

ANA MARIA MACHADO

A REPRESENTAÇÃO DO PECADO NA HAGIOGRAFIA MEDIEVAL
HERANÇAS DE UMA ESPIRITUALIDADE EREMÍTICA

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

2006

ANA MARIA MACHADO

A REPRESENTAÇÃO DO PECADO NA HAGIOGRAFIA MEDIEVAL

HERANÇAS DE UMA ESPIRITUALIDADE EREMÍTICA

Dissertação de Doutoramento em Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Portuguesa, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Professor Doutor Jorge Alves Osório

FACULDADE DE LETRAS
A UNIVERSIDADE DE COIMBRA

2006

ÍNDICE

Introdução	9
I Parte – A hagiografia no sistema literário medieval	25
Capítulo I. A literatura medieval: o discurso da legitimação	27
Capítulo II. Retórica sacra e exegese bíblica	71
1. Santo Agostinho	71
2. A hermenêutica medieval	86
Capítulo III. Para uma poética hagiográfica	119
1. O programa dos primeiros textos – Actas e Paixões	120
2. Vidas dos Padres do Deserto	127
2.1. A <i>Vida de Santo António</i> enquanto paradigma da hagiografia do deserto	141
2.2. São Jerónimo e a ficção hagiográfica	147
2.3. A <i>Vida de Santo Onofre</i> e a expansão ficcional	162
2.4. Entre os apotegmas e a hagiografia: a <i>História dos monges</i> , na tradução de Rufino	171
2.5. A recepção dos apotegmas nas bibliotecas portuguesas	176
2.6. Autonomização apotegmática	181
2.7. Modelos femininos na hagiografia do deserto	192
3. A ocidentalização hagiográfica	216
II Parte – A representação hagiográfica do pecado	233
Capítulo I. Concepções de pecado (uma visão diacrónica)	235
1. Concepções mágicas	237
2. O Decálogo e inventariação dos pecados	242
3. Tipologias: caminhos para uma sistematização	276
Capítulo II. Os sete pecados capitais	291
1. Para uma arqueologia dos pecados capitais	291
2. Evágrio de Ponto: dos <i>logismoi</i> à <i>apatheia</i>	305
3. Cassiano e a ocidentalização da doutrina do pecado	315
4. A figuração dos pecados capitais em Gregório Magno	351
5. A recepção portuguesa	360

Capítulo III. Demonologia e pecados na hagiografia fundacional	379
1. Alegorização do pecado: a recepção portuguesa de <i>O Pastor</i> de Hermas	380
2. A obsessão demoníaca	403
2.1. A <i>Vida de Santo António</i> e a demonologia cristã	404
2.2. As figurações hiperbólicas de São Jerónimo	430
Capítulo IV. O imaginário pecaminoso nos apotegmas	451
1. Rufino de Aquileia e a <i>História dos monges</i>	451
2. Os Apotegmas dos Padres do deserto	467
2.1. Tentações: pensamentos, paixões, espíritos e demónios	468
2.2. As quedas sem remissão	478
2.3. "Pecados da língua"	482
2.4. " Pecados principais"	489
3. Do apotegma à hagiografia	513
Capítulo V. As <i>Vidas</i> de santas penitentes e o diálogo da luxúria	525
1. Modelos emergentes	525
2. Pelágia, Maria Egipcíaca e Maria Madalena – a renúncia do corpo	534
Conclusão	587
Bibliografia	595

Introdução

Entre a falibilidade de que o homem foi progressivamente tomando consciência e a possibilidade de a superar, geraram-se, ao longo dos tempos, hipóteses de solução tanto mais reconfortantes quanto se alimentavam da fé na divindade. Hoje a descrença votou o homem ao seu isolamento. Entregue a si próprio, resta-lhe a vulnerabilidade absoluta perante o mal. Entre o universo da crença e a lucidez racionalista, coube ao homem medieval a via da esperança, legando à posteridade uma literatura empenhada em confirmar a viabilidade da salvação. Após a condenação veterotestamentária, a redenção anunciada no Novo Testamento traçou um caminho de combate ao mal que a Antiguidade, num contexto diverso, porque politeísta, também já equacionara em termos de luta entre vício e virtude.

A partir das Sagradas Escrituras desenvolve-se uma teologia e uma moral que se esforçam por delinear o sentido do pecado, bem como os seus contornos, no intuito de prepararem o homem contra as adversidades com que se confrontará. Ao mesmo tempo, como salienta Adolphe Gesché, "a Escritura mostra-nos um Deus escandalizado pelo mal e fala-nos de combate. Deus toma a posição de sujeito activo, como adversário do mal e define-se como tal"¹. Este modelo interpelador exige que o homem realize o mesmo combate, pelo que o santo, o intermediário entre Deus e os homens, se exercita nessa luta. Na hagiografia, a sucessão de provas com que o santo se defronta, em sentido simultaneamente retórico e teológico, é um instrumento de persuasão sobre a força do mundo em conflito: o mal e a salvação.

No desespero presente, a esperança que pontificou na Idade Média soa a nostalgia ficcional, mas essa crença foi capaz de alimentar a escrita hagiográfica e a ela se deve o êxito do género ao longo deste longo período. Não obstante, a questão também deve ser vista por outro prisma: o facto de a redundância das narrativas hagiográficas não constituir nenhum escolho à sua aceitação, a não ser em mentes mais críticas, deixa entrever um público que precisa avidamente de ser convencido e, na esfera da produção, uma consciência aguda da premência e da eficácia das Vidas dos Santos.

¹ V. *Deus para pensar. I. O Mal*, Lisboa, Rei dos Livros, 1996, p. 32.

Consciente do risco que envolve falar de «homem medieval» e de «Idade Média» sem matizes cronológicos e espaciais, gostaria de notar que esta neutralização é deliberada e se reporta a um sector da sociedade fazedor de ideologia. Os hagiógrafos eram homens esclarecidos e a sua visão do mundo era determinada por um modelo humano definido pela religião cristã. Ainda que esta convicção possa ser mais acentuada no mundo ocidental entre os séculos XI a XV, as Vidas de Santos do eremitismo oriental partilham, ou melhor, são parte integrante da gestação desse paradigma. Sem menoscabo de uma tipologia hagiográfica, nem tão pouco de mutações ocorridas no domínio da espiritualidade – do Cristianismo primitivo à *devotio* moderna -, e mesmo considerando os ênfases distintos entre o pessimismo e a obsessão do pecado, mais característicos da alta Idade Média, e o optimismo aportado pelas Ordens Mendicantes e pela invenção do Purgatório, na baixa Idade Média, é possível detectar um núcleo comum, essencial ao Cristianismo e à sua expressão mais impactante e expansiva que foi a hagiografia.

A articulação entre a representação do pecado, enquanto mal moral, e a hagiografia, objecto de estudo que este trabalho pretende abordar, é legitimada pelo denominador comum constituído pelo texto bíblico, não obstante outras matrizes convergirem na conformação tanto do conceito de pecado, como do género hagiográfico. Nesse sentido, e uma vez que se trata de uma tese em literatura portuguesa, cumpre discutir a especificidade da relação entre estes dois domínios, à época realidades indistintas, não sujeitas à categorização cartesiana.

Durante grande parte da Idade Média, ao Cristianismo foi imputada a capacidade de explicar o real. A religião, conceito também ele tardio, assumiu nessa longa duração a função de uma verdadeira ideologia de tal forma determinante que Jacques Le Goff, postulando uma longa Idade Média, estende a sua acção até à revolução industrial². Ainda que o primado do Cristianismo medieval não seja sobreponível a todo o Ocidente, é no âmbito das suas coordenadas que a hagiografia se move.

Ao estabelecer como *corpus* preferencial um conjunto de hagiografias medievais para aí indagar como se representa o pecado, cumpre equacionar vários tipos de problemas: desde logo, a questão de saber como entender a existência literária do género hagiográfico na Idade Média, passando pela nacionalidade dos textos, pela diglossia

² V. Jacques Le Goff, "Pour un long moyen âge", in *L'imaginaire médiévale. Essais*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 7-13.

cultural entre o latim e o romance e pela avaliação da pertinência de uma eventual relação privilegiada entre o conceito de mal moral e o género em causa.

Não querendo reduzir a primeira questão à conaturalidade medieval entre escrita e monumento, na acepção já clássica de Paul Zumthor³, a hagiografia está profundamente marcada pelo hibridismo que a invade, tanto do ponto de vista da sua conformação genológica, como enquanto objecto de estudo. Basta pensar na série de géneros narrativos com que tem sido relacionada, na sua sucessiva aproximação da história, da ficção ou do discurso religioso; no *no man's land* para que é relegada face à rejeição dos teólogos que denunciam as suas falsidades; e na sua exclusão da literatura, sob pretexto de excessiva dependência do real⁴.

Na revisão que faz sobre os estudos hagiográficos, John Kitchen tece algumas considerações que, pela sua acutilância, gostaria de retomar: por um lado, nota que a literatura hagiográfica é objecto de análise de vários domínios – da história à antropologia, passando pela filologia e pelos estudos literários –, pelo que não constitui exactamente, como ele próprio afirma, uma *Wissenschaft* que exija uma metodologia e uma disciplina específicas. Como consequência, o interesse que o género desperta impõe a necessidade de fundamentação e justificação preliminares, acabando por criar uma tónica académica muito própria, a ponto de os ensaios mais recentes – note-se que não me excludo desta tendência – ocuparem várias páginas a explicar razões, objectivos, metodologias. O resultado tem sido um conjunto de estudos amorfos, sem denominador comum e pouco sensíveis àquilo que, no entender do autor, que modestamente subscre-

³ Em *Langue et techniques poétiques à l'époque romane (XIe-XIIIe siècles)*, Paul Zumthor está particularmente fascinado pela linguagem. Tenta perceber como, a partir do latim, se criou uma língua poética original, para o que distingue, dentro da linguagem da cultura medieval, uma função documental, correspondendo a um estado de língua primário, com objectivos essencialmente comunicativos, e uma função monumental, relativa a um estado secundário e visando uma "«édification», au double sens de ce mot: élévation morale et construction d'un édifice". Na emergência das literaturas vernáculas, assiste-se a uma transferência da "conaturalité (...) entre écrit et monument" do universo da latinidade para o do romance, com as naturais consequências que tal trânsito envolve. Na impossibilidade de se aceder à língua de comunicação, a monumentalidade da nova língua exerce-se como sistema de desvios retóricos, tanto no domínio lexical, como no gramatical, semântico ou estilístico. Trata-se de uma terminologia que, como o próprio autor reconhece, é contestável, mas prática (Paris, Librairie C. Klincksieck, 1963, p. 33, 27-69 e *passim*). A principal reserva a este binómio prende-se com a inexistência de documentos objectivos, uma questão cara tanto a Michel Foucault como a J. Le Goff, para citar dois especialistas de diferentes áreas. V., respectivamente, "Prefácio" de *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, Lisboa, Edições 70, 1998, pp. 47-56, e "Introdução" a *A Arqueologia do Saber*, Coimbra, Nova Alameda, 2005, pp. 29-45; e a síntese "Documento / Monumento", in *Enciclopédia Einaudi*, vol. I, *Memória-História*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, pp. 95-106.

⁴ V. Fernando Baños Vallejo convoca alguns destes factores para justificar a desatenção de que a hagiografia foi alvo. V. "El conocimiento de la hagiografia medieval castellana. Estado de la cuestión", a publicar nas Actas do colóquio internacional *L'Hagiographie entre histoire et littérature (Espagne, Moyen-Âge et Siècle d'Or)*, organizado por LEMSO y GRISO, Toulouse, 10-12 de 2002.

vo, é essencial na hagiografia: a sua inscrição numa visão do mundo determinada pelo texto bíblico que constantemente reescreve implícita ou explicitamente. As escassas exceções têm já alguns anos e são pouco citadas, a saber: Benedicta Ward, Marc Van Uytfanghe ou Thomas J. Heffernan. A exemplificação não podia ser mais acertada e, também neste ponto, manifesto a minha concordância como, aliás, se vê na bibliografia de alguns trabalhos que assinei⁵.

À legítima integração do estudo da hagiografia no âmbito dos estudos literários dedicarei o primeiro capítulo desta dissertação, mas, por ora, queria sublinhar que o aparente desentendimento entre os estudiosos é fomentado pelos próprios textos, pela forma como se auto-apresentam e também pelo diálogo que estabelecem entre si. Daí que tenha optado por dedicar o último capítulo da Primeira Parte aos elementos paratextuais que muitas vezes acompanham as Vidas de Santos.

Se a ancoragem essencialmente bíblica da hagiografia vem enunciada no texto sagrado, por extensão, o modelo de Cristo e também de outras personagens bíblicas⁶, tanto do Antigo como do Novo Testamento⁷, são emulados pelo santo de uma forma tácita ou mesmo declarada. Assim, o texto bíblico acusa a presença na hagiografia não só através de citações, como também através do que M. Uytfanghe designou "tipologia nominativa": o santo reencarna personagens escriturísticas típicas, sendo apresentado, v.g., como um novo Adão, Moisés, Elias, João Baptista, entre outros. Este processo, cuja eficácia depende da competência interpretativa do leitor, é essencial à creditação do género que, por esta via, se inscreve num contínuo de santidade e, de certa forma, de sacralidade.

A relação tipológica que, pelo menos no plano teórico, era exclusiva do texto sagrado estende-se também ao texto hagiográfico: em termos hermenêuticos, o santo cuja vida se narra representa-se amiúde como aquilo a que C. Veyard-Cosme designa anti-tipo anunciado por Cristo ou por outra figura bíblica (na sua condição de tipos, em sentido exegético)⁸. Privilegiando um dos três sentidos espirituais consagrados pela

⁵ V. *Saint's Lives and the Rhetoric of Gender: Male and Female in Merovingian Hagiography*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 3-12. V. por ex., "A leitura hagiográfica no *Orto do Esposo* e a hermenêutica implícita na *Legenda aurea*", in Ribeiro, Cristina Almeida e Madureira, Margarida (coords.), *O género do texto medieval*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 257-269.

⁶ A valorização de um ou outro varia conforme as épocas.

⁷ É claro que, nesta situação, o sentido último da apropriação do discurso alheio depende da competência bíblica do receptor. V. Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1988:72-87.

⁸ V. "Typologie et hagiographie en prose carolingienne: mode de pensée et réécriture. Étude de la *Vita Willibrordi*, de la *Vita Vedasti* et de la *Vita Richarii* d'Alcuin", in *Écriture et modes de pensée au moyen âge. VIIIe-XVe siècles*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993.

quadriformis ratio, a hagiografia acolhe uma quota-parte de representação implícita da sua "exegese prática"⁹. Desenha-se, assim, um contínuo hermenêutico entre o texto bíblico e a hagiografia, atenuando a exclusividade dos sentidos espirituais das Sagradas Escrituras. Em negação absoluta do que é a prática textual inerente às Vidas dos Santos, desde cedo o leitor é advertido para a exclusiva literalidade de sentidos das Vidas de Santos, tidas como absolutamente transparentes e isentas de sentidos ocultos.

A hagiografia vive, assim, numa tensão permanente entre o que é legítimo reclamar para si e aquilo que a doxa da época lhe interdita, como tantas vezes transparece da menorização e inocuidade a que o género é votado. A *Regra de São Bento* (de cuja tradução se conservam três manuscritos alcobacenses), por exemplo, desaconselha a leitura do Livro dos *Reis* ou do *Génesis* depois das Completas, a quem "ha os entendimentos fracos", aconselhando-lhes, entre outros, as "vidas dos padres santos"¹⁰. Esta seriação encontra uma formulação mais precisa no *Orto do Esposo*, onde, na sequência de um exemplo extraído do *De studio legendi* de Hugo de São Vítor, se opõem as *escripturas simplizes* às *escripturas mais altas*, sendo estas alvo de reserva devido à *emfirmidade espiritual* em que pode incorrer o leitor do texto sagrado. A hagiografia surge, pois, numa posição ancilar em relação à hermenêutica do texto bíblico, do qual difere, entre outras razões, pela alegada literalidade de sentido.

Deste modo, a hagiografia move-se num registo que simultaneamente afirma e rejeita a sua peculiar relação com o texto sagrado. Ao Espírito Santo cumpriu inspirar a escrita bíblica e, por extensão, a tradução dos *Setenta*; mas esta figuração da divindade, tantas vezes representada numa pomba, aparece também noutros textos atribuindo-lhes uma sacralidade que, em princípio, não se lhe reconhecia. Recordo apenas o testemunho de Pedro diácono, ao afirmar ter visto uma pomba sobre a cabeça de Gregório Magno, sugerindo-lhe o que escrever¹¹.

Não pretendendo esgotar o assunto que será tratado na primeira parte desta tese (cap. III), gostaria ainda de convocar um outro argumento que tem dividido os especialis-

⁹ A expressão é de Marc Van Uytfaenge, "Modèles bibliques dans l'hagiographie", in *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Editions Beauchesne, 1984, p. 451.

¹⁰ Cf. ed. de José Joaquim Nunes, in *Revista Lusitana*, XXI, 1-2 (1918), 89-145.

¹¹ Cf. *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, ed. de Th. Graesse, Osnabrück, Otto Zeller Verlag, 1969, cap. XLVI, p. 200. Como salientei noutro lugar ("A leitura hagiográfica no *Orto do Esposo* e a hermenêutica implícita na *Legenda aurea*", in C. A. Ribeiro, e M. Madureira (coords.), *O género do texto medieval*, cit., p. 264), o texto do *Flos sanctorum* amplifica a referência à pomba, explicitando o seu valor simbólico e subsequentemente o carácter sagrado dos escritos assim inspirados: "Pedro huñ cardeal que era muyto amigo de sam Gregorio que faziã mal e grãde pecado de sacrilegio em queymar tãtos liuros do sancto padre. sobre cuja cabeça viera tãtas vezes o spiritu sancto em figura de pōba". Cf. *Flos Sanctorum em linguagē portugues*, Lisboa, Herman Campos e Roberto Rebelo, 1513, f. LI.

tas. Alegando que as Vidas de Santos são relatos que estabelecem uma relação biunívoca com o mundo da experiência e valorizando os protestos de verdade que atravessam estes textos, muitos autores integram-nos no plano da historiografia, negando-lhes qualquer transfiguração da realidade,¹² de criação de um mundo outro que não o da experiência vivida por homens de fé. Curiosamente, esta perspectiva, durante tanto tempo responsável pelo apartamento da hagiografia dos estudos literários, foi recusada, na época medieval e posteriormente, por aqueles que reduziam as Vidas de santos ao domínio do espúrio, do falso e da fantasia. E não estou apenas a pensar na exigência de objectividade dos Bolandistas; no prefácio do *Speculum sanctorale*, do dominicano Bernardo Guido (1261-1331), representado entre nós numa cópia de fins do século XIV escassamente referida, o autor censura as deficiências de Tiago de Voragine, as suas falhas à verdade e a incoerência das histórias que ele reputava indissociáveis do género.

No entanto, tal como ocorreu no tocante à hermenêutica, também no que concerne à referencialidade da matéria narrada, desde cedo se colocaram reservas à verdade *de re*, optando por afirmar o que se poderá designar uma verdade *de sensu*, desvinculada da confrontação com a existência empírica do santo. Entre o texto e o santo cuja vida se relata há toda uma série de mediações estabelecidas quer pela tradição hagiográfica, que rapidamente se vai consolidando, quer pelo valor doutrinal que cada episódio encerra, mais importante do que propriamente a sua factualidade. A revelação desta consciência num dos textos mais modelares do género – a *Vida de São Martinho de Tours*, que a seu tempo analisaremos – é confirmada pela permutabilidade de motivos que se encontram no conjunto da hagiografia medieval. Por tudo isto, mas também porque lhes assiste uma retórica própria, defluente da retórica sacra codificada a partir de Santo Agostinho, em que a temática sublime se articula com o *sermo simplex*, vital à eficácia comunicativa, parecem cumprir-se os quesitos da ficcionalidade, ainda que o pacto seja apenas um pressuposto silenciado e disfarçado sob o manancial de protestos de veracidade, tópicos do género.

Não serão, todavia, estes traços o fator de exclusão, na medida em que a ficção tantas vezes se socorreu – e não apenas na Idade Média - de estratégias tendentes a persuadir o leitor sobre a autenticidade do narrado, como sejam o recurso a uma *auctoritas* a quem ouviu contar a história, tão frequente também nas Vidas de santos. O certo é

¹² V. Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 202-203 e 265-267.; id., e outros *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 189-191.

que a dimensão ficcional não era francamente assumida. A sua concorrência com o acto criador, apenas imputável ao divino, gerou, durante grande parte da Idade Média, o seu repúdio oficial. Que ela existiu e seduziu, demonstram-no os protestos de Jerónimo, um dos iniciadores do género: a necessidade de se demarcar das acusações que lhe são dirigidas, quer em relação à existência real dos seus protagonistas, quer quanto às aventuras que lhes atribui, é prova mais que suficiente de um público cuja alardeada credulidade deve ser repensada. O fantasma da ficção assombrava a comunidade textual em que a hagiografia circulava, mas a retórica do género procurava disfarçá-la e dar-lhe uma coloração de verdade.

Por outro lado, o maravilhoso com que o homem sonha desde o início dos tempos, era simultaneamente uma prova da intervenção divina e um compromisso com o *ludens* que a fantasia proporciona. Funciona como um *ornatus*, sem o que a hagiografia se tornava insípida e incapaz de difundir a mensagem ou, pelo menos, de comprovar a acção de Deus.

Dentro do que se podia designar sistema literário da época, o critério dominante era o da verdade e da salvação. Todavia, a referencialidade directa que os textos reclamavam não era sujeita a critérios de validação. O conceito de verdade constituía-se dentro do próprio discurso e a verosimilhança doutrinal bastava para que o texto fosse aceite como tal. Num tempo educado a procurar o sentido oculto das coisas, a sua superfície era secundária. Quaisquer que fossem as obras imputadas aos santos, importava sobretudo a dimensão epifânica dos seus actos, no dizer de Sulpício Severo, emanação permanente de uma mesma vida.

Considerando o contexto em que a hagiografia se move, procurarei reafirmar, através da análise do *corpus* seleccionado, a pertinência da conclusão de autores como Linda Coon, Thomas Heffernan¹³, entre outros que, com base nestes e noutros argumentos, optaram por encarar as Vidas de santos como ficções sagradas, podendo assim reclamar a sua admissão na esfera do literário. Pensamos que a consideração indistinta de saberes como a religião, a literatura, a teologia – campos de formulação tardia – não nos deve impedir de olhar para as características do texto hagiográfico, para o seu contexto de produção e de recepção, para a suspeita insistência na verdade veiculada e, nesse sentido, não serão apenas as Vidas de santos inexistentes que devem ser incluídas

¹³ V., respectivamente, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1997; e *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1988.

naquela categoria, mas também as que foram escritas na época de santos de existência incontestável. Recordo apenas o comentário de Agustina Bessa-Luís a propósito da *Legenda prima* que São Boaventura dedicou a Santo António: "Para o descrever, ela [a História] funda-se no arquétipo moral que já, por sua vez, fixara a hagiografia de São Bernardo de Claraval. Sabendo quanto esse monge influenciou a Regra franciscana e como se encontra plagiado na obra de São Boaventura, não estranhamos encontrar na legenda antoniana uma cópia bastante fiel dos antecedentes de São Bernardo."¹⁴.

O desiderato de estudar a representação do pecado na hagiografia medieval portuguesa, inicialmente dirigido a todos os textos conservados nas nossas bibliotecas, acabou por se fixar num *corpus*, determinado sobretudo por uma selecção que o passado operou, projectando-se para uma fase posterior o prolongamento da indagação nas restantes Vidas de santos.

De facto, o próprio conjunto da hagiografia medieval portuguesa suscita questões de ordem vária. Independentemente do carácter transnacional de grande parte dos textos conservada, sensivelmente os mesmos que circularam noutros espaços europeus¹⁵, observam-se algumas divergências na produção e recepção do género: desde a ausência de hagiografia em verso à inexistência de redacções laicas, passando pelo atraso no surto de traduções, iniciado cerca de um século antes nas outras literaturas românicas. Com a excepção dos Cistercienses de Alcobaça, empenhados na formação de uma biblioteca básica da espiritualidade, a nossa produção, quase de exclusiva responsabilidade monástica, é muito limitada e reflecte escassamente as alterações do tecido espiritual medievo.

Registe-se que o critério restrito da nacionalidade excluiria grande parte dos santos históricos, muitos deles anteriores à independência do Reino. Não obstante, é possível distinguir um conjunto de Vidas de santos ligados a Portugal — de um outro, preponderante, que resulta da transferência para a periferia europeia de hagiografias afastadas no tempo e no espaço. Com efeito, encontram-se nos mosteiros de Santa Maria de Alcobaça e, em menor grau, no de Santa Cruz de Coimbra, martirológios latinos e compilações hagiográficas aparentemente anónimas que acolhem os textos de

¹⁴ V. *Santo António*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993², p. 162.

¹⁵ F. Baños Vallejo atesta uma situação semelhante para as *Vidas* castelhanas. V. *La hagiografía como género literário en la Edad Media (Tipología de doce Vidas individuales castellanas)*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, pp. 33-34.

maior difusão no Ocidente cristão, a par de três legendários de autoria declarada¹⁶.

Com base num critério cronológico, iniciei o estudo pelo grupo mais quantioso e, como se veio a revelar, mais aliciante do ponto de vista da construção ficcional. Foi com alguma surpresa que detectei semelhanças flagrantes entre dois manuscritos latinos e três em tradução portuguesa. Estranhamente, os dados para a elaboração deste elo há muito estavam disponíveis, mas nunca terão sido consultados pelo mesmo crítico. Refiro-me à compilação hagiográfica do asceta hispânico Valério de Bierzo, do século VII, que, prolongando a tradição do monaquismo oriental, reuniu as vidas de alguns monges e santos do Egito, os apogemas dos padres do deserto e obras da sua autoria, dando origem a um conjunto que, com sucessivas ampliações, acolheu alguns sucedâneos célebres do monaquismo oriental, como os *Diálogos* de São Gregório.

A junção destes textos na compilação de Valério de Bierzo e nas cópias latinas ampliadas e respectivas traduções não parece ser fortuita. A constância relativa com que um núcleo duro de apogemas e de hagiografias se acompanham revela o impacto que a espiritualidade eremítica exerceu no espaço português. Cumpre, por isso, esclarecer que textos perduraram no longo processo de cópia, abreviação e tradução, o que exige um esclarecimento quer quanto à composição das várias colecções, quer quanto às marcas da recepção diferenciada que os acolheu.

Surpreende que a familiaridade que os manuscritos traduzem tenha sido descuidada durante tanto tempo, quando é verdade que, quanto mais lemos, mais nos convencemos de que estas narrativas breves constituíram um repositório de histórias que a hagiografia ampliou e complexificou. É possível que a circunstância de se tratar de uma literatura da Antiguidade tardia tenha afastado os medievalistas. Além disso, conhecen-

¹⁶ A *Legenda Aurea* do dominicano italiano Tiago de Voragine (c. 1230-c.1298), representada em duas cópias alcobacenses (uma de fins do século XIII ou início do XIV; outra do final desta centúria), numa terceira no ANTT (século XV) e em duas traduções portuguesas patentes num fragmento manuscrito da primeira metade do séc. XV e na impressão do *Flos sanctorum* de 1513; o *Speculum sanctorale*, do dominicano francês Bernardo Guido (1261-1331), numa cópia de fins do século XIV escassamente referida; e a tradução portuguesa das *Vidas e Paixões dos Apóstolos* (em cópia do século XV e numa impressão de 1505) e da *Legenda dos feitos e paixões dos Santos mártires* (impressa em 1513), compiladas por Bernardo Brihuega, clérigo de Afonso X.

Para uma panorâmica da hagiografia medieval portuguesa, v. José Mattoso, "Le Portugal de 950 à 1550", in *Hagiographies* sous la direction de Guy Philippart, Brepols – Turnhout, 1996, vol. II, 83-102; Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, (orgs.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, s. v. "Hagiografia", de Aires Augusto Nascimento; *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, pp. 307-310; Ana Maria Machado, "Hagiografia", in *Biblos*, Lisboa – São Paulo, Editorial Verbo, 1997, vol. 2, pp. 950-959; *id.* "La prosa doctrinal religiosa", in *Historia de la Literatura Portuguesa*, ed. de José Luis Gavilanes e A. Apolinário Lourenço, Madrid, Editorial Cátedra, 2000, pp. 107-120.

do-se apenas as traduções latinas, terá havido uma tendência para as isolar dos estudos da literatura portuguesa, mesmo da que vai ensaiando os primeiros passos na tradução.

Depois de editados os *Apophthegmata Patrum* de Pascásio de Dume¹⁷, parece ter-se abatido um silêncio sobre a obra. Apesar da identificação dos textos presentes num dos manuscritos alcobacenses em causa e da relação com recolhas anteriores, a ponte para a tradução portuguesa nunca foi estabelecida. O facto de o códice brasileiro já estar descrito há algum tempo¹⁸ e de as edições de dois dos seus textos terem sido publicadas por Arthur Askins, em 1990 e em 1995¹⁹, não parece ter suscitado grande interesse. Devo dizer que foram as coincidências sucessivas na rede de relações estabelecidas a partir da compilação valeriana até às traduções portuguesas, que despertaram a minha atenção para esse manuscrito. Pude conhecer parte do seu conteúdo através de uma cópia manuscrita parcial, de princípios do século XX, conservada na Biblioteca Nacional. Não obstante as atribuladas diligências, feitas a partir de Portugal e também no Brasil, no sentido de obter uma cópia do manuscrito outrora pertencente ao Prof. Serafim da Silva Neto, só em finais de 2005, a nova equipa me disponibilizou uma versão digitalizada, ao mesmo tempo que soube que o mesmo manuscrito fora editado integralmente por Américo Venâncio Machado Filho. Pela generosidade intelectual de que deu provas, devo-lhe um agradecimento muito especial, por ter permitido consultar o seu trabalho antes de vir a lume. O conhecimento cabal do códice reafirmava, assim, a projecção que a compilação valeriana alcançara, revelando, através de constantes acrescentos e supressões, uma atenção permanente aos "clássicos" do monaquismo oriental.

A permanência dos apotegmas junto das hagiografias individuais ou extraídas de outras recolhas confere a estes manuscritos uma semelhança de família que parece carecer de maior atenção, no sentido de se averiguar que relações existiriam entre uns e outros. Além da integração na "literatura do deserto" e de, por conseguinte, partilharem uma mundividência comum, a repetição frequente de situações muito próximas e a

¹⁷ V. José Galdes Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos «Apophthegmata Patrum»*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1971, 2 t.

¹⁸ V. *PhiloBiblon: electronic bibliographies of medieval catalan, galician, portuguese and spanish texts*. – [Version] 2.0. – Berkeley : The Bancroft Library, University of California, 1999.

¹⁹ V. "«Os Doze Mandamentos»: An Early Portuguese Translation of the *Doctrina mandatorum duodecim Athanasii*", in *Revista da Faculdade de Letras* (Lisboa), Vª Série, 13-14 (1990), pp. 67-75, cuja gentileza do pronto envio aproveito para agradecer, e "The MS 'Flos Sanctorum' of the Universidade de Brasília: an early reflex in Portuguese of the hagiographic compilation of Valerio del Bierzo", in *O Amor das Letras e das Gentes. In honor of Maria de Lourdes Belchior Pontes*. Organizador João Camilo dos Santos, Frederick G. Williams, Santa Barbara, Center for Portuguese Studies – University of California at Santa Barbara, 1995, pp. 39-50.

coincidência flagrante entre algumas das narrativas seleccionadas, deixa intuir uma intimidade genológica que carece confirmação. Embora a conexão apotegmas – hagiografia tenha sido estudada a propósito de algumas Vidas de Santos em concreto, o primeiro género continua a não figurar na rede de relações genológicas que a hagiografia estabelece²⁰. Sem negar a génese da hagiografia nas Actas dos Mártires, o contributo dos apotegmas, quer pelo privilégio concedido à palavra, não descurando a exemplaridade da acção, quer pela frequente relação mestre/discípulo que se estabelece entre as personagens, aparenta ser um importante laboratório da escrita hagiográfica. A própria evolução dos apotegmas operou-se no sentido de um crescendo de narratividade, aproximando-os em muitos casos da hagiografia. A recepção daqueles no universo português poderá trazer alguma luz sobre essa conexão que nos parece endógena. Pensamos poder demonstrá-lo na prospecção que fazemos sobre a representação do pecado.

Tendo em conta o papel crucial que a escrita hagiográfica desempenhou na formação da literatura portuguesa, não se podem ignorar as cópias latinas existentes, até porque, apesar da diglossia cultural entre o latim e as línguas românicas, a tradução para vernáculo era já um sintoma da ignorância do latim e da necessidade de atingir novos públicos. A diferença ao nível da recepção tem naturalmente implicações no plano da redacção. Alguns estudos revelaram já a existência de uma sensibilidade e de um grau de tolerância muito diverso entre as redacções latinas e as portuguesas, agudizados pelo factor temporal. No tema que me proponho abordar, constata-se que, enquanto a hagiografia permaneceu nos limites de um circuito monástico fechado, junto dos conhecedores da doutrina, a explicitação do mal em toda a sua extensão era passível de ser integrada numa mentalidade de formação religiosa mas o mesmo não viria a acontecer quando as Vidas de Santos ultrapassassem os muros dos mosteiros. Qualquer acto de vulgarização, seja uma abreviação latina ou uma tradução portuguesa, tende a depurar o texto da ganga histórica, universalizando-o. O resultado nem sempre corresponde à legibilidade que preside àquela operação, uma vez que, não raro, o produto final é incoerente e o conteúdo apenas se entende se refizermos o percurso inverso até ao texto que serviu de fonte.

No caminho que me proponho percorrer, procurarei associar a concepção de pecado expressa no texto bíblico, radicada sobretudo no Decálogo, com a tradição dos

²⁰ V. F. Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, S.L., Arcadia de las Letras, 2003, pp. 43-76.

sete pecados capitais que com ela se cruza, embora com contaminações distintas, conforme se verá nos capítulos I e II da segunda parte da tese. Ora a formulação do septenário é profundamente subsidiária da experiência monástica oriental; e é justamente o conhecimento da vida dos monges que está na origem do itinerário de salvação desenhado por Evágrio de Ponto e posteriormente adaptado ao Ocidente por Cassiano e Gregório Magno. Sem que se esgote nos sete vícios principais e nos que neles se originam, há todavia uma profunda sintonia entre a representação do pecado na literatura do deserto e aquela doutrina. A intensidade desta monologia repercutir-se-á na longa tradição de cada um destes textos, ainda que com frequência adulterada ou neutralizada pela incompreensão ou censura das diferentes temporalidades.

Neste percurso, tentarei que a análise dos textos (capítulos III a V da segunda parte) seja precedida da conceptualização do pecado que lhes esteve subjacente, dando conta das modulações, cruzamentos, valorações a que estiveram sujeitos. Sempre que possível, procurarei estudar as variações sintomáticas introduzidas tanto nas cópias e abreviações latinas, como nas respectivas traduções portuguesas, no sentido de perceber a relevância ou o novo sentido que o pecado alcançou nas Vidas analisadas.

Considerando o volume de textos em causa e, sobretudo, a série de confrontos necessários à prossecução do objectivo apresentado, reservarei para um próximo trabalho a segunda fase deste projecto, aí privilegiando, outras heranças do monaquismo, bem como a escassa hagiografia de origem e expressão portuguesa²¹.

Pensar o pecado enquanto mal moral a que o homem está sujeito coloca necessariamente a questão ontológica. Esta reflexão parece ter-se feito por via de uma outra, mais crucial e determinante, a da sua génese num possível pecado original cuja conceptualização atingiu a primeira fase com Santo Agostinho, pelo menos ao nível da nomenclatura, embora a relação entre o pecado de Adão no *Génesis* e a redenção de

²¹ Refiro-me, por exemplo, à atenção à palavra dita e às histórias contadas, ainda tão presente nos *Diálogos* de São Gregório e dos Padres de Mérida e, já num outro contexto, à recepção dos legendários de Bernardo Guido, Tiago de Voragine e Bernardo de Brihuega. Num último grupo abarcarei não apenas os santos anteriores à fundação da nacionalidade, com composições redigidas em pleno século XII, mas também as vidas daqueles santos que habitaram o noroeste peninsular num tempo anterior à independência do reino. Considerando o culto que lhes foi dedicado, incluirei também o *Livro dos Milagres dos Santos Mártires de Marrocos* e, em função do culto e da origem, o *Livro dos Milagres de Santo António*; ligados ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, avultam as Vidas latinas de São Teotónio, São Martinho de Soure e D. Telo, esta com uma tradução portuguesa no século XV; a *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, será justamente integrada, apesar da sua origem aragonesa, sobretudo porque foi a primeira hagiografia escrita em português; finalmente, o *Memorial da Infanta Santa Joana Filha del Rei Dom Afonso V* e o *Tratado da vida do Infante D. Fernando*, a oscilar entre a história e a hagiografia. Também não poderão ser excluídos alguns dos santos extravagantes acrescentados ao *Flos sanctorum*, de 1513, como São Gonçalo de Amarante ou São Frei Gil de Santarém.

Cristo já tivesse sido abordada por São Paulo, precedendo portanto os quatro Evangelhos. Entre uns e outros, o Livro de *Job* surge como a mais dramática colocação do problema do mal na multiplicidade de questões que envolve – por que escolher um justo para vítima, qual a dimensão da arbitrariedade do mal, em que medida é que o mal é co-natural ao homem?

A ideia de uma mácula hereditariamente transmitida tornou-se obsessiva na Idade Média que, apesar de todos os temores, mantém, desenvolve e fomenta a esperança na salvação. A hagiografia surge como o exemplo da resistência e da fuga, tal como o Livro de *Job*, embora aquela numa versão menos dramática e, sobretudo, depurada de qualquer semente corrosiva.

Nos textos doutrinários a que me reportarei nos dois primeiros capítulos, a reflexão sobre o pecado é mais didáctica e progressivamente sistemática do que propriamente especulativa. Toma o mal como um dado adquirido, como uma propensão natural do homem só compensada ou contrabalançada pela misericórdia divina, disponível apenas para quem não desespera. Neste percurso, a aceitação do mal moral é de tal forma passiva que entre as lições mais reiteradas se encontra a proibição de julgar, como se houvesse uma consciência clara do que mais tarde viria a entender-se como a perda da justiça original. Esta ausência incapacita o homem de julgar o outro, como se lê reiteradamente na hagiografia dos padres do deserto. Julgar, como criar, eram tarefas eminentemente divinas; fazê-lo significava competir com Deus, ou seja, pecar de novo por inveja, orgulho, ousadia, rebeldia.

A hagiografia ergue-se assim como um hino à possibilidade de combater o mal, um exemplo de esperança; o santo é co-beligerante, numa relação auxiliada pela figura de um mestre em relação directa com Deus.

O confronto que o herói santo estabelece com o mal, qualquer que seja a forma que este assuma, salda-se sempre pela vitória, por muito grandes que sejam as provocações que tenha de suportar, na terra ou no Além. Caberá perguntar se o próprio género hagiográfico com os seus objectivos específicos de louvar o santo, instituir o seu culto, fornecer modelos para imitação, não cumpre uma outra missão. Será a hagiografia o género onde, de uma forma mais ostensiva, se dramatiza o sentido do mal para o Cristianismo? A ser assim, os textos hagiográficos, em toda a sua diversidade, fornecem sucessivas demonstrações sobre as provas e/ou condenações a que o homem está votado desde o pecado original (de que durante algum tempo não revelou uma consciência clara), sobre as exigências contra-natura que interpelam o cristão e sobre a permanente

batalha que tem de travar para que o seu sofrimento seja dotado de algum sentido. Embora, na generalidade dos textos, em dose muito menor, o santo é outro Job cuja resistência é experimentada mediante sucessivas provações que desafiam o seu universo de crenças. Job, inabalável, resiste, confia, insiste, mas questiona. Em termos narrativos, o santo, quando perseguido ou sucessivamente tentado, aceita passivamente o mal até alcançar um patamar em que as provas cessam. A partir de então, instala-se no itinerário para Deus, sem ulteriores perturbações.

Na hagiografia, as provas são iniciáticas. Não são cíclicas como poderíamos qualificar as de Sísifo. Têm um *terminus*, pelo que iluminam o caminho de vida e esperança. Informam uma concepção do homem como um ser para a vida, alimentado pela esperança. Daí que, não obstante toda a sorte de tipologias do pecado que a Idade Média foi compondo, o desespero seja o pior dos males, condenando irremissivelmente alguns monges do nosso *corpus*.

Embora esta concepção não seja explicitada nas hagiografias, as metáforas da luta, do combate, representam o santo como um atleta de Deus, como tantas vezes se lê nos relatos de martírio. Se nestes casos o combate é físico, na maior parte das hagiografias deduz-se a luta interior através das aventuras relatadas de um ponto de vista predominantemente externo. Entre o homem e a sua consciência, abstracção desconhecida na alta Idade Média, uma espécie de introspecção vai ganhando consistência com o desenvolvimento do sacramento da confissão.

Ainda assim, as figuras etéreas, voláteis em sentido literal, os espíritos, *pneuma* ou *logismoi* que assolavam os monges do deserto, e a quem era reconhecida uma existência real, não são mais do que a projecção da interioridade do homem, do seu alvedrio, a espaço comprometido por esses seres encarregados de o turvar. É curioso que, como se verá, na configuração da "viagem da alma" não aparecem figuras protectoras, apenas as tentações. Neste, como noutros aspectos, o Cristianismo inova ao fornecer ao homem a figura do intercessor, a começar pelos santos e a acabar na figura do Anjo da Guarda e da Virgem Maria. Com todos os acidentes de percurso possíveis, a cristianização do drama da alma sustenta o itinerário de perfeição que o monge tem de cumprir, despojando-se de tudo o que o prenda ao século.

A hagiografia que dá corpo a estas concepções é, do ponto de vista moral, profundamente restritiva, ainda que sejamos surpreendidos com a episódica ponderação de alguns excessos de ascetismo, ou com a reafirmação de que se trata de um código próprio para monges, não para leigos. Treinados física e espiritualmente na disciplina e no

auto-domínio, não se estranha que atinjam os píncaros da fama, colocando-se, com as devidas distâncias, ao nível das figuras do *star system* moderno – fenómeno cuja universalidade teve correspondência, à sua escala, nas hordas de peregrinos que demandam um eremita. Tinha razão André Jolles quando avançou esta semelhança a propósito da *legenda*, nos idos de 1930²², como de resto também foi sublinhado nos artigos que Jean-Claude Schmitt coligiu em *Les saints et les stars*²³. A analogia é mais evidente nos apotegmas e nas vidas dos santos históricos; nos primeiros, a *fuga mundi* é insistentemente contrariada pelo *voyeurismo* de quantos querem conhecer os ascetas; com os santos históricos, e desde muito cedo, aquilo a que chamamos "indústria da santidade" adquiria uma dimensão que superava a actual: o valor das oferendas que se faziam ao santo não tem comparação com a materialização da devoção nos nossos dias .

Numa literatura e numa mundivisão assolada pelas tentações do intelecto, a hagiografia limita-se a aprofundar o sentido do mal humano no âmbito do Cristianismo. A labilidade do homem é permanentemente confrontada com o pecado e com a necessidade de o vencer. A hagiografia, assente numa fé, ainda sólida, não se atreve nunca a questionar a arbitrariedade do mal, antes se apressa a interpretá-la como um punição de um qualquer pecado cometido. Há um nexos de causalidade entre o pecado e a pena. Não há fissuras. Dir-se-ia que a vocação eminentemente pedagógica da hagiografia rejeitava qualquer hipótese de especulação que suscitasse algum tipo de perplexidade sobre um mal inexplicável.

²² V. *Formas simples. Legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste*, São Paulo, Editora Cultrix, 1976.

²³ A este propósito, ver sobretudo a sua "Présentation"; Jacques Berlioz, "Texte hagiographique, rock n'roll et politique: notes sur la tournée de Parri Smith en Italie (septembre 1979)"; e Marie-Christine Pouchelle, "Sentiment religieux et show business: Claude François objet de dévotion populaire", in *Les saints (...). Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 5-19 e 251-299.