

Aires A. Nascimento

*Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*

## *A Cultura bracarense no séc. VI: uma revisitação necessária*

### Resumo

Os estudos filológicos levados a cabo ao longo de mais de uma década sobre a figura de Martinho de Braga e o seu contexto bracarense obrigam a rever o enquadramento cultural de Braga no séc. VI e a traçar novo perfil para o bispo-monge. A formação de Martinho não se fez no Oriente, pois depende de Cassiano; as suas obras têm um desenvolvimento linguístico-literário cuja progressividade é reveladora de aprendizagem por parte de uma personalidade excepcionalmente bem dotada. A revisão da análise obriga também a dar às fontes que são Venâncio Fortunato e Gregório de Tours um alcance diferente daquele que tradicionalmente lhe tem sido concedido: é verosímil ver nas suas expressões uma forma velada de interesses na defesa conjunta do reino suevo e do reino merovíngio, de doutrina católica, contra o reino visigótico, ariano, que constitui uma ameaça religiosa e política.

### Abstract

Taking into account the latest studies conducted based on a philological method, a new profile of Martinus Bracarenis must be made, in terms of: the identification of Cassianus' influence; the analysis of Martinus' knowledge of the Greek language and references, even though they are at times erroneous; the recognition of improvements found in his literary work; these are aspects which lead us to conclude that his studies were not accomplished in the Far East. We can also acknowledge that he did not have any monastic experience prior to his arrival in Braga. It seems that Martinus was educated at a local school, the same one attended by Pascasius Dumiensis. Thus, the texts on Martinus by Venantius Fortunatus and Gregorius Turonensis should be read not solely based on tradition, but in a new light.

1. Com alguma insistência e de diversos modos, os meios académicos têm-se ocupado de figuras conhecidas do séc. VI em Braga, com o intuito de revelarem com elas um contexto mal conhecido e sempre difícil de interpretar pela escassez de elementos falantes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Não pretendemos aqui fazer enumeração nem resenha crítica desses trabalhos, mas compreender-se-á como a novidade acode em alguns deles que mais adiante serão citados; a filologia sobretudo se pode considerar honrada pelo alargamento crítico dos materiais de estudos, pela fundamentação de pesquisa, pela pertinência da análise que constituiu, pelos resultados conseguidos.

Duas personalidades ocupam o campo de pesquisa: Martinho e Pascásio. Destaca-se a de Martinho, o monge que, vindo de paragens distantes<sup>2</sup>, em Dume / Braga, segundo um estereótipo repetido, teria formado uma escola monástica de raiz num ambiente que teria perdido a cultura que outras personalidades, como os Avitos e Orósio<sup>3</sup>, haviam honrado em tempos não muito distantes, mas cuja memória se teria perdido com as invasões bárbaras.

É facto que a imagem do monge de Dume, que em seu momento passa a metropolitano de Braga, sobressai num panorama noroestino peninsular quase vazio. Chama ele a atenção quer pelo conjunto e diversidade de obras de que é autor (e que, segundo as interpretações tradicionais, revelaria uma cultura trazida de fora, motivo que faria dele intermediário a ter em consideração<sup>4</sup>) quer pelos traços que lhe são dados em textos mais ou menos contemporâneos da autoria de personalidades algo distantes do meio bracarense (como são Venâncio Fortunato, Gregório de Tours, Isidoro de Sevilha), quer ainda pela continuidade que se faz no uso de algumas das suas obras (uso esse que começa já na primeira metade do séc. VIII em Pirmínio de Reichenau, cuja origem hispânica não é certa, mas coloca o problema da circulação de textos entre a Hispânia e o resto da Europa, com a determinação das suas motivações, dos seus agentes e seus intermediários<sup>5</sup>).

---

<sup>2</sup> A região de origem ou proveniência são dados postos na barra de julgamento: Panónia, Roma, Oriente não resistem a análise específica contextualizada, como se verá mais adiante.

<sup>3</sup> Para os situar, veja-se Manuel Sotomayor, “La Iglesia en la España romana”, in *Historia de la Iglesia en España – I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, dir. Ricardo García-Villoslada, Madrid, BAC, 1979. Sobre a figura de Orósio tenha-se em conta a importância das suas *Histórias* (cf. a introdução de Paulo F. Alberto e Rodrigo C. Furtado, *Orósio – História Apologética* (Excertos e Liv. VII), Lisboa, Ed. Colibri, 1999, que presta contas do avanço da investigação neste domínio. De atender é o facto de Agostinho ter prestado atenção a quem procedia do noroeste hispânico e, embora sem concordar com as suas posições, ter dado ocasião a que viesse a público uma construção histórica que assume o bárbaro como facto positivo na economia divina da salvação da humanidade; cf. Eugenio Corsini, *Introduzione alle “Storie” di Orosio*, Turim, 1968.

<sup>4</sup> Não nos interessa aqui aprofundar um traço tantas vezes repetido por analistas da cultura portuguesa, o de que o fundador é estrangeiro. O mito de Ulisses não é o único a poder assumi-lo, pois também o de Hércules foi tido em conta; seja-nos permitido remeter para um trabalho que recentemente publicámos: “Os epónimos míticos de Lisboa: Ulisses, Hércules e outros – títulos de nobilitação”, in *Presença de Victor Jabouille*, Lisboa, Faculdade de Letras, 2003, pp. 31-53.

<sup>5</sup> Para uma síntese útil sobre Pirmínio, cf. A. Angenendt, “Pirmin(i)o”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, 1980: de certo apenas se pode dizer que foi abade e bispo no centro da Europa; em 724 fundou na ilha de Reichenau, nas margens do lago de Constança, um mosteiro; outras fundações se seguiram em 728 e 741; quanto à sua origem alguns investigadores propõem a Hispânia ou a Aquitânia, mas é incerta.

O uso que Pirmínio faz no *Scarapsus do De correctione rusticorum* de Martinho é paradigmático de uma apropriação de texto que entra em domínio colectivo e se integra em usos catequéticos. A tradição que conhecemos do texto, atestada por uma dúzia de manuscritos, é dispersiva e por isso obriga a conjecturar que também foi larga; a eventualidade de estarmos perante dois ramos da tradição obriga a colocar a sua difusão em dois contextos distintos, o da tradição hispânica contraposta a uma tradição continental. Cf. Martinho de Braga, *Instrução pastoral sobre as superstições rurais (De correctione rusticorum)* - Edição crítica, tradução, estudo de Aires A. Nascimento & Maria João Branco, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

Associada à figura de Martinho anda a de Pascásio, pelo menos desde que se ultrapassaram alguns fantasmas que atribuíam a um suposto homónimo, situado em Roma<sup>6</sup>, o que a ele pertence e o coloca numa relação estreita com o abade de Dume, ou seja, o próprio Martinho, de quem se declara dependente (num prefácio tão literariamente trabalhado como significativo de uma cultura pessoal que não podia ter passado despercebida e que por isso mesmo não pode deixar também de interpelar quanto à origem da sua formação<sup>7</sup>).

Nem sempre tem sido possível ou fácil ultrapassar posições construídas e fixadas ao longo dos tempos; talvez porque os sectores de especialização vivem isolados e raramente discutem entre si formas e métodos de pesquisa ou combinam perspectivas para ajuizar do valor de cada elemento assumido para construção, os resultados demoram tempo a constituir-se em doutrina, sobretudo quando o que é fruto de análise porfiada fica à mercê da divulgação que tem circuitos restritos.

2. Importa salientar que, quanto às fontes habitualmente utilizadas (quer para Martinho quer para Pascásio), estamos perante textos que, se são testemunhos, não explicitam directamente factos, pois não eram estes objecto de referência directa mas apenas elemento e pretexto para construção, pelo que importará recuperar aspectos formais para perceber intenções e tendencialmente chegar a interpretação correcta dos factos em si. Tais textos, efectivamente, não obstante uma aparente simplicidade, apresentam-se com formalizações literárias bastante complexas e apenas podem servir de documentação na medida em que tais formalizações forem superadas para se evitar confundir o aparato de estilo com o conteúdo específico: na realidade, para transformar um texto epidíctico em fonte informativa exige, no mínimo, desmontar a estrutura e desvendar interferências ou contaminações e dependências para buscar nas intenções a razão do uso de determinados traços. Só desse modo se podem devolver os dados ao seu mundo de representação e de significação.

---

<sup>6</sup> Disso se ressentia a atribuição que figura na Patrologia Latina de Migne; a edição e o estudo de base que importa ter em conta são da autoria de José Geraldes Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, 2 vols. Coimbra, 1971. Em recensão alargada, colocámos algumas questões e dúvidas às conclusões do autor: cf. Aires. A. Nascimento, rec., *Euphrosyne*, 6, 1973-1974, 307-324. Alguns aspectos foram sendo postos em questão ao longo de anos mais recentes, importando ter em consideração particularmente a análise de Arnaldo Espírito Santo, *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum: um estudo literário de Braga no séc. VI*, Lisboa, 1993 (Diss. dout.), análise a que voltaremos posteriormente.

<sup>7</sup> Noutra ocasião chamámos a atenção para reflexos de cultura que dão logo no prefácio a dimensão da sua personalidade: “Um eco de Plínio, o Jovem, em Pascásio de Dume”, *Theologica* - nº especial de Homenagem ao Prof. Doutor Avelino de Jesus da Costa, Braga, 1993, pp. 339-342. Talvez se possa reconhecer no prefácio de Pascásio também um outro eco, este de Orósio, *Hist.*, VII, 43, 20: “Eu sinto-me pago com o único e seguro resultado que deveria estar-me a peito, o de obedecer; quanto à qualidade destes livros, pelo facto de me teres mandado fazê-los, fica para ti julgá-los: se os publicares, deverão ser atribuídos a ti; se os destruíres, terás deste modo executado o juízo que deles fazes”.

No caso concreto de Martinho (deixemos o de Pascásio, pois não se conhecem testemunhos a seu respeito além do que ele próprio deixa entrever no prefácio<sup>8</sup>), há dois textos de Venâncio Fortunato que têm sido assumidos como base de referência<sup>9</sup>. Tomá-los como biográficos é supor que o seu autor vivia mais informado do que certamente o estava sobre pormenores que todos gostaríamos de conhecer, mas é também colocá-los fora do contexto a que há que reconduzi-los e que culturalmente (e até factualmente) é relevante.

Num desses textos, Venâncio constrói o seu elogio de Martinho de Braga à imagem de Martinho de Tours e, carregando os traços, parece transpor para aquele o que só a este, pelo menos em parte, pertence. No outro texto, são por demais evidentes os maneirismos que obscurecem e necessariamente teremos de advertir que também a sobrecarga faz parte de uma construção de engrandecimento. Esse intuito não resiste a uma análise cuidada e acaba por revelar aspectos sem consistência específica.

Numa leitura directa, parecerá que, a partir desses textos, é legítimo deduzir que existiam entre Martinho e Fortunato relações pessoais e que, por isso, o seu testemunho é inatacável como fonte histórica. Pareceria até que a veracidade se poderia confirmar pelas repercussões quase imediatas. A verdade é que não se conhecem razões que motivassem tais relações pessoais (nem sequer de igualdade de funções episcopais, pois Fortunato apenas no final da vida é bispo de Poitiers) e o traço, ao dilatar-se dentro da própria obra de um autor e ao ganhar vulto exagerado, perde força de demonstração: a retórica está ao serviço do engrandecimento e importará fazer aproximações que delucidem o ponto de partida e devolvam o significado de base.

É facto que o texto de Venâncio Fortunato tem correspondência em Isidoro, quando este escreve que “Martinho navegou dos lados do Oriente até à Galécia”. Por seu lado, o epitáfio de Martinho<sup>10</sup> retoma esse dado e acrescenta-lhe outro traço característico de *Pannoniis genitus*, associando-lhe outro não menos sintomático que é o da instauração do culto de Martinho turonense em Braga.

---

<sup>8</sup> Na edição de José Galdes Freire, op. cit., há algumas escolhas de variantes que nos mereceram crítica; julgamos efectivamente de manter, por exemplo, *excudi* e não *excludi*, num contexto em que Pascásio pretende confessar a sua inexperiência em dar a público uma obra; retenha-se que, apesar disso, o mesmo Pascásio se apresenta com autêntica consciência crítica relativamente a tradições de textos.

<sup>9</sup> Em C. W. Barlow, *Martini Bracarensis Opera omnia*, New Haven, 1950, encontram-se os elementos reunidos em “Appendices: Original Sources for the Life of St. Martin of Braga”, pp. 288 ss. Temos hoje edição mais acessível em Marc Reydellet, ed., *Venance Fortunat – Poèmes*, Tome II (Livres V-VIII), Paris, 1998.

<sup>10</sup> A interpretação autobiográfica do epitáfio, embora tradicional, coloca problemas, pois se podem assacar ao texto algumas deficiências de prosódia que não se registam nos outros textos de Martinho; o facto de ser enunciado em primeira pessoa nada prova, pois é modalidade possível daquele género. Cf. Paulo Farmhouse Alberto, “Para uma revalorização dos poemas de Martinho de Braga”, *Euphrosyne*, 22, 1994, 215-223. Note-se, aliás, no contexto de exigência em que se hão-de colocar as falhas, que Gregório de Tours (Hist. 6, 46) desmerece dos poemas do rei Chilperico porque, embora tendo imitado Sedúlio, colocou sílabas breves onde deveria ter colocado sílabas longas.

Não menos evidente é a sintonia com Gregório de Tours, onde o elogio apresenta traços paralelos.

3. Tudo parece simples nessa sequência. Contudo, não podemos deixar de reconhecer que há variações de grau e de modos de registro nos traços dentro da sequência dos dados e que subsistem alguns elementos problemáticos quanto à integração e por isso a leitura crítica se torna necessária. Como tal a imagem dilata-se por construção e não por reflexo da realidade de onde se parte.

Entre um primeiro texto de Gregório, tomado do *De virtutibus S. Martini* (I, 11 – escrito, ao que se julga, entre 573 e 579<sup>11</sup>) e um segundo (na *Historia Francorum*, V, 37 – escrito entre 580 e 584<sup>12</sup>) os traços ganham vulto: enquanto no primeiro texto, Martinho procede de região longínqua, sem mais precisões (*de regione longinqua advenit*), e se aponta como estando no exercício do seu múnus sacerdotal (*ibidem nunc sacerdos habetur* – em modalidade onde se pode discutir se a forma verbal assume marca de contemporaneidade), no segundo texto, redigido após a morte de Martinho (chorada largamente pelo seu povo – anota Gregório, socorrendo-se de expressão bíblica, Act. 8, 2), há um estilo de epitáfio que assenta no engrandecimento da figura celebrada e na fixação de traços marcadamente biográficos, cuja coincidência com a epitáfio não pode deixar de chamar a atenção: *Pannoniae ortus fuit, et exinde ad visitanda loca sancta in Oriente properans, in tantum se litteris imbuít, ut nulli secundus suis temporibus haberetur. Exinde Gallitiam venit, ubi, cum beati Martini reliquiae portarentur, episcopus ordinatur.*

Fenómeno semelhante e até mais acentuado ocorria já (a anterioridade é escassa, mas há que admiti-la) nos textos de Fortunato.

Numa carta<sup>13</sup> (sem data, mas que se costuma incluir em relações supostas de Martinho com a corte merovíngia, a que o próprio Fortunato está associado), há traços por demais acentuados para não termos de reconhecer que a composição literária sobreleva aos pormenores que se possam querer comprovar, pelo que o conteúdo real terá de ultrapassá-los. Após o endereço, na saudação inicial, que se prolonga por fartas linhas<sup>14</sup>, a fórmula de tratamento é artificial (Martinho é um *primípilus* – centurião de primeira – no exército de Cristo, sob as ordens de Paulo e o seu nome torna-se em *Martius Martinus*) e os modos são extrema-

<sup>11</sup> Entenda-se que o título se refere a Martinho de Tours, mas o passo tem como referência a conversão dos suevos. A data é determinada por inferência crítica, admitindo que a ausência da morte de Martinho de Braga que aparece noutro texto do mesmo autor é suficiente para delimitar fronteira cronológica. Cf. Barlow, App. 5, pp. 298 ss., tomando os dados de Gregorii Turonensis *Opera. Liber octo miraculorum*, in MGH, SrM, ed. B. Krusch, Hannover, 1885, I, pp. 594-596.

<sup>12</sup> Barlow, App. 6, pp. 300 (MGH, SrM., I, par. I, Hannover, 1937, p. 243).

<sup>13</sup> Barlow, App. 4, pp. 294 (ex MGH, AA, rec. F. Leo, Berlin, 1881, IV, 101-106) ; Marc Reydellet, op. cit., pp. 7 ss.

<sup>14</sup> Na edição de C. W. Barlow, pp. 294 ss., App. 4, ocupa nada menos que 17 linhas.

mente estilizados para caracterizar uma estância paradisíaca, a ocidente, onde Martinho toma as vezes de Adão. O corpo da epístola inicia-se com requintes não menos artificiosos: para exprimir o contentamento de receber uma carta ou para se declarar sem conhecimentos específicos em matéria de doutrina filosófica ou teológica, apresenta tais redundâncias que ficamos com legitimidade para supor que o exercício de escrita, roçando os limites do aceitável e fazendo gala de pretensas capacidades de expressão, em que mal disfarça debilidades próprias, deixa sem conteúdo aceitável o que pretende remeter para outro (o conhecimento de autoridades filosóficas e teológicas – cuja referência não tem adequação nas obras de Martinho).

Em tudo isso, se sobram elogios à cultura de Martinho por parte de Venâncio Fortunato, fica apenas a certeza de que tal situação se reporta a um equívoco de informação ilusória, provocado junto de Martinho por parte de alguém que levara a notícia de haver em território franco uma personalidade de grande cultura e disposta a responder a temas filosóficos e teológicos. Em contrapartida, não será menos de perguntar se Fortunato não forma um retrato de Martinho a partir desse mesmo equívoco. Expliquemo-nos.

No acolhimento que Fortunato presta à carta recebida, o cumprimento é excessivo no elogio das qualidades de estilo dessa mesma carta. Martinho terá escrito certamente com cuidado literário sem deixar de lado o conteúdo que o seu correspondente (real ou assumido) não deixa de salientar de “suculenta” (*refertam epistolam*). Todavia, tanto quanto podemos documentar nos escritos de Martinho, não teria essa carta os requintes que o seu correspondente inventa e amplia. Os mimos de estilo ficarão a claro na tradução de parágrafos mais marcados de Fortunato: “ajustada pela arte, construída com floreios..., na sua riqueza inebriou o pobre que dela bebia, mais do que lia, através de cada um dos seus acentos, em palavra colorida para inebriar, e, por assim dizer, como se de um nobre Falerno se tratasse, me deu novo alento logo ao fazer-me chegar o seu odor, agregando as gémeas qualidades do dizer, temperado com sal, aspergido com mel, batido com encanto e vigor”...; “que direi dos períodos complexos, dos epiqueremas, dos entimemas e silogismos entrelaçados?” eles desafiam “o estilo bem talhado de Vergílio e o estilo arredondado de Cícero” (os termos de qualificação são *quadrus* e *rotundus*). O excesso é evidente para podermos divisar mais do que uma figura que se recorta artificialmente.

Se a expressão é por demais artificial, o que se possa querer retirar como conteúdo da carta de Martinho tem de passar pelo mesmo exercício de depuração. Não parece provável que o próprio Martinho se tenha referido à cultura do seu correspondente em moldes como ele o reporta: exprimir-se em termos como *Stoicam Peripateticamque censuram* (em que este termo – “censura” tomado do *cursus honorum* – supõe o percurso formalmente seguido nos estudos) e como *theologiae ac theoriae tirocinium* exorbita de formulações alguma vez encon-

tradas nas obras de Martinho. Salva-se pela devolução do elogio, mas o exagero do retrato não consente extrair daí dados precisos.

A nossa perplexidade torna-se tanto maior quando advertimos que os nomes que constam da lista dos dois grupos de autoridades invocadas podem ser tomadas como convencionais: no primeiro grupo, citam-se Platão, Aristóteles, Crisipo e Pítaco – são autoridades profanas; do segundo grupo constam Hilário, Gregório, Ambrósio, Agostinho – são autoridades patrísticas. Tais grupos, tanto quanto se pode divisar, não escapam ao artificialismo de listas já com tradições.

Quanto ao primeiro grupo (dos filósofos), se excluirmos o nome de Platão (facilmente acrescentado) havemos de reconhecer que eles constam de um passo de Juvenal, II, 5-7, em que o poeta traduz o enfado por uma cultura de aparato; se Venâncio Fortunato tivesse consciência desse contexto, por certo não o remeteria para pessoa a quem quer elogiar.

No que ao segundo grupo possa haver de significativo, não se há-de atribuir-lhe maior interesse que o de estarmos possivelmente já perante um elenco de quatro autoridades teológicas que num primeiro momento, como se reconhece em Agostinho, não eram mais que parte de uma enumeração de efeito retórico, mas depois se fixam como referência a personalidades concretas da tradição patrística e se orientam para a determinação do grupo dos Grandes Doutores da Igreja (por paralelo com os quatro evangelistas)<sup>15</sup>.

Assim, a possibilidade de os elencos não serem próprios de Fortunato, mas derivarem de dados de tradição, obriga a moderação de juízo quando se pretendem deduzir factos de caracterização. Uma coisa, no entanto, temos de admitir: que Martinho é personalidade a quem se podem atribuir qualidades de cultura teológica e profana.

**4.** Com isto importa associar outra questão, a de identificar as intenções de Venâncio Fortunato ao traçar um retrato de Martinho que mais propõe do que afirma.

Afigura-se pouco operativo buscar elementos de documentação factual em textos paralelos. Vejamos, no entanto, o que ocorre no poema dedicado pelo mesmo Fortunato a Martinho<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Considera-se que o grupo dos quatro doutores da Igreja está apenas registado a partir de Beda, o Venerável (PL, 92, 304), o que nos leva para um século mais tarde (recordem-se as suas datas: 673-735); os nomes que se fixam na tradição latina são os de Ambrósio, Agostinho, Jerónimo e Gregório Magno. É Cluni, muito depois, a honrar na sua tradição litúrgica o grupo simétrico dos quatro grandes autores da Igreja grega: Atanásio, Basílio, Gregório de Nazianzo, João Crisóstomo. Diga-se, em abono da verdade, que não há que supor viciação no texto de Venâncio, pois o nome de Gregório não remete para Gregório Magno (as datas da actividade do futuro papa não o permitiriam), mas sim para “Gregório, o grego”, como está em Agostinho – cf. Aug. *Contra Iulianum*, 2, 696-7; 3, 719, etc.: *Hilarius, Ambrosius, Gregorius*; ou até, 2, 33, com a variante de origem: *gallus Hilarius, italus Ambrosius, graecus Gregorius*. Há a admitir que a associação que vem noutro passo com Basílio obriga a aceitar que se trata do capadócio, Gregório de Nissa.

<sup>16</sup> Barlow, pp. 297-298.

É facto que, nesse poema (também marcado pela redundância e pela obscuridade), em referência está a evocação da figura de Martinho de Braga na sua acção evangelizadora da Galécia em paralelo e em contraposição com a evangelização da Gália por Martinho de Tours, num quadro que se prevalece da dispersão apostólica que é providencial para a evangelização do mundo<sup>17</sup>. O esquema pode encontrar-se na própria legenda de Martinho que consta do *Breviário de Soeiro* e que deve ter-se servido de materiais que remontavam muito atrás. Esquema a reportar a uma estrutura conhecida e repetida, sem dúvida.

É particularmente citado o verso 21: *Pannoniae, ut perhibent, veniens e parte Quiritis* (“romano / quirite, ao que dizem procedente da região da Panónia”). O seu teor tem, no entanto, menos valor de referência assumido por Venâncio do que quanto se tem querido apontar. Efectivamente, o inciso parentético, *ut peribent*, remete para a responsabilidade de outros o que se aduz; como tal, o poema de Venâncio reporta-se a uma voz genérica que certamente já tinha consagrado a figura de Martinho, mas não compromete na demonstração quem utiliza o dado e deixa interpretar como epíteto de elogio o que pareceria identificação de origem.

Com isto chegamos a um alargamento de horizontes que só parece ter um dado sólido na intenção já referida para a carta analisada: o encarecimento de uma figura. Isso requer uma intenção e um enquadramento. Busquemos na análise do poema divisar a situação que nele se configura.

Começa o poema por acentuar, numa primeira parte, o trabalho evangelizador de Martinho, a ponto de colocar esse trabalho em paralelo como a acção dos Apóstolos primitivos em diversas partes do mundo conhecido. Num segundo sector (a segmentação é dada pelo próprio poema, pois o verso de separação existe no aplauso solicitado para Martinho: *Martino servata nouo, Gallicia, plaude* – v. 17, verso que se repete no v. 43, a concluir novo segmento), divisam-se traços que coincidem com os apontados por Isidoro em notícia para o trabalho de Martinho: a fecundidade da acção apostólica (*Heliae meritis alter redit imber aristis* – v. 25), a vitória sobre a heresia (*In ramis haeresis fidei pia germina fixit* – v. 29), a dedicação a trabalhos pastorais (*Rebus apostolicis direxit vinitor antes* – v. 37)<sup>18</sup>. Numa terceira parte (marcada pela segmentação assinalada – v. 43), o tema surpreende pelo contraste: não é já o trabalho apostólico a ser tido em consideração, mas os perigos que se pressentem ameaçar o rebanho do pastor que é Martinho. Os termos utilizados são precisos e insistentes: ne

<sup>17</sup> O documento que está na origem da distribuição dos Apóstolos pelas diversas regiões do mundo é constituído pela *Divisio Apostolorum*, de origem oriental, ao que parece já do séc. VI-VII, depois divulgado no Ocidente.

<sup>18</sup> As qualidades apontadas por Venâncio têm paralelo na enumeração de Isidoro, pois nela entra a organização eclesíastica, a fundação de mosteiros, a organização legislativa. Repare-se no texto isidoriano cujo conteúdo transpomos acima: “ecclesias informavit, monasteria condidit, copiosaque praecepta pie institutionis composuit”.



*lupus intret oues* – v. 47; *instabilem ne uoret error ouem* – v. 48; *hosti damna ... parauit* – v. 51. As três partes do poema são ou não integradas em perspectiva orientada por um objectivo?

A sequência tem um desenvolvimento que leva da acção estruturadora da Igreja bracarense à defesa do trabalho realizado. É neste que Venâncio atenta. Há traços bastante precisos; no mínimo, temos de conceder que ele se dá conta de perigos a que Martinho procura obviar e a que é necessário atender. Tendo em conta a situação em que se encontra a diocese bracarense, apenas se divisa um enquadramento: há um perigo que advém do reino visigótico que segue o arianismo. Pelo modo como Martinho assumiu a sua missão apostólica, Fortunato não tem dúvidas em lhe prognosticar logo de seguida que o pastor irá receber o galardão prometido por Cristo (vv. 54-58). Adivinha-se a mensagem subliminar: há que continuar essa missão de pastor que apascentou com doutrina o seu rebanho e o protegeu contra perigos de erro a que estava exposto.

O resto do poema é uma encomendação própria e das suas protegidas (a rainha Radegunda e a monja Inês por ela adoptada) às preces de Martinho. Se não fora o tempo futuro expresso em *Auditurus eris uocem, Martine, beatam*, v. 59, seríamos levados de imediato a supor que mais que um preito de homenagem em vida se estava num acto de culto depois da morte. Tal hipótese é de excluir, já que versos atrás (vv. 53-54), o poema apontara em sentido futuro: *expectans operarius almus / ut sibi dicatur 'seruule perge bone'*.

Por quanto podemos entender e sobretudo porque a terceira parte ganha relevo numa sequência, é legítimo admitir que no poema está sobretudo em causa a acção de Martinho para evitar que o seu povo, uma vez convertido à ortodoxia da fé cristã, não volte à heresia ariana, como haveria que temer se o reino suevo fosse conquistado pelo reino visigodo (situação que virá a verificar-se com a derrota dos exércitos suevos, em 585, já após a morte de Martinho).

Compreende-se que, em tal contexto de ameaça, Martinho, por si ou por outros, tivesse procurado na Gália apoios de que necessita. Ficamos mal informados das razões que tenham levado o metropolitano de Braga a dirigir-se a Venâncio Fortunato, que apenas se vê coroado com dignidade de bispo de Poitiers perto do final da vida (que ocorre pouco depois do ano 600)<sup>19</sup>. Até por isso admitimos que o poeta áulico, teria dado voz a anseios e angústias que chegavam à corte merovíngia. Nem era a primeira vez que as relações entre suevos e os francos se estabeleciam, pois o milagre de Tours em favor do filho do rei suevo Chararico deixa entrever que a conversão ao catolicismo, por aban-

<sup>19</sup> Cf. Franz Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1990, pp. 117-126. Retenha-se aqui um dado que se opõe a quem pretendeu fazer passar Martinho por Ravena na sua peregrinação anterior ao rumo para Braga: se tal se tivesse verificado, certamente Venâncio Fortunato não teria deixado de o mencionar, já que aí vive até 565, data em que deixa essa cidade para peregrinar até Tours para agradecer a cura de uma doença de olhos junto do túmulo do santo patrono da Gália.

dono do arianismo, se fica a dever a esses contactos. O factor religioso aparece como traço de união entre duas regiões que procuram solidariedade contra adversário comum; a peregrinação a Tours e a conversão dos suevos ao catolicismo aproximavam os dois povos e uniam-nos numa situação que se podia considerar decisiva para os seus destinos frente aos acontecimentos que se desenrolavam no reino visigótico<sup>20</sup>.

5. Reconhecendo os processos de transformação literária das fontes que são especificamente de origem franca, alguns traços se devem recolher no final deste percurso e aproveitar para delinear a figura de Martinho. Se é uma figura distante e apenas esboçada pela sombra que outro projecta, não deixam de ser patentes as qualidades que ele reconhece, e porventura reelabora, a partir de um perfil já divulgado: cultura profana e teológica larga, acção pastoral eficaz, santidade reconhecida e admirada que leva a que se lhe confiem pessoas mesmo de longe (e não apenas as de perto, como acontecia com os reis suevos). Não há menos que admitir que a benevolência (ou afabilidade) que se pode deprender de obras como o *De correctione rusticorum* também se exprime na recomendação final deixada por Fortunato.

Este retrato será tanto mais verosímil quanto coincide com aquele que é possível delinear a partir das obras de Martinho. De facto, a figura deste é indissociável da sua obra. É na análise desta que cabe descobrir as marcas mais significativas de uma personalidade e do seu percurso intelectual.

Essa obra é diversa. Se a colocarmos numa linha de desenvolvimento diacrónico, notaremos contrastes: na natureza dos temas, no tipo de influências recebidas, no modo de expressão. Esses contrastes não têm que ser examinados sob forma negativa, pois as diferenças se integram em unidade. Com a condição que se admita um percurso evolutivo por parte de uma personalidade caracterizadamente rica. É o caso.

A análise felizmente está feita e não há senão que aproveitar os seus resulta-

---

<sup>20</sup> Recorde-se que Leovigildo tentou unificar a Península sobre a base do arianismo (569-586; em 580 celebra um concílio de bispos arianos). As movimentações do outro lado tiveram o apoio de seu filho Hermenegildo que foi vítima de defesa da ortodoxia (havia-se convertido por influência de Leandro, bispo de Sevilha, quando o filho do rei para ali se deslocou como governador do sul). Não é caso aqui para aduzir ou rebater posições que assumiram estar Martinho integrado num plano estratégico de Bizâncio (cuja presença na região de Múrcia não há que esquecer) para uma aliança com os suevos e francos contra o reino visigótico. Os dados que vêm demonstrar a ausência de uma pretensa cultura helénica em Martinho põem concomitantemente em causa a sua ligação com o Oriente; no entanto, não é de esconder que Teodoberto, rei dos francos da Austrásia, entre 540 e 545, escreve a Justiniano a declarar que está empenhado em propagar o cristianismo *latiusper diuersas gentes atque prouincias* e tanto a princesa turingiana Rudegundes como Venâncio Fortunato, seu mentor, que procede da região de Ravena, chegam a ser considerados colaboradores de Constantinopla; cf. Maria Grazia Biaco, "Il contributo dei Germani al dibattito teologico in Occidente (secoli V-VI)", in Innocenzo Mazzini & Lucia Bacci, *Evangelizzazione dell'Occidente dal terzo all'ottavo secolo*, Roma, 2001, p. 168.

dos<sup>21</sup>. Impunha-se trabalhar de forma comparativa sobre as obras do autor. Podia também contrapor-se o trabalho de tradução de Martinho com o de Pascásio, já que ambos convergem na tradução de uma obra de apotegmas dos padres do Egípto (*Sententiae sanctorum Patrum Aegyptiorum vs Verba Seniorum siue Liber Geronticon de octo principalibus uitis*).

A associação entre essas duas traduções reflecte a situação dos seus próprios autores: no prefácio, Pascásio declara que o trabalho lhe foi solicitado por Martinho e, ao devolver-lho realizado, exprime o desejo de que o superior o reveja antes de o dar a conhecer a público. Haverá, porém, que superar o que esse prefácio declara directamente para atingir o que ele implica. Efectivamente, o seu carácter é por demais convencional para se poderem extrair conclusões factuais peremptórias, mas, comparando o trabalho de Pascásio com o de Martinho, várias questões se colocam que não são apenas de interesse retórico: equivalência entre os dois, mormente quanto à sua complementaridade; anterioridade de um relativamente ao outro; correspondência com um único ou com duplo original grego; razões de diferenças quanto à organização de materiais; modos de realização do trabalho de cada um. A resposta a estas questões interessa tanto nas suas incidências filológicas como no que respeita ao perfil das personalidades de Pascásio e de Martinho ou bem assim à cultura do meio bracarense em meados do séc. VI, no que concerne ao quadro do monaquismo e à identificação do trabalho literário, de produção e difusão de textos num ambiente que à primeira vista parecia situar-se fora dos circuitos habituais da circulação de pessoas e de livros.

Não vem ao caso enunciar e menos debater aqui toda a problemática que envolve a comparação das duas traduções<sup>22</sup>. Numa interpretação global do trabalho realizado, deve deduzir-se que, ao assumir a tradução dos apotegmas gregos, Pascásio tem já uma formação espiritual e intelectual sólida e que é ela que o leva a assumir por si próprio os conteúdos para os enunciar à sua maneira e para os ordenar segundo método escolhido (ainda que acentue nunca ter escrito nada e nada ter trazido a público e ter-se atido a materiais que lhe foram fornecidos). Complementarmente, se há obediência, e certamente ela existe, as perspectivas formadoras da comunidade monástica, o tempo que medeia entre a chegada de Martinho e a realização da tradução é escasso e insuficiente para pressupor que a formação de Pascásio em grego procede do ensino de Martinho; por isso, ao admitir-se que o início da escola de Dume é devida ao trabalho de Martinho, esquece-se que entre a sua chegada e o trabalho final de Pascásio decorreram escassos cinco anos – o que é insuficiente para os resultados obtidos.

---

<sup>21</sup> Arnaldo Espírito Santo, *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum: um estudo literário de Braga no séc. VI*, Lisboa, 1993. Infelizmente não houve publicação desta dissertação de doutoramento.

<sup>22</sup> Cf. Id., ib.

Paralelamente, há-de aceitar-se que o conhecimento do grego não era, na Braga do séc. VI, novidade absoluta: comprova-o o facto de haver uma tradução dos concílios orientais que Martinho, a dado momento, revê segundo critérios enunciados por ele próprio e que vão no sentido de clarificação e de sistematização.

Quanto ao modo de trabalhar a tradução das *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, um dado é de reter de acordo com análise efectuada: nos enunciados do texto e na própria organização final da tradução é decisiva a obra de Cassiano. Ela tem de ser considerada como já anteriormente conhecida e assumida no contexto bracarense: efectivamente, segue-se a ordem dos temas daquele autor (na série dos vícios, ainda que com classificação própria noutros grupos) e usa-se a terminologia por ele usada ou reformula-se o texto segundo expressões dele, de tal modo que por vezes se torna difícil o reconhecimento do original grego, pois não há correspondência literal. Quer isso dizer que não tem fundamento a perspectiva que considera ser sobre fontes gregas que Martinho constitui a espiritualidade do mosteiro de Dume nem tem base a atribuição de uma actividade escolar que tivesse restaurado em Braga o conhecimento da língua grega. Tem realidade, sim, a cultura de Martinho, mas há que vê-la como adquirida já na sua estada em Braga, pois há progressividade no modo como ele se exprime.

Há-de reconhecer-se, aliás, que o modo de traduzir de Pascásio é mais artístico e mais elaborado que o de Martinho. Se o discípulo sobrepua o mestre e se as suas qualidades antecederem as que depois se revelam no trabalho daquele certamente que as qualidades estavam já adquiridas e servem de estímulo ao próprio Martinho. Se fica de pé a questão da responsabilidade na formação do discípulo, tal questão só pode redundar no reconhecimento de mérito para a cultura local. Haverá assim que não confundir situação literária (de *confessio humilitatis*) com a realidade vivida e é esta que interessa reter.

Se há que perguntar pela razão de ambos os autores terem traduzido o mesmo texto (há argumentos suficientemente fortes para não admitir que teria havido dois textos gregos distintos – tal não parece verosímil nem se conhece testemunho que o ateste nem se torna necessário, pois as divergências explicam-se pelo modo de trabalhar de cada um), a resposta mais óbvia (e que não entra em contradição com o prefácio de Pascásio) é a de que o próprio Martinho tenha reconhecido que o seu trabalho precisava de um complemento. Independentemente de ele próprio admitir que seria possível trabalho mais perfeito (o que não se comprova até no facto de não constar que se tenha retractado ou tenha retirado de circulação a sua versão<sup>23</sup>), Martinho terá confiado a Pascásio a responsabilidade de levar a cabo outra tradução, segundo outro esquema de organização.

---

<sup>23</sup> De facto, ela está atestada num conjunto significativo de manuscritos: 49, pelo menos, distribuídos entre os séculos IX (5) e XVII (1).

Tudo isto porque a comunidade monástica o consentia ou o reclamava ou o apoiava: a sistematização era sem dúvida produto de uma vida espiritual conscientemente assumida sobre a obra de Cassiano, cujo conhecimento devia ter chegado há muito. Os factos são anteriores à investidura de Martinho na dignidade de bispo, c. 555, pois Pascásio a ele se dirige como *presbytero et abbati*, portanto num período relativamente escasso.

6. Se é necessário particularizar, vários aspectos ressaltam do trabalho realizado: a admissão de fontes gregas para alimentar a espiritualidade comunitária monástica, sem subordinação a elas – o que reflecte um ambiente aberto<sup>24</sup>; a demonstração de competências que não dependem e até superam as de Martinho; a constituição de uma linguagem e uma ordenação de materiais, em que se dá prevalência a um modelo ocidental que corresponde à obra de Cassiano.

Os dados não são restritos a Pascásio, mas correspondem a uma escola e confirmam-se na análise da obra de Martinho. Este não revela conhecimento particular do grego; por outro lado, a sua expressão latina vai ganhando qualidade ao longo das suas obras, pelo que não deve ser pressuposta uma formação literária sólida anterior à sua chegada a Braga; no conjunto, a sua cultura monástica não revela particular originalidade e até apresenta erros que (tanto quanto são independentes de processo de transmissão de texto) comprometem qualquer ligação com comunidades orientais. Assim, a troca de *Aloinus* por *Antonius* é um erro de banalização, mas parece suficientemente significativo que se confunda *Schêtis* com *Scythia*, pois estão em causa lugares de referência fundamentais para a experiência monástica oriental; não denota Martinho particular apreço pela tradição grega (é depreciativa a referência que faz à *gens Graecorum* no *De correctione rusticorum*, 8)<sup>25</sup>; revela sobretudo dependências das obras de Cassiano para a constituição de uma linguagem espiritual e organização de compilação de sentenças.

Nem por isso, todavia, há que desmerecer da figura de Martinho. Pelo contrário; tanto quanto nos é permitido examinar, a sua personalidade ressalta de um trabalho levado a cabo com persistência e aproveitamento das possibilidades que encontra.

A julgar pela tradução dos concílios orientais a que mete ombros para substituir uma outra existente, o seu juízo crítico e o seu trabalho pautam-se por

---

<sup>24</sup> Há efectivamente busca de correspondências bem acentuadas no léxico: não será por acaso que o grego *hellenos* é traduzido por *paganus* ou *gens* ou mesmo por *idolus*; em vez de *philosophia* escreve-se *sapientia*.

<sup>25</sup> Para estes dados apontámos na nossa introdução à edição de Martinho de Braga, *Instrução pastoral sobre superstições populares – De correctione rusticorum*, Lisboa, 1997.

princípios de simplicidade, de clareza, de sistematização<sup>26</sup>. O trabalho realizado para as Sentenças confirma as mesmas orientações.

A cultura de Martinho é de raiz ocidental, mas não se fecha no reduto de uma obra ou de um autor nem rejeita a cultura oriental (monástica, pelo menos – deixemos de lado as suposições de Venâncio Fortunato). Essa cultura vai-se alargando tanto nos conteúdos como na forma: depois de Cassiano, encontra novo patrono na obra de Séneca<sup>27</sup> que compila e rescreve (é isso evidente no *De ira*<sup>28</sup>, mas não menos o é na *Formula vitae honestae*, com influências já no *Opus tripartitum – Pro repellenda iactantia; Item de superbia; Exhortatio humilatis*)<sup>29</sup>.

7. A aquisição de cultura por parte de Martinho deixa entrever a sua inteligência e a diversidade da sua obra leva-nos a entender a sua capacidade de trabalho, assim como a sua influência revela uma personalidade irradiante. A sua influência faz-se sentir, em primeiro lugar, junto dos monges que o acolhem, mas logo de seguida em ambiente mais alargado. A passagem de abade-bispo de Dume para metropolitano de Braga deve ter sido resultado das suas qualidades de carácter e de inteligência. Não seriam menores as suas qualidades de organizador e animador espiritual, quer no ambiente monástico quer no trabalho pastoral. A responsabilidade dentro da comunidade monástica está patente nas obras que prepara para assegurar formação aos seus monges (a tradução das

<sup>26</sup> Tenha-se em conta a dedicatória dos *Capitula Martini*; cf. C. W. Barlow, op. cit., p. 123: acentuamos como particularmente marcados os termos *simplicius... non intelligentes multa praetermittant... obscurius dicta (...) et immutata simplicius et emendatius restaurarem .... simul sint adunata ut de quo capitulo aliquis scire uoluerit possit celerius inuenire*. Tal como se depreende do prólogo, Martinho, partindo de uma tradução existente, procura clarificar o texto e restaurá-lo segundo o original; reconhecendo vantagem em compilar, procede a sistematização, no intuito de satisfazer a consulta dos destinatários.

<sup>27</sup> É óbvio que, como tal, se pode falar em estoicismo em Martinho, podendo assim aceitar-se a interpretação de Venâncio Fortunato, embora ela seja feita em moldes muito alargados.

<sup>28</sup> Paulo Farmhouse Alberto, *O “De ira” de Martinho de Braga*. Estudo, edição crítica, tradução e comentário, Porto (= *Medievalia – textos e estudos*, 4) 1993.

<sup>29</sup> Quanto à escolha de Séneca, não é certamente alheio o facto de o filósofo ocupar lugar significativo nos meios cristãos desde o séc. IV; a apocrifia das cartas pretensamente trocadas entre o Apóstolo Paulo e o filósofo romano era já conhecida de S. Jerónimo (note-se que toda a Idade Média aceitou a amizade entre Paulo e Séneca, mas só no Renascimento se fala na conversão do filósofo ao cristianismo). A discussão das dependências de Martinho relativamente a Séneca sofreu vicissitudes e supôs por vezes mais do que se pode demonstrar. E. Bickel, “Die Schrift des Martinus von Bracara”, *RhM* 60, 1905, 505-551 procurou uma sistematização; nem todos os paralelos apontados por Bickel (que não abrange nem as tragédias nem as *Quaestiones Naturales*) parecem pertinentes, mas em muitos passos pode reconhecer-se identidade formal e nocional. C. W. Barlow (op. cit., pp. 206-207) regista alguns dos passos paralelos mais evidentes. A dependência de Séneca, por parte de Martinho, é efectiva; não se pode negar que mesmo em *Pro repellenda iactantia*, 3, ela se percebe (Barlow, p. 67, ll. 57-58 = Sem. *Ira*, 2, 21, 5), mas por vezes essa influência foi exagerada e sobrevalorizada (M. P. Francoeur, *The relationship in thought and language between L. Annaeus Seneca and Martin of Braga*, Univ. Michigan, 1944): cf. Paulo F. Alberto, “Séneca e Martinho de Braga: alguns fantasmas de uma recepção”, *Euphrosyne*, 21, 1993, 105-139. A hipótese de na *Formula...* Martinho se ter servido de uma obra de Séneca é verosímil.

*Sentenças dos Padres do Egipto*, as obras de formação moral). O convívio com os outros bispos deve ter-lhe conquistado a confiança desde cedo (se é verdade que já a ele pertenceu a redacção das actas do I concílio de Braga - 561); não serviu menos para irradiar doutrina, como o demonstram as dedicatórias de várias obras (recordem-se as dedicatórias de *Capitula*, a Nitigiso; *De ira*, a Vitimer; *De correctione rusticorum*, a Polémio; *De trina mersione*, a Bonifácio). A relação com o poder régio deve ter sido o complemento da sua actividade pastoral, quer como metropolitano quer como conselheiro (a Miro dedica a *Formula vitae honestae*). Não se estranha que os seus contactos se fizessem até mais longe: as relações com o santuário de Tours eram anteriores à chegada de Martinho a Braga (para isso o aponta Gregório de Tours); o bispo de Braga tê-las-á aproveitado e delas terão eventualmente derivado contactos com personalidades que se situavam na corte merovíngia e que corresponderam em gesto de solidariedade pelo trabalho pastoral realizado e pela defesa que procura fazer da ortodoxia de fé.

Não é fácil desenhar as modalidades dos contactos: se eles foram desenvolvidos por iniciativa própria ou por entreposta pessoa. Na formulação de Fortunato, há nomes que ficam de premeio, mas cuja identidade não é possível definir (*Domitius* e *Bonosus* são personagens referidas como vindas do lado de Martinho, mas nada nos dizem tais nomes). Infelizmente perdeu-se um volume de epístolas de Martinho que Isidoro lhe atribui e onde eventualmente constaria também a carta dirigida a Venâncio Fortunato. Se temos que nos contentar nesse aspecto com a resposta do correspondente e desmontar o aparato para perceber o sentido da construção, há um dado de fundo que permanece: Fortunato e Gregório não faziam simples ficção literária nem a personalidade de Martinho era mero pretexto para exercício retórico; talvez o próprio melindre da situação política (de desconfiança por parte do poder visigótico) exigisse uma formulação algo críptica mas reconhecida no meio em que os textos se difundiam.

8. Neste seguimento não será demais atender à difusão da obra literária constituída no contexto de Braga no séc. VI. Surpreende é a difusão que algumas das obras de Martinho e a de Pascásio alcançaram na cultura europeia. Tal difusão só pode significar que elas correspondiam a necessidades do tempo e que se integravam no meio cultural a que pertenciam.

Tanto quanto podemos deduzir da tradição hoje conhecida, vários factores devem ter contribuído para a difusão da obra de Martinho: a formulação doutrinária segundo linguagem comum à literatura monástica habituada a Cassiano (*Sententiae Patrum Aegyptiorum*); o reconhecimento da fidelidade mantida à obra de Séneca então em crescente prestígio (*De ira*; *Formula vitae honestae*); a formulação de doutrina em linguagem simples (caso do *De correctione rusticorum*). Por certo também a incorporação dos *Capitula* na colecção canónica co-

nhecida por Hispana (cujas origens remontam a Isidoro, mas cuja projecção se há-de colocar noutro ponto, em Reims e na doutrina do seu arcebispo Hincmar) serviu para divulgar essa obra de Martinho. No mesmo plano de sintonia com a obra de Cassiano se há-de reconhecer a divulgação da obra de Pascásio.

Um dado, no entanto, chama de imediato a atenção no estudo da tradição das obras destes dois vultos bracarenses do séc. VI: a ausência de testemunhos desses autores no próprio meio onde eles foram escritos e a falta de referências a eles, quando se pode hoje chegar à conclusão que algumas das suas obras tiveram uma difusão que espanta pelo número de testemunhos espalhados pelas mais diversas regiões europeias: no caso de *Formula vitae honestae* de Martinho, os testemunhos ultrapassam os 550 manuscritos referenciados. No caso de Pascásio, o editor da sua obra pôde identificar 147 manuscritos e neles estimou reconhecer várias recensões<sup>30</sup>. Num caso e noutro a linha do tempo é bastante larga e apresenta incrementações sensíveis e regulares em séculos que coincidem com intensificação de alguns fenómenos culturais que acolhem os textos em causa, aos quais teremos de conceder uma representatividade significativa no panorama da cultura comum europeia.

A falta de qualquer referência ou testemunho textual no contexto bracarense ao longo dos séculos contrasta tanto mais com tal projecção quanto é certo que o culto ao santo arcebispo bracarense nunca terá sido suspenso, apesar de não se conhecer qualquer hagiografia antiga para além daquela que a liturgia manteve e o antigo Breviário do cônego Soeiro testemunha<sup>31</sup>.

Há, no entanto, um elemento nessa legenda (hagiografia de culto) que nos chamou recentemente a atenção e do qual deve beneficiar a sua memória. É facto que tal legenda se baseia em fontes literárias. Preferindo esta via de dependência para a construção biográfica priva-nos de testemunhos directos; todavia, a ajuizar por elementos retidos, o testemunho de que serviu remontava a tempos bastante altos.

Expliquemo-nos. É manifesto que o autor da legenda do breviário depende<sup>32</sup>, entre outros, de um texto de Isidoro de Sevilha consagrado a Martinho de

<sup>30</sup> Cf. J. Geraldês Freire, *op. cit.*

<sup>31</sup> Recorde-se que o breviário bracarense conhecido pelo nome de “Breviário de Soeiro”, do séc. XIV-XV (anterior a 1340, segundo José Augusto Ferreira, *Estudos histórico-litúrgicos*, Coimbra, 1924, p. 273), é conhecido por um testemunho (Braga, AD, ms 657) que se reporta a um antecedente em uso na catedral de Braga em 1282 (segundo se depreende de documento no mesmo AD, Gaveta da Sé, doc. nº 1); esse testemunho toma o nome do seu possuidor, Álvaro Fernandes Soeiro, cônego da catedral de Braga, post 1400: cf. Pedro Romano Rocha, *L'Office divin au Moyen Âge dans l'Église de Braga*, Paris, 1980.

<sup>32</sup> Sem querermos lançar conjecturas num domínio em que toda a cautela é pouca, não deixaremos de chamar a atenção para a eventualidade de a introdução da legenda de Martinho no breviário bracarense poder remontar pelo menos ao séc. XII, se tivermos em conta que os textos relativos ao culto local se reportam a acontecimentos daquele período: assim, a legenda do traslado das relíquias de S. Vicente e das relíquias de S. Tiago Interciso e da legenda de S. Geraldo: implicadas estão as datas de redacção delas: por parte do primeiro, a data é posterior a 1176; para o segundo a data leva-nos a 1117;



Braga, no *De viris illustribus*, cap. 22; ora, confrontando o elenco das obras martinianas que consta da legenda do breviário bracarense com a versão transmitida pela tradição conhecida daquele texto isidoriano, reconhecemos de imediato que há omissão substancial nessa tradição e que a legenda bracarense corresponde melhor à lista das obras martinianas que conhecemos<sup>33</sup>. No mínimo, quer isso dizer que em Braga existia um códice da obra de Isidoro independente da tradição formada pelos testemunhos conhecidos; sendo do séc. IX os mais antigos de entre eles<sup>34</sup>, não só temos de admitir que o bracarense era independente dessa tradição, mas também podemos deduzir que ele reproduzia melhor que os outros a versão original de Isidoro, pois ela está de acordo com o elenco da obra martiniana.

Admitida a dependência biográfica da legenda relativamente ao texto isidoriano (que, de resto, não se restringe ao *De viris*, mas se estende à *Chronica Suevorum*), seria excessivo e inconsequente pressupor que o autor daquela legenda se havia permitido reformular o texto da sua fonte. Mas a verdade é que o texto da legenda corresponde melhor ao que reconstituímos por tradição no elenco das obras martinianas.

As consequências que daí derivam para a restituição do texto isidoriano são manifestas. Por outro lado, devemos reconhecer que por 615-618 (data da redacção do *De viris*), Isidoro conhecia o elenco das obras martinianas e tinha a figura do metropolitano de Braga em grande apreço, pois se lhe refere como *sanc-tissimus pontifex*.

Seja como for, e independentemente de não possuímos qualquer testemunho ou nenhuma referência local à obra de Martinho, a lição do breviário, lida ao menos uma vez por ano, devia servir para manter viva uma tradição no meio bracarense.

---

para o terceiro caso há que considerar uma data posterior a 1128 (cf. o que escrevemos em “Um traço singular em textos hagiográficos bracarenses medievais: a 1ª pessoa verbal”, *Theologica*, 2ª série, 35, 2000, 589-598 e bem assim em “Da intenção edificante à lição litúrgica: a rescrita da Vita S. Geraldi de Bernardo, bispo de Coimbra”, in *Em louvor da linguagem – Homenagem a Maria Leonor Carvalho Buescu*, Lisboa, 2003, pp. 323-335).

<sup>33</sup> Retenha-se a versão (na qual até ao momento, que nos conste, não se havia atentado; colocamos entre colchetes o texto retido pela tradição directa de Isidoro): “Cuius quidem ego ipse librum legi de *differentiis quatuor uirtutum* et [quemdam *tractatum pro castigatione rusticorum* qui iam in fide manentes adhuc honorem idolis exhibebant;] aliud quoque *uolumen epistolarum* [eius] in quibus hortatur uitae emendationem et conuersationem fidei orationis instantiam eleemosynarum distributionem et super omnia cultum uirtutum omnium et pietatem. [Iste Martinus transtulit *sententias in uitas patrum aegyptiorum* de graeco in latinum; et sunt *canones ex orientalium antiquorum patrum synodis ab eodem uenerabili Martino episcopo in bracarensi synodo excerpti et emendati tituli*, ubi clericorum et laicorum seorsum *sententias restaurauit*, ut quod translatores a graeco in latinum obscurius dixerant uel scriptorum ignauia deprauauerat aut immutauerat simplicius et emendatius omnia uno contineantur in loco]”. A legenda pode ler-se completa no Breviário, ed. cit., pp. 511-514; no manuscrito, fls. 205v-207v.

<sup>34</sup> Carmen Cordoñer, *El De viris illustribus de Isidoro de Sevilla – Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1964 (= León, 1997).

Não quereríamos explicar o desaparecimento dos testemunhos por malefícios de descuidos, mas é certamente doloroso sentirmo-nos defraudados nas expectativas de todos quantos nos colocamos no fim de um percurso cultural e gostaríamos de ver preenchidas algumas lacunas de testemunhos, ao menos com uma informação explícita da sorte sofrida pelos materiais de que outros dispuseram.

Arredadas algumas ficções, a restituição do perfil de Martinho e de Pascásio é uma obrigação. Braga ganha maior dimensão cultural como centro de irradiação no séc. VI e aqueles adquirem o perfil que melhor os identifica e o situa<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Com redobrada satisfação trazemos os elementos que acima são aduzidos: eles reportam-se a trabalho científico desenvolvido em grupo durante vários anos no interior do Centro de Estudos Clássicos da Fac. Letras de Lisboa e destinam-se a um amigo, o Con<sup>o</sup> José Marques, Professor da Universidade do Porto, a quem nos ligam afinidades diversas e com quem tivemos a felicidade de conviver e partilhar responsabilidades paralelas e por vezes comuns na vida universitária. Tenha ele também aqui a homenagem modesta que a amizade não podia deixar de trazer e a benevolência do destinatário saberá enquadrar no vasto conhecimento que tem da arquidiocese de Braga.