

IMAGINAÇÃO E LITERATURA

Coordenação de Rita Marnoto

INSTITUTO DE ESTUDOS ITALIANOS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Título: *Imaginação e literatura*

Coordenação e tradução: Rita Marnoto

Edição: Instituto de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Série: “Leonardo”, 5

Coordenação da Série “Leonardo”: Rita Marnoto

Design e produção editorial: FBA, Ferrand, Bicker & Associados

Ilustração dos títulos: António Olaio

Impressão e acabamento: Rocha – Artes Gráficas, Lda.

Data de edição: 2009

ISBN: 978-972-95222-4-6

Depósito Legal: 289783/09

O IMAGINÁRIO DA SALVAÇÃO NA TRADUÇÃO PORTUGUESA DA LEGENDA AUREA DE TIAGO DE VORAGINE

ANA MARIA MACHADO

A ASSOCIAÇÃO DA IMAGINAÇÃO com o acto criativo é um dos fundamentos para a sua diabolização no contexto de uma Idade Média cristã. Considerando-se a criação um acto exclusivamente divino, qualquer émulo estaria sujeito à condenação. Como corolário, o reconhecimento da sua presença, acção ou produto é alvo de constante vigilância censória.

No mundo hebraico, uma das palavras para traduzir o sentido de imaginação era justamente *yetser* que tem a mesma raiz que *yetsirah* com o significado *criar*. A sua utilização em contextos como o da temerária construção da torre de Babel, mostram como esta actividade era proscrita por ultrapassar os limites impostos à condição humana. Também na filosofia antiga Platão protagoniza igual suspeição em relação ao poder criativo e, quando, na *República*, denuncia a falsidade das representação dos deuses, parece ecoar a iconoclastia mosaica. E em Aristóteles, o louvor da mimese artística pela apreensão do universal não chega a libertar-se da dependência do mundo. A imaginação mantém-se vinculada à realidade que, sensorial ou racionalmente, alimenta a faculdade produtora e a Idade Média, herdando o processo e as reservas, vê-a sobretudo como um distractor de Deus¹. Refiro-me evidentemente à cultura clerical. *Per se*, a imaginação profana na cultura popular não é afectada por esta censura e a acção deliberativa daquela potência foi seguramente menos penalizadora do que a sombra da Igreja oficial teria permitido.

¹ Kieran Egan, *A Very Short Story of Imagination*. <<http://www.mantleoftheexpert.com/studying/articles/KE%20-%20History%20of%20Imagination.pdf>>. Acedido em Janeiro de 2008.

Apesar da versão ortodoxa, carregada pela filosofia, pela teologia e pela literatura religiosa, a imaginação – vigiada, é certo – emerge não só aos olhos da recepção moderna, mas na própria reflexão medieval.

O modelo dominante de memória como armazém tem como consequência a associação da memória ao passado com um papel eminentemente reprodutor, ficando reservado à imaginação tudo o que é futuro, logo, não real nem verdadeiro. Esta distinção intensifica-se a partir do Iluminismo que distingue as duas noções não em função de particularismos das imagens mentais, mas da sua relação com a realidade. A diferença apresenta-se, assim, como relativa e, em relação ao período medieval, colidiria com a crença escatológica, entre outras, uma vez que tudo o que há a dizer sobre a *post mortem* não resiste à prova da experiência (para não mencionar a indizibilidade do transcendente); é meramente especulativo, quando não inventivo e criativo. Mary Carruthers esbate esta dedução, argumentando com a permeabilidade histórica destas fronteiras e, no caso concreto, com o apelo frequente, em ambiente monástico, para que o homem pense na morte, no Céu e no Inferno. Trata-se, conforme explica, de produzir uma visão mental das coisas invisíveis, a partir do material armazenado na memória². Ora, este processo aproxima-se precisamente daquilo que, no *De anima*, Aristóteles apontara como sendo a imaginação deliberativa, ou seja, uma das faculdades da alma sensitiva que distingue o homem dos animais, dado que aquele sujeita o produto da imaginação a uma actividade quase racional, que envolve julgamento e opinião³. Mais tarde, Avicena avançará para a distinção entre a imaginação compositiva (*imaginativa*) e a imaginação retentora (*phantasiae*), duas das cinco potências da alma que Tomás de Aquino refere na *Suma teológica*⁴. Esta

² Vd. *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 60-115.

³ Vd. 5.3.2.425 12ff, in <<http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html>>, aceso em Fevereiro de 2008, e M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. London, Cambridge University Press. 1992, pp. 46-79.

⁴ Vd. ST, I^a q. 78 a. 4 s. c. “Avicenna, in suo libro de anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam, et memorativam. (...) Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et divi-

formulação, ainda que tardia, não deixa de traduzir o processo compositivo-inventivo subjacente à literatura religiosa medieval e a algumas reflexões coevas, fundamentando também o olhar contemporâneo que as vê como ficções sagradas⁵.

O reconhecimento deste poder combinatório, tão bem expresso por Avicena, como nota Tomás de Aquino no passo citado, as suas conexões com a memória e o papel desta na vida cultural e intelectual são suficientes para se entender a forma como a Idade Média entendeu a actividade criativa⁶.

É também no âmbito de uma poética da variação e da modulação que devem ser entendidas as representações que hoje reputamos de imaginárias e que, nesse passado remoto, ainda que fizessem parte de um maravilhoso cristão cada vez mais previsível, integravam-se no seu universo de crenças, eram acreditadas, desejadas e fruídas. Funcionavam como um comprovativo apaziguador, como a caução de uma justiça infinita que só o divino poderia garantir.

Mesmo assim, havia lugar à dúvida. Outras fossem as circunstâncias e os narradores não se empenhariam em certificar, com estratégias várias, a veracidade das suas histórias. A própria punição pedagógica da descrença é frequentemente encenada para exemplo dos incrédulos.

dit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus". Sobre o assunto, vd. também M. Carruthers, *cit.*

⁵ Perante a repetição de cenas maravilhosas em hagiografias distintas, no prólogo da *Vidas dos padres*, Gregório de Tours (538-595) interroga-se se não será preferível usar *vita* no singular em vez de *vitae*, "because, although there is a diversity of merit and miracles, nevertheless one life of the body nurtures all man in the world". Cf. trad. de *Patrologia Latina*, 71, col. 1010, in Alison Goddard Elliot, *Roads to paradise: Reading the lives of the Early Saints*, Hanover and London, UP of New England, 1987, p. 6. Vd. também Lynda Coon, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia-Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1997. Sobre este assunto, ver a minha dissertação do doutoramento: *A representação do pecado na hagiografia medieval. Heranças de uma espiritualidade eremítica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006, I.3.

⁶ A relevância incontornável da cultura memorial nesta época é o grande tema que M. Carruthers desenvolve em *The Book of Memory*.

Dentro deste quadro, não podendo abstrair do pendor relativo da imaginação e da sua dependência dos conhecimentos racionais e da imagem da realidade, também essa filtrada por um crivo ideológico, também não se pode negar a percepção do estranhamento, imprescindível à identificação da origem divina do observado ou narrado. Ora, neste ponto, a Idade Média oferece uma situação extremamente peculiar dado que tanto a lei natural como, por assim dizer, a sobrenatural, promanam de um mesmo Legislador. Como lembra Francis Dubost, um tal quadro estabelece duas vias de acesso: a observação e a experiência, para as coisas acessíveis, e a palavra ou o discurso dos que sabem ou julgam saber, para o que não é alcançável por via directa⁷. Por razões óbvias, é neste campo que a literatura religiosa mais investe, procurando dar corpo a ideias que vão fazendo doutrina, como a do Juízo Final, da Ressurreição e da relação de Deus com os homens, para mencionar apenas os episódios que vão ser ilustrados e que respondem às dúvidas face à ultimidade e às possíveis condições da salvação.

Com os parâmetros utilizados, só por anacronismo se poderá falar de léxico do imaginário medieval. Há, no entanto, um conjunto de termos que traduzem o que, com pouco rigor, se poderá dizer susceptível de causar surpresa, ou, de outro modo, aquilo que transcende a capacidade humana. No quadro do Cristianismo ocidental mais ortodoxo, boa parte das manifestações que escapam à mera causalidade natural e física são legítimas através do sobrenatural e do miraculoso, elementos indissociáveis do maravilhoso cristão.

Consciente desta precaução, Jacques Le Goff optou pelo que hoje se designaria maravilhoso e, partindo dos termos latinos, distingue, na cultura erudita do ocidente medieval, *mirabilis*, de origem pré-cristã, *magicus*, a deslizar para o sobrenatural maléfico, e *miraculosus*, o sobrenatural cristão. Este *miraculosus* tende a fazer desaparecer o maravilhoso porque o explica: a sua génese plural (o maravilhoso é produzido por forças ou seres sobrenaturais, inumeráveis) singulariza-se com o maravilhoso cristão, oriundo de um só autor, não obstante toda a corte de intermediários, resquícios da aculturação do mundo antigo. A impre-

⁷ Cf. *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème-XIIIème siècles): L'Autre, l'Autrefois, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991, t. 1, p. 167.

visibilidade, traço nuclear do maravilhoso, tende também a racionalizar-se a partir do postulado da confiança na onipotência divina. Neste quadro, ainda que não se reconheça ao homem nem aos mediadores da divindade a possibilidade de convocar teofanias em qualquer tempo e lugar, o universo hagiográfico move-se numa aura de optimismo que quase naturaliza a ajuda transcendente⁸.

Não obstante a possibilidade lexical de estabelecer esta dicotomia a partir dos termos latinos, não só a sua utilização não é uniforme, como, na prática autoral ou diegética, subsistem dúvidas na identificação da proveniência do que, mesmo no contínuo natural-sobrenatural, poderia ser visto como resposta divina.

É justamente num ambiente de grande fluidez, quando não de errância, que se inscreve o *corpus* hagiográfico sob análise, a *Legenda aurea* de Jacopo da Varazze (1228-1298) – Tiago de Voragine, em português –, um dominicano ligure, contemporâneo de São Tomás de Aquino (1225--1274), pregador e arcebispo de Genova. Este legendário, composto e revisto entre os anos 60 e o início dos anos 90, alcançou um êxito extraordinário, sendo a obra mais lida depois da Bíblia⁹.

A tradução portuguesa remonta a 1513¹⁰, mas este *Flos sanctorum* é precedido de uma vasta tradição manuscrita, maioritariamente latina, referenciada em inventários de instituições eclesiásticas e catálogos de livrarias particulares, dos séculos. XIV e XV¹¹. Nos trechos analisados,

⁸ Vd. “O maravilhoso no Ocidente medieval”, in *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*, Lisboa, Edições 70, 1989, pp. 17-35. A este propósito, vd. também, Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event. 1000-1215*, Adershot, Wildwood, 1987, e *Signs and Wonders. Saints, Miracles and Prayers from the 4th Century to the 14th*, Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney, Ashgate, reimpr. 2001.

⁹ Cf. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. crítica a cura di Giovanni Paolo Maggioni, Firenze, Sismel, Edizioni del Galuzo, 2000, vol. 1, “Introduzione”, pp. XI-XXXV; e Alain Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

¹⁰ Vd. *Flos Sanctorum em lingoagê portugues*, Lisboa, Hermão de Campos e Roberte Rabelo, 1513 [BNL Res. 157 A].

¹¹ No Arquivo Municipal de Santiago de Compostela, também se encontra um fragmento de um *Flos sanctorum* em português, da primeira metade do século XV, que revela uma lição mais próxima do original latino do que da

a tradução portuguesa segue *pari passu* o texto de Voragine, contrariamente à tendência geral das traduções vernáculas, que tendem a depurar as narrativas de informações históricas, citações e questionamentos do carácter fictício de certas passagens ou fontes¹².

Integrado na acção de divulgação a que a *legenda nova* dá corpo, Tiago de Voragine reescreveu e/ou refundiu de forma abreviada vidas anteriormente compostas, razão pela qual estas obras também são designadas *Abbreviationis*¹³. Capítulos temporais e santorais, dedicados, respectivamente, aos mistérios do ano litúrgico e à celebração dos santos, ordenados *per circulum anni*, de acordo com o calendário litúrgico,

impressão de Lisboa; no espólio alcobacense da Biblioteca Nacional, conservam-se duas cópias latinas, independentes uma da outra, *Flores seu legendae sanctorum*, CCXCIX/40 (fins do século XIII, princípios do século XIV) e CCXCVIII/39 (fins do século XIV); e, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, uma terceira, Livr. 180 (século XV).

¹² Em termos recepcionais, este *Flos sanctorum* representa um claro alargamento do público a que, até então, este tipo de obras era dirigido (veja-se o cólofon); do ponto de vista textual, permite, não apenas pelo acrescento final, mas por interpolações comuns à tradução castelhana, dar uma imagem muito aproximada da hagiografia medieval hispânica. Para a relação com os *Flos Sanctorum* ibéricos, vd. Fernando Baños Vallejo y Isabel Uría Maqua, *La Leyenda de los Santos (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*, Santander, Asociación Cultural Año Jubilar Lebaniego, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000; Fernando Baños Vallejo, “San Vítores en outro incunable (II): Edición de Juan de Burgos (1499)”, in *Archivum*, 54-55, 2004-2005, pp. 395-419; *id.*, “San Vítores en outro incunable: texto y imagen”, in *Actes del X Congrès Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alacant, Servei Publicacions de la Universitat d’Alacant, 2005, pp. 341-353; José Aragüés Aldaz, “El Flos Sanctorum con sus etimologías. El incunable, la Compilación B y la Compilación B y la Leyenda de los santos: deudas, herencias, filiaciones”, in *Actas del XI Congreso la Asociación Hispànica de Literatura Medieval*, León, 2005 [exemplar fotocopiado gentilmente cedido pelo autor]; Harvey Sharrer, “The life of St. Eustace in *Ho Flos sanctorum em lingoagem portugues* (Lisbon, 1513)”, in *Saints and their authors. Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honour of John K. Walsh*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 182-196.

¹³ Guy Philippart, *Les Légendiers Latins et autres manuscrits hagiographiques, Typologie des Sources du Moyen Age Occidental*, fasc. 24-25, 1977, 138, p. 24.

dão corpo ao que, no século XIII, constituiu o projecto vulgarizador, enciclopedista e moralizador das ordens mendicantes¹⁴.

O conteúdo desta suma hagiográfica, como lhe chamou Alain Boureau¹⁵, oferece-se como um complemento da história sagrada *ad populos*. Treinado na disciplina exegetica, não é de estranhar que o seu autor postule um contínuo tipológico ou figural entre os sucessivos agentes da santidade. Neste sentido, muitas hagiografias prolongam, concretizam, preenchem lacunas que o texto bíblico deixara em aberto, com uma forte dose de indeterminação e até de incoerência interna. Assentando na doutrina que se ia formando e interiorizando, o cenário e os actantes do universo hagiográfico, *lato sensu*, revitalizam uma realidade ou um mistério tantas vezes de difícil e obscura compreensão. Ainda que a alegoria não se exima deste processo, privilegiar-se-á a retextualização de conceitos ou episódios que, por excesso de laconismo, imprecisão ou dificuldade, carecem do colorido e vigor que a encenação narrativa ou dramática lhes pode conceder em benefício da maior edificação das almas, da eficácia pedagógica ou do silenciado deleite.

Em certa medida, esta transfiguração diegética retoma mecanismos de criação realista afins aos que originaram os evangelhos posteriormente considerados apócrifos. A familiaridade com a transcendência, a transposição das relações humanas para a esfera do divino colhem o favor do auditório medieval, propiciando uma relativa identificação simpatética. Num século de pregação e de conquista pastoral da urbe, a *legenda nova* de Tiago de Voragine faz jus à cultura memorial caracteristicamente medieval e retoma temas centrais do Cristianismo, por vezes, em clave claramente inventiva e imaginativa.

¹⁴ Vd. Alain Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* (+1298), Paris, Cerf, 1984; Barbara Fleith, “Le classement des quelques 1000 mss de la Legenda aurea latine en vue de l’établissement d’une histoire de la traduction”, in *Legenda aurea: Sept siècles de diffusion*, Montréal, Paris, Bellarmin, J. Vrin, 1986, pp. 19-24; id., *Studien Zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1991; Barbara Fleith, Franco Morenzoni (ed.), *De la sainteté à l’hagiographie. Genèse et usage de la “Légende Dorée”*, Genève, Droz, 2001.

¹⁵ Vd. *L’événement sans fin*, p. 18.

Não sendo casos únicos, foram seleccionados dois trechos, retirados de momentos fulcrais do ano litúrgico – o Advento e a Ressurreição –, e um terceiro, extraído da *Vida de São Domingos*, o fundador da ordem dos Pregadores a que o autor pertence. Com este *corpora* pretende-se mostrar o relevo da *Legenda aurea* na divulgação e na cristalização de um imaginário da salvação de longa fortuna. Não lhe sendo absolutamente imputáveis, as narrativas produzidas devem-lhe sem dúvida um agenciamento de impressiva expressividade.

Se a invenção do Purgatório, na segunda metade do século XII, apaziguou as almas até então limitadas à irreversibilidade dos destinos infernal ou celeste, as dúvidas acerca do Juízo Final e da salvação persistem; escatologia, ultimidade e providência divina perduram entre as preocupações obsidiantes do homem medieval.

O maravilhoso escatológico configura uma forma de imaginário cuja expressão literária releva o que Jean Delumeau designou a pedagogia do medo¹⁶. Nestes textos, a representação do castigo e da recompensa instituem-se como reforços doutrinários, erigindo-se em duplos persuasivos e lenificantes. A este nível, não há margem para a incerteza, nem espaço para averiguação de intenções. Persistem, porém, vazios por colmatar, quer porque o narrador não conhece a solução, quer porque, apesar de uma descrição e encenação meticulosas, assume uma posição modalizadora. Mesmo o equilíbrio entre o que se afirma peremptoriamente e o desconhecimento que se confessa não é incólume à retórica.

No capítulo inicial, dedicado ao Advento do Senhor, referem-se as quatro semanas em que é celebrado, de acordo com as quatro vindas de Cristo: “na carne: no pêsamêto. na morte: e no juyzo (...) E posto *que* aja quatro aduêtos empero a ygreja de deos <*sic*> faz mêmçam .s. em carne: e ao juyzo”¹⁷. Comparativamente, o primeiro é analisado de forma breve, esquemática e em função de itens precisos.

¹⁶ Vd. Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Athème Fayard, 1983.

¹⁷ Cf. *Flos Sanctorum*, f. II; no texto latino, percebe-se que não se trata da “Igreja de Deus”, mas “a igreja de dois”. Cf. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. cit., 1, p. 11, “ecclesia specialiter de duplici, scilicet in carnem et ad iudicium”.

No tocante à segunda vinda de Cristo, o desenvolvimento tem o dobro da extensão, a acompanhar o desconhecimento existente na matéria e o esforço por o colmatar. Este desígnio seria demasiado audaz, não fossem as autoridades em que está ancorado e que, directa ou indirectamente, cita ou parafraseia – desde as Sagradas Escrituras, sobretudo o Novo Testamento, mas também *auctoritas* como Santo Agostinho, São João Crisóstomo, São Gregório, Vicente de Beauvais ou Estêvão de Bourbon.

Indirectamente estribada numa leitura feita por São Jerónimo¹⁸, a concentração descritiva na segunda parte do capítulo propicia uma antevisão global da cena terrífica, onde sobressai a amplificação apocalíptica dos quinze sinais que precederão o juízo, configurando uma longa sucessão de cataclismos naturais até à morte dos homens, no décimo terceiro dia, para, no décimo quinto, ressuscitarem com os demais mortos, numa terra e num céu agora renovados¹⁹. Observe-se

¹⁸ G. P. Maggioni indica como fontes directas: Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 1.6.1, e de Pedro Comestor, *Historia Scholastica*, Ev. 141. Cf. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. cit., 1, p. 16.

¹⁹ Cf. *Flos Sanctorum*, f. III: “No primeyro dia se leuâtara ho mar .lx couodos sobre o mais alto dos môtes: estando ã seu lugar como hũa parede. Ho segũdo dia soomête descêdera que escassamête se podera ver. No terçeyro as bestas marinhas apareçêdo sobre o mar darã brados atee o çeeo: e seus brados entêdera soo *deos*. No quarto dia ardera ho mar e agoa. E no quito dia as aruores e as heruas lâçarã de si bẽ como orualho sangoêto. E no mesmo dia segũdo alguũs affirmã todas has aues do çeeo se ajuntarã em os câpos cada sorte ã sua horde: e nõ comerã nõ beberã: mas temerã a vinda do juyz No .vj. dia cayram casas: e neste mesmo segũdo se diz se leuâtã rayos de fogo do poete cõtra ha façe do firmamêto do çeeo: e correrã atee leuâte. No .vij. dia as pedras âtresi pelearã e se darã golpes e se quebrarã em *quatro* partes: e cada parte segũdo se diz ferira ha outra: e nõ auera homẽ *que* entêda *aquelle* som: se nõ soo *deos*. No .viij. se leuâtara huũ geeral terremoto *que* sera tã grãde segũdo se diz *que* nẽhuũ homẽ nẽ *aimal* <*sic*> podera estar: mas todallas cousas vjã ao chão. No .ix. se iguallara a terra e todos os môtes: e os valles se tornarã poo. No .x. sayrã os homẽs das couas e irã como doudos e nõ se poderã fallar huũ a outro. No xi. resuçitarã hos mortos e estarã sobre as sepulturas: ca todas as sepulturas do oriẽte atee onde se ho sol poẽ se abrirã: para *que* os mortos se sayã No .xij. cayrã as estrellas: por*que* todallas estrellas *que* tẽ o curso inçerto: e firmes

que, apesar da precisão descritiva, a antevisão, caucionada pela autoridade do livro consultado (São Jerónimo afirma tê-la lido nos *Anais dos Hebreus*), carrega ainda alguma indefinição, notada por Tiago de Voragine, que, numa análise proba, a garantir a sua fiabilidade narrativa, regista que não foi declarado se os sinais “seriã cõtinoos ou cõ interualllo de tẽpo”. Ainda que o trecho não seja uma criação absoluta do dominicano, a descrição dos desastres que precederão a Parusia revela-se uma boa demonstração da imaginação compositiva que, num tempo remoto, combinou de forma nova as sucessivas calamidades anunciadas em apocalipses anteriores ao Padre da Igreja.

Por seu turno, na antecipação do encontro dos homens com o Juiz Supremo, em pleno Vale de Josafat, em consonância com Joel 4:1-2, percebe-se uma atenção peculiar a hipotéticas indicações proxémicas, suscitada pela declarada impossibilidade de se concentrarem todos em tão pequena área. Numa fusão de critérios simultaneamente racionais e sobrenaturais, aventa-se que, com

hos boõs aa sua destra. e os maaos aa outra parte. he de creer que elle [o Juiz] estara en lugar alto onde os outros ho poderã ver ne <sic> se ha-de entẽder que todos ã este pequeno valle cayba <sic> ca se nõ deue dizer. ca segũdo diz jheronimo que estarã ally em os lugares comarcaãos. ca e <sic> pouca terra podẽ caber ãfinitos milhares de homẽs e mays quando estã apartados. E se for neçessareo os escolhidos estarã no aar por razõ da ligeiriçe dos corpos. e esso mesmo os danados despẽsando a majestade diuina.²⁰

Está-se, de novo, no domínio da indefinição que urge resolver. Por maior que seja a densidade textual desta representação do Juízo Final, inserir-se-á sempre no domínio especulativo, porque se trata de um

derramarã de sy como cabellos e rayos de fogo: e emtõ dos vapores se gerarã outra vez como nouas estrellas. E ainda se diz que neste mesmo dia todos os animaes viijã aos cãpos: dão brados e sem comer nem beber. E no .xij. morerã os viuos para resuçarẽ cõ os mortos E no .xiiij. ardera ho çeeo cõ a terra. E no .xv. se fara nouo çeeo e noua terra: e resuçarã todos”. A tradução é bastante fiel. Menciono apenas o lapso (?) no registo dos “xl cubitis”. Cf. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. cit., 1, p. 16.

²⁰ Cf. *Flos Sanctorum*, f. III v.

acontecimento porvir, em relação ao qual apenas é possível conceber imagens mentais e, eventualmente, fixá-las por escrito. A sugestão apresentada, ainda que em registo dubitativo, desenha um quadro híbrido, na medida em que o espaço físico, concebido em termos realistas, é o palco onde actuam homens, logo, aparentemente, corpos, prestes a ser julgados, ao lado de outros que, por imposições objectivas (exiguidade de espaço), adquirem um estatuto imponderável que os sinaliza como escolhidos. A condição do ressuscitado continua em aberto.

À convulsão da natureza e à distribuição espacial dos ressuscitados, seguem-se os discursos inflamados e recriminatórios de Deus e do diabo. O primeiro, em registo interrogativo, o segundo, reivindicando o ascendente sobre as almas. O tom ameaçador, próprio do Deus veterotestamentário, a dramatização da vanidade de todos os esforços, fazem escola e reaparecem em múltiplos contextos, como se verá na última hagiografia aqui analisada. Neste ponto, o autor segue o comentário do pseudo João Crisóstomo ao Evangelho de Mateus²¹, sendo notório o acto especulativo-inventivo que subjaz à construção de um discurso possível na imaginação de uma cena futura. Não deixa de ser curioso que, tanto neste texto como no último, se opte pela imaginação de um Deus implacável e indignado com as suas criaturas. Dir-se-ia que, apesar de se privilegiarem referências ao Novo Testamento, a imagem do divino enfatiza a constante renegociação da Aliança, própria do Antigo:

eu por vos outros me fize homen: e por vos outros foy atado escarneçido: ferido e crucificado: honde esta ho galardom e fructo de tantas minhas injurias: e ho preço de meu sangue que dey por a rredempçam de vossas almas honde estam os seruiços q[ue] me fizestes por ho preço de meu sangue: eu vos estimey sobre minha gloria: querẽdo ainda fazer me homem sendo deus. e vos outros me estimastes menos que a todas vossas cousas: ca todas as cousas da terra amastes may que a minha justiça e ffe.²²

²¹ A fonte apontada por J. P. Maggioni é a homilia 57, da *Opus imperfectum in Matthaewm*. Cf. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. cit., 1, p. 20.

²² Cf. *Flos Sanctorum*, f. IIII. De acordo com J. P. Maggioni, a fonte seguida é Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*. 1.6.9. Cf. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. cit., 1, p. 21.

A réplica caberá ao diabo – “ho espantoso acusador” –, o deuteragonista a quem é concedido o privilégio da voz, neste *dies irae*, e a possibilidade de reclamar, em registo judicial, o seu ascendente sobre o réu pecador:

ho justo juyz julga este seer meu por ho pecado que cometeo: poys nom quis seer teu por graça, teu he por natura, empero meu por miseria. teu por a payxã. meu por conselho: a ty reuel, a myn obediente: de ty reçebeo a estola de imortalidade: e de myn reçebeo esta saya espedaçada com que esta vestido: deixou a tua vestidura: e com a minha veyo aqui: poys justo juyz julgado he este seer meu e deue ser comiigo dampnado.²³

O discurso acusatório sublinha a culpa alienada e a inversão do curso predestinado. O próprio ritmo binário das frases e as imagens ambíguas (de natureza alegórica ou meramente descritivas) apontam para a necessidade de escolher um de dois caminhos. A falha na opção tematiza a natureza desviante do pecado cometido e a vitória do acusador.

A coroar o julgamento, Tiago de Voragine recorre a São Gregório que, num crescendo de tensão, antecipa a imagem angustiante e claustrofóbica de uma outra multidão, desta feita, a do cerco físico dos acusadores (“sobre elles estara ho juyz yrado: de bayxo hũa confussõ e fundeza espãdosa: a destra os pecados que acusaram: e ha ezquerda infindos diabos que os leuarã ao tormẽto do inferno: de dentro a consçiença que os queymara: de fora ho mundo ardendo”²⁴), com a subsequente pergunta retórica seguida de uma exclamação de dramatismo compassivo, a moverem o auditório no momento da irremissível queda: “Poys ho desauëturado pecador assy çercado pera honde fugira? Ho esconder sera impossuiel e ho mostrar se nom podera soffrer”²⁵.

²³ Cf. *Flos Sanctorum*, f. IIII v.

²⁴ Cf. *ib.* Conforme a informação de J.P. Maggioni, cita São Gregório a partir da mesma obra de Stephanus de Borbone, 1.6.8. Cf. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. cit., 1, p. 23.

²⁵ Cf. *ib.*

Só o carácter preventivo deste texto e a busca de compaixão justificam que não se ouça o putativo pecador clamando misericórdia, avultando assim a vulnerabilidade do homem perante o esmagador cenário apocalíptico e os seus agentes.

Ainda que apresentada no futuro, no âmbito de um mundo possível gerado a partir do texto sagrado e da respectiva exegese, esta representação do Juízo final, colectivo e dilatado no tempo, justamente porque subsidiária de Mt 25.31-46²⁶, reporta-se a uma época em que se vivia na eminência do fim do mundo. Exactamente por isto, as conclusões sobre o teor e o momento do julgamento divino só na aparência são divergentes. Na parábola do rico avarento, de S. Lucas, após a morte, Lázaro é imediatamente levado para o seio de Abraão, enquanto o homem rico é atormentado no inferno, donde avista o pobre que desprezara em vida (16.19-81). O juízo é aqui individual e súbito, porém, a imediatez do processo deflui da indefinição do tempo que se crê próximo, mas que só Deus conhece²⁷.

De resto, esta versão é muito marcada por um circunstancialismo histórico preciso. Na Idade Média e, por conseguinte, na maior parte das viagens ao além relatadas na *Legenda Aurea*, o destino das almas está desvinculado da Parusia e define-se no momento da morte. Por isso são tantas vezes arrebatadas para contemplar o que o além-túmulo lhes reserva, podendo, no regresso, emendar as faltas que lhes foram imputadas.

Que o segundo Advento seja apresentado de uma forma mais catastrófica, explica-se pela necessidade de manter a ameaça pedagógica.

²⁶ Cf. *Bíblia sagrada*, versão de Alcindo Costa *et alii*, Lisboa, Difusora Bíblica, Missionários Capuchinhos, 1982: “Quando o Filho do homem vier na Sua glória, acompanhado por todos os Seus anjos, sentar-se-á no Seu trono de glória. Perante Ele reunir-se-ão todas as nações e ele apartará as pessoas umas das outras, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos. À sua direita, porá as ovelhas, e à sua esquerda, os cabritos. O Rei dirá, então, aos da sua direita: ‘Vinde, benditos de Meu Pai, recebei a 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 destes-Me de vestir; adoeci, e visitastes-Me; estive na prisão e fostes ter Comigo’ ”.

²⁷ Vd. A Gurievic, “Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l’au-delà”, in *Annales*, 37, 2, 1982, pp. 255-275.

A possibilidade de queda é preventiva e pedagógica. Este tempo ainda tem remissão, daí a aliança entre a violência e o sagrado, como se de duas faces da mesma moeda se tratasse.

A mesma preocupação de preencher vazios, agora na história da ressurreição, no capítulo 52, atribui a Cristo uma singular descida ao inferno com a ulterior libertação dos defuntos. Esta viagem ao além ocorre num contexto radicalmente diferente do anterior: anunciando o fim da condenação do ser humano, a encarnação e morte de Cristo resgatam a humanidade, num projecto salvífico que se estende aos defuntos do Antigo Testamento. Todavia, nenhum dos evangelhos canónicos menciona este itinerário²⁸, tratando-se claramente de um produto da imaginação criativa que o tempo sancionou.

Surpreende, no entanto, que a afirmação da descida de Cristo aos infernos se tenha tornado de há muito um artigo de fé, presente numa das fórmulas do Credo, o *Símbolo dos Apóstolos*, e que só no final do século passado tenha sido revisto e substituída por “mansão dos mortos”²⁹. As apócrifas *Actas de Pilatos* (século IV), mais tarde designadas *Evangelho de Nicodemos*, narram esta catábase em termos que o dominicano sintetiza e simplifica para incluir na legenda da ressurreição³⁰.

Da vivacidade desta narrativa profusamente dramatizada, Tiago Voragine conservou alguns elementos, ainda que se tenha perdido parte da dimensão conflitual, quer entre o Rei da Glória e Satanás, a quem Cristo agarra pelo alto da cabeça, ordenando a sua prisão à guarda de Hades, quer nas recriminações e ameaças que este rei dos mortos dirige à mesma vítima, perante uma passividade inusitada.

²⁸ Vd. Georges Minois, *Histoire des enfers*, Paris, Arthème Fayard, 1991, pp. 74-90; São Paulo faz breves alusões. Vd. Rom 10.7 e Efes 4.8-10, onde sugere que, entre Sexta-feira e a manhã da Páscoa, Jesus tenha ido visitar os mortos do Antigo Testamento, retomando o Sl 16.8-11; vd. também Act 2.31-32.

²⁹ Trata-se da versão mais curta, introduzida na liturgia latina pelo imperador Carlos Magno (século IX) e erradamente atribuída aos Apóstolos; onde agora se lê “desceu à mansão dos mortos”, traduzindo o latim *ad inferos*, o *sheol* hebraico, com este exacto sentido, lia-se, até há pouco tempo, *inferno* que, entretanto, passou a ser associado ao lugar dos condenados.

³⁰ Vd. *Evangelhos apócrifos*, Lisboa, Estampa, 1991, pp. 176-186.

Tal como nos é apresentado na *Legenda Aurea*, o gesto do ressuscitado é realizado logo que “sayo su alma do corpo”³¹, mas o confronto com a corte demoníaca é mínimo. Nesta versão, a divindade de Cristo paira no mundo subterrâneo, age e ordena, não dialoga, assumindo um estatuto de real superioridade. Apenas o observamos através do espanto que provoca nos outros (mortos e diabo) e das reacções que suscita, naturalmente bem diversas. Em resposta ao hieratismo, o papel dos diabos surge muito diminuído. O fracasso das tentações de Jesus (Mt 4.1-11) terminara com a expulsão do demónio. Agora o esvaziamento do seu território e a recondução dos mortos ao paraíso confirmavam, no curto prazo, o mérito do sacrifício crístico e a Graça que o novo tempo inaugurava.

Concomitantemente, a destituição do poder demoníaco é dramatizada num discurso que denuncia a depressão auto-inflingida por Lúcifer ao conduzir Cristo à morte na cruz e ao reino do inferno: “E disserem os diaboos a lucifer. O príncipe porque quiseste trazer ca tal homẽ como este: toda tua alegria pereçe e todos teus prazeres som tornados em choro por que o fizeste poer na cruz Sabes tu quãto mal recebe o inferno”³².

Mais tarde, será o próprio Satanás que, ainda ufanamente, se afirma solidário com os judeus – o povo que ele instigou à perseguição de Jesus, logo, também o seu povo – e esperançado na entrada de Cristo na mansão dos defuntos: “E fize aleuãtar o meu pouoo cõtra elle E aguçeyu a lâça. E aparelhey a cruz: e fizeo matar muy rijamẽte e trazelloey a ty sem outra nenhũa duuida”³³. O excesso de ousadia e de audácia com que rememora a perseguição movida parece apenas iludir o receio ou a certeza da invencibilidade de Cristo, logo, da derrota eminente do poder infernal.

Em ambas as situações se revelam os bastidores do medo e da destruição de “sathanas príncipe dos diabos e adail da morte”³⁴ e do seu

³¹ Cf. *Flos Sanctorum*, f. LV v. As fontes citadas no texto (a tradução portuguesa menciona apenas Santo Agostinho, enquanto o texto de Voragine acrescenta o *Evangelho de Nicodemus*). De acordo com G. P. Maggioni, devem ser informações indirectamente colhidas em São Jerónimo, *Tractatuuum in Psalmos series altera*, 93b.

³² Cf. *Flos Sanctorum*, f. LVI.

³³ Cf. *ib.*

³⁴ Cf. *ib.*

homólogo Inferno. A falta de rigor onomástico na designação destas entidades já se encontrava no texto latino, mas, o confronto com o *Evangelho de Nicodemos*, onde Satanás interage com Hades, num sincretismo de infernos judaico e grego, permite deduzir que aquele seria o chefe supremo do espaço e que Inferno, seu subordinado, seria um espécie de administrador dos mortos³⁵.

Mais consciente dos riscos que enfrentam, Inferno desengana o companheiro, recordando apenas o caso de Lázaro, subitamente arrebatado para o paraíso. Só lhes restava manter a distância em relação a Cristo, mas também esse último esforço é contrariado pelo ruído do trovão³⁶ a anunciar-lhes o fim do seu império e a ordem para abrir as portas.

De nada lhes valera enclausurarem-se “cõ ferrolhos de ferro”, porque também a desobediência seria, de acordo com a profecia do Salmista, improcedente. As trevas cedem lugar à luz e Jesus Cristo profere breves palavras de acolhimento, “sayndo do inferno todos os *sanctos* forõ a pos elle”³⁷.

Apesar de toda a construção ficcional que envolve o episódio, desapareceu o tom ameaçador do Juízo Final. Às recriminações infernais subjaz uma apologia tácita da glória divina, com a representação da sua vitória sobre a morte e sobre a condenação a que o homem estava votado e que a Encarnação resgatou. O imaginário da salvação é aqui tranquilizador. A tensão com que o *Evangelho de Nicodemus* representara o mundo dos mortos esvazia-se na versão reduzida de Tiago de Voragine, prevalecendo o apaziguamento que a nova esperança inaugura.

A revelação de situações próprias de universos que escapam à observação do homem comum promana de um esforço de imaginação compensador do vazio, da dúvida, do desconhecimento que se instaurariam, caso o poder criativo estivesse limitado ao espaço objectivamente observado ou à realidade transmitida.

³⁵ Vd. G. Minois, *cit.*, p. 90, e *Evangelhos apócrifos*, Lisboa, Editorial Estampa, 1991, pp. 176-183.

³⁶ Os mesmos sinais que acompanham a morte de Cristo na cruz são agora aproveitados para a encenação da derrota.

³⁷ Cf. *ib.*

Essa é a perspectiva dominante na *Vida de São Domingos* (cap. 109), onde um cuidado similar com a visualização dos sentidos ocultos coloca em cena episódios oníricos e visionários que contribuem para legitimar a proeminência do protagonista santo, tanto no plano da realidade, como no do valor simbólico.

Refiro-me à legitimação transcendente de que é objecto o protagonista e, por extensão, São Francisco de Assis e a Ordem dos Pregadores. Tudo se passa na retaguarda do sensorialmente observável, uma vez que os anúncios são comunicados através de sonhos ou visões, ocorridas em momentos de êxtase, e têm como beneficiados uma classe privilegiada que saberia tirar partido dessas situações, no caso, um papa, um frade menor e um monge de Cister.

Mesmo quando, a partir do século IV, a Igreja ensaiou uma distinção entre sonhos verdadeiros e falsos, atribuindo-lhe uma origem tripla – Deus, fomentador de sonhos benéficos; o corpo humano, propiciador de superstições; e, finalmente, o receado demónio com insidiosas tentações –, os membros do clero estavam particularmente habilitados para identificar a sua natureza; só mais tarde, nos séculos XI e XII, a Igreja afastou o preconceito, reconhecendo que os sonhos bons prevaleciam sobre os demoníacos.

Na *Vida de São Domingos*, muito sintomaticamente, uma das mais extensas da colecção, o patrono do autor adquire no contexto da obra um estatuto providencial. Ao ser colocado na linha de sucessão de salvadores do mundo enviados por Deus, estabelece-se um contínuo tipológico em que o anterior é figura³⁸ do que se lhe há-de seguir.

huñ monje de çistel, ante *que* fosse facta a ordẽ dos preegadores: estãdo em contempraçõ vyo nossa senhora estar cõ os gylhos fincados e as mãos alçadas rogãdo ao seu beẽto filho pollos pecadores *que* elle reprovaua: e sua madre rogualho por muytas razões. e affincandoo muyto, disse assy. O madre *que* posso ou *que* deuo fazer: mãeilhes patriarchas e prophetas e nom se ãmendaram de suas maldades. Fuy eu a elles. e mãeylhes os meus apostollos

³⁸ Sobre este modelo exegético, vd. Erich Auerbach, *Figura*, s.l., Belin, 1993; Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Cerf, 4 vols, 1993; Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe.-XIVe. siècle*, Paris, Cerf, 1999.

e matarõ a myn e a elles: mãdey-lhes os martires e os cõfessores e os doctores e nũca os quiserõ creer. mas, porque nõ conuẽ *que* te negue nada: darlhes ey os meus preegadores. *que* os possam allũmiar: *que* em outra maneyra eu vinrey cõtra elles.³⁹

Neste excerto, Tiago de Voragine segue as *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, de Gerardus de Fracheto (1203-54), veiculando uma versão amplificada das palavra de Deus a Moisés quando, em Ex 32.8ss., este, cumprindo a função de intercessor, se esforça por controlar a ira ardente perante um povo de dura cerviz.

No exemplo seguinte, a semelhança de família é evidente e a fúria de Deus gestualiza-se semi-alegoricamente nas três setas letais que ameaça lançar a um mundo, vítima de três vícios igualmente mortais – cobiça, soberba e avareza:

E recõtou huũ frade menor *que* (...) estando em oraçõ hũa nocte vyo ã visom a Jhesu *Christo* estar no aar: e tũa tres lâças na mão. E brãdia as cõtra ho mũdo, e a madre viindo se cõtra elle pregũtando lhe *que* *queria* fazer. Disse elle madre todo o mũdo he cheo de cobiiça. e soberba e auariaça e de outros pecados: e porẽde: e eu os querẽdo matar cõ estas lanças.⁴⁰

A fúria destruidora, de novo próxima da ira divina veterotestamentária e da representação do Juízo Final antes comentada, só se aplaca quando, ao anúncio dos *guerreadores* dispostos a reiniciar a redenção do mundo, se acrescentam os nomes de São Domingos e de São Francisco.

Ainda que nesta hagiografia se estenda a figuração messiânica a um segundo elemento, é visível o empenhamento singular na criação de uma referência forte, mediante a acumulação de traços providenciais, tanto mais relevantes quanto são comunicados por via maravilhosa e têm como destinadores Jesus Cristo e a Virgem Maria. No contexto da conformação mítico-simbólica do herói, São Domingos é intensa-

³⁹ Cf. *Flos Sanctorum*, f. CXV v. O passo segue Gerardus de Fracheto, *Vitae Fratrum*, 1.1.2-3. Cf. G. P. Maggioni, 2.723.69.

⁴⁰ Cf. *ib.* Este episódio é extraído da mesma fonte, 1.4. Cf. G. P. Maggioni, 2, 724.

mente propiciado por revelações oníricas a semantizar a sua excepcionalidade. Os feitos prodigiosos à nascença, não sendo descurados na caracterização do protagonista⁴¹, não estão ao nível da proeminência da figura e do destaque pretendido. E os milagres em vida ou no *post mortem*, com o reconhecimento frequentemente colhido, são aqui cumulativamente transferidos para a esfera do invisível que só a palavra pode revelar.

Pelo significado que São Domingos tem na comunidade textual criada pela *Legenda Aurea*, a reiteração do seu carácter messiânico inculca no auditório coevo uma lição de optimismo e de esperança nos tempos que se seguem ao caos que ameaçara destruir o mundo.

O conjunto das lendas apresentadas respondem a perguntas a que uma escrita objectiva, crítica e racional não saberia resolver: Como se processará a Parusia? Qual a primeira acção de Jesus ressuscitado? Como sobrelevar culturalmente São Domingos e a Ordem dos Pregadores aos demais santos e ordens?

A história meramente factual não move os espíritos simples. Na estrutura mental do homem medieval, não havia grande margem para as fronteiras visível-invisível, natural-sobrenatural, este mundo e o Além. As intromissões são constantes. Num universo assim concertado, a animação imagético-dramática dos mundos possíveis, criados dentro dos parâmetros disponíveis no imaginário medieval, alimenta-se e alimenta a avidez do concretismo e da ficção, pedra basilar da hagiografia medieval, âncora edificante e garantia de um outro prazer estético.

⁴¹ Refiro apenas um deles: a mãe sonhou que tinha no ventre um cachorro e que este segurava nos dentes uma tocha com cuja luz iluminava todas as regiões do mundo. Vd. *Flos Sanctorum*, f. CIV v.