



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Maristella da Silva Xavier

**A religiosidade popular na
obra de Martinho de Braga (século VI)**

João Pessoa - PB

2026

Maristella da Silva Xavier

**A religiosidade popular na
obra de Martinho de Braga (século VI)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Universidade Federal da Paraíba
como requisito básico para a conclusão do curso de graduação em História

Orientador: Guilherme Queiroz de Souza

João Pessoa - PB

2026

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

X3r Xavier, Maristella da Silva.
 A religiosidade popular na obra de Martinho de Braga
 (século VI) / Maristella da Silva Xavier. - João
 Pessoa, 2026.
 29 f.

 Orientador: Guilherme Queiroz de Souza.
 TCC (Graduação) - Universidade Federal da
 Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
 2026.

 1. Martinho de Braga. 2. Religiosidade Popular. 3.
 Crenças. 4. Camponês. 5. Rústicos. 6. Paganismo. 7.
 Catolicismo. 8. Península Ibérica. I. Souza, Guilherme
 Queiroz de. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 94

MARISTELLA DA SILVA XAVIER

**A religiosidade popular na
obra de Martinho de Braga século VI**

Este artigo foi julgado adequado para a obtenção do grau de Licenciatura em História, e aprovado em sua forma final pela Banca Examinadora designada pela Coordenação do Trabalho de Conclusão de Curso em História da Universidade Federal da Paraíba.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Souza

Instituição: UFPB

Membro: Prof. Me. Cláudio Kuievinny da Silva Duarte

Instituição: -

Membro: Prof. Dr. Thiago Pereira da Silva Magela

Instituição: UFRN

João Pessoa. _____ de _____ de _____

Dedico este trabalho a minha avó Maria, que sempre cuidou de mim.

Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que não se veem.

- Hebreus 11:1

Agradecimentos

Primeiramente, dedico minha gratidão ao meu Deus, pois Ele esteve comigo em todos os momentos me sustentando e provendo o necessário. O autor e consumidor da minha fê a Ele seja a glória pela conclusão deste trabalho. Agradeço a meus pais, Edilson e Maria, por todo esforço que me trouxe até aqui e por sempre me apoiarem, ensinando o caminho que devo seguir. Estendo o agradecimento a toda minha família por sonharem comigo este momento, a Maria da Penha, amiga da família, que sempre fez o possível para me ajudar na época da escola.

Quero externar minha gratidão a minha amiga, Sufia, que esteve comigo na jornada acadêmica me auxiliando sempre que foi preciso, também a agradeço a sua mãe, Elvira, que me acolheu como família. Também as minhas amigas, que a universidade proporcionou, pois tornaram esse período mais leve.

À meus amigos de vida que sonharam comigo, em especial Ruth e Jayanni, que me apoiaram em diversos momentos. Ao *Chi Alpha*, grupo de estudantes cristãos, que mudaram minha visão sobre a universidade.

Ao meu orientador, professor Guilherme, pela paciência, dedicação e orientação segura em todas as etapas deste trabalho e a banca examinadora, pelas contribuições valiosas e pelo tempo dedicado à avaliação desta pesquisa.

Não poderia esquecer de agradecer a todos os professores que estiveram na minha jornada acadêmica desde a educação infantil até a graduação.

Resumo

Esse artigo tem como objetivo discutir a religiosidade popular na Península Ibérica no século VI a partir da obra *De Correctione Rusticorum*, de Martinho de Braga (c.510-579). O estudo analisa como a Igreja buscou organizar suas estruturas e combater práticas consideradas pagãs em um cenário de transição marcado por migrações germânicas e fragmentação cultural. Por meio da análise das instruções de Martinho, percebe-se as tensões entre as normas estabelecidas pelo clero e a resistência das crenças e tradições locais, sendo revelado um processo de sincretismo no qual crenças ancestrais ligadas à natureza foram adaptadas e integradas à nova ordem cristã, mostrando que o homem medieval do campo nunca abandonou por completo sua antiga religiosidade.

Palavras-chave: Martinho de Braga, religiosidade, crenças, camponês, rústicos, paganismo, catolicismo e Península Ibérica.

Abstract

This article aims to discuss popular religiosity in the Iberian Peninsula during the 6th century, based on the work *De Correctione Rusticorum* by Martin of Braga (c. 510–579). The study analyzes how the Church sought to organize its structures and combat practices considered pagan within a transitional landscape marked by Germanic migrations and cultural fragmentation. Through the analysis of Martin's instructions, one perceives the tensions between the norms established by the clergy and the resistance of local beliefs and traditions. This reveals a process of syncretism in which ancestral beliefs linked to nature were adapted and integrated into the new Christian order, showing that the medieval countryman never completely abandoned his ancient religiosity.

Keywords: Martin of Braga, religiosity, beliefs, peasant, rustics, paganism, catholicism and Iberian Peninsula .

Sumário

Introdução	8
1. Contexto introdutório da ocupação da Península Ibérica	10
2. Martinho de Braga	12
3. De Correctione Rusticorum	15
4. Religiosidade popular	19
Conclusão	27
Referências	29

Introdução

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a Religiosidade popular na região da Península Ibérica no século VI, utilizando a obra *De Correctione Rusticorum* de Martinho de Braga (c.510-579). Para a compreensão da fé vivida na sociedade ibérica nesse período, o presente trabalho propõe analisar as instruções de Martinho de Braga para compreender os aspectos religiosos que eram vistos como “pagãos” naquele contexto, principalmente a camada camponesa.

Além disso, faz-se necessário abordar o conceito de religiosidade popular para estabelecer uma análise crítica do contexto da Península Ibérica no século VI. Pois, refere-se uma atividade complexa para estudar a religiosidade de uma sociedade, tratando de algo subjetivo do íntimo humano ligado a diferentes povos e relações sociais das populações com o meio que habitam. Entretanto, a antiga concepção a religiosidade popular era a forma de resistência dos povos às novas formas culturais.

A religiosidade popular na Idade Média refere-se às formas de prática e vivência da fé entre as camadas populares, frequentemente diferentes das doutrinas oficiais estabelecidas pela Igreja. Esse tipo de religiosidade caracteriza-se por um sincretismo de crenças, rituais locais e manifestações culturais, incorporando elementos do paganismo, tradições folclóricas e diversas práticas devocionais. Dessa maneira, constitui um sistema no qual os indivíduos interagem com a religião e constroem sua própria concepção de mundo. Na perspectiva de Hilário Franco Júnior, é possível compreender que a religiosidade popular resulta, em sua essência, da combinação de crenças provenientes tanto do povo quanto das elites, além da influência do cristianismo (FRANCO JR, 1990, p.40-41).

Partindo disso, na análise da região da Península Ibérica no século VI, é importante ressaltar que era um local onde vários povos diferentes se estabeleciam e viviam de formas diversas. Esses povos, ao longo do tempo, mudaram a região, que estava sempre recebendo novos grupos. A chegada dos povos germânicos, por exemplo, foi um fator decisivo de alguns aspectos culturais para a Península, que já havia passado por muitas mudanças devido ao domínio romano. A região estava acostumada com migrações e intercâmbios comerciais, sem grandes impactos duradouros. Então percebe-se um cenário multifacetado culturalmente, religiosamente e socialmente que não é reduzido a um simples esquema.

O tema proposto de estudar a religiosidade popular na Península Ibérica no século VI, com foco na obra *De Correctione Rusticorum* de Martinho de Braga, é fundamental para entender as dinâmicas culturais e religiosas da época. O século VI é um período crucial de transição, onde a consolidação do cristianismo convive com práticas e crenças ancestrais, refletindo um contexto multifacetado de migrações e trocas culturais. Desta forma, a obra de Martinho de Braga, como fonte de estudo, oferece uma visão privilegiada da tentativa da Igreja de regular as práticas religiosas populares, muitas vezes vistas como pagãs. Sua obra não apenas critica superstições, mas também serve como um documento histórico que revela a resistência e a adaptação das comunidades locais frente à imposição de uma doutrina cristã. Assim, o estudo de suas instruções é essencial para compreender as relações entre a religiosidade popular e as normas estabelecidas pela Igreja, além das questões sociais.

A análise da religiosidade popular, como prática cultural e identitária, permite uma abordagem mais ampla e crítica, desafiando a visão simplória de uma religiosidade "pura" contra "impura". Portanto, o projeto visa não apenas preencher lacunas na historiografia sobre a religiosidade popular no período em análise, mas também proporcionar uma reflexão crítica sobre a complexidade das identidades culturais e religiosas, revelando a resistência e a adaptação das comunidades ao longo da história. Assim, a pesquisa propõe compreender as práticas religiosas que, apesar da demonização, constituem a essência da vivência da fé na Península Ibérica do século VI.

A pesquisa será subdividida na análise documental, para entender o contexto da sociedade que Martinho exorta, relacionando com o conceito de religiosidade popular. O trabalho terá como ênfase como era a religiosidade vivenciada pela população da Península Ibérica no século VI. E além da obra de Braga, consultaremos outras produções textuais, que ajudam a delinear a vida cotidiana e as práticas culturais. Essa análise permitirá identificar símbolos e significados associados à religiosidade popular, examinando como esses elementos são interpretados pela população dentro do seu contexto sociocultural.

Portanto, a obra *De Correctione Rusticorum* de Martinho de Braga é um rico campo de estudo histórico. Sua análise revela as complexas interações entre religião, cultura e sociedade, oferecendo uma visão das tensões entre a autoridade e as tradições locais. Essa abordagem não apenas ilumina a luta pela definição da fé, mas também destaca a resiliência das práticas culturais ao longo do tempo.

1. Contexto introdutório da ocupação da Península Ibérica

Martinho - bispo e teólogo de origem incerta, embora a tradição o aponte como nativo da Panônia (atual Hungria) - exemplifica a continuidade da educação cristã em um território em profunda transformação. A atuação de Martinho de Braga na Galécia insere-se em um contexto de profunda instabilidade na Hispânia. A região apresentava uma romanização desigual e sofria com a fragmentação causada pelas migrações de povos como visigodos e suevos. Com a Igreja fragilizada por divisões internas e pela presença do arianismo, a obra de Martinho torna-se essencial para entender a tentativa de reorganização eclesiástica e a evangelização de populações rurais que ainda mantinham tradições consideradas pagãs ou heréticas entre os séculos V e VI.

A Península Ibérica foi anexada ao Império Romano entre os séculos III e I a.c., sendo conhecida como Hispânia. O processo de romanização não ocorreu de maneira homogênea em todo o território, sendo destoante entre os meios urbanos e rurais. A presença romana na região trouxe certa assimilação do modelo “colonizador”, culto ao panteão e as cidades tornaram-se aliadas nas guerras contra Cartago, da mesma maneira ocorreu no processo de evangelização. De acordo com Sotomayor (1979, p. 14), a romanização avançava com o cristianismo, pois as comunidades cristãs foram surgindo com os núcleos urbanos romanizados da península.

Diante de incertezas devido às migrações nas fronteiras do Império, os povos pediram proteção ao imperador Valente em 376. Um desses povos foram os visigodos que ofereciam trabalhos militares em defesa das fronteiras de acordo com o estatuto de federados. Entretanto, os próprios federados se rebelaram contra o poder imperial por causa das condições de tratamento. Inicialmente, eles se estabeleceram no sul da Gália, depois da perda do território para os francos fixaram-se na Hispânia.

Ademais, os suevos se instalaram na península Ibérica entre 411 e 420 na região de Braga, mas o estabelecimento desse povo não ocorreu pelo estatuto dos federados. Quando se fixaram ainda eram pagãos, em 466, o rei Remismundo se casou com uma princesa e converteu-se ao arianismo, que era considerado pelo cristianismo uma doutrina herética. Esse segmento de fé foi seguido pela monarquia ibérica goda, utilizado como instrumento identitário e político, então a Igreja sofreu uma fragmentação, que após o fim do Império Romano deixou uma lacuna na organização.

Assim, o intervalo temporal entre a fixação desses povos e estabelecimento das autoridades políticas e clericais foi marcado pela forte desorganização e a inevitável fragilidade das estruturas eclesiásticas na região, cujo desenrolar pôde ser visto, mesmo séculos depois (SILVA, 2007, p. 208). Portanto, essa região por volta do século V e VI caracterizava-se pelo encontro de diferentes povos e pela convivência de múltiplas tradições culturais.

2. Martinho de Braga

Neste cenário, Martinho de Braga estabeleceu-se na região bracarense por volta do século VI, provavelmente chegando à região com intenção a vida monástica ou aspirações pastorais. Sua vinda à Galécia pode ter sido considerada por ele inspiração divina para a conversão dos suevos ao catolicismo ou fatores políticos. Ele tem traços de uma personalidade invulgar, conseguindo adaptar-se ao meio bracarense e tendo certa notoriedade até dentro da corte merovíngia. Inicialmente monge de Dume, Martinho de Braga foi elevado ao episcopado no I Concílio de Braga em 561, e depois da morte do bispo Lucrécio, ele o sucedeu na Sé de Braga em 569, e presidiu o II Concílio de Braga em 572.

Homem de acção, toda a sua actuação se processa na Galécia, região de Braga, e os seus escritos brotam de uma necessidade de reforma da sociedade. Com efeito, possuía uma vasta cultura humanística e cristã, sendo conhecedor da Patrística, com especial releva para a figura de S.to Agostinho, que exerceu um claro ascendente sobre o seu pensamento. S. Martinho de Dume, como monge, possuía um conhecimento profundo da espiritualidade do Oriente e do Ocidente e trouxe para esta região uma cultura monástica que privilegiava a ascese para os monges e a vida virtuosa como modo de o homem comum realizar em si a humanidade (GANHO, 1998, p.11).

Conforme citado, a vinda de Martinho à região foi indissociável de fatores políticos, impulsionados pela influência do enclave bizantino ao sul. Em sua tentativa de reconstruir a unidade imperial, Bizâncio buscou alianças com os povos do extremo noroeste, especificamente o Reino Suevo, como estratégia para conter o separatismo visigodo. Nesse cenário, a unificação sob o catolicismo era fundamental: ao superar a barreira do arianismo, que dificultava a relação entre a elite sueva e a população hispano-romana, os bispos converteram a fé em um instrumento de coesão. Assim, a atuação política do clero transformou o povo suevo em um suporte estratégico vital para as aspirações bizantinas na Península Ibérica.

É interessante frisar características da sua atuação na Galécia para o enquadramento do seu escrito/sermão *De correctione rusticorum*. Independente do propósito inicial que o fez ir para essa região, ele estava consciente da urgente conversão dos povos que eram vistos como “bárbaros” que comandavam essa região. O rei suevo Teodomiro se converteu em 558 ao catolicismo, isto trouxe o apoio dos hispano-romanos, acarretando benefícios políticos para todos, pois os bizantinos encontravam no reino suevo um aliado sobre os visigodos. Desta forma, ocorreu uma amenização da tensão entre as pessoas das cidades e os suevos,

porque esse processo de cristianização apresentou um código de conduta, o que facilitou o convívio com as comunidades já cristãs, promovendo certa relação pacífica entre eles.

Ademais, Martinho teve uma dedicação em exortar o poder, escrevendo algumas obras destinadas ao rei suevo, das quais uma das mais marcantes foi a *Formula Vitae Honestae*, que focaliza a conduta do rei cristão. O escrito apresenta uma relação entre a cultura grega romana e o cristianismo, utilizando a similitude de conceitos morais para descrever um rei exemplar.

Não ignoro, Rei clementíssimo, que a ardente sede do teu ânimo insaciavelmente procura estancar-se nas taças da Sabedoria, e que ansiosamente andas em busca das fontes de onde manam as águas da ciência moral. E por isso muitas vezes com as tuas letras estimulas a minha insuficiência para que escrevendo uma Carta à tua Alteza te dirija algumas palavras que sejam de consolação, ou de exortação (MARTINHO DE BRAGA, “Regra da Vida Honesta”, 2017, int., p. 02).

As palavras do religioso ao governante podem ser entendidas mais do que vínculos formais entre o representante da Igreja e o monarca. Segundo Roedel (1995, p. 359), é possível que este bispo tenha sido um dos conselheiros do rei suevo. Portanto, isto trouxe vantagens para que Martinho contasse com apoio político para organização e fortalecimento da Igreja, podendo também se dedicar ao trabalho de exortação moral, não apenas para o monarca e também para a corte e população.

Leila Rodrigues da Silva afirma sobre a reorganização e fortalecimento eclesiástico:

Em suma, a aliança entre a Igreja e a monarquia tornou possível a existência de um ambiente no qual a ação eclesiástica pôde atuar na constituição de mecanismos de interferência junto às autoridades políticas suevas. Ao longo do processo de reorganização e fortalecimento da Igreja, tais mecanismos puderam ser desenvolvidos, favorecendo os eclesiásticos que passaram a desfrutar de um espaço de atuação crescente, estimulado pela possibilidade de orientação religiosa, participação na formação intelectual e aconselhamento pessoal das autoridades políticas do reino (SILVA, 2008, p.99)

A conversão do monarca trouxe uma facilidade para outras ações, permitindo, por exemplo, a reunião do I Concílio de Braga, na qual foram determinados dogmas e uma homogeneidade da fé. Martinho desempenhou um papel de influência nesse contexto, pois tornou-se metropolitano e dirigiu o segundo concílio, além de atribuírem a ele a organização eclesiástica da Galécia. E esta organização desenrolou-se em Braga, evidenciando a atividade organizadora desse bispo.

A aceitação do cristianismo pelos suevos foi essencial para a expansão da missão de Martinho, a realização dos dois concílios foi complementar. Como já citado, o I Concílio abordou sobre os dogmas, unidade da fé e também as heresias do arianismo. O II Concílio apresentou temas como a organização eclesiástica, conduta clerical e a eliminação das práticas pagãs; especificamente neste concílio, foi implantada a necessidade do combate ao paganismo.

Principalmente no Concílio de 572, que é tratado de forma mais incisiva, o combate ao paganismo e as superstições em pautas muito próximas do que podemos ler no *De correctione rusticorum*. Aparentemente, nesta assembleia Martinho desenvolveu a necessidade de diretrizes mais explicativas sobre o que foi debatido nas reuniões. Desta forma, após este acontecimento, ele elaborou seus escritos em forma de carta, direcionada aos bispos que pediram orientações sobre diversos assuntos.

Em suma, vale destacar o papel de Martinho de Braga na região noroeste da Península Ibérica, marcando fortemente a organização eclesiástica no território bracarense de um modelo que mostra a sua personalidade. Promovendo a conversão do povo suevo e sua preocupação em transmitir normas de uma vida exemplar, seu escrito *De correctione rusticorum* traduz bem seu esforço pastoral em catequizar e julgar comportamentos dos fiéis. Portanto, seja qualquer tenha sido a razão que o levou a ir à Península Ibérica, a verdade é que Martinho desempenhou um papel que foi determinante, reinterpretando as correntes evangelizadoras e pastorais do seu tempo.

3. *De Correctione Rusticorum*

O *De Correctione Rusticorum*, escrito por volta do ano 572 d.C. e redigido originalmente em latim, pode ser traduzido como “Sobre a correção dos rústicos”. É uma carta-sermão com dezenove parágrafos dirigida por Martinho a Polêmio a pedido deste com o objetivo de reconduzir os rústicos homens do campo à pureza cristã. Entretanto, o escrito não se caracteriza como um breve trabalho, pois em sua estrutura contém dezenove parágrafos, abordando a origem do mundo, os deuses pagãos e as práticas do cotidiano ligado à religiosidade popular daquele povo.

Ademais, como bispo atuante, é comum que ele escrevesse obras que facilitassem a unicidade do clero e a conversão dos povos pagãos. Entretanto, é observado que a motivação para a escrita do *De Correctione Rusticorum* parte a pedido do outro bispo - Polêmio, bispo de Astorga -, que pediu a Martinho uma obra que tivesse informações sobre a origem das divindades pagãs e suas ações, que eram condenadas pela Igreja católica. O metropolitano havia escrito obras enquanto esteve na Galécia, porém estas eram destinadas, em suma maioria, à relação do bispo com a monarquia sueva, já a questão sobre a exortação contra as práticas pagãs estava restrita aos concílios. Segundo Juliana Fiorot (2016, p.102), o religioso inicialmente estava preocupado com a organização do clero, pois era essencial essa ordem para depois atuarem em nome da fé católica.

Em análise ao pedido de Polêmio para que fossem escritas instruções, mostra-se um contexto de um clero despreparado diante a questão evangelizadora dos considerados pagãos que contribuiria para o fortalecimento da instituição religiosa na Galécia. Então Martinho teria se empenhado em escrever um texto na forma de manual, com orientações básicas sobre a fé católica, condenando as crenças populares por meio do antagonismo do bem contra mal ao longo do sermão (FIOROT, 2016, p. 103).

Este sermão estava ligado à tentativa da Igreja em disseminar as verdades cristãs através de obras de teor didático e de fácil compreensão, abrangendo as diversas camadas da sociedade no meio católico. Além disso, outros escritos estavam inseridos nesse contexto de maior divulgação que influenciaram Martinho em sua obra. Ele utilizou de ideias já testadas em outros espaços e momentos em que o processo evangelizador ocorreu de modo simples por meio da fala e discursos, alcançando mais pessoas.

Parece quase certo que o Dumiense conhecia a obra de Agostinho e que modelou o *De correctione rusticorum* seguindo os conselhos dados por ele, por exemplo, acerca da necessidade de uma exposição dos fatos desde o começo do mundo até os nossos dias; acerca dos temas tratados, acerca da forma como o faria e do público a quem se dirigia (CLOLS, 1981, p. 12).

Martinho se baseou nos moldes agostinianos, como Rosario Jove Clols afirma, sendo notado as semelhanças de alguns assuntos abordados por ambos. A obra de Agostinho também surgiu de um pedido de um membro do clero, além da linguagem usada nas obras com vocabulário alusivo aos rústicos - a palavra nos dois contextos é para se referir às pessoas com baixa instrução.

Além disso, o bispo de Braga avisou a Polêmio que usaria uma escrita nos moldes “rústicos” no sermão, objetivando que o conteúdo fosse compreendido pelo o público de baixa instrução.

Porém, porque se trata de proporcionar a jeito de exemplo, uma informação que para eles seja pertinente, ainda que breve, começando na criação do mundo, tornou-se-me necessário, em exposição condensada, de ligeiro resumo, abranger a floresta ingente dos momentos do passado e do que então aconteceu e preparar para gente rural alimento em linguagem rústica (MARTINHO DE BRAGA, 1997, cap.6 Texto e Tradução (Carta a Polêmio), p.107).

Ele adaptou a linguagem para seu público, desta forma, os considerados pagãos seriam informados desde da origem das suas divindades até as consequências de seguirem aos demônios. Muito do que foi debatido no II Concílio está presente no sermão, isso está ligado ao desejo da Igreja galega em criar a unicidade dos devotos de certa forma mantendo o poder dos grupos hegemônicos. Eagleton cita acerca dessa unidade para manutenção de poder:

Para um grupo manter-se temporariamente em posição hegemônica, portanto, é necessário estabelecer liderança moral, política e intelectual na vida social, por meio da difusão de uma visão de mundo particular para o tecido da sociedade como um todo, igualando, assim o próprio interesse de um grupo em aliança com o da sociedade em geral (EAGLETON, 2005, p. 284).

O sermão divide a narrativa em quatro partes, inicialmente a história da Criação, apresentando aos leitores a cosmovisão cristã e com enfoque no aspecto da evangelização:

Considerando a sua estrutura narrativa, o texto é composto por quatro sequências encadeadas que resumem a História da Criação, fazendo-a plena e completamente identificada com toda a trajetória da humanidade. Quanto a essa, o seu agente motor, e o que confere ‘movimento’ à própria narrativa, é uma sucessão de ações/reações divinas motivadas pela recorrente necessidade de readequar a obra à

sua origem, de reconduzi-la à satisfação plena de seus mais altos desígnios (BASTOS, 2014, p. 104).

Martinho inicia sua narrativa com a queda do anjo, o que define o bem e o mal que será abordado em todo o sermão, apresenta Deus como criador de todas as coisas, entretanto foi traído por seu arcanjo de luz e outros anjos os seguiram. Logo depois é punido pela traição e expulso com os traidores transformando-se no diabo e seus demônios. Também apresenta a recompensa dos anjos que foram fiéis.

Em sequência, aborda a criação do homem do pó da terra, agraciado por morar em um paraíso, mas para permanecer teria que seguir os preceitos divinos aos quais Martinho não faz uma referência explícita. O homem persuadido pelo diabo transgride esses preceitos, sendo condenado a sofrer e trabalhar. Segundo Juliana Fiorot, (2016b, p.110) “o que Martinho quer demonstrar é o espaço de atuação do mal. O diabo não tem limites e fará o necessário para vingar-se do castigo que recebera. Outro ponto a ser notado nesta sequência é o fato do trabalho estar vinculado ao sofrimento”.

O bispo continua abordando as consequências do descumprimento dos preceitos divinos em toda humanidade, a justiça contra os idólatras e a vinda do dilúvio sobre a terra como forma de punição e também purificação da terra. Só foram poupados Noé e sua família, pois ele era considerado justo e obediente, porém, após os filhos de Noé povoarem a terra, os humanos caem em iniquidades, prestando culto a outras deidades. No parágrafo seis de sua obra ele descreve fato:

Após o dilúvio, de novo o género humano foi restabelecido pelos três filhos de Noé, preservados juntamente com suas mulheres. E, como começasse a crescer a multidão, os homens, esquecendo-se outra vez de Deus, criador do mundo, abandonaram o criador e começaram a prestar culto às criaturas. (MARTINHO DE BRAGA, 1997, cap.6 Texto e Tradução (Carta a Polêmio), p.109).

Martinho usa a ilustração que o mal agora age devido à ignorância humana e que os humanos são frequentemente enganados por esse mal, pois assume diferentes formas, iludindo o homem e os levando para o caminho da perdição. De forma didática, tenta explicar que as crenças pagãs são as falsas práticas religiosas que levam à ruína, pois os galegos estão cultuando as criações divinas ao invés do criador é errôneo e por ignorância e influência maligna do diabo estão seguindo uma falsa fé.

Aí está quem foram, naquele tempo, esses homens desgraçados, aos quais, por seus expedientes mais que perniciosos, homens ignorantes dos campos" honraram e cujos nomes, pois, os demônios se puseram a si próprios para lhes prestarem culto,

como se fossem deuses, e imitem as acções daqueles cujos nomes invocavam. Persuadiram-nos também os demónios a construírem-lhes templos, a colocarem aí imagens ou estátuas de homens criminosos e a levantarem-lhes altares onde lhes derramassem sangue não só de animais, mas até de seres humanos", (MARTINHO DE BRAGA, 1997, cap.6 Texto e Tradução (Carta a Polêmio), p.111).

O sermão é encerrado com recomendações que os fiéis devem seguir para chegarem à salvação, destacando o cumprimento dos preceitos católicos, realização das obras e especificamente não venerar os ídolos. Ele alerta que cada um deve escolher qual caminho seguir, o da verdade ou da mentira, pois no dia do julgamento serão julgados pelos seus atos e Deus dará o lugar eterno com base nas suas atitudes: "Cabe-vos a vós agora pensar e procurar como cada um a quanto recebeu irá apresentá-la com juro quando o Senhor vier no dia de juízo." (MARTINHO DE BRAGA, 1997, cap.6 Texto e Tradução (Carta a Polêmio), p.125). Portanto, deve-se destacar que esse manual em forma de sermão é de certa forma de fácil compreensão para o que o foi proposto e ao decorrer do tempo alguns clérigos usaram os ensinamentos como ferramenta evangelizadora.

4. Religiosidade popular

A religiosidade popular na Hispânia alto-medieval pode ser compreendida de diversas formas, uma das mais propagadas é à prática e vivência da fé entre as camadas populares, muitas vezes distinta das doutrinas oficiais da Igreja. Essa forma de religiosidade se caracteriza por um sincretismo de crenças, rituais locais e expressões culturais, que incorporam elementos do paganismo, tradições folclóricas e práticas devocionais. Ela constitui um sistema que os indivíduos atuam sobre a religião e sua concepção de mundo. A partir da concepção de Hilário Franco Júnior, é possível analisar que ele relaciona religiosidade popular como algo que é, na sua essência, crenças vindas do povo e das elites, mas também do cristianismo:

Na verdade, havia uma única religiosidade que se exprimia de formas diferentes, e com relações dialéticas, de influências recíprocas, entre elas. Daí religiosidade ‘popular’ não se referir a uma certa camada social, encontrando-se presente mesmo no seio do *ordo* eclesiástico, que aliás era local importante das influências recíprocas entre os dois níveis religiosos, na medida em que o popular se difundia e se transmitida por via oral: *fides ex auditu*. Portanto, ‘popular’ significando ao mesmo tempo criado e praticado pelo povo, mas também recebido e incorporado e/ou adaptado por ele. Por isso, a religiosidade popular não pode ser dissociada da cultura folclórica, mas tampouco pode ser vista como mero prolongamento dela: a teoria das sobrevivências pagãs no Cristianismo é falsa, pois toda crença ou rito, mais do que uma combinação de tradições e inovações, é uma experiência que tem sentido somente na sua coesão presente. Portanto, religiosidade popular não é aquela que se identifica com um grupo social, ou teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências. (FRANCO JR, 1990, p.40-41).

A religiosidade popular de uma sociedade é algo complexo, pois está ligado à subjetividade do ser humano, com diversas expressões por meio das crenças e práticas ritualísticas. A perspectiva tradicional resume a religião popular à resistência pagã de superstições e ações místicas frente às novas formas de cultura.

No período da Alta Idade Média é perceptível a dicotomia do bem e do mal, com o confronto entre catolicismo e paganismo, ocorrendo a demonização dos cultos populares e dos seus praticantes. Entretanto, quando analisado essas práticas religiosas eram relevantes, pois era um sistema que estava inserido no cotidiano das pessoas.

Muitas das fontes sobre como era essa fé vivenciada partem dos discursos eclesiásticos, contendo de forma direta os ideais e interesses clericais. Ao analisar esses documentos é necessário frisar que foram escritos com o objetivo de construir uma

hegemonia da fé católica, usando de estratégias de sermão exortativas com as consequências para quem praticava os rituais e a necessidade de acabar com as práticas pagãs.

Outrossim, as crenças populares são associadas aos grupos sociais menos favorecidos, são caracterizados de maneiras pejorativas chamados de *rustici* ou *idiotae*. O termo “pagão” tem uma forte carga retórica. Agostinho de Hipona, no século V, usou o termo paganismo para se referir aos adeptos do politeísmo, além disso o termo *pagus* remete aos que moram no campo. Paulo Osório, em sua obra “História contra os pagãos”, estabeleceu que com o crescimento do cristianismo nas regiões urbanas, o homem do campo preservava seus cultos ancestrais e também eram chamados de “rústicos”. Para o clero da época, tal persistência nos hábitos mundanos não era apenas uma escolha religiosa, mas um reflexo da ignorância e da falta de instrução, características atribuídas à incapacidade desses grupos em abraçar a fé católica.

Diante do que foi apresentado, o *De Correctione Rusticorum* é escrito para as finalidades clericais e dentro desse sermão pode-se perceber elementos dessa religiosidade popular na Península Ibérica como um sistema de crenças que influenciava o cotidiano daquela sociedade. Entretanto, como já abordado, faz-se necessário a compreensão que o documento foi escrito por um bispo com interesses evangelísticos e homogeneizadores para sua fé cristã:

Nesta obra o bispo de Braga direcionou seus ensinamentos ao clero secular da Galiza, também praticante da religiosidade, a fim de que as instruções contidas no sermão fossem repassadas ao restante da população. Martinho estava empenhado na evangelização dos galegos, no entanto, para que obtivesse algum sucesso nesta empreitada era necessário homogeneizar e organizar o clero na região (FIOROT, 2016a, p. 27).

Desta forma, ao estudar a religiosidade popular se deve analisar as margens para compreensão da essência da sociedade, porque os documentos tiveram como objetivo distorcer as crenças populares.

Como já citado, as crenças populares faziam parte do cotidiano das pessoas e eram um sistema de ritos e simbolismos que regiam o mundo físico e universo. Mesmo com as diversas ações da igreja para o combate do paganismo e até adaptações de elementos considerados pagãos ao contexto cristão, a influência da religiosidade popular não foi extinta completamente.

O cristão medieval, praticante da religiosidade popular, permanecia nesses hábitos, porque ofereciam o necessário para a rotina dos seus adeptos. Ele precisava estar em contato com a natureza e atuante nas coisas que o rodeavam, estes homens tinham certa insegurança com a natureza, pois esta era incontrolável, e viam nos rituais um meio de controle sobre essas forças.

Na obra de Martinho, ele cita que esses elementos ritualísticos estavam presentes na sociedade:

Já agora, que há que dizer, não sem mágoa, de um estultíssimo erro que leva a observarem os dias das lagartas e dos ratos e, se é que é permitido dizê-lo, leva um homem cristão a venerar ratos e lagartas em vez de Deus? Se com o resguardo de uma cuba ou de uma gaveta, não se lhes subtrai um pão ou um pano, de forma alguma, por lhes serem dedicados uns dias de festa, eles pouparão o que encontrarem. Sem razão, aliás, arranja esse pobre homem tais prognósticos, como o de que, por no começo do ano ter em tudo fartura e prosperidade, assim também lhe tocará todo o ano. Todas essas observâncias dos pagãos são maquinadas por estratégias dos demónios. Mas aí daquele homem a quem Deus não for favorável e não houver dado abastança de pão e segurança de vida! Eis que estas vãs superstições vós as praticais quer às ocultas quer às claras. E nunca cessais de fazer estes sacrifícios dos demónios. Então, porque não vos proporcionam que tenhais sempre fartura, segurança e prosperidade? Porque é que, quando Deus se indigna, esses sacrifícios são inúteis para vos defenderem de gafanhotos, ratos e outras muitas atribulações que Deus vos manda na sua indignação? (MARTINHO DE BRAGA, 1998, cap.6 Texto e Tradução (Carta ao Bispo Polêmio), p.113-115)

A figura de Deus era algo muito distante, visto como juiz para julgar as ações humanas, não sendo acessível para ajudar nas necessidades diárias. E mesmo evangelizado, esse homem medieval recorre a rituais e entidades. Além disso, a ideia de um único deus causava uma desconfiança de como ele conseguiu reger todas as tarefas. O camponês medieval continuava a ver o mundo natural como povoado por forças espirituais.

Vale frisar que as sociedades agrícolas viviam fundamentadas em tempos cíclicos de festas e alternância de estações.

Al abrirse el nuevo ciclo estacional, que se entrelazaba con el ciclo productivo de la naturaleza, se encendían esperanzas y se formulaban auspicios para sí y para los demás. Las expectativas y las ilusiones de quien estaba en lucha continua con la precariedad existencial y con un futuro siempre lleno de incógnitas, aquel día se cargaban de emoción y suscitaban tal entusiasmo que con frecuencia alcanzaban formas de paroxismo. Danzas, mascaradas, cantos, libaciones interminables, alborotos y bromas de todo género estallaban simultáneamente aquel día y electrizaba los ánimos (GIORDANO, 1983, p.97).

O calendário é abordado como um campo de batalha entre a tentativa de organização do tempo pela Igreja e a persistência dos ritmos naturais e pagãos na mentalidade popular.

Martinho de Braga no seu sermão, no décimo parágrafo, condena esse aspecto dizendo que se trata de uma falsidade total e completa “de igual modo, um outro embuste se intrometeu em homens ignorantes dos campos para pensarem que o início do ano são as calendas de Janeiro, o que é uma falsidade total e completa.” (MARTINHO DE BRAGA, 1997, cap.6 Texto e Tradução (Carta a Polêmio), p.113). A Igreja tentou sobrepor a este ritmo natural um tempo linear e sagrado, focado na história da salvação e na celebração dos mistérios cristãos. Entretanto, não foi algo totalmente eficaz para as massas, o calendário era regido pelos ciclos agrícolas (sementeira, colheita, vindima) e fenômenos celestes, como as fases da lua e eclipse.

Neste contexto, vinda da cultura romana tinha *Kalendae Ianuariae* (Calendas de Janeiro), que era a "grande festa" popular, segundo Oronzo Giordano, marcada por máscaras zoomórficas (disfarces de cervos ou vacas), danças, coros e banquetes que duravam a noite toda, considerada importante à celebração do Ano Novo, que ocorria nas calendas de janeiro. As autoridades clericais condenavam estas práticas como "obras diabólicas" e "sacrilégios", especialmente por coincidirem com o período entre o Natal e a Epifania.

Para los cristianos, participar en las calendas de enero no significaba solo una ocasión para abandonarse a los excesos y a las immoralidades características de aquellos días, sino también el persistir en el antiguo paganismo conservando sus prácticas idolátricas. Esto resultaba tanto más escandaloso e indecente por cuanto dichas calendas coincidían con los días comprendidos entre la Navidad y la Epifanía del Señor (GIORDANO, 1983, p.97).

O clero via nessa festa uma libertinagem e torpeza, o que ia de confronto direto com a moralidade cristã, mostrando a sobrevivência do paganismo, o que gerava grandes preocupações. Tendo consequências de castigos severos aos fiéis que participavam dessas festividades.

Outrossim, no *De correctione rusticorum*, o bispo de Braga escreve no parágrafo dezesseis de maneira exortativa sobre os cultos à natureza e ao cosmos. Entretanto, pode-se observar elementos dessas crenças populares:

Eis qual o vosso penhor e confissão que se guarda junto de Deus! Como é que alguns de vós, que renunciaram ao demônio e aos seus anjos, e aos seus cultos e às suas obras más, agora voltam ao culto do diabo? Pois acender velinhas a pedras, a árvores e a fontes e pelas encruzilhadas, o que é isso senão culto ao diabo? Observar adivinhações, augúrios e dias dos ídolos, que outra coisa é senão cultivar o diabo? Observar Vulcanálias e Calendas, ornar mesas, pôr louros, fazer observância do pé e derramar grãos e vinho no fogo, sobre um tronco, ou atirar com pão para a fonte, que outra coisa é senão culto do diabo? As mulheres invocarem Minerva no tear, e

observarem o dia de Vénus para o casamento", e atenderem ao dia em que se sai para viajar, que outra coisa é senão culto do diabo? Fazer encantamentos de ervas (MARTINHO DE BRAGA, 1998, cap.6. Texto e Tradução (Carta ao Bispo Polêmio), p.121).

Para os habitantes do campo da região da Galécia neste período do século VI, a natureza possuía forças invisíveis que mantinha vínculos com o cosmos. O culto cósmico manifestava-se na prática através da veneração de elementos específicos da paisagem vistos como forma de receber poder sagrado, entre esses elementos tinham fontes, rios, árvores sagradas e pedras. E uma parte essencial dessa ritualidade estava a observação dos astros, pois a lua na concepção dessa população agrícola influenciava a sementeira, eclipses eram vistos como momento de crise cósmica. Desta forma, esse culto era uma forma de sobrevivência de um mundo onde o homem se conecta como parte integrante do universo físico e espiritual em busca da harmonia entre o sobrenatural e o terreno.

Apesar do cristianismo se tornar a religião oficial e dominante na Península Ibérica no século VI, não conseguiu erradicar por completo as crenças populares, resultando em uma cristianização de modo superficial e uma religiosidade híbrida. Oronzo Giordano argumenta sobre este fato:

En general se cree que el paganismo fue batido y liquidado completamente por el cristianismo, mientras que probablemente la realidad histórica es mucho más compleja ... más que hablar de fin del paganismo, sería preciso hablar de una fusión entre este y el cristianismo (GIORDANO, 1983, p. 24-25).

Sendo assim, a instituição da Igreja Católica viu a necessidade de se inserir na religiosidade popular, de certa forma buscando entender o mundo simbólico para encontrar soluções para desnaturalizar e apagar essas crenças. O catolicismo realizou adaptações desde do âmbito arquitetônico a simbologias, tendo um esforço em fazer os pagãos se identificarem e substituir suas crenças antigas por novas, mesmo diante das diversas tentativas não alcançadas. Portanto, neste cenário é observado que ocorreu um processo de aculturação, no qual cultos antigos ganharam novas roupagens.

Conforme citado, o camponês da região da Galécia estava ligado à natureza e realizava cultos a essas forças naturais, por meio de pedras, animais e astros. O metropolitano de Braga vai citar sobre isso em seu sermão “Uns adoravam o sol, outros a lua ou as estrelas, uns o fogo, outros a água profunda ou as fontes de água”, (MARTINHO DE BRAGA, 1997, cap.6 Texto e Tradução (Carta a Polêmio), p.113).

Diante disso, ocorreu o processo de cristianização das simbologias pela Igreja. A região era conhecida como “país das pedras mágicas” com um culto amplamente praticado:

O território galego apresenta uma variedade de tipos de pedras que acabaram sendo divididas de acordo com seu formato e tamanho, servindo a simbologias diferenciadas. Pedras grandes, pequenas, com um buraco ao centro ou empilhadas umas sobre as outras eram procuradas por inúmeras razões vinculadas a assuntos de vida e morte (FIOROT, 2016b, p. 154).

A Igreja resolveu essa questão das crenças em pedras, usando a figura da Virgem Maria segurando uma rocha e realizando construção de inúmeras capelas perto dessas rochas e colocação de cruzes sobre elas. O símbolo da cruz de pedra era algo comum nas sociedades da Antiguidade, possuindo uma característica mágica e demarcação de terras do Império Romano.

Não havia um só lugar, nos campos ou cidades, que não tivesse cruzes de pedra ou madeira para demarcar os caminhos ou servir a objetivos espirituais. Giordano afirma que este símbolo era visto com frequência ao lado de mananciais, pedras e árvores sagrados, cujos cultos e ritos se desenrolavam contribuindo para um fortalecimento da antiga religiosidade através dos tempos. Estas cruzes pagãs eram vistas como símbolos taumatúrgicos servindo também para espantar espíritos malignos que promoviam tempestades perigosas ou secas duradouras. Incêndios cessavam na presença da cruz, mulheres ficavam grávidas e os rebanhos prosperavam diante deste poderoso sinal (FIOROT, 2016b, p. 157).

O processo de cristianização dos símbolos passou por adaptações, mesmo mantendo elementos da religiosidade popular. A aculturação da cruz foi uma das mais eficientes ações católicas, afinal sua função de proteção e poder permanece a mesma, mas associada a Cristo e seu sacrifício pela humanidade.

Uma ferramenta da Igreja de combater os cultos pagãos foi recorrer aos santos, porque estes seriam vistos como mais próximos aos humanos, sendo intermediários entre os homens e Deus, intercedendo diante as dificuldades. Segundo André Vauchez (1989, p.212), desde os finais da Antiguidade, a Igreja, com objetivo de antropomorfizar o universo, usa a figura dos santos que tiveram uma função essencial para a difusão da fé católica.

O processo de antropomorfização do universo através do culto aos santos, é um dos mecanismos mais fascinantes da consolidação do Cristianismo na Idade Média. Pois, explica como a Igreja conseguiu "desencantar" o mundo pagão e "reencantá-lo" sob uma moldura cristã.

Os santos como mediadores se popularizaram nas diversas camadas da sociedade. Ações milagrosas era o que legitimava a santidade, comprovando que aquela pessoa era santa como poder sobrenatural, a partir deste fator a população passou a ser adepta ao catolicismo mais facilmente.

As vidas de santos e as colectâneas de milagres visam adaptar os servidores de Deus a modelos que correspondem a categorias reconhecidas da perfeição cristã — mártires, virgens, confessores, etc. — e, para além disso, à figura de Cristo. Cada santo ou santa dignos desse nome procurou em vida, se não identificar-se com a pessoa do filho de Deus, pelo menos, aproximar-se ao máximo dessa norma absoluta (VAUCHEZ, 1989, p. 211).

Desse modo, em vez de adorar a fonte (o objeto natural), o fiel passava a venerar o santo que supostamente operou um milagre naquele local ou cujas relíquias foram ali depositadas. O sagrado deixou de ser uma "força da natureza" e passou a ter um rosto humano, uma biografia e um nome.

Por conseguinte, o culto dos santos foi uma das ações evangelizadoras mais eficaz pela Igreja, a figura do santo foi bem compreendida pela lógica daquele período a devoção que, antes era para deuses, assume novas roupagens para os santos. Apesar de não terem o mesmo nome das divindades pagãs, a simbologia dos santos era a mesma, pois eram vistos como protetores e intercessores nas dificuldades da vida. Portanto, o homem medieval se converte ao catolicismo, mas busca proteção em santos, anjos e os elementos que foram aculturados pelo catolicismo, substituindo a antiga confiança nas divindades por meios com nova aparência católica.

Desta forma, a Igreja Católica tentou acabar com essas práticas consideradas pagãs, através de sermões e legislação, mas foi visto uma realidade que o homem medieval tinha suas crenças e ritos enraizados no seu íntimo como uma forma de sobrevivência. Ocorrendo o sincretismo no percurso, sendo um meio para que esta população pudesse conciliar a nova ordem teológica com a cosmologia prática que regiam suas vidas. Assim, o considerado rústico (pagão) não abandonou por completo sua antiga religiosidade.

Conclusão

Esta pesquisa teve como objetivo analisar a religiosidade popular na Península Ibérica durante o século VI, a partir da obra *De Correctione Rusticorum* de Martinho de Braga. Ao decorrer do trabalho, buscou-se compreender de que maneira as práticas religiosas vivenciadas pelas populações rurais eram vistas e interpretadas pelas autoridades eclesiásticas, assim como investigar quais elementos dessas crenças estavam presentes no cotidiano das comunidades da região da Galécia.

Primeiramente, procurou-se contextualizar historicamente a Península Ibérica no período tardo-antigo, evidenciando assim um cenário marcado por transformações políticas, sociais e culturais consequentes da presença de diferentes povos, como suevos e visigodos. Nesse contexto de fragmentação do antigo domínio romano e reorganização das estruturas religiosas, a Igreja passou a executar um papel central na tentativa de estabelecer unidade doutrinária e disciplinar as práticas religiosas consideradas desviantes. Dessa forma, analisou-se a trajetória e atuação de Martinho de Braga, figura fundamental no processo de organização e fortalecimento da Igreja na região noroeste da Península Ibérica. Sua atuação pastoral e política esteve diretamente ligada ao processo de cristianização dos suevos e à tentativa de consolidar as doutrinas católicas em um território marcado pela diversidade cultural e religiosa. Suas obras, especialmente o *De Correctione Rusticorum*, refletem essa preocupação em orientar o clero e combater práticas consideradas pagãs ou supersticiosas.

A análise do sermão permitiu observar que o texto não se limita apenas a condenar crenças populares, mas também revela importantes aspectos da religiosidade vivenciada pelas populações rurais. Ao descrever rituais, costumes e práticas cotidianas - como cultos a elementos naturais, observações de astros, festividades e ritos ligados ao calendário agrícola - Martinho de Braga acaba registrando, ainda que de forma crítica, a permanência de uma religiosidade profundamente ligada à natureza, à experiência comunitária e as necessidades práticas da vida camponesa.

Desta forma, a obra analisada mostra-se uma fonte relevante para compreender as tensões existentes entre a religiosidade institucional promovida pela Igreja e as práticas religiosas populares. Embora o discurso clerical buscasse apresentar essas práticas como fruto da ignorância ou da ação demoníaca, a pesquisa demonstrou que tais manifestações religiosas possuíam um significado profundo para a população local, funcionando como um sistema

simbólico que regia a relação do homem com o mundo natural, o sobrenatural e a própria vida cotidiana.

Ademais, a análise historiográfica permitiu problematizar a ideia tradicional de que a expansão do cristianismo teria eliminado completamente o paganismo. Entretanto, observou-se que ocorreu um processo mais complexo de interação cultural, marcado por adaptações, ressignificações e sincretismos. Muitas práticas e símbolos foram incorporados ou reinterpretados pelo cristianismo, demonstrando que a religiosidade medieval não pode ser compreendida de forma rígida entre categorias de “cristão” e “pagão”. Portanto, esta pesquisa buscou contribuir para uma compreensão mais ampla da religiosidade na Alta Idade Média, evidenciando que as práticas religiosas populares não podem ser vistas apenas como resistência ou sobrevivência do paganismo, mas sim como parte de um processo dinâmico de construção cultural e religiosa. A análise do *De Correctione Rusticorum* permitiu perceber que, mesmo diante dos esforços da Igreja para uniformizar a fé, as populações locais continuaram reinterpretando e adaptando os elementos da nova religião de acordo com suas próprias experiências e necessidades.

Sendo assim, conclui-se que a religiosidade popular na Península Ibérica do século VI foi resultado de um complexo processo de interação entre tradições culturais diversas, no qual crenças antigas e novas se entrelaçavam, dando origem a formas híbridas de vivência religiosa. A obra de Martinho de Braga, apesar de possuir um caráter exortativo e disciplinador, constitui um relato privilegiado dessas tensões e adaptações, permitindo compreender melhor as diversas formas pelas quais a fé foi vivenciada e construída no cotidiano das sociedades medievais.

Referências

Fonte:

NASCIMENTO, Aires A. (Ed.). **Instrução Pastoral sobre Superstições Populares de Correctione Rusticorum Martinho de Braga**. Tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco. Lisboa: Edições Cosmo, 1997.

MARTINHO DE BRAGA, M. **De Correctione Rusticorum**: Instrução Pastoral sobre superstições populares. 1. ed. Lisboa: Edições Cosmo, 1997

MARTINHO DE BRAGA. **Regra da Vida Honesta**, 2017. Disponível em: <https://www.filosofiaesoterica.com/regra-da-vida-honesta/>. Acesso em: 21 jan. 2026

Bibliografia:

ARAÚJO, Luan Ribeiro de. Pagãos, hereges e excomungados: uma análise dos concílios I e II de Braga. In: ENTRE O LOCAL E O GLOBAL: XVII ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 2016, Nova Iguaçu. **Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio [...]**. Nova Iguaçu; [s. n.], 2016.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. Hegemonia e Religiosidade no Reino Suevo (séculos V/VI). **Recôncavo**: Revista de História da UNIABEU, vol. 04, nº07, pp.91-111, jul-dez de 2014.

CROLS, Rosário Jove. Introducció. In: Martinho de Braga. **Sermon contra las supersticiones rurales**. Barcelona; El Albir. S.A, 1981, p. 12.

EAGLETON, T. apud RAMALHO, Viviane C.V Sebba. Constituição da Análise de Discurso Crítica: um percurso teórico-metodológico. **Signótica**, vol. 17, nº02, p.284, jul/dez, 2005.

FIOROT, Juliana Bardella. Considerações acerca do conceito de “Religiosidade Popular” na Alta Idade Média. **Revista Mundo Antigo**, v. 5, n. 10, jun. 2016a. ISSN 2238-8788.

FIOROT, Juliana Bardella. **Galiza, uma terra pagã**: Religiosidades e Religião no discurso do ‘De Correctione Rusticorum’ (séculos V e VI). Dissertação: Mestrado em História - Faculdade de Ciências de Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista. Assis, 2016b.

FRANCO JR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros**: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Editora Hucitec, 1990

GANHO, Maria de Lourdes Sirgado [et al.]. Introdução e tradução. In: SÃO MARTINHO DE DUME. **Opúsculos morais**. Lisboa: INCM, 1998, p. 11-26.

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

GUIMARÃES, Vitor Moraes; LEMOS, Márcia Santos. O II Concílio de Braga E da correção dos rústicos contra o paganismo: entre a cultura escrita e a oralidade. **Perspectivas e Diálogos: Revista de História Social e Práticas de Ensino**, v. 2, n. 6, p. 184-205, jul./dez.2020.

MEIRINHOS, José Francisco. Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média (séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos. **Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. Porto, p. 395 - 414. 2006.

MENDES, Joyce Maria Silva; LEAL, Tito Barros. Considerações sobre residualidadess pagãs no "De Correctione Rusticorum" de Martinho de Braga. **Revista de História Bilros**, Fortaleza, p. 296-316, mai. - ago.,2019.

NASCIMENTO, Aires A. (Ed.). **Instrução Pastoral sobre Superstições Populares de Correctione Rusticorum Martinho de Braga**. Tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco. Lisboa:Edições Cosmo, 1997.

PRASERES, Janilce Silva. São Martinho de Dume - entre conselhos ou preceitos morais como preocupação prática. **Griot: Revista de Filosofia, Amargosa – BA**, v.23 n.1, p.296-306, fevereiro, 2023.

ROEDEL, Leila Rodrigues. DE FORMULA VITAE HONESTAE: uma obra de caráter político-moral. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 355-367, set. 1995.

SILVA, Leila Rodrigues da. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses. In: BASTOS, M.J.; FORTES, C.C.; SILVA, L.R. (Org.) **Encontro Regional da Abrem**, 1, Rio de Janeiro, 8 a 10 de novembro de 2006. Atas... Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007. p. 208-215

SILVA, Leila Rodrigues da. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI**: O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo. Niterói: EdUFF, 2008.

SOTOMAYOR, Manuel. La Iglesia en la España Romana. In: VILLOSLADA, Ricardo(dir.). **Historia de la Iglesia en España**: La Iglesia en la España romana y Visigoda (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211-230.