

LITERATURA MEDIEVAL

Volume II

ACTAS DO IV CONGRESSO
DA
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de
AIRES A. NASCIMENTO
e
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa
1993

© 1993, **EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Reservados todos os direitos
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: EDIÇÕES COSMOS

1ª edição: Maio de 1993

Depósito Legal: 63839/93

ISBN: 972-8081-05-7

Difusão

LIVRARIA ARCO-ÍRIS

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa
Telefones: 795 51 40 (6 linhas)
Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

EDIÇÕES COSMOS

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01
Fax: 347 82 55

Sobre a Funcionalidade da Narrativa Hagiográfica

Ângela Correia

Universidade de Lisboa

Como é sabido, a reelaboração constituiu prática frequente na nossa Idade Média. Na lírica galego-portuguesa, por exemplo, a reelaboração teve valor de género (cantiga de seguir¹) dotado de regras estabelecidas em que o reconhecimento da fonte parece ter sido desejado. Na historiografia, por outro lado, a composição de fontes de diversa natureza foi uma forma bastante vulgarizada de redigir um texto novo. No domínio da hagiografia, género de utilidade mais urgente, a reelaboração passa mais ocasionalmente pela composição de fontes e menos ocasionalmente pela refundição sucessiva, sobrepondo várias camadas autorais através das diversas traduções e cópias. É frequente encontrarmos em edições de várias naturezas reflexões como a que Maria Clara Almeida Lucas faz a propósito de traduções do latim: «**Pudemos verificar, ao cotejar um bom número destes textos hagiográficos com os seus originais latinos, que a tradução não segue a letra acabando por divergir acentuadamente em certas passagens. Estamos-nos a lembrar da hagiografia de S. Frutuoso radicalmente alterada na tradução portuguesa.**»². Ou como a que Mário Martins faz a propósito de testemunhos diferentes do mesmo texto: «**Alguns pormenores de B faltam em A. Aquele texto conta-nos que, após o primeiro interrogatório, os mártires foram metidos na cadeia, onde passaram vários dias de fome, e de lá saíram para serem de novo interrogados, sofrendo vários suplícios e sendo arrastados pelas ruas e apedrejados pelo povo, até que, por fim, lhes cortaram a cabeça. Ora em A, nada lemos da cadeia, nem da fome, nem do arrastamento pelas ruas, nem da lapidação.**»³

A edição crítica, cujo objectivo é restaurar o texto do autor, debate-se, assim, com o problema dos limites entre o desgaste inerente à cópia no caso dos testemunhos, o estatuto da versão⁴ e da interpolação bem como o problema do valor das vontades do autor, do reelaborador e do tradutor. Como afirma Ivo Castro, para fazer uma edição crítica de um texto hagiográfico seria necessário «**chamar à colação todas as versões conhecidas desse texto, quer em português, quer em outras línguas[...]**» e fazer a «**reconstituição da tradição**»⁵. Mas, depois de feitas estas operações, que texto deverá ser oferecido aos leitores? O texto do primeiro autor? O do tradutor? (que tradutor?) O do reelaborador? (que reelaborador?) Ou todos? Por exemplo, a *Vida de Santo Aleixo*, escrita em sírio ou grego por volta do séc. V, foi, mais tarde, aumentada de uma segunda parte, foi traduzida no séc. X em Roma para latim, tendo sido contemporaneamente traduzida para outras línguas orientais e depois reelaborada em latim e traduzida para uma série de línguas vulgares⁶. Em português, da *Vida de Santo Aleixo* existem três textos: dois alcobacenses com pequenas variantes entre eles e um no *Flos Sanctorum* de 1513⁷ bastante diferente dos outros. Todos contam a mesma história mas não da mesma maneira e não com os mesmos pormenores. Assim, duas atitudes extremas parecem-me poder tomar-se no confronto com as dificuldades de realização de uma edição crítica. Ou se atribui a cada texto valor de testemunho, procurando-se restaurar a letra do texto original, seja em absoluto, seja em determinada língua, ou, então, atribui-se a cada texto estatuto de versão na qual fica implicada a reelaboração como um acto criador motivado e a tradução como a resposta a uma das motivações. Mas a minha intenção, neste momento, não é demorar-me mais neste assunto e muito menos oferecer respostas. Gostaria apenas de reflectir sobre uma das possíveis motivações da reelaboração no género hagiográfico: a funcionalidade.

Nos trabalhos sobre hagiografia ou edições de *Vidas de Santos*, é frequente encontrarem-se referências a várias funções do género em questão⁸. Todas assentam num dado cultural que é a relação mantida pelo fiel com o santo ou, melhor, a relação que o compositor e reelaborador de *Vidas de Santos* sabe que o fiel tem com o santo, quer seja o devoto que no dia da festa ouve contar a *Vida* ou o monge que no refeitório e em certos ofícios ouve a mesma ou quase a mesma narrativa hagiográfica.

Uma das funções reconhecida por todos é a de promover o santo como um intermediário entre o crente e Deus. Nas narrativas hagiográficas esse papel é, por vezes, proposto pela própria voz do santo ou dos populares seus contemporâneos. É o caso da *Vida de Santa Olaya Virgem* onde se diz: «os cristãos louvarom ao Senhor mui alto e houverom grande prazer porque tinham cidadã e avogada ante o Senhor [...]»⁹. É ainda o caso da *Vida de Sam Victores* onde se conta que, antes de morrer, terá afirmado: «- Verdadeiramente qualquer cousa que vós outros ou os que de vós outros vierem justamente, em meu nome, a Deos pedirdes vos serdes outorgado.»¹⁰. Porém, outros aspectos muito frequentes nas *Vidas de Santos* talvez funcionem, ainda que de uma forma mais subtil, no mesmo sentido. Refiro-me concretamente ao facto de no início da narrativa o santo ser uma criança de pais abastados e educado como tal ou então um pecador, ambas figuras familiares aos ouvintes, por um lado, e, por outro, consideradas mais próximas do mundo terreal do que do mundo celestial. Uma, pelos bens herdados ou a herdar (cujo abandono é normalmente um dos primeiros actos de adulto que o santo realiza) e pela educação recebida, outra pelos pecados cometidos, são dois pontos do extremo humano que a Igreja medieva carregava de negatividade por oposição ao divino. Depois de um processo de gradual desequilíbrio do mais humano para o mais divino que a história conta através de acontecimentos, sofrimentos e milagres, o santo, por ter vencido a sua natureza humana, ascende à privença de Deus¹¹. Assim, a *Vida*, ao mostrar as naturezas humana e divina do santo, oferece-o, na prece por dádivas várias, como ideal intermediário entre o homem e Deus¹². O mesmo processo promove a identificação, oferecendo a vida do santo como um exemplo de comportamento. Ora, a necessidade de desenhar uma figura humana no início da narrativa parece-me poder ser a causa da sucessiva actualização dos pormenores do quotidiano, de acordo com os hábitos de cada comunidade. O reconhecimento e a identificação por parte do fiel resultariam, deste modo, facilitados. Assim, por exemplo, na versão latina da *Vida de Santo Aleixo* que se encontra nos *Acta Sanctorum*¹³, a educação do menino é descrita como entregue à aprendizagem dos mistérios da Igreja e das belas artes, florescendo em todos os estudos de filosofia e coisas do espírito. Uma versão hispânica em latim dos finais do século IX ou início do século X¹⁴ mostra Aleixo entregue à dialéctica e à retórica. Da mesma forma, no primeiro texto, o santo dá à mulher, antes de se despedir, um anel de ouro e a fivela do seu cinturão envolvidos num sudário vermelho. Na mesma versão hispânica, tais dádivas desaparecem e o santo afasta-se sem mais. No texto do *Flos Sanctorum* de 1513, Aleixo dá à mulher apenas o anel.

Se, no entanto, os pormenores das *Vidas de Santos* se prestam a actualizações, o fio central da história parece condenado a manter-se igual a si próprio, já que os hábitos de prece e a memória dos fiéis não seriam fáceis de mudar. Parece prová-lo o facto de a particular eficácia de alguns santos em problemas específicos do crente estar em relação directa com a sua história¹⁵. Assim, por exemplo, tendo Santo Aleixo abandonado a casa paterna para se tornar mendigo em terras distantes e depois, incógnito, na própria casa dos pais, é tido, pelo menos em França no princípio deste século, como patrono de mendigos e peregrinos¹⁶. Por vezes, como no caso de Santa Apolónia, é a própria *Vida* que estabelece ou recorda o vínculo. No *Flos Sanctorum* de 1513 conta-se que um dos suplícios infligidos a Santa Apolónia foi o de lhe arrancarem todos os dentes, restituídos imediatamente depois por vontade divina. As últimas palavras que a santa pronuncia antes de morrer são as seguintes: «*Que todos os que em mi tiverem devaçom e memorea de meu nome fazerem, tu do ceo os ouças e os ajudes na door dos dentes.*»¹⁷. Deste modo, o texto hagiográfico parece condenado a manter-se igual a si

próprio, no que respeita ao núcleo da história, e a adaptar-se às mudanças de tempo e geografia social, no que respeita aos seus aspectos laterais.

Outra função da narrativa hagiográfica passível de implicar mudanças textuais consoante a comunidade a quem é lida, é a da catequização. Na verdade, é frequente o aproveitamento do exemplo do santo e às vezes da sua própria voz para explicar ou simplesmente repetir as concepções do mundo, da vida e da morte que caracterizaram a religiosidade medieval, ou simplesmente fazer ouvir os textos bíblicos. Ora, a oportunidade da mudança nesse sentido dependeria, possivelmente, das necessidades ou dificuldades evangelizadoras do reelaborador. A versão hispânica em latim da *Vida de Santo Aleixo*, por exemplo, talvez tenha sido composta à volta dessa intenção já que a cada passo se podem ler citações bíblicas desconhecidas das outras versões latinas da mesma *Vida*.

A eficácia das narrativas medievais nas suas diversas funções teria a ver também com tudo aquilo que pudesse prender a atenção do ouvinte e impressionar-lhe a memória. Isto passa pela retórica e, às vezes, pela maior elaboração da narrativa mas também pelo maravilhoso que povoa as *Vidas de Santos* e que permite ao género cumprir ainda outra função: a de recrear¹⁸. O conhecimento que o hagiógrafo possuiria da particular sensibilidade da sua comunidade de ouvintes poderia influenciar a inclusão ou exclusão de determinados elementos narrativos ou maravilhosos. O movimento da diferença que se reconhece no texto da *Vida de Santo Aleixo* do *Flos Sanctorum* de 1513 talvez tenha obedecido a esse princípio, já que se inclui a figura do diabo e uma série de peripécias e milagres daí decorrentes. Mas o elemento fantástico nas *Vidas de Santos* serviria ainda como prova do reconhecimento divino, encorajando à prece¹⁹. As *Vidas de Santos* estão repletas de afirmações que parecem confirmá-lo: «*Estas cousas e outras de grande piedade fazia Nosso Senhor pollos rogos desta sua serva.*»²⁰; «*innumeravees milagres fez Deos polla sua serva.*»²¹; etc.

Das circunstâncias que provocaram a diferença nas narrativas hagiográficas, do público para o qual foram adaptados, do reelaborador que o fez, os textos dão apenas vagos indícios. E, no entanto, o trabalho da edição crítica ver-se-ia bastante facilitado se se soubesse identificar como obra de uma pessoa diferente, para um público particular, em circunstâncias determináveis, cada um dos estratos sedimentados nas narrativas que chegaram até nós. Fazer um trabalho desse tipo, porém, implica uma pesquisa quase arqueológica que vai para além do texto e portanto da responsabilidade e competência de quem se ocupa de estudar a literatura. Ou não?

Notas

¹ Jean-Marie d'Heur, «*L'Art de Trouver* du Chansonnier Colocci-Brancuti. Édition et analyse», *Arquivos do Centro Cultural Português*, IX, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, pp. 337-339.

² *Hagiografia medieval portuguesa*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984, p. 49.

³ *A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia, do Cód. CVI 1-23d.*, da Biblioteca de Évora, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Históricos Doutor António Vasconcelos, 1964, p. 18.

Ver também a este propósito mas com carácter mais geral o subcapítulo «Des textes perpétuellement rajeunis» em Hippolyte Delehaye, *Les Passions des Martyres et les Genres Littéraires*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1966.

⁴ Atente-se no valor que a palavra versão tem, por exemplo, no discurso de Abílio M. Roseira (S. Jerónimo. *Vida do Cativo Monge Confesso*, Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1935, p. 7, 8): «*todo o Cativo Monge está escrito de jacto [...] não obstante a versão — pois que o é — não se cingir estritamente à fonte original. [...] Confrontando o original com a tradução, descobrem-se-lhe imediatamente duas principais diferenças [...] outra, é ser a versão, por vezes demasiado livre.*» e também no discurso de Munk Olsen («*La Vie de Santa Pelágia, une traduction portugaise médiévale et son modèle latin*», pp. 243-277, *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende. II. La survie dans les*

littératures européennes, Paris: Études Augustiniennes, 1984, pp. 250, 251, 253): «Les deux versions portugaises (V e W) sont très semblables et présentent à peu près le même état de la langue. Les différences dans les graphies sont nombreuses mais peu significatives [...] Les variantes dans le vocabulaire sont rares [...] La morphologie donne lieu à peu de remarques [...]». O autor acaba por escolher «comme texte de base pour notre édition celui de V [...] tout en y introduisant les leçons correctes de W [...]».

⁵ «Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense (coleção mística de Fr. Hilário da Lourinhã, cod. alc. CCCLVI/ ANTT 2274)», *Revista Lusitana* (sep.), Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985.

⁶ Carl J. Odenkirchen, *The Life of St. Alexius in the Old French Version of the Hildesheim Manuscript*, Brookline: Mass. and Leyden Classical Folia editions, 1978.

⁷ Que eu saiba, este texto não foi ainda modernamente editado, devendo eu a informação da sua existência à Dra. Cristina Sobral. Servi-me das fotocópias do micro-filme existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, onde também se conserva o único exemplar conhecido do *Flos Sactorum* de 1513.

⁸ Veja-se por exemplo: Frantisek Graus, «Le funzioni del culto dei santi e della leggenda» em Sofia Boesch Gajano, *Agiografia altomedioevale*, Bologna: il Mulino.

⁹ Cito, à falta de outra, a estranha edição de Maria Clara de Almeida Lucas, *Ho Flos Sanctorum em Lingoagê: os Santos Extravagantes*, Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, p. 91.

¹⁰ Almeida Lucas, 1988, p. 77.

¹¹ Hippolyte Delehaye *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1955, p. 65.

¹² Louis du Broc de Segange, *Les saints Patrons des Corporations et protecteurs spécialement invoqués dans les maladies & dans les circonstances critiques de la vie*, Paris: J. Bretnacher, Libraire-Editeur, s.d., p. 38.

¹³ Odenkirchen, 1978, pp. 34-51.

¹⁴ Ulrich Molk, «Die altteste lateinische Alexiusvita (9./10. Jahrhundert) Kritischer Text und Kommentar», *Romanistisches Jahrbuch*, 27, Hamburg, 1976, pp. 304-310.

¹⁵ Segange, s.d., pp. VI, VIII, IX.

¹⁶ Segange, s.d., p. 38.

¹⁷ Almeida Lucas, 1988, p. 99.

¹⁸ Delehaye, 1955, pp. 62-64.

¹⁹ Aires Augusto do Nascimento, Saul António Gomes, *S. Vicente de Lisboa e seus Milagres Medievais*, Lisboa: Didaskalia, 1988, pp. 17, 18.

²⁰ Almeida Lucas, 1988, p. 227.

²¹ Almeida Lucas, 1988, p. 152.