



André Antunes

## A Vida de São Martinho

### Estudo introdutório, tradução e comentário

Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos, área de especialização de Estudos Medievais e Renascentistas, orientada pela Doutora Paula Barata Dias, apresentada ao Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2014



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



# Faculdade de Letras

## A Vida de São Martinho

### Ficha Técnica:

<b>Tipo de trabalho</b>	<b>Dissertação de Mestrado</b>
<b>Título</b>	<b>A Vida de São Martinho</b>
<b>Autor</b>	<b>Estudo introdutório, tradução e comentário</b>
<b>Orientadora</b>	<b>André Antunes</b>
<b>Júri</b>	<b>Doutora Paula Barata Dias</b>
	<b>Presidente: Doutora Carmen Soares</b>
	<b>Vogais:</b>
	<b>1. Doutor António Rebelo</b>
	<b>2. Doutora Paula Barata Dias</b>
<b>Identificação do Curso</b>	<b>2º Ciclo em Estudos Clássicos</b>
<b>Área científica</b>	<b>Estudos Clássicos</b>
<b>Especialidade/Ramo</b>	<b>Estudos Medievais e Renascentistas</b>
<b>Data da defesa</b>	<b>17-09-2014</b>
<b>Classificação</b>	<b>18 valores</b>

## Agradecimentos

A dissertação que aqui se apresenta não pôde ser dada à luz sem a imprescindível orientação da Doutora Paula Barata Dias, não só pelo apoio à tradução do texto latino – revendo pacientemente os primeiros rascunhos informes e consolidando a versão final – como ainda pelas discussões em torno da literatura e época do século IV. A ela fico a dever a porta de entrada no mundo da Antiguidade Tardia.

Além disto, o intercâmbio entre três espaços académicos está na base do que pude fazer. Em primeiro lugar, o Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra acolheu-me com a máxima atenção, disponibilidade e espírito crítico; em segundo, a Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Braga forneceu-me a riqueza da sua biblioteca e um tranquilo espaço de meditação e trabalho; por fim, a Universidade do Minho permitiu-me usufruir do seu espaço sempre que necessário.

Devo ainda uma palavra de agradecimento particular à Elisabete Cação e a João Gomes, do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, pela amizade e ajuda na requisição de bibliografia. O mesmo para Conceição Pinto e Franco Pereira, da Biblioteca da Faculdade de Filosofia, sempre atenciosos.

## Resumo

O propósito primeiro da seguinte dissertação foi o de fornecer uma tradução em português da *Vida de São Martinho* de Sulpício Severo, dada a sua primazia e influência na literatura latina tardo-antiga e medieval. Naturalmente, a apresentação acadêmica de um texto desta natureza implicou a escrita de um pequeno estudo introdutório, com vista a contextualizar o leitor. Estão assim traçadas breves considerações relativas à época em questão, à personalidade do escritor e às características da obra. Por outro lado, ao depararmo-nos com a riqueza do texto, que se afasta dos padrões literários modernos, ficámos motivados a escrever um comentário que pusesse a descoberto algumas das subtilidades que poderão não ser aparentes, mas que cremos serem fundamentais para a sua devida apreciação e que muitas vezes a tradução, pela sua própria natureza de tradução, encobre. Assim, discorreremos brevemente em torno de cada um dos capítulos, procurando enquadrá-lo numa lógica e estrutura mais geral.

## Abstract

The purpose of the following dissertation was to offer a translation in Portuguese of the *Life of Saint Martin* by Sulpitius Severus, due to its importance and influence in late antique and medieval literatures. As a consequence, the presentation of a text of this sort, aiming the readers' contextualization, implied the making of a small introductory study. Therefore, we have made some brief considerations regarding the epoch, the writer's personality and some major characteristics of the work. Moreover, when we confronted ourselves with the nature of the text, whose richness steps aside from modern literary standards, we decided to write a commentary that would uncover some of the subtleties, which we believe to be fundamental to adequately evaluate this biography, albeit not expressed in the translation, due to the nature of translation itself. In this sense, we discuss briefly each chapter, always trying to frame it in a broader logical structure.

Decidimos prescindir do uso das aspas para citarmos algum excerto das obras de Sulpício Severo. Além disso, quando citado, fazemos uso da nomenclatura *Chron.* para a sua *Chronica* e de *Dial.* para os *Dialogi*. Nas citações da *Vita Martini* indicamos unicamente o número e secção do capítulo em questão.

Da mesma forma, quando citando ou aludindo a algum dos Livros da Bíblia, utilizamos a nomenclatura usada pelos Padres Capuchinhos, devidamente referenciada na Bibliografia. Para as restantes citações de textos consagrados e/ou antigos indicamos o nome do autor em português, o título da obra em latim e a respetiva localização. As restantes informações de edição estão presentes na bibliografia.

# Índice

1. Introdução .....	1
1.1 Contexto histórico e cultural: a Gália de Martinho .....	1
1.2 Sulpício Severo: vida e obra.....	6
1.3 <i>Vita Martini</i> – problemática historicista.....	14
1.4 Estrutura da <i>Vita Martini</i> e das cartas .....	19
2. <i>A Vida de São Martinho</i> , com três cartas finais .....	23
Nota à tradução .....	24
2.1 A Vida de São Martinho, bispo e confessor.....	25
2.2 Cartas.....	56
3. Comentário.....	70
Nota ao comentário .....	70
3.1 Carta prefacial e introdução: as duas faces de Sulpício .....	71
3.2 Percurso plutarquiano de Martinho .....	74
3.3 Percurso suetoniano de Martinho.....	91
3.4 Viagem de Sulpício e elogio final .....	109
3.5 As cartas como instrumentos hermenêuticos .....	113
3.6 Conclusão: a pessoa histórica de Martinho .....	124
Anexo .....	127
Bibliografia .....	128

# 1. Introdução

## 1.1 Contexto histórico e cultural: a Gália de Martinho

Quando, pelo século IV, Hilário de Poitiers se afirma como um baluarte do cristianismo trinitário, defendendo incansavelmente a união de Jesus a Deus, e não a mera procedência Dele, podemos considerar que surge o primeiro Doutor da Igreja no Império Romano do Ocidente. Todavia, por esse tempo, esta relativa novidade tinha que se adaptar a novas transformações da Igreja.

Por um lado, ser cristão e romano já não implicava uma natural predisposição para o martírio. Já não se perseguiam pessoas que não fizessem sacrifícios à figura divinizada do imperador. Esse mesmo imperador era agora cristão (salvaguardada a figura excepcional de Juliano), e os pagãos estavam agora cada vez mais numa posição de fragilidade política. Por outro lado, a propagação de uma nova religião que se adaptava a novas exigências institucionais não deixou de trazer consigo a instabilidade decorrente da propagação de heresias, das quais o Arianismo, que proclamava a autonomia divina de Jesus em relação à natureza de Deus, trouxe possivelmente o maior desentendimento e controvérsia. É que viver a fé exigia, talvez de uma forma mais premente do que antes, compreendê-la: compreender ao certo o que era ser-se servo e seguidor de Cristo, saber o modo de se viver a devoção de forma correta.

Se o modelo do mártir, que testemunhava com o seu próprio corpo a coerência da sua fé, permitiu intermediar a vinda de Jesus com o período das perseguições, fornecendo figuras de heroicidade e liderança aos primeiros cristãos, também agora, mudadas as condições, e correndo-se o risco de um “arrefecimento” da fé, surgia a necessidade de um novo tipo de herói, capaz de expressar e superar as novas dificuldades. O Oriente, uma vez mais, oferece-se como precursor: um pouco por toda a parte, mas sobretudo na Palestina e, de forma icónica, no Egito<sup>1</sup>, monges declaravam-se misticamente mortos para o mundo e recolhiam-se, perante o fascínio popular, mas também das elites, no deserto, procurando o conhecimento íntimo de Deus.

---

<sup>1</sup> Tradicionalmente, considera-se que o monaquismo surgiu no Egito com Santo Antão. Mas é praticamente certo que antes dele já se tinham feito diversas experiências monásticas cristãs, as quais se devem ter igualmente propagado pela zona da Palestina. Para o desenvolvimento do monaquismo cf. Dias 1971; Labriolle 1939a; para um distinção entre os modelos egípcios e siríacos, Brown 1971.



Uma figura de destaque deste movimento foi Santo Antão, considerado o fundador do eremitismo anacorético. Ele havia-se apresentado, em 311 – dois anos antes da Paz Constantiniana – em Alexandria, durante a perseguição aos cristãos por Maximiano. Não tendo conseguido satisfazer o seu desejo de se unir completamente a Cristo, frustrado, decide voltar para o deserto e lá ficar para sempre, vivendo um martírio quotidiano. Contudo, ele voltará, inspirador de muitos, à mesma cidade, em 325, para defender a Trindade contra o Arianismo. Esta figura exemplar, que capta simultaneamente uma aversão ao mundo e uma necessidade de o restaurar, dará corpo a uma biografia escrita por Atanásio de Alexandria, naquele que podemos considerar o primeiro texto hagiográfico. Cedo chegaram traduções desta obra à parte ocidental do império<sup>2</sup>, e portanto também à Gália, cujos campos amenos e férteis cedo procuraram redefinir-se enquanto lugares ásperos e de vida austera.

Foi, pois, neste ambiente que o bispo de Poitiers recebeu, por volta de 356, no agudizar da crise ariana, um homem que talvez lhe tenha surgido de forma clandestina, e que tinha por nome Martinho. Antigo soldado, com cerca de quarenta anos, tinha acabado de sair do exército de Juliano, desejoso de servir a Igreja. Filho de pais pagãos, estrangeiro na Gália por ser natural da Panónia, considerar-se-ia igualmente um estrangeiro na terra. Não deixara de ser, todavia, quem sempre fora. Passando pelo portal de uma experiência mística, fê-lo sempre carregando um gládio: pois aquele que outrora combatera na terra entre homens e contra homens, queria agora combater entre anjos e contra demónios<sup>3</sup>. E Hilário, compreendendo isto, cedo trata de o fazer exorcista, pronto para a milícia celeste.

Martinho, de facto, um homem de ação estranho a delicados debates teológicos, estabelece a sua autoridade pelo seu estilo combativo incessante<sup>4</sup>. Adapta para si a lógica operacional militar, transpondo para o plano dos costumes, do aperfeiçoamento pessoal e do combate aos maus espíritos aquilo que no plano terreno era uma confusa

---

<sup>2</sup> Atanásio escreve a *Vida de Santo Antão* provavelmente entre 356 e 362, enquanto era perseguido pelos arianos, altura em que vivia com os monges da Tebaida, ascetério fundado pelo próprio Antão. Quase logo após surge uma tradução latina anónima, mais literal; mais tarde (antes de 379) Evrágio de Antioquia faz uma outra. Seguimos aqui esta última, quando achamos pertinente confrontá-la com o texto da *Vita Martini*.

<sup>3</sup> A ação de Martinho não pode ser compreendida fora do conceito da *militia Chisti*, caro ao mundo cristão e sobretudo ao mundo monacal. Para a sua definição vide Auer 1980.

<sup>4</sup> Chegou-se a considerar que a breve profissão de fé *Trinae unitatis et unius Trinitatis confessio* era da autoria de Martinho. A identificação está hoje desacreditada.

disputa pelo poder temporal, em sucessivas reivindicações e usurpações numa província que sentia a pressão de incursões bárbaras vindas do norte do Reno.

Apesar de tudo, a Gália conhecia, nesse mesmo século IV, uma relativa estabilidade, devida em boa medida à transferência da capital imperial para Tréveris, que bloqueava os avanços bárbaros e ocupava a aristocracia local na administração central<sup>5</sup>. Era por isso tempo, também, para uma restauração da sociedade romana, para procurar fornecer à Romanidade instrumentos de combate contra forças que se haviam camuflado nos ídolos que ainda eram abundantemente venerados nas zonas rurais, e que encontram novas formas, mais subtis e perigosas, entre aqueles cidadãos urbanos que procuravam viver uma vida cristã.

Para comunicar concepções de uma realidade transcendente que, ainda que percebida como quotidiana e sempre presente pela mentalidade contemporânea, não deixava de ser inefável, Martinho apropria-se da linguagem militar pela qual as pessoas e as autoridades atualizavam e tornavam presentes a figura do imperador ou do seu representante, mesmo que só por símbolos e gestos ritualísticos<sup>6</sup>. Martinho esforçava-se por explicar que representava o Cristo-todo-Poderoso, *Kyrie Pantokrator*, numa imagética que encontrará o seu pleno desenvolvimento na parte oriental do império. Não o representava, todavia, por uma delegação expressa ou por se considerar como um emissário especial. Tanto quanto podemos inferir, Martinho não ambicionava o cargo de bispo, e prefere estar em silêncio a envolver-se na praxe romana de uma comunicação à base de discursos floreados.

Representava Cristo, isso sim, pelos seus gestos e condutas. Ainda que os relatos que dele nos chegaram se fixem essencialmente em feitos milagrosos, ofuscando uma ação quotidiana de serviço à sociedade e dentro de moldes mais banais, o retrato que nos fica de Martinho continua a ser o de um homem que prefere fazer a falar, demonstrar a conjeturar<sup>7</sup>. O seu gesto, acompanhante da sua palavra, como desejado num asceta completamente realizado, torna palpável uma ação que não está visível, fornecendo meios para equacionar a relação entre o humano e o divino.

O facto de este monge ser também bispo sublima esta condição: ainda que deva procurar a estabilidade espacial, estar fixo no mesmo sítio em contemplação, não se deixando afetar pela turbulência terrena, encontramos-lo sempre em localidades

---

<sup>5</sup> Para o diálogo da administração imperial com a elite gaulesa, e a forma como aquela contribui para a consolidação desta, cf. Van Dam 1985 9-56.

<sup>6</sup> Cf. op. cit. 21-24; 125-134.

<sup>7</sup> Fontaine 1967 65 chama justamente a atenção para essa característica na estrutura da *Vita Martini*.

diferentes, palmilhando a Gália para a evangelizar. São Martinho é assim protótipo de uma fusão entre vida episcopal e vida monacal, vida ativa e vida contemplativa, que também se apodera e reinterpreta dos códigos aristocráticos do *otium* e *negotium*, numa fusão que será idiosincrasia da Gália tardo-antiga.<sup>8</sup> Ele será um modelo essencial no porvir desta zona do império, pelos séculos V e VI, quando ela se vier a encontrar desprotegida da presença imperial e a herança latina tiver que encontrar novos meios de expressão e significação<sup>9</sup>. A linha que une esta conduta é o ascetismo, que procura estabelecer uma ligação entre o antigo mártir e um testemunho da fé contemporâneo. Os milagres consolidam-se como a expressão e confirmação prodigiosa da continuidade da transmissão da Palavra, transportando para a província gaulesa o Reino de Deus. Neles se regista a liberdade interpretativa da Fé e a ultrapassagem de um limite terreno que comprova o seu sentido.

Hilário de Poitiers, assim, perante este singular discípulo, que vai ser um dos principais propagadores do monaquismo no Ocidente, talvez tenha tido consciência de que estava perante uma força capaz de expressar a doutrina trinitária que se esforçava por defender. E, correlativamente, após a sua morte, não parece também que o mesmo Martinho tenha ficado aquém do mestre no que concerne a defesa da ortodoxia, ainda que em circunstâncias bem diferentes. Quando as motivações heréticas voltaram a surgir, desta vez da província da Hispânia, com o Priscilianismo, também Martinho revelará a mesma postura frontal. Desta vez, todavia, para defender aqueles que considerava estarem a ser vítimas de um excesso corretivo e de ódios privados.

Prisciliano foi um asceta que teria aplicado erroneamente a doutrina católica. É acusado de heresia e de formar uma religião secreta à parte do comum laico, retirando

---

<sup>8</sup> Em torno da especificidade do monaquismo gaulês, nomeadamente a grande adesão da classe aristocrática gaulesa, como o capítulo dez do texto que aqui se apresenta deixa bem patente (10, 8-9), cf. Rapp 2005 188-194; para a fusão de vida monacal com a clerical no Ocidente, *ibidem* 150-151; para uma articulação entre o mundo episcopal e o monacal no contexto mais lato do império romano, *ibidem* 137-152; para a relação da aristocracia gaulesa com o episcopado, Van Dam 1985 115-176.

<sup>9</sup> Segundo Van Dam 1985 139-140 o desenvolvimento do culto das relíquias fez com que o culto martiniano preservasse a autoridade regional da igreja de Tours, contribuindo para a estabilidade do poder institucionalizado e afastando-se da liberdade interpretativa que caracterizou a atividade do Martinho real, coisa que em última análise levaria à manutenção do poder de Tours na Gália merovíngia, *ibidem* 177-300. Parece-nos, todavia, que o seu modelo se apoia demasiado numa interpretação sociológica dos dados, designadamente numa leitura que procura delinear as continuidades e ruturas adentro dos modelos de controlo e partilha de valores das comunidades pré-modernas. Ainda que a sua abordagem seja pertinente e útil, parece-nos que negligencia a infiltração do ascetismo nas camadas da elite gaulesa, e a forma como o mesmo poderá ser entendido como uma reavaliação do modelo martiniano. Além disso, cremos, tal como procuramos demonstrar no nosso comentário à obra (vide 3.4) a dimensão cultural de São Martinho, e não somente a especificidade da sua conduta, já estão traçados na *Vita Martini*, como de resto Labarre 2004 112-116 repara.

ainda uma excessiva autoridade dos livros apócrifos. A querela transborda dos limites dos sínodos provinciais e a questão é colocada ao imperador Máximo, recente usurpador do trono. Este, desejoso de congregar a autoridade dos meios eclesiásticos, julga o herege em tribunal secular, que o condena à pena de morte.<sup>10</sup> O movimento tem contornos soturnos: é a primeira vez que um cristão é condenado à morte entre cristãos por motivos religiosos, num episódio que faz lembrar, mas por motivos inversos, o tempo das perseguições.

Martinho assinala o erro do Priscilianismo, mas mesmo assim insurge-se, ainda que debalde, contra o escorrimento de sangue. Opõe-se à influência do poder temporal em assuntos de fé, opõe-se às rivalidades internas que se querem resolver pela violência; mas opõe-se ainda, podemos-lo pressentir, ao que se poderia transformar num ataque ao monaquismo e à prática ascética, esforçando-se por fazer distinguir o princípio da sua aplicação incorreta: *etenim tum solis oculis iudicabatur, ut quis pallore potius aut ueste quam fide haeretucus aestimaretur* (*Dial.* 3, 11, 5). De facto o próprio bispo de Tours foi associado à heresia, ainda que infrutiferamente: *cogeretur imperator Martinum cum haereticorum sorte miscere* (*Dial.* 3, 12, 2).

Este Martinho, já envelhecido e com uma reputação e autoridade estabelecidas, revela então uma faceta interna que contrasta com uma certa agressividade com que às vezes o encontramos. Um discernimento interno fá-lo distinguir o que é próprio do erro humano do que é próprio da influência maligna. Assim, em vez de se aplicar cegamente na defesa de um princípio monolítico de ortodoxia, que se tornaria tirânico uma vez associado ao poder político, olha em vez para onde terá considerado que o princípio maligno se tinha infiltrado: nos detratores de Prisciliano, sob as vestes da autoridade<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Sulpício Severo é justamente uma das principais fontes para poder historiar o Priscilianismo, cf. *Chron.* 2, 46-51; *Dial.* 3, 11-13. Ele oferece-nos o seguinte retrato de Prisciliano, que acreditamos ser útil citar com alguma extensão, dado que diz muito sobre as relações do ascetismo enquanto prática e da ortodoxia enquanto doutrina: *ab his Priscillianus est institutus, familia nobilis, praediues opibus, acer, inquires, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, felix profecto, si non prauo studio corrupisset optimum ingenium: prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneres. uigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus. Sed idem uanissimus et plus iusto inflatior profanarum rerum scientia: quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est.* (*chon.* 2, 46, 3-5).

<sup>11</sup> Em torno da questão Prisciliana, cf. Labriolle 1939b 383-392, assim como Van Dam 1985 88-114. Este autor considera que o Priscilianismo for essencialmente um fenómeno social, excluído por não se adaptar aos mecanismos de regulação comunitária; o primeiro autor, por seu turno, salienta como a sua doutrina continha elementos heterodoxos. A Doutora Paula Barata Dias apontou-nos ainda para o facto de a dura recepção imperial ao Priscilianismo se dever também à experiência de tumulto e de perturbação da ordem pública geradas pelo movimento monástico (sobretudo no Oriente). O poder central, portanto, exercita mecanimos de controlo social.

Na sua *Vita* este episódio não é contado, mas a resistência face às manifestações de uma fé falsa torna-se consistente à medida que a obra avança: vide n. 292. Demonstrando, então, que os conhecimentos aprendidos de Hilário se concretizam, não no seguimento de uma doutrina previamente estabelecida, mas antes que a mesma é produto de um contínuo esforço pessoal pela captação e compreensão do sentido, Martinho sabe simultaneamente ser discípulo e mestre. O homem que no Ocidente havia propagado com eficácia o monaquismo sob o baluarte da Igreja Católica, completou o seu ciclo de vida pugnando pela preservação desse mesmo monaquismo sob a mesma ortodoxia religiosa. E a sua biografia, cuja tradução aqui se propõe, pode correlativamente ser lida como a luta incessante, sob diversas frentes, do caminho ortodoxo.

## 1.2 Sulpício Severo: vida e obra

A sua vida, no entanto, não pôde marcar a longo prazo a história da Gália sem o texto da sua biografia, concluído por Sulpício Severo antes da morte do próprio Martinho, em 397. Este será, também, o primeiro texto hagiográfico em língua latina<sup>12</sup>. E é por este autor que temos acesso a virtualmente toda a informação relativa à vida do santo, por quem nutria um afeto e um devoção acentuadas.

Amigo íntimo de Paulino de Nola, oriundo, tal como este, da aristocracia gaulesa, possui igualmente um gosto literário apurado e uma educação correspondente. Casou com uma nobre de uma família consular, de novo à semelhança de Paulino. Aquando o falecimento de sua mulher, Sulpício intensifica a sua vida ascética, ao que parece sob a influência da sua sogra Bassula, devota de Martinho, e em atrito com o seu

---

<sup>12</sup> Consideramos aqui texto hagiográfico como uma *Vita* de um santo que não faleceu por via do martírio. De qualquer forma, mesmo neste sentido estrito, São Jerónimo já tinha escrito, quando estava no Oriente, três biografias de homens santos, a *Vida de Paulo*, entre 377-378, e a *Vida de Hilarião* e a *Vida de Malco* em 392. Mas, pela brevidade dos textos, pelo seu grau de experimentalismo, pela simplicidade literária e pelo elevado grau de ficção (Hilarião é a única personagem que sabemos que existiu, e mesmo assim o autor não entra em contacto com ele), devemos considerar que a *Vita Martini* é a primeira hagiografia em latim. De qualquer forma, Sulpício Severo conhecia a *Vida de Paulo*, dado que em *Dial.* 1, 17, 1 a personagem Postumiano diz ter visitado a sua ermida. Para os textos de São Jerónimo, cf. Labriolle 1939a 308-310. Relativamente à fortuna literária da *Vita Martini*, ela foi um livro repetidamente lido durante a Antiguidade Tardia e a Idade Média, presente em praticamente todas as bibliotecas e motivando diversas reescritas, vide Labarre 2005. Mas é o próprio Sulpício quem nos narra o sucesso do seu trabalho, graças ao papel de difusor de São Paulino de Nola: *Dial.* 3, 1, 1-3. A forma como esta passagem deixa patente a sua autoria está claramente em choque com os desejos de anonimato da carta prefacial à *Vita*.

próprio pai. Esta mulher, Bassula, talvez tenha percebido as qualidades literárias de Sulpício, potenciando-o enquanto biógrafo<sup>13</sup>.

Algures na Gália Narbonense, perto da fronteira com a Gália Aquitânia, este aristocrata gaulês possuía uma propriedade que foi convertendo em lugar de ascese, à medida que foi vendendo os seus restantes bens. Neste local, chamado Primuliaco (*Primuliacum*, também grafado *Primiliacum*), havia, num batistério situado entre duas basílicas, os bustos de Martinho e de Paulino de Nola, e na mesma localidade encontravam-se também a sepultura do padre Claro, que irá aparecer na *Vita*, e um fragmento da Vera Cruz.<sup>14</sup> Neste ambiente se fundiam as velhas concepções romanas do *otium* com as exigências do ascetismo cristão, num ambiente de meditação e de diálogo – sobretudo em torno da figura patronal de Martinho – que perpassa numa das obras que o autor nos deixou, os *Diálogos*, assim como no início da primeira carta-apêndice que aqui se apresenta traduzida. Será nesse ambiente de aristocracia devota que encontramos também Sulpício a fazer diversas peregrinações pela Gália, possivelmente em busca de informações para a biografia.

Não sabemos ao certo em que circunstâncias faleceu<sup>15</sup>. Seja como for, foi extremamente dedicado à memória de Martinho, numa afeição partilhada pelo seu meio intelectual, que o levou inclusivamente a fazer uma peregrinação ao monge-bispo, assim como à crença genuína na sua santidade, que o motivaram a escrever, muito provavelmente no seu local de meditação, a *Vita Martini*. As suas restantes obras deixam transparecer esse mesmo afeto pelo santo. São estas dois livros de *Crónicas*, que pretendem resumir a história do Antigo Testamento e a história da Igreja até aos seus próprios dias, e três livros de *Diálogos*: o primeiro dos quais se dedica à narração de milagres dos monges egípcios, e os dois restantes a milagres de São Martinho que não

---

<sup>13</sup> É pelas cartas que Paulino de Nola escreve a Sulpício Severo (não chegaram até nós as cartas que Sulpício lhe escreveu) que nós podemos inferir estes dados. Só voltamos a ter informações acerca da sua pessoa num pequeno capítulo do livro *De scriptoribus ecclesiasticis* de Genádio de Marselha, que se considera ter informações espúrias. Para o tratamento das cartas de Paulino, vide Fontaine 1967 21-31. Este autor considera que a cura da cegueira de Paulino, que é contada no capítulo dezanove da *Vita Martini*, quer tenha sido real ou alegórica, foi determinante na conversão de Paulino, e que este, por sua vez, conduz Sulpício a conhecer Martinho. Partindo do princípio de uma estreita correlação nas conversões dos dois amigos, coloca a conversão do nosso autor entre 393-397.

<sup>14</sup> As cartas de Paulino de Nola são, uma vez mais, a nossa fonte, vide supra nota anterior. É também ele quem lhe envia a relíquia da Vera Cruz. Fontaine considera que o autor se transfere definitivamente para Primuliaco entre 394-399. Para a sua localização, cf. Fontaine 1967 32-40. Leclercq 1948 1788-1794 inclina-se mais para a Bigorra, junto aos Pirenéus.

<sup>15</sup> Genádio de Marselha, *De scriptoribus ecclesiasticis* 19 diz-nos que Sulpício foi padre, que se converteu à heresia pelagiana e que depois, apercebendo-se do seu erro, leva uma vida de silêncio e arrependimento. Existem no entanto dúvidas quanto à veracidade destas informações. Fontaine 1967 51-53 questiona-se se ele não poderá ter falecido na sequência de uma invasão bárbara em 406; considera ainda a hipótese de ter consumado o sacerdócio no final da sua vida.

estão presentes na biografia. Existem ainda três cartas, que aqui se podem encontrar, e que podem ser consideradas quer como um apêndice à *Vita Martini*, quer como uma pequena obra que intermeia esta aos *Diálogos*<sup>16</sup>. Uma pequena abordagem ao conteúdo destes textos permite-nos, em contrapartida, situar melhor a biografia que traduzimos.

O primeiro livro das *Crônicas* resume a história bíblica desde a criação do universo até à destruição do primeiro templo de Jerusalém. O segundo livro descreve os acontecimentos do resto do Antigo Testamento. Sulpício Severo declara que não ousa descrever os acontecimentos do Novo: *attingere non ausus, ne quid forma praecisi operis rerum dignitatibus deminueret* (*Chron.* 2, 27, 3); depois narra-se a história da Igreja, com um especial enfoque nas questões ariana e prisciliana. Efetivamente, a transição da primeira parte para a segunda, caracterizada por uma mudança de estilo<sup>17</sup>, acompanha também um progressivo abrandamento da narração histórica. Deste modo, fica patente o propósito de criar um ambiente de fundo para o desenvolvimento de assuntos prementes da época de Sulpício, mormente para fornecer um quadro histórico e explicativo acerca de dois fenómenos incisivos na história contemporânea (o Arianismo e, em menor grau, o Priscilianismo, que tem contorno mais ocidentais, senão mesmo locais).

Uma certa simetria cíclica acompanha a descrição destes dois momentos, como que na sequência do que a anterior história dos Judeus parece comprovar. Tal como este povo deve as suas vitórias ao seu zelo religioso, também as mesmas foram sucedidas por períodos de relaxamento moral que em última análise levaram à perdição de Israel. Da mesma forma, após Cristo e o período das perseguições, segue-se um outro, em que face à tentação herege, os católicos demonstram primeiro a sua ortodoxia – com uma especial relevância, no Ocidente, para Hilário de Poitiers<sup>18</sup> – mas depois o seu fanatismo e intransigência em relação aos Priscilianos, vítimas de uma pena desmesurada.

---

<sup>16</sup> Existem ainda sete cartas de autoria duvidosa, que são incluídas em apêndice na edição do texto de Karl Halm. Seguindo aqui a tradição académica, consideramos que esses textos não são de Sulpício. O conjunto de texto que perfazem a *Vita*, as três cartas e os *Diálogos* constituem o chamado *martinellus*, *corpus* de notícias sobre São Martinho e que, em certa medida, poderão ser considerados como uma unidade literária.

<sup>17</sup> Cf. Hyltén 1940 48-49.

<sup>18</sup> Sulpício Severo faz uma justa referência ao papel de Atanásio de Alexandria e de Hilário de Poitiers na luta contra o Arianismo. A ascensão e queda do movimento é descrita entre os capítulos trinta e cinco e quarenta e cinco. Nestes, é notória a descrição diabolizada dos arianos e martirológica dos resistentes da ortodoxia. Veja-se, a título de exemplo, como o fim do episódio, aludindo ao regresso de Hilário à Gália, é comparável à conclusão de uma Paixão, ao regresso à pátria celeste após o martírio terreno: *Hilarius sexto anno, postquam redierat, in patria obiit* (*Chron.* 2, 45, 9).

A *Crónica* termina, assim, em tom negativo, seguindo de perto o fim da *Conjuração de Catilina* de Salústio<sup>19</sup>, com a morte e conseqüente funeral de Prisciliano. De acordo com o autor, ele é recebido na Hispânia como se fosse um mártir, deixando antever um futuro negro onde os cristãos já não conseguem encontrar no heroísmo cristão um pleno critério de autoridade espiritual; um período em que a influência diabólica<sup>20</sup> se infiltra na própria mundividência da santidade, que antecipa a deterioração da Cristandade.

Contrabalançando esta perspectiva histórica, os *Diálogos*, por outro lado, oferecem a “gesta quotidiana” dos ascetas. No primeiro livro encontramos Sulpício-personagem acompanhado de um monge chamado Galo, que fora discípulo de Martinho. No ameno ambiente aristocrático de uma *uilla* cristianizada chega um velho amigo, Postumiano, que acaba de fazer uma peregrinação ao Oriente. Este conta o que encontrou, fixando-se sobretudo no deserto egípcio e nos milagres de que lá teve notícia. No segundo livro, é a vez de Galo demonstrar como os feitos de Martinho igualam, e porventura ultrapassam, aqueles que acabaram de ouvir. Chegada a noite, decidem-se a continuar a conversa no dia seguinte, a qual se consuma com o último livro.

A estrutura desta obra apresenta uma interessante similitude com uma parte significativa da *Vita Martini*. Efetivamente, a disposição dos três livros repercute o que nessa obra corresponde àquilo que designamos, na sequência de Fontaine, por um painel vetero-testamentário, um painel neo-testamentário e um painel apocalíptico. Assim, começamos pela narração dos feitos dos patriarcas egípcios, que revisitam e continuam

---

<sup>19</sup> Veja-se só a gravidade de algumas das frases finais: *Prisciliano occiso, non solum non repressa est haeresis, quae illo auctore proruperat, sed confirmata latius propagata est. namque sectatores eius, qui eum prius ut sanctum honorauerant, postea ut martyrem colere coeperunt. peremptorum corpora ad Hispanias relata magnisque obsequiis celebrata eorum funera: quin et iurare per Priscillianum summa religio putabatur. at inter nostros perpetuum discordiarum bellum exarseat, quod iam per quindecim annos foedis dissensionibus agitatam nullo modo sopiri poterat* (*Chron.* 2, 51. 7-8). Compare-se este final com o fim do exército de Catilina: Salústio *De Coniuratione Catilinae* 61 1-4.

<sup>20</sup> É interessante verificar que as concepções angelológicas e demonológicas, tão patentes na *Vita Martini* e nos *Diálogos*, estão ausentes na parte não-bíblica da *Crónica* (só em *Chron.* 2, 28, 5 surge a palavra *daemonibus* para se referirem as criaturas que o mago Simão usa contra São Pedro e São Paulo, mas mesmo essas estão circunscritas à narração humana da *gesta apostolica*). Manifestamente, motivos de ordem genológica impelem Sulpício a não tratar esse tema, mas permitem também compreender como essa mundividência se associa a uma concepção do indivíduo mais do que da história, captável somente pelo que diríamos hoje serem os dados “positivos”. Deste modo, o progressivo abrandamento na velocidade da narração, e a sua eventual cristalização soturna nos tempos de Sulpício, terão por objetivo fornecer uma “porta de entrada” para o estudo do indivíduo (Martinho) que ocorre nas outras obras. O evoluir da questão prisciliana funciona por isso, no nosso entender, como um negativo histórico dos últimos anos de São Martinho.



em pleno deserto a narração bíblica; depois, somos transferidos para a Gália e para um herói que sintetiza e supera esses mesmos valores e força taumatúrgica, Martinho; por fim, narra-se a insuficiência de Martinho na questão Prisciliana, a forma como foi coagido a compactuar com os acusadores e como viveu uma vida retirada após isso. Correlativamente, crescem os milagres realizados na ausência física do santo<sup>21</sup>.

Os *Diálogos*, conseqüentemente, expandem a caracterização proposta na *Vita Martini*, ao mesmo tempo que possibilitam a narração de acontecimentos que Sulpício Severo optou por não colocar na biografia principal. É que esta biografia apresenta, por detrás de um estilo claro e cristalino, onde salta à vista uma clara preferência pelo estilo de Salústio (que se transpõe também para o conteúdo narrado), esconde uma organização, uma estrutura e uma sutileza que facilmente passará despercebida ao leitor moderno, que, não acostumado às particularidades de uma estética de brevidade e sugestão típica da literatura helenística, facilmente poderá cuidar que estamos perante um mero catálogo de milagres toscamente justapostos uns aos outros.

Muito pelo contrário, não só a obra tem uma solidez concreta e um elevado apuramento estilístico – como procuraremos demonstrar na secção do comentário – como ainda Sulpício Severo faz um uso idiossincrático da tradição literária latina, controlando a plasticidade textual por forma a satisfazer as exigências da mundividência cristã. Fá-lo, todavia, sem nunca abandonar a concatenação formal e métrica que seria exigida de um versado orador,<sup>22</sup> sem ceder a uma certa tendência cristã para adaptar aos novos materiais de escrita uma prosa mais extensa, de que os abundantes escritos de São Jerónimo ou Santo Agostinho são dois exemplos (lembremo-nos que por este altura o rolo foi sendo paulatinamente substituído pelo livro)<sup>23</sup>. Em vez disso, os escritos de

---

<sup>21</sup> Ainda que uma dada tradição textual (denominada italiana, por oposição a uma outra, franco-alemã) divida os *Diálogos* em dois livros, e não em três (cf. Hyltén 1940 9-10), parece-nos que a tripartição desta obra é um dado assente, pelo menos tendo em conta a sua dinâmica interna. De facto, a abertura de cada uma das três partes é acompanhada por uma nova proposição de narração, a qual é regida pelo simbolismo dado à movimentação do sol, cf. *Dial.* 1, 2, 1: alusão ao local onde Postumiano veio como aquele de onde o sol nasce; *Dial.* 1, 27, 6: o sol que se põe é um motivo para se apressar o início do discurso de Galo; *Dial.* 3, 1, 1: o início de um novo dia é pretexto para Galo continuar a discursar.

<sup>22</sup> Sobre a pureza de estilo de Sulpício Severo já se chegou a dizer: “*Elegantia Romani sermonis vix quisquam Christianus auctor exstat praeferendus Severo Sulpicio: ut eum legens videatur stantis Reipublicae senatum aliquem de divinis rebus disserentem audire*” (Barthium apud Goelzer 1883 1), assim como que é “*ecclesiasticorum purissimus scriptor*” (Scaliger apud *ibidem*). Foi também chamado de “*Christianus Sallustius*” (Bernays apud Hyltén 1940 4). Goelzer, de qualquer forma, pretende salientar os traços de Sulpício relativos ao latim vulgar. Em torno das marcas clássicas e vulgares, assim como dos autores que ele mais imita, veja-se ainda Hyltén 1940 4-9.

<sup>23</sup> Os implícitos relativos ao tipo de civilização material da escrita podem levar a crer que o autor ainda não adotou o livro enquanto meio de comunicação, ainda que costume usar *supra* quando quer referir algo

Sulpício, quando comparados com os escritores seus contemporâneos, saltam à vista por serem de reduzidas dimensões: a sua *opera omnia* está contida (como na edição de Halm) num pequeno tomo, sendo de fácil e rápida consulta. Manifestamente, estamos perante um autor mais preocupado em estetizar o que escreve, escrevendo pouco mas bem, fornecendo, à boa maneira virgiliana, um conjunto sólido composto por unidades independentes mas interligáveis<sup>24</sup>.

Isto é tanto mais complexo quanto é patente que Sulpício Severo está bem consciente do seu tempo, e frequentemente é a única fonte que temos disponível para a sua época e geografia, e para o que diz respeito a Martinho. As suas palavras não remetem para uma Arcádia mítica ou para um passado de eras mitológicas: o mito, bem entendido, é-lhe quotidiano, e bem representado em Martinho, instância onde o cruzamento entre o humano e o sagrado se tornam palpáveis. Mesmo quando fala do passado, na *Crónica*, fá-lo, como visto, para justificar e enquadrar o seu próprio tempo. Justamente, a contínua estetização do presente é uma forma de expressar conceitos que se consideram verdadeiros, mas cuja expressão está repleta do difícil ato de expressar o inefável: daí que a relação entre arte e realidade é dialética e complexa, como manifesto na carta prefacial e na introdução da *Vita Martini* (vide 3.1).

### 1.2.1 A questão do milenarismo

Tudo isto torna também peculiar o tratamento que se faz a diversas questões que a obra levanta, das quais se destaca a do milenarismo. Esta é porventura a mais delicada na obra de Sulpício: por um lado, existem exemplos evidentes nas três obras de uma adesão a uma *forma mentis* milenarista; por outro, parece também notório que se trata de um milenarismo que pouco se autonomiza de uma mundividência escatológica. Entre

---

que já tratou. A dada altura refere-se ao seu trabalho enquanto *uolumen* (*epist.* 1, 8: *immensum uolumen legentibus edidissent*), que remete para rolo, e não para livro quadrado (*quaterni*). Ainda não estaremos, portanto, numa civilização do livro, mais voltado para a leitura solitária do que para a recitação. Mesmo assim, não será impossível que Sulpício use o termo por mero conservadorismo. Assim também, em *ded.* 3 teme que o seu texto agrida os ouvidos da sua audiência: *si aures eorum uitiosus forsitan sermo perculerit* (cf. Fontaine 1968 383-384). Este gosto pelo termo antigo poderá até infletir na designação que se dá aos *Diálogos*, os quais, do ponto de vista genológico, poderiam melhor ser considerados como uma *collatio*, subgénero desenvolvido na Antiguidade Tardia: cf. González Iglesias 2001 122-132.

<sup>24</sup> Ainda que na carta a Bassula aqui traduzida Sulpício se queixe de ver as suas obras publicadas sem o seu consentimento, parece-nos claro que se trata de uma brincadeira retórica. Pelo contrário, essa mesma passagem revelará, como procuraremos demonstrar, que o autor se revela no domínio daquilo que escreve. Se decide parodiar uma prática corrente na transmissão de textos, é para demonstrar como a consegue superar. Assim, os textos que dele nos chegaram, cremos, foram aqueles que ele quis que nos chegassem.

os dois conceitos básicos deste movimento, a saber, o **regresso** de Jesus e a instauração de um **reino material** que durará mil anos<sup>25</sup>, é notório que este segundo tópico está ausente dos textos do nosso gaulês, coisa que não impede de o circunscrever a esse erro doutrinário (cf. *op. cit* 403-404).

Do nosso ponto de vista, importará analisar isto tendo em conta os primores oratórios que caracterizam o autor. Uma vez que o assunto inflete de forma significativa na evolução da *Vita Martini*, achamos pertinente que nos alonguemos aqui em torno dele, traçando paralelos com a *Crónica* e os *Diálogos*. Assim, para abordarmos a mundividência apocalíptica de Sulpício, que (supõe-se) é também a de Martinho, por forma a se averiguar se se pode falar de uma conceção milenarista, ou em que medida se pode falar dela, devemos agrupar o *corpus* de informação que nos vem das restantes obras em três partes (às quais depois devemos juntar as passagens da *Vita*): por um lado, as questões relativas à história dos martírios e da sucessão dos impérios humanos, na *Crónica*; por outro, o discurso apocalíptico de Martinho nos *Diálogos*; por fim, a questão prisciliana enquanto antevisão do fim dos tempos, tanto numa como noutra obra.

Na primeira parte Sulpício questiona-se se Nero, que começou a primeira perseguição, não voltará antes do Anticristo: *nescio an et postremus explerit, siquidem opinione multorum receptum sit, ipsum ante Antichristum uenturum* (*Chron.* 2, 28, 1); narra a lenda do seu desaparecimento, fazendo uso do versículo *Ap* 13, 3 para descrever a suposta cura da sua ferida (*Chron.* 2, 29, 5-6). Mais tarde, tendo narrado nove perseguições e justificado que a perseguição sob Licínio, dada a sua brevidade e superficialidade, não deve ser tida em conta, afirma que falta somente uma última perseguição para a chegada do fim do mundo (*Chron.* 2, 33, 1-3). Relativamente à sucessão dos reinos terrestres, vide n. 242.

A segunda parte do *corpus* constitui uma exposição de Martinho em discurso indireto, contada por Galo, que a ouvira da boca do santo oito anos antes do diálogo que se trava. Trata-se de um ponto de transição entre o segundo e o terceiro livro dos *Diálogos*. Aí se diz que primeiro virá Nero, que vai governar o Ocidente e obrigar a uma conversão ao paganismo; depois virá o Anticristo governando o Oriente, e forçará uma conversão ao judaísmo, destruindo Nero e afirmando ser ele Cristo; só depois

---

<sup>25</sup> Prete 1958 salienta justamente, ao comparar Sulpício a autores marcadamente milenaristas do século IV latino, Lactânio e Júlio Hilariano, como esta corrente não é necessariamente uma doutrina teológica bem definida. Para uma definição do milenarismo vide Lesêtre 1928b.

Cristo virá para o derrotar. Por fim acrescenta que o Anticristo já havia nascido (*Dial.* 2, 14, 1-4). A seguir, quer pela entrada de uma personagem, quer pela chegada da noite, Galo é impedido de continuar a falar: o discurso é interrompido por uma transição abrupta (*Dial.* 2, 14, 5-8).

Quanto à terceira parte do *corpus*, indica-se que a confusão entre vida ascética e Priscilianismo levaria à perseguição dos verdadeiramente santos: *nec dubium erat, quin sanctorum etiam magnam turbam tempestas ista depopulatura esset, paruo discrimine inter hominum genera* (*Dial.* 3, 11, 5). Mas sobretudo, o grande problema com essas perseguições é o da martirização dos priscilianos, assim tidos entre o povo como verdadeiros mártires, adivinhando-se assim a identificação de Cristo ao Anticristo, sinal dos últimos dias. A descrição do funeral de Prisciliano, com que finda a *Crónica*, é significativa, vide n. 19.

Estes dados organizam-se, a nosso ver, tendo a questão prisciliana como ponto nodal, que é também o ponto de transição para uma escatologia pessoal e não histórica. Às grandes movimentações das perseguições e da sucessão de impérios, dos quais Sulpício se dispõe para procurar sinais, um progressivo abrandamento da velocidade da narração prende-nos no Ocidente latino e aos dias que Sulpício vive. Por outro lado, Martinho faz o seu discurso apocalíptico, mas com ele esconde mais do que o que revela, não por esoterismo, mas por conveniência literária: *haec cum maxime Gallus, necdum explicitis quae statuerat referre, loqueretur, puer familiaris ingressus est [...]* (*Dial.* 3, 14, 5), pretexto para se iniciar o terceiro diálogo, cujo tom final e apocalíptico fica assim marcado. Nesta nova etapa, como a seguir se conta, a participação na questão prisciliana é o marco essencial para que São Martinho tenha consciência do avizinhar de outros tempos.

A esta importância central do evento se junta a ausência de qualquer tipo de referência ao Priscilianismo em toda a *Vita Martini*, tanto mais surpreendente quanto o milenarismo (pelo menos enquanto advento, não enquanto império) é parte estrutural dos últimos capítulos da biografia. Cremos, por isto, que as referências ao fim dos tempos estão manifestamente circunscritas, na *Vita Martini*, a uma **escatologia pessoal**, mesmo quando o texto a refere enquanto história (24, 1-3). Ela constrói-se como o antitipo do que se passa nas outras obras, ou melhor dizendo, um antitipo espiritual, “interior” do que se passa na *Crónica*, e uma continuação do que ocorre nos *Diálogos*. Assim, inopinadamente, o eixo (ou um dos eixos) para se compreender o milenarismo em Sulpício Severo é a **pessoa** de Martinho e a sua **gesta apostólica**; tornando-se

portador do Espírito, torna-se fador do Espírito na História. Conceção tanto mais problemática quanto o próprio Sulpício e Martinho, como o comentário pretende demonstrar, têm sérias dificuldades em acrescentar capítulos à História da Salvação, dada a tentação herética aí subentendida<sup>26</sup>. Como por tudo isto pode ser inferido, a questão exige um estudo sistemático das obras de Severo como um todo, tarefa ingente para os propósitos desta dissertação.

Ficamos assim com a ideia de que a biografia de São Martinho situa-se no meio, ou antes na síntese, dos restantes textos<sup>27</sup>. Não estando interessado numa mera contextualização histórica do que será a ação política do bispo adentro da história recente da Igreja, nem em explorar exaustivamente as histórias maravilhosas que o acompanham, a *Vida de São Martinho*, por um lado, apresenta um perfil interior para o que na *Crónica* é histórico, e um perfil humano para o que nos *Diálogos* será fantástico. De resto, é pontualmente possível usar uma destas obras para revelar sentidos que não estão patentes numa leitura linear, mas que, pela lógica de conjunto, saltam à vista e que revelam uma perspetiva simétrica do que é narrado. Procuraremos salientar esta dimensão através das diversas notas de rodapé, na tradução e no comentário. Tal construção paralelística, por seu turno, acompanha igualmente a tessitura interna da obra.

### 1.3 *Vita Martini* – problemática historicista

O texto que aqui se apresenta, portanto, nasce do acordo entre duas personalidades peculiares: uma pelo que fez e pelo exemplo que deu, outra pela sua relação com o que deixou escrito. Isto faz levantar diversas questões relativas à sua historicidade: de facto, em que medida podemos distinguir o que é literário do que é histórico?<sup>28</sup> Como saber quem foi, de facto, Martinho quando as informações relevantes que dele nos chegam vêm de tal autor?

---

<sup>26</sup> Ao tempo de Sulpício ainda existiam algumas reticências quanto à canonicidade do Livro do Apocalipse, e quanto a isso ele escreve: *librum sacrae Apocalypsis, qui quidem a plerisque aut stulte aut impie non recipitur* (*Chron.* 2, 31, 1).

<sup>27</sup> A *Vita Martini* é datável de 397; os *Dialogi* de 404; a *Chronica* de 403 (cf. Hyltén 1940 3-4). Veja-se como a proximidade das datas parece indicar que Sulpício trabalhava as suas obras em simultâneo.

<sup>28</sup> Para uma resenha da crítica textual em torno da obra, vide Fontaine 1967 171-185. O autor procura sobretudo situar-se entre a hiper crítica de Edmond Charles Babut e a sua resposta pelo padre bolandista

A questão não poderá ser feita associando apuramento literário com falta de sinceridade: a devoção que Sulpício Severo nutre por São Martinho é genuína e verdadeira, e se ele movimentava de forma complexa a sua herança literária é porque se sente com uma missão especial, para a qual a sua educação é simultaneamente um benefício e uma tentação. Por outro lado, também não se deverá procurar esmiuçar na *Vida de São Martinho* o que se poderia pensar que seria o “facto positivo”, coisa difícil de determinar (para não dizer impossível) para tal época, e que implicaria a transposição de critérios modernos para fontes onde os mesmos não são aplicáveis.

A elaboração destes textos obedece a concepções mentais nas quais a realidade “física” não pode ser concebida sem uma estrita relação com algo de transcendente que sempre a acompanha e verdadeiramente a justifica. Se questionado sobre o que “realmente aconteceu”, um indivíduo do império tardio diria que o que realmente aconteceu está no invisível, ou no que só se manifestou por breves momentos. As formas de captar e escrever essa realidade exigem, conseqüentemente, a procura de outros meios interpretativos e de comunicação de valores que se distinguem da forma como o cidadão atual lida com o mundo. A legitimidade de um evento maravilhoso assenta não tanto na sua veracidade “factual” mas sim na sua verossimilhança, processo de distinção de que os próprios autores da época estavam conscientes<sup>29</sup>. Apoiando-se

---

Delehayé, outorgando crédito à historicidade de diversos episódios da *Vita Martini*. Convém ainda notar, por outro lado, que a controvérsia relativa aos dados históricos se estende inclusivamente à cronologia da vida de Martinho. As únicas datas que sabemos ao certo sobre ele são as da sua morte, da sua eleição episcopal e a do seu nascimento. Sabemos da primeira por Gregório de Tours, em *Historia Francorum* 1, 43, 36; da segunda em 10, 31, 527; da terceira em 1, 43, 34. Fazendo uma leitura rápida da biografia de Sulpício, saltam à vista alguns paradoxos acerca da vida de Martinho. Os mesmos podem ser em grande parte resolvidos se se resolverem duas ambigüidades, uma na passagem do terceiro para o quarto capítulo, outra no quinto capítulo. No primeiro caso, diz-se que Martinho é batizado aos dezoito anos, e que depois permanece mais dois anos no exército, coisa que levaria a crer que o abandona com vinte anos; todavia, o imperador Juliano que surge no episódio seguinte só estará pelas Gálias cerca de vinte anos depois (para o tratamento desta questão, vide n. 64). Depois, diz-se que Martinho, uma vez saído do exército, procura Hilário de Poitiers, por quem entra na hierarquia da Igreja; ora, se considerarmos que Martinho tinha quarenta anos nessa altura, então o bispo a quem recorre estaria no seu primeiro ano de exílio no Oriente (para o tratamento desta questão, vide n. 70). Em torno destes pontos nodais, assim como de outros de importância secundária, formularam-se duas hipóteses para enquadrar de forma satisfatória o pouco a que temos acesso: a chamada «cronologia breve», segundo a qual Martinho sai do exército com vinte anos; e a chamada «cronologia longa», que coloca essa saída aos quarenta anos. Seguimos aqui a hipótese da cronologia longa, pois é ela que atualmente reúne um maior consenso na comunidade académica, fornecendo um modelo explicativo minimamente satisfatório. O longo período que fica omissa da pena do biógrafo corresponde àquele que é menos adequado a uma postura apologética, dado que durante esse período Martinho foi um soldado batizado. Outras passagens poderão eventualmente ser alusivas a essa condição (vide infra 104-105). Para o tratamento desta problemática, cf. Fontaine 1968 498-508, e ainda Bratož 2008 287-292.

<sup>29</sup> Para a verossimilhança enquanto critério de validade nos escritores tardo-antigos (ainda que anteriores à Paz Constantiniana), cf. Cox 1983 60-65.

em realidades históricas, constroem-se narrativas latentes que, por extensão, procuram dar um sentido ao que de outra forma seria arbitrário.

Isto não pode significar, por outro lado, que os acontecimentos apresentados como realidade sejam unicamente símbolos, interpretações do real que se encontram num plano imaginário, e que acerca do acontecido ou se deve fazer uma leitura ficcional ou explicá-lo como alucinações individuais e coletivas ou como pura credence. Uma vez mais, esta atitude consiste em usar critérios da nossa própria mundividência. O Cristianismo antigo (mas também atual...), distingue claramente um sinal divino de uma manifestação milagrosa. Sendo que Deus se manifestou carnalmente na pessoa histórica de Cristo, a divindade passou a ser algo de manifesto: aquelas pessoas que, revisitando Cristo, recebem a graça do Espírito, podem igualmente tornar visível o divino. Além disso, não só Sulpício Severo distingue uma intervenção meramente sinalética de uma prodigiosa, como essa mesma distinção ocupa de forma determinante a estrutura da *Vita Martini*, tal como procuraremos demonstrar no comentário. Entre o ator do milagre e o seu recetor, a fisicalidade do acontecimento maravilhoso é uma necessidade, pois corporiza um sentido literário que se afirma como sentido verdadeiro, palpável.

O milagre possui duas dimensões intrinsecamente ligadas, que somente na sua articulação permitem atestar a manifestação do divino: são elas uma dimensão súnica e uma outra prodigiosa. A primeira consiste na forma como o acontecimento tem um significado **lógico** dentro de um diálogo íntimo e secreto com Deus; a segunda uma evidência **ilógica** pela qual se consolida um feito contranatura. Ocorre algo pelo qual se transmite um sentido; sem o feito fantástico, o milagre seria somente um sinal, uma forma ainda “enclausurada” de se compreender a vida devota; sem o sentido sinalético, o milagre seria um artifício absurdo e perturbador que danificaria em vez de ajudar<sup>30</sup>.

A construção literária da obra joga com estas duas dimensões, propondo uma evolução de onde se transita de manifestações por sinais para milagres propriamente ditos, e destes de novo para os sinais (ou, se se preferir uma gradação escalar, de milagres com uma maior carga súnica para milagres com uma marca carga prodigiosa)<sup>31</sup>. E o significado místico do milagre é, também ele, uma forma de distinção

---

<sup>30</sup> Cf. Léon-Dufour 1982; Latourelle 1980.

<sup>31</sup> Para uma categorização dos milagres da *Vita Martini* tendo em conta critérios de verossimilhança histórica, e não literários, como fazemos no nosso comentário, vide Fontaine 1967 198-203. Todavia, temos dúvidas quanto à pertinência desse tipo de classificação. Uma outra observação: não encontramos dicionarizada a palavra «súnico», adjetivo para o nome «sinal», mas tão somente «significativo»,

entre o catolicismo e o paganismo, que realizava feitos prodigiosos numa esfera teúrgica e ocultista, mas também do Arianismo, pois o milagre comprova a união do Filho ao Pai pelo Pneuma<sup>32</sup>.

Daí que os milagres preencham o conteúdo da *Vita Martini*, na disposição dos quais se opera o ritmo discursivo sem o uso de um enredo propriamente dito (ou presente de forma vestigial na primeira parte). Ocupam, de resto, a função textual da anedota (no seu sentido etimológico), que há muito se estabelecera como procedimento caracteristicamente biográfico<sup>33</sup>. Se a verdade do que se diz é mais ou menos literária, isso é uma questão para a qual, no nosso entender, a própria evolução interna da obra procura dar respostas, à medida que vai apresentando diversas tipologias de milagres, sua relação com o santo, com o beneficiário, com a função perlocutória com que o texto se reveste. No seu conjunto, elas põem em cheque a relação entre a realidade enquanto signo e o signo enquanto realidade: dialética e tensão da qual a narração sobressai como instrumento não só biográfico como interpretativo<sup>34</sup>. Mas a realidade do milagre enquanto evento que efetivamente ocorreu nunca é posta em causa, e Sulpício Severo compromete-se com a mesma, por formas, às vezes, um tanto perturbadoras<sup>35</sup>.

---

«sinalético» e «semiótico». Estes dois últimos reportam-se a elementos semânticos produzidos de forma algo arbitrária, o que não traduz a presença de uma marca divina. O primeiro é relativo a «significado», sendo usado numa pluralidade de contextos semânticos e sintáticos. Por outro lado, «simbólico» seria relativo a uma abstração teórica que desvincula o acontecido do seu lugar e espaço. Posto isto, e pedindo a boa vénia pela intromissão de tal neologismo, usamos na presente dissertação «sínico» repetidas vezes.

<sup>32</sup> Para as práticas pagãs do tempo, a forma como elas reagiam à ascensão cristã, cf. Cox 1983 136-145, assim como Fowden 1982 48-51; para o descrédito dado a supostas manifestações divinas presenciadas pelos Arianos, no segundo livro da *Crónica* Sulpício narra o artifício do bispo ariano Valente, que finge receber informações de um anjo relativas ao sucesso de uma batalha contra Magnêncio, cf. *Chron.* 2, 38, 5-7. Mas isto não significa que todos o ato fantástico só fosse equacionável dentro da ortodoxia: a *Vita* dá-nos acerca disso um exemplo concreto, com o capítulo vinte e três.

<sup>33</sup> Cf Cox 1983 58-60.

<sup>34</sup> Esta característica, de resto, vai ao encontro da evolução do subgénero da biografia na Antiguidade Tardia. Como defende Cox 1983, o texto biográfico passa a estar ao serviço de uma postura filosófica e ideológica pela qual o biógrafo se apropria do biografado para encenar uma tese. Uma vez que a filosofia, à época, havia evoluído para uma discussão sobre a substância do divino, a biografia transforma-se, quer escrita por pagãos quer por cristãos, numa tentativa de se contemplar e compreender uma personalidade que se julga em comunicação com uma realidade superior, num gesto contínuo mas nunca completo. Deve-se notar, todavia, que a autora aborda texto anteriores a Constantino, após quem a biografia passa para uma nova fase (como a mesma admite, a propósito de Atanásio, *ibidem* 52-54). Efetivamente, cremos que para o nosso período, e em particular para o binómio Sulpício/Martinho, a esta evolução tardo-imperial deve-se juntar o incremento do culto das relíquias e a reduzida distância que separa agora autor e herói: se nas biografias do século III se procura o perfil de homens há muito falecidos, assim tornados mitos, agora o mito é presente e está próximo, e o próprio ato de escrita da biografia é associável ao culto do santo enquanto relíquia-viva. Para o culto das relíquias, vide Jounel 1990, assim como Labriolle 1939b 373-379; para o santo enquanto relíquia viva, Brown 1971.

<sup>35</sup> Vide infra 110-111, relativamente a 25, 7. Este é, para nós, o exemplo mais extraordinário.



Logo após o primeiro episódio da obra (o capítulo terceiro), isto é, logo após a célebre doação da capa de um soldado romano a um pobre nu, feito que há de popularizar São Martinho, somos apresentados a uma figura militar e ríspida que aborda com determinação, e não raras vezes com um tanto de violência, os diversos obstáculos que lhe vão surgindo. Uma das dimensões mais importantes do decorrer dos capítulos, a nosso ver, consiste na capacidade para constatar que esse lado ríspido esconde uma face humana e humanitária, na continuação da caridade outrora dada ao pobre.

O vocabulário militar que acompanha as ações de Martinho, e que tem uma verossímil correspondência com a forma como um estrangeiro eleito bispo de uma cidade gaulesa, e antigo soldado, procurou apropriar-se dos códigos de autoridade episcopais, é uma faceta constante deste verdadeiro *miles Christi*. A mesma, no entanto, é também um veículo para se expressar uma íntima revelação e diálogo com Deus, que funciona como a face “verdadeira”, espiritual, das suas atividades. O esforço de Sulpício consiste em explicitar esta dimensão em função da primeira, numa constante tentativa de aproximar o guerreiro que todos viam ao guerreiro que ele continua a ser no mundo celestial. Como o escritor se considera insuficiente para a tarefa, ainda que expresse o mesmo através de tópicos retóricos de falsa modéstia, a tentativa de captar essa pessoa transforma-se, a certo nível, numa tentativa, ela própria ascética, que o leitor é também convidado a fazer<sup>36</sup>.

Isto é, tal como o que une Martinho aos mártires das eras heroicas é o ascetismo, e tal como o que liga Sulpício Severo a Martinho é o ascetismo, ainda que realizado de forma distinta, assim também o que vai unir o Martinho-histórico ao Martinho-literário é a estrutura meditativa e ascética que a *Vita Martini* propõe, e que anda a par do elogio e do culto à sua pessoa. O escritor funciona como um mediador entre o leitor/ouvinte e um verdadeiro mediador de Cristo, numa lógica de intercessão que ora remete para o patronato romano ora para os diferentes níveis de acesso a Deus.

---

<sup>36</sup> O que se trata aqui, bem entendido, é de ver como o texto, ao mesmo tempo que faz o elogio da vida e obra de São Martinho, se constitui como um manual de espiritualidade. Isto é, ver como o texto se predispõe para uma *lectio diuina*. Aplicar este conceito a uma obra que não é bíblica poderá ser despropositado; da mesma forma, aplicar-lhe o conceito de «leitura espiritual» será anacrônico. Antes, enquanto que a *Vita* se encontra na sequência da evolução tardo-antiga da biografia, ela procurar-se-á situar num meio termo entre estas duas posições. Para os conceitos de *lectio diuina* e leitura espiritual, cf. Rousse 1976; Sieben 1976.

## 1.4 Estrutura da *Vita Martini* e das cartas

Considerando os vinte e sete capítulos da *Vita*, é notória a forma como os mesmos deixam claras tanto uma cultura profana como bíblica. As características da biografia antiga estão presentes, pelo que o texto é enquadrável, como já salientado, no âmbito da evolução histórica deste subgénero literário. Por outro lado, as alusões às Escrituras também abundam, tanto ao nível macrotextual, quando se procura analisar o Espírito que acompanha Martinho, dividindo-o consoante as diversas fases dos textos bíblicos, como ao nível microtextual, designadamente através do cultivo de uma escrita sinonímica, que apresenta uma dada ação ou conceito para logo a seguir a voltar a apresentar com ligeiras modificações, que especificam, consolidam e expandem o sentido anterior.

Podemos, de qualquer forma, dividir o texto em duas partes, que obedecem as duas tipologias biográficas distintas: uma plutarquiana, que acompanha Martinho até à sua ascensão ao episcopado; outra suetoniana, que procura explorar o *ethos* do herói. É na primeira parte, entre os capítulo dois e dez, que podemos considerar o progresso cronológico de Martinho. O objetivo ou função deste tipo de disposição consiste em atingir um ponto, a *akme*, na qual o herói, como a palavra grega indica, atinge a sua plenitude e maturação. Trata-se de um progresso histórico que expõe um conjunto de qualidades que já estavam previstas no carácter do biografado, mas não manifestas<sup>37</sup>.

Atingindo Martinho a sua plenitude nos seus dois primeiros milagres, seguidos pela eleição para o cargo de bispo, o texto muda para uma disposição dos episódios não cronológica, mas sim tipológica. Os acontecimentos são agrupados e organizados de acordo com similitudes de circunstância e de significação, procurando-se criar padrões que ressaltam e chamam a atenção para facetas específicas da personalidade do santo. Trata-se de uma “divagação organizada” pelo mundo interior do carácter.

---

<sup>37</sup> Em torno dos modelos plutarquiano e suetoniano, sua diferente relação com o conceito de *akme*, vide Cox 1983 54-57. Aí se salienta como o modelo suetoniano é o preferido na Antiguidade Tardia, dada a sua preferência pelo *ethos*, e não tanto pelas *praxeis*, isto é, não os feitos enquanto conducentes ao carácter, mas o carácter que, para ser expresso, só precisa dos feitos subalternamente. A *Vita Martini* atesta esta tendência, na medida em que podemos entender a parte cronológica da obra como um esboço do que se contará depois.

Justamente aqui podemos considerar a existência de três sequências, que designamos, no seguimento de Fontaine<sup>38</sup>, de painel do campo (capítulos onze a quinze), painel da cidade (capítulos dezasseis a dezanove) e painel do mosteiro (capítulos vinte a vinte e quatro), em função do espaço em que os episódios ocorrem e do tipo de entidades e conceitos que movimentam. E é aqui, ainda, que o pneumatismo de Martinho se transforma mais claramente em pneumatologia: pois a ordenação destes três painéis evolui de acordo e em alusão aos textos bíblicos: primeiro, o confronto com as populações rurais e pagãs lembra as lutas dos Judeus para imporem o reino de Israel; depois as curas e exorcismos operadas em contexto urbano e cristão remetem para os milagres de Jesus; enfim, é no mosteiro que a luta contra o Diabo se mostra mais acérrima, numa antecipação da luta apocalíptica. Portanto, ao Pneuma infundido em Martinho é incutida por Sulpício uma narratividade que explicita a sua concordância em relação à sua manifestação literária na Bíblia. O estudo das diferentes formas pelas quais o Espírito o visitou transforma-se num estudo do próprio Espírito.

As duas partes, a suetoniana e a plutarquiana, no entanto, são em certa medida simétricas, complementando-se uma a outra na significação geral do texto. Em anexo propomos um esquema que procura esta estrutura, no que pretende ser uma síntese e um complemento ao comentário.

Mas a obra em si dá um enfoque tão elevado ao conceito da morte, que bem se poderia intitular *Mors Martini*. Coisa compreensível, dada a importância da catábase no Cristianismo: Jesus ressuscitou para permitir a mesma via para os seus discípulos, e as experiências místicas e litúrgicas trinitárias – como sendo o batismo, a penitência e o martírio – são encaradas como uma revitalização, uma morte para o mundo e um surgimento para a verdadeira vida. Deste modo, quando pela primeira vez encontramos Martinho em ação, testemunhamos desde logo a sua morte mística, no evento que o levará a batizar-se. E a morte – seja ela simbólica, ou meramente literária – acompanha a nossa leitura da *Vita*, ao ponto de podermos considerar um grande número de

---

<sup>38</sup> Fontaine 1967 84-96, seguido por Labarre 2014 103-107. Pedimos emprestada deste autor a tripartição da segunda parte da biografia em painéis, enquanto que dele nos afastamos noutros pontos, designadamente na forma como constrói cada uma das partes em trípticos ainda menores. Para isso acrescenta uma terceira fase para os capítulos finais, mas reconhecendo a sua menoridade: «Il est certain que la tripartition hellénistique entre les actes, les «vertus» et le genre de vie se trouve observée, et détermine en particulier la couleur particulière de chacune des deux grandes parties de l'oeuvre» (87). Parece-nos antes que o ritmo entre episódios se faz através de binómios. Veja-se ainda como é o próprio autor a abordar a distinção entre duas partes no seu texto, quando apresenta o seu tema: *igitur sancti Martini vitam scribere exordiar, ut se uel ante episcopatum uel in episcopatum gesserit [...]* (1, 7).

episódios como ressurreições místicas, não raras vezes anunciadoras de outras ressurreições que surgirão mais tarde.

O que não será tão claro, nesta mundividência, é uma idiossincrasia que, no nosso entender, é o foco estrutural de todo o texto: pois perante tamanha importância dada à morte, a *Vida de São Martinho* acaba com o seu herói ainda vivo (!). E com isto também se quebra uma regra básica da biografia antiga. É também bastante provável que a obra já circulasse enquanto unidade autónoma e coesa antes da morte física do santo<sup>39</sup>. De qualquer forma, é manifesto que os vinte e sete capítulos estão estruturados de uma forma coerente, e que Sulpício considerava que a obra se devia apresentar assim.

Como interpretar isto? Ora, esta constituição, que poderemos considerar como uma inovação do autor, inflete uma vez mais – e de forma decisiva – na função perlocutória que visa fornecer aos seus leitores um instrumento de ascese, que não só um relato biográfico. Um constante trocadilho em torno dos conceitos de morte e de vida permite salientar como o fim que está em causa não é só o de um asceta particularmente bem-sucedido, mas sim a encenação da forma como um cristão deve contemplar (e agir perante) a constante iminência da morte, que deve ser uma constante ressurreição pela contínua receção do Espírito Santo.

As repetidas mortes de Martinho correspondem a repetidas renovações da pureza da sua alma: por isso, o corpo que ainda está vivo quando se fecha o discurso simboliza a **vida** do espírito do monge. Ela como que antecipa – ou é um seu equivalente de alusão literária – a futura regeneração da carne com a segunda vinda de Cristo. Preparamo-nos, em boa verdade, para o **nascimento** de Martinho, enfim libertado da morte nesta passagem terrena. Por isso ele tem que acabar **vivo**. Estava já de tal maneira morto para o século que a separação da sua carne é só um pormenor: retirar esta descrição da sua biografia é salientar como ela pouco importa; narrá-la poderia fazer supor que ele não continua vivo.

Três cartas finais, todavia, uma escrita antes do falecimento de Martinho, outra anunciando-a, e finalmente uma terceira descrevendo-a, completam essa teatralização do binómio vida/morte. Mas não consideramos que, com estas, Sulpício Severo pretenda terminar o que deixara inacabado: ainda que a grave lacuna de não se informar

---

<sup>39</sup> Na primavera de 397, meses antes da morte de Martinho, Paulino de Nola escreve a Sulpício uma carta na qual dá conta da receção da *Vita Martini* (Paulino de Nola *epist.* 11, 11).

acerca do óbito do herói seja deste modo redimida, este pequeno *corpus* adquire funções textuais distintas, funcionando como um grupo de instrumentos hermenêuticos para se poder interpretar e meditar acerca do que antes se havia exposto. Deste modo, as diversas dialéticas e tensões que vão sendo abordadas ao longo da *Vita* parecem sofrer um reenquadramento pela forma como temas conhecidos são agora tratados.

A relação entre verdade e tratamento literário, entre biógrafo e biografado, o sentido penitencial a que se propõem: tudo isso é, para nós, subtilmente exposto. Exegeta de si próprio, mas sempre dentro de um processo de estetização da ascese e de ascese pela estetização, as diversas personagens a que se dirige – históricas, de resto<sup>40</sup> – servem-lhe de pretexto para ele próprio explicar o que entende por *modus legendi*. Apropria-se, nesse movimento, da tradição literária epistolar latina, dos códigos que ela usa para expressar um equilíbrio entre vida privada e vida pública.

E essa mesma teatralidade, paradoxalmente, funciona como um “balde de água fria” contra a ilusão de ficção que corria o risco de ser proposta. Isto é, o apurado sentido literário que caracteriza a obra, e que pode eventualmente pôr em causa a legitimidade histórica do que é contado, esbarra com uma também teatral retirada da máscara profana, permitindo entrever uma realidade e pessoa histórica que **efetivamente** está para além da capacidade de narração. Procurando expor a **verdadeira** vida de Martinho, Sulpício acaba por dar-nos as chaves para o irmos continuamente discernindo.

A obra que aqui se apresenta surge, então, como a harmonia de duas personalidades complexas que viviam num tempo igualmente complexo, fruto de diversas transformações e de alterações de paradigma. Mas se uma dose de experimentalismo poderá caracterizar tanto os métodos evangélicos de Martinho como as apropriações literárias de Sulpício Severo, também uma grande continuidade em relação à herança antiga se manifesta, seja pela vontade de um militar impor uma *pax romana* que já não é garantida pelos exércitos terrenos, seja pela constante necessidade de se remeter para uma tradição literária cuja pureza formal contrasta com a propagação ansiosa de textos onde se debate e vive um mundo em mudança.

---

<sup>40</sup> São elas Eusébio, padre quando a segunda carta é escrita e mais tarde bispo (confronte-se com *dia* 2, 9, 5: *ad Eusebium, tunc presbyterum, modo episcopum fecit*); Aurélio, que volta a surgir em *dia*. 3,1,4, como um dos indivíduos que vêm assistir à exposição das virtudes de Martinho; Bassula, a sogra do autor. Relativamente a Desidério, o destinatário da carta prefacial, não sabemos ao certo quem foi, mas parece claro que é a ele que Paulino dirige-se a sua carta 43. Para outros textos onde eventualmente se abordará a mesma pessoa, cf. Fontaine 1968 360-365.

2. *A Vida de São Martinho*, com três cartas finais

Sulpício Severo

## Nota à tradução

Na presente tradução partimos da edição latina de Karl Halm, contida no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Sempre que o texto original é citado, parte desta fonte. Todavia, aceitamos, de uma forma geral, as correções presentes em Fontaine 1967 222-238. Não consideramos as problemáticas em torno da tradição manuscrita, uma vez que se afastam do nosso propósito<sup>41</sup>. Todo o texto foi traduzido do latim original, sendo que ocasionalmente se confrontaram as traduções de Jacques Fontaine e de Alexander Roberts.

Os capítulos estão preservados tal como na edição utilizada, ainda que seja claro que nalguns casos ela não obedeça ao perfil organizacional da obra. Os parágrafos foram criados por nós, tal como nos pareceu seguir melhor o ritmo do texto. Quanto ao uso da primeira pessoa, preservamos o plural majestático quando Sulpício o utilizou, assim como a primeira pessoa do singular, quando a usou. Aportuguesamos alguns nomes e localidades e, noutros casos, utilizamos o seu atual nome em francês.

Relativamente às opções de tradução, procuramos salientar três facetas essenciais da polissemia das palavras: a militar, a jurídica e a bíblica. Cremos ser assim mais fiéis à versão original, que retrata constantemente Martinho como um *miles* atuando num ambiente mítico, repleto de gravidade romana. Procuramos também preservar, na medida do possível, as representações alexandrinas com que se compõe muitos dos quadros, e consideramos que devíamos manter certas marcas de oralidade que acompanham a evolução do texto.

As notas são de três tipos: as relativas às opções de tradução; as relativas aos acontecimentos históricos; as que citam passagens bíblicas e textos profanos. Acerca destas últimas, enquanto os textos seculares aludidos pretendem dar conta dos modelos estéticos de Sulpício, as citações das Escrituras são necessárias, a nosso ver, na medida em que elucidam um sentido espiritual subjacente; elas pretendem salientar como as ações de Martinho são construídas a par dos feitos bíblicos. Sem estas notas, cremos, o leitor moderno, desacostumado a este tipo de literatura, passaria ao lado da riqueza do texto<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Para a questão, cf. Halm 1866 v-xiv; Fontaine 1967 211-221; Hyltén 1940 17-24.

<sup>42</sup> No levantamento destas passagens o comentário de Jacques Fontaine foi precioso.

## 2.1 A Vida de São Martinho, bispo e confessor

Severo a seu caríssimo irmão Desidério

Quanto a mim, irmão da minha alma, eu tinha decretado esconder o manuscrito, o livrinho que havia escrito acerca da vida do santo Martinho, e aprisioná-lo entre as paredes do meu lar, pois, como sou inseguro por natureza, evitava os juízos humanos, para que, como julgo que virá a acontecer, a linguagem menos cultivada não desagradasse aos leitores e eu fosse julgado absolutamente merecedor de todas as repreensões. Eu que, sem o menor pudor, me apoderei de um assunto que se deve reservar ao mérito dos hábeis escritores. Mas não me pude negar aos teus insistentes pedidos<sup>43</sup>. De facto, o que poderia haver, que não me trouxesse por fardo a renúncia ao teu amor, ou, se preferires, a derrota do meu pudor? Mesmo assim te mostro o livrinho naquela confiança de que, por ti, ninguém o deverá vir a conhecer – já que assim te comprometeste. Mas temo que venhas a ser para ele uma porta<sup>44</sup> e um mensageiro que já não possa ser reconduzido. Se tal acontecer, e julgares que está a ser lido por alguém, solicitarás dos leitores a boa vénia de apreciarem mais os feitos do que as palavras, e que suportem com ânimo sereno se eventualmente a linguagem defeituosa lhes ferir os ouvidos, dado que o Reino de Deus reside não na eloquência, mas na fé.<sup>45</sup> Recordem também que a salvação foi anunciada no século não por oradores – porque o Senhor poderia igualmente ter feito isso de uma outra maneira, se tivesse sido preferível – mas sim por pescadores. Quanto a mim, mal inclinei o meu espírito para a escrita, porque julgasse ser um sacrilégio deixar escondidas as virtudes de tamanho homem<sup>46</sup>, sucumbi perante mim próprio, a fim de não enrubescer por causa de solecismos<sup>47</sup>: é que nem tive alguma vez contacto com uma grande disciplina nestes assuntos e, se porventura algo destes estudos outrora tivesse colhido, perdi-o por inteiro pelo desuso de tanto tempo. Mas enfim, para que tão molesta defesa não nos retenha, seja o livrinho dado à luz com o nome omissa, se te parece bem. Para que assim possa acontecer, raspa o título do

---

<sup>43</sup> *Mt.* 7,7: “Pedi, e dar-se-vos-á; procurai e encontrareis; batei e abrir-se-vos-á”; a mesma expressão é repetida em *Luc.* 11, 9 e *Ioh.* 16, 24.

<sup>44</sup> *Mt.* 7, 13: “entrai pela porta estreita; porque larga é a porta e espaçoso o caminho que conduz à perdição, e muitos são os que seguem por ele”.

<sup>45</sup> Terêncio *Phormio* 378, “*Adulescens, primum abs te hoc bona uenia peto*”.

<sup>46</sup> Atanásio de Alexandria *Vita Antonii praef.*: “*Etenim mihi ingens lucrum est atque utilitas hoc ipsum, quod recordor Antonii et uos cum admiratione audientes, scio eius propositum cupere sectari: perfecta siquidem est ad uirtutem uia Antonium scire quis fuerit*”.

<sup>47</sup> Terêncio *Andrio* Prol. 1: “*Poeta cum primum animum ad scribendum adpulit*”.



frontispício, para que a página seja muda e – o que bastará – se fale do assunto, não se fale do autor. Adeus, venerável irmão em Cristo, glória de todos os notáveis e santos.

## I

A maioria dos mortais, em vão entregues à procura da glória mundana<sup>48</sup>, daí procuraram uma perene memória (assim julgaram) do seu nome, ainda que com a pena ilustrassem as vidas dos homens ilustres<sup>49</sup>. Esforço que, em boa verdade, produzia um fruto não perene, mas apenas um nada de esperança forjada, pois não só engrandeciam a sua memória, ainda que em vão, como também, com os exemplos apresentados dos homens ilustres, era despertada entre os leitores uma não pequena rivalidade. Todavia, este seu cuidado em nada teve que ver com aquela vida venturosa, a eterna.

Que proveito, na verdade, trouxe a glória dos seus escritos, que há de cair com o século? Ou que tipo de vantagem colhe a posteridade ao ler Heitor lutando ou Sócrates filosofando: já que não só seria uma estultícia imitá-los, como uma loucura não os combater com determinação? Já que estes, tomando a vida humana apenas pelos feitos intrépidos<sup>50</sup>, entregaram as suas esperanças a fábulas e as almas aos sepulcros? Com efeito acreditavam que haviam de ser consagrados só na memória dos homens, apesar de o dever do homem estar mais no procurar da vida eterna do que da memória eterna, não em escrever, não em lutar, não em filosofar, mas em viver pia, santa e religiosamente. E deste modo o erro humano, traído pelas letras, fortaleceu-se tanto que encontrou, muito claramente, muitos rivais quer da vã filosofia, quer daquela estulta virtude.

Por essas razões julgo que irei executar uma obra de valor, se vier a escrever a vida de um homem santíssimo<sup>51</sup>, que será em breve um exemplo para os demais, com o que, desta maneira, os leitores serão incitados à verdadeira sapiência, à celeste milícia, à divina coragem. Assim, nisto também encontramos um motivo do nosso proveito, para

---

<sup>48</sup> Salústio *De Coniuratione Catilinae* 1,1: “*Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet ne uitam silentio transeant ...*”; *ib.* 51, 15: “*Sed plerique mortales postrema meminere*»; mas poderemos procurar ainda uma alusão a um texto do mestre espiritual de Martinho, ela própria também uma alusão a Salústio: Hilário de Poitiers, *De Trinitate*. Praef. 1, 2: “*plerique mortalium non ob aliam quidem causam ... indignum homine esse existimauerunt, in officium se uentris tantum et inertiae natos arbitrari*”.

<sup>49</sup> Salústio *De Coniuratione Catilinae* 3, 1: “*et qui fecere et qui facta aliorum scripsere, multi laudantur*”.

<sup>50</sup> *Praesentibus actibus*: optamos por traduzir o adjetivo por «intrépidos», e não de acordo com o sentido mais imediato de «presentes». Parece-nos que de outra forma poderia parecer que Sulpício caracterizava os heróis pagãos como epicuristas, cf. Fontaine 1968 408-410.

<sup>51</sup> Tito-Lívio *Ab Vrbe condita* praef. 1: “*Facturusne operae pretium sim, si a primordio urbis res populi Romani perscripserim [...]*”.

que não esperemos a vã memória vinda dos homens, mas um prémio eterno vindo de Deus.<sup>52</sup> Porque, ainda que nós próprios não tenhamos vivido de modo a podermos ser um exemplo para os outros, esforçamo-nos para que aquele que deve ser imitado não permaneça desconhecido.

Eis que começarei a escrever a vida do santo Martinho<sup>53</sup>, quer antes de ter ocupado o episcopado, quer durante o episcopado, embora não possa alcançar de modo algum todas as coisas que lhe dizem respeito. Tanto mais que são desconhecidas aquelas das quais somente ele foi testemunha: é que, não procurando o louvor dos homens, quis esconder todas as qualidades que em si abundavam. Todavia também destas que foram por nós reunidas, muitas omitimo-las, pois julgámos que era suficiente serem destacadas somente as extraordinárias. Ao mesmo tempo, teve-se em conta o conforto dos leitores, para que a acumulação de um grande número não gerasse fastídio. Além disso, suplico àqueles que vierem a ler, para que acolham um juramento: que eu não escrevi nada além do que é conhecido e comprovado; de outro modo teria eu preferido calar-me a dizer falsidades.

## II

Ora, Martinho era oriundo da Sabária das Panónias, mas foi educado no interior da Itália de Ticino, sendo os pais não inferiores quanto à dignidade do século, ainda que fossem pagãos<sup>54</sup>. O pai dele foi primeiramente soldado, depois tribuno do exército. Ele mesmo, tendo cumprido na mocidade o serviço militar, combateu sob as guardas imperiais do rei Constâncio<sup>55</sup>, depois sob o César Juliano; no entanto não o fez de livre vontade, já que praticamente desde os primeiros anos a sagrada meninice da ilustre criança aspirava mais ao divino serviço. Assim, quando tinha dez anos, asilou-se, contra a vontade dos pais, numa igreja, e pediu para se tornar catecúmeno<sup>56</sup>. Em pouco tempo

---

<sup>52</sup> Aqui Sulpício tem uma atitude de esperança diversa da de Tito-Lívio *Ab Vrbe condita* praef. 5: “*ego contra hoc quoque laboris praemium petam, ut me a conspecto malorum, quae nostra tot per annos uident aetas, tantisper certe, dum prisca illa tota mente repeto, auertam [...]*”.

<sup>53</sup> Salústio *De Coniuratione Catilinae* 4, 2-3: “*eo magis, quod mihi a spe, metu, partibus rei publicae animus liber erat. Igitur de Catilinae coniuratione quam uerissime potero paucis absoluam [...]*”.

<sup>54</sup> Martinho nasce em 316 ou 317. A Sabária das Panónias, perto da fronteira do rio Danúbio, corresponde à atual Szombathely, na Hungria. A Itália de Ticino corresponde, provavelmente, a Pavia. Confronte-se esta abertura com Atanásio de Alexandria, *Vita Antonii* 1: “*Igitur Antonius nobilibus religiosisque parentibus Aegypti oriundus fuit [...]*”.

<sup>55</sup> Isto é, primeiro cumpriu o serviço militar normal, depois foi promovido para a guarda privada do imperador. A expressão usada é *scholares alas*, cavalaria privada do imperador. Fontaine 1968 439-440 data esta promoção do ano de 337, quando Martinho tinha cerca de 21 anos.

<sup>56</sup> A imagem do refúgio apoia-se na realidade contemporânea do asilo eclesiástico, cf. Rapp 2005 253-260, mas também no Antigo Testamento: e.g. 1 *Mac.* 10, 43.

– coisa admirável – todo ele convertido para a obra de Deus, quando tinha doze anos desejou seguir o deserto, e bem faria os votos, se a fraqueza da idade não fosse impedimento. Todavia, com o espírito sempre atento quer quanto aos mosteiros, quer quanto à igreja, já naquela idade pueril exercitava aquilo que, enquanto devoto, cumpriu.

Mas tendo os reis emitido um edito para que os filhos dos veteranos fossem inscritos no exército, preso e encadeado quando tinha quinze anos, tendo sido denunciado pelo pai – que odiava as suas felizes ações – foi envolvido nos juramentos militares. Ficou então satisfeito por possuir somente um escravo, a quem, contudo, pela troca de papéis, o senhor servia, ao ponto de muitas vezes não só ser ele próprio a tirá-lo o calçado dos pés, como a lavar-lhos<sup>57</sup>, a tomarem a refeição em conjunto, a ser com frequência ele próprio a servi-la. Antes do batismo esteve aproximadamente três anos no exército, indemne todavia daqueles vícios nos quais aquela classe de homens costuma estar envolvida. Muita foi em redor dos camaradas dele a bondade, admirável a caridade, a paciência e a humildade – verdadeiramente superior ao humano. Na realidade não é preciso louvar nele a frugalidade, a qual foi de tal ordem, que já naquele tempo tinha a reputação não de um soldado, mas de um monge. Por estes motivos tinha cativado em torno de si todos os camaradas, que todos o respeitavam com um admirável afeto. Não estando ainda regenerado em Cristo, agia, pelas suas boas obras, como um candidato ao batismo: seguramente assistindo aos trabalhadores, carregando a obra do infeliz, alimentando os pobres, vestindo os nus, reservando nada para si do estipêndio militar, à exceção da subsistência quotidiana<sup>58</sup>. E já então, ouvinte não surdo do Evangelho, não pensava no amanhã<sup>59</sup>.

### III

E a dada altura, quando já não tinha nada para além das armas e da simples veste de militar, a meio de um Inverno que se eriçava mais asperamente do que o habitual, ao ponto de a força do frio fazer muitos sucumbir, havia junto à porta da cidade de

---

<sup>57</sup> Alusão a S. João Batista. Veja-se ainda: *Mt.* 20, 28: “Do mesmo modo, o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a Sua vida pelo resgate de muitos”; *Lc.* 12, 37: “o senhor [...] cingir-se-á, mandará que se ponham à mesa e servi-los-á”.

<sup>58</sup> Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 3: “*Mercedem tamen operis sui, pretio panis excepto, egentibus largiebatur*”.

<sup>59</sup> *Mt.* 6, 34: “Não vos inquieteis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã já terá as suas preocupações. Bem basta a cada dia o seu trabalho”.

Amiens<sup>60</sup> um pobre nu. Embora este suplicasse aos que passavam para dele se apiedarem, todos passavam ao lado do desgraçado. O Varão, arrebatado em Deus, compreendeu, enquanto os outros não prestavam qualquer tipo de auxílio, que aquele estava guardado para si. Mas que fazer? Nada tinha para além da clâmide<sup>61</sup>, com a qual se cobria: pois já havia gastado o que lhe restara numa obra semelhante. Então, arrancando a espada que tinha à cintura, rasga-a pelo meio e doa-a ao pobre, cobrindo-se novamente com a outra metade. Ao mesmo tempo, dos que estavam nas vizinhanças, alguns riram, pois por causa da veste ele parecia um ser disforme amputado; contudo muitos, cujo espírito era mais puro, lamentaram profundamente, por não terem feito nada de semelhante, já que, possuindo mais, teriam podido igualmente vestir o pobre, sem a sua própria nudez<sup>62</sup>.

Desta feita, na noite seguinte, quando se entregou ao sono, viu Cristo vestido com a parte da sua clâmide que havia abrigado o pobre. Ordena-se-lhe que repare, atentissimamente, no Senhor, e a reconhecer a veste que havia dado. Logo ouviu Jesus, com voz clara, dizendo para a multidão de anjos circundantes: “*Martinho, ainda um catecúmeno, cobriu-me com esta veste*”. Na verdade o Senhor está lembrado dos seus próprios ditos: “*Sempre que fizerdes isto a um destes Meus irmãos mais pequeninos, a Mim mesmo o fizestes*”<sup>63</sup>, anunciando que ele próprio fora vestido naquele pobre; e, para que ficasse ratificado o testemunho de tão boa obra, dignou-se a revelar-se no mesmo hábito que o mendigo recebera.

Com esta visão, o bem-aventurado homem, reconhecendo-se pela sua obra extasiado, não em humana glória, mas na bondade de Deus, apesar de ter dezoito anos, correu para se batizar. Mas não renunciou logo ao exército, convencido pelos súplicas do seu tribuno, a quem prestava uma íntima familiaridade: com efeito este comprometeu-se a renunciar ao século quando acabasse o tempo do seu tribunado.

---

<sup>60</sup> É verossímil que o episódio tenha ocorrido em 334: cf Fontaine, 1968, 479-480.

<sup>61</sup> Trata-se do manto rachado e fixado ao ombro usado pelos romanos, mas é também o manto com que os romanos vestiram Cristo, por escárnio: *Mt.* 27,28.

<sup>62</sup> *Lc.* 6, 21: “Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus. Bem-aventurados vós, os que agora chorais, porque haveis de rir”, mas ainda *ib.* 6, 25. Notar também *Is.* 52, 14: “Assim como, ao vê-lo, muitos ficaram pasmados – tão desfigurado estava o seu rosto que não parecia de homem [...]”.

<sup>63</sup> É a passagem do versículo *Mt.* 25, 40. Tomei a liberdade de usar aqui a tradução dos Padres Capuchinhos. Veja-se ainda uma passagem desse mesmo capítulo: *ib.* 25, 34: “O Rei dirá, então, aos da Sua direita: ‘Vinde, benditos de Meu Pai, recebei em herança o Reino que vos está preparado desde a criação do mundo. Porque tive fome e destes-Me de comer, tive sede e destes-Me de beber; era peregrino e recolhestes-Me; estava nu e destes-Me de vestir; adoeci e visitastes-Me; estive na prisão e fostes ter Comigo’”.

Martinho, suspenso por esta esperança durante aproximadamente dois anos, serviu no exército após ter adquirido o batismo, ainda que só de nome.<sup>64</sup>

#### IV

Entretanto, bárbaros irrompiam pelas Gálias, e César Juliano, concentrando numa só as forças do exército junto à cidade dos Vangiões<sup>65</sup>, começou a oferecer um donativo aos militares. E, como é costume, estes eram chamados um a um, até ser chegada a vez de Martinho. Julgando ser então a devida hora para solicitar a desmobilização – nem julgava de facto ser íntegro, se aceitasse um donativo não indo combater – disse a César: “*Até agora servi-te a ti, que fique claro<sup>66</sup> que agora servirei a Deus; que aceite o teu donativo quem for lutar; eu sou um soldado de Cristo, não me é permitido combater*”.<sup>67</sup> Então logo o tirano se enfureceu contra este dito, dizendo que ele desertava o exército pelo medo da batalha que ia ter lugar no dia seguinte, não por causa da religião. Mas o intrépido Martinho, ainda mais resoluto pelo terror em si incutido, disse “*Se isto é alistado<sup>68</sup> na cobardia e não na fé, no próximo dia permanecerei desarmado em frente à linha de batalha e, em nome do Senhor Jesus, com o símbolo da cruz, não protegido com escudo ou capacete, livre de inquietações penetrarei pelas linhas do adversário*”<sup>69</sup>. Foi então ordenado que fosse levado para a prisão, com vista a executar a promessa do que havia de fazer, para desarmado ser lançado aos bárbaros. No dia seguinte os adversários enviaram emissários para negociar a paz, entregando-se a si próprios e aos seus bens.

De onde quem duvidará ter esta vitória sido verdadeiramente deste bem-aventurado homem, a quem tinha sido garantido que não seria enviado desarmado para o combate? E o Senhor sem dúvida piedoso, tendo podido ser fiel ao seu soldado ainda

---

<sup>64</sup> O texto latino é, nesta passagem, ambíguo: sendo aparente, a uma primeira leitura, que Martinho fica no exército somente durante mais dois anos, introduz-se uma grande incoerência na datação da sua vida, dado que no capítulo seguinte ele tem cerca de 40 anos. Fontaine sugere que após estes dois anos o amigo de Martinho não cumpre a sua promessa, fazendo com que este tenha que permanecer no serviço, cf. Fontaine 1968 507-508.

<sup>65</sup> Região da atual Worms, perto da fronteira do rio Reno. O episódio é datável, com alguma verosimilhança, em 356.

<sup>66</sup> A forma verbal aqui usada é *patere*, que Fontaine 1967 261 e Roberts s.d. 14 consideram ser o imperativo do depoente *pati*, com sentido de «permitir». Parece-nos antes tratar-se do imperativo passivo do verbo *patere*, com o sentido de «ficar evidente».

<sup>67</sup> Mt 6, 24: “Ninguém pode servir a dois senhores, porque, ou há-de odiar um e amar o outro ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e às riquezas”.

<sup>68</sup> O verbo aqui utilizado é *adscribere*. Procuramos manter um sentido militar ao traduzi-lo por «alistar».

<sup>69</sup> I Sam, 17, 45: “[David para Golias] Tu vens para mim de espada, lança e escudo; eu, porém, vou a ti em nome do Senhor dos exércitos, do Deus das legiões de Israel, que tu insultaste”, *ib.* 47: “e toda essa multidão de gente saberá que não é com a espada nem com a lança que o Senhor triunfa [...]”.

que entre as espadas e dardos do inimigo, todavia, para que a visão do santo não fosse manchada mesmo pelas mortes dos outros, suprimiu a necessidade da batalha. E na verdade não deveu Cristo assegurar uma outra vitória através do seu soldado, como quando, vencidos os inimigos sem sangue, ninguém morreu.

## V

Por conseguinte, renunciando ao exército, procurou ardentemente o santo Hilário, Bispo da cidade de Poitiers, cuja fé nas coisas de Deus era então notável e conhecida, e comungou algum tempo com ele<sup>70</sup>. Todavia, o próprio Hilário tentou, impondo-lhe o ofício do diaconato, uni-lo firmemente em seu torno, e vinculá-lo ao serviço divino. Mas, visto que apresentava resistência tantas vezes, dizendo em alta voz que era indigno, o homem, de profundo entendimento, compreendeu que ele só por um modo poderia ser constrangido: se lhe impusesse aquela das ordenações em que julgasse haver alguma porção de injúria. Assim ordenou que fosse exorcista. Ele não repudiou esta ordenação, para que se não julgasse que a desprezava por ser demasiado humilde.

Não muito depois, alertado por um sonho para que visitasse com cuidado religioso a pátria e os pais, que o paganismo ainda prendia, partiu, conforme a vontade do Santo Hilário, por este obrigado a prometer, com muitos pedidos e lágrimas, que voltaria<sup>71</sup>. Triste, como se conta, principiou aquela peregrinação, testemunhando aos irmãos que ia sofrer muitas adversidades: quanto a isto, um acontecimento demonstrou-o mais tarde.

E logo no início, seguindo entre os desvãos dos Alpes, depara-se com ladrões. E logo que um, com um machado elevado, ia a desferir um golpe na sua cabeça, outro susteve a mão direita do agressor: todavia, tendo as mãos atadas atrás das costas, foi entregue a um outro para ser sequestrado e espoliado<sup>72</sup>. Este, posto que o conduzia para

---

<sup>70</sup> Estamos perante uma outra aparente incongruência histórica. Hilário de Poitiers, que em 355 se havia radicalizado no seu *Contra Constantium* contra a política ariana oficialmente defendida pelo imperador Constâncio II, fora exilado para o Oriente no ano seguinte, na sequência do Concílio de Béziers. Todavia, isto poderá indicar que, por um lado, podia haver um pretexto concreto para o pedido de desmobilização de Martinho: servindo Juliano, nomeado César por Constâncio, serviria indiretamente o Arianismo; por outro lado, a receção de Hilário poderá desde já enquadrar-se numa resistência trinitária, à qual o militar adere. Estes acontecimentos podem ter-se dado quando o bispo de Poitiers já preparava a sua viagem: cf. Fontaine 1968 542-547.

<sup>71</sup> Mt. 2, 22-23: “[José] tendo ouvido dizer que Arquelau reinava na Judeia, em lugar de Herodes, seu pai, teve medo de ir para lá. Advertido em sonhos, retirou-se para a região da Galileia e foi morar numa cidade chamada Nazaré [...]”.

<sup>72</sup> 2 Cor. 11, 26: “Viagens sem conta, exposto a perigos nos rios, perigos de salteadores, perigos da parte dos meus concidadãos, perigos dos pagãos, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos entre os falsos irmãos”.

um lugar retirado, começou a interrogá-lo sobre a sua pessoa, sobre quem era. Respondeu ser cristão. Perguntava-lhe também se tinha medo. Então, de facto, de forma absolutamente firme, declarava nunca ter-se sentido tão tranquilo, pois sabia que a misericórdia do Senhor se ia tornar presente sobretudo nas tentações; que se lamentava mais por ele que, porque fazia profissão de ladrão, era indigno da misericórdia de Cristo. E, dedicado a expor o Evangelho, pregava ao ladrão a palavra de Deus. Para quê deter-me mais? O ladrão creu e, seguindo Martinho, restituiu-o à estrada, suplicando para que rezasse ao Senhor por si. E depois ele mesmo foi visto a levar uma vida religiosa, ao ponto de se dizer que isto, que acima relatámos, foi ouvido da boca do próprio.

## VI

Avançando então Martinho a partir daí, quando tinha ultrapassado Milão, o Diabo, encarnado em forma humana, vai ter ao seu encontro no caminho, querendo saber para onde ia<sup>73</sup>. E logo que recebeu isto como resposta por parte de Martinho: que para onde o Senhor o chamasse, iria, responde-lhe: “*Para onde quer que vás e em tudo o que tu tentes, o Diabo será para ti um adversário*”. Então replicou-lhe com a voz profética: “*O Senhor é meu amparo; não temerei o que um homem me fizer*”. E imediatamente o inimigo evaporou-se da sua vista<sup>74</sup>. E assim, tal como tinha projetado a ideia no ânimo e no espírito<sup>75</sup>, libertou a mãe do erro do paganismo, embora o pai perseverasse no mal. Salvou ainda muitos pelo seu exemplo.

Em seguida, uma vez que a heresia ariana serpenteava pelo mundo inteiro e sobretudo na Ilíria, e dado que lutava com todo o vigor, quase sozinho, contra a perfídia sacerdotal e era enfraquecido por muitos suplícios – de facto, não só foi publicamente

---

<sup>73</sup> Constâncio residia por esta altura em Milão com a sua corte. Isto já levou à suposição que Martinho se teria para aqui dirigido com uma missão concreta, dada por Hilário, e que o Diabo, aqui, representa o próprio imperador. Jacques Fontaine, não sendo desfavorável à segunda conjectura, e salientando como este encontro se dá nos arredores da cidade e não dentro dela, propõe poder tratar-se de um confronto com um qualquer representante do Augusto, cf. Jullian apud Fontaine 1968 571-579. De qualquer forma, ocorre aqui uma intertextualidade com o capítulo seis da *Vita Antonii*, onde igualmente ocorre um confronto com o Diabo.

<sup>74</sup> Martinho cita o versículo 6 do Salmo 118: *Sl 118*: “o Senhor está comigo, nada tenho a temer, que mal me poderá fazer o homem?” ; Santo Antão, no passo homólogo (vide nota anterior), cita o versículo 7 do mesmo salmo: “O Senhor é para mim ajuda válida, verei humilhado o meu inimigo” (“*Dominus mihi adjutor est, et ego exultabo super inimicos meos*”). Tendo em conta que para este último versículo o «inimigo» é, na tradição exegética, identificado com o Diabo, teremos aqui, a par de um diálogo com a obra de Atanásio, uma identificação desta aparição com uma pessoa real e concreta, cf. Fontaine, 1968 576-579. Mas repare-se como logo a seguir a entidade é também referida por «inimigo». Vide infra 82-83.

<sup>75</sup> Cícero *De legibus* 1, 22, 59: “*rerum omnium quasi adumbratas intellegentias animo ac mente conceperit [...]*”.

açoitado com varas, como, por fim, obrigado a sair da cidade<sup>76</sup> – procurando de novo a Itália, descobrindo a Igreja também desordenada nas Gálias por causa do afastamento do Santo Hilário, a quem a violência dos hereges havia forçado ao exílio, fundou para si um eremitério em Milão. Aí também o perseguiu seriamente Auxêncio, instigador e príncipe dos arianos, e expulsou-o da cidade, depois de o atingir com muitas ofensas<sup>77</sup>. Resolvendo dever assim ceder ao estado da situação, relegou-se para uma ilha, à qual se dá o nome de Galinária<sup>78</sup>, tendo por companheiro um presbítero, homem das maiores virtudes. Aqui viveu algum tempo graças às raízes das ervas. Nessa altura tomou como alimento a erva do heléboro que, segundo dizem, é venenosa. Mas embora sentisse que a força do veneno nele ia grassando, com a morte já vizinha, afastou o perigo eminente pela oração, e logo toda a dor se pôs em fuga<sup>79</sup>. Não muito depois, logo que soube que pelo arrependimento do rei foi dada ao Santo Hilário a autorização para regressar, procurou encontrá-lo em Roma e partiu para a cidade<sup>80</sup>.

## VII

Uma vez que Hilário já tinha partido de Roma, seguiu-o, através das suas pistas, até Poitiers; e apesar de por ele ter sido acolhido com a maior generosidade, instalou para si, não longe da cidade, um mosteiro<sup>81</sup>. Naquele tempo, juntou-se-lhe um certo catecúmeno, desejoso de ser instruído na disciplina do santo homem. Mas, entrepostos poucos dias, violentado por uma enfermidade, debatia-se com a violência de uma febre. Por acaso naquela altura Martinho estava afastado. E como esteve ausente por três dias, ao regressar encontra um corpo inanimado<sup>82</sup>: a morte fora de tal forma súbita que ele havia desaparecido para as coisas humanas sem batismo.

---

<sup>76</sup> *Mc* 6, 5: “Jesus [em Nazaré] disse-lhes: ‘Um profeta só é desprezado na sua pátria, entre os seus parentes e em sua casa’. E não pôde ali fazer milagre algum”. *Ex* 11, 1: “Enviarei mais uma única praga sobre o Faraó e sobre o Egipto, depois da qual não só vos deixará partir, mas expulsar-vos-á daqui”. Em torno da presença histórica de Martinho na Panónia, vide Bratož 2008.

<sup>77</sup> *Mt* 10, 23: “Quando vos perseguirem em determinada cidade, fugi para outra; em verdade vos digo: Não acabareis de percorrer as cidades de Israel antes de vir o Filho do Homem”.

<sup>78</sup> Uma pequena ilha não habitada do Golfo de Génova.

<sup>79</sup> *Mc*. 16, 17-18: “Em Meu nome expulsarão os demónios, falarão línguas novas, apanharão serpentes com as mãos e, se ingerirem alguma bebida mortífera, não sofrerão nenhum mal; imporão aos mãos sobre os enfermos e eles recuperarão a saúde”.

<sup>80</sup> Isto ocorre em 360. São Hilário viverá ainda mais seis anos.

<sup>81</sup> Em torno do local arqueológico de Ligugé (*Lucoteiacus*), vide Leclercq 1930.

<sup>82</sup> Vergílio *Aeneidos* 6, 149-150: “*Praeterea iacet exanimus tibi corpus amici/ (heu nescis) totamque incestat funere classem*”.



O corpo, colocado no meio dos irmãos abatidos, estava a ser celebrado em triste ofício<sup>83</sup>, quando Martinho, com choros e gemidos, acorre. Então, recebendo a fecundação<sup>84</sup> do Espírito Santo por todo o seu caráter, ordena aos presentes que saiam da cela em que o corpo jazia, e, fechadas as portas, prostrou-se sobre os membros inertes do defunto irmão. Uma vez que não só se apoiou durante algum tempo na oração, como sentiu pelo Espírito que a virtude do Senhor prestava auxílio, erguendo-se pouco a pouco e de olhos fixos no rosto do morto, esperava, intrépido, um resultado da sua oração e da misericórdia do Senhor. E quando havia intercedido com esforço durante cerca de duas horas, vê o defunto pouco a pouco a agitar-se em todos os membros e com os olhos abertos a piscar à maneira de quem vê. Nesse instante então, volvido a Deus em forte voz, agradecendo encheu a cela com um grito. Tendo ouvido isto, aqueles que permaneciam defronte às portas irromperam imediatamente. Admirável espetáculo, pois viam viver quem haviam deixado morto<sup>85</sup>.

Assim retornado à vida, imediatamente recebido o batismo, viveu depois muitos anos, e foi entre nós a primeira fonte e testemunha das virtudes de Martinho. Ele também costumava referir que, tendo sido despojado do seu corpo, fora encaminhado para o tribunal de um juiz, e que tinha recebido a triste sentença de que havia de ser imputado a uns locais obscuros e a uma multidão anónima<sup>86</sup>; foi quando por meio de dois anjos se apresentou um recurso ao juiz, sendo alegado ser ele aquele por quem Martinho orava; assim, ordenado a ser reconduzido pelos mesmos anjos, foi não só devolvido a Martinho como revocado à vida antiga. Desde esse tempo brilhou pela primeira vez o nome do venturoso homem, de tal maneira que este santo, estimado já por todos, foi também tido como poderoso e verdadeiramente herdeiro dos apóstolos.

## VIII

Não muito depois, enquanto passava pelo campo de um certo Lupicino, um homem ilustre de acordo com o Século, foi surpreendido pelo clamor e luto de uma

---

<sup>83</sup> A passagens tem semelhanças com a Atanásio de Alexandria, *Vita Antonii* 8: “[...] *ingens uicinorum atque affinium multitudo concurrans, triste in medio positi funeris reddebat officium*”.

<sup>84</sup> Utiliza-se o verbo *concupere*. Para as razões que motivaram a nossa tradução, vide infra 85.

<sup>85</sup> A ação descrita tem semelhanças, tal como acontece no capítulo seguinte, com uma ressurreição realizada pelo profeta Eliseu: *2 Rs*: 4, sobretudo 32-35. Mas a comoção de Martinho assemelha-o ao próprio Cristo: *Jo* 35-38. Ainda: *Act* 1, 8: “Mas ides receber uma força, a do Espírito Santo, que descerá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, por toda a Judeia e Samaria, e até aos confins do mundo”.

<sup>86</sup> Vergílio, *Aeneidos* 6, 305: “*Huc omnis turba ad ripas effusa ruebat*”.

multidão chorando. Logo que, diligentemente, parou junto desta e inquiriu que espécie de choro era aquele, foi-lhe indicado que um jovem escravo da família havia arrancado a vida a si mesmo por meio de um laço. Tomando conhecimento disto, entrou na pequena divisão em que o corpo jazia, e expulsando toda a multidão orou algum tempo estendido sobre o corpo. Pouco tempo depois, recuperando a cara vida, o defunto, com os olhos entorpecidos contra o rosto de Martinho, é erguido; e esforçando-se por se elevar num ímpeto lento, agarrando a mão direita do santo homem, fica em pé: assim avançou com ele, com toda a multidão a olhar, até ao vestíbulo da mansão<sup>87</sup>.

## IX

Mais ou menos pela mesma altura foi reclamado para o episcopado da igreja de Tours: mas, uma vez que não era fácil arrancá-lo do seu mosteiro, um certo Rustício, um dos cidadãos da cidade, fingindo que a mulher estava doente, ao lançar-se aos seus joelhos, conseguiu que ele saísse. Estavam já multidões de pessoas bem ordenadas no caminho, ele é escoltado até à cidade sob uma espécie de prisão. Coisa admirável, uma incrível multidão, não só daquele sítio, mas ainda das cidades vizinhas, juntara-se para dar os seus votos. Era uma a vontade de todos, o mesmo o desejo e o mesmo o parecer<sup>88</sup>: que Martinho era o mais digno para o episcopado: feliz da Igreja que tivesse tal sacerdote.

Uns poucos no entanto, e alguns entre os bispos que tinham sido convocados para constituir o pontífice, resistiam sem piedade, dizendo sem dúvida que era uma pessoa desprezível, que um homem com uma aparência desdenhosa, com as roupas sujas, com a cabeleira desgrenhada, era indigno do episcopado. Ora, a loucura desses, que elogiavam o ilustre homem enquanto o desejavam rebaixar, era ridicularizada pelo povo, mais são de pensamento. Nem, na realidade, lhes era permitido fazer outra coisa para além daquilo que o povo, querendo Deus, pretendia<sup>89</sup>. Entre os bispos que haviam

---

<sup>87</sup> Confrontar com o episódio da cura de um paralisado por Jesus: *Mt* 9, 1-8, relatado também em *Lc* 5, 17-26; mas ainda a ressurreição em *Mc* 5, 38-43 e a cura de um coxo por São Pedro, *Act* 3, 1-11; ou a ressurreição, pelo mesmo apóstolo, de uma menina, *Act* 9, 40.

<sup>88</sup> Cícero *In Q. Caecilium Oratio* 4, 16: “*Non ita est; sed unius cuiusque temporis, ualetudinis, facultatis ad agendum ducta ratio est. Mea fuit semper haec in hac re uoluntas et sententia [...]*”; *Pro Marcello* 10, 30: “[...] *erat obscuritas quaedam, erat certamen inter clarissimos duces; multi dubitabant quid optimum esset, multi quid sibi expediret, multi quid deceret, nonnulli etiam quid liceret*”. Esta imitação, segundo Fontaine 1968 647-648, é propositada, e pretende dar à cena uma reminiscência dos tempos republicanos.

<sup>89</sup> *Mal* 2,9: “Por isso, Eu vos tornei [aos sacerdotes infiéis] desprezíveis e abjectos aos olhos de todo o povo, porque não guardastes os Meus mandamentos e fizestes aceção de pessoas na aplicação da Minha lei”.

comparecido, diz-se ter sobretudo um certo Defensor<sup>90</sup> oposto resistência : por causa disso observou-se que ele foi, então, gravemente repreendido pela leitura de um texto profético.

Pois como o leitor a quem por acaso estava incumbido o dever de ler naquele dia, estava a faltar, obstruído pelo povo, estando os diáconos perturbados, um dos assistentes, enquanto se esperava por quem não chegava, pegando nos Salmos, apossa-se do primeiro versículo que encontra. Ora, o salmo era este: “*da boca dos jovens e dos bebês concluíste um louvor junto dos Teus inimigos, para que destruas o Inimigo e o Defensor*”.<sup>91</sup> Lido isto, o clamor do povo ergue-se, fica confundida a parte que se opunha. E assim se considerou que este salmo fora lido por vontade divina, para que Defensor ouvisse o testemunho da sua obra, visto que da boca das crianças e dos pequeninos, com um louvor de Deus completado em Martinho, o inimigo fora ao mesmo tempo revelado e destruído<sup>92</sup>.

## X

Assumido então o episcopado<sup>93</sup>, não está na nossa capacidade expressar como se distinguiu em qualidade e quantidade. É que ele persistia quem dantes fora o mais fielmente possível. Era a mesma a humildade no seu coração, o mesmo o desprezo pela sua veste: e assim, repleto de autoridade e de graça, extasiava a função do bispo<sup>94</sup>, sem que contudo desertasse da determinação e da força do monge. Desta forma utilizou algum tempo uma cela contígua à igreja: depois, como não podia suportar a agitação das pessoas que frequentavam o lugar, fundou para si um mosteiro a cerca de duas milhas da cidade.<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Trata-se, provavelmente, do bispo de Angers, que terá sido o primeiro da cidade.

<sup>91</sup> O sentido do texto latino não é preservado na tradução dos Padres Capucinhos: *Sl* 8, 3: “Na boca das crianças e dos pequeninos colocais a nossa fortaleza contra os Vossos inimigos, para reduzir ao silêncio inimigos e rebeldes”. A passagem, aqui, é de uma *Vetus Latina*, tal como consta na quase totalidade dos saltérios latinos antigos, e não da *Vulgata* (onde se lê *ultorem* em vez de *defensorem*). Para uma interpretação da passagem dentro da estrutura da obra, vide infra 87-89.

<sup>92</sup> *Mt* 21, 15-16: “Perante os prodígios que realizava e as crianças que gritavam no Templo ‘Hosana ao Filho de David’ os príncipes dos sacerdotes e os escribas ficaram indignados e disseram-Lhe: ‘Ouves o que eles dizem?’ ‘Sim, respondeu Jesus. Nunca lestes: Da boca dos pequeninos e das crianças de peito procuraste o louvor?’”.

<sup>93</sup> Martinho é eleito a 4 de julho de 370, num domingo. Neste capítulo, por seu turno, encontramos a mais antiga descrição da vida monástica do período galo-romano.

<sup>94</sup> *inlebat episcopi dignitatem*: duas razões levaram-nos a traduzir o verbo por «extasiar». Por um lado, o sentido semântico de preenchimento encontra-se, no nosso entender, cristianizado: a dignidade episcopal recebe a força da Graça; por outro lado, uma vez que o cargo do episcopado é passível de ser entendido como um obstáculo à vida ascética (como implícito em *Dial.* 2, 4, 3), o verbo atesta uma dignidade que se alcança **apesar** das dificuldades próprias ao cargo episcopal.

<sup>95</sup> *Sibi monasterium statuit* 6, 4; *monasterium conlocavit*; 7, 1; aqui: *monasterium sibi statuit*.

Este local era tão secreto e remoto, que já não aspirava à solidão do deserto. Precisamente, de um dos lados era rodeado por um escarpado desfiladeiro de um monte sublime<sup>96</sup>; o rio Liger, formando uma baía pelo ligeiro afastamento do seu curso, aprisionara a restante planície: somente por um e único caminho bastante estreito se podia entrar<sup>97</sup>. Ele próprio tinha uma cela construída em madeira, e muitos dos irmãos no mesmo modo: a maior parte, esgaravatando o rochedo do arrepanhado monte, fazia pequenos refúgios para seu próprio uso. Havia aproximadamente oitenta discípulos, que eram instruídos pelo exemplo do bem-aventurado mestre. Ali, ninguém tinha o que quer que fosse de seu, tudo era posto em comum. Não era permitido comprar ou vender o que quer que fosse, como é costume à maioria dos monges; nenhuma atividade era ali tida para além da dos copistas, tarefa que todavia era delegada aos mais jovens: os seniores estavam livres para se dedicarem à oração. Era raro sair alguém da sua cela, a não ser quando se reuniam no local de oração. Todos aceitavam em conjunto, após a hora do jejum, a refeição. Ninguém conhecia o vinho, a não ser quem a enfermidade a tal forçasse<sup>98</sup>. A maioria vestia-se com peles de camelo<sup>99</sup>: ali, um traje mais suave era tido como um crime. Isto deve ser considerado como ainda mais admirável, pois dizia-se que muitos entre eles eram nobres, os quais, por largo tempo educados noutra maneira, obrigaram-se àquela humildade e paciência: e mais tarde vimos que muitos deles se tornaram bispos. Pois de facto que cidade ou igreja haverá, que não deseje para si um sacerdote vindo do mosteiro de Martinho?<sup>100</sup>

## XI

Mas para me acercar da pujança sobejante, que exalou durante o episcopado, havia, não longe da cidade, perto do mosteiro, um local que a crença errada da população tinha santificado, supondo que ali tivessem sido sepultados mártires: até se julgava que um altar tinha sido ali criado por bispos anteriores. Mas Martinho, não

---

<sup>96</sup> Ez 40, 2: 1-2: “(...) nesse mesmo dia, a mão do Eterno esteve sobre mim e levou-me em visões divinas ao país de Israel. Conduziu-me a uma montanha muito elevada. Nessa montanha parecia elevarem-se do lado sul as construções de uma cidade”.

<sup>97</sup> Mt. 7, 14: “Como é estreita a porta e quão apertado é o caminho que conduz à vida, e como são poucos os que o encontram!”.

<sup>98</sup> O preceito surge em 1 Tim 5, 23.

<sup>99</sup> Assim se vestia São João Batista, Mc. 1, 6, ver ainda *ib.* 1, 7-10. Hilário de Poitiers explicita a a significação espiritual desta veste em Hilário de Poitiers *Commentarius in Matthaeum* 2,2: “*Pilis etiam camelorum uestis adtexta, peregrinum propheticae istius praedicationis habitum designat: cum exuuiis immundarum pecudum, quibus pares existimamur, Christi praedicator induitur; fitque sanctificatum habitu prophetae, quicquid in nobis uel inutile fuerat ante, uel sordidum*”.

<sup>100</sup> Para um modelo bíblico de vida comunitária: Act 2, 42-47.

outorgando crédito ao acaso, instigava-os a que eles lhe dissessem o nome do mártir, presbíteros ou clérigos de maior idade, que fosse revelada a data da paixão; dizia que o perturbava uma grande inquietação, porque estava certo de que a tradição dos fastos não lhe transmitia nada de seguro.

Por conseguinte, tendo-se afastado daquele local por algum tempo, nem abrogando crédito à veneração, pois era incerta, nem sancionando a população com a sua autoridade, para que uma superstição não crescesse, avança para o local num certo dia, trazendo consigo alguns irmãos. Daí, hirto sobre o próprio sepulcro, orou ao Senhor, a fim de que revelasse quem era o sepultado, ou quais eram as suas façanhas. Então, virando-se para a esquerda, vê que se encontra imóvel, junto a si, um espectro miserável e medonho: ordena-lhe que diga o nome e as suas obras<sup>101</sup>. Declara o nome em voz alta, reconhece o crime: tinha sido um salteador, trespassado por causa do delito, celebrado por um erro do povo: ele nada tinha em comum com os mártires, pois a eles os guardava a glória, a si, a punição. Coisa extraordinária, os que estavam presentes ouviam a voz do falante, todavia não viam a pessoa<sup>102</sup>. Então Martinho revelou o que havia visto e ordenou que o altar que ali estava fosse afastado daquele local, e assim libertou o povo do erro daquela superstição.<sup>103</sup>

## XII

Aconteceu também que, após isto, enquanto seguia por um caminho, deparou-se com o cadáver de um certo pagão, que era levado para o jazigo segundo uma cerimónia supersticiosa. Detetada de longe uma multidão de pessoas a aproximar-se, ignorando de que se tratava, parou um pouco. É que estavam separados por cerca de quinhentos passos, pelo que fora difícil distinguir o que via. Mesmo assim, como distinguia a soldadesca rústica e, pelo efeito do vento, os tecidos de linho que estavam espalhados

---

<sup>101</sup> Este interrogatório de S. Martinho está de acordo com uma recomendação que Santo Antão faz aos monges sobre o que fazer perante as visões: Atanásio de Alexandria, *Vita Antonii* 43: “*cum aliqua se uobis obtulerit uisio, audacter requirite quis sit ille, et unde uenerit [...]*”.

<sup>102</sup> *Act* 9, 7: “Os seus companheiros [scilicet de São Paulo, na estrada de Damasco] tinham estacado, emudecidos, ouvindo a voz, mas não vendo ninguém”; isto, todavia, não coincide com a descrição do mesmo acontecimento em *Act* 22, 9: “Os meus companheiros viram a luz, mas não ouviram a voz de quem me falava”.

<sup>103</sup> Não será inverosímil, como sustenta Fontaine 1968 704-706, que este culto a um bandido tenha procedido de uma anterior adesão popular a uma figura “fora-de-lei”, que prestaria alguma segurança em tempos de instabilidade – fenómeno que teria antecedentes na segunda metade do século anterior, designadamente o da Bagauda. A perseguição aos cristãos poderia ter contribuído para associar aquele a estes, levando a uma posterior consagração martirológica. Van Dam 1985 25-56, no entanto, sustenta que as bagaudas estavam associadas não tanto a fenómenos de banditagem quanto à autonomia do poder local, pelo que o episódio talvez possa ser considerado como uma redistribuição da autoridade civil.

sobre o corpo estavam a esvoaçar, julgou que estavam a ser realizados rituais sacrificiais idólatras. Pois era este o hábito entre os rústicos das Gálias: fazer circular pelos seus campos, em mísera demência, as imagens dos demónios, cobertas com véus brancos.<sup>104</sup>

Erguendo então o sinal da cruz contra quem se lhe opunha, ordena à multidão que não se mova do local e que deponha a carga. Pôde-se ver então uma coisa extraordinária: primeiro os miseráveis hirtos como pedras; depois, uma vez que lutavam, com o mais elevado esforço, por avançar, rodopiavam numa ridícula rotação, não conseguindo avançar mais, até que, vencidos, depõem o fardo do cadáver. Atónitos e olhando calados uns para os outros, pensavam sobre o que lhes havia acontecido. Mas logo que o bem-aventurado varão descobriu ser aquela uma procissão fúnebre, não um ofício religioso, elevando de novo a mão, dá-lhes a possibilidade de se afastar e de carregar o cadáver. Deste modo não só os forçou a parar, como quis, como ainda permitiu que fossem embora, como achou por bem.<sup>105</sup>

### XIII

Também, quando destruía, numa dada aldeia, um templo extremamente antigo, e se acercava de um pinheiro, que era próximo do santuário, para o cortar, então o sacerdote daquele local e a restante turba de pagãos começaram a resistir. E embora eles mesmos, por ordem do Senhor, não tivessem combatido enquanto o templo vinha abaixo, não toleraram que a árvore fosse conquistada<sup>106</sup>. Ele advertiu-os, com zelo, que nada havia de sagrado no tronco: deviam antes seguir Deus, a quem ele próprio servia; era necessário que aquela árvore fosse abatida, pois tinha sido dedicada a um demónio. Então um deles, que era mais audaz do que os restantes, diz: “*Se tens assim tanta confiança no teu Deus, que dizes venerar, nós próprios abateremos esta árvore, tu enfrenta a queda: e se o teu Deus, como dizes, está contigo, vais-te salvar*”.<sup>107</sup> Então ele, confiando corajosamente no Senhor, oferece-se para o fazer. Nessa ocasião, toda aquela multidão de pagãos consentiu na proposta feita desta maneira, e facilmente

---

<sup>104</sup> Fontaine 1968 720-725 sugere que Martinho pensa tratar-se de um culto à deusa agrária Cíbele.

<sup>105</sup> Jo 10, 18: “Ninguém Ma tira [a Minha Vida, *animam meam*, na Vulgata, que poderá ser traduzida por ‘Espírito’]; sou Eu que a dou por Mim mesmo. Tenho poder para a dar e para a tornar a tomá-la; este mandamento recebi do meu Pai”.

<sup>106</sup> Esta apatia por influência divina poderá eventualmente ser a estilização de uma proteção da ação de Martinho por parte das autoridades civis, oficialmente cristãs e perseguidoras dos sacrifícios pagãos: cf. Fontaine 1968 743-744.

<sup>107</sup> Dan 6, 17: “O rei [Dario], então, mandou levar Daniel e lançá-lo na cova dos leões. ‘Que o Deus que tua adoras com tamanha fidelidade – lhe diz – Ele mesmo cuide de te libertar’”.

consideraram deitar abaixo a sua árvore, desde que com a queda destruíssem o inimigo dos seus deuses.

E assim, uma vez que aquele pinheiro estava inclinado para um dos lados, de tal forma que não havia dúvidas em qual parte tombaria quando cortado, tendo sido aprisionado, foi colocado, por decisão dos camponeses, naquele local onde ninguém duvidava que a árvore ia sucumbir.<sup>108</sup> Os mesmos, portanto, começaram a cortar o seu pinheiro com enorme alegria e felicidade. Viera de longe uma multidão de admiradores. E, gradualmente, já o pinheiro vacilava e ameaçava a sua derrota<sup>109</sup> por uma futura queda<sup>110</sup>. Empalideciam de longe os monges e, aterrorizados pelo perigo já próximo, tinham perdido toda a esperança e fé, esperando tão-somente a morte de Martinho. Mas ele, corajoso, confiante no Senhor, aguardava. Logo que o pinheiro sucumbe, rompendo dele um estrondo, já caindo, já tombando sobre si mesmo, elevando a mão em sua direção, faz-lhe frente com o sinal da salvação. Então, de facto – podia-se pensar que era desviado como se fosse impelido pela força contrária de um furacão<sup>111</sup> – tombou no lado oposto, ao ponto de quase ter derrubado os camponeses, que estavam posicionados no local seguro.

Então de facto, elevando-se um grito para o céu, os pagãos ficam estarecidos com o que era visto, os monges choram de alegria, é exaltado em comum, por todos, o nome de Cristo: e bem se reconhece que a salvação veio àquela região naquele dia. Quase ninguém houve daquela enorme multidão de pagãos que, desejando a imposição das mãos<sup>112</sup>, não acreditasse no Senhor Jesus, abandonando o erro da impiedade. Pois antes de Martinho muito poucos naquelas regiões – ou melhor quase ninguém – havia aceitado o nome de Cristo: este revigorou-se nos feitos e no exemplo dele de tal maneira que já não lá há local que não esteja repleto ou por igrejas muito usadas ou por mosteiros. Pois mal destruíra templos, imediatamente aí construía ou igrejas ou mosteiros.

---

<sup>108</sup> Fontaine 1968 746-748 salienta como no culto de Cibele, que Martinho julga identificar no capítulo anterior, se costumava abater anualmente uma árvore, um pinheiro, agarrando-se ao tronco da árvore uma figura de um jovem, identificado com o jovem amante da deusa, Átis.

<sup>109</sup> *ruinam suam*. Roberts s.d 26 propõe que o texto poderá eventualmente ser interpretado com o sentido de *ruinam eius [Martini]*. Mas não usa essa opção na sua tradução.

<sup>110</sup> Vergílio *Aeneidos* 2 627-631: “*ac ueluti summis antiquam in montibus ornum/ cum ferro accisam crebisque bipennibus instant/ eruere agricolae certatim, illa usque minatur/ et tremefacta comam concusso uertice nutat,/ uolneribus donec paulatim euicta supremum congemuít traxitque iugis auulsa ruinam*”, *ibidem* 2, 646; 10, 833-835.

<sup>111</sup> *Na.1, 3*: “O Senhor move-se na tempestade e no vento impetuoso, as nuvens são a poeira dos seus pés”.

<sup>112</sup> Isto é, a entrada no catecumenato.

## XIV

Nem revelou uma inferior eminência numa obra do mesmo género, aproximadamente pela mesma altura. Pois, enquanto num determinado povoado atizava fogo a um templo extremamente antigo e célebre<sup>113</sup>, espalhava-se por ação do vento um turbilhão de chamas contra um edifício próximo – ou antes, contíguo. No momento em Martinho reparou nisto, escalou em rápida marcha para o teto da casa, lançando-se contra as chamas que chegavam. Então de facto, coisa admirável, podia-se ver o fogo a voltar bruscamente para trás contra a força do vento, de tal forma que parecia haver alguma batalha de elementos lutando entre si<sup>114</sup>. Deste modo, pela força de Martinho o fogo operou somente onde foi ordenado.

Ainda, na vila que se chama Levroux<sup>115</sup>, logo que de modo idêntico quis deitar abaixo o templo, extremamente sumptuoso graças a supersticiosas crenças de religião, uma multidão de pagãos resistiu-lhe, ao ponto de ter sido expulso não sem violência. Assim, retirou-se para uma localidade vizinha; lá, por três dias coberto com um cilício e cinzas, continuamente jejuando e orando, suplicava ao Senhor, para que o poder divino destruísse aquele templo, já que não o podia deitar abaixo com mão humana.

Então, de súbito, mostram-se a ele dois anjos, com lanças e escudos à maneira da milícia celeste, dizendo terem a ele sido enviados pelo Senhor, para repelirem a multidão agreste e para servirem de escolta a Martinho, de modo a que ninguém resistisse enquanto o templo fosse destruído. Devia por isso regressar e concluir com zelo o serviço que começara<sup>116</sup>. Regressando então à vila, enquanto destruíra o ímpio santuário até aos fundamentos, com toda a massa de pagãos a observar e sem combater, reduziu ao pó todos os altares e estátuas.<sup>117</sup>

Os camponeses, ao ver isto, logo que se aperceberam que tinham ficado estupefactos e aterrorizados por vontade divina para não combaterem o bispo, acreditaram quase todos no Senhor Jesus. Gritaram e testemunharam publicamente que

---

<sup>113</sup> Ez 39, 6: “Mandarei o fogo a Magog e àqueles que habitam as ilhas em segurança. Então reconhecerão que Eu sou o Senhor”.

<sup>114</sup> Ovídio, *Metamorphoseon* 1, 19-20: “*Frigida pugnabant calidis, umentia siccis,/ Mollia cum duris, sine pondere habentia pondus*”.

<sup>115</sup> Situada a 80 km de Tours, continha um dos mais importantes santuários dos Bituriges (povo proveniente de uma antiga tribo gaulesa).

<sup>116</sup> Fontaine 1968 783-786 propõe que os dois anjos representem duas forças seculares que viriam para ajudar, pela força efetiva, Martinho.

<sup>117</sup> Em 2 Mac. 10, 29-30: “No auge do combate, os inimigos viram aparecer aparecer do céu cinco magníficos guerreiros, montados em cavalos com freios de ouro, que se colocaram à frente dos judeus. Dois deles postaram-se a um e a outro lado de Macabeus, protegiam-no com as suas armas, tornando-o invulnerável”.



o Deus de Martinho devia ser venerado, que os ídolos, ao invés, porque nem a eles mesmos<sup>118</sup> podiam prestar auxílio, deviam ser desprezados.

## XV

Vou também relatar o que aconteceu numa povoação dos Éduos.<sup>119</sup> Aqui, enquanto de igual maneira derrubava um templo, uma desvairada multidão de camponeses pagãos irrompe contra ele. E como um deles, mais audaz do que os restantes, se dirigiu a ele com a espada desembainhada, Martinho, deixando cair o pálio ofereceu para ser cortada a nuca nua. Nem o pagão hesitou em imolá-lo, mas como elevou muito alto a mão direita, tombou para trás, e, apavorado pelo temor a Deus, suplicava por perdão.

Nem diferente a este foi outro episódio. Quando um certo indivíduo o queria ferir com um podão enquanto destruía ídolos, no próprio momento do golpe saiu-lhe das mãos o ferro, e não voltou a aparecer. Todavia, na maior parte das vezes em que os camponeses se opunham, a fim de que não destruísse os seus templos, de tal modo pacificava os ânimos pagãos pela santa pregação, que os próprios subvertiam os seus santuários, após lhes ter sido revelada a luz da verdade<sup>120</sup>.

## XVI

Havia nele uma graça das curas verdadeiramente tão pujante, que quase ninguém doente a ele acedia, sem logo a seguir receber a saúde: coisa que vai ficar clara a partir do seguinte exemplo. Em Tréveris<sup>121</sup>, uma dada jovem estava atingida por uma terrível paralisia, ao ponto de já por muito tempo não cumprir nenhuma tarefa do corpo de acordo com as maneiras humanas: estando quase morta em todos os membros, um ténue sopro palpitava a custo. Os que lhe eram próximos, tristes, estavam somente à espera da morte, quando, de súbito, se anunciou que Martinho tinha chegado àquela cidade. Mal o pai da jovem soube disto, correu, sobressaltado, para suplicar pela filha.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> *Nec sibi*: para Roberts s.d. 29 está-se a referir aos camponeses.

<sup>119</sup> À época, os Éduos habitavam a região da atual Borgonha.

<sup>120</sup> *Is* 9, 1: “O povo que andava nas trevas viu uma grande luz; habitavam numa terra de sombras, mas uma luz brilhou”. Este versículo é citado em *Mt* 4, 16.

<sup>121</sup> Martinho, durante a questão prisciliana, viaja pelo menos duas vezes a Tréveris, então capital imperial: uma vez antes do fim do processo, nos inícios de 386 ou pelo fim de 385; uma outra no outono de 386, com o processo acabado. Fontaine 1968 815 et passim coloca este episódio na primeira viagem, assim como o episódio do capítulo 20, *ibid.* 913.

<sup>122</sup> Vergílio *Aeneidos* 4 672-674: “*Audiit exanimis trepidoque exterrita cursu/ unguibus ora soror foedans et pectora pugnis/ per medios ruit, ac morientem nomine clamat [...]*”.

Por um acaso Martinho já tinha entrado na igreja. Aí, enquanto a multidão do povo olhava, assim como os restantes bispos que eram presentes, o velho, soltando gritos de dor, abraça-lhe os joelhos dizendo: “*A minha filha morre de um tipo de mal terrível, e, coisa que é mais cruel do que a própria morte, só vive por um sopro, a carne já está completamente morta. Suplico que a ela vás e a abençoes: tenho a firme esperança de que por teu intermédio lhe deve voltar a saúde*”<sup>123</sup>. Ele, acabrunhado por aquelas palavras, ficou aterrorizado e afastou-se, dizendo não ser dele esse poder: que o ancião errava na suposição, que ele não era digno de que, através dele, o Senhor revelasse um sinal de pujança. O pai vertia lágrimas enquanto persistia<sup>124</sup> e rogava para que visitasse a jovem inanimada: por fim, constrangido a ir pelos bispos que o rodeavam, desceu à casa da menina.

Uma enorme turba esperava, junto às portas, por algo que o servo de Deus fizesse. E primeiro, com aquelas armas que lhe eram familiares neste tipo de assuntos, rezou caído no chão. Depois, examinando a doente, pede que lhe seja dado óleo: assim que o abençoou, derramou na boca da jovem a força do santo líquido, e sem demora foi-lhe a voz devolvida.<sup>125</sup> Então, aos poucos, começaram a animar-se, por cada um dos seus contactos, os seus membros, até que, caminhando com firmeza, se ergueu para testemunho do povo.

## XVII

Nesse mesmo tempo, um escravo de um certo Tetrádio – um indivíduo procônsul<sup>126</sup> – era violentado, num doloroso estado, por um demónio. Solicitou-se a Martinho que lhe impusesse a mão, ao que ele ordena que ele fosse até si conduzido: mas de forma alguma pôde o vicioso espírito ser impelido para fora da divisão em que estava: com os dentes encarniçados, encolerizava-se contra quem viesse. Então Tetrádio prostrou-se junto aos joelhos do venturoso homem, pedindo para que ele próprio descesse à morada, na qual estava retido o possuído<sup>127</sup>. Mas eis que Martinho nega

---

<sup>123</sup> Mt 9, 18: “[...] aproximou-se d’Ele um chefe da sinagoga, que se Lhe prostou diante e disse: ‘Milha filha acaba de morrer, mas vem impor-lhe a Tua mão e viverá’”.

<sup>124</sup> Vergílio *Aeneidos* 2, 650: “*Talia perstabat memorans fixusque manebat*”.

<sup>125</sup> Esta é a primeira vez que se relata, para o Ocidente, uma cura por administração de um óleo abençoado.

<sup>126</sup> Não se sabe ao certo quem foi esta personagem, mas, uma vez que o estatuto de procônsul não existia na Gália, é possível tratar-se de alguém já idoso, reformado e vivendo nos seus domínios, cf Jullian apud Fontaine 1968 834-835. O episódio tem, de resto, algumas similitudes formais com a conversão do também procônsul Sérgio Paulo, *Act* 13, 6-12.

<sup>127</sup> Mt 17, 14-15: “Quando vieram ter com a multidão, um homem aproximou-se de Jesus, lançou-se a Seus pés e disse-Lhe: ‘Senhor, tem piedade do meu filho, porque é lunático e está muito mal. Cai

poder ir à casa de um descrente e pagão: é que Tetrádio, naquele tempo, ainda estava emaranhado no erro do paganismo. Compromete-se a tornar-se cristão, se o demónio fosse expulso do rapaz. Desta feita Martinho, impondo a mão no jovem, lança para fora dele o espírito imundo. Tetrádio, ao ver isto, acreditou no Senhor Jesus: e tornando-se imediatamente catecúmeno foi batizado não muito depois, honrando sempre Martinho, o autor da sua salvação, com admirável afeição.<sup>128</sup>

Por esse tempo, na mesma cidade, entrando na casa de um pai de família, deteve-se no próprio umbral, dizendo que via um horrível demónio no átrio da casa. Logo que lhe ordenou que se retirasse, o demónio apossou-se violentamente do cozinheiro da família<sup>129</sup>, que se detinha na parte interior da habitação. O miserável começou a morder selvaticamente e a dilacerar quem quer que lhe viesse ao encontro. Agitada a casa, perturbada a família, o povo voltado em fuga: lançou-se Martinho ao desvairado, e, em primeiro lugar, ordena-lhe que pare. Mas, visto que rangia com os dentes e estava prestes a morder com a boca escancarada, espeta-lhe Martinho os dedos pela goela adentro e diz: “*Se tens algum poder, devora estes*”<sup>130</sup>. Então de facto, tal como se recebesse na goela uma espada brilhante, afastando os dentes para longe, evitava tocar os dedos do bem-aventurado homem. E, porque estava a ser forçado, com castigos e tormentos, a fugir do corpo que tinha capturado, não lhe sendo todavia permitido sair pela boca, foi expulso pelo fluxo do ventre<sup>131</sup>, deixando repugnantes vestígios<sup>132</sup>.

---

frequentemente no fogo e muitas vezes na água. Apresentei-o aos Teus discípulos, mas eles não puderam curá-lo”.

<sup>128</sup> Segundo a tradição local, esta casa de Tetrádio foi depois convertida numa igreja, a atual igreja de Sainte-Croix de Trèves, reconsagrada no século VI a São Martinho. Tratava-se, se assim for, de uma residência extra-muros, cf. Fontaine 1968 837 n. 2.

<sup>129</sup> A fixação textual desta passagem é complicada. Halm lê: *cui cum ut discederet imperaret et patrem familias*; Fontaine usa antes: *cocum patris familias*, ao passo que Roberts usa *quendam e familia*. Sigo aqui a opção de Fontaine, que inclusivamente identifica a divisão onde se encontra o escravo com uma cozinha; cf. Fontaine 1967 231.

<sup>130</sup> Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 6: “[...] *draco teterrimus, et uideret se semper ab eius cogitationibus repelli, secundum quod scriptum est, stridens dentibus et eiulans, qualis est merito, talis apparebat et uultu [...]*”. Mas ainda *ibidem*, 52: “*Quae cum rictu oris morsum corpori minitarentur, intellexit hostis astutias dixitque: Si a Domino in me uobis est tributa licentia, deuorate concessum: si autem daemonum huc uenistis impulsu, quantocius abite, quia Christi famulus sum. Ita factum est, et cum iubentis uoce omnis bestiarum multitudo, quasi maiestatis uerbere caederetur, aufugit*”.

<sup>131</sup> Vergílio *Aeneidos* 3, 244: «[...] *et uestigia foeda relinquont*». Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 63: “*ascendit [in nau] et solus ex omnibus odorem sensit teterrimum. [...] Quo statim [adolescente possesso a daemone] per Antonium in nomine Domini nostri Jesu Christi curato, intellexere uniuersi diaboli illum fuisse fetorem*”.

<sup>132</sup> *Mc* 9, 17-18: «Alguém, dentre a multidão, disse-Lhe: ‘Mestre, trouxe-Te o meu filho, que tem um espírito imundo. Quando se apodera dele, atira-o ao chão e ele põe-se a espumar, a ranger os dentes e fica rígido. Pedi aos Teus discípulos que o expulsassem, mas eles não conseguiram’».

## XVIII

Entretanto, posto que um boato espontâneo perturbava a cidade de Tréveris com a agitação e assalto dos bárbaros, determina que um possuído seja a si apresentado: ordena-lhe que confirme se a notícia era verdadeira. Então confessou que estiveram consigo dez demónios<sup>133</sup>, que disseminaram aquele rumor pelo povo, com o objetivo de que, ao menos por esse medo, Martinho fosse repellido daquela cidade. Os bárbaros não pensavam de todo numa invasão. Assim, uma vez que o espírito imundo anunciou isto no meio da igreja, a cidade foi libertada do medo e da perturbação que a atingia.

Entre os parisienses também, enquanto entrava pela porta daquela cidade, caminhando consigo uma grande multidão, beijou e abençoou, para horror de todos, um leproso com miserável aspeto: e imediatamente foi purificado de todo o mal. No dia seguinte, dirigindo-se à igreja com a pele fluorescente, agradecia a saúde que tinha recuperado<sup>134</sup>. Não se deve também omitir que as franjas arrancadas à sua veste e cilício operavam frequentemente curas sobre os doentes. É que, atadas aos dedos ou colocadas ao pescoço afugentavam muitas vezes as doenças dos enfermos.

## XIX

Ora também Arbório, o antigo prefeito, de uma natureza sem dúvida leal e santa<sup>135</sup>, numa altura em que a sua filha foi assolada pelas mais graves febres quartãs, encostou ao jovem peito, em pleno acesso de febre, uma carta de Martinho que por acaso lhe tinha sido enviada, e imediatamente a febre foi posta em fuga. Este acontecimento prevaleceu de tal maneira em Arbório, que ele imediatamente dedicou a menina a Deus e consagrou-a a uma perpétua virgindade: e, dirigindo-se a Martinho, ofereceu-lhe a jovem, testemunho visível das suas forças, que foi curada apesar da sua ausência. Nem permitiu que ela fosse benzida, na imposição do hábito da virgindade, por outro que não por Martinho.

A Paulino, que havia de ser um dia um homem de um elevado exemplo, numa altura em que um olho lhe começou a doer fortemente e já uma nuvem muito espessa

---

<sup>133</sup> Fontaine 1968 856-860 delibera em torno da possibilidade de a tentativa de afastar Martinho da cidade estar associada ao caso priscilianista, e à tentativa dos seus opositores em afastá-lo das conversações. De notar ainda que Roberts s.d. 32, de resto em desacordo com a leitura de Halm, considera serem dezasseis os demónios, e não dez.

<sup>134</sup> Gregório de Tours, *Historia Francorum* 8, 33, dá-nos uma localização do local do milagre, em virtude da capela que foi erguida no local. Para a sua localização mais exata, vide Fontaine 1968 868 n. 2.

<sup>135</sup> Magno Arbório provém de uma grande família aristocrática galo-romana; os poemas do seu tio Ausónio dizem-nos muito sobre a sua árvore genealógica; a sua família é próxima da dinastia constantiniana; a sua tia-avó já se havia consagrado à virgindade. Cf. Fontaine 1968 873-875.

revestia a sua pupila, cobrindo-a totalmente, Martinho tocou-o com um pincel e, fazendo desaparecer toda a dor, restituiu-lhe a saúde anterior.<sup>136</sup>

Além disso, ele mesmo, quando sucedeu que, por um certo acaso, rebolou de um sótão e, caindo pelos desnivelados degraus da escadaria, ficou afligido com muitas feridas, quando jazia sem vida na cela e era supliciado por demasiadas dores, apareceu-lhe de noite um anjo para lavar as feridas e besuntar, com uma unção pura, as contusões do corpo moído.<sup>137</sup> E assim, no dia seguinte foi devolvido à saúde, ao ponto de se julgar que não tinha nunca sofrido alguma infelicidade.

Mas seria fastidioso percorrer caso por caso: bastem estes, apesar de serem poucos de inúmeros, e que seja suficiente, que nós não afastemos a verdade dos mais extraordinários ao mesmo tempo que evitamos o tédio de enumerar muitos<sup>138</sup>.

## XX

E, para inserir coisas menores em feitos tamanhos – sem dúvida como é típico da era dos nossos dias, nos quais todas as coisas são depravadas e estão corrompidas, ao ponto de ser já uma coisa notável não ceder a constância sacerdotal à adulação régia<sup>139</sup> – quando muitos bispos de diversas partes da terra compareceram ao imperador Máximo, homem de uma feroz natureza e arrebatado pela vitória nas guerras civis, e era visível uma triste bajulação por parte de todos, como ainda a dignidade sacerdotal se submetia à degenerada fraqueza da clientela régia, permanecia somente em Martinho a autoridade apostólica.

Pois, ainda que tenha tido que suplicar por algumas coisas, ordenou em vez de pedir, e apesar de ter sido frequentemente instado para lá ir, absteve-se do seu banquete, dizendo que não podia participar da mesa daquele que havia tirado a um dos imperadores um reino, ao outro, a vida<sup>140</sup>. Por fim, visto que Máximo assegurou não ter tomado o império por sua vontade, mas ter defendido pelas armas a necessidade do

---

<sup>136</sup> Paulino de Nola não refere nos seus escritos este milagre. Fontaine 1968 883-888 conjectura em torno da possibilidade de se tratar de uma “cura espiritual”, que Sulpício decide representar de um forma literal. Apoiar-se para isso numa carta escrita a São Victrício, Paulino de Nola *Epist.* 18, 9, na qual se narra um encontro das três personalidades em Viena (que nesse caso terá que ter ocorrido antes de 390). São Martinho terá então, nesta hipótese, contribuído decisivamente para a sua conversão para a vida ascética.

<sup>137</sup> *Act.* 12, 7: “De repente, apareceu o anjo do Senhor [a São Pedro, encarcerado por Herodes] e a masmorra foi inundada de luz. O anjo despertou Pedro, tocando-lhe no lado, e disse-lhe: ‘Ergue-te depressa!’ E as correntes caíram-lhe das mãos”.

<sup>138</sup> *Jo.* 21, 25: “Há ainda muitas outras coisas que Jesus fez. Se elas se escrevessem, uma por uma, penso que nem o mundo inteiro poderia conter os livros que se tinham de escrever”.

<sup>139</sup> Esta expressão, no seguimento da tradição historiográfica latina, é muito próxima de *Chron.* 2, 46, 1, quando Sulpício inicia a narração dos tempos da sua geração.

<sup>140</sup> São eles Valentiano II, que só volta a entrar na Gália em 386, e Graciano, morto em Lião.

reino, imposta a si pelos militares de acordo com a vontade divina, e que a vontade de Deus não parecia ser-lhe hostil, nas mãos de quem alcançou uma vitória com um sucesso tão incrível<sup>141</sup>; e ainda que não tinha tombado nenhum dos adversários a não ser na linha de batalha, enfim, vencido ou pela justificação ou pelas súplicas, foi ao festim, regozijando o rei de modo admirável, pois obteve o que quis.

Ora, estavam presentes os convidados, tal como se convocados para um dia de festa, homens elevados e ilustres: o prefeito e também cônsul Evódio – homem mais justo não há; dois acompanhantes investidos do mais alto poder, o irmão do rei e o tio<sup>142</sup>. No meio destes tinha-se acomodado um presbítero de Martinho, todavia o próprio tinha-se sentado numa banquetta colocada junto ao rei.

Mais ou menos a meio do convívio, como é costume, um servo fornece ao rei uma taça. Este ordena que seja antes dada ao santo bispo, esperando e pretendendo receber o copo da mão direita daquele. Mas Martinho, quando terminou de beber, entregou a taça ao seu padre, evidentemente achando não haver ninguém mais digno de ser o primeiro a beber após ele mesmo: nem ele seria íntegro, se preferisse, em vez do presbítero, ou o próprio rei, ou aqueles, que estavam próximos do rei<sup>143</sup>. Tendo assim sucedido, o imperador e todos os que então estavam presentes ficaram de tal modo estupefactos ao ponto de este exato gesto, pelo qual foram desprezados, lhes ter agradado. E por toda a corte foi o mais possível repercutido, ter Martinho feito durante a refeição do rei aquilo que nenhum dos bispos havia feito em banquetes de juízes mais humildes.

Ao mesmo Máximo previu com muita antecipação o que viria a suceder, que, se avançasse para a Itália, para onde desejava ir, para conduzir a guerra contra o imperador Valentiniano, deveria saber que seria vitorioso no primeiro ímpeto de ataque, mas que

---

<sup>141</sup> Poderá ser uma alusão ao facto de todo o exército de Graciano, à exeção de trezentos cavaleiros, ter passado para o lado de Máximo, em Paris, cf. Fontaine 1969 929-930. De notar ainda que este imperador terá tomado medidas favoráveis aos priscilianos.

<sup>142</sup> Evódio é referido em *Chron.* 50 como o indivíduo incumbido por Máximo de acusar Prisciliano. Aí é caracterizado como *uiri acri et seuero*. Talvez o elogio que aqui lhe é dado (que não parece ter sentido irónico) seja uma forma de o desresponsabilizar dos corredores políticos dos quais estava inevitavelmente associado. O irmão de Máximo é Marcelino. Nada sabemos sobre o seu tio. Convém ainda notar que estas cinco personagens não perfazem o número de sete típico das refeições romanas, a não ser que na leitura do texto os dois condes (*comites*) sejam considerados em separados dos familiares de Máximo, cf. Fontaine 1969 932-934. Os convidados reclinam-se num *stibadium* ou *sigma*; o presbítero está situado no meio, na curva interior da mesa; aparentemente, esta posição, à época, era a posição de honra, cf. Roberts 1995 97 n. 24.

<sup>143</sup> *1 Cor* 10, 21: “Não podeis beber o cálice do Senhor e o do Demónio ao mesmo tempo. Não podeis sentar-vos à mesa do Senhor e à mesa dos demónios”. Esta oposição a Máximo poderá ser mais premente se for verdade que ele havia sido excomungado por São Ambrósio, como se lê em Paulino Diácono *Vita Ambrosii* 19, cf. Fontaine 1969 935 n.1. Gregório de Tours *De Miraculis Martini* 10 diz-nos que esta taça se encontrava depois em Candes.

pouco tempo após isso haveria de morrer. Acontecimentos que, na realidade, assim vimos suceder. De facto, Valentiano foi posto em fuga no seu primeiro ataque: aproximadamente um ano depois, com os homens recobrados, Valentiniano mata Máximo, capturado entre os muros de Aquileia.<sup>144</sup>

## XXI

É manifesto também que os anjos o visitavam com frequência, ao ponto de com ele reciprocamente travarem diálogo. Retia até de tal maneira o Diabo na esfera do visível e debaixo dos seus olhos, que lhe aparecia independentemente da forma, quer este se contesse na própria substância, quer se transformasse nas diversas figuras da maldade espiritual. Por isso, uma vez que o Diabo sabia que não poderia escapar-se<sup>145</sup>, atormentava-o frequentemente com invetivas, pois não podia iludir por armadilhas.

Todavia, numa certa altura, segurando na mão o corno de um boi coberto de sangue, invade a sua cela com um tremendo rugido. E, mostrando a cruel mão direita coberta de sangue ao mesmo tempo que se alegrava do crime recentemente cometido, diz: *“Onde está, ó Martinho, o teu poder? Matei há pouco um dos teus”*<sup>146</sup>. Então ele, após convocar os irmãos, relata aquilo que o Diabo revelara: determina que vão diligentemente pelas celas de cada um para saber quem fora oprimido por esta desgraça.

Em boa verdade nenhum dos monges faltava, mas dizem que um camponês, contratado a soldo para trazer lenha numa carruagem, tinha ido à floresta. Ordena portanto que alguns vão ao seu encontro: assim foi encontrado não longe do mosteiro, já quase morto. Arrastando ainda o espírito até ao último sopro, indica aos irmãos a causa da morte e da ferida: depois de estarem os bois jungidos, enquanto acorrentava umas correias que se tinham desatado, um boi, sacudindo a cabeça, espetou-lhe um corno nas virilhas. Não muito depois, abandonou a vida.

---

<sup>144</sup> Historicamente, ainda que Valentiniano tenha obtido uma importante vitória naval contra Máximo, o verdadeiro destronador do usurpador foi Teodósio. Para um sentido estilístico desta alteração histórica, vide n. 287. Além disso, se considerarmos que Valentiniano também foi um oficial do exército de Juliano, haverá a possibilidade de ele e Martinho terem sido conhecidos.

<sup>145</sup> Vergílio *Georgicon* 4, 406: *“tum uariae eludent species atque ora ferarum”*; *ibidem* 4, 443: *“Verum ubi nulla fugam reperit fallacia, uictus”*. Alusão à vitória de Aristeu sobre as metamorfoses de Proteu.

<sup>146</sup> Paródia a *1 Cor.* 15, 55: “E, quando este corpo corruptível mortal se revestir de imortalidade, então cumprir-se-á o que está escrito: ‘A morte foi tragada pela vitória. Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?’” apud *Is* 25, 8; *Os* 13, 14. Mas paródia também a *Jo* 17, 12: “Enquanto estava com eles no mundo, guardava-os em Teu nome. Guardei aqueles que Me deste e nenhum deles se perdeu senão o filho da perdição; assim cumpriu-se a Escritura”, assim comentada pelos Padres Capuchinhos: “A queda de Judas não foi fruto dum descuido da parte de Cristo. Ela fazia parte dum plano misterioso de Deus, testemunhado no Antigo Testamento”.

Considere-se por que decisão do Senhor fora este poder dado ao Diabo<sup>147</sup>. O que em Martinho era admirável, é que previa não só isto, que acima relatámos, mas muitas outras coisas semelhantes, muito antes de ocorrerem, todas as vezes que por acaso ocorressem, e<sup>148</sup> indicava aos irmãos o que lhe havia sido anunciado.

## XXII

Mas o Diabo também lhe aparecia frequentemente a olho nu no maior número possível de formas, enquanto tentava iludir o santo homem com as mil artes de fazer mal<sup>149</sup>. De facto, mostrava-se algumas vezes transfigurado com a máscara de Júpiter, geralmente na de Mercúrio, e ainda muitas vezes nos aspetos de Vénus e de Minerva<sup>150</sup>: contra quem, destemido, sempre se protegia com o sinal da cruz e o auxílio da oração. Ouvia-se ordinariamente insultos, pelos quais aquela multidão de demónios, com gritos violentos, o invetivava: mas como sabia que era tudo falso e vão, não era afetado pelas censuras.

Testemunhavam também alguns dos irmãos terem ouvido o Demónio inquirir, com acusações impetuosas, por que é que, após uma purificação, aceitava no mosteiro alguns irmãos que em tempos tinham corrompido a graça do batismo com muitos pecados, e enumerava os crimes de cada um.<sup>151</sup> Martinho, resistindo ao Diabo, tinha respondido firmemente que os antigos crimes eram limpos pela conversão a uma vida melhor, e que, pela misericórdia do Senhor, deviam ser absolvidos dos pecados aqueles que desistissem de pecar. Tendo o Diabo contra-argumentando que tamanhos pecadores<sup>152</sup> não mereciam o perdão, e que uma vez caídos não pode ser garantida pelo

---

<sup>147</sup> Alusões apocalípticas: *Apoc.* 6, 8: “Olhei e vi um cavalo esverdeado; e o que o montava tinha por nome Peste; seguia-o Hades. Foi-lhe dado poder sobre a quarta parte da terra, para a fazer perecer pela espada, pela fome, pela peste e pelas feras da terra”. O conceito do poder dado a Satã, por cuja ação nefasta se prepara misteriosamente um bem maior, é também um motivo estrutural do *Livro de Job*.

<sup>148</sup> Sigo aqui a fixação textual de Roberts, que lê aqui a conjunção *et* em vez de *aut*, como o fazem Fontaine e Halm.

<sup>149</sup> Vergílio, *Aeneidos* 7, 335-338: “*Tu potes unanimos armare in proelia fratres/ [...], tibi nomina mille,/ mille nocendi artes*”. Alusão à Fúria Alecto.

<sup>150</sup> Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 28: “*At nunc dum theatriali mutatione formarum, quasi rudem infantiam scenica niteris simulatione deludere [...]*”. Fontaine 1969 963-971 salienta como Mercúrio era muito cultuado na Gália, e sugere que este encontro “com a máscara” possa ser uma alusão aos teatros mitológicos gauleses, onde o santo se terá confrontado com a figura encarnada do ídolo, em festivais pagãos.

<sup>151</sup> A palavra aqui usada é *conuersos*, que terá, sobretudo com a Regra de São Bento, o sentido técnico de laicos que desejam participar na vida monasterial sem fazerem os votos. Aqui, no entanto, esse sentido ainda não está cristalizado, sendo a *conuersio* um termo que procura traduzir o grego *askésis*. Cf. Fontaine 1969 971 975.

<sup>152</sup> *criminosi*: provavelmente, os pecadores das faltas mais graves, tal como estabelecido por Tertuliano: aqueles que após o batismo cometem adultério, apostasia ou assassinato.



Senhor nenhuma piedade, diz-se que então Martinho exclamou com este bramido: “*Se tu próprio, ó miserável, desistisses da perseguição aos homens e se, mesmo nesta altura, quando o Dia do Juízo está próximo, te arrependesses do que hás de fazer, eu próprio, confiante no Senhor Jesus Cristo, prometer-te-ia a Misericórdia*”.

Ó quão santa ousadia em torno da piedade do Senhor, pela qual, ainda que não pôde cumprir o exemplo, revelou vontade! E, uma vez que o assunto começou a tratar do Diabo e das suas manhas, não parece estar fora do tema, ainda que me volte para algo externo, referir uma coisa que aconteceu. Pois não só há nisso algo das pujanças de Martinho, como ainda será entregue à memória como um prodígio perfeitamente digno, num episódio com o qual se deve inspirar cautela, caso em qualquer sítio venha a acontecer tal coisa, mais tarde.

### XXIII

Um certo Claro, um jovem da mais alta nobreza, pouco tempo depois um presbítero, agora um bem-aventurado após uma morte em beatitude, tendo-se convertido a Martinho, abandonando todos os seus bens, em breve tempo resplandeceu no cume da máxima fé e de todas as virtudes.

Assim, uma vez que se tinha estabelecido numa ermida não longe do mosteiro do bispo e comungavam com ele muitos irmãos, um certo jovem, que se chamava Anatólio, acedeu a ele e habitou algum tempo em comunidade com os outros, falseando, por debaixo dos votos de monge, toda a humildade e inocência. Depois, à medida que o tempo ia passando, dizia que os anjos costumavam conversar consigo. Como ninguém lhe dava fé, coartava muitos a acreditar através de alguns sinais. Por fim, ele alongou-se de tal forma, ao ponto de proclamar que entre ele e Deus iam e vinham incessantemente mensageiros, e que a partir de então queria ser considerado como um dos profetas<sup>153</sup>. Claro, todavia, não podia de modo algum deixar-se levar por aquela crença. O outro ameaçava-o com a ira do Senhor e desgraças iminentes por não crer num santo. Por fim diz-se que irrompeu com este dito: “*Eis que nesta noite o Senhor me dará do céu uma veste branca: vestido com ela deambularei entre vós, e isto será para vós um sinal de que eu sou o Poder de Deus, por ter sido presenteado com um manto de Deus*”<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> Paródia ao sonho de Jacob, *Gn* 28, 12: “Teve um sonho: viu uma escada apoiada na terra, cuja extremidade tocava o céu; e ao longo desta escada subiam e desciam anjos de Deus”.

<sup>154</sup> *Act* 8, 10: “Do mais pequeno ao maior, todos acreditavam nele [no mágico Simão]. ‘Este homem, diziam, é a Força de Deus, chamada a grande’”.

Ora houve então da parte de todos uma grande expectativa com esta promessa. E assim, mais ou menos a meio da noite, pareceu que todo o eremitério era agitado por um tumulto de galopes sobre o chão<sup>155</sup>. Por outro lado, a cela, onde o jovem estava fechado, era vista a cintilar com intensas luzes<sup>156</sup>: nela não só se ouvia um bramido que ia e vinha continuamente, como ainda um certo murmúrio de muitas vozes.

Fez-se então silêncio, ele saiu e chamou a si um dos irmãos, de nome Sabácio, e exhibe-lhe a túnica com que estava vestido<sup>157</sup>. Este, estupefacto, chama os outros, também o próprio Claro corre para lá, e, fazendo-se uso de uma lamparina, todos inspecionam a veste cuidadosamente. Tinha de facto uma suavidade máxima, uma brancura extraordinária, um brilho de admirar: não se pôde reconhecer de que natureza era, animal ou vegetal. No entanto, quando examinada por olhos e dedos cuidadosos, não parecia ser mais do que uma veste. Entretanto, Claro exorta os irmãos para recorrem à oração, para que o Senhor lhes revelasse de forma inequívoca o que era aquilo.

E desta forma o resto da noite foi consumido com hinos e salmos. Mal brilhou o dia, segurando Anatólio com a mão direita, queria levá-lo a Martinho, bem consciente de que ele não podia ser iludido por um artifício do Diabo. Logo então o desgraçado começa a opor-se e a resistir, dizendo ser-lhe proibido mostrar-se a Martinho. E logo que o obrigaram a ir contra vontade, o vestido desvaneceu-se das mãos daqueles que o traziam.<sup>158</sup> De onde quem duvida que este foi também um poder de Martinho? De maneira que o Diabo não conseguiu dissimular ou esconder por mais tempo a sua alucinação, quando esta era forçada a submeter-se aos olhos de Martinho<sup>159</sup>.

## XXIV

---

<sup>155</sup> Vergílio *Aeneidos* 11, 599 et passim: “*Fremet aequore toto/ insultans sonipes [...]*”; E, em Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 39, um episódio correspondente: “*Commouerunt aliquando monasterium meum [...]*”.

<sup>156</sup> Vergílio *Aeneidos* 1, 90: “[...] *crebris micat ignibus aether*”.

<sup>157</sup> Paródia de Anatólio a *Marc.* 3, 13: “Subiu [Jesus], depois, a um monte e chamou os que Ele quis. E foram ter com Ele”; *Jo.* 20, 20: “Dizendo isto, mostrou-lhes as mãos e o lado. Alegraram-se os discípulos, vendo o Senhor”.

<sup>158</sup> Fontaine 1969 1010-1011 sugere que a túnica tenha sido despedaçada na sequência de uma rixa entre os monges.

<sup>159</sup> Santo Antão adverte contra os diabos que se disfarçam de monges: Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 25: “*Solent etiam cum modulatione non aparentes psallere: proh nefas! ad haec et impuro ore sacra Scripturarum eloquia meditantur*”. Mas ainda *ibidem* 40: “*Ieiunanti etiam mihi uisus est ut monachus, et panes offerens, his sermonibus suadebat ut uesceret [...]*”.

É de observar ainda que mais ou menos pela mesma altura havia na Hispânia um jovem que, visto que granjeava autoridade para si através de muitos sinais, ficou de tal maneira exaltado que declarava ser Elias. Dado que muitos acreditavam nele cegamente, junta-se que ele dizia ser Cristo: ele zombou com isto de tal maneira, que um certo bispo chamado Rufo o adorava como a Deus. Por causa disto vimo-lo depois expulso do episcopado. E mais uma grande parte de irmãos nos relatou que sobressaiu por esse mesmo tempo uma certa pessoa, no Oriente, que se vangloriou de ser João<sup>160</sup>. Através disto, pelo surgimento de falsos profetas desta forma, podemos presumir que está iminente a chegada do Anticristo, que através deles já exerce o mistério da iniquidade.<sup>161</sup>

Pois então, não parece que se deva passar ao lado de por quantas manhas o Diabo, por esses mesmos dias, tentou Martinho. Num certo dia, de facto, fazendo-se preceder por uma luz purpúrea, na qual ele próprio estava envolvido, de modo a que mais facilmente iludisse pela claridade do brilho em que encarnara, e estando ainda vestido com um manto imperial, coroado com um diadema de gemas e ouro, tendo os botins untados com ouro, a cara apática, o aspeto sorridente, ao ponto de se pensar que era tudo menos o Diabo, apareceu na cela daquele que estava a rezar<sup>162</sup>.

Porém, como Martinho ficou acabrunhado por esta primeira visão, houve entre os dois, durante muito tempo, um profundo silêncio. Então começa primeiro o Diabo: “*Reconhece, Martinho, quem vês: eu sou Cristo. Quis manifestar-me a ti antes de vir descer à terra*”. Visto que Martinho calou perante isto, nem lhe devolveu qualquer resposta, o Diabo ousou repetir a desavergonhada declaração: “*Martinho, por que duvidas? Crê, pois vês! Eu sou Cristo*”.<sup>163</sup> Então ele, por uma revelação do Espírito Santo, que lhe fez compreender ser aquele o Diabo, não o Senhor, diz: “*O Senhor Jesus não previu que voltaria à terra repleto de púrpura, nem a resplandecer com um*

---

<sup>160</sup> Trata-se de João Batista: pode-se inferir isto pela sua proximidade com Elias em *Luc* 1, 17 e *Mt* 17, 10-13.

<sup>161</sup> *Mc* 13, 21-22: “Então, se alguém vos disser: ‘Aqui está o Messias’ ou: ‘Ei-lo ali,’ não acrediteis, pois surgirão falsos messias e falsos profetas que farão sinais e prodígios, a fim de enganarem, se possível, até os eleitos”. O mesmo episódio em *Mt* 24, 4-5.

<sup>162</sup> *2 Cor.* 11, 14: “E não é de estranhar, porque o próprio Satanás, se disfarça em anjo de luz”. *Mt* 7, 15: “Acautelai-vos dos falsos profetas que se vos apresentam disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos vorazes”. Também Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 35: “*solent, nocte uenientes, angelos Dei se fingere, laudare studium, mirari perseuerantiam, futura praemia polliceri [...]*”.

<sup>163</sup> O Diabo parodia a passagem *Jo* 20, 29: “Disse-lhe Jesus: ‘Porque Me viste, acreditaste. Bem-aventurados os que, sem terem visto, acreditam!’”. Parodia igualmente as aparições de Cristo que não são imediatamente reconhecidas: *Luc* 24, 13-35; *Jo* 21, 1-14.

*diadema. Eu não creerei que Cristo chegou, a não ser naquela veste e aparência com que sofreu, a não ser mostrando os estigmas da Cruz*”<sup>164</sup>.

Perante estas palavras aquele desvaneceu-se como fumo, e encheu a cela com tanto mau cheiro, que deixou provas evidentes de ser o Diabo. Este acontecimento, que acima relatei, soube-o da boca do próprio Martinho, porventura não vá alguém julgá-lo imaginado.

## XXV

Na verdade, visto que outrora, ao ouvirmos acerca da sua fé, vida e pujança, ardíamos com o desejo de o ter por perto, suportámos uma alegre peregrinação para o podermos ver. Além disso porque ao mesmo tempo já cintilava o desejo de escrever a sua vida, fomos atizados nalgumas coisas pelo próprio, naquilo em que ele pôde ser questionado; soubemos doutras por aqueles que presenciaram ou conheciam os feitos. Na realidade não se pode acreditar com quanta humildade, com quanta amabilidade nos amparou por essa altura, muito se alegrando e se regozizando no Senhor<sup>165</sup> por ter sido considerado por nós de uma tal importância, que o procurássemos ardentemente ao ponto de suportar uma peregrinação.

Como sou miserável! Quase nem me atrevo a confessá-lo: visto que julgou digno que eu me acolhesse na sua ceia santa, ele próprio oferece água para lavar as nossas mãos, e além disso, ao entardecer, ele próprio lavou os nossos pés!<sup>166</sup> Nem eu tive a capacidade de resistir ou de me opor: fui de tal modo esmagado pela sua autoridade, ao ponto de julgar ser um sacrilégio não obedecer. Mas também ele não conversou connosco sobre outra coisa<sup>167</sup>, a não ser que se devia abandonar as seduções do mundo e os fardos do século, para seguirmos livre e militantemente o Senhor Jesus.

---

<sup>164</sup> *Is.* 52, 14-15: “Assim como, ao vê-lo, muitos ficaram pasmados – tão desfigurado estava o seu rosto que não parecia de homem, - assim o admirarão muitos povos; os reis permanecerão mudos diante dele (...), vide n. 62. Ainda: *Jo* 20, 25: “Se eu [Tomé] não vir o sinal dos cravos nas Suas mãos, se não meter o dedo no lugar dos cravos e não meter a mão no Seu lado, não acreditarei”. Para a construção frásica, cf. Cícero *De oratore* 1, 29, 132: “*Ego enim neminem nec motu corporis neque ipso habitu atque forma aptiorem nec uoce pleniorem aut suauioremi mihi videor audisse [...]*”.

<sup>165</sup> *Fil* 2, 17-18: “Mas, ainda que tenha de verter o meu sangue em libação sobre o sacrifício e a oblação da vossa fé, alegro-me, e congratulo-me com todos vós. E vós, também, alegrai-vos e congratulai-vos comigo”.

<sup>166</sup> *Jo* 13, 14-15: “Ora, se Eu vos lavei os pés, sendo Senhor e Mestre, também vós deveis lavar os pés uns aos outros. Dei-vos o exemplo, para que, como Eu vos fiz, façais vós também”. João Cassiano *De Coenobiorum Institutis* 4, 19 diz que era costume dos monges orientais lavar os pés dos seus irmãos todos os domingos ao entardecer, antes de entrarem numa vigília; mas não podemos saber se é este o caso.

<sup>167</sup> Fontaine 1969 1056-1066, seguindo a hipótese dada pelos escritos de São Cassiano (vide nota anterior), sugere que Martinho faz aqui uma homília monástica. Encontraremos assim, em estilo indireto: princípios gerais; um exemplo (Paulino, que eventualmente estaria presente); as consequências do exemplo; por fim, um elogio final.

E apresentava-nos como um mais do que notável exemplo destes tempos a ilustre personalidade de Paulino, que acima referimos. Ele, rejeitando às maiores riquezas, seguia Cristo cumprindo na íntegra, praticamente sozinho naqueles tempos, os preceitos evangélicos: reclamava que era ele que devia ser seguido, que era ele que devia ser por nós imitado. E este mundo era bem-aventurado por ter um modelo de tanta fé e virtude, dado que ele, sendo rico e possuindo muitos bens, vendeu tudo e deu aos pobres de acordo com a palavra do Senhor, e pelo exemplo fez possível o que era impossível de fazer<sup>168</sup>.

E também nas suas palavras e diálogo íntimo, quanta a seriedade, quanta a dignidade! Como era determinado, como era eficaz, como era rápido e dotado na resolução de questões das Escrituras! E, uma vez que sei que muitos são incrédulos neste aspeto – com efeito tenho-os visto a não acreditarem no que eu próprio refiro – deponho como testemunha Jesus e a nossa comum esperança de que nunca ouvi da boca de mais ninguém tamanho saber, tamanha natureza, tamanho ensinamento, tão bom e puro<sup>169</sup>. Contudo, como é uma ninharia este louvor em comparação com as virtudes de Martinho! Exceto se for admirável a um homem iletrado não ter na realidade faltado esta graça.<sup>170</sup>

## XXVI

Mas já o livro exige um fim, a obra deve terminar: não porque estão esgotadas todas as coisas que havia para dizer sobre Martinho, mas porque nós, tal como poetas inexperientes, descuidando no final o remate da obra, sucumbimos vencidos pela imensidão do assunto<sup>171</sup>. Pois, ainda que os seus feitos pudessem ser explicados por palavras de uma maneira qualquer, nenhum texto conseguirá jamais expor –

---

<sup>168</sup> Isto aconteceu em 393, pelo que esta peregrinação ocorre pelo menos quatro anos antes da morte de São Martinho. Vide ainda: *Mt* 19, 21: “Se queres ser perfeito, disse-lhe Jesus, vai, vende tudo o que possuíres, dá o dinheiro aos pobres, e terás um tesouro nos céus; depois, vem e segue-Me”; *ib* 26: “Fixando neles o olhar, Jesus disse-lhes: ‘Aos homens é impossível, mas a Deus tudo é possível’”. O mesmo em *Mc* 10, 17-31; *Lc* 18, 18-30.

<sup>169</sup> *Act* 22, 14-15: “O Deus dos nossos pais, prosseguiu ele [Ananias a São Paulo], predestinou-te para conheceres a Sua vontade, para veres o Justo e para ouvires as palavras da Sua boca, porque serás testemunha diante de todos os homens, acerca do que viste e ouviste”.

<sup>170</sup> Desviamos-nos aqui da leitura de Fontaine e de Roberts, que consideram que nesta frase *homini inlitterato* se reporta a Martinho. Ainda que um intertexto com a *Vida de Santo Antão* nos possa aproximar de tal opção, cf. Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 72: “[...] *hoc in se mirabile habebat, quia cum litteras non didicisset, ingeniosissimus et prudentissimus erat*”; o mesmo no capítulo setenta e três, assim como em *Act* 4, 13, parece-nos que a locução conjuntiva *nisi quod* se reporta à *laudatio* feita por Sulpício, devendo-se manter o valor concessivo que lhe é próprio, sem se traduzir por “en tout cas” e “still”, como o fazem estes tradutores, para alterarem o referente do sujeito.

<sup>171</sup> O motivo da musa fatigada: Cícero *Cato Maior De senectute* 2, 5: “[...] *extremum actum tanquam ab inerti poeta esse neglectum*”. Vide supra 138.

francamente o anúncio! – a sua vida interior, o seu comportamento quotidiano, o seu espírito sempre dirigido para o céu. Aquela perseverança e justa medida na abstinência e nos jejuns, a força nas vigílias e nas orações, as noites e os dias por ele igualmente passados sem tempo algum desocupado da obra de Deus, ao qual se entregava quer no trabalho quer no descanso, mas sem sequer comer ou dormir, a não ser quanto forçou a necessidade natural<sup>172</sup> – verdadeiramente declaro que, mesmo se, como se diz, Homero emergisse das profundezas, ele não as conseguiria contar. De tal maneira tudo em Martinho é maior do que o que pode ser testemunhado por palavras.

Nunca passou uma única hora e momento em que ou não se dedicasse à oração, ou persistisse na leitura: todavia também durante os intervalos entre leituras, ou de qualquer outra coisa que fizesse, nunca relaxava o ânimo da oração. Certamente, como é o costume dos ferreiros, que durante os intervalos do seu ofício desbastam a sua bigorna como se fosse um certo alívio do trabalho, assim também Martinho sempre rezava, enquanto era visto a fazer outra coisa<sup>173</sup>.

Ó homem verdadeiramente bem-aventurado, em quem não houve maldade: não julgou ninguém, não condenou ninguém, não retribuiu a ninguém o mal pelo mal<sup>174</sup>. Com efeito, assumira tanta paciência contra todos os insultos, que, ainda que fosse o mais elevado dos sacerdotes, era também impunemente atacado pelos mais torpes clérigos, mas nem por causa disso alguma vez os afastou dos seus postos, ou os repeliu da sua caridade, que nele próprio era imensa.

## XXVII

Nunca ninguém o viu irritado, ninguém perturbado, ninguém a lamentar, ninguém a rir: foi sempre um e o mesmo. Parecia que, de certa maneira, manifestava uma alegria celestial no semblante, superior à natureza humana. Nada provinha dos seus lábios a não ser Cristo, nada habitava no seu coração a ser a piedade, a não ser a paz, a não ser a misericórdia. Frequentemente também costumava chorar pelos pecados

---

<sup>172</sup> Atanácio de Alexandria *Vita Antonii* 45: “[...] *Antonius mansionum in coelo positarum recordans [...] cumque eum siue cibum sine somnum indulgere corpusculo, aut alias naturae necessitates, cogeret humana conditio, miro afficiebatur pudore [...]. Edebat tamen, utpote homo, saepe solus, saepe cum fratribus*”.

<sup>173</sup> *Ecli.* 38, 28: “Assim sucede com o ferreiro sentado ao pé da bigorna, atento ao ferro que vai amoldando; o vapor do fogo cresta as suas carnes, e ele resiste ao calor da fornalha”.

<sup>174</sup> *Lc* 7, 36-37: “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso. Não julgueis e não sereis julgados; não condeneis e não sereis condenados; perdoai e sereis perdoados»; 1 *Ped* 3, 9: «Não pagueis o mal com o mal, nem a injúria com a injúria”.

daqueles que se revelavam ser seus detratores, que perseguiram um homem tranquilo e alheado de línguas venenosas e de palavras viperinas<sup>175</sup>.

E de facto, soubemos de alguns que, invejosos da sua virtude e vida, odiaram nele aquilo que em si não viam e que não eram capazes de imitar. E – ó sacrilégio que deve fazer sofrer e gemer – apesar de certamente poucos, conta-se que os seus perseguidores normalmente não eram outros que não outros bispos!<sup>176</sup> Por certo não é necessário denominar alguém, muito embora a maior parte nos persiga a nós mesmos com os seus latridos: se algum destes ler isto e nisto se reconhecer, que seja suficiente que core de vergonha. Pois se se irritar, confessará o que de si é dito, apesar de se calhar estarmos a pensar noutras pessoas. Contudo não recuamos assim que nos vierem a odiar em conjunto com tal homem, se houver quem assim seja. Tenho a firme confiança, sem hesitação, de que esta pequena obra vai ser agradável a todas as pessoas boas. Quanto ao resto, se alguém vier a ler sem fé, ele próprio pecará.

Quanto a mim, estou consciente que, impelido a escrever pela fidelidade às coisas e pelo amor de Cristo, expus os acontecimentos ocorridos e de ter dito a verdade: e terá, como espero, uma regalia preparada por Deus, não todo aquele que ler, mas todo aquele que acreditar.

## 2.2 Cartas

I

A Eusébio,

No dia de ontem, tendo um grande número de monges vindo ter comigo, entre inúmeras histórias e uma longa conversa, fez-se por acaso menção ao meu livrinho, aquele que publiquei acerca da vida do bem-aventurado bispo Martinho: e ouvia com o maior gosto que este era lido com aplicação por muitos. Entretanto é-me mencionado que uma certa pessoa, instigada por um mau espírito, perguntou por que é que Martinho, que despertou mortos e expulsou fogos de mansões, tinha sido, ele mesmo, queimado há pouco tempo por um incêndio, submetido a uma perigosa paixão.

---

<sup>175</sup> Vergílio *Aeneidos* 7, 351: “*uipeam inspirans animam; fit tortile collo*”.

<sup>176</sup> Salústio *De Coniuratione Catilinae* 51, 38: “*Postremo quod ubique apud socios aut hostis idoneum uidebatur, cum summo studio domi exequabantur, imitari quam inuidere bonis malebant*”.

Ó como é ele miserável, quem quer que seja! Sabemos da sua má-fé e sentenças graças às palavras dos Judeus, que insultavam com estas palavras o Senhor colocado na Cruz: “*Salvou os outros, não pode salvar-se a si mesmo*”<sup>177</sup>. Verdadeiramente esse sujeito, quem quer que seja, se tivesse nascido naqueles tempos, até poderia sentenciar contra o Senhor, uma vez que blasfema um seu Santo num exemplo semelhante.

Então por que é que, ó quem quer que sejas, não é Martinho poderoso, não é santo? Porque ficou em perigo num incêndio? Ó bem-aventurado e em tudo semelhante aos Apóstolos, até nos insultos que sofreu!<sup>178</sup> Sem dúvida se relata que os pagãos pensaram isto acerca de Paulo, quando uma víbora o mordeu: “*Este homem deve ser um assassino, a quem o destino não deixou viver após ter sido salvo do mar*”<sup>179</sup>. Mas ele, lançando a víbora para o fogo, não sofria de mal nenhum. Os outros esperavam que ele ia cair e que num instante havia de morrer: porém, mal viram que não lhe aconteceu nada, mudaram de opinião, diziam que ele era um deus. E no entanto pelo exemplo deles tu devias refutar a tua má-fé, ó tu, o mais infeliz de todos os mortais; de tal maneira que, se ficaste escandalizado por uma chama ter tocado Martinho, devias pelo contrário atribuir esse toque aos seus méritos e poder, dado que não morreu quando circundado pelo fogo<sup>180</sup>.

Reconhece pois, ó miserável, reconhece aquilo que não sabes, que praticamente todos os santos se tornaram mais notáveis pelas pujanças que demonstraram nos perigos por que passaram. Na realidade vejo que Pedro, forte na sua crença, marchou, contra a natureza adversa das coisas, com os pés sobre o mar e marcou as águas instáveis com pegadas<sup>181</sup>. Mas não me parece que o Apóstolo dos pagãos foi menor por causa disso, a quem uma tempestade engoliu e que após três dias e igual número de noites uma vaga

---

<sup>177</sup> *Mt* 27, 42.

<sup>178</sup> *Mt* 5, 11: “Bem-aventurados sereis quando vos insultarem e perseguirem e, mentindo, disserem todo o género de calúnias contra vós, por Minha causa”. O mesmo em *Luc* 6, 22.

<sup>179</sup> *Act* 28, 4.

<sup>180</sup> Cícero *De haruspicum responsis* 21, 45: “[...] sic tamen ut uos isdem ignibus circumsaepi me primum ictum pro uobis et fumantem uideretis”.

<sup>181</sup> *Mt* 14, 29-32: “E Pedro, descendo da barca, caminhou sobre as águas para ir ter com Jesus. Mas, sentindo a violência do vento, teve medo e, começando a ir ao fundo, gritou: ‘Salva-me, Senhor!’ Jesus estendeu-lhe a mão, segurou-o e disse-lhe ‘Homem de pouca fé, porque duvidaste?’ E quando entraram na barca, o vento amainou”.



restituiu, emergindo das profundezas<sup>182</sup>. E quase não sei se foi melhor ter vivido no abismo do que ter caminhado sobre este.<sup>183</sup>

Mas isto tu, como julgo, ó louco, não leste ou não escutaste o que leste. Nem, de facto, o bem-aventurado evangelista mencionou nas Sagradas Escrituras um exemplo deste género sem um projeto divino, a não ser para que o espírito humano fosse instruído, através deles, com os casos de naufrágios e de serpentes, e para que, tal como diz o Apóstolo – que se glorificou com a nudez, com a fome e ainda com os perigos que passou com salteadores<sup>184</sup> – todas estas coisas devessem na realidade ser suportadas em comum pelos homens santos: ao invés, tolerando-as e vencendo-as, eles tiveram sempre o excepcional mérito dos justos, enquanto, pacientes e invencíveis em todas as tentações, venceram com maior coragem aquilo que sofreram com maior gravidade.

Daí que isso, que foi referido para enfraquecer Martinho, se enche de dignidade e de glória, pois triunfou quando foi tentado pelo mais perigoso caso. Quanto ao resto, que ninguém fique espantado por eu ter omitido o caso naquele livrinho que escrevemos acerca da sua vida, pois lá também declarei que eu não abarqueei todos os seus feitos: porque se eu quisesse tudo relatar, tinha dado aos leitores um imenso volume. Nem, em boa verdade, são eles assim tão poucos ao ponto de poder ser reunido tudo que ele realizou.

Mas não vou permitir que o caso acerca do qual incidiu a questão fique escondido, e vou relatar todo o assunto, tal como aconteceu, para que não pareça porventura que nós deixámos passar, com esta deliberação, aquilo que poderia ser contraposto para rebaixamento do santo homem.

Quando Martinho, mais ou menos a meio do inverno, se deslocou a uma certa paróquia – tal como visitar as suas igrejas é costume dos bispos, conforme um hábito cerimonial – os clérigos prepararam-lhe um pouso numa sacristia da igreja, e atearam um grande fogo debaixo de um pavimento já gasto e fino: e ainda lhe fizeram uma cama

---

<sup>182</sup> *Act* 27, 39-44. Na realidade São Paulo ficou no mar uma só noite, cf. *2 Cor.* 11, 25; poderá tratar-se de uma alusão a Jonas, *Jon.* 2, 1: “O Senhor fez que ali houvesse um grande peixe para engolir Jonas; e Jonas esteve três dias e três noites no ventre do peixe”; vide infra 114-115. Jonas fugia de Deus para evitar pregar ao pagãos de Nínive.

<sup>183</sup> *Is.* 51, 10: “Não foste tu que secaste o Mar, estancaste as águas do grande Oceano, abriste um caminho pelo fundo do mar, para que por aí passassem os resgatados?”.

<sup>184</sup> *2 Cor* 11, 26-27.

com uma grande quantidade de palha<sup>185</sup>. Depois, assim que Martinho se ajeitou para dormir, arrepiou-se com a moleza do leito, à qual estava desacostumado, que o acariciava maldosamente, visto que ele se tinha habituado a deitar-se no solo nu, somente com um cilício a tapá-lo. E assim, como se tivesse sido perturbado por uma injustiça, arremessou para longe toda a cama. Com o gesto, parte daquela palha que tinha repellido amontou-se sobre a fornalha. O próprio, como era costume, repousou no solo nu, esgotado pelo cansaço da viagem.

Mais ou menos a meio da noite, pelo pavimento que estava, como acima dissemos, rachado, o fogo, agitando-se, apodera-se da palha seca. Martinho, despertando do sono pelo acontecimento repentino, tomando a dianteira contra o perigo iminente, mas sobretudo, como ele dizia, contra o Diabo traiçoeiro e perseguidor, recorreu, mais tarde do que devia, ao auxílio da oração. É que, desejando sair impetuosamente para fora do quarto, enquanto lutava por muito tempo e com violência com o ferrolho com que fechara a porta, sentiu à sua volta um calor da maior violência possível, ao ponto de o fogo ter devorado a veste com que estava vestido. Todavia, voltando a si, compreendendo que o socorro não está na fuga, mas no Senhor, agarrando o escudo da fé e da oração, deitou-se no meio das chamas, inteiramente entregue ao Senhor. Então de facto, expulsando-se o fogo por inspiração divina, sendo o globo de chamas a ele inofensivo, rezava. Por outro lado, os monges que estavam perante as portas, graças ao ruído do incêndio que crepitava e se eriçava, arrombam as portas trancadas, e afastando o fogo arrastam Martinho do meio das chamas, apesar de se julgar que ele já estava completamente devorado por um incêndio que durou tanto tempo.

Quanto ao resto – o Senhor é testemunha das minhas palavras – o próprio Martinho contava-me, e não era sem uma lamentação que confessava, que tinha sido enganado neste episódio por uma artimanha do Diabo. De tal modo que, arrancado do sono<sup>186</sup>, não teve o discernimento de resistir ao perigo pela fé e pela oração: enfim, o fogo enfureceu-se em torno dele durante o mesmo tempo que tentou, perturbado no espírito, evadir-se pela porta. Mas mal retomou o estandarte da cruz e as armas da

---

<sup>185</sup> A descrição parece indicar que o edifício era aquecido por um hipocausto, uma fornalha situada sob o pavimento do edifício. Quanto à construção frásica, cf. Vergílio *Aeneidos* 11, 67 et passim: “*Hic iuuenem agresti sublimem stramine ponunt*” – preparativos do funeral de Pallas.

<sup>186</sup> Vergílio *Aeneidos* 2, 302: “*Excitior somno et summi fastigia tecti*”.

oração<sup>187</sup>, as chamas centrais cederam, e então sentiu que estas refrescavam, quase sem sentir que queimavam. De onde entenda aquele que ler isto: na verdade Martinho foi tentado por aquele perigo, mas passou o teste probatório<sup>188</sup>.

## II

Ao diácono Aurélio,

Depois de te teres separado de mim de manhã, estava sozinho na cela, e cresceu-me aquele pensamento que frequentemente me ocupa: a esperança das coisas que hão de acontecer e a repugnância do presente, o medo do Juízo, o receio dos castigos e, coisa que lhe era conseqüente e de onde provinha toda a meditação, a recordação dos meus pecados deixou-me triste e enfraquecido. Depois, assim que pousei na cama os cansados membros, em virtude da angústia do espírito, o sono aproximou-se pouco a pouco, como geralmente costuma acontecer, por causa da tristeza. Este, como é sempre mais leve e incerto às horas matinais, assim inquieto e hesitante se difundiu pelos meus membros, de tal maneira que, coisa que não acontece num outro tipo de sonho, quase sentia que fazia vigília enquanto dormia.

Quando de súbito parece-me que vejo o santo Bispo Martinho, ornado com uma toga de uma brancura radiante, uma aparência resplandente como fogo, os olhos a brilhar como estrelas, os cabelos a luzir<sup>189</sup>: e assim surgia-me naquele aspeto e forma do corpo com que o conhecera, de tal forma que – coisa que quase é difícil de ser exposta por nós – não podia ser contemplado tanto quanto podia ser reconhecido. E, sorrindo levemente, oferecia-me da mão direita o pequenino livrinho que eu tinha escrito acerca da sua vida<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 51: “*qui tamen et advenientes suo refovebat hortatu, flexis genibus, armis quoque orationum omnem Satanae prosternebat exercitum*”; *ibidem* 22: “*adversum disparem pugnam unum dominicae crucis elevare vexillum*”; 53: “[...] *vexillum crucis in fronte sua pingens [...]*”.

<sup>188</sup> *Dan.* 3, 49-50: “O anjo do Senhor, porém, tinha descido até Azarias e seus companheiros, na fornalha, e afastava o fogo. Mudou o centro da fornalha em lugar onde soprava como que uma brisa matinal: o fogo nem sequer os tocou e não lhes causou qualquer mal nem a menor dor”. Vide n. 324.

<sup>189</sup> *Ap* 1, 14-16: “A sua cabeça e os seus cabelos eram brancos como lã branca, como a neve; os seus olhos eram como uma chama de fogo. Os seus pés eram semelhantes ao bronze posto ao rubro numa fornalha e a sua voz como o ruído de muitas águas caudalosas. Tinha na sua mão direita sete estrelas e da sua boca saía uma aguda espada de dois gumes, afiada e o seu rosto era como o Sol quando resplandece com toda a sua força”.

<sup>190</sup> *Ap* 12, 2: “Tinha na mão um livrinho aberto”, *ib.*, 9: “Vai e toma o livrinho aberto da mão do anjo que está de pé sobre o mar e sobre a terra”. O texto, aqui, é: *adridensque mihi paululum libellum dextera praeferibat*. Para Roberts s.d. 48, o pronome é relativo a *adridens*, não a *praeferibat*, pelo que Martinho

Eu, abraçado aos seus santos joelhos, suplicava, como de costume, a bênção, e sentia que se sobrepunha aos meus cabelos uma mão com um afago o mais carinhoso possível, enquanto entre as palavras solenes da bênção ele repetia aquele nome da Cruz que era familiar aos seus lábios. Em breve, com os meus olhos nele absorvidos, ainda que não pudesse saciar-me com a sua aparência e presença, de súbito é arrancado de mim, elevado para as alturas. Até que, atravessando a imensidade daquele ar – enquanto o seguíamos com a vista dos nossos olhos a ser transportado por uma nuvem rápida – abrindo-se as portas do céu, não pôde mais ser visto<sup>191</sup>. Não muito depois vejo o santo presbítero Claro, seu discípulo que há pouco faleceu, a subir pelo mesmo caminho do mestre<sup>192</sup>.

Eu, com o descaro de desejar segui-los, enquanto me esforço e tento a custo avançar para as alturas, desperto<sup>193</sup>: e, saindo do sono, tinha começado a felicitar-me pela visão que tinha tido, quando vem ter comigo um rapaz da casa, com a expressão mais triste do que o habitual, de quem quer falar e simultaneamente se lamenta. Pergunto: “*O que é que anseias dizer assim tão triste?*”. Mas ele responde: “*Chegaram há pouco dois monges de Tours: eles trazem a notícia de que o mestre Martinho morreu*”<sup>194</sup>. Sucumbi, confesso e, derramando lágrimas, chorei impetuosamente. Como não? Ainda nos correm lágrimas enquanto escrevemos isto a ti, irmão, nem recebo nenhuma consolação de uma dor que não pode verdadeiramente ser suportada. Sem dúvida eu quis, assim que isto me foi anunciado, que compartilhasses este meu luto, tu, que foste um companheiro no amor a ele. Junta-te pois a mim imediatamente, para que choremos juntamente aquele que amamos juntamente: mesmo que saiba que tamanho homem não deve ser chorado, a quem a coroa da justiça foi agora finalmente devolvida, após ter derrotado o mundo e triunfado sobre o século. Mas eu não posso ordenar-me a mim mesmo que não me lamente.

---

não entrega a obra, somente a segura. De notar ainda que em Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 60 Santo Antão tem igualmente um sonho acerca da ascensão do monge Amónio ao céu.

<sup>191</sup> *Act* 1, 9: “Dito isto, elevou-Se à vista deles e uma nuvem subtraiu-O a seus olhos”.

<sup>192</sup> *Jl.* 3,1: “Depois disto, acontecerá que derramarei o Meu Espírito sobre toda a carne: os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão. Os vossos anciãos terão sonhos, e os vossos jovens terão visões”; o versículo é citado em *Act.* 2, 17 (discurso de Pedro).

<sup>193</sup> Vergílio *Aeneidos* 12, 908-912: “*Ac uelut in somnis, oculos ubi languida pressit/ nocte quies, nequiquam auidos extendere cursos/ uelle uidemur et in mediis conatibus aegri/ succidimus; non lingua ualet, non corpore notae/ sufficciunt uires nec uox aut uerba sequontur*”. Ainda, Perpétua vê em sonho o seu irmão, que morrera sem ser batizado, *Passio Perpetuae et Felicitatis* 2, 3: “*Video Dinocratem exeuntem de loco tenebroso, ubi et complures erant, aestuantem et sitientem ualde, sordido uultu et colore pallido, et uulnus in facie eius quod cum moreretur habuisset*”.

<sup>194</sup> É esta a primeira vez que encontramos o nome *domnum*, mestre, aplicado a Martinho. Correspondendo a um título honorífico, ele evoluirá para «Dammartin», sendo este bastante frequente na toponímia francesa, cf. Fontaine 1969 1206-1207.

Na realidade ganhei com antecedência um intercessor, mas perdi o consolo da vida presente: e no entanto, se a dor admitisse alguma razão, eu devia alegrar-me. Ele está, de facto, reunido entre os apóstolos e os profetas e – coisa que direi com a permissão de todos os santos – ele não é em nada secundário ao rebanho dos justos. Como espero, creio e confio, sobretudo alistado àqueles que lavaram as suas túnicas em sangue, acompanha, purificado de toda a mácula, o Líder-Cordeiro<sup>195</sup>. De facto, ainda que o estado das circunstâncias não tenha permitido garantir-lhe o martírio, não lhe vai faltar todavia a glória do mártir, pois pela vontade e capacidade não só pôde ser um mártir como ainda o quis. E se lhe fosse permitido combater naquela batalha dos tempos de Nero e Décio, que então estava visível a olho nu<sup>196</sup> – deponho como testemunha o Deus do céu e da terra – ele subiria de boa vontade ao cavalete da tortura, oferecer-se-ia espontaneamente ao fogo e, tal como os meninos Hebreus, cantaria entre os globos de chamas o hino do Senhor, ainda que dentro de uma fornalha. E se por acaso fosse do agrado do Perseguidor aquele suplício feito a Isaías<sup>197</sup>, ele jamais seria diferente do profeta, e sem dúvida jamais temeria que os seus membros fossem dissecados por serras e lâminas. E se a fúria sacrílega preferisse empurrar o feliz homem para precipícios escarpados e rochedos ríspidos, declaro, com a firme confiança de que dou testemunho à verdade, que cairia de boa vontade. Se, na realidade, segundo o exemplo do Doutor dos Pagãos, fosse conduzido entre outras vítimas, como frequentemente aconteceu, estando condenado à morte pela espada, provocando o carrasco, apoderar-se-ia, primeiro de todos, da palma do sangue. Então verdadeiramente, impassível, resistiria perante todos os castigos e suplícios perante os quais geralmente a fraqueza humana se dá por vencida, pois não recuaria da confissão de Deus, ao ponto de começar a rir em qualquer uma das torturas, alegre com as feridas e felicitando-se com os sofrimentos .

Mas ainda que não tenha sofrido isto, atestou o martírio sem sangue derramado. Pois quais foram os sofrimentos das dores humanas que ele não tolerou pela esperança da eternidade: pela fome, vigílias, nudez, jejuns, ultrajes dos invejosos, perseguições dos perversos, atenção para com os fracos, inquietação perante os que estão em

---

<sup>195</sup> Ap 7, 14-15: “Estes são os que vieram da grande tribulação; lavaram os seus vestidos e os branquearam no sangue do Cordeiro. Por isso, estão diante do trono de Deus e servem-n’O de dia e de noite no Seu Templo; e Aquele que está sentado sobre o trono abriga-los-á na sua tenda”.

<sup>196</sup> A perseguição de Nero é normalmente datada em 65; a de Décio em 250-251. Na oração *qui tunc extitit* traduzimos o verbo lendo nele um sentido de revelação, para dar uma ideia de oposição entre a ação dos mártires dos tempos das perseguições e o tempo de Sulpício, no qual a luta está “oculta” e deve ser travada por um esforço ascético quotidiano.

<sup>197</sup> Esta morte é relatada num livro apócrifo do Antigo Testamento, o *Martírio de Isaías*. Cf. Fontaine 1969 1223-1224.

perigo?<sup>198</sup> Por que sofredor não sofreu ele? Por que transgressor não ficou ele ferido?<sup>199</sup> Por que falecido não gemeu ele? Para além daqueles seus diversos combates quotidianos contra a força da maldade humana e espiritual, sempre triunfou nele a força de conquistar, a paciência de esperar, a benevolência de persistir, enquanto o desejo o assaltava em várias tentações. Ó homem em quem verdadeiramente se não pode expressar a piedade, a misericórdia, a caridade que, ainda que arrefeça todos os dias num século que arrefece<sup>200</sup>, até nos homens santos, nele todavia continuou até ao fim, aumentando a cada dia! Pela qual até eu usufruí da sua bondade de uma forma particular, visto que me amava de um modo único, a mim, indigno e não merecedor.

Eis que de novo as lágrimas caem e do fundo do peito irrompe um gemido<sup>201</sup>. Depois disto em que homem haverá para mim um semelhante repouso, em que caridade haverá consolação? Que miserável sou, que infeliz! Será que algum dia, se vier a viver muito mais tempo, vou poder estar sem me afligir, visto que sobrevivi a Martinho? Haverá depois disto uma vida alegre, haverá um dia ou uma hora sem lágrimas? Ou vou poder falar dele a ti, ó mais estimado dos irmãos, sem choro? Ou vou poder algum dia, conversando contigo, referir outro assunto que não seja acerca dele?

Mas por que é que te provoco lágrimas e lamentos? Eis que agora eu, que não me posso reconfortar a mim próprio, desejo ser para ti uma consolação. Ele não nos vai abandonar, acredita em mim, não vai abandonar: vai estar presente nas conversas que tivermos acerca dele, vai estar junto a nós nas orações<sup>202</sup>: e, visto que hoje já consentiu em revelar a sua natureza superior, vai apresentar-se amiúde para ser visto na sua glória, e vai proteger-nos com uma incessante bênção, tal como fez um pouco antes<sup>203</sup>. Além disso, mostrou, de acordo com o decorrer da visão, que o céu está aberto para aqueles que o seguirem e instruiu-nos claramente quanto ao lugar para que deve ser seguido:

---

<sup>198</sup> 2 Cor. 11, 26-27: “Viagens sem conta, exposto a perigos nos rios, perigos de salteadores, perigos da parte dos meus concidadãos, perigos dos pagãos, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos entre os falsos irmãos. Trabalhos e fadigas, repetidas vigílias, com fome e sede, frequentes jejuns, frio e nudez!”.

<sup>199</sup> 2 Cor. 11, 29: “Quem é fraco, sem que eu [São Paulo] também o seja? Quem tropeça, que eu não me consuma com febre?”.

<sup>200</sup> Mt 24, 12: “Surgirão muitos falsos profetas que enganarão a muitos. E, por se multiplicar a iniquidade, resfriará a caridade da maioria; mas aquele que se mantiver firme até ao fim, será salvo”.

<sup>201</sup> Vergílio *Aeneidos* 1, 371: “*suspirans imoque trahens a pectore vocem*”; *ibidem* 1, 485: “*Tum uero ingentem gemitum dat pectore ab imo*”; *ibidem* 2, 288: “*sed grauitur gemitus imo de pectore ducens*”.

<sup>202</sup> Mt 18, 20: “Pois onde estiverem reunidos, em Meu nome, dois ou três, Eu estou no meio deles”.

<sup>203</sup> Is 44, 2-3: “(...) Nada temas, Jacob, Meu servo, Meu carinho, meu eleito; porque derramarei água sobre a terra sequiosa, e rios sobre o solo seco: derramarei o Meu espírito sobre a tua posteridade, a Minha bênção sobre os teus descendentes”.

ensinou-nos para onde devemos estender a nossa esperança, para onde se deve dirigir o espírito.

Todavia, meu irmão, o que pode ser feito? É que eu tenho plena consciência de mim próprio: não vou poder subir aquele caminho árduo até aos locais sagrados: pois um fardo incómodo sobrecarrega-me e, estando oprimido pelo peso do pecado, estando negado à ascensão aos astros, conduz um miserável às profundezas cruéis. Resta uma esperança, aquela única, aquela derradeira: que ao menos, rezando por nós Martinho, mereçamos aquilo que não podemos obter. Mas por que motivo, irmão, te ocupo por mais tempo com uma carta tão palavrosa e atraso a tua chegada? Além disso, a página, estando toda escrita, não admite mais palavras. Seja como for a razão para apresentar este texto mais longamente foi esta: para que, uma vez que a mensagem trazia a notícia de uma dor, a mesma carta te prestasse um alívio como se tivesse havido uma espécie de conversa entre nós.

### III

Sulpício Severo saúda a venerável mãe<sup>204</sup> Bassula,

Se fosse permitido que os parentes fossem chamados à justiça, sem dúvida que te arrastaríamos, num ressentimento legítimo, ao tribunal do pretor, ré de uma pilhagem e de um roubo. Por que razão, de facto, não me hei de queixar de uma injustiça que sofro, vinda de ti? Não me deixaste em casa nenhuma cartita, nenhum livrito, nenhuma mensagem: desta maneira roubas tudo, desta maneira levas a público todas as coisas. Se escrevi algo de íntimo a um amigo, se por acaso, enquanto brincámos, ditei algo que no entanto gostaria de manter oculto, todas estas coisas chegam a ti quase antes de terem sido escritas ou dítadas! Tens certamente os meus secretários subornados, através deles as nossas parvoíces são pelo teu intermédio dadas ao público. Nem me posso encolerizar contra eles, se eles se submetem às tuas ordens, eles que vieram para a minha administração sobretudo graças à tua generosidade e ainda se lembram que são tanto teus como meus.

Só tu és ré, só tu culpada, tu que não só me armas ciladas como ainda rodeias aqueles com má-fé, para que te sejam transmitidos sem qualquer cuidado escritos

---

<sup>204</sup> *parenti*: a palavra com que Sulpício denomina a sua sogra tem um conotação afetiva em latim que o correspondente português «parente» não traduz, mas que já encontramos no francês «parent». Devemos esta observação à Doutora Paula Barata Dias.

íntimos ou textos que são por ti publicados descuidadamente, sem nenhuma revisão ou polimento. Pergunto, pois, para não falar noutros casos: de que modo pôde chegar a ti tão rapidamente a carta que há pouco escrevemos ao diácono Aurélio? Pois eu estou colocado em Toulouse, tu estabelecida em Tréveris e arrancada para tão longe da pátria, deixando aqui um filho perturbado: então com que facilidade é que roubaste aquela carta privada?

É que recebi as tuas cartas, nas quais escreves que, no mesmo texto onde fiz menção da morte de Martinho, devia ter exposto os últimos momentos do Bem-aventurado Varão. Como se, na realidade, eu tivesse emitido aquela carta ou para ser lida por outros que não àquele a quem parece que foi enviada, ou como se eu estivesse destinado a tamanha obra, que todas as coisas que importa saber acerca de Martinho sejam dadas a conhecer de preferência pelo relato que eu fizer delas! Portanto, se desejas ouvir algo acerca da morte do Santo Bispo, informa-te de preferência com aqueles que estiveram presentes: eu cá, estabeleci nada escrever para ti, de modo que não me publiques por toda a parte. Contudo, se te comprometes a não o ler a ninguém, vou satisfazer em poucas palavras a tua vontade, e assim vou fornecer uma parte daquilo de que fui informado.

Assim sendo, Martinho previu com grande antecedência o seu óbito e disse aos seus irmãos que estava iminente a separação do seu corpo. Durante esse tempo, havia um litígio por resolver, graças ao qual ele devia visitar a paróquia de Candes<sup>205</sup>. De facto, desejando restabelecer a paz, estando os clérigos daquela igreja em confronto entre si, apesar de não desconhecer o fim dos seus dias, mesmo assim não recusou partir por uma questão deste género, julgando que, se deixasse para trás a paz da igreja restaurada, teria uma boa consumação dos seus atos heroicos<sup>206</sup>.

Assim, tendo-se posto a caminho, como sempre, com aquele seu cortejo mais do que repleto de discípulos e mais do que santo, apercebe-se de que uns mergulhões<sup>207</sup> estão a perseguir um grupo de peixes no rio e que uma voracidade impetuosa os atormentava para constantes ataques. Ele diz :*“Esta é a uma representação dos*

---

<sup>205</sup> Gregório de Tours *Historia Francorum* 10, 31, 528 inclui esta paróquia nos locais pagãos cristianizados por Martinho.

<sup>206</sup> Jo 14, 27: “Deixo-vos a paz, a Minha paz vos dou. Não vo-la dou como o mundo a dá”.

<sup>207</sup> Fontaine 1969 1293-1294 estranha que os mergulhões surjam assim no rio Liger, quando o seu meio natural é mais salgado, abrindo a possibilidade de se tratar de gaivotas que o tempo frio levou a refugiarem-se no interior. Mas delibera ainda a hipótese de se tratar de um tipo de mergulhão de água doce, chamado em francês «martin-pêcheur», e que era outrora chamado de «oisel saint-Martin».



*demónios: armam ciladas aos desprevenidos, apoderam-se dos ignorantes, devoram os capturados e não são capazes de se saciar com o que devoram*”. Ordena então, com uma ordem poderosa, que partissem para regiões áridas e desertas<sup>208</sup>, abandonando o rio onde mergulhavam, sem dúvida fazendo uso, junto daquelas aves, da autoridade com que estava habituado a afugentar demónios. Reunidas todas as aves daquele grupo, formando um bando e saindo do rio, dirigem-se para os montes e florestas, não sem a admiração de muitos, que viam que a força de Martinho era tanta que até mandava nas aves<sup>209</sup>.

Detendo-se algum tempo naquele povoamento, ou antes igreja, à qual tinha ido, estando a paz entre os clérigos restituída, quando já pensava em voltar para o mosteiro, de súbito começou a ser abandonado pelas forças do corpo e, após convocar os irmãos, indica que já se ia libertar. Então de facto houve tristeza e luto de todos e foi uma a voz dos que choravam: *“Pai, por que é que nos abandonas? Ou a quem nos deixas em desolação? Lobos impetuosos invadem o teu rebanho: quem nos vai proteger dos seus ataques quando o pastor está ferido? Sabemos que tu desejas a Cristo<sup>210</sup>, mas a tua recompensa já está garantida e não vai ser diminuída se for adiada: apieda-te antes de nós, a quem deixas”*<sup>211</sup>. Então diz-se que, emocionado por estas lamentações, chorou, de modo que todo ele, como sempre, transbordava nas suas entranhas o Senhor da Misericórdia: e virando-se para Deus, responde somente com isto àqueles que se lamentavam: *“Senhor, se ainda sou necessário ao teu povo, não recuso o trabalho: seja feita a tua vontade”*<sup>212</sup>.

Sem dúvida, colocado entre a esperança e a tristeza, quase duvidou daquilo que preferia, pois nem os queria abandonar nem ser separado por mais tempo de Cristo. Todavia, nada fixando para o seu desejo, ou resignando-se à sua vontade, unindo-se todo ao arbítrio e poder do Senhor, assim rezou dizendo: *“Na verdade é árdua, Senhor,*

---

<sup>208</sup> Vergílio *Bucolica* 6, 80: *“quo cursu deserta petiuerit [...]”*.

<sup>209</sup> *Mt* 8, 27: “Os homens, admirados, diziam: ‘Quem é Este, a Quem até o vento e o mar obedecem?’”; *Mc.* 1, 27: “Tão estupefactos ficaram que perguntavam uns aos outros: ‘Que é isto? Eis uma nova doutrina e feita com tal autoridade que até manda nos espíritos imundos, e eles obedecem-Lhe!’”.

<sup>210</sup> Estamos aqui perante uma oração infinitiva: *scimus quidem desiderare te Christum*, que por isso também poderá ser lida como «Cristo deseja-te». Seguimos aqui tanto a tradução de Fontaine como a de Roberts, pois colocam o ênfase, como parece ser o caso, no livre arbítrio de Martinho.

<sup>211</sup> *Zac* 13, 7: “Levanta-te, espada, contra o meu pastor, e contra o homem que me está unido diz o Senhor dos exércitos. Vou ferir o pastor para que se dispersem as ovelhas e Eu estenderei a Minha mão para os fracos”. A passagem é repetida por Cristo em *Mt* 26, 31. *Est* 13, 15: “E agora, Senhor, que sois meu Deus e meu Rei, Deus de Abraão, poupai o Vosso povo, pois os nossos inimigos querem arruinar-nos e destruir a Vossa antiga herança”.

<sup>212</sup> *Mt* 26, 42: “[Agonia no Horto] Meu Pai, se este cálice não pode passar sem que Eu o beba, faça-se a Tua vontade!”.

*a luta da milícia carnal e já é suficiente, pois lutei até aqui: mas se me ordenas que persista ainda nas tuas fortalezas com o mesmo labor, não recuso, nem vou alegar como pretexto a idade que sucumbe. Vou cumprir as tuas ordens com dedicação, vou combater sob o teu estandarte, até onde tu próprio mandares. E ainda que a aposentação seja desejada por um velho após o trabalho severo, o espírito vence sobre os anos e não sabe ceder à velhice<sup>213</sup>. Mas se perdoares a idade, a tua vontade será um bem para mim, Senhor: em boa verdade estes, por quem temo, tu próprio vais proteger”.*<sup>214</sup>

Ó homem tal que não é possível expressar, nem vencido pela carga do trabalho, nem deixando-se ser vencido pela morte, que não esteve mais inclinado para se dobrar para algum dos lados, nem recebeu morrer, nem recusou viver! E deste modo, ainda que estivesse coagido pela força da febre já por alguns dias, não se relaxava mesmo assim do serviço de Deus: pernoitando em orações e vigílias, deitando-se naquele seu nobre estrado, em cinzas e com um cilício, forçava os membros que se dissolviam a obedecer ao espírito.

E quando os discípulos lhe pediram que, ao menos, deixasse que fosse colocada debaixo dele uma vulgar manta de palha, diz: *“Não convém a um cristão morrer a não ser em cinzas: pequei, se eu vos deixo a vós algum outro exemplo”*. Com os olhos e as mãos sempre estendidas para o céu, não relaxava o invencível espírito da oração. E quando os presbíteros, que então estavam reunidos com ele, lhe pediram para que descansasse o pequeno corpo mudando de posição, disse: *“Deixai-me, irmãos, deixai-me volver os olhos para o céu em vez de para a terra, para que seja dirigido para o Senhor o espírito que já vai partir para a sua viagem”*<sup>215</sup>. Tendo dito isto, vê o Diabo a assistir imóvel nas vizinhanças<sup>216</sup>. Diz: *“Por que é que estás aqui presente, besta cruel? Não vais encontrar nada em mim, maldito: o peito de Abraão recebe-me”*.

---

<sup>213</sup> Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 93: “[...] *nec longaeuae quidquam aetati aliquando concesserit*”.

<sup>214</sup> 2 *Tim* 4, 6-7: “Quanto a mim [São Paulo], estou pronto para o sacrifício; e o tempo da minha partida já se aproxima. Combati o bom combate, terminei a minha carreira e guardei a fé”; *Fil* 1, 23: “Vejo-me apertado por duas partes: Desejo partir para estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor; mas permanecer na carne é mais necessário por vossa causa”; *Jo* 17, 11: “Pai Santo, guarda em Teu nome aqueles que Me deste, para que sejam um, assim como Nós”.

<sup>215</sup> *Ez.* 4, 4: “Depois deita-te sobre o lado esquerdo, e toma sobre ti o pecado de Israel; levarás a sua iniquidade, enquanto estiveres assim deitado durante todo esse tempo», *ibid.* 8: «Eis que te prenderei com cordas e tu não te voltarás dum lado para o outro, enquanto não se tiverem concluído os dias da tua reclusão”.

<sup>216</sup> Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 66: “[...] *raptum se sensit in spiritu, et ab angelis in sublime deferri, prohibentibus transitum aeris daemonibus [...]*”; *ibidem* 66: “*Vidit etiam pennatos quosdam se eleuare cupientes ad coelum, atque illum extensis manibus prohibere transgressum*”.

Dizendo isto, então, devolveu o espírito ao céu<sup>217</sup>: e os que lá estiveram testemunharam-nos que viram a sua face tal qual a face de um anjo<sup>218</sup>: os seus membros, por outro lado, pareciam tão brancos quanto a neve, ao ponto de se dizer: “*Quem é que iria acreditar que este esteve alguma vez coberto por um cilício, quem iria acreditar que esteve envolto em cinzas?*” É que já assim aparecia, como se se revelasse na glória da ressurreição futura e na natureza da carne transfigurada.

Na realidade não se pode acreditar quanta foi a multidão de homens que compareceu para o acompanhamento das cerimónias fúnebres: toda a cidade de Tours se desabou diante do corpo. Estava presente toda a gente dos campos e aldeias e ainda das cidades vizinhas. Ó, como foi grande o luto de todos, sobretudo como foram grandes os soluços dos monges que gemiam! Diz-se que naquele dia se reuniram cerca de dois mil destes! Especial glória de Martinho: assim tantos rebentos frutificaram pelo seu exemplo no serviço do Senhor. O pastor conduzia sem dúvida diante de si os seus rebanhos, os aglomerados pálidos daquela santa multidão, numa marcha de pessoas com pálios, quer os anciãos das fadigas eméritas, quer os jovens recrutas, que prestam juramento aos sacramentos de Cristo<sup>219</sup>. Depois um coro de virgens, abstendo-se do choro por causa do pudor, de que forma escondia por uma santa alegria a dor que sentia! Se a fé proibía que se chorasse, todavia a afeição arrancava de si um gemido. E de facto era tão santa a exultação em torno da sua glória quanto era piedosa a tristeza por causa da morte. Devia-se perdoar aos que choravam, felicitar os que se alegravam, enquanto cada um não só se dispunha para sofrer por si mesmo, como ainda por se congratular por ele. Deste modo uma multidão cantando acompanhou, com hinos celestiais, o corpo do bem-aventurado varão até ao local da sepultura.

Eu diria que aquele cortejo secular deve ser comparado, se parece bem, não a um funeral, mas a um triunfo: que outra coisa se vai pensar que é semelhante ao enterro de Martinho? Aqueles conduzem diante dos seus carros os cativos com as mãos amarrados atrás das costas: estes, que venceram o mundo sob o seu mando, acompanham o corpo

---

<sup>217</sup> Mt 27, 50: “E, clamando outra vez em alta voz, [Jesus] expirou”. Martinho falece com 81 anos. Relativamente à transladação do seu corpo de Candes para Tours, que a seguir se narra, Gregório de Tours *Historia Francorum* 1, 43 conta que houve uma disputa entre as duas localidades quanto à sua posse. Fontaine 1969 1352 n.1 considera que o silêncio de Sulpício relativamente a tal episódio é um indício contra a sua historicidade. Mas parece-nos que a estilização do autor, mormente uma correlação com o episódio da sua eleição episcopal, poderão ter influenciado o nosso autor a negligenciar esses eventos.

<sup>218</sup> Atanásio de Alexandria *Vita Antonii* 92: “[...] *mortem laetus aspexit: ita ut ex hilaritate uultus eius, angelorum sanctorum, qui ad perferendam animam eius descenderant, praesentia nosceretur*”.

<sup>219</sup> Trata-se dos jovens que estão prestes a entrar na vida monástica, cf. Fontaine 1969 1343-1344.

de Martinho. Que a loucura dos povos os honre com aplausos confusos: aplaude-se Martinho com divinos salmos, Martinho é honrado com hinos celestiais. Aqueles, após os seus triunfos, vão ser empurrados para as profundezas cruéis: o bem-aventurado Martinho é acolhido pelo peito de Abraão, o pobre e modesto Martinho entra opulento no céu. Protegendo-nos de lá, como espero, olha por mim que escrevo isto, por ti que lês.<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> 1 Jo 5, 4: “Porque todo o que nasceu de Deus vence o mundo; e esta é a vitória que vence o mundo: a nossa fé”.

### 3. Comentário

#### Nota ao comentário

O nosso comentário pretende ser uma análise predominantemente literária da *Vita Martini*. Com isto distanciamos-nos do comentário de Jacques Fontaine. As suas conclusões, de uma forma geral bastante úteis e pertinentes – e sem as quais o nosso trabalho não poderia ter sido feito – parecem esbarrar num conceito a nosso ver pouco operacional. Efetivamente, procura centrifugar o que no texto é construção literária do que é historicamente verossímil, para se poder depurar o que em última análise seria o “dado positivo”<sup>221</sup>.

Ora, o que aqui se pretende fazer é analisar a obra enquanto **unidade literária**, vendo como cada episódio se articula de forma lógica com um todo textualmente orgânico, sem que isso implique qualquer tipo de deliberação acerca da historicidade dos acontecimentos. Não se trata, no entanto, de considerar o texto como um mero artifício literário sem pertinência histórica: diversas palavras do próprio Sulpício nos impedem de considerar isso de ânimo leve.

Pelo contrário, partindo-se do princípio de que o único “dado” que nos chega até hoje é a própria *Vita*, é dentro dela enquanto aquilo que ela é – um texto – que devemos trabalhar. Assumindo-se isso, parece-nos que ela própria fornece, a dada altura, a insuficiência de uma leitura meramente semiótica, expondo um Martinho histórico. Todavia, este é, do ponto de vista metodológico, conseqüente ao texto, ainda que na realidade lhe seja anterior. Assim, se o comentário é todo ele literário, procuramos, na conclusão, essa faceta histórica.

Relativamente à metodologia de trabalho, partimos do pressuposto, expresso na Introdução, de que as cartas funcionam como instrumentos de leitura pelos quais os sentidos da obra se tornam mais precisos. Por este motivo, a análise dos capítulos parte muitas vezes já dessa suposição, contendo uma releitura dos episódios de acordo com as chaves que serão mais tarde indicadas. Tomamos de empréstimo, com alguma frequência, os conceitos teológicos de «tipo» e «antitipo» para analisar interações intra-textuais, conscientes de que as mesmas se operam aqui a um nível eminentemente literário<sup>222</sup>.

---

<sup>221</sup> Cf. Fontaine 1967 185-191.

<sup>222</sup> Retiramos os conceitos de Mangenot 1928a 1370 et passim.

### 3.1 Carta prefacial e introdução: as duas faces de Sulpício

Poderemos considerar a carta prefacial a Desidério e a introdução à *Vita Martini* propriamente dita como duas faces de uma mesma entrada. Por esta dualidade, em que por um lado vemos um diálogo íntimo (ou que se quer lido como íntimo) em que o autor revela as suas ansiedades pessoais, e por outro apresenta ao público o seu intuito literário enquanto tal, encontraremos desde já delineadas as coordenadas autorais que não de infletir na própria estruturação da obra, como é nossa pretensão ter demonstrado pelo final deste comentário.

Deste modo, a carta prefacial parece oscilar, ela própria, entre dois polos antitéticos, pelos quais o autor se procura situar através de uma linguagem ora militar/jurídica (repleta de *gravitas*) e uma outra cómico-paródica, apotropaica (atente-se nas alusões a Terêncio, vide n. 45 e 47<sup>223</sup>). Sulpício revela-se como um autor que procura refugiar-se no silêncio da sua biblioteca, e que é atordoado pelos pedidos de Desidério. Vencido, abre uma brecha de luz de onde sairá a *Vita*, não sem o desejo, manifestamente fingido, de ver o seu nome rasurado. Pois não só sabemos que o seu nome sempre esteve associado à obra que escreveu, como é ele próprio quem nos dá garantias disso mesmo. Alega claramente a sua insuficiência de estilo, mas fá-lo do topo de uma cultura apurada que prescreve, ela própria, um local de relevo para o *locus humilitatis propriae*.

Todavia, as razões de ordem estética esconderão uma ansiedade mais profunda, uma necessidade sentida em escrever a vida de alguém que considera como modelo de santidade e revivência do corpo místico de Cristo. E, perante a missão a si incumbida de escrever a vida de um legítimo herdeiro dos Apóstolos, e além disso, de uma pessoa de tal maneira acometida pela presença do Espírito Santo que revive quotidianamente a Paixão, a obra que ele deve dar à luz só pode ter como modelo, em contrapartida, o exemplo literário dos Evangelhos<sup>224</sup>, os mesmos pelos quais *salutem saeculo non ab oratoribus [...] sed a piscatoribus praedicatam esse (ded. 4)*. Subtil contradição: o fingimento de incultura esconde um desejo de incultura; a suposição de incultura

---

<sup>223</sup> Terêncio é diretamente citado em *Dial.* 1, 9, 3-4 (Terêncio *Andrio* 1, 1, 68). A passagem, relativa à recepção de São Jerónimo no Ocidente, é um bom exemplo de um ambiente erudito de críticas por alusões. No terceiro livro da obra também se cita Estácio (*Thebaidos* 8, 751): *utimur enim uersu scholastico, quia inter scholasticos fabulamur (Dial.* 3, 10, 4). Quando falamos de um sentido apotropaico, fazemo-lo na tentativa de explicar o contraste estético entre esta carta, saída dos moldes da educação helenística, e o caráter sóbrio e épico que se lhe seguirá com a obra propriamente dita.

<sup>224</sup> Isso ficará mais evidente na segunda carta-apêndice, vide infra 117-119.

transforma-se numa legitimação do seu trabalho. Permite-se a expressão: Sulpício Severo é um pescador estético.

Contudo, e como cremos que mais tarde ficará evidente, o projeto de escrever a biografia de um santo – leia-se, a tentativa de captar por palavras o divino que nele habita – não pode ser feita sem perigo de heresia. Justamente, o autor está a um passo de reclamar para si o estatuto de pregador da verdade, tarefa que não pode ser feita de ânimo leve, ao mesmo tempo que corre o risco de passar uma imagem errada do próprio herói que deseja biografar. O seu livrinho pode ser interpretado como uma continuação da História da Salvação, não como uma sua confirmação, e Martinho elevado ao estatuto de certos iluminados que queriam ser vistos como encarnações dos profetas, e mesmo do próprio Jesus – iluminados esses que ele, de resto, combateu, como a obra o atestará.

Daí que haja a necessidade de um jogo entre seriedade e ironia, que tem o propósito de simultaneamente desvincular Sulpício de tentações gnósticas, ao mesmo tempo que remete para a fisicalidade de Martinho e da sua existência efetiva enquanto santo. Ele receia que Desidério se torne uma passagem, *ianua* (*ded.* 2), para um texto que corre o risco de ser uma corrupção da porta da parábola de Jesus (vide n. 44); que se transforme, enfim, na antiga divindade que esse nome poderá invocar, isto é, naquele demónio de duas caras que regula as transformações cíclicas do século, e não uma verdadeira caminhada ascendente.<sup>225</sup> O autor precisa de se tornar um veículo de uma mensagem que se sente indispensável, mas cujos meios para a levar a bom termo estão repletos de tentações. Um *agon* interno domina Sulpício enquanto este procura, por um apurado tratamento estilístico, dar voz a Martinho e afastar as suas “mãos impuras” do tratamento devido à matéria. Paradoxalmente, aquele pescador estético precisa de se tornar profano para se tornar pobre. Um pobre indigno de Martinho.

De qualquer forma, e tal será mais importante para o futuro da própria obra, esta tensão reproduz os ensinamentos ascéticos dos quais Sulpício se quer também um seguidor: a ânsia entre a autoridade para dizer deve andar a par com uma necessidade de humildade própria, humildade essa que, em vez de descredibilizar a primeira, aumenta-

---

<sup>225</sup> A palavra *ianua* não é usada na Vulgata em *Mt.* 7, 13, apesar de o ser nas *Veteres latinae*. Ainda que a alusão ao deus Jano seja um palpite nosso que poderá estar errado, existe na construção uma certa irregularidade semântica: cf. Fontaine 1968 378.

a: e por isso a obra é dada à luz. A aparente negação dos valores literários em face da necessidade evangélica traduz-se numa espiritualização desses mesmos códigos<sup>226</sup>.

Continuando a carta prefacial, a introdução à obra propriamente dita não contém, no entanto, a marcação irónica anterior. Mas haverá um diálogo com as contradições precedentes, que agora surgem como que resolvidas: a tríade dos guerreiros, filósofos e escritores antigos é criticada para que simultaneamente ocorra um processo de afirmação da *militia Christi*, da sagesa do ascetismo de Martinho e, por fim, da legitimidade das letras cristãs. Fica patente uma distinção do conteúdo em relação às formas antigas, mas uma continuidade na forma.

As *litterae* surgem como as fomentadoras das ações erróneas. O escritor antigo não só promove os seus atores como se procura promover a si mesmo. Todavia, Sulpício não pretende abdicar desses mesmos moldes literariamente construídos e trabalhados. Precisa desses heróis para demonstrar como são inferiores, precisa dessa tradição literária para dar à luz o herói da doutrina correta. O que na carta prefacial fora uma correção da matéria perante a forma, de adaptação da tensão interna de Sulpício ao seu propósito, transforma-se agora numa correção da forma perante a matéria. Afinal, aquela cultura de que se declarava desprovido torna-se, aqui, uma necessidade concreta para dar a entender o seu propósito. Se outrora ela fora usada para fins incorretos, pode agora sê-lo para se enaltecer um santo.

Correlativamente, os exemplo diretamente atacados, personificados por Heitor e Sócrates, deixam antever uma dialética particular. Os «feitos intrépidos» (*praesentibus tantum actibus*, 1,3) pelos quais lutavam, estando associados à vanidade secular,

---

<sup>226</sup> A passagem do primeiro para o segundo livro dos *Diálogos* atesta igualmente esta dualidade entre uma cultura aristocrática, que comunica por lugares comuns retóricos, e a matéria que, pela sua substância, é superior às circunscrições da educação formal. Após a apologia de Martinho, em comparação com os monges egípcios, Postumiano pede a Sulpício que discorra sobre o Bispo, pedido esse que é redirecionado para Galo (*Dial.* 1, 26, 7-8). Esta personagem, quando inicia o seu discurso, começa, tal como Sulpício na carta prefacial à *Vita*, por afirmar a sua insuficiência retórica aos olhos dos seus ilustres convidados (*Dial.* 1, 27, 2: *uereor ne offendat uestras nimium urbanas aures sermo rusticior*), e apela, tal como Sulpício, para o desprendimento da vanidade oratória (*Dial.* 1, 27, 3: *illud etiam concedite, ut mihi liceat exemplo illius inanes sermonum faleras et uerborum ornamenta contemnere*). Mas logo a seguir Postumiano, como um negativo que também pode ser aplicado aqui, desmascara o preciosismo que essa falsa humildade demonstra (*Dial.* 1, 27, 5: *ceterum cum sis scholasticus, hoc ipsum quasi scholasticus artificiose facis, ut excuses imperitiam, quia exuberans eloquentia*). Essa postura dá lugar a uma pequena repreensão (subentenda-se uma autocrítica paródica do próprio Sulpício): *sed neque monachum tam astutum neque Gallum decet esse tam callidum. uerum adgredere potius et quod te manet explica: nimium enim dudum alias res agentes consumimus tempus [...]* (*Dial.* 1, 27, 6). A isto parece seguir-se um ambiente de embaraço, antes de se começar propriamente com a narração. Toda esta passagem é, a nosso ver, preciosa para a compreensão da problemática de expressão em Sulpício Severo, a relação entre *littera* e *gesta*.



correspondem mais ao negativo do ascetismo cristão do que propriamente ao seu contrário. Aliás, por terem morrido heroicamente, estarão desde já associados à imagética do martírio – longe de uma associação a um qualquer epicurismo<sup>227</sup>. Uma conceção de virtude, enfim, cuja substância será negada pelo ascetismo monacal, mas cujo *modus operandi* não será tão distante assim.

Esta cristianização da literatura implica a cristianização do processo de escrita, e por isso o autor diz claramente que escreve para se aproximar de Deus, recebendo Dele, e não dos homens, um prémio: *non inanem ab hominibus memoriam, sed aeternum a Deo praemium expectemus* (1,6). Assim nos oferece Sulpício a resolução das tensões que tinha confidenciado a Desidério: o que está em causa para o autor é a necessidade de se aproximar de Deus, aplicando com justiça o seu dever de apresentação de um modelo a ser seguido pela Cristandade: *ne is lateret qui esset imitandus* (1,6)<sup>228</sup>.

Não se trata assim, ao contrário do que uma primeira leitura poderá sugerir, de uma negação do autor, antes de uma sacralização da sua obra, cujas problemáticas já haviam sido apontadas. A carta prefacial e a introdução funcionam como uma unidade textual que procura justificar a coerência entre a forma e o conteúdo, ajustando o biógrafo ao biografado. Esboça-se primeiro um ato de contrição que pretende funcionar como uma força operadora das linhas de leitura que logo a seguir são enunciadas. E Sulpício fá-lo desde já literariamente, surgindo ora num tom íntimo e coloquial que é a outra face de uma postura mais rígida e taxativa.

## 3.2 Percurso plutarquiano de Martinho

### 3.2.1 Abertura da narração

Começa então a narração da vida de Martinho. De uma forma rápida, aborda-se o nascimento, a infância, as tensões com o pai, a sua carreira militar e a sua conduta piedosa. A construção do capítulo, no entanto, contém em germe, ainda que “escondida” por sinais, não só a vida do herói como ainda uma prefiguração do que será a estrutura da *Vita Martini*. De facto, ao tópico da infância premonitória, usual na biografia antiga,

---

<sup>227</sup> Vide Fontaine 1968 405-412.

<sup>228</sup> Atente-se, a esse nível, como Sulpício Severo inverte a postura de Tito-Lívio: vide n. 51. Para Deus enquanto legitimador do discurso encomiástico do autor, vide Zarini 2005.

é aqui ajuntado uma característica narratológica concreta: é um dos raríssimos capítulos em que não podemos falar, em sentido estrito, de um episódio. Não se trata, como será padrão, de um evento circunscrito a um espaço e a um tempo determinado, dentro dos quais a ação se situa, mas antes da captação de uma série de anos e de atividades de Martinho que, ainda que se sirvam de alguns acontecimentos em concreto, procuram antes fazer uma caracterização genérica<sup>229</sup>. Nessa mesma caracterização podemos encontrar coordenadas arquetípicas, bíblicas, do que se passará a seguir.

Assim, Martinho nasce duplamente desfavorecido em comparação com Santo Antão (vide n. 54): os seus pais eram pagãos e não eram propriamente do estatuto social mais elevado. Isto, mais do que colocar Martinho em oposição ao mundo em que nasce, traçará um fundo vetero-testamentário, ou mesmo pré-abraâmico, no qual o herói se movimenta. De resto, o pendor nobre e clássico, plasmado em Salústio, com que o narrador descreve a militância do pai, textualmente contígua à do filho, transmite ao andamento do texto um fundo arcaico que apela à memória de outros tempos, mitificados, onde o esplendor dos grandes feitos romanos andarão associados aos tempos patriarcais<sup>230</sup>. É justamente contra esse tempo que a Palavra pela primeira vez se manifesta, confusamente embora: surge o desejo de ir para o deserto, não realizado em virtude da sua débil idade, *infirmitas aetatis* (2,4).

Tal revelação precoce manifesta-se em dois tempos, o da receção e o da perda. Receção quando Martinho vive as idade falantes de dez anos e doze anos<sup>231</sup>, refugiando-se no espaço simbólico de uma igreja e querendo depois cumprir um Êxodo. Perda aquando da obrigação de servir no exército, local de passagem tumultuosa de uma experiência mística privada para uma realidade que haverá de formar o carácter do futuro bispo-soldado. Isto é, pela sua entrada forçada no exército ele é como José, forçado a descer ao Egito, mas para uma futura salvação do seu povo.

---

<sup>229</sup> Só voltaremos a encontrar uma organização não episódica dos elementos no capítulo dez e nos três capítulos finais. Os capítulos cinco e seis, ainda que do ponto de vista narrativo apresentem similitudes com este, constroem-se, a nosso ver, na dependência dos episódios aí envolvidos.

<sup>230</sup>Cf. Fontaine 1968 437-438.

<sup>231</sup> Simbolicamente, o número dez é um número perfeito, que remete para os dez preceitos da lei mosaica; o número doze alude à divisão do povo judaico em doze tribos, cf. Lesêtre 1928c 1695. A infância de Martinho prefigura, deste modo, o binómio perfeição/ manifestação da perfeição, i.d., o encontro íntimo com o eterno e a sua prefiguração pascoal, penitenciária. O número quinze, por outro lado, simboliza a plenitude da ciência, talvez representando a união entre o Antigo e o Novo Testamento (por ser a união do sete com o oito, como se indica em Hilário de Poitiers *Tractatus super Psalmos* 118 22 6), a passagem do jovem para o mundo após uma gestação premonitória cf. *ibidem* 1695-1696. É somente neste capítulo que Sulpício se compraz a descrever os anos do seu herói (à exceção dos do seu batismo), o que parece comprovar o seu valor eminentemente literário, não propriamente histórico.

Daí que a representação do seu pai seja paradoxal: é que ele dá ao seu filho a possibilidade de experienciar uma antevisão de um martírio. Coloca-se numa posição de superioridade hierárquica que será reproduzida aquando os futuros confrontos com os imperadores, assim como com o próprio Diabo. Primeira referência de *auctoritas* para o santo, o pai de Martinho atualiza a procura do Pai Verdadeiro. Alegoricamente, vemos aqui as posições vetoriais que norteiam a história bíblica: o tempo da receção é o tempo de Abrão e do primeiro pacto com Javé, o da queda a ia para o Egito; primeiro a revelação de Deus a Moisés no monte Sinai, posteriormente o Êxodo; a conquista da Terra Prometida, o cativeiro da Babilónia; enfim, a chegada de Cristo e a crucificação. Catalisador da mudança, este pai ocupará a posição do Faraó, de Nabucodonosor, de Pilatos, e (anagógicamente) do Diabo.

Em seguida, a descrição das condições em que Martinho vive no exército remete para uma construção arquetípica da Igreja enquanto testemunha (mártir, no seu sentido etimológico) da Palavra: daí a alusão a São João Batista, na descrição do tratamento em relação ao soldado que o acompanhava. Atitude que precede o batismo – portanto, o segundo nascimento para Deus/ a morte para o mundo. E é justamente na expectativa desse batismo, dessa ressurreição a ser consumada no final do capítulo seguinte, que termina esta abertura. Leia-se então: por um lado, o jovem militar, caído nas profundezas do Egito, faz uma penitência na expectativa de um dia regressar a Canaã; por outro, atingido já o martírio simbólico, espera-se a segunda vinda, e a revelação (apocalipse) final. O batismo será o fim télico destas duas leituras.

O primeiro capítulo possui, deste modo, uma estrutura primacial onde os sentidos biográficos, crísticos e pneumáticos da vida de São Martinho se encontram expostos mas não explícitos: é o desenrolar da obra que vai corresponder a uma exegese do que está aqui implícito. Podemos inclusivamente dividir esta primeira abertura em duas partes, antes e depois da militância forçada, uma como que o negativo da outra, cada qual sujeita a uma leitura ligeiramente diferente, quer optemos por uma perspetiva vetero ou neotestamentária<sup>232</sup>.

### 3.2.2) O batismo: conversão interior e exterior

O capítulo três, portanto, ocupa-se do episódio que vai impelir Martinho à consumação do seu batismo. Trata-se do colmatar de um processo introspetivo que

---

<sup>232</sup> É de notar que estes anos da biografia de Martinho são considerados como aqueles menos verossímeis do ponto de vista histórico, cf. Fontaine 1967 188-191.

(subentende-se) agita o herói, e que se realiza por um gesto mais místico do que ético: de uma ação que o leva a humilhar-se aos olhos dos seus camaradas de armas parte-se para um encontro pessoal com Cristo. Esse mesmo encontro terá mais tarde que ser comprovado perante os seus pares, nas vésperas de uma batalha, na qual o perfil do novo guerreiro se define mais claramente.

É assim que aparece, do fundo de um inverno rigoroso, a figura de um pobre nu, que ficará célebre na memória popular. Neste homem que surge a meio do caminho fixa-se, para Martinho que está a passar, o irrevocável apelo ao eterno: atente-se na repetição do verbo *praeterire* para descrever aqueles que passam e aqueles que deixam passar<sup>233</sup>, que por sua vez contrasta com o presente verbal com que havíamos sido apresentados ao oprimido<sup>234</sup>. É contra esta inconstância que se insurge o nosso herói, termo do aperfeiçoamento da conduta cristã que tinha vindo a procurar compreender e viver, coisa que fica patente na interrogação indireta de Sulpício: *quid tamen ageret? Nihil praeter chlamydem, qua indutos erat, habebat: iam enim reliqua in opus simile consumpserat* (3, 2). Porque tem que agir para além da caridade a que se vinha habituando, é este ato de fé também uma nova etapa.

Efetivamente, já tendo gasto em obras anteriores tudo o que, embora sendo seu pela posse, não abrangia o seu próprio corpo, resta agora esse mesmo corpo, cuja doação em prol de um desconhecido em sofrimento se presta como forma de procurar a coerência interna que o avassala. Doação de si, que é também a forma de abdicar do transitório a favor do eterno. Será essa constatação que constituiu a revelação privada de Martinho, num movimento que antecipa as suas futuras posturas martirológicas. Aqui, todavia, joga-se ainda num plano simbólico, pois trata-se da mutilação da sua capa, elemento identitário da sua condição social, não da sua carne.

Ou melhor, a divisão da capa em dois posicionar-se-á no meu termo entre um sentido figurativo e um sentido concreto: concreto porque ponto de chegada de um conhecimento de si, figurativo porque ponto de partida para uma vocação espiritual que ainda terá de dar diversas provas de si. Deste modo a capa é a um tempo alegoria da chegada da mensagem de Cristo (na pessoa do santo) assim como da promessa da sua

---

<sup>233</sup> *Qui cum praetereuntes ut sui misererentur oraret omnesque miserum praetereuntes* (3, 1). Veja-se ainda como se trata de um quiasma com o étimo *miser*. A miséria é ontologicamente fruto da incapacidade em fixar o olhar contra a corrente, mas parar para olhar implica também uma miseração de quem olha, que se traduz numa humilhação. É isso que faz Martinho, rasgando parte da sua veste.

<sup>234</sup> *Obuium habet in porta Ambianensium ciuitatis pauperem nudum* (3,1): é o único presente verbal da passagem. O pobre faz eco de *Is.* 58, 7; *Ez.* 18, 7; 18, 16; *Tob.* 1, 20.

segunda vinda (pelo batismo que fará, pelas diversas provações que sofrerá). Simultaneamente, é dada ao pobre **metade** da capa: a doação não é total porque a revelação não é total: é uma expectativa, que leva Martinho a ter que continuar a sua viagem.

O apuramento que Sulpício faz da linguagem jurídico-militar no passo seguinte, com a descrição do sonho, atestará este sentido: a boa ação é uma forma de servir (militar) a Deus, não um privilégio de um encontro com Ele. Assim ele é ordenado a pressenti-Lo (*intueri iubetur* 3,3), num cenário que remete para uma romanização das relações entre homem e Deus: a citação do Evangelho de São Mateus chama a atenção para uma aliança prévia entre os homens e Deus, a capa apresentada é como um penhor entre as duas partes envolvidas, validando um “contrato” previamente feito. Os anjos representam o papel de terceiros, de testemunhas<sup>235</sup>.

Mas, como o próprio Fontaine também salienta, isto não corresponde a uma redução do divino ao plano político. Pelo contrário, Deus vela pelas ações dos homens manifestando o Seu sentido transcendente a quem por Ele pugna. Entre as duas chegadas, consolando aquele que aceita o testemunho, Cristo expõe a sua majestade – uma romanidade celeste, digamos – dando a ver como o Reino dos Céus se constrói pelas ações dos seus soldados, ao mesmo tempo um coroamento e uma prova da necessidade em continuar a luta.

Talvez seja por isso que (e recorde-se que a nossa abordagem é essencialmente literária, não biográfica) Martinho não abandona imediatamente o exército, ainda que batizado. Porque a revelação ocorre, como vimos, ainda num plano simbólico, ela será por sua vez uma iniciação a um novo conflito interno que aflorará nas vésperas de um batalha efetiva, opondo-se aí a milícia terrestre à milícia divina: aí a dimensão sgnica que é aplicada à capa transmuta-se, agora diretamente, para o corpo de quem vai testemunhar a fé. Entretanto, o acompanhamento que Martinho faz ao seu tribuno revisita, como um antitipo, o final do capítulo dois: a dedicação para com um próximo, agora mais pessoalizada do que a que havia sido exposta, dá conta de uma condição “apostólica”, que vai mantendo viva a chama da fé até à batalha do Juízo Final<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> Cf. Fontaine 1968 495-498.

<sup>236</sup> Existe um episódio dos *Diálogos* que apresenta diversas semelhanças com esta célebre passagem (*Dial.* 2, 1). Quando Martinho era já bispo, encontra um outro pobre (quase) nu, também durante um inverno. Ordena ao seu arqui-diácono que de imediato lhe seja dada uma veste. Depois, antes de celebrar a missa, retira-se para um compartimento da igreja, onde o pobre o encontra e se queixa de que nada lhe havia sido entregue. Tal como em Amiens, o santo despe-se, agora completamente, e veste-o. Quando o arqui-diácono o vem chamar para a celebração, ele, coberto por um manto, reclama que isso não pode

Encontrá-la-á, alegoricamente, logo no capítulo seguinte, ainda que os dois acontecimentos pareçam na realidade ter estado separados por vinte e dois anos. Passa para um plano público a tensão interna de Martinho, chega-se à ocasião providencial que vai centrifugar as duas milícias<sup>237</sup>. O *miles* transforma-se em *miles Christi*. A dinâmica do episódio assenta em três tempos discursivos, dois em discurso direto, nos quais vemos pela primeira vez Martinho a falar<sup>238</sup>, um em discurso indireto, dito por Juliano, os quais movimentam constantemente os tópicos de natureza militar, a saber: a distinção entre as duas milícias, o dever do soldado, a relação de lealdade entre soldado e líder, mesmo que tirânico<sup>239</sup>.

Do ponto de vista terreno, a primeira fala corresponde a uma negação do guerreiro secular a favor de uma luta espiritual: mas, pela reação do imperador, ele é levado a afirmar simultaneamente a sua identidade guerreira imaculada, assim como a coerência dos seus princípios. O homem, à maneira dos heróis das eras míticas, defronta com as mãos nuas, isolado, os seus inimigos<sup>240</sup>. Espiritualmente, ele responde ao apelo de Deus, corroborando o que primeiramente havia dito.

Todavia, só é possível fazer isto pelo intermédio de um outro tema – o acesso ao imperador, isto é, à cabeça e coração do exército, por cuja presença e ação se ativa, inadvertidamente, uma transformação no soldado. A ação militarmente desejada – o incentivo do soldado por parte do general – realiza-se, mas por inversão das funções clássicas dos termos: o imperador, que deveria ser fonte de autoridade, é tirano, e é pela

---

acontecer enquanto o pobre (que agora é o próprio Martinho) não for vestido: *pauperem prius – de se autem dicebat – oportere uestiri* (*Dial.* 2, 1, 6). O outro, irritado, vai enfim buscar uma fraca vestimenta e entrega-a: *en, inquit, uestem, sed pauper hic non est* (*Dial.* 2, 1, 8), não sabendo que estava a vestir o seu próprio bispo. O trocadilho ilustra bem a união entre o doador e a doação, o ato simpático enquanto compartilhador de uma mesma condição. Depois, enquanto celebra o sacrifício na missa, é visto um globo de fogo sobre a sua cabeça, qual confirmação, como fora o sonho (*Dial.* 2, 2, 1-2). Além disso, na mesma obra (*Dial.* 2, 10, 1-3), Martinho desenvolve diretamente a alegoria da veste enquanto forma de colmatar o pecado de Adão (a propósito de uma ovelha tosquiada, que ainda tem lã para si, e de um porquinho quase nu).

<sup>237</sup> *Tum uero oportunitatem tempus existimans* (4, 2): cf. Fontaine 1968 519-520.

<sup>238</sup> Isto é algo deste já sintomático da problemática interna de Martinho, pois ele é forçado a abdicar do silêncio em que normalmente o encontramos.

<sup>239</sup> A representação de Juliano neste passo não deixa de ser algo ambígua, sendo que estamos perante um imperador que mais tarde, como saberá Sulpício ao tempo em que escreve, será um apóstata. Não obstante a sua classificação de tirano neste passo, que de resto pretende remeter à tradição literária martirológica (cf. Fontaine 1968 518-526 et passim), podemos talvez dizer que a sua representação por parte de Sulpício é branda. A estilização diabólica do imperador não está propriamente presente, a não ser que se queira considerar Juliano, neste passo, como a figura típica do imperador Máximo, no capítulo vinte, por sua vez figura típica do Diabo do capítulo vinte e quatro. É também a única vez que, em toda a obra de Sulpício, se fala deste imperador. Assim sendo, e tendo em conta a especificidade da personalidade de Juliano, será que poderemos considerar que está aqui em cena um confronto entre dois tipos de ascetismo?

<sup>240</sup> Fontaine 1968 528-530.

ação do soldado que a devida apologia ocorre. Assumido conscientemente o martírio, o desenrolar dos acontecimentos impede a sua consumação: Martinho está impedido de cumprir a sua batalha pessoal; obtém no entanto uma vitória, mas para o exército que queria abandonar. O servo serve ao *dominus* inadvertidamente, e graças a isso, como no-lo diz a interpretação final de Sulpício Severo, o general vence sem batalha<sup>241</sup>.

Assim, se escatologicamente o *miles Christi* se preparava para a sua batalha privada, na qual atingiria a vitória, esta é ao invés transferida para o plano coletivo. A colocação do soldado na primeira linha de batalha, ainda que num plano putativo, impõe a uma correspondência entre uma vivência apocalíptica pessoal – Martinho prepara-se para enfrentar o seu próprio martírio – e o que talvez possamos designar por uma vivência apocalíptica histórica. No primeiro plano, o herói regenera-se para a verdadeira vida – ainda que não tenha morrido fisicamente; no segundo, dois exércitos evitam uma carnificina, sendo formada uma ordem em que os elementos não-civilizados aceitam voluntariamente a sua submissão aos elementos civilizadores: *de pace miserunt, sua omnia seque dedentes* (4,7).

Tal como Santo Antão, não é permitido a este soldado morrer pela fé; tal como Santo Antão, ele terá que viver uma vida de penitência e de ascese para se equiparar aos santos de outrora; diferentemente de Santo Antão, aqui se antecipa que a ação de Martinho vai ser indissociável de um serviço público (episcopal), servindo uma Romanidade que cada vez menos considera o bárbaro como aquele que deve ser aniquilado, mas como aquele que deve ser evangelizado. Pois, se o império romano degenera ao ponto de ter que recorrer a constantes federações com povos bárbaros, que se tornam muitas vezes instáveis, e se a guerra que daí vem é mais uma prova da queda em batalhas intestinas e suicidas, então, pela revisitação da pessoa mística de Cristo, aqui representada pelo seu servo Martinho, opera-se uma centrifugação destes elementos, que já não se juntam pelo sangue, com uma *Romanitas* restaurada, e, poderemos talvez dizer, sublimada pelo Cristianismo<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Entre as diversas passagens dos *Diálogos* que se poderiam citar para indicar como Martinho se mantém um guerreiro, a mais premente será porventura a que antecipa o início do segundo livro, e põe em confronto os feitos de Martinho – que daí para a frente serão narrados – com os dos monges egípcios, narrados até então, para justificar a superioridade do primeiro: *puta enim istum fuisse militem, qui pugnauerit in iniquo loco et tamen uictor euaserit, illos autem aequae conpone militibus, sed qui ex aequo loco aut etiam de superiore certauerint* (*Dial.* 1, 24, 4). O motivo de distinção é justamente o facto de ele operar **dentro** do século, e não afastado no deserto (*Dial.* 1, 24, 2-3). Sobre o exército tardo-antigo, cf. Liebeschuetz 2007; Stickler 2007; Whitby 2007; Enton 2007; mas ainda Goffard 1980 para a acomodação de bárbaros.

<sup>242</sup> Estas considerações são formuladas tendo em conta uma outra passagem de Sulpício Severo, na sua *Crónica*. No seu resumo dos feitos do Antigo Testamento, o nosso autor sente a necessidade de abrir um

A dualidade que encontramos na abertura da narração, antes e depois da entrada no serviço militar, é revisitada nos capítulos três e quatro. Se dantes a uma revelação privada se seguiu a “queda no Egito”, a mesma será aqui vitoriosa. Os paralelos bíblicos já não assentam tanto na passagem de um ambiente vetero para um outro neotestamentário, mas sim de um neotestamentário para um apocalíptico. Na resolução deste ciclo podemos desde já antever dois traços que vão caracterizar Martinho (liturgicamente) ressuscitado: o homem que não deixa de ser soldado, e que pugna, ainda que inconscientemente, pela comunidade.

### 3.2.3) Viagem pelos Alpes e encontro com o Diabo

Atingido um clímax apocalíptico, o ciclo recomeça. O enfoque no episódio é de novo matizado pelo peso do enredo, abandonando-se uma concatenação que se reduz à sequência de episódios. De facto, ainda que nos capítulos cinco e seis dois acontecimentos sejam centrais – a prisão sob salteadores e um primeiro encontro com o Diabo – o que perpassa é uma narrativa propriamente dita: Martinho abandona o exército e dirige-se a Hilário de Poitiers; é nomeado exorcista e parte numa viagem, no decurso da qual é preso nos Alpes; antes de chegar à terra dos pais, encontra o Diabo; na Panónia, ele torna-se um baluarte contra o Arianismo; acaba por se fixar em Roma e Milão, de onde é forçado a retirar-se para a Galinária, onde passa por uma experiência de eremitismo insular<sup>243</sup>; enfim, o ciclo termina com o reencontro com Hilário de Poitiers.

---

parêntese quando conta o famoso sonho de Nabucodonosor (*Dan.* 2), procurando demonstrar a comprovação da interpretação de Daniel na história que se seguiu. Às cinco fases da estátua do sonho, ele associa o transcurso dos impérios caldeu, persa, grego (de Alexandre) e romano (*Chron.* 2, 3, 1-5). A dissolução deste último corresponderia à época do biógrafo e do biografado, na qual o império romano se ia dissolvendo pelas constantes concessões aos povos bárbaros (*ibid.* 3, 6). Com isto estaria eminente a etapa final, na qual Cristo regressa para destruir a corrupção e restaurar o mundo (*ibid.* 3, 7). Isto coloca a questão do milenarismo em Sulpício Severo, coisa que deve ser problematizada tendo em conta as particularidades de expressão do autor (vide 1.2.1). Parece-nos que, para esta passagem em concreto, pelo menos tendo em conta as considerações do escritor no mesmo capítulo, pelas quais revela a ambiguidade do que poderá acontecer (cf. *ibid.* 3, 8), é possível matizar uma crença efetiva de que a época em que vive é a final. Para o comentário à *Vita Martini*, o que interessa aqui é uma equivalência entre a batalha que se está prestes a vivenciar e o estado civilizacional que foi descrito: tal como a fusão não consolidada de bárbaros e romanos permitiria antever o fim do mundo, assim também a batalha na região de Worms representa a quinta fase da estátua, conluio entre dois partidos que se hão de dissolver, derramando sangue. A colocação (putativa) do herói entre as duas fileiras ativa a posição crística da pedra que é lançada à estátua no sonho de Nabucodonosor, potenciando a chegada do Reino de Deus e a restauração do mundo.

<sup>243</sup> Os *Diálogos* narram um episódio onde um anacoreta se alimenta igualmente de ervas e adoce com gravidade, até que uma cabra lhe aparece e ensina quais são as ervas comestíveis (*Dial.* 1, 16).



Que sentido dar a esta movimentação? O santo coloca-se ao serviço de um mestre para servir a Igreja, concretizando a afirmação do Novo Israel. Mas cedo manifesta, pela sua humildade, a sua própria *auctoritas*, tolerando somente o papel de exorcista – apura, em consequência, a sua condição de *miles*, agora em luta direta com o Diabo. Mas também cedo chega a este Novo Israel a necessidade em partir para o Egito, desta vez para evangelizar o Faraó que dantes o tinha escravizado<sup>244</sup>. Parte, pressentindo que tem à sua frente uma tarefa difícil – marca de uma capacidade profética que com o tempo aperfeiçoará – mas parte também triste (*maestus* 5, 3), ainda não tendo desenvolvida a sua *apatheia*<sup>245</sup>.

Deste modo, entrando no espaço mítico da montanha, Martinho é primeiramente feito fogueiro nas mãos de salteadores, qual cordeiro pronto a ser imolado – depois, no recanto de uma gruta, dá-se a pregação: o prisioneiro é levado à estrada física e o aprisionador levado à estrada verdadeira. Repare-se como é retardada uma ação que, do ponto de vista do enredo, podia ser simplesmente cortada, ganhando o texto uma dimensão patética que explicita a condição martirológica de Martinho: *cumque unus securi eleuata in caput eius librasset ictum, ferientis dexteram sustinuit alter* (5, 4). O passo faz lembrar o sacrifício de Isaac salvo no último momento (*Gn* 22), também numa montanha – prefiguração mística do Cordeiro que um dia será imolado. Julgamos ainda que podemos encontrar aqui um arquétipo interno à *Vita Martini*, pelo qual se explica a constante negação do martírio físico a Martinho, que já encontrámos no capítulo quatro e que repetidamente voltaremos a encontrar.

A seguir, volta-lhe a surgir um adversário – desta vez o Adversário. Este encontro faz-se com grande subtileza no uso vocabular. Justamente, o Diabo encarna em forma humana, querendo fazê-lo à semelhança de Cristo.<sup>246</sup> Importunado, Martinho reitera por palavras o que havia sentido na pele: ele vai abandonar-se livremente às

---

<sup>244</sup> O texto de Sulpício indica tratar-se de uma missão pessoal de Martinho, que lhe chega por um sonho. Um contexto que poderá também explicar esse movimento – o agudizar da crise ariana – é deixado na sombra.

<sup>245</sup> Os *Diálogos* contam um episódio de um monge egípcio (também militar) que sente uma necessidade em visitar a sua anterior família (mulher e filho). O seu intuito é fortemente reprovado pelos seus irmãos, e, após sair do mosteiro, é possuído por um demónio: cf. *Dial.* 1, 22. Todavia, em *Dial.* 2, 11, é o próprio Martinho quem coíbe um seu discípulo (de novo antigo soldado) de retirar a sua mulher de um mosteiro feminino (*monasterio puellarum*; *Dial.* 2, 11, 1) para viver com ele uma vida ascética. As prescrições destes dois episódios, portanto, devem reportar-se sobretudo à questão da sexualidade. De notar ainda que no segundo exemplo encontramos uma extraordinária relação, feita diretamente por Martinho, entre a milícia terrestre e a milícia celeste: o facto de as mulheres não participarem na guerra do século implica que elas não devam participar na guerra celeste, e por isso devem viver em mosteiros separados (*Dial.* 2, 11, 4-7).

<sup>246</sup> *Diabolus in itinere, humana spacie adsumpta, se ei obuium tulit* (6, 1). O verbo *adsumere*, em latim cristão, é usada para descrever a Encarnação, cf. Fontaine 1968 573.

mãos de Deus, tal como o fizera entre os ladrões. Ouve então as dificuldades que futuramente sofrerá, demonstração do que antes tinha pressentido. E, precavido pela sua experiência pessoal, citando o versículo anterior ao citado por Santo Antão, diz não temer nenhum homem, ao contrário do seu homólogo egípcio, que não o faria por inimigo algum, leia-se, o espírito da maldade (vide n. 74). Mas logo a seguir surge de novo o Inimigo: *statimque de conspectu eius inimicus euanuit* (6, 2). Perante a oposição, o disfarçado desaparece e revela a sua verdadeira natureza.

Compreende-se daqui a importância dos dois curtos episódios, dado que o primeiro apresenta-se como uma visão “terrena” do que no segundo é invisível. Ambos põem em cheque aquele que surge *no caminho*, imagem invertida do pobre despido, ambos se apresentam como a tentativa de negar o encontro pessoal com Deus de que Martinho usufruía. Isto é, completada a maturação espiritual, o Inimigo começa a ganhar formas mais definidas e mais perigosas. Num primeiro patamar, a conversão do ladrão representa a conversão a Cristo (antes da Paixão, antes do Juízo Final); num segundo, o encontro com o Diabo a antecipação das provas que a fé terá de dar (durante a Paixão, durante o Juízo). Sentido este que é desvelado em trânsito, em **transe**.

O relativo sucesso da conversão dos seus pais acompanha o desenrolar da crise ariana, através da qual Martinho revisita a Paixão – Paixão essa durante a qual deve progressivamente afastar-se, dada a força dos ataques, até que, quase vencido, consegue curar-se a si mesmo na ilha Galinária, alusão a uma ressurreição de si próprio (no que talvez poderíamos também considerar como um terceiro pequeno episódio desta breve narrativa). Após isso sabe que o imperador é levado ao arrependimento pelo vigor de Hilário,<sup>247</sup> e regressando, o ciclo fica completo.

Por isto, podemos notar uma diferença na construção paralelística que se herdou da abertura do capítulo dois, e que fora mimetizada nos capítulos três e quatro. Com efeito, se ali se via uma oposição entre os elementos narratológicos (o binómio Antigo/Novo Testamento), que demarcavam fases distintas de um mesmo progresso espiritual, aqui vemos dois episódios que se explicitam mutuamente, sendo um o antitipo espiritual de um mais literal, que lhe antecede. A narrativa fornece uma evolução coesa – partida, viagem, perigos, ressurreição, regresso – que por si só permitem as alusões à história sacra, ao passo que os episódios se constroem como pequenas unidades literárias que

---

<sup>247</sup> *Cum sancto Hilario comperisset regis paenitentia potestatem indultam fuisse redeundi* (6,7). Trata-se manifestamente de uma estilização bíblica, que pretende submeter o rei aos avisos do profeta. O retorno de Hilário ao Ocidente não se passou nestes moldes, como de resto nos relata o próprio Sulpício: *Chron.* 2 45, 4-5. Ainda: Fontaine 1968 605-607.

explicitam o processo pelo qual se dá a narração. Este desdobra-se, também ele, de uma forma dual, mas com uma orientação distinta<sup>248</sup>. A organização antecipa por sua vez a organização literária da parte suetoniana da *Vita Martini*. Ela, como pretendemos demonstrar, apoia fortemente a sua dinâmica interna nesta organização tipológica. Mas também a encontraremos logo a seguir.

### 3.2.4) O atingir da *akme*

Martinho reencontra-se com Hilário. À maneira dos monges egípcios que, após progredirem no seu caminho espiritual, avançam ainda mais para o deserto, também este Panónio avança no “deserto gaulês” e funda um mosteiro para si, Ligugé<sup>249</sup>. A narrativa prepara-se agora para desdobrar o seu herói, dando a ver, por dois episódios, nos quais primeiramente se operam milagres (no sentido estrito do termo), como as transformações naturais – a parte prodigiosa dos milagres – atestam a plenitude espiritual do interior de Martinho – ele atinge a sua *akme*. O que dantes se opera ao nível do sinal e de uma compreensão íntima da relação com Deus (o sonho, a coincidente submissão dos bárbaros) transborda agora para uma confirmação física da presença do Espírito Santo em Martinho<sup>250</sup>.

O teor propriamente dito desses milagres, por seu turno, vai ao encontro do mais profundo da experiência mística cristã, assim como da própria *Vita Martini* na sua estrutura geral: isto é, o regresso à vida, ou antes a atestação da verdadeira vida. A catábese litúrgica realizada pelo batismo, assim como a catábese simbólica realizada na ilha Galinária, dão agora lugar a duas catábeses efetivas. Estamos perante o início e fim de um período que, ao mesmo tempo que legitima a *auctoritas* martiniana, abre as portas para o Reino de Deus.

No primeiro destes episódios, o do capítulo sétimo, defrontamo-nos com uma questão grave: um homem que morre antes de ser batizado; portanto, antes de renascer. Tal como Cristo, Martinho comove-se, e vai procurar o auxílio do Espírito Santo. A

---

<sup>248</sup> Em boa verdade, também poderemos considerar que este procedimento de organização literária se encontra no capítulo três: temos primeiro a caridade e depois o teor espiritual dessa mesma caridade explicitada durante o sonho. Isto remeterá para um certa especificidade do capítulo em questão, dada a sua posição primacial – é o primeiro episódio. Mesmo assim, a estrutura do capítulo difere daquela que procuramos aqui realçar: ainda que haja a explicitação de algo que dantes fora feito, existe uma clara **narrativa** entre os dois passos: a doação da capa é **causa** da visão, o paralelismo não é total.

<sup>249</sup> Esta prática egípcia é referida nos *Diálogos: Dial.* 1, 10, 1-2.

<sup>250</sup> Para a distinção e/ou articulação das dimensões sónicas e prodigiosas do milagre, vide supra 16.

descrição da forma como o santo se posiciona no meio desta comoção e reza é importante, deixando entrever (assim como servindo de apologia a) as normais particulares da heroicidade trinitária. Efetivamente, Martinho, por um lado, exerce o seu livre arbítrio para poder interceder; por outro, sabe que o verdadeiro poder não vem dele: está corajosamente “no meio do abismo”, isto é, entre a tenacidade exigida pela concentração na reza, que corre o risco de incorrer em *hybris*, e a consciência do poder esmagador de Deus, sem quem nada poderá ser ousado – ergue-se intrepidamente como um bom militar, alguém que sabe manter a calma em face do perigo iminente e que espera confiante no auxílio do seu superior general: *erectus paululum et in defuncti ora defixus, orationis suae ac misericordiae Domini intrepidus expectabat euentum* (7, 3)<sup>251</sup>; em cuja labuta se deve esforçar durante cerca de duas horas. Em suma, pela primeira vez vemos São Martinho em **sinergia**.

A própria construção sintático-semântica permitirá entrever esta dualidade: *tum uero tota sanctum spiritum mente concipiens* (7, 3). O particípio presente está associado a uma metáfora de fertilidade, que tanto pode ter um sentido ativo como passivo. Assim, no sentido de fecundar, Martinho revive a posição crística do Pai; no sentido de «ser fecundado», a posição do Filho; na constante união destas duas posições residirá a dimensão aglutinadora e unificadora do *sanctum spiritum*. Na frase, este é um predicado sintático que se transforma num predicador semântico. *Concipere*, além disso, pode também ser lido como um sinónimo de *accipere*.

Ressuscitado duplamente o catecúmeno – pelo milagre que vai permitir o batismo – afirma Sulpício que foi este o primeiro milagre de Martinho: *primusque apud nos Martini uirtutum uel materia uel testimonium fuit* (7,5), constatação da transformação do signo em matéria, da realidade mental em realidade física. Mas também oportunidade de se perscrutar a faceta invisível daquilo que se assistiu, pelo testemunho direto do monge, coisa para a qual, como visto para o capítulo seis, a estrutura da obra já havia fornecido elementos interpretativos.

Nesta nova descrição do evento, de uma forma talvez curiosa para um leitor moderno, fica patente uma descrição jurídica e “romana” do outro mundo. Perante o tribunal o catecúmeno está condenado às turbas anónimas e inóspitas – *uulgaribus turbis tristem excepisse sententiam* (7,6), local de descrédito para uma cultura aristocrática – até que dois procuradores recorrem da sentença por intermédio de

---

<sup>251</sup> Repare-se num jogo antitético entre *intrepidus* e *expectabat*: entre a capacidade de agir e a sabedoria de saber esperar.

Martinho. Significativamente, passa-se de um ambiente (monacal) que abdica da vida secular, para um ambiente descrito à semelhança desse mesmo mundo secular. Isto é, a procura de Deus, patente na fuga para o deserto, tem como finalidade a restauração do século pela manifestação do Reino de Deus. E com isto termina esta descrição de forma semelhante à da primeira parte do capítulo: *ab hoc primum tempore beati viri nomen enituit* (7,7).

O capítulo oitavo, tanto pela sua brevidade como pela sua colocação, funcionará como uma adenda ao sétimo, construindo-se de forma de forma simétrica a este. Trata-se agora de um servo de um homem, e não de um servo de Deus, e igualmente de um assunto grave, mas desta vez por culpa do próprio – é um suicida. E, correlativamente, agora a descrição do milagre apoia-se mais no esforço pessoal que o defunto precisa de fazer para que consiga voltar à vida, em contraste com a graça natural com que, no episódio anterior, o monge se levantara<sup>252</sup>. Deste modo parece Sulpício insinuar, por meio de uma estilização, a necessidade de comunhão de esforços entre o santo e o beneficiador: o primeiro estende-lhe a mão para o ajudar a subir, o segundo tem de se esforçar para atingir esse apoio, como que se redimindo do pecado que cometera. De igual modo, a descrição dos esforços pessoais do taumaturgo, assim como a duração do período de intercessão, estão aqui ausentes<sup>253</sup>.

---

<sup>252</sup> *Marcescentibus oculis in ora illius defunctus erigitur* (8,3) é simétrico a *erectus paululum et in defuncti ora defixus* (7,3).

<sup>253</sup> Martinho não operou somente duas ressurreições, mas sim três. A que não é contada na *Vita Martini*, ocorrida quando era bispo, é descrita por Galo nos *Diálogos* (*Dial.* 2, 4). Este capítulo é interessante por diversas razões. Primeiro, aí se diz que o Santo informa Sulpício que antes do episcopado era visitado pela mesma graça, mas que preferira manter esses feitos em silêncio, *uirtutis suae conscientia mundi gloriam calcans, caelo teste fruereetur* (*Dial.* 2, 4, 2). A sua eleição é pois só uma forma de manifestação para o século do que nele já havia. Isto deixa ver como o pneumatismo era considerado potencialmente independente da capacidade de ligar/desligar pela imposição das mãos, característica do clérigo e do bispo, depois só do bispo (se bem que Martinho fora exorcista, e portanto parte da hierarquia da Igreja; para a relação entre o pneumatismo e o poder da investidura, cf. Rapp 2005 56-104). Segundo, neste capítulo, Sulpício-autor coloca a sua personagem Galo a dizer que desconhece os motivos pelos quais o hagiógrafo não apresentou este terceiro caso na *Vita Martini* e, dado o seu suposto desconhecimento, decide-se a contá-lo (*Dial.* 2, 4, 3). Pretextos, que, a nosso ver, são como que uma indicação do próprio Sulpício para que se averigüe, em contraluz, a dimensão propriamente literária com que estão dispostos. Mas também indícios favoráveis a uma historicidade dos mesmos, pois o autor é levado a “contorcer-se” em jogos teatrais para equilibrar a realidade com a estilização. Enfim, o episódio em si (*Dial.* 2, 4, 4-9), do ponto de vista temático, seria melhor enquadrado dentro do painel do campo do que na parte plutarquiana da obra. Martinho prega a uma população pagã e, perante a expectativa da audiência, sente que a presença do Pneuma contribuirá para a salvação daquela gente (*Martinus uidens pro expectantium salute [...] consegui se posse uirtutem*; *Dial.* 2, 4, 7). A concretização do milagre é em seguida feita à vista pública e com relativa celeridade, levando à conversão dos rústicos (*Dial.* 2, 4, 7-9). A problemática do livre-arbítrio está claramente ausente.

### 3.2.5) Confirmação da *akme*

Atingida a *akme*, resta a confirmação institucional do poder e capacidade do nosso herói, que permitirá a afirmação das duas facetas do herói, a monacal e a clerical. Após isto estão reunidas as condições para entrarmos na parte suetoniana da *Vita Martini*. Na descrição da eleição episcopal, Sulpício Severo toca um tema que será mais tarde um verdadeiro *topos* hagiográfico: a recusa em ser eleito, que por sua vez melhor atesta a adequação do homem para o cargo, resultando numa nomeação forçada. Mas convém notar, como salienta Fontaine, que Martinho não recusa diretamente o cargo que é a si imposto (à boa maneira romana), aceitando-o tacitamente<sup>254</sup>. O foco de análise pretende-se antes na dificuldade em trazê-lo de um local para outro. Para o novo bispo, a questão não reside tanto em negligenciar aquilo que a si lhe chega, mas sim em manter a sua ascese dentro das novas condições que lhe vão surgindo.

Querendo a população nomear quem já haviam visto que realizava milagres, depara-se com a dificuldade em retirá-lo do deserto. *Erui monasterio suo non facile posset* (9, 1): era difícil retirá-lo do mosteiro, mas o verbo também pode significar «desenterrar», ou ainda «desvendar». Entenda-se: estando o santo misticamente morto para o século e vivo para Deus, é por sua vez necessário um esforço por parte da população para recriar para si a catábase que deseja compartilhar (coisa que nos coloca em continuidade com o esforço “laico” que é exigido ao escravo suicida, no capítulo anterior, ainda que para isso tenham que fazer o santo descer à terra).

Martinho vai portanto nascer para o século (para o regenerar). Para isso tem que ser como que preso e escoltado como se fosse uma presa de guerra: *ita dispositis iam in itinere ciuium turbis, sub quadam custodia ad ciuitatem usque deducitur* (9, 2) – imagem que vai entrar em choque, por um lado, com a imagética triunfal da tomada do episcopado, por outro, com a sua anterior entrada forçada no exército, quando ele é igualmente preso pelo pai. Tal como dantes, revive uma conduta martirológica que, ao invés de marcar uma ascensão, o escraviza para o século; mas diferentemente do que acontecera na sua juventude, este será o meio pelo qual verdadeiramente pode exercer a conduta cristã, agora que é preso pelo dever ao rebanho e não pelo seu pai. Passagem, portanto, do Cordeiro Sacrificado para o Cordeiro-Pastor.

---

<sup>254</sup> Fontaine 1968 638-640.

Em Tours, a oposição feita por uma porção dos bispos funciona como um catalisador da metáfora da prisão, transformando-a em metáfora do triunfo ao movimentar de novo concepções de teor militar. No local da eleição, a basílica, surgem os lados adversários, entre os quais se destaca o nome falante de Defensor – defensor da fortaleza da igreja, tomada no sentido terreno e não permanente. E é pela primeira e única vez encontramos a descrição (indireta) da figura de Martinho, feita por este partido oposto: imagem essa que vai ao encontro do protótipo do monge, e que ativa a metáfora da cegueira de espírito, logo a seguir aclarada<sup>255</sup>. A população obstrói então, qual movimentação estratégica, o leitor que havia de fazer a cerimónia decorrer naturalmente; o lado adversário fica perturbado e contra-ataca com uma leitura do primeiro verso que encontra<sup>256</sup>.

No versículo, os jovens e os bebés – *ex ore infantium et lactantium*, – são o povo<sup>257</sup> que se opõe aos bispos adversários – *inimicos tuos* – que por sua vez se desdobram na pessoa de Defensor e na do Diabo – *inimicum et defensorem* (9,6). Vemos aqui, tal como em Milão, uma mesma realidade perspectivada por dois prismas, uma que corresponde ao lado visível, nas pessoas de Defensor (supõe-se) bem trajado e Martinho esquelético, outro ao lado espiritual, o Inimigo escondido que revela a sua máscara, uma vez mais, perante um versículo dos Salmos. É também com este salmo que Jesus se reporta aos sacerdotes do templo de Jerusalém, aquando a sua entrada

---

<sup>255</sup> Do ponto de vista retórico-estilístico, esta é uma descrição fisiognómica, uma representação física que atesta as qualidades interiores. Um processo já estabelecido na tradição biográfica, cf. Cox 1983 14-15.

<sup>256</sup> Fontaine 1968 654-661 considera que este diácono que lê o versículo seria do partido de Martinho e que a passagem corresponde à prática das sortes bíblicas. Acrescenta ainda que a dimensão fortuita do episódio corresponderia eventualmente a um “golpe de bastidores”, onde o leitor, familiarizado com as passagens que se costumavam ler, teria lido aquilo que já queria ler. Parece-nos todavia mais interessante analisar esta passagem pelas implicações literárias que acarreta do que procurar filtrar algo a que no limite se possa dar o nome de “dato histórico”.

<sup>257</sup> Não é esta a primeira vez que o povo, enquanto oposto ao clérigo, é positivamente representado na obra de Sulpício, fazendo lembrar, ainda com risco de anacronismo, o futuro conceito medieval de *uox populi, uox Dei*. É o povo quem preserva energicamente a fé católica, levando os bispos arianos a temer expor abertamente as suas doutrinas, durante o concílio de Milão, em 355, cf. *Chron.* 2, 39, 4: *metu plebis, quae catholicam fidem egregio studio conseruabat, non ausi piacula profiteri intra palatium congregantur*. Da mesma forma, quando se aborda os detratores de Martinho, os populares são poupados, cf. *Dial.* 1, 26, 3: *nec tamen huic crimini miscebo populares: soli illum clerici, soli nesciunt sacerdotes* [...]. Após Constantino os bispos passaram a ser eleitos por outros bispos, e não pela comunidade cristã, pelo que talvez estas passagens traduzam atritos com as aspirações locais, cf. Rapp 2005 200 et passim. Mas, como a autora procura demonstrar no seu livro, a explicação por uma oposição entre classes populares locais e outra mais central é redutora, devendo-se antes procurar níveis de compromisso entre os dois lados. Para o nosso caso, deve-se salientar que Martinho era um estrangeiro na Gália, com um *modus operandi* distinto, que se vai intrometer numa rede de elites locais estabelecidas, cf. Van Dam 1985 119-140.

messiânica na cidade<sup>258</sup>. Enfim, aquilo que dantes se não via com clareza passa a ser explícito. O sentido espiritual que deciframos no primeiro encontro com o Diabo, para com o microcosmo textual dos capítulos quinto e sexto, volta a aparecer, atualizando a aparição *in itinere* no ambiente central da cidade e no microcosmo espacial da basílica, entrada no espaço espiritual do Reino de Deus.

A passagem, qual dardo atirado ao inimigo, volve-se contra o agressor, à semelhança da batalha paradoxalmente ganha por Juliano, à maneira do salteador que é convertido, e tal como voltará a acontecer diversas vezes na segunda parte da obra. Ela abre a porta já não para um mundo que é uma *Via* a ser conquistada contra os constantes ataques diabólicos, mas sim para um seu antítipo, uma *stabilitas* que é a recompensa daqueles que vencem o percurso, Jerusalém mística na Tours física, ponto-base para as futuras ações da *militia Christi*. Chega-se ao cume de um processo que já estava previsto desde a meninice. Nessa reviravolta se compreende abertamente a transformação de Martinho que, calado e passivo durante todo o processo, é “dado à luz”.

Importa ainda notar como este episódio se circunscreverá na série dos “milagres sígnicos” de Martinho, que não mais voltarão a aparecer<sup>259</sup>. Tudo se passa no plano dos sinais, de previsão do Reino de Deus, mais do que de uma revelação estonteante. E, correlativamente, Martinho absorve as funções de pastor da Igreja, da *Via*, daqui em diante responsável pela condução de ovelhas. Mas também é ainda ponto de transição para o elenco propriamente dito dos milagres que concretizam o mesmo império de Deus.

Resta demonstrar, no entanto, que Martinho consegue harmonizar a sua nova missão com as exigências ascéticas que lhe permitiram esse carisma. No capítulo seguinte, onde é manifesta a estilização bíblica e egípcia da paisagem gaulesa, procura-se descrever a condição desse Martinho-bispo que não deixa de ser monge. Sulpício ainda não quer elencar os milagres que abundaram na sequência desta eleição. Primeiro, deve adaptar o seu próprio discurso à nova fase a que a sua obra chega, retomando, qual

---

<sup>258</sup> Mt 21, 16. Fontaine 1968 656-657 salienta como, nesta passagem, a escola de Antioquia identifica *defensor* com os Judeus, que pretendem defender a Lei contra Cristo; Orígenes *In Euangelium secundum Matthieum* 16, 25, opõe ao povo fervoroso os bispos perversos, quando Jesus cita o mesmo versículo. De resto, toda uma tradição exegética vê ainda em *inimicum et defensorem* o próprio Diabo, «inimigo do bem e defensor do mal», como faz Paulinho numa carta que escreve ao próprio Sulpício: Paulino de Nola *Epist.* 23, 27 et passim.

<sup>259</sup> Nem mesmo o episódio do banquete imperial, no capítulo vinte, poderá ter essa qualificação, dado que o que aí ocorre não pode ser remetido à Providência, antes ao caráter de Martinho.



novo introito, os tópicos prefaciais da incapacidade do escritor: *quale se quantumque praestiterit, non est nostrae facultatis euoluere* (10, 1). Depois, precisa de anunciar o “interior” do seu herói; descrever a “fortaleza” ou base de operações da qual provém a sua ação, pelo que o capítulo dez não é, tal como a abertura do capítulo dois, um episódio. Se a sua primeira caracterização fora obtida pela sumária descrição dos seus primeiros anos de vida, agora passamos para um plano horizontal, onde a *uirtus Martini* se desdobra num espaço concreto, em Marmoutier.

Mas o capítulo é também uma ponte de ligação: o antigo exorcista permanece quem dantes fora: *idem enim constantissime perseuerabat qui prius fuerat* (10, 1). A qualidade estoica e ascética da *constantia* permite inferir, por um lado, que a ascensão a que assistimos e que culminou com a sua eleição é antes a revelação de uma personalidade que já existia dentro dele<sup>260</sup>; por outro, que o que se seguirá, ao longo do friso de milagres que a *Vita* nos mostrará, deve ser enquadrado numa explicitação dessa *akme* que já foi atingida. Atingimos a dimensão suetoniana da obra, ou seja, uma parte da obra em que os feitos se organizam de uma forma tópica e não cronológica, com vista a salientar padrões de ação e personalidade que possam fornecer uma caracterização do herói biografado. Saímos das *praxeis* e entramos no *ethos*.

No espaço onde o santo constrói a sua sede transpõe-se o deserto para a paisagem ocidental<sup>261</sup>: o líder, descontente com o sossego precário de uma cela junto à igreja, requer um local para poder debater-se na procura de Deus, não deixando relaxar a disciplina perante esta nova prova<sup>262</sup>. A imagética da montanha remete para o monte Sinai, para o local onde Cristo regressa para confrontar o Diabo – e é justamente neste mesmo espaço que se situarão os capítulos finais da *Vita Martini*, quando se apresenta o confronto explícito com o Inimigo<sup>263</sup>. Espaço central na organização das atividades

---

<sup>260</sup> Processo, de resto, típico da biografia antiga, que poderá ser traçado desde Xenofonte, cf. Cox 1983 8-9.

<sup>261</sup> Este processo é inverso do da tendência epocal, que evoluía para a representação do deserto como um local tornado idílico, uma vez ocupado pelos monges. Em torno da evolução desse *topos* literário, cf Rapp 2005 105-125. Mas Sulpício não desconhece o tópico, parecendo mesmo jogar com ele, vide n. 293. Para Fontaine 1968 667-668 este capítulo é a primeira representação latina da projeção da paisagem oriental no ocidente. De notar ainda que existem cerca de oitenta monges no mosteiro, o dobro do número quarenta, que por sua vez simboliza a penitência, cf. Lesêtre 1928c 1695.

<sup>262</sup> Veja-se como o encontro íntimo com o divino se torna agora impossível no espaço privado da cela: Martinho tem que fundar um mosteiro para articular a vocação ascética com os seus deveres. Temos aqui um pequeno movimento que mimetiza a passagem do terceiro para o quarto capítulo, assim como a passagem de um móbil pessoal (conversão dos pais) para um público (luta contra os arianos) nos dois capítulos seguintes.

<sup>263</sup> Rapp 2005 125-136 sustenta que o modelo de liderança, durante a Antiguidade Tardia, é Moisés, defendendo que os 120 anos do profeta eram tripartidos num primeiro período de formação profana (os quarenta anos de Moisés no Egito), num período de formação ascética (quarenta anos no deserto) e por

pastorais, mas também local de difícil acesso, de constante luta e de exercício ascético, numa tensão entre centro e periferia que será uma característica de todo o tipo de mosteiro<sup>264</sup>. Espaço, portanto, de uma constante revisitação do episódio dos Alpes, da sua significação espiritual.

### 3.3 Percurso suetoniano de Martinho

#### 3.3.1 Pannel do campo: conquista da Terra Prometida

Começando a segunda parte da obra, inicia-se um pannel que poderemos denominar vetero-testamentário, e que apresenta um conjunto de episódios que ocorrem em regiões rurais, envolvendo frequentemente o confronto com pagãos. Encontramos aqui a luta contra um Diabo que age difusamente, sem se revelar, sob as populações anónimas e idólatras que se apresentam como soldados do paganismo. Martinho enfrenta-os num ambiente que chama a atenção para a conquista da Terra Prometida pelos Israelitas<sup>265</sup>. Neste grande ciclo podemos por sua vez encontrar, no nosso entender, dois outros ciclos menores que se complementam e explicitam na forma literária da conquista/ cristianização do espaço. O primeiro abrange os capítulos onze, doze, treze e o primeiro episódio do capítulo catorze: neles encontramos uma narrativa tópica, isto é, uma evolução que se faz sem o uso de um enredo ou de uma causalidade entre eventos, mas que pela sua disposição deixa saliente uma diacronia. O segundo,

---

fim num período de pastoreação (quarenta anos a realizar a Páscoa). Mas a mesma autora salienta também como no ocidente essa apropriação valorizou antes o seu irmão, Aarão, *ibid.* 131-132. Se uma figura mosaica de Martinho não surge diretamente na *Vita Martini*, podemos pelo menos supor que existe aqui uma alusão. Quanto a Aarão, vide n. 315.

<sup>264</sup> Para uma leitura deste capítulo mais voltada para a procura de indícios acerca do funcionamento de Marmoutier (como a sua subsistência económica), vide Fontaine 1968 667-690.

<sup>265</sup> Cf. Fontaine 1968 713-717; de notar ainda que o comentador não inclui o capítulo onze neste ciclo, ao contrário do que aqui fazemos, considerando-o antes como um ponto de transição. Mas deve-se reparar, como o comentador também o faz, que esta alusão ao tempo antes de Cristo não pretende recriar um ambiente de uma religiosidade judaica. A sua apresentação, bem entendido, nunca abdica de uma conceção crística de Martinho, e estes feitos podem também ser postos em paralelo, por exemplo, com o dos *Atos dos Apóstolos*. Quando falamos do pendor vetero-testamentário fazemo-lo dentro de uma tripartição pneumatológica, que dá um cunho narrativo à divisão do Pneuma em três fases (Antigo Testamento, Novo Testamento, Apocalipse; Passado, Presente e Futuro) que por sua vez se interceta com as três pessoas da Trindade (o Passado está para o Pai; o Presente para o Filho; o Futuro para o Espírito Santo). Assim, cada uma das unidades é independente, mas a substância da parte não difere da do todo, nem é um elemento causal de um dado fim télico (pois cada milagre é o seu próprio fim télico, a sua confirmação do Reino de Deus); antes, estamos perante uma construção literária que enquanto garante a saturação da unidade, seja ela um capítulo ou um pannel, transfere-a igualmente para o todo da obra.

mais breve, estendendo-se pelos capítulos catorze e quinze, funciona como uma revisitação, ou um antitipo, do primeiro.

A linha de leitura que une o primeiro conjunto de confrontos com o mundo rural é a da conquista. Como ela se opera entre os homens mas visa as realidades transcendentais, exige simultaneamente um exercício de discernimento que se vai aperfeiçoando. Primeiramente, vemos Martinho em terra de cristãos, protagonizando o papel de **restaurador** da tradição (capítulo onze); em seguida passamos para um encontro **no caminho**, *in uia*, onde o bispo se depara com uma cerimónia fúnebre (capítulo doze); por fim, está em terra de pagãos, assumindo o papel de **conquistador** (capítulo treze). Reproduz-se nesta sequência a movimentação de um exército: partida da base, travessia, assédio; em cada uma das partes o milagre plasma estaticamente o sentido da ação, ora esclarecendo a moldura do episódio, ora marcando um movimento que impele o andamento do painel.

Deste modo, o santo encontra numa localidade próxima um culto a um mártir incógnito, sem que a tradição possa aferir claramente da sua legitimidade. Urge portanto saber onde se encontra a santidade, onde os pontos de encontro com os corretos intercessores. Perturbado, afasta-se do local, *nec derogans religioni, quia incertus erat, nec auctoritatem suam uulgo adcommodans, ne superstitio conualesceret* (11, 3). O meio-termo pelo qual se pauta traduz no entanto uma indecisão e uma incapacidade de clarividência. Regressa, de qualquer forma, com um conjunto de monges (soldados); entra no sepulcro (invade-o) e, usando a arma da oração, obtém um esclarecimento com que a situação fica corrigida. Faz uso da sua capacidade de intercessão para saber quem era aquele defunto, consequência de uma obstrução da visão.

Logo a seguir vemo-lo numa estrada. Vê uma massa anónima de pagãos e, não conseguindo discernir o que via – *difficile fuerit dinoscere quid uideret* (12, 1) –, usa o sinal da Cruz contra aquilo que pensava ver. Erro de julgamento, pois exerce o seu poder contra quem não devia. Já não é num plano hipotético que o sinal da Cruz é usado (como no confronto com Juliano): desta vez, é a própria batalha que se encontra num plano abstrato. Erro esse que, em contraluz, dá conta do poder de livre arbítrio do santo, que pôde fazer a multidão parar quando desejou, mas também libertá-la do seu poder: movimento, então, de um conhecimento de si e dos seus próprios limites, mesmo quando portador de uma grande força taumatúrgica. Transmitir-se-á também, da parte

de Sulpício, uma mensagem mais ampla: é justamente na *Via* que se exerce a liberdade de escolha.<sup>266</sup>

Enfim, o plano da conquista é o fim desta curta narração. Agora sim, Martinho vê aquilo que julgara encontrar no capítulo anterior: uma prática pagã que é defendida a todo o custo pelos pagãos, mesmo com o sacrifício daquilo que defendem<sup>267</sup>. Enquanto o pinheiro é destruído, as duas partes confrontam-se, e um entre os adversários como que apupa as linhas contrárias com um desafio de força, que é aceite do outro lado. É justamente neste pinheiro que vão recair as diversas configurações mentais que opõem cristãos e pagãos – de um lado a árvore demoníaca, do outro a árvore sacra. Mas é também por ele que se estabelece uma ponte de diálogo, pois permite estabelecer quem é que é superior e quem é inferior, se Deus ou a árvore.

A queda do tronco significa, a um nível, a derrota física dos pagãos, a outro, a derrota, igualmente física, de Martinho; mas se o bispo morrer, é martirizado, pelo que vence para os cristãos, e com a árvore morta parece que se completa um ciclo cultuado pelos pagãos. Mas o milagre vem resolver a ambiguidade: o pinheiro cai na parte oposta, transforma o espiritual em carnal. O triunfo conclui-se e transpõe as barreiras mentais e conceptuais que perpetuamente afastavam as duas religiões, forçando uma comunicação que estabelece um único vencedor e um único derrotado. Ela estende-se fisicamente para Martinho que vive, para o pinheiro que morre e para os pagãos que pela conversão experimentam uma ressurreição. Agora o sinal da Cruz é devidamente usado (12,8): Martinho compreende o verdadeiro e legítimo momento de utilizar o seu poder – o momento do martírio, legitimador da Palavra. E, um pouco paradoxalmente, a impossibilidade de vivenciar o martírio é para ele o verdadeiro instrumento para cumprir a sua missão pastoral. Enfim, o Isaac que ele fora nas mãos dos ladrões volve-se o Cordeiro que sabe que renascerá após a imolação.<sup>268</sup>

---

<sup>266</sup> É ainda interessante o facto de Martinho tolerar que se realizem cerimónias fúnebres, num respeito básico e universal pela morte; mas ainda, do ponto de vista simbólico, o episódio poderá ser talvez interpretado como a vinda da morte àquele que está a viajar (na viagem que é o percurso terrestre). Após reconhecida enquanto tal, deve assentir-se no seu natural percurso. Tratar-se-á do reconhecimento da impotência humana perante a condição mais transversal da mortalidade. Coisa que implicará, ainda, um respeito pela humanidade dos pagãos, ainda que já não das suas crenças.

<sup>267</sup> Vide n. 104, assim como n. 108, onde se dá conta da possibilidade de Martinho ter em mente, no capítulo doze, um ritual articulado com a árvore que é abatida logo a seguir. Mas talvez seja um pouco forçado fazer esta relação literária, dado que Sulpício não a faz explicitamente, antes parece empenhado em demonstrar a demência dos rústicos, que não se importam em sacrificar o elemento que supostamente defendem (12, 4). Mas não poderá ser essa também uma leitura invertida, em negativo, do que faz o mártir cristão, que é aqui o próprio Martinho?

<sup>268</sup> A oposição neste capítulo tem também a sua ressonância com o confronto bíblico entre Moisés e os mágicos egípcios (*Ex* 7-11), assim como entre Elias e os profetas de Baal (*1º Rs.* 18).

Com este pequeno ciclo, então, assistimos a um aprofundamento da capacidade de discernimento e do exercício da vontade pessoal. Compreende-se que um não se pode obter sem o outro, e que a fusão de ambos se adquire pela compreensão da vontade do sacrifício de si, última barreira que permite explicitar um sentido que sem isso se esbateria em enevoamentos conceptuais. Paralelamente, faz-se uma gradual conquista do espaço que não conhece a Palavra, contra face inevitável e desejada. E parece ser essa dimensão martirológica como meio de luta e de transformação do meio circundante que fica patente no breve episódio-apêndice do início do capítulo catorze. Por uma hipérbole, na qual se revisita a entrada numa estádio primordial e caótico, surge a domesticação e a organização pelo contacto do corpo sacralizado: episódio construído, diríamos, como um mote poético que sintetiza a tensão anterior.

Com isto começa um segundo ciclo dentro deste painel, constituído por um episódio central, que como que reproduz as ações prévias, e por dois curtos episódios. Uma vez mais, Martinho é afastado enquanto destruía um templo, agora pela violência, e de novo retorna “com reforços”, tal como no capítulo onze. Desta vez, no entanto, trata-se de uma companhia celestial, ou estilizada como celestial (vide n.116). Podemos ver como surgem ao guerreiro dois anjos, que os demais não vêem, o lado eminentemente agressivo e brutal de uma luta rústica desbobra-se na solenidade de algo que se inscreve no temporal. A violência da guerra é um pretexto para a paz nas alturas: podemos entrever aqui o que terá acontecido nos capítulos anteriores, sobre os quais somente temos acesso à parte exterior, mais propriamente prodigiosa e belicista.

De resto, os pagãos ficam, tal como no capítulo doze, imobilizados e convertem-se perante aquilo a que assistem, como no capítulo treze. Desta vez, no entanto, o leitor/ouvinte tem uma explicação para o que dantes estava impreterivelmente no plano do fantástico. Não que esta ação seja, para ele, menos fantástica, mas estabelece uma relação de interação entre o visível e o invisível onde o invisível é **animado** ao ponto de afetar o visível, possibilitando a redução do ilógico e harmonizá-lo em torno do sublime. O plano celestial revela de modo homogêneo e uniforme aquilo que do ponto de vista terreno é repartido e diverso. No nosso entender, estamos perante um antípodo do primeiro ciclo do painel, de uma revisitação sublimada dos acontecimentos.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> Daí que este episódio possa ainda ser lido como a unidade das Pessoas da Trindade, que se manifestam distintamente na sequência anterior. Esta fez lembrar o Pai que está em casa (11), o Espírito

Enfim, os dois curtos episódios do capítulo quinze parecem por sua vez ser antitipos do da domesticação do fogo: o que ali fora transformação do meio exterior, torna-se aqui em salvamento do mártir. O que é uma transformação cósmica acolá, revela-se como uma proteção daquele que se sacrifica. A própria brevidade deste tipo de episódios, caracterizada por um esvaziamento das coordenadas espaço-temporais, permite essa leitura síntese que encontra em gestos estilizados a cristalização etérea das ações que nos capítulos mais longos se revestem com um maior pitoresco humano<sup>270</sup>. De qualquer forma, também nestes dois brevíssimos passos podemos encontrar uma evolução interna: primeiro um acontecimento que poderia eventualmente ser explicado atrás de causas “psicológicas”; depois, um desaparecimento súbito e instantâneo; por fim, uma explicação dos móveis evangélicos que acompanham ações na aparência violentas<sup>271</sup>.

### 3.3.2 Painel da cidade: revisitar o Filho

No segundo painel, passamos para um cenário de alusão eminentemente neotestamentária, no qual as massas pagãs desaparecem para dar lugar a um ambiente maioritariamente cristão. Os milagres de Martinho já não se traduzem em alterações extraordinárias das leis da natureza, antes em curas e exorcismos, o tipo de milagres que Cristo realizou com maior frequência<sup>272</sup>. Do ponto de vista distribucional, parece-nos que podemos notar nesta nova sequência de episódios dois padrões essenciais, cuja intercessão permite averiguar da sua evolução. Um deles será o da gradação em torno dos diversos espaços em que as ações ocorrem, sobre os quais Martinho surge como libertador: assim começamos, nos três primeiros episódios, no espaço da *domus*; nos dois seguintes, o da *ciuitas*; por último, um espaço indeterminado, que caminha para um espaço interior. De notar ainda que os quatro primeiros capítulos ocorrem em Tréveris, cidade imperial.

---

Santo que une os caminhos (12) e o Filho que chega à terra e que a regenera (13). Tudo isso se revela aqui uno.

<sup>270</sup> Cf. Fontaine 1968 793-807, mas sobretudo 804.

<sup>271</sup> Em torno das problemáticas históricas que envolvem a destruição de templos e a sua conversão em igrejas, vide Emmel et alii 2008, que fazem a introdução a um conjunto de artigos onde as mesmas problemáticas são encenadas em casos particulares. Os exemplos, todavia, vêm todos da parte oriental do império. Mas também nos *Diálogos* encontramos dois episódios de destruição de ídolos: cf. *Dial.* 3, 8, 4-7; 3, 9, 1-2.

<sup>272</sup> Cf. Fontaine 1968 808-813.

O outro padrão consiste na alternância entre as curas e os exorcismos. Havendo uma distinção entre os dois fenómenos, importa compreender em que medida o afastamento da doença pode ser entendido (pelo menos do ponto de vista literário) como um tipo de realidade espiritual que corresponde ao antitipo da expulsão do demónio; mas também compreender quais as limitações desse modelo explicativo, dado que o exorcismo é uma consequência da revelação demoníaca – não raras vezes em virtude da presença da santidade.<sup>273</sup> Se dantes, aquando do encontro em Milão e na eleição episcopal, o Inimigo surgira fugazmente, dando o sinal de que foi vencido no plano terreno, neste painel os demónios manifestam-se enquanto tal, e é necessário lutar conscientemente com eles. Nesse sentido a oposição entre doença e exorcismo consiste na capacidade em discernir o que é próprio da natureza desvirtuada e o que é próprio da graça desvirtuada. Em qualquer dos casos, o que se trata aqui é da aplicação de um modelo formal sinonímico, de acordo com os modelos bíblicos, mas que se aplica sobre conceitos espirituais distintos<sup>274</sup>.

O episódio de abertura deste ciclo contém alusões ao capítulo sete, o mesmo onde, como vimos, São Martinho atinge a sua maturidade. De facto, ainda que se não trate agora de uma ressurreição, a descrição do estado da jovem aproxima-a à morte<sup>275</sup>. Este capítulo, por seu turno, é também modelar dentro desta sequência, tal como o deixa claro o autor: *quod uel ex consequenti liquebit exemplo* (16, 1). Ora, estando Martinho na igreja, irrompe um ancião desesperado, apelando a sua intervenção. Fica o bispo aturdido como por um ataque inesperado – atente-se a conotação militar de *ille uoce confusus obstipuit et refugit* (16, 5)<sup>276</sup> –, dado que se trata de uma possível tentação: o desejo de exibição da pujança, cujo uso furtivo, como visto para o capítulo sete, mas também para o capítulo doze, é delicado. É pelo constrangimento dos seus homólogos, coisa que poderá ser vista como uma alusão histórica concreta<sup>277</sup>, que desce para a casa da jovem, onde ocorre o milagre.

---

<sup>273</sup> Assim o número de manifestações do Diabo cresceu exponencialmente com a presença de Cristo – cf. Lesêtre 1926a 1369-1373.

<sup>274</sup> Para a distinção entre cura e exorcismo, vide Lesêtre 1926b.

<sup>275</sup> O regresso à vida é descrito aí pelo verbo *palpitare* (7, 3), que aqui é usado para descrever a fragilidade da sua vida: *uix tenui spiritu palpitabat* (16, 2).

<sup>276</sup> Cf. Fontaine 1968 821-822.

<sup>277</sup> Para Fontaine (vide n. 121) este encontro deve ser colocado numa das estadias de Martinho em Tréveris na sequência da crise prisciliana. O facto de ele surgir rodeado de outros bispos é para o autor um indício a favor desta tese. Mas deve-se notar que as cidades imperiais albergavam frequentemente eventos que podiam exigir a presença de bispos – cf. Rapp 2005 242-252; 261-273.

Uma vez em contacto com a paciente, Martinho age um pouco à semelhança do médico, observando a doente e administrando o medicamento (o óleo benzido), para depois recuperar metodicamente cada um dos membros corrompidos<sup>278</sup>. A cena funciona como um protótipo do milagre da cura: a criatura terrena é afetada por problemas propriamente terrestres, e do cimo da montanha descende o poder restaurador do corpo. Se os dois episódios que se seguem parecem quebrar a simetria físico/espiritual, é de notar, no entanto, que os mesmos se desdobram axialmente em torno de uma mesma tipologia, funcionando como um só. Efetivamente, podemos associar ao exorcismo do escravo possuído a prevalência do fator signico; ao exorcismo do cozinheiro<sup>279</sup> a prevalência do fator prodigioso.

O leitor é transportado para o plano de uma batalha onde não há morte – na medida em que as criaturas espirituais não morrem – mas que é incessante. Isto é: a catábase com que primeiramente se associa o milagre da cura como que abre para os olhos humanos, à maneira de um portal, uma realidade transcendente tornada imanente. Já não se trata de um descida que redime a constituição natural do corpo humano: pelo contrário, o corpo é juguete de forças espirituais malignas. A descida, agora, é uma conquista, já não das almas inocentemente embrutecidas dos pagãos, mas do ambiente ocupado por demónios: assim um endemoniado recusa-se a obedecer à ordem de Martinho para ir à igreja (17, 1) e um outro apossa-se de uma vítima quando sente que o seu domínio caseiro é ameaçado (17, 5).

Para o primeiro caso, é necessário garantir a aquiescência de Tetrádio ao Cristianismo, o que remete, por sua vez, ao papel da Fé enquanto meio que faculta o milagre e o seu discernimento. O acontecimento em si, descrito de forma lapidar, é preterido em função da sua conversão, que culmina num novo renascimento (o seu batismo); existe um fim télico que remete para o retorno à vida – continuidade com a

---

<sup>278</sup> Para a linguagem médica, Fontaine 1968 826-828. De notar ainda que para o mesmo autor, *ibid.* 824-825 a geografia de Tréveris não é propícia a uma descida física da sua basílica. Trata-se antes de uma estilização bíblica. Existe ainda um episódio dos *Diálogos* estruturalmente bastante parecido com este (*Dial.* 3, 2, 3-8): um pai tem um filha muda de nascença e clama pelo auxílio de Martinho; este recusa-se e apela a outros dois bispos (Valentino e Victrício), que por sua vez o impelem a curá-la; pede à multidão para se afastar; abeoça um óleo e coloca-o na boca da jovem; a jovem ganha voz. De notar que aqui a fórmula de abençoamento é um exorcismo: *dein pusilum olei cum exorcismi praefatione benedicit* (*Dial.* 3, 2, 6).

<sup>279</sup> A tradição textual apresenta dois possível endemoninhados: ou o cozinheiro da casa, opção que escolhemos, seguindo Fontaine, ou o próprio *pater familias* da casa, vide n. 129. Na segunda opção, a expulsão permitirá associar a vitória de Martinho à totalidade orgânica da *domus*: primeiro liberta um escravo, depois um chefe familiar: implicitamente, todos os níveis sociais do agregado familiar. Mas o caso do cozinheiro permite um outra leitura: Martinho liberta aquele que está profissionalmente ligado à Carne, e a forma como o demónio é expulso do seu corpo atestará essa dimensão “intestinal”.



cura da jovem. Após isso, a descrição espetacular e bélica do segundo exorcismo ocupa todo o episódio: o herói avista os portões da fortaleza; o inimigo aparece e alvoraça-se; as tropas desordenam-se; o herói avança com o cerco; dá-se a batalha; os adversários fogem e são perseguidos até à capitulação final; o mau cheiro lembra os cadáveres a apodrecer (17, 5-7). O signo e a ação transformadora, portanto, são os dois elementos indispensáveis à libertação, já não do corpo doente, mas possuído.

No entanto, num outro sentido, existe também uma gradação entre os três eventos. Todos eles, que ocorrem na *domus*, evoluem quanto ao grau de espetacularidade que acarretam: no início, um milagre onde as forças espirituais não são visíveis; depois um outro em que a crença tem um papel importante na abertura dessa passagem; enfim, com a revelação, a luta é patente e deve ser travada. Aliás, o último episódio tem grandes paralelismos com um exorcismo realizado por Cristo (*Mc* 9, 14-15). Perante a perplexidade dos discípulos, que não puderam curar o endemoninhado, o próprio Jesus considera que “esta casta de demónios só pode ser expulsa com oração e jejum” (*ibid.* 29)<sup>280</sup>. Existe uma acesso de violência que destaca este do outro caso, que por sua vez é mais intenso relativamente ao anterior: uma progressiva “abertura do portal” é por isso paralela àquela outra mais dual.

O binómio doença/possessão volta a surgir nos dois breves passos do capítulo dezoito, agora em ordem inversa e transpostos para o plano geral da cidade. O primeiro caso apela para algumas conceções de barbaridade e de guerra que tivemos oportunidade de salientar no episódio do confronto com Juliano. Está aqui patente um tipo de manifestação demoníaca – os bárbaros fora da Igreja – que é substituída por outra, mais aguda e importante: da possibilidade de uma invasão física externa, passa-se, por intermédio da clarividência de Martinho, para a realidade de uma invasão invisível que já ocorre. Transita-se uma vez mais, como no capítulo quatro, do plano putativo da batalha para o seu plano efetivo, mas numa realidade impercetível.

Com o episódio de Paris, já não se trata de proteger a cidade, mas de lhe censurar o comportamento: o horror que todos manifestam perante o beijo do leproso dá conta de como estamos perante um *exemplum* da conduta moral a que São Martinho

---

<sup>280</sup> *Mc* 9, 14-29; o versículo citado é o 29. Neste episódio bíblico, tal como aqui, o demónio entra em cólera perante o exorcista, o exorcista dirige-se diretamente para o demónio, o demónio agoniza, saindo do corpo violentamente. O diálogo entre Jesus e o pai do menino, por seu turno, aproxima o episódio do de Tetrádio. Relativamente ao versículo 29, o jejum enquanto instrumento de purificação poderá associar-se ao tipo de vítima, caso esta seja de facto um cozinheiro. Isto é, aquele que trabalha diretamente com a carne é acometido pelo espírito mais carnal, que é o mais violento: é necessário alguém experimentado na libertação da carne para o purificar.

apela: não deixar o pobre nu. A alternância entre o plano invisível e visível volta a aparecer, explicitando também a série anterior: aquilo que no plano eterno corresponde a luta e defesa da cidade, é no plano terreno exigência de uma conduta interior que exige (tentativa de) perfeição moral<sup>281</sup>.

Três personalidades de grande renome à época, Magno Arbório, São Paulino de Nola e o próprio São Martinho, terminam o painel, motivando uma ascensão do século para uma progressiva interiorização. Passamos da cura à distância para a cura de si próprio, passando pela cura de um outro santo. Nestes três milagres, situados no mesmo capítulo dezanove, surgem os primeiros indícios do desfasamento entre o corpo de Martinho e os milagres por ele operados, coisa que será mais abertamente explorada no terceiro painel<sup>282</sup>. Depois, a verificar-se a hipótese de Fontaine, a cura de Paulino será uma curiosa metáfora entre a realidade e o que é visto, entre o que verdadeiramente aconteceu e a necessidade em adulterar a percepção sensorial para o expressar, tanto mais significativo quanto com isto se movimenta o conceito literariamente estabelecido da cegueira<sup>283</sup>. Por fim, é uma experiência mística no mais íntimo de si que vem terminar a sequência no corpo do próprio herói, ponto de chegada de uma dedicação aos outros, tal como no painel anterior esse mesmo ponto era ocupado pela posição do mártir.

É justamente nesta abertura para um espaço exterior ao corpo físico de Martinho, que progressivamente a ele retorna, que se vê a evolução da organização dos padrões pelos quais se opera o hiato entre mundos, entre mostrar a mesma realidade de forma mundana e espiritual, no primeiro painel, e a encarnação do invisível no visível pela fé e pela conduta, no segundo painel. Antecipa-se agora a preparação do desfasamento entre a morte física de Martinho e a sua presença enquanto intercetor, que estará patente no terceiro painel, como tentaremos demonstrar. Isto obtém-se pela saturação da progressão espacial, agora transposta para um nível extrínseco e abstrato (note-se a

---

<sup>281</sup> Voltamos a encontrar Martinho enquanto libertador da *ciuitas* (de Tours) em *Dial.* 3, 4, onde o santo defronta o cruel conde Avitiano. Ele é mais tarde exorcizado, em *Dial.* 3, 8, 1-3.

<sup>282</sup> Arbório tem uma visão, durante uma missa feita por Martinho, segundo a qual a mão do santo está repleta de gemas (*Dial.* 3, 10, 6), numa antecipação do que se vê em *2 epist.* 3. A mesma obra narra também curas realizadas à distância, cf. *Dial.* 3, 3.

<sup>283</sup> Vide n. 136. Mas talvez a hipótese seja um pouco forçada. Mesmo assim, a cura do amigo de Sulpício está no meio termo entre o «outro» que está afastado e o «eu» que é curado.

ausência das localizações espaço-temporais) que correspondem simultaneamente ao espaço da privacidade e de uma relação íntima com Deus.<sup>284</sup>

Por outro lado, esse diálogo interior funciona como um antitipo dos milagres do capítulo quinze (por sua vez antitipo, também, do capítulo quatorze), que finalizam, como aqui, a série: aquele que prontamente se oferece ao martírio é visitado por uma graça especial, que lhe ampara as quedas; aquele que está disposto a imolar a sua própria carne vive num espaço sem fronteiras. Enfim, a manifestação do transcendente é acompanhada pela intemporalidade do presente.

### 3.3.3 Entrada na corte imperial

Capítulo de transição, entre o espaço urbano e um espaço monástico, o confronto com o imperador Máximo é também um episódio único dentro da sequência suetoniana da obra, na medida em que é o único episódio em que não se pode falar de um milagre, nem no sentido estrito, nem no sentido lato, mau grado a existência de um episódio-adenda que como que colmata essa condição. Daí que Sulpício expresse em termos de feitos menores um episódio que, pelo seu significado e posicionamento, não o é: *adque ut minora tantis inseram* (20, 1). A necessidade de um capítulo de transição, de resto, é justificada na medida em que o último painel é um painel especial, pois tem a função de deixar eminente a morte física de Martinho – algo, portanto, que vai ao cerne da idiossincrasia da *Vita Martini*<sup>285</sup>.

Com o convite de Máximo para o banquete – em sentido alegórico, para a Ceia – o imperador/usurpador pretende assumir a posição de Cristo. A sua majestade é a do *Pantokrator*. Faz para isso uma argumentação que o associa de certa modo ao próprio Martinho: afirma que foi colocado no cargo por força alheia, como aconteceu na eleição

---

<sup>284</sup> Poderíamos talvez acrescentar ainda um outro espaço, o do palácio, no capítulo 20; todavia, as considerações pessoais com que Sulpício antecede este capítulo parecem criar uma clara divisão nesta evolução: *sufficiant haec uel pauca de plurimis, satisque sit, nos et in excellentibus non subtrahere ueritatem et in multis uitare fastidium* (19, 5). De qualquer forma, atendendo-se ao caráter peculiar do episódio, enquanto “ponto de passagem” de um quadro neotestamentário para um quadro apocalíptico, este espaço imperial corresponderá simultaneamente ao cúmulo de uma realização pessoal, que o capítulo dezanove atesta, e de uma realização coletiva, que a ascensão do espaço pessoal da casa para o da cidade, e agora para o do império, evidenciam. Estas duas dimensões consolidarão as duas vertentes escatológicas do pensamento cristão de Sulpício, possibilitando por sua vez a alusão a um terceiro nível espacial: o do império *pantokrator*, local da suprema realização privada e histórica, obtida pela transcendência do império terreno.

<sup>285</sup> Pode-se eventualmente pôr ainda este episódio em cheque com o do capítulo onze, se se quiser seguir a organização de Fontaine, segundo quem aquele é igualmente um capítulo de transição.

episcopal; que um acontecimento extraordinário confirmou tal posição, como a leitura do versículo dos Salmos; por fim, que tinha agido misericordiosamente, agindo somente sobre os seus inimigos no campo de batalha, tal como Martinho que combatia com demónios, não com os possuídos (20, 3)<sup>286</sup>. Essa postura vai ser invertida no seguimento do episódio.<sup>287</sup>

O consentimento em entrar no palácio imperial, em Tréveris, significa uma vontade de Martinho em entrar no jogo simbólico que se opera. Neste, uma vez mais, não abandonará a sua postura militante. Desejando colocar-se numa cadeira em separado, ele assume-se como alguém **exterior** ao pequeno microcosmo criado, assumindo o seu presbítero uma função de expansão da sua personalidade. O herói coloca-se **para além** do jogo, indicando que na tensão entre século (imperador) e Igreja (presbítero), Deus encontra-se acima<sup>288</sup>.

Parecendo identificar isso, Máximo oferece, como uma espécie de libação, uma taça, sinal da transferência de autoridade. Interpreta-se então: o Pai que um quer ser dá àquele que considera ser o Filho o instrumento para a ele se unir, esperando que, no fim, o irá receber de novo, isto é, a confirmação de que ambos são unos. Mas o gesto de Martinho quebra a lógica simbólica, corrigindo-a: a transferência do copo dá-se de um membro da Igreja para um outro membro da Igreja, qual firmação da Tradição. Entrando no jogo, o bispo comprova por gestos a invalidade da anterior leitura semiótica: nem o outro ocupa a posição do Pai, nem ele ocupa a do Pai ou a do Filho, antes se assume como aquele que exerce o discernimento para passar o testemunho. Um segundo episódio, por outro lado, vem confirmar, rompendo agora os níveis de

---

<sup>286</sup> Cf. Fontaine 1969 927-932.

<sup>287</sup> Sulpício dá-nos uma representação mais branda de Máximo noutras passagens da sua obra. Assim se diz em *Dial.* 3, 11, 2, relativamente à questão prisciliana: *Maximus imperator, alias sane bonus, deprauatus consiliis* [...]. E no mesmo capítulo a sua avareza é tratada com uma certa condescendência, em virtude da *regni necessitate* (*Dial.* 3, 11, 10-11). A mesma argumentação volta a surgir em *Dial.* 2, 6, onde Martinho surge de novo a profetizar na corte imperial – o capítulo é dedicado à grande piedade da rainha, a quem se dirige um rasgado elogio pela sua veneração ao bispo. É o mesmo Máximo quem se nega a acreditar nas acusações de heresia contra o santo homem, mau grado a influência que os seus detratores nele exerciam (*Dial.* 3, 12, 2). A forma um tanto diabólica com que surge na *Vita*, portanto, pouco ou nada tem de pessoal, e ação ocorre sobretudo no nível simbólico. Já com Valentiniano I a relação nem sempre foi amistosa: o imperador recusa-se a receber o bispo na sua corte até que, por ação milagrosa, as portas do palácio ficam abertas e o assento régio pega fogo pela presença de Martinho (cf. *Dial.* 2, 5, 5-10).

<sup>288</sup> Estar além do jogo pode ser lido como estar no local da submissão: o bispo assume no banquete a posição devida aos escravos. Entenda-se, é um escravo (um ministro) do Reino de Deus, mas mesmo assim acima das leis dos homens.

significação ritualística, a prevalência do espiritual sobre o secular<sup>289</sup>, ao mesmo tempo que introduz o tópico da virtude da presciência do herói biografado.<sup>290</sup>

O capítulo da Ceia, pela sua especificidade, é também uma porta de entrada para um ambiente novo, fornecendo instrumentos de análise sobre o que será relatado: a passagem para um evento menos espetacular do que as manifestações da destruição dos templos ou dos exorcismos apela para uma subtileza que é necessário apurar: vemos aqui, após a manifestação concreta dos demónios, um ataque diabólico que se dilui em detalhes e que se mascara com vestes cristãs. O imperador reproduz regamente o cenário da última ceia, crendo que o seu poder é divinamente assegurado pelos feitos passados. Esquece-se que a batalha que ele travou sempre foi terrena e que, ainda que misericordioso na vitória, não deixou de a travar (em claro contraste com o capítulo quarto). Encontraremos a seguir esta nova tensão, sob formas mais extraordinárias e significativas.

### 3.3.4 Pannel do mosteiro: a batalha no mais íntimo de si

Preparando-se um duelo final, que veio sendo preparado desde o primeiro pannel, entra-se mais claramente num nível apocalíptico, de total revelação das forças espirituais, nas quais se defronta diretamente o Diabo. O local da batalha é Marmoutier, justamente o abrigo provisório instituído para esta passagem na terra, justamente o local de difícil acesso no deserto que exige um constante ascetismo. Em suma, a batalha mais difícil, a interior, mas cujas vitórias se traduzem numa expansão da influência da intercessão para além dos constrangimentos espaço-temporais.

Os primeiros dois episódios desta última série respondem a duas formas de defesa contra dois tipos distintos de ataque, que Sulpício identifica, ora *in diuersas figuras spiritalis nequitiae*, ora *in propria substantia* (21, 1), isto é, pelos diversas formas de disfarce e por revelação direta. O binómio visível/ invisível surge ainda uma

---

<sup>289</sup> Esta figuração espiritual do imperador entra também em choque com a aparição de Cristo no sonho do terceiro capítulo, onde a majestade divina se apresenta na sua legitimidade. Antecipa também o Diabo travestido em Deus, no capítulo vinte e quatro. O episódio ocupa, por isso mesmo, uma posição central no evoluir da representação da majestade: a legítima, a humana, a diabólica.

<sup>290</sup> Relativamente à adulteração histórica da previsão da vitória de Valentiniano (vide n. 144), Fontaine 1969 942-944 defende que a estilização de Sulpício Severo dá conta da vingança do jovem inocente e perseguido contra o tirano que o depõe, tal como as figuras bíblicas de Joás e Atália. Além disso, segundo o comentador, Valentiniano II terá tomado medidas favoráveis ao monaquismo, ao contrário de Teodósio. De resto, o episódio fará uma alusão às cenas vetero-testamentárias de encontro entre um profeta e um rei de Israel, que falha no cumprimento dos deveres monoteístas.

outra vez, mas passa para um nível mais subtil, exigindo um muito mais elevado discernimento. Não ocorre uma explicação do visível pelo invisível, como nas campanhas agrestes; não se dá a manifestação do invisível no visível, como nas exorcismos citadinos; trata-se de um estudo sistemático do invisível, desprendido do visível: o transfiguramento diabólico, por isso, procura ludibriar o sentido do invisível, pretendendo chamar de diabólico ao angélico e vice-versa<sup>291</sup>.

A esta dúplici face correspondem dois outros episódios, o vinte e três e o vinte e quatro, que revisitam os mesmos conceitos de forma extremada: ora a presença concreta de alguém diabólico (um herege), ora a necessidade de se levar ao extremo a capacidade de discernimento. Concomitantemente, um movimento vertical vem introduzir um novo sentido gradativo que se concretiza pelo progressivo desvanecimento da localização física do Pneuma do corpo de Martinho. Isto ocorre enquanto as forças maléficas se tornam, de forma ritmada, mais evidentes, ou aparentemente mais fortes. Isto é, temos dois capítulos onde se debate o espaço monasterial, num outro o espaço clerical em sentido mais amplo, por fim, o próprio espaço divino; simultaneamente, temos dois capítulos em que o Diabo é claramente reconhecido, depois dois em que o agente diabólico passa despercebido. Deste modo, se Martinho ascende numa aparente falta de pujança, o Demónio descende numa evidência do seu perigo – coisa que leva, ainda que paradoxalmente, à submissão do Diabo a Deus. Esta batalha final concretiza-se no capítulo vinte e quatro, o momento de triunfo da *Vita Martini*.

Assim, no primeiro capítulo da série, o monge é surpreendido pelo súbito aparecimento do Diabo, que se jacta de ter assassinado uma das suas ovelhas. Contrariamente ao que ocorrera no episódio modelar do capítulo sete, Martinho tem o conhecimento prévio de algo contra o qual, não obstante, nada pode fazer – indício do poder crescente de uma força maléfica, mistério do crescimento das forças nefastas que antecede a segunda chegada, como parece ficar implícito pela referência de Sulpício: *uideris, quo iudicio Domini diabolo data fuerit haec potestas* (21, 4)<sup>292</sup>. Todavia, mas

---

<sup>291</sup> Fontaine 1969 946-953 considera que o vocabulário utilizado em 21, 1 é algo inapropriado do ponto de vista técnico. O termo *substantia* é usado para o Diabo quando este é uma figura espiritual; da mesma forma, *spiritalis nequitia* aponta para um conceito mais abstrato do que uma máscara picaresca que seguisse as aparições da tradição egípcia. Por isso os conceitos parecem-nos exprimir uma dualidade que é construída diferencialmente, dentro da evolução interna da obra, e que procura captar nuances de uma mesma realidade inefável.

<sup>292</sup> Não parece ser inverosímil associar este episódio aos últimos anos da vida de Martinho. Efetivamente, é-nos dito nos *Diálogos* que, após o insucesso na defesa de Prisciliano e dos seus, no qual se viu obrigado a compactuar com os seus perseguidores, Martinho lamenta-se de uma quebra de força vital, que o vai acompanhar até ao final da via: *ceterum cum quosdam ex energumenis tardius quam solebat et gratia minore curaret, subinde nobis cum lacrimis fatebatur [...] detrimentum sentire uirtutis* (*Dial.* 3, 13, 5).

ainda significativamente, a vítima é alguém indefesa, que ocupa um espaço periférico ao mosteiro, o bosque, e não é um monge: sinal de que os soldados ainda não são diretamente atacados, mas sinal também da sua incapacidade em cumprir a sua função de protetores.<sup>293</sup>

Segue-se uma outra batalha dentro do espaço ascético, agora por via da argumentação e contra-argumentação, fazendo lembrar quer os discursos em tribunal, quer as discussões entre partidos teológicos. O Diabo coloca o que parece ser um problema concreto de doutrina, que poderá ter os seus fundamentos históricos, acerca do arrependimento e da reinserção dos pecadores na vida cristã. Por que motivo lhe responde Martinho, preocupado em esclarecer os diversos tópicos, em vez de lhe dar uma resposta lapidar e combativa, como no capítulo seis? Talvez porque, como salienta Fontaine, o ataque contenha insinuações acerca do passado do antigo soldado, que poderá eventualmente ter matado alguém em batalha (lembremos que tem quarenta anos quando abandona o exército)<sup>294</sup>. Porque dirigida a uma experiência íntima, Martinho

---

Após isto, como nos diz o texto, vive ainda mais dezasseis anos (*Dial.* 3, 13, 6), mas não vai voltar a participar em sínodos, nem a reunir-se com outros bispos. O capítulo a seguir atesta alguns milagres que comprovam que essa graça continuou em Martinho (muitos dos quais, talvez significativamente, se operam à distância). E o episódio a seguir a esse, o último, em sentido estrito, dessa outra obra de Sulpício, é o de Brício, que também podemos usar para compreender melhor o painel do mosteiro, vide n. 294.

<sup>293</sup> A representação do boi enquanto encarnação ou instrumento da maldade deverá também ser tida em conta, se considerarmos o tópico literário do animal domesticado na literatura hagiográfica. Efetivamente, na literatura egípcia abundam situações em que o meio ascético converte-se num jardim edénico, no qual os animais habitam pacificamente com os monges. A primeira parte dos *Diálogos* dá vários exemplos disso para o Oriente: cf. *Dial.* 1, 13; 1, 14; 1, 15; 1, 16. Mas mais tarde também para Martinho, que dá ordens a uma serpente (ambos em *Dial.* 3, 9, 4), protege uma lebre e exorciza uma vaca (*Dial.* 2, 9). A ausência deste motivo na *Vita Martini* poderá talvez relacionar-se com a representação algo particular de Marmoutier, que, como visto (cf. supra 90-91), valoriza uma estilização desértica e agreste da paisagem, sem lhe prescrever como fim télico a sua transformação, uma mudança cósmica como expressão da santidade alcançada (cf. Latourelle 1980 1278-1279), como é frequente na literatura oriental (e mais tarde também nas letras latinas). Aliás, a representação mais patente das transformações cósmicas, nesta obra, é relativa a um caos primordial (repare-se a alusão à abertura das *Metamorfoses* de Ovídio em n. 114) contra o qual o santo se opõe. Se tivermos em conta que Sulpício, noutra sítio, demonstra conhecer essoutro procedimento literário, aplicando-o inclusivamente ao seu mestre, podemos inferir que a representação animalesca (e natural, em geral) alude, na *Vita Martini*, a um mundo material que teima em nunca ser completamente transmutado, implicando por oposição a apologia de uma constante postura ascética, que não conhece descanso. Neste capítulo vinte e um, portanto, o boi irado significa igualmente uma luta incessante com a natureza material, ainda que esta se não confunda totalmente com a maldade.

<sup>294</sup> Sulpício poderá estar a pintar como Diabo um opositor de Martinho dentro de Marmoutier, como é o caso de Brício em *Dial.* 3, 15: este monge criado no próprio mosteiro, e que vai suceder ao nosso herói no episcopado de Tours, surge fustigado por dois demónios, e num acesso de raiva acusa Martinho de senilidade e, coisa que poderá ser posta em paralelo com este capítulo da *Vita*, de ter sido corrompido pela sua anterior vida militar: *Martinum uero et a principio, quod ipse diffiteri non posset, militae actibus sorduisse, et nunc per inanes superstitiones et fantasmata uisionum ridicula prorsus inter deliramenta senuisse* (*Dial.* 3, 15, 4), cf. Fontaine 1969 971 e passim. Se considerarmos que o capítulo da *Vita* abre com considerações relativas aos disfarces diabólicos, esta opção parece ainda menos inverosímil. Existe, de resto, uma certa ambiguidade quando se estabelecem os limites entre uma entidade humana e uma entidade espiritual que a afeta, coisa que, como temos vindo a constatar, é aproveitada literariamente pelo

fica abalado, e como que cai na armadilha, que consistiria justamente em fazê-lo abandonar o silêncio meditativo.

A resposta dada é, de resto, bastante delicada, potencialmente herética, em cujas entrelinhas podemos detetar uma outra personalidade complexa: Orígenes<sup>295</sup>. Alegando o partido atacante a irreversibilidade do pecado, provoca-se na parte adversa a reversibilidade de todo o pecado, passando-se ao lado de que a mesma só se aplica a todo o pecado **humano**. Ao aceitar-se dialogar com um entidade espiritual como se fosse visível, transfere-se a universalidade do visível para a universalidade do visível e do invisível, tratando-se de forma igual o que é diferente.

Está aqui contido o problema da apocatástase, uma suposta harmonia final entre Deus e o Diabo. Pela primeira vez surge em Martinho a possibilidade de não existir uma correspondência entre o gesto e a palavra, entre dever e querer, ele que agora associa o seu amor àquele contra quem combate, como de resto o comentário do autor parece atestar: *etsi auctoritatem praestare non potuit, ostendit affectum*. (22, 5) Uma coisa socorre Martinho, no entanto: o uso da partícula condicional *si* e a correspondente construção verbal no Imperfeito do Conjuntivo com valor de irrealidade: “Se eu fosse

---

autor. Tal ambivalência fica evidente na descrição de Avitiano exorcizado: *constat post illum diem Auitianum mitiorem fuisse, seu quod intellexerit egisse se semper adsidentis sibi diaboli uoluntatem, seu quod immundus spiritus ab illius consessu per Martinum fugatus priuatus est potestate grassandi* (Dial. 3, 8, 3). A questão está em saber em que medida é que esta suposição se encontra em concreto na literariedade da obra. Num outro nível paralelístico, a cena de Brício tem, nos *Diálogos*, uma dimensão apocalíptica, que já vinha sendo preparada na narração da questão prisciliana (Dial. 3, 11-14). Correlativamente, a constante oposição deste monge a São Martinho contribui para a sua caracterização martirológica; perante ela, responde pacientemente o santo: *si Christus Iudam passus est, cur ego non patiar Brictionem?* (Dial. 3, 15, 7).

<sup>295</sup> Os *Diálogos* abordam diretamente a figura complexa que foi a de Orígenes. Na narração da sua viagem, Postumiano passa por Alexandria, onde encontra uma querela entre bispos e monges. Os primeiros pretendem proibir a leitura dos textos do exegeta e os segundos sustentam que as partes dúbias eram espúrios adicionados por hereges. Diz então o narrador: *ego miror unum eundemque hominem tam diuersum a se esse potuisse, ut in ea parte, qua probatur, neminem post Apostolos habeat aequalem, in ea uero, qua iure reprehenditur, nemo deformius doceatur errasse* (Dial. 1, 6, 5). E logo a seguir se explicita a questão herética do suposto perdão dado ao Diabo (Dial. 1, 7, 1). Relativamente a São Jerónimo, a sua relação ambígua com Orígenes é também referida, ainda que a sua ortodoxia seja plenamente salvaguardada (Dial. 1, 7, 3). É elogiado em Dial. 1, 8-9. Convém notar, de qualquer forma, que duas passagens deste Doutor da Igreja já foram consideradas como críticas a São Martinho. Em Jerónimo *Epist.* 60, 9-10 ataca os militares que após o batismo continuam a servir no exército; em *Commentariorum in Esaïam Libri* 16, 58, 7 parece aludir ao episódio de Amiens, considerando que a doação de metade da capa vai contra o preceito de Lc 3, 11 («quem tem duas túnicas reparta com quem não tem nenhuma, e quem tem mantimentos faça o mesmo»); a divisão em dois seria assim um ato de exibicionismo: “*Non enim unam iussit scindi et diuidi, quod multi popularis aerae causa faciunt; sed alteram non seruari, augens praecepta iustitiae, ut etiam calicem aquae frigidae porrectum habere praemia diceret*”.



Cristo perdoava-te, mas pretendo ser só **como** Cristo”<sup>296</sup>. Coisa que atrai o discurso para um plano fabuloso e que destoa com o caráter pragmático e sério do asceta.

Atingido este clímax, e preparando-se um outro, que servirá de antítipo deste, o cenário muda-se para as imediações de Marmoutier, onde mais acentuadamente se desenvolve o tópico de “ação à distância” que havia sido iniciado no painel anterior e que achará a sua maturação completa na segunda carta-apêndice e, sobretudo, no sucesso do culto martiniano. Isto sem deixar de funcionar, por sua vez, como tipo do capítulo seguinte, por apresentar um homem-profeta que julga apresentar provas da sua superioridade, tal como o Diabo se apresentará ele mesmo como a prova do corpo de Cristo.

Claro é um sucessor de Martinho<sup>297</sup> que alberga no seu mosteiro um jovem com nome oriental, que afirma ser primeiro um eleito e depois procura dar provas disso: *angelos apud se loqui solere dicebat. Cum fidem nullus adhiberet, signis quibusdam plerosque ad credendum coartabat.* (23, 3). Este desfasamento entre palavra e gesto acompanha, no discurso que Anatólio faz, uma alusão desvirtuada ao episódio do pobre de Amiens: ali Martinho despe-se e obtém uma revelação privada; aqui um herege quer ser vestido para uma revelação pública. Segue-se o que parece ser uma atividade teúrgica, tal como praticada por certos círculos pagãos neoplatônicos, que valorizavam o esoterismo. Faz-se silêncio (que prepara o silêncio do capítulo seguinte); é apresentada uma túnica com aparato imperial. Coisa que, sob o carisma de Claro, não pode convencer os monges – e assim, perante a possibilidade da inspeção de Martinho, a devida dimensão diabólica é manifesta e destronada.

Este exemplo, que será o último milagre *stricto sensu* da *Vita Martini* – se considerarmos que no que se segue poderemos conjeturar sobre a possibilidade de projeções psicológicas e sígnicas para fins literários, ou então como um milagre de ordem pessoal<sup>298</sup> – dá-nos uma nova faceta antitípica para com o primeiro episódio da

---

<sup>296</sup> A resposta tem mesmo, num certo sentido, um valor tautológico, pois acaba por se dizer: «Se o Diabo não fosse o Diabo, não seria o Diabo»... Aqui o herói como que se associa aos raciocínios incongruentes da multidão de pagãos que não tem qualquer tipo de problema em destruir o seu próprio pinheiro (13, 4). Neste passo, no entanto, o contra-ataque não perde a sua dimensão de defesa bem sucedida, pois deixa entender que Martinho compreende a gravidade da questão e da tentação por que está a passar. Sendo assim, o contrassenso da defesa é uma forma de remissão: porque se enganou ao tratar de forma igual o que é diferente, afirma-se a igualdade do que jamais será igual.

<sup>297</sup> Claro funda um mosteiro na dependência de Marmoutier, tal como o fizera em tempos Martinho em relação a Hilário de Poitiers. Ao que parece, este jovem monge foi mais tarde enviado para Primuliaco para fornecer orientação espiritual (cf. Leclercq 1948 1788). Coisa que explica que aí se encontrasse a sua sepultura.

<sup>298</sup> Em torno deste tipo de milagre, cf. Léon-Dufour 1982 267.

*Vita*: tal como o predomínio da dimensão sgnica fora suficiente, durante um sonho, para uma autentificação divina, também aqui a mera dimensão prodigiosa não serve por si são como comprovação. O aviso que Sulpício deixa, *in exemplum cauendi, si quid deinceps uspiam tale contigerit* (22, 6), pode ser considerado como um instrumento hermenutico para se examinar os diferentes tipos de prodígios, seu diferente valor na Economia da Salvação, assim como um alerta para a confusão entre sinal e feito, ou a ao de um sem o outro.

Dois novos episódios servem de apêndice a este, generalizando para o orbe a ao herética, assim como associando-a aos final dos tempos. É aqui que Sulpício se reporta diretamente a uma conceção apocalíptica do seu próprio tempo histórico, numa (talvez são aparentemente) estranha interferência entre uma escatologia pessoal que tem vindo a expor para o *pneuma* privado de Martinho, e a cronologia dos tempos em que vive. Todavia, uma vez que na mensagem de Cristo a escatologia pessoal  indistinta da cronológica, poderemos pensar se Sulpício não adequa ao final da sua obra uma função transformadora, evangélica e carismática (em sentido crístico). Uma vez estabelecido o prodígio correto do incorreto, a aproximação da morte de Martinho, do seu último nascimento, deve acompanhar uma modificação **física**, tal como em muitos dos milagres que operou e que antecipavam esta última luta. A mudança deve acompanhar também o Deus que se faz História, pelo que a evolução interior do bispo-monge  concomitante  da cronologia do século.<sup>299</sup> Mas existirão matizes próprios a acrescentar a esta configuração, como mais tarde procuraremos salientar.

Seja como for, segue-se a última batalha, situada no encontro direto de Martinho com o Diabo, última das tentações que se vinha adivinhando de um lento progresso, e que leva o leitor a encontrar Martinho longe da vista pública, de regresso a um evento

---

<sup>299</sup> Para a questão do milenarismo em Sulpício, vide 1.2.1. Mas simultaneamente, e de forma um tanto paradoxal, esta fixação do autor no seu próprio tempo poderá ser vista como uma manobra defensiva, que impede a *Vita Martini* de ser usada como um material "mágico". Porque o estabelecimento de um manual asctico que distingue o prodígio correto do incorreto se pode transformar na substituição de uma forma mágica por outra, Sulpício quebra aqui, e subitamente, a evolução interior de uma obra que em última análise poderia desembocar numa apologia de um *modus operandi* concreto. Nada mais afastado do exemplo de Martinho, cujo primeiro milagre, como visto, assenta num exercício do livre-arbítrio humano. A reintrodução de coordenadas históricas contribuir para a mensagem que o autor nos quer transmitir, em continuidade, presume-se, com o que quereria o próprio mestre. Quanto  transformação histórica que se apregoa, ela poderá estar associada à multiplicidade de formas de compreender o porvir dos ciclos cronológicos, se descartarmos ou matizarmos a hipótese milenarista. De notar ainda que São Jernimo *in Euangelium secundum Matthaeum* 4, 24, 24 aplicou uma terminologia bastante semelhante a esta para descrever o seu próprio tempo. Por outro lado, Hilário de Poitiers havia aplicado os versículos de *Mt* 7, 15-16 a Constâncio: *Contra Constantium* 10: "*Sed praeter hanc emendationem falsitatis, aliud me Dominus, ad intelligendum te, dictum docuit, dicens: Attendite a pseudoprophetis [...]*"; mas a ideia volta a surgir em *ibidem* 5; 7; 11. Também Antansio de Alexandria *Vita Antonii* 69: "*Ariomanitas publico sermone condemnauit, ultimam hanc esse haeresim et praecursorem Antichristi affirmans [...]*".

espiritual íntimo, tal como no início, no capítulo de Amiens<sup>300</sup>. O Inimigo faz-se anteceder por sinais, à maneira do que acontecera entre Claro e Anatólio<sup>301</sup>, e apresenta-se à frente do santo no momento da reza, em plena glória de traje imperial; isto em contraste com a aparição de Cristo, que se dá num sonho<sup>302</sup>. E faz-se então um profundo silêncio: *diu multum silentium ambo tenuerunt* (24, 5): silêncio que decalca o silêncio causado pelo aparecimento da veste mágica, silêncio que corrige as armadilhas tautológicas, silêncio que vem elucidar a personalidade de Martinho, que passa grande parte do seu tempo calado; silêncio, enfim, arma de discernimento e de conhecimento de si.<sup>303</sup>

E, de novo de forma contrária ao que acontecera em Amiens, o Diabo sente a necessidade de fazer o outro reconhecê-lo a si mesmo, em vez de comandar que identifique a capa com que dantes se despira (compare-se 3, 3 com 24, 5). Ao silêncio vem o Espírito Santo prestar socorro, ajudando a fechar o ciclo que se iniciara no capítulo sete. O Adversário quer que se creia porque se vê, quando pela fé se crê apesar de se não ver. A resposta, agora bem vinculada ao plano da realidade, destrona a aparição do Cristo *Pantokrator* pelo Cristo Sofredor, numa surpreendente revisitação de São Tomé: pois o que nas Escrituras poderá ser entendido como uma atitude reprobatória, é aqui verdadeiramente apresentado como uma ação a louvar.

Que significado dar a isto? Numa dada leitura, Cristo Crucificado não é o Cristo Regressado, cuja representação se fixa no Livro do Apocalipse, mas sim o Cristo que completou a Paixão<sup>304</sup>. Parece que Martinho desloca a imagética crística de uma perspectiva apocalíptica, como deseja o seu detrator, para uma passional. O monge,

---

<sup>300</sup> Essa experiência íntima também é relatada no final do painel da cidade, quando um anjo vem curar o santo (19, 4-5). Esse breve episódio situa-se por isso entre a revelação de Amiens e o presente capítulo.

<sup>301</sup> Pelo menos assim acontece se seguirmos a leitura de Fontaine, que lê *praemissa prae se* em 24, 4, em vez da de Halm, *praemissa prece*. Cf. Fontaine 1969 1024 n. 1.

<sup>302</sup> Veja-se como se opera aqui uma disjunção das funções clássicas dos termos: Cristo aparece num momento associado ao relaxamento, o Diabo ao da vigilância: marca dos tempos apocalípticos (os sinais são desvirtuados), mas também eventual descrição literária da função da prece: lutar contra o Mal.

<sup>303</sup> Para a importância do silêncio: *SI* 39(38). O silêncio também parece ter a sua importância, pelo menos simbólica, nos *Diálogos*. Ele marca a transição do primeiro para o segundo livro, quando Sulpício e Postumiano se preparam para ouvir Galo falar de Martinho (*Dial.* 1, 27, 7: *deinde cum paululum omnes conticuissemus*); mas marca igualmente a passagem do segundo para o terceiro livro, quando o mesmo Galo se prepara para retomar o discurso após a entrada de toda uma turba para o ouvir (*Dial.* 3, 1, 8: *qui cum diu nobili sua uerecundia silentium tenuisset, tandem ita exorsus est*). O silêncio volta a aparecer em *Dial.* 2, 13, 1; 3, 4, 2.

<sup>304</sup> Para representação bíblica de Cristo enquanto imperador, veja-se particularmente *Ap* 19, 16. Para a tentação que sofreu no deserto, *Mt* 4, 1-11. Considere-se ainda como o Diabo, aqui, parodia a transfiguração em *Mt* 17,1-13, onde Jesus se apresenta com Elias (e Moisés) e afirma que João Batista, no seguimento dos últimos versículos do livro de Malaquias, tem o papel do profeta – justamente as duas pessoas pelas quais os pseudoprofetis querem fazer-se passar no início do capítulo. Para o discernimento contra eles: *I Jo* 4, 1-4.

compreendendo o desafio, apropria-o para as suas coordenadas cristológicas: no deserto, revivendo a tentação de adorar o Diabo, tal como Jesus. Da sua revisitação crística, Martinho sente a antecipação da última Paixão, e é confrontado em vida, na terra, com a presença celestial do império restaurado. Isto é, Martinho é coagido a crer que o Pneuma não se encontra nele mas em quem ele vê – uma entidade prévia ao seu apocalipse pessoal. É-lhe pedido que abdique de um diálogo interior, sígnico, para a concretização prodigiosa do Diabo. Pela resposta se diz que a Carne Transmutada só poderá dar-se quando o próprio Martinho falecer para o leitor e ressuscitar para Cristo<sup>305</sup>.

A tentação consistirá pois em transladar uma experiência apocalíptica interior para uma experiência apocalíptica histórica – ao mesmo tempo em choque e em sintonia com os anteriores comentários do autor em torno do fim do século. Em choque, porque se evidencia uma experiência interior, dentro da escatologia pessoal do herói; em sintonia, porque se o santo cedesse estaria na posição daqueles mesmos exemplos do início do capítulo, um outro evento que reforça o mistério (histórico) da Iniquidade – no qual Martinho vingou, ao contrário dos outros casos. História e interior fundem-se. E é justamente com esta dupla incógnita que se conclui a parte suetoniana da *Vita*: por um lado, a expectativa perante a morte de Martinho, por outro, perante a morte do século. A última ressurreição do asceta – a verdadeira, que transformará em realidade a ressurreição de si próprio, antevista enquanto viveu na ilha Galinária e quando caiu da escadaria, anda a par com uma outra ansiedade perante a transformação do mundo, e poderá mesmo, como mais tarde ficará implícito, infletir sobre o seu porvir.

### 3.4 Viagem de Sulpício e elogio final

Terminada a *gesta Martini*, o foco transfere-se, antes do louvor final, para o autor da obra, que nos surge a mimetizar, ainda que de forma mais humilde, a itinerância espiritual com que retrata o seu mestre. De facto, o vocabulário que introduz

---

<sup>305</sup> Para Fontaine 1969 1032-1035 a passagem circunscreve-se a um culto à Vera Cruz que, segundo o comentador, perpassa diversas vezes ao longo da *Vita Martini*, quando o gesto do sinal da Cruz é feito ou aludido. O fragmento da relíquia em Primuliacio, enviado por Paulino de Nola, atestaria isso mesmo. Ainda que o culto à Cruz não deva ser desconsiderado, somos da opinião de que supor uma representação do Cristo pobre e humilhado em Sulpício Severo seria uma leitura anacrónica. Mais do que uma substituição de Cristo em majestade, cremos estar perante um diálogo com o mesmo. O próprio ambiente régio em que Jesus surge no sonho do terceiro capítulo é a nosso ver prova disso. O autor narra os milagres associados à Invenção da Vera Cruz em *Chron.* 2 33-34. Sabemos por Paulina de Nola *Epist.* 31, 1 que ele tinha um fragmento da relíquia na sua propriedade.

as suas motivações traduz uma ardência, que faz da viagem levada a cabo um meio de progressão interior – o que ressalta, como a segunda epístola deixará evidente, não só o desejo de salvação pessoal, como ainda a consolidação da sua missão enquanto escritor<sup>306</sup>. O encontro entre ambos reproduz o encontro com o Pai, que se revela simpático para com a ascensão do Filho.<sup>307</sup> Este acolhimento, se por um lado reproduz uma prática comum do tratamento cristão de revisitação de modelos bíblicos, não deixa de ter um significado concreto na estrutura da obra: por um lado o contraste com o episódio da ceia na corte imperial, por outro uma certa (maldosa) sutileza que procura legitimar a missão de Sulpício.

A chamada de atenção para Paulino de Nola, que serve como exemplo ao discurso brevemente apresentado, propõe, desde já, uma correção das anteriores sugestões literárias. Ainda que, uma vez mais, a alegação de insuficiência perante outrem se adeque aos *topoi* retórico-cristãos, encontramos aqui uma revisitação do exemplo de São João Batista, que desloca o anterior foco de associação crística de Martinho ao Pai. O que verdadeiramente une o Panónio ao Gaulês é a Igreja. Como visto no decurso do painel do mosteiro, uma das grandes tentações que Martinho vence consiste, perante o seu poder taumatúrgico, em afirmar-se **semelhante** a Deus, mas **não igual**. Assim também, aqui, o monge-bispo manifesta a mesma postura ortodoxa perante outros homens<sup>308</sup>.

Resta a apologia final do herói, que reproduz as características e qualidades do bom homem romano. Martinho possui *grauitas* e *dignitas* nas suas palavras; ele é *acer*,

---

<sup>306</sup> Atente-se nos jogos verbais da expressão: “*nam cum olim audita fide eius, uita adque uirtute desiderio illius aestuaremus, gratam nobis ad eum uidendum suscepimus peregrinationem*” (25, 1). Por um lado Sulpício arde (*aestuare*, desde já o poder purificador do fogo) em *desiderio*, que tanto poderá traduzir desejo como saudade – saudade de alguém que tem a capacidade de fazer retornar a sua alma a estádios anteriores ao pecado original (sem se confundir com o conceito pagão da reminiscência). O seu objetivo é o de conhecer a sua *uita*, a mensagem que procura passar na obra, e a *uirtute*, o poder benfazejo e taumatúrgico que traz consigo; tanto uma como a outra provenientes da sua *fide* (cf. Fontaine 1969 1047). Daí que ele suporte uma peregrinação (*suscepimus peregrinationem*), duas palavras que traduzem conceitos de fadiga e labor, de uma forma *grata*: simultaneamente portadora de felicidade e nutrida pela Graça: traduz-se assim um esforço, que poderemos classificar de ascético, que faz com que Sulpício abandone o seu fardo corporal rumo a uma ascensão espiritual.

<sup>307</sup> Repare-se na forma como Sulpício capta esta noção pela repetição vocabular: Sulpício suporta uma viagem (*suscepimus peregrinationem*, 25, 1; vide nota anterior); o verbo usado para descrever o amparo dado por Martinho é o mesmo: *susceperit* (25, 2), criando um paralelismo entre aquele que se dedica à peregrinação e aquele que se dedica ao peregrino (que havia sido também um peregrino). A mesma construção surge logo a seguir: *peregrinatione suscepta expeteremus*, como que sintetizando os dois usos anteriores, mas acrescentando agora um verbo que, significativamente, é o mesmo que fora usado para o encontro de Martinho com Hilário de Poitiers: *sanctum Hilarium Pictauae episcopum [...] expetiit* 5, 1.

<sup>308</sup> Contrastando com esta situação, em *Dial.* 1, 25, 6 conta-se que um certo Vincêncio, um prefeito, pede para ser recebido no mosteiro de Martinho, e é recusado. Simetricamente, em *Dial.* 2, 12 descreve-se o exemplo de uma virgem que, por pudor, recusa-se a deixar entrar o bispo-monge em sua casa, para gáudio deste.

*efficax, promptus e facilis* (25, 6). A sua eloquência equipara-o às grandes figuras senatoriais e à destreza de um Cícero. Retrato esse delicado e controverso, do qual Sulpício tem consciência, ao ponto de ter que se justificar de uma forma surpreendente: *Iesum testor spemque communem me ex nullius umquam ore tantum scientiae, tantum ingenii boni et tam puri sermonis audisse* (25, 7). Ainda que não seja esta a primeira vez pela qual o autor se compromete com o que narra, esta aqui possui uma particular veemência (mesmo violência) que faz com que não se considere de ânimo leve o que é dito; mas é uma expressão à qual se parece aplicar uma construção vocabular com um sentido delicadamente estruturado.

Pois, ainda que seja um tanto evidente que São Martinho era essencialmente um homem de ação, não muito interessado no trabalho intelectual nem em exegeses eruditas, nem tendo este filho de um soldado a sólida formação retórica de um aristocrata (como Sulpício), a falta dessas qualidades é compensada com a sapiência proveniente da Graça, que permite ao Bispo a resolução e comunicação de questões escriturárias de forma simples e sustentada. Ora, Sulpício utiliza os termos da formação profana para descrever os da completude espiritual, o mesmo que dizer que a nobreza retórica é vivificada em função da sapiência celeste. É este um dos melhores exemplos, parece-nos, de uma escrita por alusões e por intercessões de significados, onde se pretende demonstrar uma verdade que transcende o facto físico em que se baseia, justamente para captar não tanto o facto, como o espaço intersticial entre este e a realidade do mito<sup>309</sup>.

A caracterização, de resto, é intermediária à peroração final, a ser feita nos dois últimos capítulos. Aí se desenvolve a dialética entre o *ethos Martini* e a impossibilidade de o descrever, consequência da insuficiência do autor e da inefabilidade da matéria. Estamos, uma vez mais, nos tópicos da estética de Severo, com a simultânea inferiorização de si e justificação da mesma graças à superioridade de Martinho, ao ponto de o próprio Homero não poder descrever as suas excelências.<sup>310</sup> Nas qualidades enumeradas vemos um homem capaz de sofrer pacientemente os vitupérios que lhe causam (26, 5), assim como de controlar insensivelmente as emoções nas quais o

---

<sup>309</sup> Em torno da construção vocabular, fusão entre conceitos seculares e religiosos, cf. Fontaine 1969 1066-1077. Mas deve-se reparar, para o caso, nas considerações feitas em n. 170. A verificar-se a nossa suposição, em 25, 8 estaremos perante uma inversão paródica entre Martinho e Sulpício, muito ao gosto dos paradoxos que o autor desenvolve no início da *Vita Martini*, e compatível, a nosso ver, com os dois capítulos seguintes.

<sup>310</sup> A expressão é um cliché literário. Cairá Sulpício nas frases feitas propositadamente, para “provar” a sua incapacidade?

comum dos mortais costuma cair: assim, aquele que por fora é um *patiens* possui, por dentro, *apatheia* (27, 1-2)<sup>311</sup>.

De notar, todavia, como as ações se apresentam todas no passado. Manifestamente, o antigo soldado e asceta é tratado como se já estivesse morto, querendo-se revelar, no nosso entender, que Martinho sempre estivera morto, e que o final da obra anuncia o seu nascimento. A *Vita Martini* é assim a *Mors Martini*, já realizada aquando o seu batismo e que está enfim prestes a acabar. Aqui ainda, a relação de Sulpício com Martinho ganha contornos concretos, revisitando-se a anterior peregrinação feita. O autor associa-se à militância prestada pelo seu mestre, mostrando-se disponível para compartilhar a paciência que aquele demonstrava contra aqueles que o vilipendiam (27, 5)<sup>312</sup>. Não sem um registo de autoironia, prova da não equivalência entre ele e quem se propõe a imitar<sup>313</sup>: coisa que traz uma dimensão apotropaica ao discurso, pela qual Sulpício se procura libertar do seu peso ao mesmo tempo que o assume.

A última frase atesta bem a função perlocutória da obra: *Ego mihi conscius sum me, rerum fide et amore Christi impulsus ut scriberem, manifesta exposuisse, uera dixisse: paratumque, ut spero, habebit a Deo praemium, non quicumque legerit, sed quicumque crediderit* (27, 7). Locutor, mensagem e recetor unem-se: a fé e amor de Sulpício enformam o seu conhecimento íntimo da pessoa histórica de Martinho; estas permitem-lhe dar à luz o ocorrido<sup>314</sup> e o verdadeiro, disposto de forma a que o leitor compreenda e compartilhe da sua graça e exemplo – daí a necessidade prévia da crença para se atingir esse conhecimento. Tal como Tetrádio precisou de acreditar para que o seu escravo fosse exorcizado, assim também a crença prévia legitima o signo que orientará o prodígio, permite o estudo da *Vita Martini* e possibilita a compreensão da graça martiniana, procedente de Cristo e orientadora daquele que lê, porque orientadora

---

<sup>311</sup> Para Fontaine 1969 1103 existe um paradoxo entre a representação de Martinho *patiens* e Martinho *apathes*, que nos parece ficar resolvida se considerarmos que se trata de uma mesma realidade vista por dois prismas distintos: a humilhação aparente que esconde uma real nobreza de espírito.

<sup>312</sup> Em *Chron.* 1, 23 5-7 lemos Sulpício a fazer uma longa diatribe contra a mundanização dos clérigos. Mas o mesmo sentimento é perceptível ao longo de toda a sua obra.

<sup>313</sup> Fontaine 1969 1114-1115 chama a atenção para o tom irónico da passagem.

<sup>314</sup> Notar como *manifesta* pode também ser lido como «aquilo que se deixou ver»; isto é, revela-se o transcendente que aflorou por intermédio de Martinho. Assim sendo, Sulpício não se estará a referir tanto a uma realidade material quanto a uma realidade que permitiu refletir um pouco da sua inefabilidade através de Martinho. Esboço ou prelúdio das verdades, *uera*, que logo a seguir refere.

também daquele que escreveu. Os diferentes níveis de intercessão confluem para o leitor/exegeta<sup>315</sup>.

### 3.5 As cartas como instrumentos hermenêuticos

#### 3.5.1 Primeira carta: a técnica de construção da *Vita Martini*

Como referido no estudo introdutório, as três cartas finais, funcionando como instrumentos hermenêuticos, permitem compreender e ler retrospectivamente os sentidos com que Sulpício ornou a sua obra, ou, talvez mais importante, com que queria que a obra fosse lida. De facto, considerando-se a personalidade de Sulpício, o seu apuramento literário, a necessidade de dizer aludindo, a constante síntese que procura fazer entre uma cultura bíblica e uma outra helenística, enfim, a elevada pertinência destas cartas para compreendermos o que poderá às vezes não ficar explícito na estrutura da *Vita Martini* – sobretudo em função da sua idiosincrasia-base, o término com a vida do seu herói – tudo isso dá a estes textos uma relevância que, ao que tudo indica, já lhes havia sido dada pelo seu autor, e que a tradição cedo preservou. O aparente desfasamento, quer no estilo quer no propósito mais imediato dos destinatários destas cartas, deve ser compreendido adentro deste sentido mais profundo, de acordo, de resto, com o peso literário que a cultura helenística dá ao subgénero epistolar.

Com isto, e como a seguir procuraremos demonstrar, a epístola a Eusébio apresenta-nos um novo episódio, agora dissecado em dois prismas que permitem salientar a estrutura de sinonímia bíblica que acompanha o anterior elenco de virtudes. A segunda carta, por sua parte, deixa patente a relação entre biógrafo, biografado e texto. Desenvolve igualmente o binómio presença/ausência de Martinho que se iniciara no painel da cidade. Por fim, a carta a Bassula prescreve a leitura da *Vita* como uma *Via*, completando e revigorando o conceito de viagem no qual encontramos de forma não muito explícita o nosso herói.

Posto isto, logo na abertura da carta a Eusébio encontramos um ambiente ascético fundido com práticas aristocráticas, no qual o *otium* se funde com a *meditatio*:

---

<sup>315</sup> Talvez possamos ver aqui, nas entrelinhas, a figura de Aarão, enquanto forma de dar expressão à figura mosaica de Martinho, vide n. 263. Sulpício Severo seria então o irmão de Martinho (Moisés), que decifra para o leitor o seu diálogo íntimo com Deus.



atente-se como o advérbio *studiose* (*1 epist.* 1), aplicado à leitura/audição da *Vita Martini*, absorve quer um sentido de desfrute como de aprofundamento interior<sup>316</sup>. É nesse ambiente que surge uma interrogação, logo diabolizada por Sulpício (*malo spiritu suscitatum*, *1 epist.* 2), mas que bem pode deixar transparecer um ambiente de interpretação e de usufruto da obra perante o qual o autor pretende, sob pretexto de diatribe, expor vetores específicos<sup>317</sup>. Ora, acontece que se tem conhecimento de um acontecimento da vida de Martinho que poderá eventualmente contradizer a disposição estoica e taumatúrgica com que o encontramos pela pena de Sulpício. Agora, ao contrário do que outrora havia acontecido, o bispo-monge não repele as chamas, antes se queima e danifica<sup>318</sup>.

Inicia-se a invetiva contra o anónimo difamador. Os perigos por que os bem-aventurados passam mais não fazem do que atestar a sua personalidade e a sua verdadeira santidade, e para isso são apresentados os exemplos de dois evangelistas: São Pedro e São Paulo, assim como a função textual apologética da recordação desses casos perigosos por São Mateus (*1 epist.* 7). A enumeração obedece a uma construção curiosa: primeiro vemos São Paulo, após ter saído do mar, a suportar o ataque venenoso de uma víbora; em seguida, parece que se procura uma “genealogia mítica” da anterior entrada no mar, salientando-se que enquanto São Pedro caminha com firmeza sobre as águas do mar<sup>319</sup>, o Apóstolo dos Pagãos é absorvido no mar profundo<sup>320</sup>, fundindo-se na citação uma alusão ao episódio de Jonas, que poderá tratar-se de uma referência

---

<sup>316</sup> Fontaine, 1969 1123 n. 1 nota o paralelismo entre *epist.* 1, 1 e a abertura em *Dial.* 1, 1, 1: *cum in unum locum ego et Gallus conuenissemus* [...].

<sup>317</sup> Mas a descrença ou desconfiança em relação às narrações de Sulpício deve ter de facto ocorrido, coisa que transparece em diversas passagens dos *Diálogos* (e.g. *Dial.* 1, 26, 3-5, onde o ataque tem maior violência, chegando-se mesmo a dizer: *non est hominis uox ista, sed diaboli, nec Martino in hac parte detrahitur, sed fides Euangeliis derogatur*; mas também *Dial.* 3, 5, um capítulo que é um aparte do autor para reiterar a veracidade do que narra).

<sup>318</sup> Atente-se no uso irónico da palavra *passio* em *1 epist.* 3: *ipse nuper adustus incendio periculosae fuisset obnoxius passioni*. Desde já a exposição do partido contraditório revela um paradoxo, pois Martinho sofre uma Paixão, tal como os mártires, e é por isso que é criticado.

<sup>319</sup> A descrição do episódio de São Pedro, como salienta Fontaine 1969 1136-1137, difere do texto de São Mateus. Sulpício Severo apresenta um São Pedro determinado e apático, *fide potentem* (*1 epist.* 6) em claro contraste com a perturbação com que clama por Jesus (vide n. 181). Porquê a alteração? Supondo que a nossa leitura da função hermenêutica desta carta está correta, então talvez o autor forneça aqui, em ponto pequeno e de modo inverso, o que fará para a carta em geral. Apresenta-se um episódio conhecido de forma diferente, isto é, de acordo com os matizes apologéticos pelos quais se pretende demonstrar a mesma realidade de uma forma “purificada”, vista de acordo com o ideal a que aspira (e que em última análise adquire). Assim também fez Sulpício na sua biografia, fornecendo para o demonstrar o processo inverso de “desmontar” o aparato sintetizador. Talvez se queira indicar que esta é igualmente uma representação válida, desde que se considere a hesitação inicial como um processo humano e probatório que lhe esteja implícito.

<sup>320</sup> Note-se como em *1 epist.* 6 é três vezes repetido *profundo*.

pascoal<sup>321</sup>. Paulo passa três dias no abismo como Jesus no túmulo, assim o milagre é uma revisitação da Ressurreição.

Deste modo, Sulpício parece querer indicar, de forma um tanto confusa, que o feito taumátúrgico/ prodigioso é conseqüente da estadia do mar profundo, como no caso de São Paulo, local onde alegoricamente se revisita o mistério da ressurreição. Aparentemente, este exemplo parece surgir como superior ao de Pedro, que ocorre à tona da água<sup>322</sup>, mas parece-nos mais adequado considerar que nos são dadas duas formas de representar, mas acima de tudo de ler, um fenómeno com influência divina: numa das leituras, como será eventualmente aquela do anónimo invetivado, o acontecimento é tomado na sua forma superficial, tão-somente o seu lado extraordinário; numa outra, compreende-se que o mesmo é só a representação imediata de algo mais profundo, ponto esse que deve ser verdadeiramente almejado na nossa compreensão.

Dito isto, passa-se à exposição do acontecido, com se fosse mais um dos capítulos da *Vita Martini*. Mas este aqui, quando analisado mais de perto, revela uma estrutura que o distingue dos anteriores, e que o apresenta como uma demonstração da argumentação de Sulpício. Essa mesma estrutura, no entanto, esclarece acerca dos procedimentos intratextuais da *Vita Martini*. Ora, o Bispo chega a uma dada localidade e é hospedado pelo clérigos locais; nos seus aposentos encontra uma cama de palha e, considerando tratar-se de uma ofensa aos seus hábitos rigorosos, conduzido por um excesso de zelo, desfaz-se do simples leito. Isto é causa para o mesmo, disperso junto à fornalha, incendiar o compartimento. Segue-se um novo erro de Martinho: tendo identificado a ação diabólica, procura fugir desordenadamente, sem sequer ter sangue frio para destrancar uma porta que havia trancado. Pela primeira vez vemos-lo em hesitação e “em fuga”, coisa que aparece, significativamente, fora da biografia. Enfim, nu perante Deus (*ita ut uestem, quam indutus erat, ignis adsumpserit, I epist. 12*) compreendendo a sua falha, o santo recorre à oração, e continua a rezar até que os monges o vêm salvar<sup>323</sup>.

---

<sup>321</sup> Cf. Fontaine 1969 1137-1139.

<sup>322</sup> Fontaine 1969 1139-1140 considera que o estilo de vida de Martinho se aproxima mais de Paulo do que de Pedro. Por outro lado, sugere que se trate de um posicionamento contra o papa Sirício, que terá tomado medida contra os monges.

<sup>323</sup> De notar que Martinho se encontra sozinho na cela, à maneira dos diversos pacientes e exorcizados, assim como defuntos, sobre os quais vai operar milagres. Estamos próximos da configuração do médico que se cura a si mesmo, como no capítulo dezanove.

Mas Sulpício não se fica por aqui: pelo contrário, volta a narrar o episódio, agora mais rapidamente, de acordo com a experiência pessoal do próprio Martinho (*I epist.* 14-15): fica patente uma relação entre um mesmo acontecimento que ressalta, por um lado, a multiplicidade do ato representativo e, por outro, o diálogo entre capítulos longos e breves que lemos frequentemente na *Vita*, como procurámos salientar, assim como entre quaisquer capítulos que estabelecem entre si relações de sinonímia alegórica. Daí fica patente o sentido espiritual do ocorrido: ao que visto de fora pode parecer um descuido com consequências nefastas corresponde um sentido mais profundo onde se trava uma luta e provação contínuas. Martinho luta com a expansão de uma problemática interior: a motivação piedosa enquanto causa de ira/ violência. Compreendido este desfasamento entre motivo e ação, o santo assume a sua incongruência, e redime-se sofrendo uma paixão dentro do fogo<sup>324</sup>.

Em suma, aquela descrição atarácica com que havíamos encontrado o herói é problematizada, sendo-nos possível entrever que ela havia sido um recurso estilístico para descrever o fim télico que motiva Martinho. As contradições que o levam a atingir esse estado são preteridas no ato descrito, estando já superadas. O cunho apologético é desdobrado por Sulpício, e nesse desdobramento o autor salienta alguns mediadores entre o ato descrito e a realidade descrita. Não é uma questão de invenção do real, nem mesmo de adulteração, mas sim de optar por uma forma de o captar.

### 3.5.2 Segunda carta: o sonho de Sulpício

A segunda carta, por seu turno, coloca-nos no seguimento cronológico da *Vita*, sendo que somos agora informados da morte física de São Martinho. Não se trata somente de completar o ciclo deixado em aberto com a anterior narração. Ainda que esta notícia seja importante para o conhecimento da pessoa histórica do bispo-monge, do ponto de vista literário a *mors Martini* é um tópico comum e continuamente

---

<sup>324</sup> Ainda relativamente ao primeiro relato do acontecimento, Fontaine 1969 1171-1174 estabelece uma relação com o episódio dos três Hebreus, em *Dan.* 3. Considera que os equivalente textuais *igne submoto*, supondo uma ação de Martinho, e *demotoque igne*, supondo uma ação dos monges (*I epist.* 13), funcionam como um desdobramento do mesmo evento, no qual à crença em Deus manifestada pelo monge chegam anjos para afastarem o perigo (à semelhança dos anjos que vêm ajudar os três Hebreus), num procedimento estilístico próximo do que acontece (ou do que aconteceria) no capítulo catorze. Sulpício refere diretamente os três Hebreus após um milagre pelo fogo em *Dial.* 1, 18, 4, tal como o fará em *epist.* 2, 9. O episódio bíblico é descrito em *Chron.* 2, 5, 1-5.

revisitado naquela obra: correlativamente, fornece-se a confirmação textual – e por isso em apêndice – da expectativa que fica pendente nos últimos capítulos.

Uma certa teatralidade de Sulpício acompanha a suspensão do óbito – que só será narrado na carta seguinte – para se captar o seu êxtase, com toda a carga simbólica e espiritual aí contida, por forma a melhor entendermos como se relaciona o autor com o seu texto. Ao mesmo tempo, a indicação da morte por um meio externo ao da gradação interna da obra consolida, como a seguir procuraremos sustentar, um percurso que essa mesma obra já adivinhava, nomeadamente um desfasamento entre a figura **visível** e a figura **invisível** do santo. A passagem do visível para o invisível acompanha a presença do invisível e a transformação de Martinho num intercessor *post-mortem*, como os posteriores escritos de Gregório de Tours bem deixarão patente. Tendo-se narrado a progressiva entrada no Reino dos Céus para Martinho, a sua efetiva entrada só pode ser descrita, para aqueles que estão do lado de fora, como Sulpício e o leitor, como o fechamento de uma porta, coisa que a *Vita*, empenhada na sua abertura, não podia fornecer.

Começa justamente a carta com a descrição de um sonho: Sulpício está em prática ascética, que, todavia, mais parece ser proveniente do desgosto e langor do que da devida *apatheia* monástica: ele está cansado, tem medo do futuro e dos castigos que crê vir a sofrer, até que sucumbe ao abatimento e fica num estado de semiconsciência (2 *epist.* 1-2). Uma autocaracterização do autor que vai ao encontro das representações anteriores, ainda que agora a insuficiência autoral se transforme mais claramente em agonia. Mas o lento esforço com que descreve o adormecimento anda a par com as descrições com que os ressuscitados por Martinho regressam à vida<sup>325</sup>. E, no final do sonho, com o despertar, faz-se uso do verbo *evigilare* (2 *epist.* 5), que, em latim cristão, também significa «ressuscitar»<sup>326</sup>. Ainda que aparentemente o não mereça, o nosso autor experimenta uma catábese. Tal como Martinho com o sonho de Amiens; e tal como ali, a majestade régia da aparição é compreendida melhor do que percecionada: *non posset aspici, cum posset agnosci* (2 *epist.* 3)<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> Confronte-se 2 *epist.* 2 com 7, 3 e 8, 3. “Sulpice prend à analyser cet état de demi-conscience (qui va donner à la vision de Martin une qualité de suggestion et de présence beaucoup plus saisissantes) autant de plaisir qu’à montrer la vie revenant peu à peu dans le corps et la conscience des ressuscités.” Fontaine 1969 1189.

<sup>326</sup> *ibidem* 1205-1206. Repare-se ainda como Sulpício está sozinho na sua cela com o seu patrono (em sonho), à maneira dos exemplos de ressurreições, curas e exorcismos da *Vita*.

<sup>327</sup> Compare-se com: *intueri diligentissime Dominum uestemque, quam dederat, iubetur agnoscere* (3, 3).

Martinho surge na glória resplandecente de um cônsul romano, sorri e devolve a *Vita Martini* (ou simplesmente a exhibe, vide n. 190), num gesto de confirmação da missão divina que Sulpício havia concluído ao escrevê-la, em alusão ao texto apocalíptico. Gesto que, como fiz Fontaine, “met à jour la tentation profonde de son auteur: faire de la *Vita* une apocalypse martinienne dont il serait le profete consacré” (1969 1196). E que certamente será uma tentação, mas contra a qual se dão constantes indícios pelos quais ele procura afastar tamanha carga, desde já patentes na sua incapacidade em meditar corretamente. Martinho condescende ao decidir visitá-lo. Além disso, no seguimento da própria visão, ele vê o santo a subir aos céus, seguido logo depois por Claro<sup>328</sup>, e vincula um desfasamento entre a contemplação da estrada e a sua incapacidade para os imitar. A mera tentativa de aproximação é uma estultícia: *ego inpudens sequi cupiens (2 epist. 5)*. Estando Sulpício consciente que deve legitimar quem biografava, não procura legitimar o biógrafo.

Não que o passo deixe de ser uma forma de legitimação, que a é. Se Martinho tem a sua revelação privada no sonho do terceiro capítulo, assim também se revela o propósito maior do seu biógrafo. Nunca se abandona, no entanto, uma continuidade entre o patronato que Martinho fez em vida e o que ele fará agora, diretamente reunido aos santos e anjos. Entre a qualidade das duas pessoas continua a haver um abismo. Por isso o Bispo continua a ser um intercessor, agora em sublimidade e muito mais eficiente, porque liberto das circunscrições físicas e espaciais: *intererit de se sermocinantibus, adstabit orantibus (2 epist. 16)*, ao ponto de tal ser mais motivo para alegria do que para choro, se Sulpício tivesse a força interior para isso (e se assim o não prescrevessem os lugares comuns da epistolografia consolatória). O próprio sonho é uma confirmação dessa sua nova condição (*adsidua, sicut ante paululum fecit, benedictione nos proteget; 2 epist. 16*).

Esta figuração é diferente da que encontramos ao longo da *Vita Martini*. Pois se, como visto, o desdobramento dos feitos do herói acompanha um estudo do Pneuma e das formas de o vivenciar corretamente, isto é, se a obra se transforma num manual de espiritualidade que apresenta o modelo martiniano como uma forma de *imitatio Cristi*, em torno da qual os fiéis poderão aspirar à santidade<sup>329</sup>, eis que agora Martinho deve ser

---

<sup>328</sup> Para a ascensão de Claro é usado o verbo *scandere (2 epist. 5)*. Este, em oposição a *eripere (2 epist. 4)*, usado para Martinho, talvez traduza uma ideia de esforço (no sentido de trepar). A ser assim, a passagem poderá apresentar três tipos de pessoas: aquele que sobe facilmente, o que sobe com alguma dificuldade, e o que não sobe.

<sup>329</sup> Vide n.36.

seguido mais do que imitado, quer por imperfeição dos que ficaram no caminho, quer pela efetiva presença do santo: “*se sequentibus patere monstravit et quo sequendus esset edocuit*” (2 *epist.* 17). Por certo, a modalidade do seguir não é necessariamente oposta à modalidade do imitar, sobretudo se considerarmos serem os destinatários pessoas que fizeram votos monásticos. Todavia, só agora Martinho se transforma propriamente em São Martinho, só agora se destaca enquanto criatura espiritual que é uma entidade independente (mas certamente subordinada) ao Cristo que ele imitou.<sup>330</sup>

Curioso paradoxo. Aquele para quem o grande desafio, em vida, consistiu em discernir que o seu próprio poder era oriundo da inflexão em si do Espírito, que o tornava concomitante ao Filho de Deus, mas não seu igual, separa-se por fim do seu corpo crístico e perfilha-se enquanto entidade de apelação concreta e autónoma no universo da santidade cristã. Ele reside agora, totalmente, com o Espírito Santo, tornando-se, aos olhos daqueles que, por imperfeição de doutrina e prática, não conseguem compreender o mistério inefável de Deus, um ponto mais definido e palpável, uma ponte no caminho que devem seguir. Chega-se ao fim do movimento de separação da pujança (*uirtus*) de Martinho em relação ao seu corpo, que se vai desenvolvendo, como visto, a partir do segundo painel; esta nova pujança não é um qualquer princípio metafísico abstrato: é real presença do defunto entre os seus discípulos, pessoa histórica como o Filho foi histórico; alma que continua histórica como o Filho ainda é histórico.

Talvez seja por isto que, entre estas considerações e a descrição do sonho, o autor se dedica a caracterizar Martinho enquanto mártir, narrando diversas mortes possíveis, como se tivesse nascido noutros tempos, com descrições que roçam o grotesco. Essa forma de representação tem o objetivo de associar um bispo que morre de velhice às manifestações físicas do Espírito Santo que acompanhavam os martírios<sup>331</sup>. Da mesma forma que os mártires atestavam a sua eternidade aos olhos dos

---

<sup>330</sup> Estamos perante uma primeira manifestação do culto martiniano, cf. Fontaine 1969 1245-1247 et passim, que tanto irá contribuir, na época merovíngia, para a afirmação regional de Tours e para a manutenção de uma aristocracia galo-romana, cf. Van Dam 1985 177-300. Deve-se notar, de qualquer forma, que o culto a um santo, nesta época, não era feito só após a sua morte, vide Brown 1971. O culto a Martinho poderá muito bem ter começado em vida do próprio (a *Vita Martini* e os *Diálogos* podem ser prova disso mesmo): o facto de a figura patronal só surgir agora é fruto, a nosso ver, da organização literária de Sulpício Severo que, como estamos a ver, reserva para a *Vita* uma dimensão pneumatológica e decide expor enquanto *post-scriptum* aquela outra intercessora, tornada agora mais potente pela experiência do apocalipse pessoal. Para a problemática da intercessão e oposição entre imitação e celebração de um santo, cf. Brown 2000.

<sup>331</sup> Cf. Brown 2000 8-9, onde o autor ressalta como a descrição pormenorizada e atroz dos tormentos dos mártires eram uma forma de apresentar, por inversão, a inviolabilidade da sua alma, que se expunha assim

mortais, também este panónio que se tornou bispo tinha em si a mesma Graça, que não obstante estava escondida aos olhos do comum dos mortais<sup>332</sup>. O nosso escritor teve portanto a missão de explicitar exegeticamente essa presença superior, que se transforma por fim em ausência física. Tendo sido um *miles Christi*, continua a sê-lo, lutando acolhido no seio de Abraão, como será dito na última carta<sup>333</sup>.

Assim sendo, esta carta apresenta uma dimensão histórica de Martinho (ou do seu culto) que até então havia sido negligenciada. Essa só é compreensível se entendermos que ele era portador de uma Graça que continua presente – ou que será mesmo mais forte – após a sua morte. Por ela ele foi e continua a ser um pastor dos seus rebanhos, e não só um homem que soube chegar isoladamente a Deus. Como não pôde sofrer o martírio, torna-se necessário tornar visível, pela literatura, a inefabilidade que estava escondida e que o volta a estar com o seu óbito. Sulpício foi o homem escolhido para isso. Ele precisa, no entanto, para não incorrer em heresia, de satisfazer duas dimensões distintas mas não opostas: por um lado, expor o método (a ascese) que possibilitou a sua ascensão, repartindo cuidadosamente a sua obra: como o discernimento é o grande núcleo que legitima essa ação, podemos considerar que a obra estuda a forma de o obter; por outro, salientar como Martinho é **pessoa humana** que ainda está viva, e que, seguindo o percurso anteriormente estudado, atingiu a mesma plenitude dos mártires: ele não é um messias nem um falso profeta, mas um santo.

---

miraculosamente aos olhos dos espectadores. Atente-se ainda à forma como Sulpício se refere à luta do tempo dos mártires, *quae tunc extitit* (2 *epist.* 9), que poderá ser traduzida por «que então era visível», tal como nós o fizemos. Isto é, o mártir é um guerreiro revelado, o monge um guerreiro que não está visível. Para se descrever de forma visível o guerreiro interior que é Martinho é necessário recorrer a tópicos martirológicos. Da Prato apud Fontaine 1969 1218 chama a atenção para o movimento oratório de Sulpício, que é retirado de Hilário de Poitiers *Contra Constantium* 4. Aí faz-se uma revisitação da condição martirológica na sequência da crise ariana. Para uma comparação entre o tempo dos mártires e o tempo contemporâneo de Sulpício, cf. *Chron.* 2, 32, 4.

<sup>332</sup> A longa apologia martirológica (2 *epist.* 9-14), assim considerada como uma substituição a um real martírio, poderia eventualmente ser usada como “prova” de que os milagres anteriormente narrados estariam falseados, e que a Graça não se manifestara de modo cabal em São Martinho. Mas, como visto várias vezes, e de forma aguda para o capítulo vinte e três, o feito prodigioso, em si, não é um modelo explicativo suficiente, podendo até ser um instrumento diabólico. O martírio efetivo continuava (e continua) a ser a mais legítima prova de santidade. Além disso, do ponto de vista histórico, a biografia de São Martinho, e em geral as biografias tardo-antigas, poderá dar um sentido erróneo do quotidiano do nosso herói: o facto de ele nos aparecer sistematicamente a realizar milagres não significa que os mesmos fossem habituais, mesmo para um taumaturgo tão pródigo como São Martinho. Pelo contrário, a raridade do milagre é que é um motivo para a sua fixação textual. Para a função sociológica do asceta, ainda que mais focado no modelo siríaco, cf. Brown 1971.

<sup>333</sup> Para a significação do seio de Abraão, vide n. 340.

### 3.5.3 Terceira carta: a última viagem do bispo de Tours

É na terceira carta que Sulpício narra a morte e o funeral de Martinho, que não desejou abordar na segunda epístola. O teor pesado e sóbrio contrasta de forma gritante com os requintes e jogos literários com que o aristocrata bem-formado se pavoneia, fingindo uma acusação à sua sogra, suposta responsável pela propagação de escritos não acabados e que de antemão sabemos que o não são. Uma pequena farsa propaga os complexos autorais que já estão patentes nas deliberações introdutórias à *Vita*, (assim como, mais despercebidamente, na segunda carta). Basta confrontar o sonho de Sulpício, em 2 *epist.* 3-5, com o que ele diz: *quasi [...] ego tanto sim operi destinatus, ut omnia, quae de Martinus cognosci oportet, me potissimum scribente notescant* (3 *epist.* 4). Nada mais destoante, e Sulpício está bem consciente de que ele é a principal (para não dizer a única) fonte textual de Martinho. Ele brinca dizendo que não vai informar a sua sogra, para logo a seguir o fazer (3 *epist.* 5)<sup>334</sup>.

Como na carta prefacial, um gesto de ironia apotropaica acompanha a aproximação de um assunto grave e sério, sendo que agora vemos a descrição real e materialmente verdadeira da morte de Martinho. Se dantes se introduz uma morte mística, interior, a ressurreição constante de um contínuo asceta que por vezes se exteriorizou por milagres, passa-se para a concretização visível da mesma, cuja caracterização literária, ao mesmo tempo que a assemelha a uma Paixão, funciona, no nosso entender, como uma recapitulação da estrutura e sentido da *Vita Martini*. Toda a carta funciona como um microcosmos da obra, pelo que se reproduz em ponto pequeno a sua estrutura: abertura agónica do autor, missão de restauração do herói, interpretação de sinais, tensão entre o dever pastoral e a perfeição pessoal, luta contra o Diabo. Estas etapas congregam-se num único conceito, chave para uma leitura metodológica: a Viagem, ou *Via*, que Martinho realizou.

O bispo-monge tem oitenta e um anos e prepara-se para fazer a última viagem preso ao seu corpo carnal<sup>335</sup>. Ainda que pressinta o fim, move-o uma querela entre clérigos, numa das suas paróquias: alegoricamente, Martinho inicia a sua *Via* com a

---

<sup>334</sup> Superficialidades à parte, a abertura da carta dá-nos a ver uma relação íntima entre Sulpício e Bassula; os secretários supostamente subornados poderão comprovar a forma como o autor estava comprometido com a apologia do culto martiniano, e Bassula poderia ser simultaneamente a propagadora da *Vita Martini* em Tréveris e a principal informadora do que aí passou o santo. Cf. Fontaine 1969 1266-1285.

<sup>335</sup> Veja-se como o ataque de abertura deste episódio é semelhante à abertura da narração: *Igitur Martinus* (2,1); *Martinus igitur* (3 *epist.* 6).



missão de restaurar a Igreja. Pelo caminho, no entanto, encontra um bando de aves que atacam um cardume: neles vê a presença de demónios: momento oportuno para, uma vez mais ainda, fazer acompanhar a sua palavra de um gesto, à maneira da tradição apotegmática, como um ensinamento aos seus discípulos.

A articulação entre o dito e o feito é peculiar: *forma, inquit, haec daemonum est* (3 *epist.* 7). A primeira palavra, que será essencial, remete simultaneamente para uma manifestação física dos demónios (como um ídolo) assim como para uma manifestação alegórica (como um sinal). Não fica claro se o que se vê são efetivamente demónios ou um emaranhado de sinais naturais que simbolizam a ação demoníaca. A frase que exprime o gesto consequente, por seu turno, não indica qual é o sujeito verbal: “*imperat deinde potenti uerbo, ut eum, cui innatabant, gurgitem relinquentes aridas peterent desertasque regiones*” 3 *epist.* 7-8. Quem então parte para as regiões bíblicamente estilizadas como o deserto (*aridas peterent desertasque regiones*; 3 *epist.* 8)? As aves ou os demónios?<sup>336</sup>

Não parece ser possível compreender a relação exata entre signo e realidade, isto é, saber se estamos perante um feito que subordina a interpretação do real, como dominante no painel do campo, ou se perante um feito no qual encarna efetivamente a maldade espiritual, como no painel urbano. Uma ambiguidade que, na nossa opinião, funciona como um ponto de deslocamento para uma leitura alegórica do passo: este afastamento não pode ser colocado nem no plano de uma realidade encarnada, pois preparamo-nos para a abandonar, não para vencer a sua encarnação (Martinho vai morrer), nem num plano simbólico, pois o mesmo transformaria o além em algo de inefável, quando é o próprio Martinho, pessoa histórica, que se prepara para atingir essa inefabilidade. O afastamento de entidades nefastas funciona como uma porta para o céu. O bispo envelhecido transpõe para o exterior uma transformação que está a ocorrer dentro dele, onde os limites entre subjetivo e objetivo se esbatem e se fundem num único sentido, cada vez mais claro quando a morte se aproxima<sup>337</sup>.

O que se segue vem deixar tal sentido mais nítido: resolvida a questão, restaurada a Igreja, cumpre voltar a casa, retornar ao Pai; a sua missão está cumprida. Caminhando na via terrestre, ela transforma-se de súbito numa alegoria do verdadeiro retorno. Falta, todavia, saber o que fazer com aqueles que deixa em terra, e que ainda

---

<sup>336</sup> Estas considerações devem-se a Fontaine 1969 1295-1300.

<sup>337</sup> O ensinamento está cheio de temas de sapiência bíblica. Para a imagem da emboscada, cf. *Ecli.* 27, 8-10; *Sl.* 10, 8-9; *Prov.* 7, 22-23. Sobre a insaciabilidade: *Is.* 9, 19a; 56, 11; *Miq.* 6, 14; *Os.* 4, 10; *Prov.* 27, 20.

não têm capacidade de o seguir. É aqui que vemos propriamente a Paixão de Martinho, pois o santo sofre com o que talvez se possa descrever como uma oposição entre um direito privado e um dever público: se tem o dever de proteger as suas ovelhas, tem igualmente o direito de se juntar a Cristo que o chama. A resolução da questão reside na capacidade em compreender que não se trata de uma oposição, pois o patronato de Martinho vai continuar a fazer-se<sup>338</sup>.

Esta tensão entre o repouso e o trabalho, que acompanha a prece a que constantemente se dedica nestes seus dias finais (3 *epist.* 13), enforma uma meditação na qual o mestre mantém a postura militar que sempre o caracterizou. Vêm os discípulos tentar amolecer a penitência, mas ele não deixa; vêm os presbíteros tentar que ele descanse, mas ele não deixa (3 *epist.* 14-15); por esta construção sinonímica dá um último exemplo aos seus discípulos enquanto atinge uma resolução<sup>339</sup>. O que se segue, iniciado por *haec locutus*, é como que a sua demonstração: pois vê logo a seguir o seu velho inimigo, e compreende: “*quid hic, inquit, adstas, cruenta bestia? nihil in me, funeste, reperies: Abrahae me sinus recipit.*” (3 *epist.* 16). Revela-se, qual exorcismo, aquele que infundira no seu espírito uma contradição, uma última ilusão, que o levaria a supor que a morte é um abandono. Mas não pode o Diabo nada com ele, pois parte para o seio de Abraão, lugar eleito para continuar a exercer a sua influência contra ele e por Cristo<sup>340</sup>. Pode transitar em paz<sup>341</sup>. Após elucidadas as marcas malélicas, pode ascender a Jerusalém, tal como pôde ascender ao episcopado quando uma leitura profética esclareceu o sentido íntimo da sua passagem pela terra.

---

<sup>338</sup> Estes dois polos, postos em antítese, revelam duas facetas da vida de Martinho: por um lado a sua militância constante, por outro a caridade e bondade que são a consequência das suas vitórias. O desafio, bem entendido, é o de provar que estamos perante as duas faces da mesma moeda.

<sup>339</sup> Esta passagem parece ter um certo paralelismo com 14, 4: *itaque secessit ad proxima loca, ibique per triduum cilicio tectus et cinere, ieiunans semper adque orans, precabatur ad Dominum*. Nesse capítulo, é justamente pela penitência que o mundo espiritual se manifesta para ajudar Martinho, como acontecerá aqui, mas pela passagem deste para o lado espiritual. Mas também se alude às ressurreições e curas que o santo operou, agora traduzidas numa cura e numa ressurreição de si próprio. De qualquer forma Fontaine 1969 1325 salienta como a forma de rezar aqui presente contrasta com a reza em prostração que havia sido a preferida por Martinho, simbolizando uma atitude interior, militar.

<sup>340</sup> O seio de Abraão é um conceito que se distingue do de Reino de Deus ou do de Paraíso. Trata-se de um local onde os justos recebem um recompensa provisória enquanto aguardam a recompensa perfeita. É, por isso, um espaço de preparação, leia-se, ainda de militância, antes da segunda vinda. Cf. Mangenot 1926. Dizem os Padres Capuchinhos, relativamente a Lc 16, 22: “Os judeus comiam recostados em divãs, de tal modo que os hóspedes podiam apoiar a cabeça no seio daquele que os convidara (cf. Jo 13, 25). Usando a expressão «seio de Abraão», Lc imagina os bem-aventurados reunidos num banquete em torno de Abraão, o «pai dos crentes» (cf. Rom 4, 11, 12)”.

<sup>341</sup> Os motivos do percurso final de São Martinho, a saber, penitência final (3 *epist.* 10-13), contemplação celeste (3 *epist.* 14-15), último combate contra o Diabo (3 *epist.* 15-16), transfiguração póstuma (3 *epist.* 17), transformar-se-ão em verdadeiros *topoi* da hagiografia latina, cf. Fontaine 1969 1320-1321.

Consumada a Paixão, faz-se uma outra viagem, já não de Martinho mas dos vestígios que ele deixou: ocorre a transladação do seu corpo de Candes para Tours. Este episódio faz lembrar, por seu turno, os episódios-apêndice que frequentemente colmatam os desenvolvimentos literário-espirituais da *Vita*. Antitipo terreno da viagem que a sua alma faz junto a Cristo e ao rebanhos dos justos, revisitamos a entrada triunfal em Tours, a mesma que já ocorrera aquando a eleição episcopal, essa que havia sido uma premonição desta. Aí como aqui, uma confirmação da *akme* com que os cidadãos querer aprender e ser protegidos. Uma vez mais, a imagética do *adventus* e do triunfo ativam-se, com um significado cristianizado que retoma a antítese entre os feitos antigos e os modernos que tinha sido feita na introdução. Que, não obstante, está em sintonia com o sentimento que Sulpício expressou na carta anterior: abunda a alegria por se ter ganho um verdadeiro intercessor, mas também a tristeza de já não se ter o exemplo de um mestre: “*dum unusquisque et sibi praestat ut doleat, et illi ut gaudeat*” (3 *epist.* 20). Alegria pela abertura de uma *via*, tristeza por se ter ainda que a percorrer<sup>342</sup>.

A *mors Martini*, por isso, resume e sintetiza o progresso que a *Vita* propõe: o santo prevê a sua morte futura, tal como na sua infância já se previa a sua santidade; inicia uma missão e pelo caminho é levado a compreender os diversos sinais que se apresentam (constante luta através dos milagres que opera); o sucesso da empresa (sucesso da sua carreira episcopal) não é mais do que um meio para se preparar para um combate mais íntimo e pessoal com o Diabo; atingida a glória, entra vitoriosamente no Reino Celeste. Assim se reproduz e vivifica toda a anterior vida do herói, assim estava ela presente nos seus últimos dias.

### 3.6 Conclusão: a pessoa histórica de Martinho

Quando Martinho morre, a cortina do teatro que Sulpício veio encenando desce. O autor sai dos bastidores e revela a “brincadeira” com que havia fingido a ressurreição de São Martinho. Mas não sem um esgar doloroso por detrás da sua linguagem cristalina: os seus artifícios literários, a sua construção subtil e erudita, a sua constante estilização do real estão tomadas pela **realidade** de Martinho, a sua pessoa histórica, aquela que existiu e operou verdadeiramente. O servo de Cristo efetivamente

---

<sup>342</sup> Atente-se o contraste entre branco e preto em 3 *epist.* 19: *agmina paliata*.

ressuscitou para o seu Mestre, e vive agora de uma forma mais verdadeira do que as ondulações do século podem captar: por isso o jogo da literatura tenta captar o inefável, fingindo uma verdade que não consegue atingir. Não é a arte adulteradora do real, muito menos fuga do real: ela é a perscrutadora dos mistérios do inefável.

Todavia, tal como Deus encarnou **visivelmente** em Cristo, assim também a captação da sua verdade é visível, longe de esoterismos e simbolismos. O transcendente torna-se material, e consideramos que essa materialidade encurrala Sulpício Severo entre os vislumbres do Pneuma e a sua manifestação positiva. A cuidada arquitetura na organização dos episódios, a forma como eles se constroem enquanto instrumentos de percepção do real coabitam com a manifestação lapidar e **física** do milagre: o Reino de Deus manifestou-se em Martinho para o olhar de muitos, e o escrito, tanto na *Vita Martini* como nos *Diálogos*, esforça-se constantemente quer por demonstrar as testemunhas dos feitos, quer por jurar pela sua própria alma acerca do que efetivamente aconteceu.

Por isso a biografia do Santo constrói-se, na sua macroestrutura, como um estudo do Espírito Santo que se manifestou concretamente em cada um dos milagres. A arquitetura da obra mais não faz do que remeter constantemente para a particularidade de cada um desses acontecimentos, pontos nodais de uma revisitação genesíaca e passional que recria o mundo aos olhos do século, e que são um constante aviso e premonição do grande mistério cristão: o da Ressurreição. Sulpício Severo esforça-se por mimetizar a abertura dessa porta quando o seu herói está vivo, quando vence a grande tentação de discernimento contra um Diabo que se mascara em Salvação. Mas o truque de homem versado é tão somente a explicitação do que já ocorrera quando o antigo soldado se desnudou para vestir um pobre, quando aceitou o martírio pelo esmagamento de uma árvore-ídolo, quando trava uma batalha sem tréguas contra um demónio que possui um cozinheiro, quando tem que discernir os seus próprios limites humanos na solidão da sua cela.

Essa batalha foi também, a seu modo, travada pelo seu biógrafo. Tal como o ápice do discernimento é obtido por Martinho quando reconhece que a sua revelação pessoal é crística e não adventista, assim também o seu admirador fervoroso tem que ter o cuidado para não confundir o santo com um profeta, a pessoa humana que ascendeu por esforço pessoal com um enviado especial que acrescentaria mais um capítulo à História da Salvação. Seja pelas complexas conceções autorais com que abre a obra, seja pela brusca transição entre o início da terceira carta e a narração da morte do bispo

de Tours, o autor precisa de criar um hiato entre a matéria narrada e o narrador, entre a manifestação do Pneuma nas Gálias e a tentação de escrever um Evangelho. Tal como o herói no momento extremo, assim também Sulpício precisa discernir Martinho do Cristo reencarnado que podia correr o risco de supor ver, como acontecera noutra época (cf. 24, 1-3).

Para não confundir a pessoa santa com um qualquer princípio espiritual, cuja atualização atemporal correria sérios riscos de se transformar em heresia, o nosso escritor precisa de procurar Martinho enquanto **história**. As próprias preocupações teológicas da *Vita Martini* prescrevem um espaço ao livre-arbítrio, à fé enquanto verdadeira autenticadora do milagre, à meditação silenciosa enquanto forma de ver onde está o Inimigo. É a ascese que legitima a ação humana, é por ela que as questões teóricas ganham contornos reais e é por ela que se distingue o bem do mal. Um espaço que deixa no vazio, cremos, uma ideologia monolítica de que a *Vita* fosse a apologia. Ainda que aos olhos modernos tal possa parecer um paradoxo, a figura de Martinho enquanto constructo literário está de acordo com a verossimilhança da pessoa que ele efetivamente foi. Constrói-se um homem em ascese, *in Via*, que brilha em cada episódio como o colmatar de um processo interior, e que para o resto se fecha em silêncio. O seu exemplo, por seu turno, é uma forma de compreender essa mesma ascese. Que outro retrato queria um mestre para os seus discípulos?

Resta somente, o que é muito, o mistério em si. Terminado o espetáculo, podemos-nos alegrar: Martinho nasceu. Aquele que se despira parcialmente naquela fria noite de Inverno despe agora toda a sua roupa para as núpcias divinas. Unido aos santos, continua a labutar. Ele é, procura dizer Sulpício Severo, um humano tal como nós, que subiu com sucesso, e humanamente, o caminho da Salvação. Ele forneceu um modelo de imitação de Cristo numa época em que não já se podia prestar o testemunho pelo martírio. E ao mesmo tempo, para além da memória e dos vestígios que deixou, pode continuar a fornecer auxílio àqueles que não têm a mesma capacidade e coragem, pois ele, tal como no fim da obra, não morreu.

## Anexo

### Estrutura geral da *Vita Martini*

Carta prefacial	<i>ded.</i>	
Introdução	1	
Abertura da narração	2	} Parte plutarquiana
Doação da capa	3	
Confronto com Juliano	4	
Encontro com salteadores	5	
Encontro com o Diabo	6	
(cura na ilha Galinária)	6	
Ressureição de um monge	7	
Ressureição de um escravo	8	
Eleição episcopal	9	
Vida em Marmoutier	10	
O falso mártir	11	} Parte suetoniana
A cerimónia fúnebre	12	
O pinheiro cortado	13	
O fogo domesticado	14	
Aparição de anjos	14	
Ataques frustrados	15	
Cura de uma jovem	16	
Exorcismo de um escravo	17	
Exorcismo de um cozinheiro	17	
Boato desmascarado	18	
Cura de um leproso	18	
Cura da filha de Arbório	19	
Cura de Paulino de Nola	19	
Cura de Martinho	19	
Festim na corte imperial	20	
Morte de um camponês	21	
Debate teológico	22	
Clarividência de Claro	23	
Falsos profetas	24	
A falsa Parusia	24	
Viagem de Sulpício Severo	25	
Elogio final	26, 27	

# Bibliografia

## Edições de autores antigos

Atanásio de Alexandria, *Vita sancti Antonii, Versio Euagrii*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Grega, vol. 26, Paris, 1887.

Cícero, *De haruspicum responsis oratio*, ed., A. Klotz, *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, Leipzig, B.G. Teubner 1915

Cícero, *De legibus*, ed., trad., G. de Plinval, *Cicéron Traité des Lois*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1968.

Cícero, *De oratore*, ed., trad., E. Courbaud, *Cicéron De L'Orateur*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1950.

Cícero, *In Q. Caecilium Oratio quae diuinitio dicitur*, ed., trad., H. de la Ville de Mirmont, *Cicéron Discours*, vol. 2, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1938.

Cícero, *Pro M. Marcello Oratio*, ed., trad., M. Lob, *Cicéron Discours*, vol. 18, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1952.

Estácio, *Thebaidos*, ed., trad., J. H. Mozley, *Statius*, vol. 2, Londres 1957.

Genádio de Marselha, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 58, 1862.

Gregório de Tours, *De miraculis Sancti Martini libri quatuor*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 71, Paris, 1849.

Gregório de Tours, *Historia Francorum libri decem*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 71, Paris, 1849.

Hilário de Poitiers *Tractatus super Psalmos*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 9, Paris, 1844.

Hilário de Poitiers, *Commentarius in Matthaëum*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 9, Paris, 1844.

- Hilário de Poitiers, *De Trinitate*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 10, Paris, 1845.
- Hilário de Poitiers, *Liber contra Constantium*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 10, Paris, 1845.
- Jerónimo, *Commentariorum in Esaiam Libri XII-XVIII*, ed. M. Adriaen, Corpus Christianorum, Series Latina, vol. 73a, Turnhout, 1963.
- Jerónimo, *Commentarius in Euangelium secundum Matthaeum*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 26, Paris, 1884.
- Jerónimo, *Epistolae*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 22, Paris, 1854.
- João Cassiano, *De Coenobiorum Institutis libri duodecim*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 49, Paris, 1874.
- Orígenes, *In Euangelium secundum Matthieum*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Grega, vol. 13, Paris, 1862.
- Ovídio, *Metamorphoseon*, ed., trad., G. Lafaye, *Ovide les Métamorphoses*, vol. 1, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1928.
- Passio Perpetuae et Felicitatis*, ed., J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 3, Paris, 1886.
- Paulino de Nola, *Epistolae*, Ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 61, Paris, 1861.
- Paulino Diácono, *Vita Sancti Ambrosii*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 14, Paris, 1882.
- Pseudo-Martinho, *Trinae unitatis et unius trinitatis confessio*, Ed. J.-P. Migne, Patrologia Latina, vol. 18, Paris, 1848.
- Salústio Crispo, C., *De coniuratione Catilinae*, Ed., trad. José Manuel Pabón, *Catilina y Jugurta*, vol. 1, Colección Hispánica de autores Griegos y Latinos, Barcelona, Ediciones Alma Mater S. A., 1954.
- Sulpício Severo, *Opera omnia*, ed. Karl Halm, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 1, Viena, 1866.
- Terêncio, *Andrio*, ed., trad. J. Marouzeau, *Térence Comédies*, vol. 1, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1942.



Terêncio, *Phormio*, ed., trad. J. Marouzeau, *Térence Comédies*, vol. 2, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1947.

Tito-Lívio, *Ab Vrbe condita*, ed., trad., E. Lasserre, *Histoire Romaine*, Classiques Garnier, vol. 1, Paris, Librairie Garnier Frères, s.d.

Vergílio, *Aeneidos*, ed., trad., J. Perret, *Virgile Éneide Livres V-VIII*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1982.

Vergílio, *Aeneidos*, ed., trad., J. Perret, *Virgile Éneide Livres IX-XII*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1980.

Vergílio, *Aeneidos*, ed., trad., J. Perret, *Virgile Éneide Livres I-IV*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1981.

Vergílio, *Bucolica*, ed., trad., E. de Saint-Denis, *Virgile Bucoliques*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1949.

Vergílio, *Georgicon*, ed., trad., E. de Saint-Denis, *Virgile Géorgiques*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, Boulevard Raspail, 1982.

## Bibliografia passiva

Auer, J. (1980), “Militia Christi” in M. Viller et alii, ed. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 10, Paris, Beauchesne, 1210-1223.

*Bíblia Sagrada* (1984), Lisboa, Difusora Bíblica, Missionários Capuchinhos.

Bratož, R. (2008), “Martino e i suoi legami con la Pannonia cristiana”, *Cristianesimo nella Storia* 29 283-316.

Brown, P. (1971), “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 61 80-101.

Brown, P. (2000), “Enjoying the saints in late antiquity”, *Early Medieval Europe* 9 1-24.

- Cameron, A. (1999) “On defining the holy man” in J. Howard-Johnston e P. A. Hayward, ed., *The cult of saints in late antiquity and the middle ages*, Oxford, Oxford University Press, 27-43.
- Caplan, H. (1929), “The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching”, *Speculum* 4 282-290.
- Cox, P. (1983), *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*. Berkeley, University of California Press.
- Dias, P. B. (2000), “O sucesso da metáfora desportiva na literatura cristã” in F. de Oliveira, ed. *O Espírito Olímpico no novo milénio*. Coimbra, Imprensa da Universidade 165-182.
- Dias, P. B. (2008), “A cidade monástica e a preservação da cidade antiga”, *Máthesis* 17 107-122.
- Dias, P. B. (2009), “Espaço e fronteiras do mundo romano na Antiguidade Tardia. Continuidade e rupturas em relação à Europa actual” in F. de Oliveira et alii, ed. *Espaços e Paisagens Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas*, vol. 2. Coimbra, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 313-325.
- Dias, P. B. (2013), “Cristianismo e Responsabilidade cristã na queda de Roma” in F. de Oliveira et alii, ed. *A queda de Roma e o alvorecer da Europa*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 43-64.
- Dias, P. B. (2011), “Notas Introdutórias” in J. G. Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, v-xlii.
- Elton, H. (2007), “Army and Battle in the Age of Justinian (527-65)” in P. Erdkamp, ed. *A Companion to the Roman Army*. Hong Kong, Blackwell Publishing, 532-550.
- Emmel, S. et alii (2008), “‘From Temple to Church’: analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation” in J. Hahn et alii, ed. *From Temple to Church, Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden/Boston, Brill, 1-22.

- Fontaine, J. (1967), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, Tome I, Introduction, texte et traduction*, Sources Chrétiennes, vol. 133. Paris, Éditions du Cerf.
- Fontaine, J. (1968), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, Tome II, Commentaire*, Sources Chrétiennes, vol. 134. Paris, Éditions du Cerf.
- Fontaine, J. (1969), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin, Tome III, Commentaire (fin) et Index*, Sources Chrétiennes, vol. 135. Paris, Éditions du Cerf.
- Fowden, G. (1982), “The pagan holy man in Late Antique society”, *Journal of Hellenic Studies* 102 33-59.
- Goelzer, H. (1883), *Grammaticae in Sulpicium Seuerum Observationes*. Paris, Librairie Hachette i-xvii.
- Goffart, W. (1980), *Barbarians and romans: A.D. 418-584. The techniques of accommodation*. Chichester, Princeton University Press, 3-39.
- Gonçalves, R. (1949), “Uma construção de Sulpício Severo”, *Humanitas* 2 313-317.
- González Iglesias, J. A. (2001), *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 122-132.
- Hanson, R. P. C. (1972), “The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century”, *Vigiliae Christianae* 26 272-287.
- Harrington, K. P. (1920), “The Place of Sulpicius Severus in Miracle-Literature”, *The Classical Journal* 15 465-474.
- Howard-Johnston, J. (1999), “Introduction” in J. Howard-Johnston e P. A. Hayward, ed., *The cult of saints in late antiquity and the middle ages*, Oxford, Oxford University Press, 1-24.
- Hyltén, P. (1940), *Studien zu Sulpicius Severus*. Lund, H. Ohlssons Boktryckeri.
- Labarre, S. (2004), “La composition de la Vita Martini de Sulpice Sévère”, *Via Latina* 171 102-120.
- Labarre, S. (2005), “La postérité littéraire de Sulpice Sévère dans l’Antiquité tardive et au Moyen Âge”, *Via Latina* 172 83-94.

Labriolle, P. de (1939a), “Les débuts du monachisme” in A. Fliche e V. Martin, ed. *Histoire de L'Église, Depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 3. Saint-Dizier, Établissements André Bruiliard 299-369.

Labriolle, P. de (1939b), “Morale et Spiritualité” in A. Fliche e V. Martin, ed. *Histoire de L'Église, Depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 3. Saint-Dizier, Établissements André Bruiliard 371-403.

Labriolle, P. de (1939c), “La Culture Chrétienne” in A. Fliche e V. Martin, ed. *Histoire de L'Église, Depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 3. Saint-Dizier, Établissements André Bruiliard 405-436.

Ladner, G. B. (1967), “*Homo Viator*. Mediaeval Ideas on Alienation and Order”, *Speculum* 42 233-259.

Latourelle, R. (1980), “Miracle” in M. Viller et alii, ed. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 10, Paris, Beauchesne, 1274-1286.

Leclercq, H. (1913), “Chape de Saint Martin” in H. Marrou, ed. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. 3, tomo 1, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 381-390.

Leclercq, H. (1930), “Ligugé” in H. Marrou, ed. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. 9, tomo 1, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1014-1017.

Leclercq, H. (1948), “Primuliac” in H. Marrou, ed. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. 14, tomo 2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1781-1798.

Leclercq, H. (1951), “Tours” in H. Marrou, ed. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. 15, tomo 2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 2636-2656.

Léon-Dufour, X. (1982), “Miracle” in G. Jacquemet, ed. *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, vol. 9, Paris, Letouzey et Ané, 252-269.

Lesêtre, H. (1926a), “Démon” in F. Vigouroux, ed. *Dictionnaire de la Bible*, vol. 2, tomo 2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1366-1373.

Lesêtre, H. (1926b), “Démoniaques” in F. Vigouroux, ed. *Dictionnaire de la Bible*, vol. 2, tomo 2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1374-1379.

- Lesêtre, H. (1928a), “Littéral (Sens)” in F. Vigouroux, ed. *Dictionnaire de la Bible*, vol. 4, tomo 1, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 294-300.
- Lesêtre, H. (1928b), “Millénarisme” in F. Vigouroux, ed. *Dictionnaire de la Bible*, vol. 4, tomo 2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1090-1097.
- Lesêtre, H. (1928c), “Nombre” in F. Vigouroux, ed. *Dictionnaire de la Bible*, vol. 4, tomo 2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1691-1697.
- Liebeschuetz, W. (2007), “Warlords and Landlords” in P. Erdkamp, ed. *A Companion to the Roman Army*. Hong Kong, Blackwell Publishing, 479-494.
- Mangenot, E. (1926), “Abraham (le sein d’)” in F. Vigouroux, ed. *Dictionnaire de la Bible*, vol. 1, tomo 1, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 83-85.
- Mangenot, E. (1928a), “Mystique (Sens)” in F. Vigouroux, ed. *Dictionnaire de la Bible*, vol. 4, tomo 2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1369-1376.
- Mangenot, E. (1928b), “Sens de l’Écriture” in F. Vigouroux, ed. *Dictionnaire de la Bible*, vol. 5, tomo 2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1609-1611.
- Marilier, J. (1962), “Hagiographie” in G. Jacquemet, ed. *Catholicisme, Hier, Aujourd’hui, Demain*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 485-492.
- Morawski et alii (2005), *The making of Saint Martin*. Roskilde, Roskild University.
- Norberg, D. (2007), *Manual práctico de latim medieval* vol. 1, J. P. da Silva trad. Rio de Janeiro, CiFEFiL.
- P. Jounel (1990), “Reliques (Culte des)” in G. Jacquemet, ed. *Catholicisme, Hier, Aujourd’hui, Demain*, vol. 12, Paris, Letouzey et Ané, 853-860.
- Prete, S. (1958), “Sulpicio Severo e il millenarismo”, *Convivium* 26 394-404.
- Rapp, C. (1999), “‘For next to God, you are my salvation’: reflections on the rise of the holy man in late antiquity” in J. Howard-Johnston e P. A. Hayward, ed., *The cult of saints in late antiquity and the middle ages*, Oxford, Oxford University Press, 63-81.
- Rapp, C. (2005), *Holy Bishops in Late Antiquity, The nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, University of California Press.

- Rapp, C. (2008), “Saints and holy men” in A. Casiday e F. W. Norris, ed. *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*. Cambridge, Cambridge University Press 548-566.
- Roberts, A. (s.d), *The Works of Sulpitius Severus*, trad. intr. e notas, Nicene and Post Nicene Fathers, S. Philip ed., vol. 11, s.l, Christian Classics Ethereal Library.
- Roberts, M. (1995), “Martin Meets Maximus: The Meaning of a Late Roman Banquet”, *Revue des Études Augustiniennes* 41 91-111.
- Rousse, J. (1976), “La lectio divina” in M. Viller et alii, ed. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 9, Paris, Beauchesne, 470-487.
- Rousseau, P. (1999) “Ascetics as mediators and as teachers” in J. Howard-Johnston e P. A. Hayward, ed., *The cult of saints in late antiquity and the middle ages*, Oxford, Oxford University Press, 45-59.
- Sieben, H. J. (1976), “De la lectio divina a la lecture spirituelle” in M. Viller et alii, ed. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 9, Paris, Beauchesne, 487-496.
- Stickler, T. (2007), “The *Foederati*” in P. Erdkamp, ed. *A Companion to the Roman Army*. Hong Kong, Blackwell Publishing, 495-514.
- Teixeira, R. L. (2012), *A espada do Basileus: A política imperial e a Cristianização do exército romano (século IV D.C.)*. Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Van Dam, R. (1985), *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, University of California Press.
- Vielberg, M. (2005), “Nitor omnibus unus? Beobachtungen zur Farbgestaltung im ‘Martinellus’”, *Vigiliae Christianae* 59 63-84.
- Whitby, M. (2007), “Army and Society in the Late Roman World: a Context of Decline?” in P. Erdkamp, ed. *A Companion to the Roman Army*. Hong Kong, Blackwell Publishing, 515-531.
- Zarini, V. (2005), “Le problème de l’éloge dans la Vita Martini de Sulpice Sévère”, *Via Latina* 172 130-144.