

**O BISPO IDEALIZADO NO  
CONTEXTO DE REORGANIZAÇÃO  
DA IGREJA NO REINO SUEVO:  
UMA ANÁLISE DAS ATAS  
CONCILIARES BRACARENSES E  
DOS ESCRITOS MARTINIANOS**

**Leila Rodrigues da Silva**

Universidade Federal do Rio de Janeiro –  
Brasil

[doi:10.17075/tucmeg.2015.011](https://doi.org/10.17075/tucmeg.2015.011)



## INTRODUÇÃO

Na segunda metade do século VI, após a conversão dos suevos ao cristianismo, as autoridades clericais locais participaram de um amplo processo de reorganização da instituição eclesiástica. Assim, entre outras iniciativas, participaram da reorganização das dioceses da Galiza<sup>59</sup> e realizaram dois concílios em Braga,<sup>60</sup> um em 561 e outro em 572.

O bispo Martinho de Dume, clérigo de reconhecida erudição entre seus contemporâneos, participou de modo atuante destes eventos. Responsável pela presidência do segundo encontro, bem como pela redação de suas atas, Martinho é também autor de um *corpus* documental diretamente associado ao referido processo de reorganização da instituição eclesiástica.<sup>61</sup> Tais escritos indicam que o bispo gozava de importante prestígio no círculo clerical e fora um legítimo representante do segmento episcopal. Nesse sentido, podemos compreender o amplo e sintonizado diálogo estabelecido entre parte da sua obra e as atas conciliares. Ou seja, alguns dos seus textos, como *De Ira* e *De Correctione Rusticorum*, *Capitula Martini*, *De Trina Mersione* e *De Pascha*, compartilham as preocupações discutidas nos concílios e apresentam perspectivas confluentes em relação a tais questões, como veremos adiante.

A conduta episcopal recebeu especial atenção das lideranças religiosas durante os anos seguintes à conversão. Juntamente com o cuidado dedicado à

---

<sup>59</sup> O documento conhecido como *Divisio Theodemiri*, embora parcialmente identificado como espúrio por Pierre David (1947: 30-44; 64-68), contém uma relação elaborada no século VI dos bispados do reino suevo com as suas respectivas igrejas paroquiais. De acordo com a introdução do referido documento, o rei Teodomiro teria mandado dividir a província eclesiástica da Galiza em duas. Cabe ressaltar que independentemente de quem tenha sido a iniciativa – do monarca ou dos bispos –, observa-se um processo de reorganização daquela província, que passa a contar com doze dioceses, conforme atesta as atas do segundo concílio bracarense (Vives 1963: 85). Ainda sobre as questões que envolvem as interpolações do *Parochiale Suevo*, ver Díaz Martínez (2011: 244).

<sup>60</sup> Daqui em diante, o I Concílio e o II Concílio de Braga serão referidos, respectivamente por ICB e IICB.

<sup>61</sup> Barlow realizou, na década de 50, a edição das obras completas de Martinho de Braga. Desde então, apenas mais um estudioso organizou uma edição de, com exceção da obra *De Paschoa*, todos os escritos martinianos. O especialista em questão, Ursicino Domínguez del Val, contudo, reconhece a autoridade de Barlow e utiliza-o como referência. Assim, para as obras de Martinho de Braga aqui citadas, ver Martini Episcopi Bracarensis 1950 e Martín de Braga 1990.

liturgia, à hierarquia, aos dogmas, dentre outros aspectos, podemos observar na documentação o zelo eclesiástico conferido às atribuições e à conduta episcopal. Neste trabalho, à luz da historiografia, interessa-nos analisar as referências a tais aspectos nos escritos martinianos e nas atas conciliares, buscando verificar em que medida é possível identificar um perfil de bispo, caracterizado por um dado modelo de comportamento e respectivas prerrogativas, idealizado pelo próprio episcopado local.

## **A CONVERSÃO E O PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO DA IGREJA LOCAL**

Os suevos chegaram à Galiza em princípios do século V. Ali organizaram o núcleo de um *Regnum*, cuja duração se estendeu até 585, quando foram incorporados pelos visigodos. A trajetória religiosa do grupo é marcada por idas e vindas, tendo sido caracterizados como pagãos, católicos, arianos e finalmente, mais uma vez, católicos, em 550. Tal percurso esteve invariavelmente relacionado à conjuntura política, de modo que a primeira conversão ao catolicismo, ocorrida pouco antes do reinado de Requiário (448), é parte do processo de aproximação do monarca com a aristocracia local, predominantemente católica.<sup>62</sup> Na sequência, a opção pelo arianismo, introduzido no reino em 466, no governo de Remismundo (Idácio 1982: 45), inseria-se em um programa de aliança política com os visigodos. Tal orientação, apenas encobria a situação de submissão dos suevos (Orlandis, 2000: 77; Vilella Masana 2000-2002: 217), que teria durado por várias décadas. A presente conversão, como a anterior, foi um fenômeno superficial, limitando-se à nobreza palaciana e militar (Maciel 1980: 499; Prieto Prieto 1975: 74),<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> De acordo com Hidácio, Requiário, convertido ao catolicismo, assumiu como rei, sucedendo seu pai Réquila. Ainda em conformidade com o cronista de Chaves, a oposição de alguns dos membros da nobreza, embora existente, não evitou a referida sucessão. Nesse sentido, afirma: «Rechila, rex Sueuorum, Emerita gentilis moritur mense Augusto: cui mox filius suus catholicus Rechiarius succedit in regnum, nonnullis quidem sibi de gente sua aemulis, sed latenter» (Idacio 1982: 28). Houve quem relacionasse tal oposição ao fato de que Requiário subia ao trono convertido ao catolicismo (Pinto 1954: 52; Rosário 1958/1959: 69), opção religiosa distinta do perfil pagão que então predominava entre os suevos. Outros autores, mais coerentemente, alegam que a conversão em si não era o motivo central da reação, mas que esta decorreria da sua política de aproximação com a aristocracia local (Torres Rodríguez 1977: 115; García Moreno 2006: 45). Acreditamos, portanto, que a conversão ao catolicismo de Requiário estaria identificada, sobretudo, com uma decisão política, que se associava à possibilidade de apoio da população galaico-romana. Apoio, inclusive, convém destacar, do qual não desfrutava entre alguns membros da nobreza sueva (Silva 2008: 30-23).

<sup>63</sup> Apesar de autores como Madoz (1957: 68), Gomes (1990: 157) e Oliveira (1994: 36) assinalarem que durante os anos em que os reis se mantiveram no arianismo, houve perseguição aos membros da instituição eclesiástica local, não há indicações documentais para tal suposição, como apontam autores como Thompson (1980: 78), Ferreiro (1988: 39-40) e Ewig (1990: 765). Na verdade, a correspondência do Papa Vigílio ao bispo Profuturo de Braga sublinha o equívoco daquela conclusão (1879: 829-832). Escrita em 538, tal carta, resposta à consulta feita por Profuturo ao bispado de Roma sobre questões litúrgicas e doutrinárias, evidencia, por um lado, a

diferentemente, portanto, da conversão ocorrida em meados do século VI, em torno da qual fora desencadeado um processo de cristianização de todas as populações do reino (Thompson 1980: 79).

Neste momento, as alusões aos suevos e à região, escassas na documentação, especialmente após o final da crônica de Idácio, concluída em 469, ressurgem. A primeira dessas referências, feita por Gregório de Tours (1996: 299-300), aponta para a importância do ano de 550, devido à chegada de Martinho à Galiza e, na sequência, para a conversão do rei Teodomiro, em torno de 559. A partir de então, destaca-se o estreitamento das relações entre as autoridades políticas e religiosas do reino, juntamente com as suas principais implicações, dentre as quais, há que destacar a transformação da causa religiosa em preocupação também dos governantes. Tal afinidade se expressa no intento de maior assimilação entre as populações locais e sueva, ao que se vinculava um trabalho de cristianização pela via católica (Ferreiro 1983: 374). Os monarcas suevos, depois de Teodomiro, buscaram, portanto, a construção da unidade política por meio da unidade religiosa. Tal postura possibilitou o fortalecimento da Monarquia,<sup>64</sup> por um lado, e o da Igreja na região, por outro.

Embora a instituição eclesiástica tivesse se mantido relativamente atuante durante as primeiras décadas do domínio suevo, de uma maneira geral não ficou imune aos desdobramentos do assentamento deste grupo na região, bem como de sua inconstância religiosa. Neste cenário, destaca-se particularmente o fato de que, a partir de 409, o priscilianismo, condenado como heresia,<sup>65</sup> pôde propagar-se na Galiza, beneficiado pela confusa situação experimentada por todos os setores da sociedade. A religiosidade camponesa, caracterizada na documentação eclesiástica como pagã e constituída de manifestações variadas, também foi afetada pelas circunstâncias. Assim, a despeito da possibilidade de tais expressões se tratarem, em parte, de estereótipos construídos a partir de modelos literários previamente concebidos (Filotas 2005: 47-48), havia um ambiente que lhe era favorável.

A ausência por longo tempo de reuniões, como os concílios, justificada especialmente pelo clima geral de instabilidade política, favoreceu o isolamento dos membros da Igreja. Neste contexto, verificou-se, dentre outros desdobramentos, uma relativa identificação do clero com a religiosidade autóctone, o desenvolvimento de particularismos locais e o relaxamento da disciplina e hierarquia eclesiásticas.

---

preocupação presente nos círculos eclesiásticos bracarense de um comportamento alinhado com Roma e, por outro, alerta para a existência de uma hierarquia estabelecida e um limitado, porém razoável, funcionamento do culto católico.

<sup>64</sup> Considerando os limites impostos pela natureza do presente texto, as questões concernentes especificamente à Monarquia não serão tratadas aqui. Cf.: Silva 2008: 46-52.

<sup>65</sup> Em 400, no I Concílio de Toledo (Vives 1963: 25-28).

As autoridades clericais, ao assumirem o compromisso de fortalecimento da Igreja na região, lidaram, portanto com problemas diversos. Na busca de sua superação, várias iniciativas foram adotadas — como a construção de mosteiros, que funcionaram como centros de estudos e de difusão do cristianismo;<sup>66</sup> a realização de concílios, e a produção de uma literatura de apoio. A cristianização, compreendida como processo, demandou a ação em muitas frentes, sendo o reforço e a divulgação do papel das autoridades eclesiásticas motivo de zelo especial. A tal processo se associava de modo direto a definição de um perfil idealizado de liderança e autoridade eclesiástica.

## UM PORTA VOZ DO EPISCOPADO, SUA PRODUÇÃO LITERÁRIA E O BISPO IDEALIZADO

Martinho chegou à Galiza em 550.<sup>67</sup> Em pouco tempo foi elevado ao bispado de Dume, onde também atuava como abade do mosteiro que fundou. Por volta de 570, acumulava a direção de duas sedes episcopais, Dume e Braga, assumindo a função de metropolitano. A contribuição de Martinho à reorganização e ao fortalecimento da Igreja na Galiza se

---

<sup>66</sup> Embora não tenhamos como precisar exatamente quantos mosteiros Martinho teria fundado, de acordo com Isidoro de Sevilha foram muitos. A sua ação como promotor da vida monástica permitiu, conforme destaca González García (1979: 635) que a Galiza se transformasse, em fins do século VI, na província eclesiástica da península hispânica com o maior número de construções dessa natureza. Entende-se, pois, o entusiasmo de Isidoro (1975: 91, 318) ao mencionar o assunto: «[...] cuius studio et pax ecclesia ampliata est et multa in ecclesiasticis disciplinis Galliciae regionibus instituta». Ao que indica documentos escritos no século seguinte na região, como a *Vita Sancti Fructuosi*, a atividade monástica manteve-se intensa. Nesse sentido, o hagiógrafo de Frutuoso lembra, em treze (Díaz y Díaz 1974: VF, 1-4; 6-8; 14-16; 18-20) dos vinte capítulos desta obra, o ímpeto do santo em desenvolver a atividade monástica, por meio da fundação de cenóbios.

A quantidade de mosteiros criados por Martinho, contudo, não é o mais relevante na sua ação monástica, mas sim o papel que assumiram no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja na região, particularmente em relação à formação dos clérigos galaicos. A importância de tais estabelecimentos consiste, pois, exatamente na ênfase conferida a tal aspecto, bem como na posição que ocuparam de núcleos de propagação do cristianismo, como ressalta Sotomayor (2004: 537-538).

<sup>67</sup> As datas concernentes a Martinho de Braga, assim como a maior parte dos dados sobre a sua vida baseiam-se em hipóteses formuladas a partir dos escassos documentos disponíveis para o estudo do reino suevo. Tais aspectos transformaram parte da sua biografia, especialmente antes que tivesse chegado à Galiza, em uma longa sucessão de suposições. De acordo com Gregório de Tours, Venâncio Fortunato e o próprio Martinho, o seu nascimento ocorreu na antiga província romana da Panônia. Assim se pronunciam: «Nam hic Pannoniae ortus fuit [...]» (Gregóire de Tours 1996, Liv. 5, 37: 300); Pannoniae, ut perhibent, veniens [...]» (Fortunatus 1862, v. 88, Lib. 5, 2: 182); Pannoniis genitus, transcendens aequora vasta [...]» (Martín de Braga 1990: 11). Parece razoável supor que Martinho, antes de chegar à Galiza, realizou outras viagens. Nesse sentido, Gregório de Tours ressalta sua visita aos lugares santos: «[...] et exinde ad visitanda loca sancta in Orient properans [...]» (1996, Livre 5, 37: 300); Isidoro de Sevilha sublinha que teria vindo do Oriente por mar: «[...] Orientis partibus nauigans Galliciam uenit [...]» (1964, 22: 145). De acordo com a historiografia, teria estado também na Itália, onde poderia ter realizado estudos (Pérez de Urbel 1963, v. 3: 447; Freire 1978: 1031; Linage Conde 1981: 309). Se da estadia de Martinho na Itália apenas possuímos conjecturas, a sua passagem pela Gália parece bastante provável, já que os vínculos mantidos com Venâncio Fortunato, do que uma carta é a maior evidência (Fortunatus 1862: 177-181), indicam um convívio estreito entre os dois (Martín de Braga 1990: 14). Um longo debate sobre as datas relacionadas à trajetória de Martinho pode ser consultado em Silva (2008: 72-92).

manifestou em variadas frentes e pode, de uma maneira ou de outra, ser constatada em todas as atividades que desenvolveu.

Reconhecido como figura de destaque entre seus contemporâneos, a autoridade martiniana se relacionava, entre outras possibilidades, com a perspectiva de aconselhar os demais membros do episcopado local, aos quais dedicou algumas de suas obras. Dadas as preocupações referentes à cristianização e ao fortalecimento da Igreja, podemos encontrar no conjunto dos seus escritos, com o qual as atas conciliares dialogam, orientações ao comportamento dos diversos atores sociais que compunham a comunidade cristã. Assim, dentre os temas que mereceram atenção, observa-se, especialmente nas obras que dirigiu aos bispos da região, o cuidado conferido às atribuições e à conduta episcopal.

Vários dos bispos<sup>68</sup> presentes no IICB (572), receberam, em referências explícitas, aconselhamentos de Martinho: Vitimiro, de Ourense, a quem dedicou *De Ira* (Martín de Braga 1990: 135); Polêmio, bispo de Astorga, para o qual produziu o *De Correctione Rusticorum* (Martín de Braga 1990: 145); Nitigio, metropolitano de Lugo e os cinco bispos daquela província, aos quais dedicou os *Capitula Martini* (Vives 1963: 85-86). Entre as obras oferecidas aos bispos da região, podemos mencionar ainda *De Trina Mersione*<sup>69</sup> e *De Pascha*.<sup>70</sup>

*De Ira*, escrita após o IICB, é iniciada com uma dedicatória a Vitimiro, na qual Martinho sublinha a importância do comportamento moderado. Na seqüência, atem-se a descrever a aparência física dos que são possuídos pela raiva, caracterizada como um vício que afetaria o corpo e a alma. Dos prejuízos decorrentes de uma conduta tomada pela ira, sublinha a falta de cautela, ações injustas e a prática da violência. O encaminhamento recomendado é o de que se evite a ira, para o que indica cuidado especial com a suspeita de injúria. As maledicências deveriam ser perdoadas, independentemente de quem as cometessem. Se praticadas por pessoas mais poderosas, para a própria proteção, se procedessem dos mais frágeis para que não ensejassem atos sórdidos e covardes por parte do ofendido.

Em sua argumentação lembra que os homens sábios não se deixavam atingir pela ira. Estes, a despeito da possibilidade de serem atacados, se necessário, dissimulavam e jamais admitiam ser tomado por tal sentimento. Se a ira não

---

<sup>68</sup> A igreja na Galiza na época da realização do segundo concílio bracarense possuía doze dioceses, que estiveram representadas por seus doze bispos no evento conciliar. Cf. nota 1.

<sup>69</sup> *De Trina Mersione* se trata de uma resposta a um bispo, chamado Bonifácio, de procedência incerta, sobre algum tipo de consulta referente ao número correto de imersões na cerimônia de batismo (Martín de Braga 1990: 167-169).

<sup>70</sup> Em relação a esta obra, cabe destacar que, embora Barlow (1950: 270-275) a tenha incluído na publicação das obras martinianas, no que o segue a maioria dos autores, tal decisão não é compartilhada por alguns estudiosos que a consideram espúria (Sotomayor 1979: 395; Altaner e Stuibler, 1988: 489; David 1950: 1-17).

pudesse ser evitada, o tempo deveria ser usado como recurso para minimizá-la. Os capazes de perdoar e retribuir com paciência e amizade as mais fortes manifestações de ira demonstrariam, enfim, sua condição de superioridade.

Se o *De Ira* é um conjunto de conselhos acerca do comportamento que um bispo deveria dispor no plano moral,<sup>71</sup> na redação do *De Correctione Rusticorum*, o autor adotou outra lógica. O texto em questão se trata de um sermão e se autodefine como um conjunto a ser utilizado por Polêmio, em resposta à sua demanda, para instruir a audiência local.<sup>72</sup> A expansão da fé exigia o contato com as populações camponesas, cuja religiosidade, como já ressaltamos, compreendia manifestações avaliadas como não ortodoxas. Embora o foco seja, portanto, o fiel, ao dedicar este sermão a um bispo, o autor destaca o papel episcopal na expansão e consolidação do cristianismo. A ele caberia conduzir, no âmbito da sua diocese, o processo.

Apesar de não sabermos o momento exato em que o texto foi escrito, é certo que a sua produção é posterior a 572, ano de realização do IICB (Martini Episcopi Bracarenensis 1950: 159). Antes de tratar especificamente do tema central do sermão, uma crítica às práticas religiosas e superstições camponesas, Martinho elaborou um resumo das principais passagens presentes nos textos bíblicos. Assim, realizou uma exposição da origem do mundo, da criação do primeiro homem e da sua queda, do dilúvio e da salvação de Noé e dos seus filhos. A utilização de linguagem e estilo simples é lembrada por vários estudiosos como um dos elementos de relevância nesta obra (Martín de Braga 1981: 13). Ao que tudo indica, o *De Correctione Rusticorum* poderia ser lido diretamente para os camponeses ou servir, nas visitas episcopais à diocese, de material à instrução dos párocos, estes mais regulamente em contato com tais populações.

A coletânea conhecida como *Capitula Martini*<sup>73</sup> foi anexada às atas do IICB. Composta por oitenta e quatro capítulos, reúne antigos cânones da Igreja, entre os quais podem ser identificados cânones de concílios orientais, africanos, do

---

<sup>71</sup> O fato de ter sido dedicada a um bispo, evidentemente, não deve ser reconhecimento como prova irrefutável de que as ponderações ali presentes apenas se aplicariam a Vitimiro, nem mesmo apenas aos bispos. De qualquer modo, trabalhamos com a hipótese de que o perfil episcopal é particularmente considerado pelo autor.

<sup>72</sup> Martinho é certamente leitor de Agostinho. Tributário de um modo geral do pensamento do bispo de Hipona, evidencia com o *De Correctione Rusticorum* um vínculo estreito como o a obra *De Catechizandis Rudibus* (Agostinho 1984), verdadeiro modelo de pregação. Martinho, como o bispo de Hipona, reproduz *topoi* da literatura cristã no que concerne às alusões feitas às populações para as quais seu sermão se dirigia. Assim, ao se reportar à religiosidade das populações camponesas, identifica-as como práticas pagãs e as associa a ignorância. A alusão a estas condições é feita no início da obra e se reproduz em várias outras oportunidades: «breviatio tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis rustico sermone condire [...]» (Martín de Braga 1990: 145). A este respeito cabe ainda lembrar que autores como Elígio de Noyon (588-659), no tratado *De supremo iudicio*; Pirmínio de Reichenau (morto em 753), na obra *Scarapsus de singulis libris canonicis*, e o anglo-saxão Aelfrico, no sermão escrito em torno do ano 1000, *De falsis diis*, provavelmente diretamente influenciados por Martinho, referem-se às populações a cristianizar nos mesmos termos (Mckenna 1938: 86-87; Madoz 1945: 337; Maciel 1980: 525-526).

<sup>73</sup> Daqui em diante os *Capitula Martini* serão referidos como CM.



primeiro toledano (Martínez Díez 1975: 99-100) e, provavelmente, material produzido pelo próprio Martinho (Mckenna 1938: 84). Aqui cabe destacar a diversidade dos materiais conhecidos e utilizados por Martinho de Braga, o que denota a sua conexão com um mundo intelectual vibrante.

Martinho realçou neste texto os principais pontos sobre os quais as autoridades eclesiásticas locais se debruçavam no momento. A sistematização das questões em dois blocos, um voltado para os clérigos, contendo sessenta e oito capítulos, e outro para os laicos, totalizando dezessete capítulos, é anunciada pelo autor, na introdução. No que concerne aos bispos, são encontradas vinte e seis referências específicas e quatro dedicadas indistintamente aos bispos e a outros integrantes da hierarquia clerical. A ênfase temática recai no estabelecimento de uma hierarquia eclesiástica mais rigorosa –tendo o metropolitano em seu ápice, seguido dos demais bispos–; na definição do concílio como instância privilegiada às decisões referentes à consagração e jurisdição episcopais, e na administração dos bens eclesiásticos.

De acordo com as orientações presentes nos CM, nas referências direcionadas especialmente ao episcopado, o bispo deveria ser escolhido pelos pares (c. 1 e 9);<sup>74</sup> possuir instrução adequada (c. 1); acatar em todas as circunstâncias as orientações do metropolitano e dos concílios (c. 2; 3; 4; 9; 13; 18; 19; 35); não ambicionar jurisdição alheia (c. 5; 6; 7; 8; 11; 12), e zelar pelas propriedades da Igreja (c. 10; 14; 15; 16). Em menção indeterminada aos presbíteros e aos bispos, proibia-se o recurso a instâncias que não a conciliar (c. 35; 37), e a emissão de opiniões heréticas (c. 36).

Embora não predomine como temática nos CM, o cuidado com alguns dos aspectos morais do perfil episcopal não foi desconsiderado. Ainda que a proibição à adoção e ao abrigo em casa de quaisquer mulheres que não tias e irmãs fosse destinada também a outros eclesiásticos (c. 32), o bispo é explicitamente advertido a respeito. Ressalta-se, ainda, o fato de que seus familiares são mencionados, indicando a responsabilidade que sobre eles deveria possuir. Sua viúva deveria se manter casta (c. 29) e sua filha, caso, a despeito de ter se comprometido com a vida religiosa, contraísse matrimônio, deveria ser por ele aconselhada (c. 30).

A busca da unidade litúrgica e a responsabilidade conferida ao episcopado sobre este ponto, certamente motivaram a redação de *De Trina Mersione* e de *De Pascha*. O primeiro texto se trata de resposta a um bispo, chamado Bonifácio,<sup>75</sup> sobre consulta referente ao número correto de imersões na cerimônia de batismo. Com base na tradição antiga e apostólica, Martinho valorizou a Trindade, em oposição às perspectivas ariana e priscilianista, que defendiam a única imersão. Embora não contenha uma dedicatória explícita, *De Pascha*

<sup>74</sup> Daqui em diante, os cânones serão referidos como c.

<sup>75</sup> Não há registro na documentação sobre a procedência deste bispo, como informado na nota 14.

certamente foi produzida para todo o episcopado local. Aqui, o bracarense dissertou sobre a mobilidade da Páscoa e a necessidade da definição antecipada da sua data, informação que deveria ser divulgada para todos os bispos, como havia sido deliberado no nono cânone do IICB (Vives 1963: 84).

O já mencionado diálogo estabelecido entre os escritos martinianos e os cânones conciliares garante a recorrência temática no que tange às alusões aos bispos contidas nestes dois conjuntos. Dessa forma, no ICB, realizado em 562, com a presença de oito bispos, em cinco dos vinte cânones, foram frisados princípios que reforçavam a primazia do metropolitano (c. 6); definiam o direito episcopal sobre os bens eclesiásticos, limitando-o a um terço (c.7); indicavam a jurisdição episcopal, com menção direta à proibição de ordenação clerical realizada por bispo de outra diocese (c. 8); restringiam a ascensão ao grau episcopal daqueles que não possuíssem a formação e o conhecimento adequados (c. 20), e responsabilizavam o episcopado pela divulgação dos antigos cânones e da ortodoxia (c. 22). No IICB, realizado em 571, com a presença de doze bispos, em seis dos dez cânones, foram ressaltadas as obrigações do bispo em relação à sua diocese, a qual deveria visitar, antes da Páscoa para as devidas orientações ao clero sobre o batismo, a missa e demais ofícios (c. 1); divulgação do calendário litúrgico, com ênfase na Páscoa; e proibições de cobranças por serviços religiosos, como ordenação, crisma e consagração de igrejas (c. 3; 4; 5; 6 e 7).

O episcopado, procurando assegurar a continuidade da atividade da Igreja sueva na fase recém inaugurada, buscou reforçar sua própria unidade e fortalecer o grupo clerical dirigente. As pressões advindas de uma religiosidade por vezes hostil ao cristianismo, o relaxamento da disciplina, a ausência de uniformidade litúrgica, e a administração imprópria dos bens eclesiásticos implicavam em debilidade e precisavam ser superadas. Ainda que as preocupações episcopais tenham motivado a idealização de um perfil de bispo, cujas características, via de regra, atendem um conjunto geral de expectativas relacionadas ao contexto de fortalecimento da Igreja na Galiza, é possível identificar três eixos em torno dos quais tal perfil fora construído: jurídico-administrativo; moral e ortodoxo.

Especialmente os escritos de cunho canônico revelam mais objetivamente orientações pragmáticas no trato com os temas pautados naquele contexto. Desenha-se em tais textos um perfil episcopal, no qual os aspectos jurídico-administrativos recebem particular atenção. Nesta perspectiva, o bispo idealizado, atento ao seu papel como membro de um conjunto cuja coesão e fortalecimento eram almejados, sem desprezar os muitos temas com os quais deveria lidar, é o campeão na defesa da hierarquia, por um lado, e do concílio, por outro, como instância máxima à qual individual e coletivamente deveria se submeter. Não por acaso, portanto, a autoridade de cada bispo na sua diocese foi

reconhecida e revigorada,<sup>76</sup> a primazia do metropolitano sobre os bispos foi ressaltada<sup>77</sup> e a identificação do concílio como instância episcopal para temas importantes concernentes ao episcopado foi reforçada,<sup>78</sup> totalizando quase vinte menções diretas.

Neste eixo, recebe ainda considerável atenção o ingresso de recursos e o gerenciamento dos bens da igreja de um modo geral. O bispo idealizado deveria garantir que o patrimônio da instituição fosse preservado,<sup>79</sup> podendo, inclusive, dele usufruir, desde que o fizesse com moderação. Na mesma linha de atuação, deveria se afastar e garantir que seus subordinados igualmente se afastassem de práticas simoníacas.<sup>80</sup>

Em relação ao plano moral, valorizou-se, sobretudo em duas das obras diretamente dedicadas por Martinho aos bispos, uma conduta exemplar: *De Ira* e *CM*. Modelo a ser seguido pelos demais clérigos, mas também pelos fiéis, o bispo idealizado deveria distinguir-se por um comportamento sábio, equilibrado e continente. Suas responsabilidades se estendiam aos familiares, já que na documentação analisada há orientações para o comportamento de sua mulher e filha.

As questões voltadas à ortodoxia são provavelmente as mais disseminadas no conjunto de textos analisados. Os cânones conciliares, o *De Correctione Rusticorum*, *De Trina Mersione* e de *De Pascha* possuem referências contundentes à temática, sendo, inclusive a principal motivação dos três últimos textos. A expansão e a consolidação da fé eram as prioridades sobre as quais o universo eclesiástico estava assentado. O bispo idealizado deveria, portanto, não apenas defender a fé, mas também o arcabouço litúrgico que a reforçava. Pautado na tradição, no texto bíblico e em deliberações antigas deveria se esforçar para que os subalternos na hierarquia incorporassem a defesa da ortodoxia. Para tal, deveria regularmente se fazer presente na diocese, condição necessária à divulgação do calendário e dos procedimentos litúrgicos e à instrução do clero e dos rústicos.

## CONCLUSÕES

As obras martinianas permitem, não apenas a observação do reconhecimento do seu prestígio frente aos demais membros da Igreja, mas sobretudo são capazes de evidenciar os anseios, preocupações e pensamento, de uma maneira geral,

---

<sup>76</sup> Vives 1963: CM 6, 7: 88; 38: 95; ICB c. 19: 75; CM 40: 97; 52; 53: 99; 56: 100.

<sup>77</sup> Vives 1963: ICB c. 6: 72; IICB c. 9: 84; CM 2; 3; 4; 7: 87-88.

<sup>78</sup> Vives 1963: CM 1: 86; 2: 87; 8; 9: 88; 13: 89; 19: 92.

<sup>79</sup> Vives 1963: ICB c. 7; IICB c. 10; 14; 15; 16.

<sup>80</sup> Vives 1963: IICB c. 3; 4; 5; 6; 7.

desses religiosos. Martinho não é apenas o conselheiro, ou o homem culto, ou o metropolitano a quem se recorre diante de dificuldades, mas é tudo isso e, principalmente, uma espécie de porta-voz das autoridades eclesiásticas locais. Assim, é capaz de propor um modelo de bispo compatível com os interesses de todo o segmento episcopal, em uma conjuntura de reorganização da Igreja na região.

O segmento episcopal institui regras e buscou garantir o cumprimento do estabelecido, condição necessária a sua coesão, estabilidade e fortalecimento. O bispo nesta perspectiva fortalecia-se, na medida em que o episcopado como um todo reconhecia que o sucesso da instituição era responsabilidade sua. A religiosidade camponesa e as práticas heréticas; o relaxamento da disciplina e da hierarquia; a diversidade litúrgica, e o tratamento inadequado das propriedades eclesiásticas representavam alguns dos pontos que mereciam atenção. Associadas a este conjunto, a recorrência com que determinadas indicações aparecem nos textos revela a importância que o bispo idealizado possuía naquela conjuntura, já que peça importante na construção de um episcopado coeso.

Considerando as várias frentes em que precisaria atuar, o perfil episcopal caracterizou-se pela ênfase em três eixos: jurídico-administrativo; moral e ortodoxo, cujos elementos estão distribuídos no conjunto de obras martinianas dedicadas aos bispos e nos cânones conciliares. Ainda que não se possa atestar categoricamente a existência de uma hierarquia no que concerne à valorização de tais eixos, observa-se um maior equilíbrio entre as preocupações referentes ao primeiro e o último. A despeito da importância que a conduta moral do bispo idealizado deveria possuir, no contexto de reorganização e fortalecimento da igreja, o bispo idealizado constitui-se, sobretudo, com o foco em suas atribuições e preocupações relacionadas ao plano jurídico-administrativo e à ortodoxia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO (1984): *A Instrução dos Catecúmenos. Teoria e prática da catequese*, Petrópolis, Vozes.
- ALTANER / STUIBER (1988): *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*, São Paulo, Paulinas.
- DAVID, P. (1947): *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du Vie au Xie siècle*, Paris, Les Belles Lettres.
- DAVID, P. (1950): «Saint Martin de Braga. Est-il l'auteur d'un traité de comout pascal?», *Bulletin des Études Portugaises*, tirage à part, 1-17.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. (ed.) (1974): *La vida de San Fructuoso de Braga*, Braga, Diário do Minho.
- DIAZ MARTINEZ, P. (2011): *El reino suevo (411-585)*, Madrid, Akal.

- EWIG, E. (1990): «La Labor Misionera de la Iglesia Latina», en Hubert Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia Imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Barcelona, Herder.
- FERREIRO, A. (1988): «Early Medieval Missionary Tactics: The Example of Martin and Caesarius», *Studia Historica. Historia Antigua*, 6, 226-238.
- FERREIRO, A. (1983): «St. Martin of Braga's Policy toward Heretics and Pagans Practices», *The American Benedictine Review*, 34, 372-395.
- FILOTAS, B. (2005): *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- FORTUNATUS, V. (1862): «Opera Omnia», en Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina*, Paris, Garnier, v. 88. Lib. 5, 1-2.
- FREIRE, G. (1978): «Martini di Braga. Vita. Opera. Azione Monástica», en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Paoline, 1029-1034.
- GARCIA MORENO, L. A. (2006): «La Iglesia y el cristianismo en la Galicia de época sueva», *Antigüedad y Cristianismo: Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía*, 23, 39-56.
- GOMES, M. J. da S. (1990): «Martinho de Dume: a sua ação litúrgico-pastoral», en *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário de Dedicção da Sé de Braga*, Braga, Universidade Católica Portuguesa / Faculdade de Teologia, vol 3, 157-166.
- GONZÁLEZ GARCÍA, T. (1979): «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», en Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, BAC.
- GREGOIRE DE TOURS (1996): *Histoire des Francs*, Trad. Robert Latouche, Paris, Les Belles Lettres.
- IDÁCIO DE CHAVES (1982): *Crónica*, Ed. José Cardoso, Braga, Universidade do Minho.
- ISIDORO DE SEVILLA (1975): *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*, Ed. e trad. Cristóbal Rodríguez Alonso, León, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León / El Diocesano de León.
- LINAGE CONDE, A. (1981): «San Martín de Braga en el Monacato Prebenedictino Hispano. Evocación Martiniana en el Centenario de San Benito», *Nova et Vetera*, 11, 307-321.
- MACIEL, M. J. P. (1980): «O "De Correctione Rusticorum"», *Bracara Augusta*, 34, 485-561.
- MADOZ, J. (1945): «Una nueva recensión del "De Correctione Rusticorum", de Martín de Braga», *Estudios Eclesiásticos*, 19, 335-353.
- MADOZ, J. (1957): «Arrianismo y Priscilianismo en Galicia», *Bracara Augusta*, 8:1/2, 68-86.
- MARTÍN DE BRAGA (1981): *Sermón contra las supersticiones rurales*, Ed. e Trad. Rosario Jove Clois, Barcelona, Albir.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (1975): «Los concilios suevos de Braga en las canónicas de los siglos VI-XII», *Atas da Semana Internacional de Direito Canônico Braga*, 14, 93-105.
- MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS (1950): *Opera Omnia*. Edidit Claude W. Barlow, New Haven, The American Academy in Rome.
- MCKENNA, S. (1938): *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, The Catholic University of America.
- OLIVEIRA, M. de (1994): *História Eclesiástica de Portugal*, Lisboa, Europa-América.
- ORLANDIS, J. (2000): «La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9, 69-84.

- PÉREZ DE URBEL, J. (1963): «Las Letras en la España Visigoda», en Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España. España Visigoda*, Madrid, Espasa-Calpe, 3.
- PINTO, S. da S. (1954): «Requiário de Braga. O primeiro rei católico do orbe latino», *Bracara Augusta*, 5, 44-60.
- PRIETO PRIETO, A. (1975): «El marco político religioso de los concilios bracarenses I y II», *Atas da Semana Internacional de Dereito Canónico Braga*, 14, 33-91.
- ROSÁRIO, A. (1958/1959): «Teologia da conversão na conversão do rei Requiário e dos suevos», *Bracara Augusta*, 9/10, 67-73.
- SILVA, L. R. da (2008): *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*, Rio de Janeiro, EdUff.
- SOTOMAYOR, M. (1979): «La Iglesia en la España romana», en Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, BAC.
- SOTOMAYOR, M. (2004): «Las relaciones iglesia urbana - iglesia rural en los concilios hispanorromanos y visigodos», *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 21, 525-542.
- THOMPSON, E. A. (1980): *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism. Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, Clarendon.
- TORRES RODRÍGUEZ, C. (1977): *El reino de los suevos*, La Coruña / Santiago de Compostela, Fundación Pedro Barrié de la Maza Conde Fenosa / Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos.
- VIGILIO (1879): «Epistola ad Profuturum episcopum», en Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina*, Paris, Garnier, 84, 829-832.
- VILELLA MASANA, J. / MAYMÓ, P. (2000-2002): «Religion and Policy in the Coexistence of Romans and Barbarians in Hispania (409-589)», *Romanobarbarica*, 17, 193-236.
- VIVES, Jose (ed.) (1963): *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Madrid, Instituto Enrique Flórez.