

Omnia ad usum hominum
Tipologias Cultu(r)ais e Ética Antropocêntrica
no *De Correctione Rusticorum*
de S. Martinho de Dume*

JOSÉ CARLOS LOPES DE MIRANDA**

Prólogo ou Resumo

A difusão dos cultos oficiais de Roma encontrou na Hispânia uma peculiar obstrução dos mitos e dos ritos, o mesmo é dizer, da «religião» dos Celtas.¹ Algo análogo se pode ter passado na difusão do Cristianismo, a julgar pelas persistências rituais atestadas pelo *De Correctione Rusticorum*, de S. Martinho de Dume. É nosso propósito, primeiro, tentar uma leitura antropológica do fenómeno religioso e da sua história como tensão entre culto da Imanência e culto da Transcendência e, segundo, interpretar nesse pano de fundo quer a religiosidade céltica, como persistência preponderantemente paleolítica, quer o tratado de S. Martinho de Dume, como um alerta, de peculiar actualidade, contra um certo «regresso da Imanência».

* O presente estudo desenvolve a comunicação *Religiosidade céltica e Cristianismo no de correctione rusticorum de S. Martinho de Dume*, proferida no «IV Congresso Internacional de Cultura Celta» Ponte da Barca, 26 e 27 de Novembro de 2010, a publicar nas respectivas Actas.

** Faculdade de Ciências Sociais da UCP, Centro Regional de Braga.

¹ Veja-se, por ex., RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, Lugo, 1970; CHAVES, *Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. S. Martinho de Dume; De correctione rusticorum*, in «Bracara Augusta», 8, (1957), pp. 243 - 277.

Palavras-Chave: Antropologia cultural, religião céltica, cristianismo, S. Martinho de Dume.

1. A Religião, entre Imanência e Transcendência

Desprovido de uma determinação instintiva geneticamente transmissível, o ser humano tem de transcender a Natureza construindo uma Cultura para habitar, isto é, um sistema de módulos de conduta socialmente transmitidos a que chamamos Costumes (*ethoi*, em grego, ou *mores*, em latim), e em que os mestres da filosofia *ética* (ou, em latim, *moral*) acharam a chave de leitura do agir propriamente humano. A Religião natural pode entender-se como o subsistema dos Mitos e dos Ritos e destina-se a unificar o inteiro sistema da Cultura; é o supremo esforço de coesão que torna o mundo natural, de si hostil, habitável; e o social, de si fragilíssimo, sólido e estável. Os Mitos oferecem ao sujeito uma interpretação do mundo e da existência. Os Ritos integram esse Sujeito no seu mundo, que é sempre irredutivelmente duplo, natural e social. Nas sociedades menos complexas, o sistema dos mitos e dos ritos representa toda a organização do Saber e do Agir (seria muito redutor, por exemplo, encarar o Druída, simplesmente enquanto «chefe religioso» e não, mesmo antes de sacerdote, como poeta, como filósofo, como médico...)

Ora, como a referência reiterada a um Sujeito já sugere, o que subjaz a ambos estes subsistemas que constituem a religião é a distinção do homem face ao cosmos: um olhar para o mundo a partir de um ponto de vista exterior ao mundo, que é prerrogativa exclusiva do ser humano. A essa experiência de um *dentro* face a um *fora*, chamamos subjectividade. A exterioridade de todo o homem ao mundo, que se repete ao nível do mundo social, gera nele uma orfandade, um medo essencial, o medo de não pertencer (outro não é o *sacrum terribile* do clássico de Rudolf Otto sobre o sentido do Sagrado)², bem como uma correspondente necessidade de pertença, tanto maior quanto ele parte de uma condição radical de dependência. Precisamente como Sujeito, como um Eu que é, o homem tende a orientar-se pela referência a Outro Sujeito, um Tu, que é também ele um Eu, um tu a quem pertencer e de quem depender.

² OTTO, R., *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Gotha, 1929.

O subsistema cultural que é a religião não escapa ao exercício dessa intersubjectividade. Mas toda a afirmação do Eu sofre o risco da regressão. Nas culturas «paelolíticas», ao Outro Sujeito, a esse outrém de quem depende, identifica-o o homem *no* próprio Mundo – sobretudo o natural (como no culto dos elementos) mas também o social (no culto dos antepassados e dos heróis). A chave da dita «revolução neolítica» pode ser colhida num primeiro esboço de identificação do Outro Sujeito «fora» do mundo. É o que está em jogo no Culto dos Astros. Com o Calendário, a Agricultura e o mais que dela decorre (no fundo, a Cidade e a Escrita), o culto dos astros está na base das civilizações «dos Grande Rios»³, que marcam o início convencional da «História» e se prolongam pela América precolombiana ou pelo coevo Extremo Oriente.⁴ Ao culto mais antigo e mais imanente dos elementos naturais, sobrepõe-se a aparente transcendência dos corpos celestes. Em todas essas civilizações, encontramos a mesma coesão garantida pelo respectivo culto, tendente à monarquização num enoteísmo solar. Ao mesmo tempo, ao culto dos antepassados, com a sua limitada capacidade de produzir pertença, sobrepõe-se o culto de Soberanos que, não por acaso, remontam pela linhagem do mito, aos Astros e incrustam o Sujeito num mundo agora mais social que natural. Ao fim e ao cabo, na religião do neolítico, o Outro Sujeito é ainda identificado *no* mundo, *dentro* do mundo. A harmonia entre o sujeito e os seus mundos é sempre conseguida à custa do Sujeito, que se lhes submete, em vez de os submeter ao seu desígnio livre. A uma religião mais da natureza e menos da sociedade, sucede outra, mais da sociedade que da natureza, mas de divindade igualmente imanente.

³ A designação não é isenta de certa falácia, enquanto tende a atribuir as ditas civilizações às condições materiais da nova economia sedentária, e não a um facto propriamente cultural. Todavia, no Novo Mundo, o mesmo encadeamento do Calendário à Agricultura, às Artes, ao Comércio, à Cidade, à Escrita... deu-se, não em irrigadas planícies, mas nas altitudes da cordilheira andina, longe de rios e planícies. O que não falta em todas elas é o Culto dos Astros com tudo o que tal culto implica na concepção do divino e do humano.

⁴ Quer no Novo Mundo do Ocidente, quer no Extremo Oriente, posto que com diversa sorte no desenlace, os conquistadores espanhóis e os comerciantes portugueses embateram em «Impérios» de tipo neolítico e em «Civilizações» totalizantes que lhes lembravam a Antiguidade e a sua exigência de religião pública. O imperador Inca era filho do Sol, o do Japão descendia da deusa solar Amaterasu, o da China era-o do Céu. A coesão com o Cosmos e com a Cidade era violenta, eficaz, total. Nas tremendas perseguições que marcaram o incipiente cristianismo no Japão e depois China e na Coreia, os missionários tinham a percepção de reviver o conflito arquetípico entre Roma e os discípulos de Cristo. Também agora, eles eram tidos por «inimigos do Estado» (*hostes publici*). Também agora, o que os tornava tal era a recusa da religião imanente da Cidade. A referência libertadora a um Deus transcendente era incompatível com a cidadania absoluta do homem antigo.

É neste contexto, e face a este contexto, que tem a sua génese a ruptura bíblica. Numa dada tradição tribal que os textos fazem remontar a Abraão e culminar na Revelação do Nome a Moisés, o Outro Sujeito é aí identificado «fora do mundo» e fora da história. Medido pela peculiar relação a um Outro absolutamente Transcendente, o homem pode agora de vez «coisificar» quer a Natureza, mesmo *dada* que é, quer, *a fortiori*, a Cidade, enquanto construída: Estão lançados os fundamentos para se adquirir, pela simples consideração da humanidade enquanto tal, o estatuto exclusivo face aos demais seres do mundo e face à própria sociedade, que é a base do consenso moral em que assentam as nossas sociedades.⁵ O Ser humano do Génesis (humano porque plasmado do do Humus originário), é representante dos seres do Cosmos junto do Criador; mas enquanto «imagem e semelhança», é sobretudo representante do Criador junto do Cosmos.

Assim, do ponto de vista da Revelação do Deus transcendente, as religiões são «idolatria», isto é, submissão ao mundo. Por isso, os manifestos anti-idolátricos da tradição bíblica devem ser lidos como outros tantos apelos à dignidade humana. Os gestos culturais destinados a exprimir a pertença radical que define o Homem são reservados para Outro Sujeito e por isso subtraídos à Natureza e à Cidade. Por se lhe substituírem, os seres do mundo contraem uma perigosa incapacidade de significar o Outro Sujeito. Religião e Revelação começam pois por opor-se, já que aquela escraviza o homem ao mundo enquanto esta o liberta para um horizonte além-mundano e lhe entrega o domínio vicário do mundo.⁶ É esse o sentido mais profundo do interdito bíblico sobre o culto das imagens.

Mas a própria Revelação bíblica traz em si o anúncio de uma era messiânica que é, em germen, a síntese entre imanência e transcendência da divindade. O II Concílio de Niceia (787), que todo o estudioso do património de artes plásticas deveria conhecer de perto, consegue dis-solver a questão da iconoclastia com base na Encarnação do Verbo. Desde que Deus se faz Carne, o mundo natural readquire a capacidade de remeter para além de si (uma capacidade propriamente meta-física). O Imanente torna-se mediação para o Transcendente. Não podemos aqui senão aludir à fecundidade estética que esta síntese trouxe à

⁵ Mil anos depois, também pela ruptura do pensamento lógico com o pensamento mítico, se chegará na Grécia à «metafísica», a um Ser para além do mundo; mas essa será prerrogativa da elite dos filósofos, interlocutores privilegiados, aliás, dos primeiros apologetas cristãos, que nele reconheceram o Nome revelado a Moisés.

⁶ Sublinhe-se «vicário», pois é na diluição desse carácter vicário, e não no Domínio enquanto tal (nos factos, na Modernidade e não na Era do Meio) que medra o problema ecológico.

História da Arte ocidental, *volente et nolente*, cristã... Mais interessante ao nosso propósito, é que, a par dessa síntese, o cristianismo pode ver-se como uma contínua identificação entre a Revelação e a Religião, em termos de Significado e Significante. Os elementos naturais e os sentidos corporais (a água, o fogo, o monte, a imagem, a música...) podem readquirir a sua sacralidade reduzindo-se a Significantes, e vão sendo pouco a pouco pacificamente acolhidos como morfemas rituais. Os antepassados e os heróis, com respectivas narrativas, da «oração *a*» à «oração *por*», vão pouco a pouco readquirindo também a sua sacralidade e são acolhidos como morfemas míticos e modelos de edificação moral. Os calendários da religião neolítica são recarregados de significado histórico e salvífico e a sua festa cíclica não celebra já as órbitas astrais mas a história humana neles significada.⁷ Poucos códigos rituais terão ficado de fora da universal capacidade de aglutinação do cristianismo.

Como Revelação, porém (e essa é a diferença), o gesto cultural deixa de ser uma pura construção social, intelectualmente e moralmente relativo, pois. O Culto passa a exigir e exprimir uma adesão à Verdade e um compromisso moral pelo Bem. Sem perder embora a força gregária da religião, um rito de iniciação como o baptismo, ou um rito apotropaico, como uma benção, um rito propiciatório, como uma procissão, a oferenda de um ex-voto, qualquer gesto de culto diante de uma imagem ou de um ícon, o panegírico ou uma ladainha aos Santos, uma peregrinação a um santuário... tudo isso é, propriamente, um compromisso com a Verdade e com o Bem, enquanto tudo é significativo de um significado para além de si. Neste sentido, o cristianismo é religião.⁸

Mas, uma vez aplicada à Revelação consumada em Cristo, a noção de religião sofreu uma notável extensão semântica que faz dela praticamente um híbrido filosófico. Com efeito, na Antiguidade, quem buscava a Verdade ou indicava o caminho do Bem (*Beata Vita*), não era o sacerdote ou homem religioso

⁷ O calendário litúrgico manteve, com alguns solavancos que ficaram conhecidos como a «questão dos quatordecimanos» (referência ao 14 do mês hebraico de Nissan) um significativo vestígio do arcaico calendário lunar (é ele que determina o marco central da Páscoa da Ressurreição) e continua a reproduzir nos seus traços gerais a tendência enotesta solar do Império. Pensemos nos solstícios, ambos recarregados de um significado histórico, o de inverno recarregado em função do evento da Natividade do Cristo, novo *Sol invictus*, e o seu contraponto de verão, em função da Natividade do Precursor, enquanto a Anunciação e o S. Miguel cobrem os correlatos equinócios. Na religião de divindade transcendente, inverte-se a relação entre o tempo cósmico e o tempo histórico. O mesmo é dizer que o tempo é humanizado, enquanto medido em função do homem e não em função do cosmos. Ao mesmo tempo, referida pelo seu significado histórico aos *exempla moralia* que são os Santos, a festa adquire, como acto de culto, o seu significado último, que é moral.

⁸ O mesmo não se aplicará com rigor aos cristianismos reformados, que reinstituem, regressivamente, a fase da antítese pura entre religião e revelação.

(*hierós, eusebeios, sacerdos*) mas sim o Filósofo. No horizonte de uma divindade transcendente, a religião adquire, precisamente numa nova moldura traçada pela distinção entre o absoluto e o relativo, a sua frustrada prerrogativa originária de organizar o Saber e o Agir. Um culto, intelectualmente ou moralmente irrelevante, torna-se assim inconcebível. Inversamente, o próprio sacrifício, com o seu «odor agradável a Deus»,⁹ remete para um significado moral. O uso cultural do perfume torna-se significante da capacidade de agradar a Deus por uma vida recta. «Santidade» e «odor» ou «perfume» fundem os respectivos campos semânticos.

Entramos assim nas consequências propriamente éticas de uma divindade transcendente. Também a este nível, a síntese entre Religião e Revelação, e a consequente conciliação entre culto da (agora em rigor *através* da) imanência e culto da transcendência, produzem os seus frutos.

Uma religião de divindade imanente é uma construção social assumidamente relativa (cada sistema exprime a busca, sempre falível, da chave do mundo) e, por isso, é incapaz de fundar um sistema metafísico e ético que não seja, também ele, relativo ao quadro cultural e, em última, análise, subjectivo, de que não descola. O Intelecto e Vontade do homem colocam-se *antes* da Verdade e do Bem, muito perto da ilusão de os constituírem. Não é possível assim fundar uma Metafísica nem, aliás - pois não há proposições em si mesmas verdadeiras - tipo de ciência algum, isto é um corpo de proposições universalmente válidas (algumas das quais tecnicamente úteis...). Muito menos possível (e é esse o ângulo mais pertinente à nossa leitura da *Correcção dos Rústicos*) seria fundar um sistema ético universalmente válido. Em última análise, ela é incapaz de fundar realmente um *qualquer* sistema ético pois nada impede o passo, sempre pronto, da subjectividade cultural à subjectividade individual (e esta é talvez a raiz última do nexa necessário entre violência e religião que René Girard, noutros termos embora, já pôs sobrejamente a nu).¹⁰

Pelo contrário, uma religião de divindade transcendente, mais do que religião, é uma Revelação da Verdade e do Bem, que está *antes* (ou, noutros termos, *fora*) do Intelecto e da Vontade e reclama um exercício de ambos na respectiva busca. As verdades relativas, da intelecção quotidiana ou da ciência

⁹ As divindades antropomórficas alimentavam-se do cheiro agradável que subia das vítimas a assar sobre o altar. Aqui radica o papel cultural do odor que, no cristianismo, se tornou metonímia do Sacrifício e, a seguir, da Santidade, quando o culto verdadeiro veio a ser o agradar-se a Deus por uma vida santa. Aqui radica também o perfume - oposto à pestilência da corrupção e do pecado - que repassa muitas narrativas hagiográficas.

¹⁰ GIRARD, R., *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972.

mais formal, só são tal (isto é, efectivamente, «verdades»), face à garantia da Verdade absoluta. Do mesmo modo, os bens relativos das escolhas quotidianas ou das grandes opções de vida, só o são (são realmente bens), na perspectiva da caução do Bem Absoluto. Entretanto, a Razão («teórica» ou «prática», nomes kantianos do Intelecto e da Vontade), age *de facto* na certeza da existência objectiva dessa Verdade e desse Bem.

Em suma: A Religião, que juntamente com as Belas Artes e a Linguagem, forma o sistema Simbólico de todas as Culturas, é um subsistema de narrativas e gestos (mitos e ritos) que configura o inteiro sistema da Cultura, desde o subsistema técnico-económico até ao subsistema ético-político. As religiões de divindade imanente determinaram as culturas ágrafas do tipo paleolítico. A busca de uma divindade aparentemente transcendente determinou a emergência das civilizações do neolítico. Mas sob a Civilização Ocidental está a referência a um Deus único e absolutamente transcendente ao Mundo, prerrogativa de uma elite, na Filosofia Grega, e acessível às massas, na Revelação Bíblica. Essa referência determinou quer o estatuto único do homem entre os demais seres da Natureza, sem o qual não haveria desenvolvimento técnico, quer a concepção objectiva da Verdade e do Bem, sem a qual não teríamos progresso científico nem ético.

Não podemos deixar de aludir, finalmente, às gravíssimas consequências éticas que poderão advir ao homem «pós-moderno» de uma recaída na pura Imanência e, portanto, na submissão ao mundo, natural ou social. Gravíssimas o foram, já na primeira modernidade, em vista do crescente preço de sangue que a Europa pagou pela reabsolutização do Poder Político, desde que o absolutismo das Luzes deixou cair a máscara e ele pôde de novo derivar a sua sacralidade a partir de dentro do mundo (da Nação, do Estado, do Partido, do Povo). Gravíssimas, sobretudo, o vão sendo na segunda modernidade, a da «Razão débil», do relativismo e das éticas biocêntricas, porque a harmonização entre o Sujeito e o Mundo tende de novo a ser custeada pelo Sujeito, ou não fosse a falsa antinomia entre Homem e Natureza resolvida obviamente a favor desta... Não é fortuita, com efeito, a coincidência entre o culto da biosfera e o menosprezo total pela vida humana, hoje tão corrente na cultura dos *media* e na voz politicamente correcta das organizações internacionais.¹¹

¹¹ O animalismo à maneira de um Singer ou de um Reagan, que ainda há quatro décadas era uma raridade sectária, pertence hoje, até pelo gigantesco equívoco da Declaração Universal dos «Direitos» dos Animais (dos animais em geral, isto é, todos, (?) como quer que tal coisa seja possível...), faz hoje parte da gíria do «politicamente correcto». A correlação com o assalto reformista à Declaração Universal dos Direitos Humanos e com o seu esvaziamento efectivo não deveria escapar

Mas o relativismo metafísico e ético que uma divindade imanente acarreta não deixa de ter um impacto também na relação entre o Sujeito e seu mundo social. Também aqui o esforço de coesão tende à violência. Também aqui a harmonização entre Sujeito e Mundo se consegue à custa do Sujeito. Com o homem medido pela sua relação a um Deus transcendente, os costumes e as leis que constituem a Sociedade e o Estado são judicáveis à luz de uma Natureza inteligível porque obra e reflexo de um Sujeito inteligente. A Natureza humana pode funcionar assim como um Livro de Instruções e é a esse livro, sob o nome de Lei Natural, que apela a Declaração dos Direitos Humanos, «naturais» e «universais». É nessa natureza inteligível que o Poder Político tem os seus únicos limites intransponíveis. Mas sem a referência a um Deus-Sujeito, transcendente ao mundo, a Natureza fica muda e o homem recai na religião da Cidade. A proposta pós-moderna do liberalismo absoluto restaura a subjectividade do Bem e abate os limites naturais do Poder Político. A bandeira da Liberdade absoluta e do Relativismo ético pareceria favorecer a «tolerância» e a convivência cívica: Se o Bem é relativo e subjectivo, «ninguém pode impor nada a ninguém»... Mas essa inviabilidade de toda a imposição estende-se aos próprios limites do Poder, legíveis pela consciência moral numa Natureza humana fonte de Direito. Sem limites naturais, pode-se legislar sobre tudo de todas as maneiras convenientes ao legislador... O resultado final é, de facto, que ninguém pode impor limites ao Poder. O passo seguinte é curto e inevitável: em vez da panaceia da igualdade entre Culturas (como já antes da igualdade entre indivíduos), temos a restauração do mais puro darwinismo social. Na realidade, o relativismo ético e sua equívoca «tolerância» escondem o contrário do respeito incondicional pelo homem: Liberdade absoluta é Poder absoluto do forte sobre o fraco. O que está em causa na legiferação «fracturante» sobre a vida humana e a sua natureza é precisamente a restauração do Poder Absoluto da cidade do neolítico. É uma auto-estrada para uma sociedade e um Estado injudicáveis por falta de um padrão ético racional e universal.

2. A religiosidade Céltica e o tratado de S. Martinho de Dume

Se tivéssemos que definir a religiosidade céltica nesta tipologia, falo-í-amos decididamente no quadro do culto de divindade imanente. Questão menos clara é se lhe convém a moldura que designámos por «paleolítica», de

às inteligências mais avisadas. Sintoma acabado de regressão paleolítica (harmonização entre o Sujeito e o Mundo Natural à custa do Sujeito) é o da sensibilidade telúrica, cósmica, ecologista, indigenista e o mais que se queira, que se caldeia no VHEMT (*Voluntary Human Extinction Movement*), também dito em português, «Associação para a Extinção Voluntária dos Seres Humanos». Veja-se a média de visitas reivindicada pelo sítio electrónico do VEHMT brasileiro.

divindade mais natural que social, ou «neolítica», de divindade mais social que natural. As etnias de que temos conhecimento mais documentado pelo testemunho de gregos e romanos (sobretudo pela narrativa de César)¹² parecem viver um sentido de pertença muito fragmentário incapaz de estruturar organismos políticos e sociais senão de pequena escala. Os testemunhos são de parte, obviamente, mas não deixam de se harmonizar muito bem com a tipologia religiosa de pendor claramente naturalista (objecto de culto são elementos como a rocha, a nascente de água, a árvore, sobretudo o carvalho e as ervas, sem esquecer em todos eles uma dimensão terapêutica). Na vertente do mundo social, a coesão (violenta pelo seu cunho sacrificial) é garantida por uma atávico culto dos mortos e dos heróis em que César reconhece o mito da metempsicose ou transmigração das almas. Não faltam também alusões a uma divindade mais «neolítica», como os cultos que personificam as artes (o sucesso de Mercúrio no processo de *romana interpretatio* da área galo-romana terá estado na sua identificação como *inventor omnium artium*),¹³ e, sobretudo um culto solar e a consequente elaboração de um calendário que causa a admiração dos romanos pelo seu rigor. Estas características religiosas compaginam-se com uma prática bastante desenvolvida da agricultura (mas sempre em posição subalterna à pecuária, já que o gado, e não a terra, medem a grandeza do *rix*) e, conseqüentemente, como vimos, das «artes» e do comércio, sem excluir a adesão à cunhagem de moeda. Os Druídas, porém, parecem ter querido proteger o coração da cultura celta, isto é, o seu sistema religioso, pela instituição de uma espécie de «reserva ecológica» conservadora. O seu corpus sapiencial é rigorosamente mnemónico, absolutamente vedado à escrita.¹⁴ Só o escol dos Druídas desenvolve, e dentro de uma barreira de casta, essa religiosidade neolítica. A religião popular pôde assim permanecer arraigada aos costumes mais arcaicos e, tanto a infra-estrutura produtiva como a estrutura socio-política dos celtas, puderam permacer no horizonte rústico campestre e pouco mais que tribal-familiar, ainda no período da dominação, urbana e macro-estrutural, do Império Romano. Os celtas nunca aspiraram à Cidade nem ao Estado e acabaram por ser integrados na voragem imperial da Antiguidade. Integração, porém, não implica dissolução pura e simples: pelo contrário, foram numerosas as marcas impressas na cultura galo-romana¹⁵ e, muito mais duradoiras, no próprio cristianismo.

¹² *De bello gallico*, VI.

¹³ WISSOWA, George, *Interpretatio romana*, in «Archiv für Religions-Wissenschaft», 19 (1916-1919), p. 1 a 49.

¹⁴ *De Bello Gallico*, VI, 14.

¹⁵ Veja-se TERNES, Charle-Marie, *La religion gallo-romaine*, in LEHMANN, Yves (Dir.), «Religions de l'Antiquité», PUF, Paris, 1999.

É este ainda, em todo o caso, nas suas manifestações mais populares, o pano de fundo religioso que, 600 anos mais tarde, reclama a intervenção do Bispo de Dume, na sua «correção dos rústicos». A julgar pelos costumes corrigendos, os rústicos visados seriam precisamente camponeses profundamente marcados por um costado, genético e cultural, dificilmente quantificável, mas qualitativamente céltico.

O pequeno tratado de S. Martinho de Dume que leremos de seguida nesta perspectiva é um apelo às promessas baptismas desses camponeses do noroeste peninsular. Nele identificamos, em função do nosso interesse, uma estrutura tripartida. O primeiro bloco (I – XII) é uma condenação do culto dos ídolos à luz da cosmogonia e antropogonia bíblicas. O segundo bloco (XIII – XV) é uma síntese da história salvífica e do Símbolo da Fé (Cap. XV), que serve de charneira para o terceiro (XVI - XIX), um apelo às exigências intelectuais e morais da Revelação.

Ao nosso intento interessam sobretudo o primeiro e o terceiro blocos. Os cenários naturais dos ritos aí referidos (fontes, bifurcações, lapas, árvores) sugerem a persistência de uma religiosidade popular de matriz céltica que o Bispo de Dume identifica como outras tantas formas de idolatria, isto é, de indevida sujeição do homem ao mundo.

A longo prazo (e de uma maneira geralmente pacífica, entre 500 e 1500), o cristianismo saberá integrar como significantes culturais esses cenários cósmicos ancestrais, através da sobreposição de um significado histórico-salvífico. O que esta «correção» de S. Martinho representa é, porém, o primeiro tempo do compasso, a saber, o momento de atrito entre a Revelação e essa «religião das aldeias» que acabará por receber o nome equívoco de *pagan-ismo* (de *pagus*, em lat., aldeia). Os ritos que ele condena constituiriam uma ameaça à verdadeira dimensão da grandeza humana que a soteriologia cristã tinha vindo revelar.

Sigamos agora de perto o texto (I – XII).¹⁶

Logo após a dedicatória (I), temos uma declaração programática. S. Martinho propõe-se recordar em resumo a história da salvação (II). O seu ponto de partida é uma cosmogonia baseada na «literatura inter-testamentária» (sobretudo o Livro de Enoch e o Livro dos Vigilantes) de onde procede o Lapso arquetípico dos anjos rebeldes (III), já popularmente identificados com os «maus

¹⁶ Seguimos a fixação reportada em NALDINI, M., *Martino di Braga, Contro le Superstizioni*, Florença, 1991.

demónios (*daímones*)¹⁷ da mitologia popular helénica.¹⁸ Como o alvo em mira é o culto dos ídolos fica firmada a premissa para a explicar em todo o seu alcance. Os antigos cristãos não se limitavam à redução racionalista do real. O ídolo não era para eles uma estátua ou um símbolo inócuo, mas sim o esconderijo desses demónios, alimentados dos fumos sacrificais e interessados em deitar a perder a excelência da criatura humana ao desviar para si, através das criaturas, o culto devido a Deus. A idolatria será em breve apresentada como o trunfo do seu sucesso. A antropogonia do Génesis (IV - VI), juntamente com a alta medida por que se deverá medir o destino humano, já traz a etiologia do seu real fracasso, descrito como condição pós-lapsária. E nessa descrição, traça-nos um quadro do ambiente religioso da Celtibéria:

«Como [após o Dilúvio] começasse uma crescente multidão a encher de novo o mundo, esquecendo de novo os homens ao Criador do mundo que é Deus, voltando-lhe as costas, a ele, o Criador (*dimisso creatore*), deram em prestar culto às criaturas: uns adoravam o sol, outros a lua ou as estrelas, outros o fogo, outros a profundidade das águas ou as suas nascentes, crendo que tudo isto não houvesse sido feito por Deus **para uso dos homens** mas que, tudo fosse nascido de si mesmo, que tudo isto fossem deuses.

Então o Diabo ou os seus servidores (*ministri*), os demónios, que haviam sido precipitados do céu, ao ver os homens ignaros, de costas para o seu Criador, andar errantes de criatura em criatura, começaram a manifestar-se-lhes em diversas formas e a falar com eles e a reclamar que lhes oferecessem sacrifícios no alto dos montes, ou na folhagem dos bosques e que a si mesmos, em vez de a Deus, prestassem culto, adoptando nomes de homens celerados que passaram a vida em toda a sorte de crimes; de sorte que um se chamou Júpiter (...) outro Marte (...) outro Mercúrio (...) Saturno (...) Vénus (...).¹⁹

¹⁷ É interessante notar que, em pleno século VI, S. Martinho usa ainda a forma grega, posto que com a latinização pela terceira declinação (*daimones*), quando a forma latina corrente que ficaria no português (*daemonium*) já é atestada quase duzentos anos antes em Tertuliano, que a interpreta como diminutivo de *Daimon* (cfr. *Apol.* 32, 2: *Nescitis Genios daemones dici et inde diminutiva voce daemonia?*). Na realidade, a génese do termo ficou mais provavelmente a dever-se à substantivação e posterior lexicalização da forma neutra do adjectivo correspondente *daimonios*. No neutro (*to daimonion* = «o demoníaco», como quando dizemos «o divino» para nos referirmos em sentido abstracto à divindade) parece de facto espontânea a substantivação. Por outro lado, *Daímon* soará sempre como helenismo linguístico e, por isso, nunca deixará a flexão exótica do acusativo em *-as* (*nescitis daemones dici?*). Muito diferente é o caso de *daemonium*, facilmente assimilável ao paradigma da 2ª declinação. Quando este último suplantou de vez em latim (vê-se que tarde...) o substantivo originário, foi preciso cunhar o novo adjectivo (etimologicamente pelonástico) *daemoniacum*.

¹⁸ Sobre este processo, veja-se SCHILLING, R., *Genius et Ange*, in «*Révue de Sciences Religieuses de Strasbourg*», 35 (1961), pp. 415 - 447.

¹⁹ Cfr. 6 - 7: ... *Cum coepisset multitudo subcrescens mundum implere, obliviscentes iterum homines creatorem mundi deum, coeperunt, dimisso cretare, colere creaturas. Alii adorabant solem, alii lunam vel*

No primeiro parágrafo, todo ele alusivo a cultos ao ar livre, divisamos o substrato religioso céltico. No segundo, referido aos deuses olímpicos e aos seus ídolos e templos (a perícopie entra na realidade pelo cap. VII), descreve-se-nos o superestrato greco-romano. A interpretação dos heróis e deuses do Olimpo (na realidade homens antigos machados de toda a sorte de crimes e posteriormente divinizados) reflecte a corrente helenista de interpretação dos mitos a que se costuma chamar «evemerismo» (de Evémero de Messina, filósofo do Século IV antes de Cristo).²⁰ No capítulo seguinte acrescenta uma perspectiva especificamente cristã deste princípio hermenêutico. Segundo ela, o processo de divinização e de culto de tais figuras, obra dos demónios, tinha em vista precisamente a proposta de exemplos morais deletérios: «apressaram-se a adoptar os nomes deles não só para que, como a deuses, lhes prestassem culto e lhes oferecessem sacrifícios mas também para que lhes imitassem os feitos».²¹ Já se antevê de que maneira, desta consciência, se deduzirá o culto dos Santos, heróis do novo *Eon*, um culto que será a síntese da função gregária antiga e da nova função edificante. A imagem cultual cristã, também pelo teor de vida do herói a quem se refere, terá a capacidade de remeter para Deus. Por ora, percebe-se apenas a repugnância à estátua, ídolo propriamente dito, e ao seu templo, aos mitos e ritos que desviam o olhar humano do horizonte que é a sua razão de ser. Na mira da parenese estão agora os cultos oficiais de Roma.

Em função estrutural quiástica, a perícopie constituída por VII, 1 a VIII, 2 reproduz de novo a alternância entre os dois estratos religiosos populares acima mencionados.

«Persuadiram-nos também os demónios a que lhes fizessem templos e lá colocassem as estátuas desses celerados, e lhes instituíssem altares em que lhes vertessem não só o sangue de animais mas também de homens.

Além destes, ainda, muitos demónios daqueles que haviam sido expulsos do céu²² ficaram a presidir ao mar ou aos rios ou às fontes ou aos bosques e também a estes,

stellas, alii ignem, alii aquam profundam vel fontes aquarum, credentes haec omnia non a deo esse facta ad usum hominum, sed, ipsa ex se orta, deos esse. Tunc diabolus vel ministri ipsius, daemones, qui de caelo dejecti sunt, videntes ignaros homines, dimisso cretaore suo, per creaturas errare, coeperunt se illis in diversas formas ostendere et loqui cum eis et expetere ab eis ut in excelsis montibus et in silvis frondosis sacrificia sibi offerrent et ipsos colerente pro deo, imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum, qui in omnibus criminibus et sceleribus suam egerunt vitam (trad. nossa).

²⁰ VERMANDER, J. M., *La polémique des Apologistes latins contre les dieux du paganisme*, in «Recherches Augustiniennes» 17 (1982), pp. 3 - 128.

²¹ Cfr. VIII, 2: ... *quorum vocabula ideo sibi daemones adposuerunt, ut ipsos quasi deos colerent et sacrificia illis offerrent et ipsorum facta imitarentur*

²² Note-se o uso, ainda ambivalente de *daemones*, de tom arcaizante, para indicar os Anjos em geral e a necessidade de especificar os anjos rebeldes («muitos dos que tinham sido expulsos»).

do mesmo modo, prestam culto como se foram deuses oferecendo-lhes sacrifícios, tantos homens que não conhecem a Deus. E no mar apelam a Neptuno, nos rios às Lârnias,²³ nas fontes às Ninfas, nos bosques às Dianas; quando tudo isto são demônios malignos e espíritos malévolos²⁴ que afligem e vexam a homens sem fé (*infideles*) que não se sabem munir do sinal da cruz .»²⁵

Primeiro, agora, o superestrato e, depois, o substrato. Com efeito, pese embora o uso da *romana interpretatio* que sobrepôs nomes gregos ou romanos aos nomes originais, é a elementos da natureza próxima e não a Astros (como há pouco Júpiter, Marte e Mercúrio) que se referem Neptuno ou as Lârnias e as Ninfas. O apelo termina com um apelo à função apotropaica (ainda hoje tão comum nas culturas hispânicas) do Sinal da Cruz. O medo natural dos elementos, apaziguado pela submissão na invocação e no sacrifício aos ídolos, será vencido, dir-se-ia homeopaticamente, por outro rito, um exorcismo, no fundo; referido este, porém, não aos elementos da natureza mas a outro Sujeito que, como eu (ou melhor, eu, como Ele) os transcende. Invocar os nomes dos ídolos é ser vencido. Invocar esse Outro, pelo sinal da economia salvífica, é vencer. Por outro lado, prevenindo a amoralidade mágica do rito, cedo a persignação se volve do inimigo ao protegido, cobrindo nomeadamente pontos corporais que são sedes ou metonímias da mente e das suas faculdades: a cabeça, a boca, o coração.

Termina o capítulo VIII com a célebre apóstrofe ao uso de nomear a divisão hebdomadária pelos nomes dos ídolos astrais e dos seus epónimos heróicos. Coincidência ou não, o português será a única língua europeia a abandonar esse uso substituindo a designação dedicatória dos dias, com excepção do Sábado e

²³ A identificação destas figuras medonhas, devoradoras de criancinhas, com as escuridão das nascentes (e dos bosques) garantiu-lhes muita fortuna em ambiente galaico. No mito em que certamente tem origem a comunização do nome, trata-se de uma das amantes de Zeus/Júpiter, filha de Posídon/Neptuno (de onde a ligação aquática) a quem a ciumenta Hera/Huno fez enlouquecer massacrando todos os filhos havidos do debochado Olímpico. A toponímia de Lamações (em Braga) e de Lamiano (na Navarra) tem sido relacionada plausivelmente com o seu culto (cfr. CLOLS, R. J., *Martin de Braga, Sermon contra las supersticiones rurales*, Barcelona, 1981)

²⁴ Notamos mais uma vez a oportunidade da especificação, «os demônios maus», acrescentada aqui de uma endíade com a função de tradução para latim: «e espíritos malévolos».

²⁵ Cfr. VIII, 2-4: *Suaserunt etiam illis daemones ut templa illis facerent, et imagines vel statuas sceleratorum hominum ibi ponerent, et aras illis constituerent, in quibus non solum animalium sed etiam hominum sanguinem illis funderent.*

Praeter haec autem, multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt, aut in mare aut in fluminibus aut in fontibus aut in silois praesident, quos similiter, homines ignorantes deum quasi deos colunt et sacrificant illis. Et in mare quidem Neptunum appellant, in fluminibus Larnias, in fontibus Nymphas, in silois Dianas, quae omnia maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles, qui signaculum crucis nesciunt se munire, nocent et vexant.

do dia do Senhor, já reclassificados em função da velha e da nova Aliança, pelo numeral ordinal do calendário litúrgico. A intenção, que vem à tona no cap. IX, é a de aproveitar a refundação bíblica da divisão hebdomadária para insistir na redução dos astros a criaturas ao serviço do homem, retomando a cosmogonia do Génesis. Esta perspectiva humanista do culto de Deus transcendente leva mesmo o nosso autor a forçar um pouco a narrativa e separar, da criação dos animais, - arrumando-os a todos no quinto dia - a criação do Homem, a quem, ao arrepio da fonte escriturística, dedica exclusivamente o sexto dia! Necessidade esta, decerto determinada pela oportuna demarcação da sacralidade popular de muitos animais, ou de ídolos zoomórficos, nomeadamente, certas aves, o javali, o cervo (em religião, Cerumnos).²⁶

Paralela é a estrutura do cap. X, na tentativa de refundar biblicamente o calendário solar deslocando o início da contagem do ano, das calendas de Janeiro para o equinócio da primavera. Também aqui se segue um alerta contra ritos previstos no calendário popular contra as ameaças, agrícolas e domésticas, de ratos e traças, aparentemente divinizados: «que dizer, e com que dor, desse erro insensato que consiste em observar os dias dos ratos e das traças, em que, se assim se pode dizer, um «cristão», se põe a venerar ratos e traças em vez de Deus»?²⁷ Com alguma mordacidade, sem prescindir da imploranda protecção divina («ai daquele homem, sim, que não tenha a Deus propício e não houver dele a abundância do pão e a segurança da própria vida»²⁸, dirá a rematar) não deixa de recomendar a substituição de tais ritos propiciatórios por vasos fechados para o pão (*cupelli*) e arcas para a roupa (*arculae*). Finalmente, também como irracionalidade, mas, sobretudo, como servidão ao mundo (às aves que voam ou cantam, aos movimentos dos astros), são condenados, a fechar o primeiro bloco, as artes divinatórias e os presságios:²⁹ Só de Deus (*solius dei*) é o saber o futuro. Só dele deve o homem depender, e «esperar orientação (*gubernationem*) e auxílio para a sua vida».

²⁶ Diga-se a título de curiosidade que, da cor fulva da sua pelagem, terá derivado o nome hispânico da bebida fermentada mais antiga do mundo, a «cerveja».

²⁷ Cfr. XI, 1: *Iam quid de illo stultissimo errore cum dolore dicendum est, quia dies tinearum et murium observant et, si dici fas est, homo christianus pro deo mures et tineas veneratur?*

²⁸ Cfr. XI, 3: *vae illi homini qui non habuerit deum propitium et ab ipso saturitatem panis et securitatem vitae non habuerit.* «Ter um deus propício» com o correlato negativo «irado» é terminologia cultural muito corrente. O fito último do rito é a *pax deorum*, cujo conteúdo originário coincide com «tê-los propícios», sendo que *pax* funciona primeiro como sinónimo de benevolência (ver GERNIA, M. L., «Pax» nella storia linguistica dell'Italia Antica, in «La pace» nel Mondo Antico, PUC, Torino, 1990).

²⁹ **Numerosos são os presságios e augúrios - maus, o mais das vezes, a traduzir o medo cósmico** (de onde o significado actual de «agoiro») identificados por RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, Lugo, 1970.

Chegamos finalmente ao que era *primus in intentione*, a saber, o significado do apelo ao compromisso baptismal. Lemo-lo, conforme ficou anunciado, no terceiro bloco (XVI a XIX). Serve-lhe de charneira o Símbolo Apostólico comentado cujo desenlace nas promessas baptismais nos coloca no verdadeiro horizonte do homem, que é a vida eterna: «Considerai o alcance do pacto que fizestes com Deus no Baptismo, a saber, renunciar ao diabo e às suas más obras, e confessar a fé em Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, de quem esperais no fim do mundo a ressurreição da carne e a vida eterna».³⁰ À interpelação segue-se a indignação ante o quadro religioso popular cujo traço novamente se retoma: «Como é possível que alguns de vós regressem ao culto do diabo? Pois que outra coisa é senão culto do diabo o acender-se velas às pedras e às árvores e às fontes e às encruzilhadas?»³¹ A descrição continua com numerosos rituais, muitos deles claramente relevantes do substrato céltico, como libações de cereais e vinho ao fogo e à água, agoiros como dias aziagos ou propícios para se casar ou encetar uma viagem,³² observar o pé do primeiro passo, a invocação de Minerva³³ feita pela tecedeira (decerto quase reflexa) ao deitar as mãos ao tear³⁴ e, finalmente, dendrolatria e artes herbanárias encantatórias, através de fórmulas mágicas.

É ao verberar as fórmulas encantatórias que S. Martinho colhe o ensejo (cap. XVII) para definir a nova dimensão, intelectual e moral, da religião revelada cujo culto, recordemo-lo, é o signifiante de uma adesão à Verdade e de um compromisso pelo Bem. Novas fórmulas encantatórias são o Pai Nosso e o

³⁰ Cfr. XV, 6: *Ecce ergo considerate quale pactum cum Deo fecistis in baptismo. Promisistis vos renuntiare diabolo et angelis ejus et omnibus operibus ejus malis, et confessi estis credere vos in patrem et filium et spiritum sanctum et sperare vos in finem saeculi carnis resurrectionem et vitam aeternam.*

³¹ Cfr. XVI, 1-2: *Et quomodo aliqui ex vobis (...) modo iterum ad culturas diaboli revertuntur? Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivia cereolos incendere, quid est, nisi cultura diaboli?*

³² Ainda na Hispânia visigótica, o dia de casamento era o de Vénus, sexta-feira (cfr. CASAS GASPAREL, E., *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo y muerte*, Madrid, 1947). No cristianismo popular posterior a prática inverteu-se sem desaparecer, dadas as conotações aziagas da sexta-feira. No norte de Itália, o provérbio «né di Venere né di Marte ci si sposa oppur si parte» poderia indicar precisamente a terça-feira como dia propício à viagem. LEITE DE VASCONCELOS, J., *Religiões da Lusitânia*, (Lisboa, 1913, vol. III p. 572) nota que ainda no século XVII estes medos atávicos, de raiz talvez astrológica, foram objecto de severa condenação nas constituições episcopais de Braga e do Porto.

³³ Na origem, decerto, Belisama, iniciadora das artes (cfr. César, de Bello Gallico, VI, 17). Num passo dos seus Capítulos (n. 75), S. Martinho recomenda que invoquem antes «por ajudante aquele que lhes deu o saber tecer» (*adjutorem, qui eis sapientiam texendi donavit*).

³⁴ LEITE DE VASCONCELOS, J., *Religiões da Lusitânia*, (Lisboa, 1913, vol. III p. 572) registou no Alto Minho e em Trás-os-Montes numerosas constantes propiciatórias no âmbito da tecelagem do linho, decerto em continuidade com estas invocações a Minerva/Belisama.

Símbolo da Fé recebido no baptismo.³⁵ Outras fórmulas não deve recitar o homem, mesmo ao colher ervas, senão as que lhe Deu o criador da Natureza. Duas são as respectivas palavras-chave: *Pater noster* (referência a Deus transcendente) e *Credo* (consequente adesão pessoal à sua relevação). Perde, *a fortiori*, estes «santos encantamentos» quem usa de fórmulas para causar dano ao próximo, pois não se pode servir, a um tempo, a Deus e ao Diabo. O capítulo encerra-se assim já no terreno do dever moral e da caridade.

É que não são inconsequentes as *sanctas incantationes* de quem adora o Criador. Elas implicam uma ruptura de natureza moral, eminentemente volitiva. A sua recitação compromete o proficiente numa mudança de *ethos* a que S. Martinho chama Penitência e que, muito longe de se reduzir à disciplina eclesiástica relativa à apostasia, vem a coincidir ultimamente com as Obras de Misericórdia e com a «regra de ouro», na fórmula positiva do evangelho de S. Mateus.

«Penitência é que Deus espera do pecador. Mas a penitência verdadeira é esta, a saber, que não tome o homem a fazer os males que praticou, senão que peça perdão pelos pecados passados e, de futuro, se cuide de lhes voltar e, bem pelo contrário, se dê à prática das boas obras, como sejam dar esmola ao pobre faminto, restaurar as forças ao viajante fatigado e fazer ao outro o que quer que a si queira que outrem faça.»³⁶

No Capítulo XVIII encontramos os conselhos finais ao ouvinte que haja aderido ao apelo. São eles dois.

O primeiro é de manter os olhos postos na verdadeira dimensão humana implicada na revelação de Deus transcendente em Jesus de Nazaré. No homem restaurado a vida que é uma só, é coextensiva à eternidade divina: o seu conselho tem por fito que os fiéis «não tratem só desta vida presente e da utilidade transitória deste mundo, mas recordem sobretudo o que no Símbolo prometeram crer, a saber, a ressurreição da carne e a vida eterna».³⁷ Ora o caminho para a vida eterna prepara-se e enceta-se nas boas obras.

³⁵ Cfr. XVI, 30: *dimisistis incantationem sanctam, id est symbolum quod in baptismo accepistis, quod est «Credo in deum patrem omnipotentem, et orationem dominicam, id est, «pater noster qui es in caelis»*

³⁶ Cfr. 17, 4-5: *Paenitentiam peccatoris deus expectat. Paenitentia autem ista vera est, ut jam amplius homo non faciat mala quae fecit, sed de praeteritis peccatis indulgentiam petat, et de futuro caveat ne ad ipsa iterum revolvatur, sed magis e contrario bona opera exercent, ut esurienti pauperi elemosynam porrigat, hospitem lassum reficiat, et quicquid sibi ab alio vult fieri, hoc alteri faciat (...) quia in hoc verbo mandata dei complentur.*

³⁷ Cfr. 18, 1: *Rogamus ergo vos (...) ut ista praecepta (...) in memoriam teneatis (...) ut non solum de presenti vita ista et de transitoria mundi istius utilitate tractetis, sed illud magis recordetis quod in symbolo vos credere promisistis, id est, carnis resurrectionem et vitam aeternam.*

O segundo conselho é eminentemente cultural, pois versa sobre a observância do Domingo. Antes de mais, tenta distinguir, para o pôr a salvo, o culto dominical face ao uso da predilecção popular, por enquanto percebido como carregado de potencial imanentista, de ritos ao ar livre, em cenários naturais, cuja idiossincrasia céltica explicaria a extraordinária longevidade popular da igreja priscilianista.³⁸ Será lenta a síntese entre transcendência e imanência, em que de novo será possível à natureza reconduzir o olhar do homem para o seu Criador, quando o santuário dos Santos de Deus buscar a sombra tutelar do bosque, do carvalho, da lapa, ou mistério da nascente ou a imponência da montanha. Para já, na igreja ou num mosteiro, os fiéis estariam mais protegidos da recaída idolátrica: «Sede assíduos à igreja ou a outros lugares santos para orar a Deus».³⁹

Feita essa salvaguarda, e tratado, no capítulo anterior, o significado (as boas obras), trata-se em seguida o significante, o culto. O que ele evoca é toda a história da salvação pelo evento em que culmina, que é o da ressurreição: «O primeiro dia diz-se *do senhor* porque o filho de Deus, e *Senhor* nosso, Jesus Cristo nele ressuscitou dos mortos». Por isso «o observam os filhos de Deus, com reverência».⁴⁰ Mas o culto dominical é sobretudo o significante desse alto destino que compete à humanidade restaurada, que vive para Deus num horizonte de eternidade e não para «a miséria deste mundo». «Pensar sobretudo na vida eterna e não sempre na miséria deste mundo»⁴¹ é a motivação principal para a abstenção do trabalho servil, «além do pouco que respeita à necessidade de restaurar o pobre corpo»⁴² em cozinharem-se os alimentos, ou por necessidade de uma longa viagem».⁴³ E, a propósito da viagem, aproveita para esclarecer o significado último de todo o Culto ou preceito, que vem a ser a Caridade. Culto e Caridade formam juntos a endíade indissociável que informou ao longo dos séculos cristãos todas as iniciativas de «protecção social». Endíade hoje disfarçada sob termos menos graves nos estatutos de tantas IPSS's da Igreja, mas - é de esperar-se - nem por isso menos presente. Ora o significado último do preceito do repouso dominical poderia andar obnubilado por alguma interpretação mais vetero-testamentária do preceito do repouso. Ao que, por prevenção, atalha S. Martinho:

³⁸ Assim MARTINS, M., *Correntes do pensamento religioso em Braga no século IV*, Braga, 1957 e PINHARANDA GOMES, *História da Filosofia em Portugal*, I vol.

³⁹ Cfr. 18, 3: *Frequentate ad deprecandum deum in ecclesia vel per loca sanctorum.*

⁴⁰ Cfr. 18, 1: *Diem dominicum (...) nolite contemnere sed cum reverentia colite.*

⁴¹ Cfr. 18, 2: *Si ergo creditis qui carnis resurrectio erit et vita aeterna (...) inde quam maxime cogitate, et non sempre de istius mundi miseria.*

⁴² Além de comisseração, o diminutivo *corpuscoli* não é isento de um certo tom afectivo que quisemos salvar por alguma ambiguidade análoga da expressão portuguesa.

⁴³ Cfr. 18, 3: *Opus servile non faciatis (...) praeter tantum quod ad necessitatem reficiendi corpuscoli pro excoquendo cibo et necessitate longinqui itineris.*

«Também para locais próximos é lícito pôr-se a caminho em dia domingo, não para maus fins, claro, mas para bons, como sejam o peregrinar a um lugar santo (um mosteiro, um cemitério, um santuário), o visitar um irmão ou um amigo, ou o levar consolação a um doente, ou aconselhar a alguém em dificuldade ou prestar ajuda a uma boa causa. Porque é mesmo essa, para um Cristão, a maneira de venerar dignamente o dia do Senhor.»⁴⁴

A espantosa actualidade da perícope dispensa qualquer comentário.

Baste-nos, finalmente, colher na peroração final o penhor da síntese futura, aninhado no tom geral desta antítese entre culto da imanência e culto da transcendência.

«É sobejamente torpe e iníquo que os que (ainda) são só aldeões (*pagani*) e ignoram a Fé de Cristo prestando culto aos ídolos dos demónios, observem o dia de Júpiter ou de qualquer outro demónio que calhe e se abstenham do trabalho, quando o certo é que nenhum dia eles criaram e nenhum lhes pertence; e que nós, que adoramos o verdadeiro Deus e acreditamos que o Filho de Deus ressuscitou dos mortos, não veneremos de modo algum o dia da sua ressurreição, que é o dia do Senhor. Não vilipendieis a ressurreição do Senhor, mas honrai-a e venerai-a com reverência, por amor da nossa esperança que nela reside».⁴⁵

Na realidade, sob esta invectiva já está instalada a analogia entre a Religião e a Revelação. É que, mesmo para S. Martinho, num contexto de atrito e de antítese, o calendário cultural é um significante reciclável ao serviço de Deus. A longo prazo, nada impedirá a regeneração de tantos outros significantes culturais que apressarão a autopercepção do cristianismo como religião capaz de enformar uma cultura alternativa e de encontrar nas religiões da imanência os analogados arquetípicos (o templo, o sacerdócio, o altar, sacrifício, a imagem sagrada, a sinestesia ritual) que farão o caminho mais breve entre culturas, como que uma autoestrada da evangelização, ainda na modernidade. As categorias de pré-compreensão a que, espontaneamente, o missionário fará apelo para enquadrar o anúncio cristão, na falta (e mesmo não só na falta) de um contexto

⁴⁴ Cfr. XVIII, 5: *Et in locis proximis licet viam die dominico facere, non tamen pro occasionibus malis, sed magis pro bonis, id est, aut ad loca sancta ambulare, aut fratrem vel amicum visitare, vel infirmum consolare, aut tribulanti consilium vel adiutorium pro bona causa portare. Sic ergo decet christianum hominem diem dominicum venerare.*

⁴⁵ Cfr. XVIII, 6-7: *Nam satis iniquum et turpe est ut illi qui pagani sunt et ignorant fidem Christi, idola daemonum colentes, diem Jovis aut cujuslibet damonis colant et ab opere se abstineant, cum certe nullum diem daemonia nec creassent nec habeant; et nos, qui verum deum adoramus et credimus filium dei resurrexisse a mortuis, diem resurrectinis ejus, id est, dominicum, minime veneramus!*

filosófico, serão precisamente as da religião, que acaba assim por funcionar como o «culturema» universal mais conatural à maturidade do cristianismo. Se lhe viesse a faltar esse caminho mais curto para o Evangelho, o missionário ficaria mesmo eventualmente desconcertado. Assim se sentia Frei João dos Santos na sua missão à *Etiópia Oriental* (Évora, 1609): «Não adoram a Deus nem têm ídolos a que adorem, nem imagens, nem templos, nem usam sacrifícios. E assim, dificilmente se convertem nem aceitam a lei de Cristo que muitas vezes lhes pregamos».⁴⁶ Grande parte do dinamismo missionário para além do ninho europeu radicou precisamente na possibilidade de enxertar os sacramentos cristãos em tantos significantes religiosos arquetípicos (templos, ritos, sacerdócio, sacrifício) com base numa analogia que lhes permitia ter parte, desde sempre, no significado salvífico cristão.

A actualidade deste alerta está num certo «regresso da imanência», que parece abrir caminho na segunda modernidade a que já aludimos. Tal como no tempo de S. Martinho, não é um regresso sintético mas antitético face à transcendência e às suas implicações humanistas. Os legítimos receios pela sorte do humano, sobretudo do mais débil, não nos devem, porém, fazer esquecer a grandeza do regresso sintético da imanência que foi a religiosidade popular católica. Graças a ela, da cultura dos Celtas, não herdámos só parte do nosso nome como nação, o nome de *Portu-Gal*. Herdámos também uma relação quase sacral com alguns elementos da natureza que, depois de Cristo, soubemos carregar de novo significado salvífico escolhendo-os para tutelar os novos santuários, de Nossa Senhora e dos Santos: São as fragas altaneiras que fascinaram Torga, esse último Bardo; ou as Lapas que abrigaram a Virgem-Mãe. São as Árvores, sobretudo o carvalho, a tutelar humildes capelinhas no topo de fragas e encostas... E são as Nascentes. As Nascentes de água, límpida, granítica, a Água que Morgana, a rainha das Fadas, deixou em herança às fontes baptismas que hoje correm para a vida eterna.

Referências Bibliográficas

CAESAR, *De bello gallico*, VI

CLOLS, R. J., *Martin de Braga, Sermon contra las supersticiones rurales*, Barcelona, 1981

GERNIA, M. L., «Pax» nella storia linguistica dell'Italia Antica, in «La pace» nel Mondo Antico, PUC, Torino, 1990).

GIRARD, R., *La Violence et le Sacré*, Parigi, 1972.

⁴⁶ Cit. apud MIRANDA, Pedro, *O ideal de um cristianismo depurado de religião?*, in «Brotéria» 144 (1997), p. 451.

- LEITE DE VASCONCELOS, J., *Religiões da Lusitânia*, (III vol.) Lisboa, 1913.
- MARTINS, M., *Correntes do pensamento religioso em Braga no século IV*, Braga, 1957.
- MIRANDA, Pedro, *O ideal de um cristianismo depurado de religião?*, in «Brotéria» 144 (1997), p. 451.
- NALDINI, M., *Martino di Braga, Contro le Superstizioni*, Florença, 1991.
- OTTO, R., *Das Heilige, uber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Gotha, 1929.
- PINHARANDA GOMES, *História da Filosofia em Portugal*, I vol.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, Lugo, 1970.
- CHAVES, J., *Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. S. Martinho de Dume; De correctione rusticorum*, in «Bracara Augusta», 8, (1957), pp. 243-277.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, Lugo, 1970.
- SCHILLING, R., *Genius et Ange*, in «Révúe de Sciences Religieuses de Strasbourg», 35 (1961), pp. 415.
- TERNES, Charle-Marie, *La religion gallo-romaine*, in LEHMANN, Yves (Dir.), «Religions de l'Antiquité», PUF, Paris, 1999.
- VERMANDER, J. M., *La polémique des Apologistes latins contre les dieux du paganisme*, in «Recherches Augustiniennes» 17 (1982), pp. 3 - 128.
- WISSOWA, George, *Interpretatio romana*, in «Archiv für Religions-Wissenschaft», 19 (1916-1919), p. 1 a 49.