosa impõe-se a todas as considerações que se pretendam fazer e, por isso, deve orientar a interpretação da obra.

O *De correctione* reúne de facto dois géneros literários distintos: a carta e o sermão¹⁰. Começa com uma carta de envio onde Martinho de Dume se dirige e responde a Polémio, bispo de Astorga, que lhe teria pessoalmente solicitado instruções sobre o modo de *corrigir* as opiniões dos rústicos (*pro castigatione rusticorum*). E aqui Martinho diz-nos exactamente quem são estes rústicos, precisamente «aqueles que continuam presos à antiga superstição dos pagãos e prestam culto de veneração mais aos demónios que a Deus»¹¹. Feita a identificação, Martinho diz a Polémio que escreverá «algumas coisas sobre a origem dos ídolos e das suas perversidades ou pouco do muito <que haveria a dizer>»¹². Na primeira utilização do termo fica claro que estes “rústicos” não são identificados com “gente do campo”¹³, são antes os que permanecem na «antiga superstição dos pagãos», ou seja os renitentes a adoptar o cristianismo ou que o tinham mesmo abandonado, sejam urbanos ou camponeses, perfilhando certos cultos vistos por Martinho como demoníacos. Numa palavra, são os que não estão ainda cultivados pela nova fé e que é necessário converter, corrigir. E são também os que tendo aderido ao cristianismo regressaram aos cultos supersticiosos, cometendo assim uma falta ainda mais grave¹⁴. No final da carta-prefácio, Martinho usará de novo o termo “rústico”, associando-o agora à finalidade e conteúdo do texto, o que tem orientado boa parte das interpretações, que, para compreender o sentido de “rústicos”, não dão a devida atenção à frase de abertura da carta. Aquele objectivo pastoral e apologético, justifica-se Martinho perante Polémio, exige que se tomem apenas alguns momentos na narração de uma história muito diversificada¹⁵, que começa com a origem do mundo (como

¹⁰ O que explica que a tradição manuscrita a título ora *Epistola* (manuscritos K, P), ora *Sermo* (B, C), enquanto outros manuscritos resolvem a questão titulando apenas *Dicta Martini* (S, G) ou *Tractatus sancti Martini* (O, T).

¹¹ «(...) pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum venerationis plus daemoneis quam deo persolvunt», Martinho, *De correctione*, § 1.

¹² «aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum vel pauca de multis ad te scripta dirigerem», Martinho, *De correctione*, § 1.

¹³ Por exemplo, Agostinho de Hipona no *De catechizandis rudibus* 16, 24, fala precisamente dos “rústicos”, não do campo mas da cidade, para se referir àqueles que pretendem prepara-se para aderir ao cristianismo. Quer isto dizer que em alguns casos registados na literatura cristã antiga “rústico” pode opor-se a “cristão”, porque aquele é o que não partilha o credo ou o culto cristãos, ou se prepara para aderir a eles.

¹⁴ Estes são severamente repreendidos no § 16, mas em diversos outros pontos Martinho tem como destinatários do seu sermão aqueles que já esqueceram o que ouviram (cfr. § 2).

¹⁵ Esta ideia será ainda mais concretizada logo após a carta, já quando se dirige aos «filii karissimi», para confessar que a narração das Escrituras (*divinas scripturas*) é longa e, por isso, para que os que ouvem retenham alguma coisa na memória, ser-lhes-ão transmitidas poucas de entre muitas coisas (*pauca de pluribus*), cfr. Martinho, *De correctione*, § 2.

se verá depois, é aí que têm origem os ídolos pagãos), para assim poder abreviar nessa selva de factos «com o discurso conciso de breve compêndio e preparar *um alimento rústico num sermão rústico*»¹⁶. A expressão «rustico sermone» é sempre traduzida por algo como «em linguagem rústica»¹⁷, querendo assim indicar-se que Martinho vai optar por um *vocabulário* e uma doutrinação simples, compreensíveis para o seu auditório¹⁸. Em geral Martinho usa o termo *sermo* e suas formas com o sentido de discurso proferido e não de linguagem no sentido de palavra a usar¹⁹: cfr. *Sententiae patrum Aegyptiorum* §§ 12, 25, 39, 109; *Exhortatio humilitatis* § 2 (2); *De ira*, § 2, 5; *Formula vitae honestae* §§ 2, 4 (sobre a continência, com usos contrastados de *verba* e *sermones*, de *iuditio* e *sermo*, de *sermo* e *loquacitas*); *De Pascha* (agora considerado apócrifo), § 1. Nos *Capitula Martini*, *sermo* refere-se precisamente à necessidade de o bispo verificar se o novo bispo tem formação literária para pregar: «si in sermone et fide et in spitu-ali vita edoctus est» (§ 1, ed. Barlow, p. 124).

A interpretação tradicional da expressão *sermo rusticus* como “linguagem ou discurso rústico”, foi introduzida por Caspari, depois seguido pela generalidade dos intérpretes, traduzindo “sermo” como “linguagem”. Caspari distinguia entre a linguagem agramatical dos iletrados e o latim simples das classes educadas e que seria o aqui usado por Martinho²⁰. Mas, não poderá a expressão ser lida de modo mais literal? A expressão adquire outro sentido e será interpretada de outro modo se traduzimos “sermo” apenas por “sermão”, o que é também avaliado pelo género literário em que a narração doutrinal se desenvolverá. Isto é, Martinho propõe-se falar aos rústicos (ou seja, os que seguem «a antiga supersti-

¹⁶ «(...) necesse me fuit ingentem praeteritorum temporum gestorumque silvam breviato tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis rustico sermone condire», Martinho, *De correctione*, § 1.

¹⁷ A. A. Nascimento, trad. cit., p. 107; «com uma linguagem rústica» trad. M.L.S. Ganho – A. B. Ferreira, São Martinho de Dume, *Opúsculos morais*, cit., p. 93; «with plain words», trad. de A. Graham cit. na n. 2; «con un linguaggio semplice», trad. M. Naldini, cit., p. 43; «con estilo sencillo», trad. U. Dominguez del Val, em Martín de Braga, *Obras completas*, (Corpus patristicum hispanum) Fundación Universitaria Española, Madrid 1990, p. 145.

¹⁸ Cfr. por exemplo os estudos citados atrás nas notas 6 e 7.

¹⁹ Desta resenha excluíram-se apenas as 2 citações bíblicas onde o termo ocorre.

²⁰ C.B. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*, Christiania 1882, pp. XCII-XCIII e os autores aduzidos por Barlow, ed. cit. (pp. 160-161), dos quais discorda no que se fere ao uso de um latim gramaticalmente correcto, acentuando que Martinho usa deliberadamente vulgarismos para tornar o seu discurso mais apelativo para os ouvidos daqueles a quem se dirige (cfr. pp. 161-162). Cfr. as palavras de Stephen McKenna: «The “peasant language” means the simple, popular style, as distinct from the elegant style affected at the time, which Martin sometimes used in his other writings. The racial origin of the country audience cannot be determined, since many of the superstitions which Martin censured were common to the Roman, the Celtic-Iberian, and the Germanic paganism», S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Catholic University of America Press, 1938, p. 87, a obra é agora consultável on-line: <http://libro.uca.edu/mckenna/paganism.htm>.

ção dos pagãos»), fazendo-lhes um discurso ou *sermão rústico*²¹, ou seja usando precisamente o género de símbolos em que aqueles crêem (o «cibum rusticum» que lhes vai dar), mas para lhes mostrar os erros que aí se escondem e como é necessário que entendam essas mesmas coisas de uma outra maneira. Como evangelizador experiente, Martinho quer catequizar no terreno mesmo pisado pelos que catequiza, não apenas quanto à sua linguagem, mas sobretudo substituindo as suas crenças por outras, provenientes da revelação bíblica e que por isso considera fundamentadas. A aceitar-se a interpretação aqui proposta não faz pois sentido analisar a obra de Martinho em busca do possível latim popular ou rural que aí deveria estar vertido e que de facto não tem sido encontrado. Deve antes procurar-se o jogo de simulcros e contraposições que Martinho estabelece entre “símbolos supersticiosos” e “símbolos da fé revelada”. O sermão não é um exercício descritivo de práticas populares, mas usa o impulso destas para estabelecer, com a esperada adesão do 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.

É apontando para os cultores de crenças supersticiosas, porque atribuem a muitos deuses características que são apenas próprias da natureza, que o termo “rusticus” nos aparece mais duas vezes no sermão²²:

«Eis quais foram naquele tempo estes homens perdidos, aos quais, pelas suas invenções, os ignorantes e rústicos honravam pessimamente e cujos nomes [i.e os nomes dos deuses romanos, cfr. § 7] os demónios puseram a si mesmos, para que eles próprios fossem adorados como deuses e lhes oferecessem sacrifícios e imitassem as acções daqueles mesmos cujos nomes invocavam» (§ 8).

Aqui os «rústicos e ignorantes» são sem margem para dúvida identificados com os seguidores do politeísmo romano. Pouco mais à frente surge precisamente a mesma expressão para identificar aqueles que fazem uma divisão do

²¹ *Sermo*, com o sentido de *sermão*, está atestado no latim cristão clássico, por exemplo em Agostinho de Hipona (A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, rev. H. Chirat, Ed. Brepols, Turnhout 1966, s. v.). Cfr. exemplos na dicionarística: C. du Fresne (Du Cange), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. nova L. Favre, Niort 1886, vol. VII, s. v., nr. 2: «Sermo, Homilia, concio apud populum in Ecclesia, nostris *Sermon*», remetendo também para Agostinho e outras atestações medievais; F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, E. J. Brill, Leiden 1976, p. 961, s. v., nr. 5, que atesta um édito de 585 onde “sermo” tem justamente o sentido de “homilia”, “harenga”. Ver também A. Blaise., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966, p. 302 (§ 170): «Quand on parle d'un confesseur, sermo peut désigner, non la parole de Dieu, qu'il préche, mais sa propre éloquence», a que acrescenta em n. 4: «*Sermo* désigne aussi un sermon, une homélie familière, et non un discours d'apparat».

²² Na enumeração dos que aspiram à jactância ou vâglória, «(...) hoc urbani, hoc rustici (...). Rustici urbanos videri se gestiunt (os urbanos, os rústicos (...). Os rústicos gostam de ser considerados urbanos)», Martinho usa aqui a designação “rústicos” em oposição a “urbanos”, cfr. *Pro repelenda jactantia* § 2 (ed. Barlow, p. 70). O termo “rusticus” não surge mais vezes nas obras de Martinho.

ano para estar de acordo com hábitos pagãos e não com o ritmo astronómico do sol:

«Do mesmo modo, um outro erro se insinuou nos ignorantes e rústicos, que consideram que o início do ano ocorre nas calendas de Janeiro, o que é totalmente falso» (§ 10).

Os rústicos são, então, os que partilham as superstições e os cultos pagãos e por isso ignoram uma verdade sobre a natureza e sobre a história dos homens que está acima deles. Também nestas ocorrências os rústicos não parecem ser apenas os que vivem no e do campo. Ou seja, “rusticus” tem o sentido original de “paganus”²³, os que vivem no campo, mas acumulando o significado que desde há séculos era dado a este termo para apontar os que não seguiam a fé cristã cultuando os deuses do panteão romano ou das múltiplas religiões que individualizam as regiões rurais e as cidades do impérios, mas que se acumulam e sobrepõem sobretudo na capital. Os rústicos não são literalmente os que vivem no e do campo, são os que perfilham cultos que divinizam a *natureza* e as suas manifestações, aos quais são contrapostos os *símbolos* da fé que apontam o sobrenatural como único lugar do divino. A uma mesma conclusão nos pode conduzir a interpretação da estrutura e do conteúdo do sermão.

A breve carta ocupa apenas o primeiro parágrafo do texto e permite também situar a sua composição após o segundo concílio Bracarense (572), promovido por Martinho e no qual participou Polémio²⁴. Pode ter sido nesse contexto que endereçou ao metropolitano o pedido de instruções sobre o modo de concretização pastoral dos cânones do Concílio²⁵, o primeiro dos quais previa justamente que o bispo visitasse a sua diocese e que, nos vinte dias que antecedem a Páscoa, aos catecúmenos fosse ensinado o símbolo da fé (*catecumeni doceantur symbolum*) que começa “Creio em Deus Pai omnipotente”²⁶. Ainda o mesmo cânone explicava que no dia seguinte após ter ministrado esse ensino, o bispo convocasse o povo (*plebe*) dessa igreja para lhe ser ensinado «que evitem os erros dos ídolos (*errores idolorum*), ou diversos crimes, isto é, o homicídio, o adultério, o perjúrio,

²³ Cfr. os dicionários, p. ex. Gaffiot s. v. *paganus*. Lewis and Short, ou o Du Cange, ou Forcellini s. v. *rusticus* não registam esta acepção, insistindo nos matizes da oposição *rusticus / urbanus* desde o latim clássico.

²⁴ Polémio é o décimo primeiro bispo subscritor dos *Cânones* deste concílio, estando no grupo dos do sínodo de Lugo, cfr. edição Barlow, p. 123.

²⁵ Embora essa hipótese ainda não tenha sido explorada, parece mais improvável que seja o Cânone I a recolher o sentido da acção pastoral e do sermão de Martinho (em abono desta possibilidade, note-se que os preceitos deste cânone são um pouco mais vastos que o conteúdo do sermão de Martinho).

²⁶ Sobre o *Credo* como símbolo de fé, e as suas múltiplas variantes e interpretações, ver em particular a mais recente edição de H. Denzinger (ed.), *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. Hünermann, (Strumentū) EDB, Bologna 2000 (3ª ed).

o falso testemunho e restantes pecados mortais»²⁷. Todo o restante texto de resposta a Polémio pode perfeitamente ser lido como uma concretização deste cânone. O texto prossegue já não sob a forma de carta, mas sim de um sermão²⁸, dirigido aos fiéis, passando da segunda para a terceira pessoa, como se constata pela exortação inicial, organizada segundo os preceitos e os *topoi* da retórica clássica²⁹: «Desejamos, filhos caríssimos, anunciar-vos em nome do Senhor aquilo que não ouvistes ou se ouvistes já destes ao esquecimento. Suplicamos por isso o vosso amor (*caritate*), para que escuteis atentamente o que será dito para vossa salvação» (§ 2).

Martinho, responde ao pedido de Polémio e prega ao povo procurando, como diz na carta introdutória, compreender «a origem destes ídolos invejosos e suas depravações» (*de origine idolorum et sceleribus ipsorum*), centrando-se apenas em algumas questões, para maior eficácia junto dos ouvintes e recorrendo à autoridade da Divina Escritura³⁰. A idolatria e os crimes denunciados pelo cânone conciliar deverão estar, portanto, no centro do sermão, que se ocupa de poucas coisas, sem a densidade da Escritura, porque Martinho sabe que falará de algo que os seus ouvintes poderão nunca ter ouvido antes ou já esqueceram (§ 2), o que indicia a consciência de um auditório de adesão instável ao cristianismo, nada ou pouco cristianizado ou em regresso a antigos cultos.

Sobre o *De correctione* foi recentemente afirmado que «a leitura atenta do documento revela-nos que a sucessão dos assuntos não tem ordem aparente ou escala de valores»³¹. Pelo contrário, o curto opúsculo é de uma organização cuidada. Em primeiro lugar, do ponto de vista literário e retórico, não só pela

²⁷ *Concilium Bracarense secundum duodecim episcoporum*, ed. Barlow, pp. 118-119. Pelo menos desde a edição de C. B. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*, ed. cit., p. LXXXIX, tem sido estabelecida a ligação entre o *De correctione* e o II concílio bracarense, cfr. por exemplo, ed. Barlow (introd., p. 159), ed. Naldini (introd., pp. 19-20), ed. Nascimento (introd., pp. 34-35, 48). Também A. A. Nascimento chamou a atenção para a proximidade com certas determinações constantes nos chamados *Capitula Martini* 71 a 78, cfr. ed. cit., p. 44. Também A. A. Nascimento («A “religião dos rústicos”», em *Religiões da Lusitânia. Saxa loquuntur*, Ministério da Cultura-Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa 2002, pp. 323-332, cfr. p. 326a), explicitou a coincidência entre os cânones 71-75 dos *Capitula Martini* (e não os cânones do II Concílio de Braga, como o autor aqui refere, sendo que estes são apenas 10).

²⁸ A natureza homilética do texto detecta-se na função retórica do seu primeiros parágrafo e do último (§§ 2 e 19), mas sobretudo na constante admoestação e exortação aos destinatários. Para Jean Longère o texto é característico da pregação da alta Idade Média (cfr. J. Longère. *La prédication médiévale*, Études augustiniennes, Paris 1983, p. 53).

²⁹ António Fontán, como outros, chamou a atenção para o facto de no *De correctione*, mas também em outras obras de Martinho, haver «una ordenación sistemática de los asuntos tratados y una distribución de estos que observa las normas de la retórica para la organización del discurso», A. Fontán, «Matin de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana», *Anuario de estudios medievales*, 9 (1974-1979) 331-341.

³⁰ Cfr. o índice escriturístico na ed. Naldini, pp. 135-136.

³¹ Ana M. C. Jorge, «Do combate contra o paganismo ao controlo das “superstições”», *História religiosa de Portugal*, vol. I, Círculo de Leitores, Lisboa 2000, p. 22.

distinção entre carta e sermão, mas sobretudo pela organização deste em exortação § 2; desenvolvimento doutrinal §§ 3-18; oração final § 19³². Se se pretender ver no sermão um inquérito sociológico ou etnográfico de hábitos e costumes, talvez se possa dizer que é desordenado ou incompleto, mas não podemos concluir da mesma maneira se nos ativermos à intencionalidade do autor que na sua peça oratória visa a eficácia parenética, transmitindo aos ouvintes uma interpretação «dos tempos e dos factos passados» (cfr. §1), dando lição para um futuro outro que traga «a salvação» dos que escutam (cfr. § 2). Lido assim, podemos encontrar no núcleo do sermão três momentos em torno da condição humana: I. arqueologia do mal, da idolatria e das superstições (§§ 3-12); II. Cristo, promessa de salvação (§ 13); III. ideais e limites da vida terrena e o seu fim na vida futura: teologia baptismal e escatologia (§§ 14-18)³³. A cristologia, que é resumida em apenas um parágrafo, ocupa o centro geométrico do opúsculo, prolongando-se tematicamente na teologia baptismal depois desenvolvida. Esta organização do discurso permite a Martinho articular e compaginar a supressão da idolatria e do mal com a esperança na felicidade eterna. É assim que uma *natureza plena de demónios e arbitraria* é substituída por uma *natureza símbolo* dotada de regularidade e moral.

Do um ponto de vista doutrinal, Martinho não necessita de teorizar ou fundamentar as suas afirmações (nem isso lhe pareceria útil para aqueles a quem se dirige), bastam-lhe as decisões conciliares e os símbolos da fé já em uso canónico para com eles formar uma moral para a vida quotidiana³⁴, que deve assentar na ideia mais forte de uma separação entre o divino e o terreno, permanecendo aquele uma aspiração, inapropriável mesmo para o anjo. Martinho declara como impossível que o anjo, o homem, ou a natureza sejam em si mesmos deuses, e por isso não podem ser objecto de culto ou veneração. Está aqui a

³² Veja-se por exemplo a ordenação proposta por A. A. Nascimento, segundo o modelo da oratória clássica, em *exordium* (§ 1), *narratio* (§§ 3-7), *confirmatio* (§§ 8-14), *refutatio* (§§ 15-17), *peroratio/exortatio* (§ 18), *epilogum* (§ 19), ed. cit., p. 42. Já Manlio Simonetti prefere dividi-lo em duas partes: na primeira (§§ 2-14) expõe-se a história da salvação, enquanto a segunda parte (§§ 15-19), “de forte conteúdo parenético”, assenta na recordação do rito baptismal, M. Simonetti, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari* (sec. V-VIII), (Sussidi patristici, 3), Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1986, p. 162. Stephen McKenna propusera já uma estrutura bipartida, com um tema coordenador: «The sermon, which consists of eighteen chapters, is made up of two principal parts: the didactic, from chapter two to thirteen, and the exhortatory, from chapter fourteen to eighteen. Martin places the principal emphasis upon the instruction of the people. He believed that the cause of idolatry was not malice, but ignorance. (...) Throughout the sermon Martin constantly emphasizes ignorance as the cause of idolatry», S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain*, cit., p. 87.

³³ Incluí esta minha interpretação da estrutura da obra numa recensão à ed. de Naldini, cit. na n. 2, em tempos enviada à revista *Humanística e Teologia*. Esse texto nunca foi publicado, mas esta leitura da estrutura foi parcialmente transcrita numa outra recensão publicada na mesma revista.

³⁴ «Não são efectivamente relevantes dados doutriniais que não vão além de uma teologia comum, e não fazem parte de uma posição própria de autor», A. A. Nascimento, introd. à ed. cit., p. 45.

razão do corte com os rústicos, os que seguem a superstição própria dos pagãos. Há uma ideia organizadora que fundamenta toda a argumentação contra as superstições: considerar como divino algo da natureza, seja uma fonte, um cruzamento de caminhos ou os dias da semana, é um erro porque é tomar como causa aquilo que de facto é causado. Para Martinho trata-se pois de criticar e corrigir práticas que tomam o mundo criado (que é apenas efeito e expressão do poder criador de Deus) como a própria divindade. Martinho não aceita que, por ignorância, aquilo que é criação de Deus (isto é, “teofania”, conceito que não usa) seja venerado como tendo poder causador divino, o que, se o neologismo fosse permitido, reduziria Deus a uma “physeofania” pluralizadora, uma multiplicidade de produtos do poder da natureza (cf. § 6, citado mais abaixo). O objectivo central do *De correctione rusticorum* é explicar e corrigir o absurdo do que Martinho parece entender como erro de compreensão da essência do divino, que é também um erro moral, uma vez que condiciona em direcção errada a prática quotidiana, abandonada à arbitrariedade da ausência de norma, que ainda o mesmo cânone primeiro do II Concílio Bracarense quer combater, ao dar como tarefa ao bispo que ensine aos fiéis que «não queiram que lhes façam o que eles fazem aos demais e que creiam na ressurreição de todos os homens e no dia do juízo final, no qual cada um receberá segundo as suas obras»³⁵.

Martinho, homem culto e evangelizador voluntarioso, para tratar de um assunto tão complexo, e presente-se que premente para a época, optou por captar a benevolência do auditório com uma narração depurada e directa passando pelos tópicos das crenças desarticuladas dos “rústicos” para com mais eficácia fazer um contraponto “com o alimento do rústico” e atingir o seu auditório («silvam breviato tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis *rustico sermone* condire», § 1). Vejamos então como Martinho desenvolve o seu discurso.

A explicação de todo o bem e todo o mal é pois reconduzida à sua *origem* ou causa. As fontes bíblicas e também a demonologia cristã antiga combinam-se numa impressiva narrativa cujo ponto de partida é a criação, passando de imediato à queda do anjo, movido pela inveja, que com o seu exército de cúmplices é origem de todo o mal e por isso de todas as tentações e superstições³⁶. É porque

³⁵ *Concilium Bracarense secundum*, ed. Barlow, p. 119.

³⁶ O combate das superstições é um tópico central da pastoral cristã dos séculos IV-VI (não pude consultar a obra de D. Matim *Inventing Superstition from Hippocrates to the Christians*, Harvard U. P., Cambridge MA 2004). A obra de Agostinho desempenha aí um particular papel, cfr. M. E. Gil Egea, «De augurios y sortilegios. La labor pastoral de San Agustín frente a la *superstitio* de sus fieles», in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 maggio 1996*, (Studia ephemeridis “Augustinianum”, 58) Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, vol. 2, pp. 703-718. Tem sido estabelecida a ligação entre o sermão de Martinho e o *De catechizandis rudibus* de Agostinho, cfr. introd. de A. A. Nascimento, ed. cit, p. 40, que também assinala o que distingue as duas obras.

querem substituir Deus que as hordas de demónios usam todas as estratagemas para capturar a atenção e a acção humanas. A mesma inveja fez cair o homem, cuja descendência esqueceu o seu criador, provocando a ira de Deus que enviou o dilúvio «para reparar a espécie humana» (§ 5). Também a descendência de Noé voltou a esquecer Deus e começou a adorar as criaturas («coeperunt, dimisso creatore, colere creature», § 6). Está pois aqui a identificação da origem das superstições: esquecimento de Deus e adoração das criaturas: «uns adoravam o sol, outros a lua ou as estrelas, outros o fogo, outros a água profunda ou os mananciais, acreditando que todas estas coisas não tinham sido criadas por Deus para uso dos homens, mas que tendo nascido por si mesmas eram deuses» (§ 6). Nos parágrafos seguintes (§§ 7-12) Martinho explica como «o diabo ou os seus ministros, os demónios que caíram do céu» (§ 7), persuadiram e conduziram os homens ignorantes e rústicos a todo o tipo de erros, crenças e adorações supersticiosas. O panteão romano, com o seu cortejo de deuses disseminados pela natureza é severamente reduzido a um conjunto de superstições tolas e injustificadas (7-8). Também a semana da criação mostra como é estulta e abusiva a designação pagã dos dias e da divisão do ano e das superstições a eles ligados (§§ 9-11). A mesma severidade se ouve contra as adivinhações e os presságios, apoiada numa justificação teológica da esperança: «Deus não deu ao homem o poder de conhecer o futuro, para que, vivendo sempre no temor de Deus, dele espere orientação e auxílio para a sua vida» (§ 12). Vendo-o caído na miséria destas adorações supersticiosas, Deus fez-se carne para regenerar os homens, trazendo-lhes a salvação pelo baptismo para que se afastassem «das obras más, isto é dos ídolos, do homicídio, do roubo, do perjúrio, da fornicação e que não fizessem aos outros o que não queriam que a eles fosse feito» (§ 13). A linear cristologia martiniana liga-se directamente à escatologia (§ 14) que ocupará o centro do sermão até ao seu final. Aqui, Martinho demora-se na apologia e justificação da liturgia baptismal³⁷, pacto interior com Deus, renúncia adulta e voluntária ao diabo que é simultaneamente «profissão de fé (*credo*) na trindade divina e esperança na ressurreição da carne e na vida eterna, após o fim dos séculos» (15). Cautelosamente, Martinho adverte para o perigo e a gravidade do regresso às superstições após o baptismo, propondo uma teologia do ritual como signo, distinguindo entre os *rituais* encantatórios que relevam da superstição pagã (*signa diaboli*), e os rituais do crente (*signum crucis*, baptismo, benzer-se, orar), que são testemunho de fé:

Porque é que a mim ou a qualquer outro recto cristão os augúrios não são nocivos? Porque onde o signo da cruz (signum crucis) vem à frente, o signo do diabo é nada. E porque é que a

³⁷ Sobre o baptismo, Martinho escreveu ainda o opúsculo teológico *De trina mersione* (Sobre a tripla imersão), ed. Barlow, pp. 256-258.

vós vos é nocivo? Porque desprezais o signo da cruz, e temeis aquele que vós próprios transformais em signo. De igual modo abandonastes a sagrada encantação (incantationem sacram), isto é o símbolo (symbolum) por vós recebido no baptismo, que é o Creio em Deus pai todo poderoso, e a oração do domingo, que é o Pai nosso que estás no céu, e em seu lugar conservastes os versos e as encantações diabólicas. Portanto, todo aquele que, desprezando o signo da cruz de Cristo, abraça outros signos, perde o signo da cruz que recebeu no baptismo. De igual modo, quem aceita outras encantações inventadas por magos e malféitores, perdeu a encantação do santo símbolo e da oração do domingo, porque não se pode adorar a Deus e ao diabo ao mesmo tempo (quia non potest deus simul et diabus coli) ³⁸.

Esta radical disjunção dos dois mundo entre os quais se digladia o homem é selada pelo homem com a opção por um símbolo, uma profissão de fé, que supera todos os símbolos, que aqui se apresentam como possíveis opções humanas³⁹. A ténue diferenças entre símbolos e símbolos é dada nessa opção por um símbolo revelado. São radicalmente incompatíveis: não podem ser adorados em simultâneo.

Transforma-se assim a natureza num símbolo que contribui de modo espiritual e único para a realização de um plano de salvação, ao mesmo tempo que se nega à natureza qualquer autonomia e menos ainda qualquer possibilidade de ser dotada de uma vontade ou de ser animada por espíritos de qualquer tipo. A natureza não tem forças próprias e autónomas que poderiam ser manobradas por encantações. A natureza é apenas um símbolo que remete para a história de salvação do homem. Entendida a natureza (isto é, a criação) desse modo, todo o investimento humano deve ser colocado no próprio sentido do símbolo e esse implica uma adesão afectiva e um compromisso (é um *credo*).

Quando, após o baptismo o crente voltar a cometer os actos perversos que lhe são interditados pelo compromisso, não deve desesperar, nem duvidar da misericórdia de Deus (§ 17), porque ele atende a penitência do pecador, a qual deve manifestar-se em actos bons, que preparam a vida eterna. Entre estes destaca a frequência dos lugares sagrados e a observância do domingo, «porque o homem cristão deve venerar o dia do senhor» (§ 18)⁴⁰. A identificação do ideal da vida cristã é bem clara e explícita quando Martinho exorta os crentes a ter «sempre o seu pensamento na ressurreição da carne e na vida eterna no reino dos céus e não na miséria deste mundo» (§ 18). Ponto central da antropologia martiniana é a afirmação da liberdade do homem, que «fazendo o bem, pode esperar a futura paz no reino de Deus, ou (o que não aconteça), fazendo o mal, esperar no futuro o fogo eterno do inferno, porque, tanto a vida eterna como a

³⁸ Martinho, *De corr. rust.* § 16.

³⁹ Sobre a tradição e a teologia do *credo* e as suas sucessivas formas literárias, cfr. a obra citada na n. 23.

⁴⁰ Como tem sido notado pelos estudiosos, nesta valorização do domingo não é feita qualquer referência à Eucaristia, sendo o Baptismo o único sacramento referido por Martinho em todo o texto.

morte eterna estão colocados no arbítrio do homem (*in arbitrio hominis est posita*). Cada um terá aquilo que tiver escolhido para si» (§ 14). O problema do mal não é elaborado com a sofisticação que lhe dera um Agostinho de Hipona e não é evidente que a cosmogonia de Martinho evite de modo consistente o maniqueísmo. É evidente a sua crença na existência de demónios e de deuses maus, aos quais até reconhece eficácia e poder, querendo firmemente doutrinar os homens para que se furem ao seu domínio.

Lida sob esta chave, a obra não tem que ser entendida como um documento sobre crenças populares na Galécia⁴¹. Martinho parece descrever crenças que não são especificamente de Braga ou de Astorga, mas parecem ser cultos suficientemente vagos, característicos do politeísmo greco-romano e das antigas religiões e cultos rurais que sempre subsistiram na Península⁴². Martinho apenas arenga contra as superstições, como os intérpretes têm quase exclusivamente dito? Não! Esse é apenas um pretexto entre outros, como a moral social (fornicatio, homicídio, adultério: § 13), a ortodoxia dos ritos (baptismo de adultos, recitação do *Credo* e do *Pai nosso*, etc.) a demonologia, as concepções do além (fogo versus paraíso).

Mais do que na narração de certas práticas rituais e simbólicas, esta obra estrutura-se em três grandes eixos teológicos e eclesiológicos: — afirmação da transcendência do poder de Deus e da dependência e temporalidade das criaturas; — primado das instituições cristãs sobre as profanas ou pagãs; — afirmação do arbítrio humano e do destino pós-temporal do homem como recompensa pelas opções que aquele permitiu. As implicações filosóficas destes temas são evidentes, embora Martinho não se ocupe delas, deixando-as suspensas na doutrina recebida que se limita a explicar e a ilustrar. Basta-lhe mostrar que oferecem um quadro mais consistente para compreender o homem e o seu lugar no mundo.

⁴¹ Esta também parece ser a percepção medieval. Há apenas dois títulos que nos manuscritos (cfr. acima n. 7) glosam o conteúdo: no manuscrito K (séc. VIII), que introduz a interessante distinção entre *populus e rustici*, é um «Sermo ad populum pro castigatione rusticorum *de diae dominica*»; no manuscrito C (séc. XI), que aliás atribui a obra a Agostinho, lê-se como título: «Incipit sermo sancti Augustini episcopi: *Quid sit differentia inter angelos benignos et malos, et quomodo oportet homini ut sit bonus*». Também o autor dos *Acta Martini Dumiensis* incluídos no antigo breviário da Sé de Braga, considerado anterior a 1340, realçava que o oúsculo era uma admoção àqueles que tendo aderido à fé continuavam a adorar ídolos: «Cuis quidem ego ipse librum legi de differentiis quattuor virtutum et quendam tractatum pro castigatione rusticorum, *qui iam in fide manentes adhuc honorem idolis exhibebant*» (ed. Barlow, Appendix 16, p. 303, itálico meu).

⁴² No mesmo sentido ver: A. A. Nascimento, «A “religião dos rústicos”», em *Religiões da Lusitânia*, ed. cit., p. 326b que nota que o discurso de Martinho «assenta em esquemas marcadamente racionalizadores de um conteúdo. Sendo gerais e relativamente comuns à apologética cristã, dificilmente podem ser tomados como locais», sobretudo a afirmação conclusiva: «o seu trabalho é pastoral e pedagógico, não é etnográfico» (p. 328b).

Não menos presentes são os recursos estilísticos e retóricos que Martinho mobiliza, como meio para fixar a disponibilidade do auditório e em busca de eficácia para a sua mensagem, atitude que denota uma penetrante convicção de «vontade de eficácia»⁴³, em que, para lá da retórica, são mobilizados temas e conceitos que podemos associar ao campo da reflexão filosófica moral dos estóicos, que Martinho compilou em alguns dos seus escritos, sobretudo através da obra de Séneca⁴⁴. A versatilidade de Martinho permite-lhe escrever com a mesma intensidade a letrados e a iletrados⁴⁵. Como resumo de catequese, o sermão abarca questões do foro pessoal (crença vs. fé), político (concepção da história e apropriação cristã do ciclo do tempo), social e ético (indicação de um ideal de vida).

A *Instrução dos rústicos* é sobretudo obra pastoral⁴⁶, um exemplo de pregação onde simultaneamente podem ser apontados temas e conceitos filosóficos que fazem parte da formação de Martinho, “o homem mais culto do seu tempo” como lhe chamou o seu contemporâneo Gregório de Tours (*Historia francorum* V.37). Marcia Colish termina a sua monumental investigação sobre o estoicismo desde a antiguidade até ao séc. VI, exactamente com o estudo de Martinho⁴⁷, realçando que com a obra *Formula vitae honestae* e enquanto «compilador do primeiro manual pseudo-senequense da Idade Média, Martinho criou um novo género literário e um novo método de transmissão filosófica», que seria de grande influência sobretudo na baixa Idade Média⁴⁸. Este estilo de composição teve os seus seguidores⁴⁹ e não faltam obras que em período mais tardio sigam o

⁴³ Sobre a retórica em Martinho, cfr. P. F. Alberto, «Martinho de Braga: àteknor ou tekniñón», *Euphrosyne* 19 (1991) 175-200, sobre o *sermo rusticus*. cfr. 193-194.

⁴⁴ Cfr. P.F. Alberto, O “*De ira*” de Martinho de Braga. Estudo, edição crítica, tradução e comentário, in *Mediævalia*. Textos e estudos 4 (1993).

⁴⁵ Manlio Simonetti destaca justamente esta «capacità di adattarsi agevolmente ad esigenze diverse», o que faz de Martinho «un uomo per tutte le stagioni, ovviamente commisurato ain non esaltanti livelli culturalli dell'epoca», M. Simonetti, *La produzione letteraria latina*, ed. cit., p. 162. Um panorama literário do século VI, onde Martinho não é mencionado, pode ler-se em C. Leonardi, «Il secolo VI», in C. Leonardi (cur.), *Letteratura latina medievale (secoli VI-XV)*, (Millennio medievale, 31) Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002, pp. 3-16.

⁴⁶ Martinho era homem de cultura mas também de acção como o mostra a sua actividade teológica e pastoral, cfr. J.S. Gomes S. «Martinho de Dume: a sua acção litúrgico-pastoral», in *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional*, vol. III (pp. 157-166). Col. Memorabilia Christiana I. Braga 1990; também A. A. Nascimento, introd. à ed. cit., pp. 27-35 que também anota a bibliografia mais relevante.

⁴⁷ M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, E. J. Brill, Leiden 1985, reimpr. 1990, sobre Martinho cfr. as pp. 297-302.

⁴⁸ Eadem, *ibid.*, p. 298, cf. p. 301.

⁴⁹ M. Simonetti, *La produzione letteraria latina*, ed. cit., p. 178, n. 32, refere que o *De correctione* também teve os seus imitadores na *Vita* de S. Eligio e de Pirmino (remetendo para as pp. 112 e 194, respectivamente).

método de compilação usado por Martinho e por isso a ele mesmo são atribuídas, embora o seu autor não seja conhecido. São vários os textos de extracção senequense desconhecidos em manuscrito mas atribuídos a Martinho de Dume em edições impressas tardias. Tal parece ser o caso, entre outros, do *Liber unus de paupertate* recentemente reeditado por Manuel Ferreira de Sousa, que demonstra que cada parágrafo da obra é extraído das *Cartas a Lucílio* de Séneca⁵⁰, mas que a crítica mais recente exclui de entre as obras de Martinho⁵¹.

De qualquer modo, o proverbial estoicismo de Martinho, profundo conhecedor de Séneca não é identificável no *De correctione*, como o é em outras obras⁵². Aqui, de facto, não é a moral estóica que serve de padrão para combater as superstições ou para orientar a acção quotidiana dos leigos. Mas, será este texto um documento de circunstância, um instrumento pastoral em que Martinho discute as crenças efectivas dos seus destinatários ou ele é sobretudo inspirado pela cultura do autor, tendo uma menor ligação a práticas locais efectivas?

A acção evangelizadora e pastoral de Martinho é menos velada pela glorificação hagiográfica e por isso é conhecida com um pouco mais de segurança que outros aspectos da sua vida e cultura. A sua actividade centrou-se no noroeste da península ibérica, onde foi profundo o seu papel cultural, quer pela preservação e transmissão de cultura, assegurada pelos mosteiros que criou, pela actividade de tradução, pela obra escrita que deixou e pelo exemplo de virtuosidade, perpetuado no culto ainda vivo em populações locais. Não menos importante para a época é o seu empenho na difusão da cultura e do modo de vida cristãos nos meios eclesiásticos e monásticos (através da organização eclesial e dos mosteiros), entre a população urbana ou rural (como testemunha o sermão pastoral, que aqui se estuda), ou junto das elites régias (bem ilustrado na *Regra da vida virtuosa*, intrinsecamente estóica, dirigida ao rei Miro e àqueles que assistem ao seu serviço)⁵³. A influência do “apóstolo dos suevos” foi duradoura, quer no campo da formação de uma identidade cultural plasmada na vivência monástica, quer no da difusão do cristianismo, quer no da criação de uma rede conventual que

⁵⁰ M. P. F. de Sousa, «O 'De paupertate' de S. Marinho de Dume», *Revista Portuguesa de Filosofia* 46,4 (1990) 537-545. Neste estudo oferece uma edição do opúsculo com confronto literal com a referida obra de Séneca. Embora o autor chame a atenção para o problema, não é discutida a autenticidade da obra, conhecida a partir de uma edição de 1545.

⁵¹ Cfr. ed. cit. de Barlow, p. 286; trad. cit. de Dominguez del Val, p. 33; P. F. Alberto, *O de ira*, ed. cit., pp. 72-74 (veja-se nesta obra uma análise dos outros escritos senequistas pseudomartinianos, a pp. 66-79).

⁵² Sobre o estoicismo de Martinho cfr. a introd. de P. F. Alberto, *O “De ira” de Martinho de Braga.*, ed. cit. e também P. Calafate «Estoicismo em Portugal» *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (sbd. col. 303-304) Verbo, Lisboa 1990.

⁵³ Cfr. a propósito P. Riché, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age. Fin du V.e siècle - milieu du XI.e siècle*, Picard ed., Paris 1989 (3ª ed.), pp. 25, 33 e 288.

estaria na origem da futura divisão administrativo-eclesiástica do território do nordeste peninsular, etc.⁵⁴ Mas, de onde provém a cultura de Martinho e como a difunde é assunto a que recentemente foram trazidos novos argumentos.

Martinho é tradicionalmente considerado natural da Panónia, segundo o testemunho de Gregório de Tours⁵⁵, embora Marcia Colish afirme, sem mais fundamentação, que era nativo da região de Tours⁵⁶ e G. Serban⁵⁷ o considere natural da Roménia⁵⁸. Entre os ensaios recentemente dedicados a Martinho, avulta a análise literária de uma parte dos seus escritos (traduções e opúsculos), no contexto da cultura bracarense do século VI, proposta por Arnaldo do Espírito Santo⁵⁹, que infelizmente permanece inédita. Este estudo obriga a recolocar em questão o valor documental que sempre havia sido atribuído aos panegíricos de Martinho, nomeadamente de Venâncio Fortunato e de Gregório de Tours. A partir da análise textual das suas traduções o autor pôde concluir que «não é nada claro que Martinho tenha sido um exímio conhecedor da cultura oriental»⁶⁰ e que, ao contrário do afirmado pela tradição “orientalista”, «poderá ter iniciado a sua vida de monge num ambiente ocidental»⁶¹. Além disso, o facto de as suas adaptações de certas passagens e do modo retórico de Cassiano de Marselha evitarem «todas as expressões que foram objecto de polémica teológica» no sul de França, podem indiciar que ele conhece bem este contexto cultural, podendo ser precisamente originário do «sul da Gália»⁶².

⁵⁴ Rui C. Martins «O espaço paroquial da diocese de Braga na alta idade média (séculos VI-XI). Um estado da questão», in *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional*, (Col. Memorabilia Christiana 1) Braga 1990, vol. I pp. 283-294. No mesmo volume de actas poderão ler-se algumas outras comunicações importantes para o estudo da influência martiniana. Ver também, M. J. P. Maciel, «São Martinho de Dume e a cristianização do futuro território português: fé, cultura e arquitetura», in *Missionação portuguesa e encontro de culturas. Congresso Internacional de História. Actas*, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Braga 1993.

⁵⁵ Cfr. *Historia francorum* V. 37, citado e discutido por A. A. Nascimento, ed. cit., p. 31.

⁵⁶ M. L. Colish, *The Stoic Tradition*, ed. cit., p. 298.

⁵⁷ Cfr. artigo cit. supra na n. 2.

⁵⁸ Sobre a vida e obra de Martinho, poderá consultar-se o útil artigo de Manuel C. Dias y Dias "S. Martin de Braga", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. vol. 66/67 (pp. 678-680) Beauchesne, Paris. Consultar também J. M. Barbosa, «Martinho de Dume (São)», *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3 (col. 673-677) Ed. Verbo, Lisboa 1991. A mais completa bibliografia sobre Martinho encontra-se em J. Carneiro da Costa e J. J. Martinho da Costa, «Bibliografia patrística Lusitana», in *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional*, (Col. Memorabilia Christiana 1) Braga 1990, vol. III, pp. 168-220, cfr. index p. 218.

⁵⁹ A. M. do Espírito Santo, *A recepção de Cassiano e das Vitae patrum. Um estudo literário de Braga no Séc. VI*. Dissertação de doutoramento em literatura latina, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993. A introdução de A. A. Nascimento a *Instrução pastoral*, ed. cit., pp. 27-35, é uma primeira reconsideração dos juízos históricos que integra as aquisições principais daquela tese.

⁶⁰ A. M. do Espírito Santo, *A recepção de Cassiano*, ed. cit., p. 174.

⁶¹ *Idem*, p. 176, cfr. p. 407.

⁶² *Idem*, p. 230.

Martinho não deve ter sido o veículo de cultura que se julgava tivesse trazido diversos códices para o noroeste da Península, pelo contrário, teria sido na região de Braga que «entrou em contacto com a obra de Cassiano», mas por sua vez teria sido por seu intermédio e por mediação de alguns dos seus opúsculos que a obra de Cassiano foi conhecida e a cultura bracarense se difundiu⁶³. Também teria sido em Braga que Martinho entrou em contacto, mais tarde, com as obras morais de Séneca, que usou para «adaptar a moral natural à pregação cristã»⁶⁴. Ora, estes dados mostram que a Braga urbana do século VI não é apenas povoada por bárbaros incultos, mas que aí circulam as obras eruditas que Martinho desconhecia quando, com intenção apologética e de formação monástica, realizou as suas primeiras traduções. As adaptações literárias e doutrinárias que Martinho opera nos seus pequenos escritos, quase todos de índole moral, deslocam para o domínio pastoral o que em Cassiano são sobretudo preocupações espirituais e ascéticas⁶⁵. Sobressai desta análise que mais do que um mestre que traz cultura, Martinho se faz escritor em Braga⁶⁶, onde contacta e toma como modelo as obras de Cassiano e de Séneca, o que contradiz com severidade a ideia tão difundida de uma região afastada das letras, povoada por rústicos ignorantes e dispersa pelas mais inorgânicas formas de religiosidade. Neste quadro, é a própria interpretação do *De correctione* que deve ser revista.

O *De correctione* tem sido tradicionalmente lido como um testemunho de práticas religiosas não cristãs no noroeste da Península Ibérica⁶⁷. Aparte o valor documental das descrições de Martinho, o texto não deve ser absolutizado tomando as descrições como se fossem um relatório sociológico, menos ainda se deve concluir que essas práticas descrevem plenamente o ambiente cultural da área de influência de Braga no século VI⁶⁸. Como escreveu Arnaldo do Espírito Santo: «toda a tentativa que pretenda reduzir o noroeste peninsular, com base no *De correctione rusticorum*, a uma sociedade semipaganizada é ignorar outros textos não menos significativos, embora, sem dúvida, de menor interesse folclórico»⁶⁹. É nesta esteira que Aires Nascimento afirma que «na perspectiva catequética de Martinho, a enumeração de práticas pagãs é um objectivo

⁶³ *Idem*, pp. 287-288.

⁶⁴ *Idem*, pp. 331-332.

⁶⁵ *Idem*, cf. p. 294-295.

⁶⁶ *Idem*, p. 413.

⁶⁷ Vejam-se as introduções de Naldini e Nascimento às respectivas edições, e M. J. Maciel, «O *De correctione rusticorum* de S. Martinho de Dume», *Bracara Augusta* 34 (1980) 483-561, que é abundantemente citado e seguido na introdução e comentário de Naldini, ed. cit. Ver também o clássico S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain*, cit., especialmente o cap. IV: «Pagan Survivals in Galicia in the Sixth Century», pp. 75-107.

⁶⁸ É esta a prevenção que também orienta a citada reinterpretação proposta por A. A. Nascimento, «A “religião dos rústicos”», em *Religiões da Lusitânia*, op. cit.

⁶⁹ A. M. do Espírito Santo, *A recepção de Cassiano*, op. cit., pp. 406-7.

secundário. (...) Aceite-se que ele apenas as menciona enquanto lhe permitem enunciar a doutrina cristã»⁷⁰.

As heresias e superstições circunscritas por Martinho não têm uma expressão de culto organizado, parecem meros hábitos populares de repetição espontânea. Fornecem o quadro para uma logomaquia que no interior do homem põe em confronto os símbolos de fé e «o diabo e os seus ministro, os demónios, que tinham sido lançados fora dos céus» (§ 7), confronto que visa desfazer as suas maquinações. A mais insidiosa das quais parece ser a que leva a essa forma de ignorância que é julgar que por encantações se pode manobrar a natureza. A natureza, a criação, vale como um sinal cujo referente não pode ser uma falsa ilusão, mas a verdade que lhe é determinada pela sua origem. Veja-se por exemplo a importância dada à recomposição do calendário, não só pelas designações dos dias e dos meses (§§ 8-9), mas sobretudo o novo cálculo do início do ano⁷¹, que Martinho contesta seja colocado nas calendas de Janeiro por razões de culto pagão («o que é uma falsidade completa»), declarando que, segundo a autoridade bíblica, ele deve coincidir com um facto natural e astronómico (a igualdade entre as horas do dia e da noite), colocando-o por isso no equinócio da prima-vera (§ 10)⁷².

Em Martinho, o mundo, simultaneamente natural e moral, mostra-se como um teatro divino cujos espectadores se devem centrar no sentido da sua causa e do seu fim, como mostra a narração dos factos passados (isto é, a *Escritura*). A interpretação do mundo símbolo é pois auxiliada e determinada pela interpretação catequética das narrativas da *Escritura*. A concentração nas regularidades da natureza (e não na arbitrariedade pressuposta pelas superstições) permite ao homem tomá-la como símbolo e guia do seu destino, porque também o homem é parte dessa natureza criada. É tornando-a símbolo que o homem pode compreender a história-natureza e, dessa forma, inserir-se nela, mas vendo a sua acção como devendo ser dirigida pelo *pacto* com o criador, que resulta daquela compreensão do mundo e da história humana (cfr. §§ 15-17). O movimento de Martinho equivale pois a uma certa anulação da natureza, ou pelo menos a colocá-la sob a força de um Deus único e revelado, do qual ela não é senão um símbolo. Por essa via, apenas a adesão a Deus se apresentava como modo de satisfazer o desejo de não ser absorvido pela natureza. A construção deste real simbólico, de que o homem é parte, não resulta apenas de uma incapacidade de compreender (ou de dominar) a natureza, mas da transferência para o transcen-

⁷⁰ A. A. Nascimento, introd. à ed. cit., pp. 58-59; nas pp. 59-73 oferece uma análise das práticas descritas por Martinho, confrontando-as ou esclarecendo-as com outras fontes; o mesmo em «A “religião dos rústicos”», cit.

⁷¹ A importância do cômputo e da determinação do calendário solar para a persistência e origem dos interesses científicos na alta Idade Média, cultivados nos meios monásticos, foi bem sublinhada por S. C. McCluskey, *Astronomics and Cultures in Early Medieval Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; Martinho é citado em particular nas pp. 45-6.

⁷² Apesar da brevidade e elegância com que é exposto, o problema não parece daqueles que mais interessariam ou seriam compreensíveis por um putativo auditório de iletrados.

dente de todo o poder causal, que de certa forma a superstição distribuía pelos quatro cantos da natureza.

Se a eficácia desta mudança de perspectiva foi limitada junto dos “rústicos” (veja-se a persistência dos cultos supersticiosos que a apologética cristã nunca cessou de ter que refutar), fez o seu próprio caminho entre aqueles que liam e queriam compreender. Cinco séculos mais tarde, nos séculos XI e XII, novos interesses pela natureza levarão a tentativas de compreendê-la por si mesma⁷³, centradas ainda, é certo, na exegese bíblica, nas autoridades patrísticas e no redescoberto *Timeu* de Platão⁷⁴. Essa nova orientação para o antigo problema da relação entre o homem e mundo é bem traçada por Hugo de S. Víctor quando, já perto do final desse amplo programa de formação literária e científica para a leitura do *Mundo-Escritura* que é o *Didascalicon*, afirma: «Toda a natureza fala de Deus, ela em todas as suas manifestações instrui o homem, suscita e estimula a reflexão e nada no universo é infecundo»⁷⁵. Os impasses a que conduziu o estudo da natureza como *interpretação* do vasto campo de símbolos (i.e o mundo criado como símbolo do criador), fundam a necessidade de explorar outras soluções, facilitadas então pela tradução e recepção de outros filósofos da Antiguidade, particularmente Aristóteles e os seus comentadores gregos e árabes. Estavam assim criadas as condições para a emergência, no século XIII e seguintes, de novas formas de compreender o homem e a natureza por si mesmos, sem a mediação dos símbolos mas também com a definitiva exclusão da superstição e da magia do campo das ciências ou dos saberes escolásticos. Mas, para se chegar aí, tinha sido indispensável dar o passo que consistira em eliminar a crença na eficácia da superstição e num mundo animado por espíritos, optando pela crença na racionalidade e unidade da natureza. E o texto de Martinho, que corrige os “rústicos” reorientando as suas próprias crenças, testemunha que, apesar de outras contradições⁷⁶, essa também foi a tarefa dos “mais obscuros séculos” da Alta Média⁷⁷.

⁷³ T. Gregory, *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, (Storia e letteratura, 181) Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, p. 136 (sobre o assunto, veja-se o estudo incluído no mesmo volume: «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della *Fisica* di Aristotele. Il secolo XII»). Sobre o contributo da chamada “escola de Chartres” para a constituição de uma “ciência da natureza” (ou do mundo), determinada pela interpretação do cosmo numa perspectiva “física” sob a influência do *Timeu* de Platão, portanto antes da recepção de Aristóteles, mas para a qual deu importante contributo, cfr. A. Speer, «The Discovery of Nature: The Contribution of the Chartrians to Twelfth-Century Attempts to Found a “Scientia Naturalis”», *Traditio* 52 (1997) 135-151.

⁷⁴ Para um vasto e atualizado panorama, ver P. Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

⁷⁵ *Didascalicon de studio legendi* VI, 5; Patrologia Latina vol. 176 (cfr. *L'art de lire. Didascalicon*, trad. de M. Lemoine, Ed. du Cerf, Paris 1991, p. 221).

⁷⁶ Cfr. G. Minois, *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, vol. I: *De saint Augustin à Galilé*, (Nouvelles études historiques) Librairie Arthème Fayard, Paris 1990.

⁷⁷ Neste sentido, Martinho é um dos protagonistas do que se pode chamar a primeira formação da Idade Média Teológica, na alta Idade Média, cfr. G. d'Onofrio, «Il rinascere della christianitas (secoli VI-VIII)», in *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. I: I princípi, Piemme ed., Casale Monferrato 1996, pp. 37-105, ver as breves referências nas pp. 62-65.