

O DE CORRECTIONE RUSTICORUM NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO (SÉCULO VI)

The *De correctione rusticorum* in the perspective of Critical Discourse Analysis
(6th century)

Juliana Bardella Fiorot
Unesp – Assis

julianabfiorot@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9638-8438>

Resumo: O *De correctione rusticorum* foi escrito por volta do ano de 572 por Martinho, bispo de Braga, e insere-se no contexto de fortalecimento da Igreja Católica na região da Galiza. Elaborado para servir na tarefa evangelizadora da referida localidade, o sermão será analisado por nós através do viés da Análise Crítica do Discurso privilegiando uma abordagem pautada em um aspecto tridimensional em que as dimensões textuais, discursivas e sociais estarão em constante diálogo, sendo capazes de nos desvelar as ideologias e hegemonias disseminadas pela Igreja com o propósito de desconstruir o imaginário das religiosidades. Através de sua obra, o bispo de Braga edifica um discurso adaptado especialmente para as particularidades manifestadas por seus leitores/ouvintes, procurando explicitar as origens do mal e os preceitos básicos do catolicismo para uma vida voltada às boas obras e a salvação eterna.

Palavras-chave: Sermão; Religiosidades; Análise Crítica do Discurso

Abstract: The *De correctione rusticorum* was written around 572 by Martinho, Bishop of Braga, and is part of the strengthening of the Catholic Church in the Galicia region. Elaborated to serve the evangelizing task of that locality, the sermon will be analyzed by us through the Critical Discourse Analysis bias, privileging an approach based on a three-dimensional aspect in which the textual, discursive and social dimensions will be in constant dialogue, being able to us unveiling the ideologies and hegemonies disseminated by the Church with the purpose of deconstructing the imaginary of religiosities. Through his work, the Bishop of Braga builds a discourse adapted especially to the particularities manifested by his readers/listeners, seeking to explain the origins of evil and the basic precepts of Catholicism for a life focused on good works and eternal salvation.

Keywords: Sermon; Religiosities; Critical Discourse Analysis

A fonte e seu contexto: o *De correctione rusticorum* como instrumento evangelizador

A Galiza do século VI se revela para nós como um terreno fértil para o tratamento das questões que envolvem o fortalecimento e a organização da Igreja Católica após o esfacelamento do Império Romano em finais do século V. Esta localidade, que nunca apresentara uma latente romanização, mostrava-se especialmente desafiadora para a imposição da hegemonia católica no tocante à instrumentalização do clero e a ação pastoral.

Com relação a esta última, verificamos que as dificuldades se encontravam sobretudo no ambiente campesino, devido a sua geografia esparsa e atrelada às religiosidades¹ professadas desde tempos imemoriais. Contudo, salientamos que o aparato religioso da Galiza não era alimentado exclusivamente pelas áreas rurais ou por apenas uma classe social, estando presente inclusive entre o clero. As crenças manifestadas serviam à sociedade para uma dupla função: a explicação da vida humana e a garantia de seu sustento. Os homens desenvolveram um processo de identidade² com a natureza, enxergando-se como um *continuum* dela na medida que sua vida era baseada exclusivamente naquilo que por ela era fornecido. O sustento e as explicações de que necessitava para entender sua história, sua vida, seus sofrimentos, alegrias e morte foram sendo construídos através de símbolos naturais que evocavam significados diversos e alento para os momentos de dificuldade. Assim, os espaços sagrados e os elementos cultuados conectavam os seres humanos a um arsenal simbólico extremamente vivo se constituindo como um obstáculo para a Igreja que tentará penetrar em um imaginário³ completamente distinto do seu.

Diante do exposto, a Igreja seguirá dois caminhos principais para ser melhor aceita entre as populações de modo a obter algum sucesso em sua tarefa evangelizadora que poderia render-lhe fiéis e, conseqüentemente, maiores rendas. Neste contexto destacamos, portanto, os processos de assimilação das religiosidades à doutrina católica e sua demonização⁴.

Com relação a primeira estratégia, citamos Ruy de Oliveira Andrade Filho que ilustra esta problemática através de uma analogia:

(...)uma religião – tal como Cristianismo ou o Islã – sempre se apoia nos instintos e características religiosas já presentes no meio ao qual se dirige. É uma condição básica: a moldura do espelho não lhe distorce a imagem, mas lhe confere uma forma. Não há legislador, político ou

proposta que imponha suas normas de forma duradoura e, paralelamente, altere de forma radical os hábitos milenares do cotidiano. Tentar acomodar o espelho a um limite menor que ele, significa quebrá-lo. A terra deve apresentar as condições para que a semente germine e, mais tarde, dê frutos (1996: 31).

Partindo desta comparação, torna-se claro que a Igreja precisou conhecer o imaginário das religiosidades para revertê-lo aos seus objetivos. Compartilhando da mesma assertiva de Filho, Oronzo Giordano também afirma que: “Uma nova religião, por conseguinte, somente pode atrair fiéis se apoia nos instintos e nas características religiosas já presentes entre os homens a que se dirige [...]” (1983: 11). Se determinada localidade abrigava um templo ou monumento pagão, a Igreja há de fixar-se no local erigindo um novo edifício como forma de aproveitar a devoção já existente. Se uma festividade era realizada para comemorar as colheitas, logo o padre assumia a função de bendizer as terras solicitando a Deus mais um ano de prosperidade. Enfim, inúmeros foram os exemplos de práticas que receberam um verniz católico.

Dentro deste contexto, citamos ainda os processos de destruição, desnaturação e obliteração explicados por Jacques Le Goff (1980: 214). Com relação ao primeiro observaremos a destruição total de santuários e quaisquer outros locais de culto considerados pagãos; a desnaturação, por sua vez, se refere a mudança de significado das simbologias que serão revertidas para uma lógica cristã; por fim, a obliteração, quando teremos o ocultamento ou sobreposição de determinada cultura. É válido destacar que este processo de sincretismo e aculturações ao qual estamos nos referindo somente vigorou porque a relação que se estabelecera entre as religiosidades e a religião católica se configurou em uma via de mão dupla. A permanência das crenças será elemento determinante para a evangelização, pois continuaria a atrair seus antigos praticantes para os novos ambientes estrategicamente erigidos pela Igreja.

A demonização insere-se neste movimento de adaptação como um dispositivo complementar a este que acabamos de mencionar. Para promover o aproveitamento dos rituais, crenças e divindades de uma forma geral era necessário não apenas a apropriação dos espaços, mas o convencimento de que as antigas formas de religiosidade eram nocivas e que o catolicismo se apresentava como a única alternativa para a regência do mundo. Isto implicava a alteração de todo um imaginário que sempre colocou o praticante como um ser que atuava de forma direta no seu destino. O catolicismo, contrariamente, excluía a participação humana na religião, oferecendo a seus fiéis um papel passivo de mero

frequentador de missas e reprodutor de orações das quais muitas vezes ele não obtinha qualquer compreensão.

Destacamos ainda que todo o panteão de deuses será substituído por uma única divindade – Deus – o responsável pela criação e pelo destino de todas as vidas na terra⁵. Por estes motivos acreditamos que o catolicismo não se mostrava atrativo para o povo em geral e um processo de sincretismo não seria suficiente para resolver o problema que se colocava. A demonização será empregada como uma alternativa mais incisiva ao professar um discurso desesperador, personificando o mal que já era elemento conhecido das religiosidades. A Igreja emprega em seus discursos a dualidade dividindo o mundo entre aqueles que estavam envoltos nas virtudes e ensinamentos cristãos *versus* àqueles que se encontravam sob os auspícios de Satã:

Tudo o que o homem faz em desconformidade com a disciplina eclesiástica é diabólico, especialmente quando, para superar suas dificuldades ou para vencer os maus físicos ou morais, ao invés de pedir ajuda a Igreja e a seus ministros, confia mais na consulta de magos e adivinhos, ministros de Satanás, colaboradores e intermediários do diabo. (GIORDANO, 1983: 109-110)

A presença do mal será elevada a outro patamar pelo catolicismo que o introduzirá como elemento indissociável do cotidiano. Sua presença deveria ser sentida e temida para que a ideia de bem supremo e divindade associada a Deus enfim se consolidasse.

Neste sentido, introduzimos Martinho de Braga⁶ que será figura extremamente atuante na alteração dos rumos da fé na Galiza, exercendo grande influência em diferentes frentes de ação, tais como: edificação de mosteiros e homogeneização do clero a partir da difusão de uma regra monástica específica para seu corpo eclesiástico, participação nos concílios bracarenses para o alinhamento de questões relativas a organização dos religiosos, aproximação com a Monarquia sueva⁷ determinando o comportamento político desta a partir de um modelo de rei alinhado aos princípios cristãos e, por fim, sua atuação como evangelizador através da fonte que agora nos ocupamos.

O De correctione rusticorum (Da correção dos rústicos) - nas próximas citações à esta fonte usaremos a sigla *Dcr* -, que estaria circunscrito no pós Segundo Concílio de Braga (572), apresenta em seu conteúdo as estratégias que acima mencionamos. Ao longo do discurso do Bracarense, notaremos um grande conhecimento acerca das religiosidades

professadas, bem como a demonização destas em prol da edificação de uma mensagem que visava desconstruir um antigo imaginário há muito enraizado.

A obra, que não teve sua escrita motivada a partir de um desejo espontâneo de Martinho, é entendida por nós como um material agregador às disposições do Segundo Concílio⁸, já que fora concebida a partir de um pedido de um dos presentes na reunião. Estamos nos referindo a Polêmio, bispo de Astorga, que recorre a nossa personagem⁹ numa tentativa de obter orientações de como instrumentalizar o corpo eclesiástico sob sua jurisdição após as determinações conciliares estabelecidas. Infelizmente o conteúdo endereçado a Martinho não fora preservado, mas a resposta ao bispo de Astorga nos permite vislumbrar as possíveis aflições que o atingiam. O sermão será desenvolvido exclusivamente para auxílio da evangelização do próprio clero galego que, como a maioria da população, era praticante das diversas formas de religiosidade que permaneciam muito vivas no território, constituindo-se como um obstáculo para o alargamento da influência religiosa desejada pela Igreja. Os leitores/ouvintes¹⁰ do bispo de Braga precisavam receber os ensinamentos básicos do catolicismo para que uma primeira etapa evangelizadora fosse cumprida. A partir deste ponto, poderiam repassar seus conhecimentos ao restante da população, desenvolvendo um fluxo pastoral pela Galiza¹¹.

O *Dcr* irá se enquadrar, portanto, na categoria de manual de fácil entendimento a ser utilizado pelo clero para a compreensão dos motivos pelos quais as crenças que continuavam a praticar eram nocivas. A obra complementa as discussões do concílio no sentido que atuou diretamente nas defasagens apresentadas pelo corpo eclesiástico galego, fornecendo uma solução educativa para disseminar o imaginário da Igreja ao mesmo tempo que enfraqueceria a religiosidade através de um discurso negativo e demonizador.

Assentado em um latente dualismo em que o bem representaria a criação, obediência aos preceitos divinos e a salvação da alma *versus* o mal que residiria na adoração da religiosidade por influência demoníaca conduzindo as pessoas para a danação eterna, o *Dcr* será trabalhado por nós ao longo deste artigo. Pretendemos analisar algumas passagens da fonte à luz de nosso referencial teórico-metodológico com o propósito de desnudar as intenções do discurso martiniano.

Considerações sobre a Análise Crítica do Discurso

Para emprendermos nosso estudo levaremos em consideração a promoção da interdisciplinaridade acreditando que os diálogos que pretendemos efetuar entre a História e a Linguística Crítica serão extremamente frutíferos ao proporcionarem um estudo mais abrangente e complexo de nosso objeto.

Consideramos o discurso como o elemento chave para a decodificação dos códigos não apenas linguísticos, mas sociais e ideológicos presentes em nossa fonte tendo em vista que o texto arquitetado pelo autor que estudaremos comporta visões de mundo que englobam representações sobre seu tempo-espço, sobre uma instituição (Igreja) e, principalmente, sobre o outro e seu sistema religioso. Isso posto, elegemos a Análise Crítica do Discurso (citada agora como ACD) elaborada pelo linguista britânico Norman Fairclough¹² como nosso principal aparato teórico-metodológico.

A vertente faircloughana coaduna com nossas percepções acerca do papel social que os discursos desempenham em determinado contexto, sendo entendidos como modos de ação que disseminam ideias, revelam intenções e significam o mundo. Os sujeitos produtores dos discursos teriam a capacidade de modificarem a sociedade, contestando as estruturas ideológicas¹³ ou ressignificando-as de acordo com seus objetivos. Para o estudo dos discursos, o linguista amparou sua teoria em três dimensões distintas, porém indissociáveis, sendo elas o texto, a prática¹⁴ discursiva e a prática social:

Aceito a afirmação interpretativa segundo a qual devemos tentar compreender como os membros das comunidades sociais produzem seus mundos ‘ordenados’ ou ‘explicáveis’. Entendo que a análise de processos sociocognitivos na prática discursiva deva ser parcialmente dedicada a esse objetivo. Entretanto, argumentaria que, ao produzirem seu mundo, as práticas dos membros são moldadas, de forma inconsciente, por estruturas sociais, relações de poder e pela natureza da prática social em que estão envolvidos, cujos marcos delimitadores vão sempre além da produção de sentidos. Assim, seus procedimentos e suas práticas podem ser investidos política e ideologicamente, podendo ser posicionados por eles como sujeitos (e ‘membros’) (REZENDE; RAMALHO, 2004: 100).

Viviane Melo Rezende e Viviane Ramalho explicam que este modelo tridimensional concebe a prática discursiva como sendo mediadora do texto e da prática social. A primeira teria como foco os processos de produção, consumo e distribuição do texto, além dos processos sociais que se relacionariam a diferentes tipos de ambientes

(econômicos, políticos e institucionais). No que tange a dimensão textual o linguista priorizaria a análise do vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual e, por fim, na prática social estariam evidentes as ideologias, metáforas, hegemonias¹⁵ e o contexto (REZENDE; RAMALHO, 2009: 28-29). O discurso deve ser visto, portanto, como um momento específico da prática social que pode ser modelado por ela ou tem o poder de modificá-la (REZENDE; RAMALHO, 2009: 38-29).

As autoras esclarecem ainda que para Fairclough as análises devem partir de um problema que geralmente está vinculado a relações de poder para, em seguida, identificar os obstáculos que impedem a resolução de tal questão e, finalmente, utilizar o método para pensar em possíveis caminhos a fim de ultrapassar os desafios impostos. Quando nos reportamos à nossa fonte, vemos que Martinho buscou propagar uma visão de mundo assentada no catolicismo, apresentando Deus como o único artífice de toda existência e provimento do mundo. A reafirmação desta mensagem ao longo do escrito fora acompanhada da demonização das crenças galegas, com o objetivo de atrelá-las ao maligno para diminuir sua importância entre a população, que passaria a teme-las. Isso posto, através do aparato da ACD procuraremos desnudar as questões colocadas pela obra.

Outra contribuição que tal abordagem nos proporcionará é com relação as ideologias e hegemonias presentes na prática discursiva e social do sermão. O discurso que analisaremos expõe modos de agir, de representar e de ser no mundo defendendo uma instituição religiosa que se quer fazer dominante. Esta dominação que se deseja alcançar, no entanto, não possui garantia de estabilidade apresentando-se em um constante desequilíbrio que necessitará de uma reafirmação constante. Tal processo se efetua através de uma descaracterização e/ou desconstrução do outro, como ficará evidente no *Dcr*.

Sobre a instrumentalização da ACD referente às relações estabelecidas entre hegemonias e ideologias, destacamos que nossas ferramentas estarão alinhadas no sentido de reconhecer estes conceitos no texto. Aplicaremos dispositivos de investigação para identificar no escrito os discursos que impactam a prática social, neste caso específico as religiosidades que atuam na regência de seus praticantes. Primeiramente mencionamos o recurso da intertextualidade:

A relação entre intertextualidade e hegemonia é importante. O conceito de intertextualidade aponta para a produtividade dos textos, para como os textos podem transformar textos anteriores e reestruturar as convenções existentes (gêneros, discursos) para gerar novos textos. Mas essa produtividade na prática não está disponível para as pessoas como um espaço ilimitado para a inovação textual e para os jogos verbais: ela é socialmente limitada e restringida e condicional conforme as relações de poder (FAIRCLOUGH, 2001: 135).

A propriedade de utilização de falas e citações efetuadas de forma direta ou indireta será uma constante em nossa fonte como forma de proporcionar maior autoridade ao discurso. Destacamos ainda que além da intertextualidade recorreremos às categorias ideacional e interpessoal trabalhadas por Fairclough em sua vertente. A primeira refere-se “[...] aos modos pelos quais os textos significam o mundo e seus processos, entidades e relações” (FAIRCLOUGH, 2001: 92) utilizando, principalmente, a argumentação e a metáfora no estudo dos discursos; já a função interpessoal trata especificamente da interação e representação de identidades. Segundo Fairclough:

[...] a função interpessoal podia ser dividida em duas funções componentes, as quais chamei funções ‘relacional’ e de ‘identidade’. Estas estão ligadas às formas como as relações sociais são exercidas e as identidades sociais são manifestas no discurso, mas também, naturalmente, a como as relações sociais e as identidades são construídas (reproduzidas, contestadas e reestruturadas) no discurso (FAIRCLOUGH, 2001: 176)

Com relação ao texto, nos atentaremos aos vocábulos utilizados para a designação dos atores caracterizados, bem como as linguagens escolhidas para a construção do escrito e a coesão entre as partes constituintes.

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

- 1) *reflexividade* que “[...]refere-se à possibilidade de os sujeitos construírem ativamente suas auto identidades, em construções reflexivas de sua atividade na vida social”; (REZENDE; RAMALHO, 2009: 34)
- 2) *legitimação* que “[...]estabelece e sustenta relações de dominação pelo fato de serem apresentadas como justas e dignas de apoio[...]” (REZENDE; RAMALHO, 2009: 50-51);
- 3) *dissimulação* que também “[...]estabelece e sustenta relações de dominação por meio de sua negação ou ofuscação, pode ser realizada por construções simbólicas como deslocamento, eufemização e tropo.

No primeiro caso, há uma recontextualização de termos, geralmente referentes a um campo e que são usados com referência a outro, deslocando conotações positivas ou negativas. Na eufemização, ações, instituições ou relações sociais são representadas de modo que desperte uma valorização positiva, ofuscando pontos de instabilidade. O tropo refere-se ao uso figurativo da linguagem, que pode servir a interesses de apagamento de relações conflituosas” (REZENDE; RAMALHO, 2009: 50-51);

4) *unificação* que é o “[...] *modus operandi* da ideologia pelo qual relações de dominação podem ser estabelecidas ou sustentadas pela construção simbólica da unidade. Há duas estratégias de construção simbólica relacionadas à unificação: a padronização – adoção de um referencial padrão partilhado – e a simbolização – construção de símbolos de identificação coletiva” (REZENDE; RAMALHO, 2009: 50-51);

5) *fragmentação* na qual “[...] relações de dominação podem ser sustentadas por meio da segmentação de indivíduos e grupos que, se unidos, poderiam construir obstáculo à manutenção do poder. Uma das estratégias de construção simbólica da fragmentação é a diferenciação, em que se enfatizam características que desunem e impedem a constituição de um grupo coeso, com objetivo de desestabilizar a luta hegemônica. Outra estratégia é o expurgo do outro, em que se objetiva representar simbolicamente o grupo que possa constituir obstáculo ao poder hegemônico como um inimigo que deve ser combatido” (REZENDE; RAMALHO, 2009: 50-51);

6) *reificação* “[...] por meio do qual uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sócio-histórico”. (REZENDE; RAMALHO, 2009: 50-51).

O aparato teórico-metodológico que iremos utilizar no estudo de algumas passagens do sermão conta, portanto, com diversos dispositivos para a realização de um estudo pormenorizado que abrange as três dimensões priorizadas por Fairclough em sua concepção crítica do discurso. A análise dos elementos constitutivos do texto, das práticas discursivas e das práticas sociais, sendo estas assentadas principalmente nas questões hegemônicas e ideológicas, possibilitarão uma maior compreensão de nosso objeto de análise.

A Análise Crítica do Discurso aplicada ao *De correctione rusticorum*

O *Dcr* nos parece, em uma primeira leitura, extremamente simples em sua composição, no entanto uma análise mais profunda demonstra que cada linha foi planejada para a estruturação de uma obra que fosse coesa com os ensinamentos que Martinho já disseminava entre seu clero. Como dito anteriormente, a motivação para sua escrita partiu de uma solicitação efetuada pelo bispo de Astorga após o Segundo Concílio

de Braga. Aparentemente desorientado na forma como deveria evangelizar seu clero a fim de cumprir as disposições discutidas na reunião, Polêmio recorre a Martinho solicitando uma obra que pudesse auxiliá-lo nesta jornada. Assim sendo, o bispo de Braga escreve o *Dcr* com o propósito de auxiliar Polêmio e todo o clero galego nesta missão evangelizadora.

Contando com dezenove parágrafos, o escrito apresenta algumas particularidades com relação ao seus gêneros discursivos e linguagem. Primeiramente, notamos que o *Dcr* se revela como uma epístola escrita em latim clássico endereçada a Polêmio. Nos parágrafos iniciais a interação é pautada pela polidez, afinal Martinho está se dirigindo a outro membro eclesiástico que compactua com suas visões de mundo. A propriedade interpessoal se faz presente neste momento quando as duas personagens se identificam por suas funções e objetivos, o que é reforçado quando o Bracarense se coloca na carta em diversos momentos como forma de mostrar sua solicitude frente às aflições de Polêmio:

Recebi a carta de Vossa Santa Caridade, na qual você me escreve que, para o castigo dos rústicos que, ainda vivendo na superstição primitiva dos pagãos, adoram os demônios em vez de Deus, devo-lhe enviar um certo trabalho, um tanto breve, a respeito da origem dos ídolos e de suas abominações. Mas, como é necessário oferecer-lhe uma breve descrição das coisas desde o início do mundo, de modo a satisfazer suas vontades, fui obrigado a tocar a vasta floresta de tempos e atos passados em um curto compêndio e temperar o alimento para os rústicos com a fala rústica. (*Dcr*, 01)

No trecho acima o autor tece algumas considerações sobre os assuntos que priorizará em sua obra, assim como uma justificativa para o uso do latim vulgar, que simplificará o texto facilitando o entendimento de seu público alvo denominado por ele como “rústicos”.

Na sequência, o sermão de fato se inicia. Em tom de anúncio, o bispo adota um tratamento carinhoso (“queridos irmãos”) neste primeiro contato com seus leitores/ouvintes. Ele deseja informá-los de “[...]coisas que ou não ouviram ou, se ouviram, talvez as tenham esquecido” (*Dcr*, 02). Para o Bracarense, a origem de toda a desvirtuação com relação aos preceitos de Deus era oriunda da ignorância alimentada pelos praticantes da religiosidade que deixavam-se guiar pelo demônio e seus artífices.

Tendo esta visão em mente, a postura adotada por Martinho no trato com seu público oscilará em diversos momentos quando atestamos que ora denomina-os de “rústicos” ou “ignorantes”, transparecendo uma postura mais combativa, ora voltando a adotar um tratamento mais próximo.

Entre os parágrafos três a seis o bispo narra a História da Criação de forma sintética. A intertextualidade se manifesta quando Martinho recorre a passagens do livro do Gênesis para dar maior embasamento aos seus argumentos. Neste caso, não haverá uma transcrição exata dos trechos escolhidos, mas sim uma adaptação simplificada contada a partir das próprias palavras do autor que ansiava por um relato de fácil compreensão.

A escolha por trechos do Gênesis vai além do mero didatismo. A predileção do religioso por algumas passagens estava em consonância com todo o sistema argumentativo que iria desenvolver no sermão. Estes parágrafos iniciais funcionariam como fio condutor de toda a narrativa, pois seriam retomados continuamente como forma de reforçar a ideologia pregada pela Igreja. O monoteísmo da História da Criação choca-se com o aparato religioso das crenças professadas pelos galegos na medida que oferecia explicações sobre o mal, as origens do ser humano e de todas as coisas, desconstruindo o imaginário das religiosidades que viam nas criações a própria manifestação das divindades.

Martinho explica aos “rústicos” que Deus fora traído por um de seus anjos – Lúcifer – que, juntamente com seus ministros, guiou os primeiros homens à transgressão das regras estabelecidas fazendo com que estes caíssem em uma vida de degedo e trabalho, como observamos nestas passagens: “O Diabo, vendo, portanto, que o homem fora feito para ascender ao Reino de Deus em seu lugar, tomado de inveja, o persuadiu a transgredir as ordens dEle” (*Dcr*, 04) e “Mas eles, tendo se esquecido do Senhor, seu Criador, cometeram muitos crimes e despertaram a Ira Divina” (*Dcr*, 05). Noé e sua família teriam sido os únicos poupados por se tratarem de seres virtuosos. Neste ponto, a História da Criação parece servir a outro intento do autor: além de narrar as origens do mal e da humanidade, a metáfora do castigo divino serve como um aviso inicial para aqueles que continuarem no “erro” do paganismo. Tal aviso se somará a tantos outros que serão reforçados ao longo do escrito defendendo a ideia de uma vida baseada em boas obras e devoção a Deus para a salvação eterna.

Nos trechos sete e oito, o bispo de Braga desenvolve uma outra história da criação, mas desta vez apresentando a origem dos deuses e símbolos cultuados pelos “rústicos”. Como o mal havia sido introduzido na primeira parte do texto, Martinho agora precisava atrelá-lo às religiosidades cultuadas. Neste momento, o relato é pautado pela fragmentação (expurgo do outro), quando as personagens trabalhadas pelo autor são caracterizadas negativamente, levando a um questionamento da validade destas:

Então, um disse que era Júpiter, que era um mágico e tão incestuoso em seus muitos adultérios que tomou sua irmã, Juno, como esposa, em seguida, ele corrompeu suas filhas, Minerva e Vênus, e de modo vil, conspurcou suas sobrinhas e todas as suas parentes. Outro demônio chamou a si mesmo Marte, um perpetrador de conflitos e discórdias. Outro decidiu chamar-se Mercúrio, o vil inventor de todo roubo e toda fraude e a quem, como deus do lucro, homens gananciosos, ao viajar por estradas, atirando pedras, ofereciam montes dessas pedras como sacrifício (*Dcr*, 07).

Atos imorais e violentos são associados a todo instante às divindades com o propósito de denegri-las ao atribuir uma personificação demoníaca a estas. O mesmo ocorre quando o bispo se refere às divindades associadas aos elementos naturais. Em ambos os casos verificamos um discurso incisivo sobre a influência de Satã nas religiosidades:

Além disso, muitos demônios, expulsos do paraíso, também residem nos mares, nos rios, nas nascentes ou nas florestas; homens ignorantes de Deus também os adoravam como deuses e faziam sacrifícios em seus nomes. Eles chamam por Netuno no mar, por Lâmia nos rios, por Ninfas nas nascentes, por Diana nas matas, mas são todos demônios malignos e espíritos vis que enganam homens descrentes, ignorantes do Sinal da Cruz, e os atormenta (*Dcr*, 08).

Após a citação das passagens sete e oito vemos que para empreender a fragmentação da religiosidade através da exposição negativas dos deuses e elementos, Martinho precisou apresentar certo conhecimento sobre aquilo que visava criticar para assegurar a confiabilidade de sua mensagem¹⁶. Através de seus ensinamentos, o bispo reforça seu compromisso em alertar “seus filhos” sobre a gravidade em prestar culto aos demônios.

Na sequência, a função ideacional dos discursos pode ser vislumbrada como forma de complementar as explicações até então dispostas na obra. Para tanto, Martinho

novamente recorre ao Gênesis com o intuito de agregar algumas considerações adicionais. Se os primeiros parágrafos se voltaram sobretudo às origens do mal atrelado aos seres humanos, agora Martinho aborda a criação de todos os elementos existentes no universo como forma de anular novamente o papel da religiosidade. O autor fornece explicações cristãs para todas as crenças praticadas pelos galegos introduzindo a ideia de que foram criadas por Deus e não deveriam ser adoradas como se fossem superiores a Este. Durante sete dias, o Criador fez a Terra, o Sol, a Lua, as estrelas, os animais e os homens, tendo descansado no sétimo (*Dcr*, 09).

Isso posto, é inconcebível para o bispo que os galegos continuem a prestar reverência às criações divinas ao invés do próprio Criador ser o cultuado. Utilizando-se da ironia, Martinho questiona se os “rústicos” realmente acreditam que tais criaturas intercedem por eles no provimento de seu sustento e se são capazes de protegê-los contra a ira de Deus:

Vejam como vocês realizam essas superstições vãs, seja em segredo ou abertamente, e nunca cessam de fazer sacrifícios a demônios. Por que eles não os sustentam, de modo que estejam sempre alimentados, seguros e felizes? Por que, quando Deus se irrita, os vãos sacrifícios não os defendem dos gafanhotos, ratos e muitas outras atribulações que Deus envia em sua ira? (*Dcr*, 11)

A dissimulação aqui empregada presta-se a fazer com que os praticantes das religiosidades vislumbrem as incoerências de suas crenças quando confrontados com a doutrina cristã apresentada pelo bispo. Desta forma, torna-se evidente como a prática discursiva de Martinho é aplicada para impactar a visão religiosa de toda uma sociedade.

Dando seguimento a nossa análise, ressaltamos, uma vez mais, o recurso da intertextualidade, agora aplicado de forma direta no texto quando o autor se utiliza de trechos integrais da Bíblia como forma de endossar seus alertas:

E, como diz o sábio Salomão, adivinhações e augúrios são vãos (Eclesiástico 34:5), e na medida em que um homem os teme, seu coração será enganado. ‘Não lhes entregue seu coração, pois eles desviaram muitos de seu caminho’ (*Dcr*, 11)

Nota-se que a passagem bíblica em questão se conecta a uma personagem caracterizada pelo bispo apenas como “sábua” e embora esta não tenha sido apresentada na obra, tal como as figuras iniciais do relato (Lúcifer, Adão, Eva e Noé) ou como os

deuses pagãos que também foram caracterizados, Salomão vem agregar autoridade ao escrito.

A figura de Deus se mostra dúbia no discurso do *Dcr*. Ao mesmo tempo que pune os ignorantes por se deixarem guiar pelos demônios, apresenta-se também como benevolente e disposta a receber os fiéis que se arrependem. Neste contexto, Jesus é apresentado no parágrafo treze nos permitindo aplicar na análise de sua figura a propriedade ideológica da reificação. A curta passagem de Jesus pela terra (vivência transitória) deu origem a fatos extraordinários ocorridos desde o momento de seu nascimento (concebido pela ação do Espírito Santo) até seu regresso pós morte. Mesmo diante de uma breve trajetória, sua passagem pela terra foi intensa o suficiente para que sua figura se tornasse eterna no imaginário cristão que o veneraria pelo seu sacrifício. Sua morte fora recompensada com a ascensão aos céus por ter sido obediente aos preceitos divinos. A mensagem, neste caso, é clara: esta será a recompensa daqueles que são fiéis a Deus. Portanto, na sequência (parágrafo catorze), o bispo de Braga afirma que no dia do Juízo todos os homens ressuscitarão para saberem seu caminho final. Os justos e obedientes terão o mesmo destino de Cristo juntando-se aos anjos sagrados e a Deus, enquanto os demais perecerão em uma vida de constante sofrimento e escuridão:

E eles se apresentarão para o julgamento de Cristo, e aqueles que viveram bem serão separados dos pecadores e entrarão no Reino de Deus com os anjos sagrados, e suas almas, unidas aos seus corpos, viverão em eterno descanso e nunca mais morrerão. Não haverá trabalho duro ou dor, nenhuma tristeza, nem fome ou sede, nem calor, nem frio, nem escuridão ou noite, mas sempre felizes e sem desejos, na luz e na glória, eles serão como os anjos de Deus, pois mereceram entrar no local de onde o Diabo e seus anjos decaíram (*Dcr*, 14).

Nos parágrafos finais (quinze a dezenove) Martinho assume outra faceta na obra. Seu foco para a construção do discurso pauta-se agora em fornecer uma série de avisos e conselhos aos praticantes das religiosidades. Na primeira etapa do texto, ele demonstrou os motivos pelos quais as crenças ditas pagãs são errôneas e não garantidoras de um futuro próspero. Agora ele proporá uma reflexão aos seus leitores/ouvintes constatando que muitos firmaram um compromisso de permanecerem na verdadeira fé quando batizados (*Dcr*, 15), mas que continuam voltando-se às suas práticas antigas¹⁷: “Percebam o compromisso e a confissão que Deus recebeu de vocês! E como podem vocês, que renunciaram ao Diabo, aos seus anjos e a suas obras malignas, retornarem à adoração ao

Diabo? (*Dcr*, 16). Para o Bracarense esta é uma falta grave, pois o rompimento do ritual do batismo demonstrava que o “fiel” ainda não se mostrava imerso na esfera ideológica e hegemônica da Igreja. É dada a oportunidade de uma vida nova através do arrependimento, sendo o batismo o ritual que coroa esta fase, mas caberá a cada um garantir-se dentro dos preceitos da “verdadeira fé” para alcançar sua salvação eterna.

Ao renunciar às suas crenças, o recém batizado deveria adotar os símbolos católicos que o protegeriam das influências demoníacas e que o conectariam mais facilmente com Deus. Assim, ainda no parágrafo dezesseis, o bispo indaga os novos batizados do porquê abandonaram o Credo e o Sinal da Cruz recebidos no batismo:

Da mesma forma, vocês abandonaram o santo encantamento, que é o Credo que receberam no Batismo, e a oração do Senhor e apegam-se a encantamentos e cânticos diabólicos. Portanto, qualquer um que, desprezando o Sinal da Cruz de Cristo, volta-se para outros sinais perdeu o Sinal da Cruz que recebeu no Batismo. E também aquele que segue encantamentos inventados por mágicos e feiticeiros perdeu o Credo e a Oração do Senhor que recebeu na fé de Cristo e pisou nessa fé, pois não se pode adorar a Deus e ao Diabo ao mesmo tempo (*Dcr*, 16)

No trecho acima vemos o processo de substituição e/ou adaptação efetuado pela Igreja que consistia na adoção de simbologias que permitissem alguma identificação dos fiéis com a nova religião. Como dito na primeira parte de nosso artigo, Martinho explicita esta estratégia da Igreja, da mesma forma que adota um discurso demonizador. Como os praticantes das religiosidades utilizavam cotidianamente símbolos que os conectavam às suas práticas, o catolicismo deveria fazer o mesmo, visando a adesão dos “rústicos” ao projeto hegemônico da Igreja. No caso do sermão, o bispo de Braga destaca a Oração do Senhor, o Credo e o Sinal da Cruz que na perspectiva da ACD podem ser entendidos a partir da categoria da unificação, mediante a adoção de um aparato simbólico que provoca uma identificação entre seus usuários. A caracterização deste último aparece em outros momentos da obra como se fosse revestido com propriedades mágica¹⁸. Examinemos o seguinte fragmento:

Por que nenhum augúrio fere a mim ou a qualquer outro cristão correto? Porque, onde o Sinal da Cruz esteve, o sinal do Diabo não significa nada. Por que eles ferem a vocês? Porque desprezam o Sinal da Cruz e temem o sinal feito por vocês mesmos. (*Dcr*, 16).

Ao analisarmos o trecho a partir do critério da reflexividade, vemos que Martinho coloca-se no fragmento para demonstrar a proteção obtida por ele frente ao diabo. Seu exemplo fora utilizado para dar mais veracidade ao relato levando seu público a constatar a autenticidade do que afirmara, pois ele próprio vivenciou a proteção do referido sinal. Ao adotar novamente um viés irônico ele questiona o porquê não é atingido, enquanto os não crentes sofrem sob os auspícios do mal.

Os parágrafos dezessete e dezoito continuam a suscitar as reflexões de Martinho elencando, desta vez, uma série de boas condutas que deveriam ser cultivadas pelos cristãos para o alcance da salvação. Como exemplo, podemos citar:

Preparem seu caminho para boas obras. Visitem frequentemente a igreja ou os altares dos santos para orar a Deus. Não desprezem o dia do Senhor, que é assim chamado porque o Filho de Deus, nosso Senhor Jesus Cristo, ressuscitou dos mortos nesse dia, mas trate-o com reverência. Não faça trabalho servil no Dia do Senhor, ou seja, no campo, prado ou vinícola, e não faça trabalho pesado que não seja cozinhar o alimento necessário para repor as energias do corpo. Pode viajar para locais próximos no dia do Senhor, desde que não seja por razões malignas, mas por razões boas, que são visitar locais sagrados ou um amigo ou irmão, ou consolar enfermos, ou dar conselho ou ajuda aos que sofrem. (*Dcr*, 18)

Didaticamente, Martinho mostra algumas ações que os novos fiéis podem praticar para traçarem seu caminho ao lado do Senhor. A ideia que o discurso deseja introjetar no imaginário dos galegos é que a preocupação destes deve estar orientada pela busca da salvação eterna e não com as coisas mundanas. As criações somente asseguram a vida porque foram originadas por Deus para servirem, mas não devem ser vistas como deuses. É Ele quem garante uma vida próspera e, conseqüentemente, um repouso eterno àqueles que foram fiéis aos seus ensinamentos.

No parágrafo final da obra, Martinho diz que cumpriu sua obrigação ao orientar e alertar os “rústicos” acerca dos caminhos para o professor da “verdadeira fé”, mas que será responsabilidade deles “(...) considerar e decidir como cada um aplicará o que recebeu e recolherá os juro, quando o Senhor vier no Dia do Julgamento” (*Dcr*, 19). Martinho enfatiza que rezará pela misericórdia divina dos pecadores desejando que todos possam compartilhar juntos o reino dos céus.

Ao longo de todo o *Dcr* Martinho parece se comportar como um porta-voz dos ensinamentos divinos. Os preceitos básicos acerca do catolicismo são apresentados

através de uma exposição breve do livro do Gênesis e da biografia de Jesus. Na mentalidade do religioso, as orientações que se dedicou a escrever pareciam suficientes para um clero inculto que deveria absorver o básico e depois repassar ao restante da população. A obra em si foi pensada de maneira simples e coesa para garantir o máximo de aproveitamento em seu entendimento, por isso observamos que os parágrafos se conectam e muitos assuntos são retomados de forma contínua para serem frisados em sua importância. Do anjo caído que atrapalha os planos de Deus e engana os seres humanos, Martinho segue para indagações que descontroem o imaginário das religiosidades apoiando-se em trechos bíblicos e na figura de Jesus. Ao final, deixa claro que a benevolência divina é magnânima, portanto sempre é tempo de caminhar na verdadeira fé.

Por meio da ACD fomos capazes de avaliar as conexões do discurso martiniano presente em nossa fonte à ideologia pregada pela Igreja. A prática discursiva de Martinho impactou, de alguma forma, a prática social dos habitantes da Galiza, pois introduziu uma nova visão de mundo que combatia a todo instante um aparato religioso professado desde tempos imemoriais. Embora não consigamos avaliar os efeitos da obra, haja vista a morte de seu criador pouco tempo depois e a dominação do reino suevo pelos visigodos, sabemos que as religiosidades manifestadas não se constituíam como meros fragmentos que a ação pastoral haveria de extirpar rapidamente.

Assim, imaginamos que o trabalho evangelizador iniciado por ele teve desdobramentos em épocas subsequentes, sendo reforçado e renovado. A permanência destas práticas ao longo do medievo irá exigir da Igreja uma continuidade de suas estratégias em prol da ação pastoral, o que lhe renderá resultados positivos, afinal o catolicismo acabou por consolidar-se como religião hegemônica no período.

Referências bibliográficas:

Fontes:

CESAIRE D'ARLES. Sermão 13. In: CCL 103, **Sermones Sancti Caesarii Arelatensis**. Pars Prima, studio D. Germani Morin O.S.B., ed. altera, Turnhouti: Brepols, 1953.

LEX VISIGOTHORUM, VI, 2,4. apud: HILLGARTH, J.N. **Cristianismo e Paganismo 350750**. A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.

MARTIN DE BRAGA: **Obras completas**. Edición castellana de Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

MARTINHO DE BRAGA, **De Correctione Rusticorum**. apud HILLGARTH, J.N. Cristianismo e Paganismo 350-750. A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.

MÁXIMO DE TORINO. **Sermo CVII**. apud HILLGARTH, J.N. Cristianismo e Paganismo 350-750. A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.

Bibliografia sumária:

ALBERRO, Manuel. Los pueblos celtas del Noroeste de la Península Ibérica. In: **Anuário Brigantino**, (22), 1999, p.49-70.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Ensaio sobre a Religiosidade Popular na Hispânia do século IV: O Concílio de Elvira. In: **Américas: Revista de História e Cultura na América Latina**. Universidade São Marcos. São Paulo: UNIMARCO Editora, 1996, p.30-58.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad popular en la Alta Edad Media**. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.

PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: **A História Nova**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REZENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane C.V Sebba. Análise de Discurso Crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas: implicações teórico-metodológicas. In: **Linguagem em (Dis)curso** (5), 2004, p.185-207.

REZENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane C.V Sebba. **Análise do Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2009.

¹ As religiosidades manifestadas na Galiza são entendidas por nós de forma plural, haja vista os vários os povos que influenciaram a formação destas, no entanto destacamos a presença celta que desde a Idade do Bronze realizou incursões rumo a Península Ibérica. Segundo Manuel Alberro (1999: 49-50), em um destes deslocamentos, os celtas cruzaram com os povos germânicos que também estavam adentrando à Galiza, por isso ambos possuem crenças em comum. Acredita-se que possivelmente uma hibridização de

religiosidades ocorrera pelo território mesclando as influências celtas, germânicas e pré-romanas que estavam ligadas, sobretudo, a elementos da natureza como pedras, árvores e fontes.

² Segundo Manuel Castells (2008: 22), a identidade deve ser entendida como “[...]o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”.

³ Por imaginário utilizaremos a definição proposta por Evelyne Patlagean (2005: 391): “[...]é senão o campo inteiro da experiência humana, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal: a curiosidade dos horizontes demasiado distantes do espaço e do tempo, terras desconhecíveis, origens dos homens e das nações; a angústia inspirada pelas incógnitas inquietantes do futuro e do presente; a consciência do corpo vivido, a atenção dada aos movimentos involuntários da alma, aos sonhos, por exemplo, a interrogação sobre a morte [...]”.

⁴ É válido destacar que a Igreja, de uma forma geral, não utilizou apenas as estratégias citadas como forma de combater/sobrepular a religiosidade. Com os anos, verificaremos um maior endurecimento na postura da Igreja nas atas conciliares ou em documentos que estabeleciam castigos aos ditos “pagãos”. O *Lex Visigothorum*, por exemplo, determina uma pena de 200 chibatadas para aqueles que celebrarem cultos proibidos (*LEX VISIGOTHORUM*, VI, 2,4. In: HILLGARTH, J.N: 2004). Tal endurecimento, nada mais é, do que um demonstrativo de como as religiosidades se manterão vivas durante todo o medievo, desafiando continuamente a hegemonia católica que recorrerá a inúmeros dispositivos para se firmar como credo predominante.

⁵ A religiosidade entregava aos deuses toda a regência dos aspectos da vida terrena e espiritual. Quando Deus surge e assume o comando do passado (criação), presente e futuro podemos afirmar que isto é interpretado com certa desconfiança, afinal seriam muitas atividades a cargo de uma única divindade. Deus realmente iria interceder por todos a todo momento?. Neste contexto os santos emergem como elemento chave para promover a facilitação da ideia cristã de um Deus onipotente, onipresente e onisciente. Eles seriam os responsáveis por auxiliar diversas questões inerentes a vida, sendo porta-vozes do plano divino. Sua origem assentada no plano terrestre também facilitou o desenvolvimento de uma relação mais próxima com os seres humanos.

⁶ Martinho de Braga, homem letrado, teria nascido na Panônia entre 518 e 525. Durante sua vida realizou diversas viagens que contribuíram para sua formação clássica. Martinho teria viajado até a Galiza por estímulos divinos e teria sabido que o reino suevo estava afastado da fé católica. Foi fundador de diversos mosteiros e ascendeu ao cargo de bispo de Braga após reconhecida atuação religiosa na Galiza. Entre seus principais escritos podemos destacar: *Formula vitae honestae*, *De superbia*, *De ira* e os *Capitula Martini*.

⁷ Os suevos teriam penetrado na Península Hispânica no ano de 409, tendo sobrevivido do saque por um longo período, o que dificultou a fixação em um território. Relegados as zonas mais pobres do Noroeste, com centro em Braga, expandiram seus territórios desde o Oeste ao Sul com seus primeiros monarcas. Entretanto, após um período de estabilidade e governança dos monarcas suevos na Hispânia Setentrional, o reino sofre o ataque de Leovigildo, soberano visigodo, que em 576 tenta unificar os territórios hispânicos sob o credo ariano. Assim o reino suevo cai em mãos visigodas. A partir de então, podemos considerar o fim do reino com a anexação de seu último território ao reino visigodo em 585.

⁸ Entre as disposições acordadas nesta reunião no que se refere a homogeneidade e a instrumentalização do clero, destacamos: o não recebimento por quaisquer funções religiosas efetuadas pelos bispos, tais como crisma, batizados ou consagração de basílicas; a não celebração de missas aos defuntos após os religiosos estarem alimentados e, por fim, o dever dos bispos de visitarem suas dioceses durante os vinte dias precedentes à Páscoa para ensinar o símbolo aos catecúmenos (MARTIN DE BRAGA, 1990: 110-113).

⁹ Em 572 Martinho de Braga já gozava de grande prestígio na Galiza tendo presidido o Segundo Concílio de Braga na qualidade de bispo metropolitano desta sé.

¹⁰ Considerando que a maioria da população era analfabeta no período, presumimos que a obra de Martinho tenha sido consumida por um público diverso, formado tanto por leitores como por ouvintes.

¹¹ O *De correctione rusticorum* destacou-se como obra evangelizadora no contexto galego, mas sua elaboração carregou influências de autores que precederam Martinho. Santo Agostinho (*De catechizandis rudibus*) e Cesário de Arles (*sermão XIII*) já haviam se dedicado a escrita de obras pastorais com o mesmo teor e formato adotados pelo bispo de Braga, o que nos leva a crer que influenciaram diretamente na escrita da fonte que estamos analisando. Ao longo do artigo, pretendemos traçar algumas correspondências entre nossa fonte e o sermão de Cesário.

¹² A ACD pode ser entendida como um método de análise situado entre a Linguística e a Ciência Social Crítica. Surgida com o propósito de entender as relações estabelecidas entre o poder e os recursos linguísticos e entendendo a língua como uma parte integrante e fundamental da vida em sociedade, esta vertente de análise foi assim cunhada pelo britânico Norman Fairclough em 1985, constituindo-se como

disciplina no início da década de 1990. Os conceitos centrais da Análise Crítica são os de discurso e prática social (REZENDE; RAMALHO, 2004: 185-186).

¹³ Sobre o conceito de ideologia partilhamos da definição de Norman Fairclough: “Entendo que as ideologias são significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação [...]” (2001: 117).

¹⁴ Fairclough define práticas como a aplicação de recursos, sejam eles materiais ou simbólicos, em determinado tempo e espaço por pessoa que tem como o objetivo promoverem ações conjuntas no mundo. As práticas constituiriam a vida social, econômica, cultural e política (REZENDE; RAMALHO, 2004: 193).

¹⁵ Fairclough afirma que a hegemonia está incutida na prática discursiva consagrando-se no uso do consenso através de discursos que sustentam a produção e reprodução de ideologias que dão base aos poderes (REZENDE; RAMALHO, 2009; 43-44).

¹⁶ A fim de traçar correspondências com nossa fonte citamos, neste contexto, o *Sermo CVII* do bispo Máximo de Torino, escrito por volta de 405 e concebido para os proprietários de terra da região de Torino (Itália). O bispo também demonstra grande conhecimento acerca das crenças praticadas na região com o propósito de atacá-las, tal como Martinho faria posteriormente. Como exemplo, citamos: “Ao entrar em um santuário rústico, você encontrará gramados esbranquiçados [os restos de um altar de turfa] e carvões usados – um sacrifício digno do diabo, quando um deus morto é adorado com coisas mortas” (*Sermo CVII*, 70).

¹⁷ Verificamos que Cesário de Arles também demonstra a mesma preocupação manifesta por Martinho em um de seus sermões: “Não nos basta – bem devemos saber – termos recebido o nome de cristãos se não agimos como cristãos(...)” (*sermão XIII*).

¹⁸ Novamente recorreremos ao conteúdo do *sermão XIII* de Cesário para traçar correspondências com nossa fonte. No fragmento “Sim, é uma grande coisa o sinal de Cristo e a cruz de Cristo, mais precisamente por isso, grande e preciosa deve ser também a realidade assinalada por tão precioso sinal” (*Sermão XIII*) o autor também destaca a propriedade mágica deste símbolo caracterizando-o como “precioso”.