

ENTRE BÁRBAROS E DEMÔNIOS: MARTINHO DE TOURS E UM CASO DE POSSESSÃO EM TRÉVERIS (384/5 D.C.)

Prof. Dr. Pedro Benedetti

Pós-doutorando na UNESP - Bolsista FAPESP, processo nº 2023/17698-2

Pesquisador vinculado ao SBEC e ao GSPPA

benedetti190@hotmail.com

Resumo

O presente estudo busca investigar as circunstâncias e dinâmicas por trás de um caso de possessão demoníaca relatado por Sulpício Severo em sua célebre Vida de São Martinho. O fato teria ocorrido em Tréveris em 384 ou 385 e envolveria um indivíduo supostamente possuído por dez demônios, que estaria a espalhar rumores na cidade de que uma grande invasão bárbara se aproximava, espalhando o medo na população. Para isso, descreveremos primeiramente a trajetória de Martinho de Tours até seu episcopado, colocando-o em seu contexto provincial galorromano juntamente com Sulpício Severo e a composição de sua Vita. Depois, analisaremos o lugar que o exorcismo de 384/5 ocupa na narrativa, sua relação com a controvérsia priscilianista e a situação de Tréveris nesse período. Argumentaremos a partir disso que, para além do topos hagiográfico, devemos compreender o episódio como uma defesa de Martinho diante de seus adversários religiosos e um esforço na consolidação de seu legado por parte de Sulpício.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Sulpício Severo; Martinho de Tours; Cristianização; Exorcismo; Priscilianismo

Abstract

This study seeks to investigate the circumstances and dynamics behind an exorcism reported by Sulpicius Severus in his famous Life of Saint Martin. The event would have occurred in Trier in 384 or 385 and would involve a man allegedly possessed by ten demons, who were spreading rumors in the city that a great barbarian horde was approaching, casting fear among the population. In order to do so, we will first describe the trajectory of Martin until his episcopate, placing him in his Gallo-Roman provincial context together with Sulpicius Severus and the composition of his Vita. Afterwards, we will analyze the place of the exorcism of 384/5 within the narrative, its relationship with the Priscillian controversy and the situation in Trier at that time. From this, we will argue that we must understand the episode as a defense of Martin in the face of his religious adversaries and as an effort to consolidate his legacy on the part of Sulpicius more than a simple hagiographic topos.

Keywords: Late Antiquity; Sulpicius Severus; Martin of Tours; Christianization; Exorcism; Priscillianism

Introdução

No ano de 384 ou 385, a cidade de Tréveris se encontrava em uma situação tumultuada. No ano anterior, Graciano, que não havia voltado para a residência imperial da cidade desde a morte de seu tio Valente em Adrianópolis em 378, foi assassinado tão logo o recém aclamado Augusto na Britânia, seu comandante Magno Máximo, desembarcou no continente e enfrentou-o nas cercanias de Paris (Lee, 2013, p. 26). O novo imperador das regiões ocidentais, que teria uma relação conflituosa com Teodósio no futuro, se estabeleceu na cidade e de lá buscou gerir os assuntos imperiais, como o fizeram seus antecessores ao menos desde o final do século III. Além do risco de incursões de grupos francos e alamanos, que costumavam aproveitar momentos de instabilidade como esse para levar a cabo operações de rapinagem em território romano, a tensão no ambiente urbano aumentava em virtude de grupos rivais de bispos que convergiram para Tréveris a fim de conseguir uma audiência com o novo imperador e resolver a controvérsia priscilianista.

Martinho, que já era bispo de Tours nesse momento, se encontrava em meio aos outros bispos em Tréveris quando executou o exorcismo de um indivíduo possuído por demônios que espalhavam o boato de que uma invasão bárbara estava prestes a se abater sobre a cidade. O evento é relatado por Sulpício Severo em sua Vida de São Martinho e parece, à primeira vista, apenas mais um dentre os feitos miraculosos de Martinho exaltados pelo seu hagiógrafo. Argumentaremos nesse breve estudo que, além de elucidar aspectos da circulação de informações e boatos nas zonas fronteiriças do Império, o episódio pode ser compreendido como parte da estratégia adotada por Martinho durante a controvérsia priscilianista. Argumentaremos também que, no contexto da exaltação do legado de Martinho perante seus colegas galorromanos que não o viam com bons olhos, a cena foi rememorada por Sulpício Severo como uma defesa contra os reveses sofridos pelo seu mestre.

Martinho de tours: um bispo asceta em meio à aristocracia clerical galorromana sob os olhos de Sulpício Severo

Diferentes das *passiones*, narrativas escritas ao modelo da Paixão de Cristo que contavam sobre a serenidade dos mártires diante de uma morte sangrenta na época das perseguições e realçavam a exemplaridade de sua fé, as *vitae* focavam na trajetória exemplar de seus biografados e conheceram grande popularidade do século IV em diante. Apesar de não ser a primeira *vita* escrita sobre um bispo (*contra* Mertens, 2017, p. 16), a *Vida de São Martinho* composta por Sulpício Severo foi certamente a primeira de uma série de obras sobre bispos da

parte ocidental do Império que se assemelhavam em arranjo e contexto (Stancliffe, 1983, pp. 98–99) e cuja forma remonta à *Vida de São Cipriano*, bispo de Cartago, composta por seu diácono Pôncio no século III. Sulpício teria terminado essa obra provavelmente no verão de 396, um ano antes da morte do próprio Martinho de Tours (Goodrich, 2016, p. 252, n. 12), ainda no contexto da afirmação de seu legado e do estabelecimento de seu culto.

Disso resulta uma dupla dificuldade na busca pelo “Martinho histórico”, segundo Raymond Van Dam (2020, pp. 119–120): por um lado, os milagres e poderes de Martinho sobre os demônios fez com que ele transparecesse no relato de Sulpício mais como um taumaturgo que buscava impressionar as pessoas do que alguém plenamente capaz exercer o bispado – algo que atraiu criticismo já na época em que a obra foi publicada. Por outro lado, as figuras de Martinho bispo e santo acabaram por se entrelaçar tanto nesse período que sua procissão fúnebre foi tanto o luto pela sua morte quanto a exaltação de sua ascensão.

Isso não nos impede, contudo, de traçar os principais momentos da vida de Martinho de modo a realçar seu papel no contexto galorromano, sua influência sobre o cristianismo ocidental e as relações conturbadas que ele veio a estabelecer com seus pares de outras cidades. Apesar de ter nascido em uma cidade chama Sabaria, na Panônia, possivelmente em 336¹, Martinho foi tido como uma figura importante para a cristianização das Gálias, uma região que não passava por esse processo senão lentamente em comparação a outras regiões do Império. Especialmente relevantes nesse sentido foram seus esforços de pregação e combate ao paganismo no meio rural galorromano (Bowes, 2007, p. 149).

De fato, é importante nuançarmos o cenário de difusão generalizada de práticas pagãs se apresenta diante de nós pela repetição exaustiva de alguns *topoi* na documentação eclesiástica. Há interesses latentes nas construções retóricas clericais sobre a continuidade do paganismo – especialmente nos campos – que exigem certa cautela por parte dos estudiosos que buscam extrair delas informações acerca de práticas culturais populares sobre as quais os clérigos tinham pouco ou nenhum controle (Grig, 2024, pp. 29–30). Contudo, como bem notou Lisa Bailey (2016, p. 68), da Antiguidade Tardia até o início da Idade Média, a concentração das atividades dos bispos nos grandes centros urbanos pode ter limitado a penetração do cristianismo no panorama religioso rural, que continuou influenciado pelos interesses do laicato.

¹ Sem nos delongarmos no debate entre a “cronologia longa” e a “cronologia curta” da vida de Martinho de Tours, baseadas em passagens ambíguas das obras de seu discípulo Sulpício Severo e de Gregório de Tours, optamos pela cronologia curta, que encontrou maior adesão entre os estudiosos recentemente. Uma síntese desse debate, com todas as referências, pode ser encontrada em Mertens, 2017, pp. 5–7.

Vale lembrar também que os editos imperiais que visavam restringir as práticas pagãs ao longo do século IV provavelmente impactavam muito pouco os templos privados e altares rurais domésticos, tendo sido mais efetivos nos ambientes urbanos e espaços públicos, o que teria tornado as propriedades rurais em redutos de uma espécie de “paganismo privado” que persistiu até a Idade Média (Caseau, 2004). Afinal, os rios, fontes, árvores, clareiras e encruzilhadas eram elementos centrais não apenas de antigas práticas druídicas, no caso das Gálias, mas também do culto doméstico aos *lares* e *genii* (Flower, 2018). O próprio termo *paganus* designaria originalmente “homem do campo” (Farmer, 1979, p. 265).

Ademais, Lucy Grig (2024) demonstrou em um trabalho recente que uma cultura popular típica do sul das Gálias envolvia práticas de dança, música, teatralidade e sociabilidade que se desenvolveram fora dos espaços “patrocinados” pelas elites e escapavam aos esforços normativos da Igreja século VI adentro. Tais práticas foram reprovadas veementemente por figuras como Cesário de Arles, que as considerava alheias ao cristianismo. Pode-se pensar que, da mesma forma, os clérigos dos séculos anteriores tenham julgado como pagãos elementos presentes especialmente na cultura popular do meio rural.

Foi com esse mundo que o jovem Martinho se deparou quando, servindo ao exército romano a contragosto aos quinze anos de idade, viu-se alocado nas Gálias depois de três anos tendo de combater os francos e alamanos sob Constâncio II e Juliano² em meados dos anos 350. Nessa região ocorreu o episódio conhecido na tradição católica como “A Caridade de São Martinho”, que marcou sua conversão e que mais tarde definiria sua escolha por uma vida cristã ascética. Ao entrar em Amiens, um pedinte seminu às portas da cidade lhe pediu ajuda e Martinho, tocado pelas súplicas do homem, porém sem nada para lhe oferecer, cortou sua túnica ao meio com a própria espada e deu uma das metades ao pedinte. Mais tarde, em um sonho, Cristo lhe teria aparecido com a metade da túnica que ele havia dado ao pedinte. Maravilhado pela revelação, Martinho deixou o exército, se fez batizar aos 20 anos e buscou a orientação espiritual de Hilário de Poitiers.

Sob a tutela do bispo, Martinho teve suas primeiras experiências com o exorcismo. Hilário, percebendo o potencial do jovem, propôs-lhe cedo uma indicação ao cargo de diácono, algo que Martinho recusou por pura modéstia. Como contraproposta, Hilário ofereceu-lhe o cargo menor de exorcista, que foi prontamente aceito. Enquanto estava em viagem pela Ilíria,

² Sob ambos os imperadores, Severo (*Vida de São Martinho*, 2, 2) conta que Martinho serviu como parte dos *Scholares*, possivelmente uma das escolas palatinas que lidavam com a segurança do próprio imperador. Isso significa que o pai de Martinho, que o forçou à vida militar, já havia detido uma posição semelhante e, assim, era parte de uma elite.

após converter sua mãe, Martinho soube do exílio de Hilário de Arles e decidiu viver uma vida ascética como ermitão nas proximidades de Milão, depois na ilha de Gallinara. Ao saber do retorno de Hilário, possivelmente em 360, Martinho voltou a Poitiers e fundou uma fraternidade ascética nas proximidades de Ligugé (Mertens, 2017, pp. 5–14).

Martinho ganhou tanta popularidade com suas habilidades curandeiras que foi aclamado, contra sua vontade, bispo de Tours. Nessa posição, de maneira um tanto diferente de outros bispos galorromanos, Martinho fundou um monastério em Marmoutier, fora dos limites da cidade. Por certo, vimos surgir nos últimos 40 anos uma tendência a nuançar o modelo historiográfico que colocava sobre Martinho o peso a hercúlea tarefa de “conversão” das Gálias e ignorava a natureza multifacetada da religiosidade popular e o limitado impacto do cristianismo primitivo nessas regiões, visto que muitos costumes tidos como pagãos permaneceram em meio aos camponeses supostamente convertidos por Martinho (Van Dam, 2020, p. 121). Mas ainda que seus resultados possam ser contestáveis, Martinho fez da luta contra o paganismo nos campos sua bandeira mais forte através da destruição de templos e lugares de reunião, trazendo certamente para sua pregação os elementos militares que tanto marcaram sua juventude.

A trajetória militar de Martinho, suas origens panonianas e sua pregação não-convencional foram muitas vezes levantadas como motivos para a oposição de outros bispos contra ele, mas fica claro no decorrer da obra de Sulpício que foram seus hábitos ascéticos e sua aparência maltrapilha que levantaram suspeitas em meio aos seus colegas de outras sedes, que pareciam considerá-lo mais um eremita aguerrido do que um líder de comunidade cristã (Mckinley, 2006, pp. 176–177). É importante ressaltar que os bispos das grandes cidades galorromanas eram oriundos de uma aristocracia que se converteu entusiasticamente ao cristianismo, mas eles se mantiveram essencialmente aristocratas. Essa elite continuava acostumada, como antes de sua conversão, a uma vida urbana e seus luxos, às amenidades rurais de *uillae* cujo esplendor marcava o panorama campestre em todas as províncias ocidentais no período tardio e aos laços de sociabilidade aristocrática que asseguravam sua posição de destaque (Brown, 2013, pp. 84–86). Ainda que esse apego à vida aristocrática não se tenha convertido em uma hostilidade aberta contra os cristãos ascéticos, mas tão somente em indiferença e falta de apoio por parte dos bispos galorromanos, a ascensão ao bispado e a crescente popularidade de uma figura ascética como Martinho constituía certamente uma ameaça ao seu modo de vida (Stancliffe, 1983, pp. 72–73).

A “novidade” de Martinho nas Gálias, contudo, atraiu outras figuras provinciais que se interessavam pelo modo de vida ascético. Dessas, o mais notável foi sem dúvida Sulpício Severo, um aristocrata nascido na Aquitânia em 355 que estudou retórica em Bordeaux quando jovem, tendo conhecido nessa ocasião Paulino, futuro bispo de Nola, e possivelmente o célebre poeta Ausônio. Tendo adquirido grande conhecimento legal e experimentado certo sucesso nesse meio, Sulpício casou-se com uma mulher oriunda de uma família senatorial. A morte precoce de sua esposa em 394 ou 395 marcou sua vida de tal forma que Paulino, já bispo de Nola, e possivelmente o próprio Martinho, que ele havia conhecido pessoalmente em 393 ou 394, o convenceram a abandonar suas posses e dedicar sua vida ao ascetismo cristão. Sulpício então buscou retiro juntamente com sua sogra em uma de suas propriedades chamada *Pimuliacum*, que logo se transformou em uma comunidade ascética, e dedicou-se à atividade intelectual (Goodrich, 2016, pp. 1–6).

Sua primeira obra, *A Vida de São Martinho*, deve ser compreendida dentro desse contexto de hostilidade ao movimento ascético cristão nas Gálias e principalmente como uma defesa do bispo de Tours contra as invectivas de seus pares. Apesar de, no seu prefácio, Sulpício ter afirmado que compôs a obra somente para a leitura de Desidério, sem a intenção de torná-la pública, Gerlinde Huber-Rebenich (2010, p. 75, n. 3; pp. 106–108) nota que essa abertura se trata tão somente de uma *ars poetia* do autor e que as alusões à literatura clássica e referências à *vita* em suas cartas indicam que ela foi pensada para uma audiência instruída, como as famílias senatoriais e elites provinciais, meio do qual era oriundo o próprio Sulpício e o clero hostil ao bispo de Tours.

Tendo isso em mente, duas características saltam aos olhos na narrativa de Sulpício sobre a carreira de Martinho (Van Dam, 1988, pp. 3–4). Primeiramente, o antagonismo entre Martinho e os outros bispos galorromanos que houve desde sua consagração como bispo, quando um de seus pares afirmou que um homem que se vestia como um vagabundo não era digno dessa posição (*Vida de São Martinho*, 9, 3), e persistiu até o fim de sua vida (*Diálogos*, 1, 24, 3). Em segundo lugar, sua atitude desafiadora diante de imperadores e magistrados romanos, bastante característica do clero anterior à conversão de Constantino, leva o leitor a considerar que a autoridade dos apóstolos, superior à autoridade mundana, se estendia também a Martinho (*Vida de São Martinho*, 20, 1)

Como alguém que decidiu levar uma vida ascética ele mesmo, Sulpício ressaltou o desinteresse de Martinho em comparecer aos concílios organizados por outros bispos, sua austeridade e sua coragem diante das autoridades seculares para expressar seu próprio

desagrado com o clero galorromano. Para ele, a existência de um bispo asceta como Martinho era de extrema importância (McKinley, 2006, p 175). Através de sua obra ele buscava mostrar que era possível manter um estilo de vida ascético, longe das interferências seculares, e liderar uma comunidade cristã em meio aos próprios fiéis, combatendo o paganismo, denunciando heresias, realizando curas e, claro, exorcismos.

O exorcismo na Igreja de Tréveris e a controvérsia Prisciliana

A narrativa de Sulpício na *Vida de São Martinho* após sua eleição como bispo de Tours pode ser dividida em três partes: seu combate contra o paganismo (caps. 11–15), curas e exorcismos (16–19) e a condenação ao demônio e aos falsos profetas (21–24). Como exorcista que trabalhou sob os auspícios de Hilário de Poitiers, Martinho certamente executou inúmeros exorcismos. Sulpício, contudo, relata em detalhes apenas três exorcismos, todos ocorridos em Tréveris. Esses episódios não são escolhidos por acaso e cada um cumpre um propósito específico dentro da narrativa.

O primeiro deles é operado no servo de certo Tetrádio, um aristocrata pagão e grande proprietário galorromano. Martinho argumenta que não poderia adentrar a casa do pagão e “poluir seu corpo”, mas Tetrádio promete converter-se caso seu servo fosse salvo da entidade demoníaca. Feito isso, o aristocrata converteu-se e colocou-se a serviço da comunidade local como catecúmeno (*Vida de São Martinho*, 17, 1–4). O caso tem o claro propósito de mostrar aos leitores o empenho de Martinho, enquanto bispo, na conversão dos pagãos.

O segundo caso diz respeito a um padre subitamente possuído em sua casa, na ocasião da visita de Martinho. O afligido começou a morder quem quer que se aproximasse dele e ameaçou o próprio bispo. Martinho, então, colocou os dedos na boca do possuído e desafiou a entidade a mordê-los, se tivesse algum poder. Impossibilitado, o demônio escapou do corpo do homem não pela boca, onde estavam os dedos do bispo, mas na forma de diarreia (*Vida de São Martinho*, 17, 5–7). Esse relato, por sua vez, cumpre o papel de demonstrar ao leitor o poder de Martinho, munido da autoridade apostólica, contra entidades demoníacas e suas manifestações no mundo físico.

O terceiro caso, que nos interessa aqui, é narrado brevemente da seguinte forma:

Nesse meio tempo, como o rumor repentino sobre uma movimentação e um ataque dos bárbaros inquietasse a cidade, Martinho ordena que o endemoniado lhe fosse apresentado. Ele exige-lhe que reconheça se essa notícia era verdadeira. Então confessou que estavam consigo dez demônios, que propagaram este rumor em meio ao povo a fim de que, ao menos pelo medo, Martinho fugisse dessa cidade; e que os bárbaros sequer cogitavam uma invasão. Assim, logo que o espírito imundo confessou essas coisas em plena

igreja, a cidade foi livrada do medo e da inquietação do momento. (*Vida de São Martinho*, 18, 1–2. Tradução do autor.)³

A descrição é clara e direta, mas, diferente dos outros dois casos, é difícil de enxergarmos seu propósito dentro da narrativa da vida de Martinho. Por certo, o relato do exorcismo como um todo é construído de modo a realçar as qualidades clarividentes e a serenidade do bispo em meio à histeria do restante dos cidadãos, enganados pela entidade demoníaca. Jacques Fontaine (1968: 855–6) bem nota que, na visão cristã de mundo de Sulpício Severo, a identificação dos deuses pagãos com os demônios tem por consequência a atribuição a eles de qualquer fenômeno divinatório, comum nas religiões antigas. O conhecimento de um fato ainda desconhecido tende a ser visto como a revelação de um ente sobrenatural, anjo ou demônio. Segundo essa lógica, uma notícia ruim ou um boato que visa afetar o bispo, como um futuro ataque dos bárbaros que incita terror na comunidade local, teria levado Martinho a conjecturar que seria obra de um espírito maligno. Contudo, devemos considerar também outras possibilidades, que não excluem necessariamente a leitura cuidadosa de Fontaine. Para tal, devemos nos concentrar, em um primeiro momento, no contexto no qual a comoção tomou forma, pois isso nos diz muito sobre a insegurança que havia deixado os habitantes propensos ao boato de uma invasão bárbara.

Em 384 ou 385, Martinho se encontrava em Tréveris para interceder na controvérsia priscilianista curiosamente em favor dos acusados, pois, segundo o próprio Sulpício (*Crônica*, 2, 47–50), apesar de Martinho ser contra essa doutrina, ele se opunha à execução dos seguidores de Prisciliano e à intervenção de autoridades seculares em assuntos eclesiásticos. Prisciliano de Ávila, um aristocrata batizado já adulto, apregoava uma forma mais radical de ascetismo cristão baseado em uma conscientização maior do significado do batismo e das atividades demoníacas. Seus seguidores passavam períodos de intenso contato com as escrituras e textos apócrifos em retiros em propriedades rurais nas quais passavam por uma instrução espiritual. Os priscilianistas já haviam sido criticados – mas talvez não condenados – pelo Concílio de Zaragoza em 378 ou 380. Pesava sobre Prisciliano a suspeita de heresia maniqueísta ou gnóstica. Quando se tornou bispo de Ávila, Idácio de Emerita, o bispo metropolitano, buscou a ajuda de Ambrósio, preceptor do então imperador Graciano, para conseguir um decreto imperial que baniu Prisciliano. Já sob Magno Máximo, o decreto de Graciano foi rescindido e os

³ *Interea cum de motu atque impetu barbarorum subita civitatem fama turbasset, daemoniacum ad se exhiberi iubet: imperat ut, an verus esset hic nuntius, fateretur. Tum confessus est decem daemones secum fuisse, qui rumore hunc per populum dispersissent, ut hoc saltim metu ex illo Martinus oppido fugaretur: barbaros nihil minus quam de irruptione cogitare. Ita cum haec immundus spiritus in media ecclesia fateretur, metu et turbatione praesenti civitas liberata est.*

acusadores de Prisciliano foram processados pelo procônsul da Lusitânia por calúnia. Itácio de Ossobona, talvez seu maior opositor, acorreu ao novo imperador e conseguiu que um sínodo fosse instaurado em Bordeaux em 384 para investigar o assunto. Porém, antes do fim do sínodo, Prisciliano também apelou a Máximo (Löhr, 2007, pp. 38–39).

A situação das fronteiras nesse período tornava o ambiente propício para a propagação do tipo de rumor relatado por Sulpício. Não mais de dez anos antes, a estadia de Valentiniano em Tréveris de 365 a 375 foi marcada por esforços constantes contra as incursões dos alamanos e elas foram retomadas em 378, tão logo Graciano deixou as províncias ocidentais em direção às regiões orientais em razão da revolta gótica na Trácia (Mitchell, 2015, p. 386). Contudo, não era difícil que esse boato fosse desmentido. Tréveris ficava a pouco mais de quatro dias a pé de Mainz⁴, onde havia uma ponte sobre o Reno e, do outro lado, o *castellum Mattiacorum*, um forte cabeça-de-ponte por onde destacamentos legionários podiam supervisionar a movimentação dos povos da região. O trânsito intenso e cotidiano nas fronteiras em períodos de paz (Whittaker, 1994) contribuía também com a circulação de informações sobre a situação das regiões além dos limites do Império e possibilitava que elas chegassem até os grandes centros urbanos, para onde convergiam as atividades comerciais fronteiriças.

Ao desmentir o boato por meio de um exorcismo dentro da própria igreja de Tréveris, Martinho teria conseguido tanto amenizar a angústia de seus seguidores com relação a uma incursão bárbara quanto demonstrar as intenções perversas de seus adversários para uma população que, sem dúvida, já devia ter tomado conhecimento da popularidade de Prisciliano na Península Ibérica e Aquitânia. Podemos ver nessa ação a tentativa do bispo de tomar o controle da circulação de notícias e tornar-se, assim, a fonte mais confiável de veracidade através dos meios dos quais dispunha. Nessa disputa pelos corações e mentes dos cristãos tréviros, a fama de curandeiro e exorcista que já precedia Martinho foi a ferramenta pela qual ele buscou demonstrar diante dos fiéis da cidade que a justa causa na contenda se encontrava consigo. Afinal, se os demônios esperavam que ele fugisse da cidade, eles eram seus inimigos. Dessa maneira, um rumor que podia, a princípio, prejudicar a causa de Martinho, não apenas foi neutralizado, mas habilmente mobilizado pelo exorcista em seu favor.

Já a rememoração do episódio por Sulpício deve ser compreendida dentro do esforço posterior de defesa do legado do bispo de Tours e da exaltação de sua trajetória, juntamente aos silêncios do autor sobre a vida de seu mestre. Subentende-se nas entrelinhas do relato de

⁴ Chegamos a essa estimativa ao simularmos o trajeto *Augusta Treverorum–Mogontiacum* em <https://orbis.stanford.edu/> (Acesso em 30 de julho de 2021, às 11:15).

Sulpício que, se os demônios esperavam que apenas Martinho fugisse da cidade amedrontado pela suposta iminência de um ataque bárbaro, eles estavam se empenhando em beneficiar os partidários de Prisciliano, dando-os acesso irrestrito ao imperador. Com efeito, a demonização dos adversários durante controvérsias religiosas é um fenômeno amplamente documentado em outras regiões do Império, como o Norte da África (Morais, 2020), e não há razões duvidarmos de sua ocorrência nas Gálias.

O que Sulpício não conta em sua *Vida de São Martinho*, entretanto, é que o bispo de Tours fracassou em seu intento ao viajar para Tréveris. Ao fim e ao cabo, Magno Máximo fez com que Prisciliano e quatro de seus apoiadores fossem julgados, condenados e executados sob a acusação de praticarem magia, o que os tornou os primeiros hereges cristãos a serem publicamente executados na Antiguidade Tardia (Löhr, 2007, p. 39). Dessa forma, o terceiro episódio de exorcismo relatado por Sulpício enquanto Martinho era bispo de Tours pode ter tido o propósito de esconder ou suavizar uma grande derrota do protagonista de sua narrativa que talvez ainda estivesse muito viva nas lembranças daqueles que lessem sua obra dez anos depois. Se Martinho não conseguiu impedir que os poderes seculares intervissem na controvérsia e, em última instância, levassem adiante a execução de Prisciliano, ao menos Sulpício nos assegura que as forças demoníacas estavam ao lado dos priscilianistas.

Considerações

Vidas de santos e bispos, *passiones* e escritos hagiográficos em geral, tanto na Antiguidade Tardia quanto na Idade Média, foram por muito tempo lidos com extrema desconfiança por parte dos historiadores. As limitações impostas por leituras mais positivistas dessas obras fizeram com que elas fossem usadas de maneira utilitária, sendo extirpadas de todos os acontecimentos considerados sobrenaturais que não contribuíssem com o conhecimento dos fatos históricos. A leitura desses textos por parte de historiadores podia não ser gratificante pelo fato de não serem consideradas biografias “verdadeiras”. É preciso termos em mente que os autores dessas obras estavam relatando “eventos passados” inscritos em um contexto que dialogava com seu presente e, como tal, demandavam elaborações de seu próprio tempo (Efthymiadis, 2010).

O caso que trouxemos nesse estudo, o exorcismo de um indivíduo tomado por dez demônios que espalhou em Tréveris o boato de uma invasão bárbara enquanto estavam presentes os bispos que buscavam lidar com a controvérsia prisciliana em 384 ou 385, é elucidativo nesse sentido. Quando inserimos as trajetórias de Martinho e Sulpício, bem como a

obra desse último, no contexto da aversão dos bispos galorromanos ao ascetismo e quando levamos em conta a circulação de boatos e informações na fronteira em um ambiente de incertezas logo após a usurpação de Magno Máximo, podemos conceber o episódio para além de seu caráter sobrenatural.

Agradecimentos

Ao professor Julio Cesar Magalhães de Oliveira por compartilhar comigo seus valiosos comentários e correções. Quaisquer erros que persistam, claro, são de minha inteira responsabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias:

SULPÍCIO SEVERO. **Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin**. Tome I. Introduction, texte et traduction par J. Fontaine. Paris: Editions du Cerf, 2011. **Sulpicius Severus: The Complete Works**. Introduction, Translation and Notes by Richard J. Goodrich. Nova Iorque: Newman Press, 2016.

Bibliografia Crítica:

- BAILEY, L. K. **The Religious Worlds of the Laity in Late Antique Gaul**. Oxford: Bloomsbury Academic, 2016.
- BOWES, K. D. "Christianization" and the Rural Home. **Journal of Early Christian Studies**, v. 15, n. 2, p. 143–170, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1353/earl.2007.0029>. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/217123>. Acesso em 30 de junho de 2024 às 23:10.
- BROWN, P. **The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200–1000**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- CASEAU, B. The Fate of Rural Temples in Late Antiquity. In: BOWDEN, W.; LAVAN, L. e MACHADO, C. A. (orgs.). **Recent Research on the Late Antique Countryside**. Leiden: Brill, 2004, pp. 105–144.
- EFTHYMIADIS, S. Review of PAPAConstantinou, A.; DEBIÉ, M. e KENNEDY, H. (orgs.). Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9. Turnhout: Brepols, 2010. Disponível em <https://bmcr.brynmawr.edu/2010/2010.12.28/> acessado em 10/11/2023 às 22:17.
- FARMER, D. H. (ed.) **The Oxford Dictionary of Saints**. Oxford: OUP, 1979.
- FLOWER, H. I. **The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman Street Corner**. Princeton: PUP, 2017.
- FONTAINE, J. **Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin**. Tome II: Commentaire (jusqu'à Vita 19). Paris: Cerf, 1968.
- GOODRICH, R. J. **Sulpicius Severus: The Complete Works**. Introduction, Translation, and Notes. Nova Iorque: Newman Press, 2016.

- GRIG, L. **Popular Culture and the End of Antiquity in Southern Gaul, c. 400–500**. Cambridge: CUP, 2024.
- HUBER-REBENICH, G. (ed.). *Vita Sancti Martini*. Das Leben des heiligen Martin. Stuttgart: Reclams Univ.-Bibl, 2010.
- LEE, A. D. **From Rome to Byzantium AD 363 to 565: The Transformation of Ancient Rome**. Edimburgo: EUP, 2013.
- LÖHR, W. Western Christianities. In: CASIDAY, A. e NORRIS, F. W. (orgs.) **The Cambridge History of Christianity**. Vol. 2, Constantine to c.600. Cambridge: CUP, 2007, pp. 9–51.
- MCKINLEY, A. The First Two Centuries of Saint Martin of Tours. **Early Medieval Europe**, v. 14, pp. 173–200, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0254.2006.00179.x>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-0254.2006.00179.x>. Acesso em 30 de junho de 2024 às 23:10.
- MERTENS, A. **The Old English Lives of St. Martin of Tours: Edition and Study**. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2017.
- MITCHELL, S. **A History of the Later Roman Empire: AD 284–641**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.
- MORAIS, J. M. **Conflitos Religiosos e Combate ao Diabo: Identidade, Memória e Violência no Norte da África entre os séculos IV e V d.C.** tese de doutorado na área de História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.
- STANCLIFFE, C. **St. Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus**. Oxford: OUP, 1983.
- VAN DAM, R. Images of Saint Martin in Late Roman and Early Merovingian Gaul. **Viator**, v. 19, pp. 1–28, 1988. DOI: <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301363>. Disponível em: <https://www.brepolonline.net/doi/abs/10.1484/J.VIATOR.2.301363?journalCode=viator>. Acesso em 30 de junho de 2024 às 23:10.
- VAN DAM, R. **Leadership and Community in Late Antique Gaul**. Berkeley: UCP, 2020.
- WHITTAKER, C. R. **Frontiers of the Roman Empire: a social and economic study**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994