

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispanica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen II

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Problemas de imitação e tradução literária no Noroeste peninsular: Para uma reinterpretação da figura de Martinho de Braga

Martinho e Pascásio de Dume legaram-nos um conjunto de textos, obras originais e traduções, que constituem o único monumento literário da Galécia da segunda metade do séc. VI. Do muito que se tem escrito sobre estes dois autores, sobressaem as interpretações histórico-culturais da figura de Martinho centradas nos dados biográficos propagados por Venâncio Fortunato. Segundo ele, como é sobejamente conhecido, Martinho terá nascido na Panónia e feito a sua formação intelectual no Oriente, onde se imbuíu da leitura dos filósofos gregos, particularmente de Platão, Aristóteles, Crisipo e Pítaco¹. A partir destes dados deduziram os estudiosos de Martinho que do Oriente terá trazido consigo diversos manuscritos, entre os quais avultam duas colecções de apotegmas, uma que ele próprio traduziu, outra que confiou ao labor do seu discípulo Pascásio, além de uma colecção de cânones conciliares, cuja tradução, pelo menos, reviu. No deserto cultural provocado pela invasão dos bárbaros surge, assim, Martinho como autor e impulsor de um autêntico renascimento das letras e da vida espiritual sob os mais variados aspectos, desde a fundação de mosteiros à instrução de monges e de leigos. Como Pascásio também traduziu uma colecção de apotegmas do grego para latim, concluiu-se imediatamente que o seu mestre de língua grega teria sido o próprio Martinho, que deste modo vê ampliado o seu magistério intelectual. E todo este surto de cultura se explicaria, nos meios utilizados e nos textos produzidos, pela origem e pela formação oriental de Martinho².

1. VENANTIUS FORTUNATUS, *Carminum libri*, V, 1, 7, in: *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, rec. F. Leo, Berlin, 1881.

2. A título de exemplo, veja-se o que a este propósito escreveu o saudoso Padre Mário MARTINS, referindo-se aos dados fornecidos por Venâncio Fortunato, Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha: “Destes e de alguns dados mais, sabemos que nasceu na Panónia no primeiro quartel do séc. VI e, mais tarde, seguiu para a Terra Santa, onde se formou na literatura grega e na espiritualidade dos monges, anacoretas e clero do Oriente. Esta corrente religiosa e cultural trouxe-a ele consigo, quer na educação dos monges, quer pelos livros que por lá adquiriu, alguns dos quais traduziu ou fez traduzir para latim” (*Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos séc. IV a VII*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, p. 219).

Mas, no entanto, por mais consolidada e documentada em fontes contemporâneas que pareça esta série de deduções em cadeia, o facto é que, quando se envereda por um estudo sistemático da obra de Martinho e da tradução de Pascásio, dos processos e dos objectivos que um e outro prosseguiram, quando se analisam e quantificam as influências, a todos os níveis, de Cassiano na trilogia formada pelo *Pro Repellenda iactantia*, pelo *Item de superbia* e pelo *Exhortatio humilitatis*, ou de Séneca no *De Ira* e na *Formula uitae honestae*, não é possível manter intacta, no geral e no particular, a coerência da interpretação que acabamos de resumir.

Com efeito, Martinho traduz, mas revela em vários pontos um desconhecimento notável de certas particularidades da língua grega e do ambiente monástico onde nasceram os textos que verte para latim. Não é possível que um leitor assíduo de Platão e Aristóteles, segundo Venâncio Fortunato, claudique na interpretação de certos modismos morfológicos e semânticos, como não é possível que alguém formado em ambiente monástico oriental confunda os nomes das suas figuras mais proeminentes.

Poderíamos multiplicar as provas do que afirmámos, se este fosse o lugar para o fazer³. Referiremos apenas os seguintes exemplos:

1. Ao traduzir em *Sent.* 1 a expressão οἱ πατέρες τῆς Σκήτεως, Martinho suprimiu pura e simplesmente a determinação τῆς Σκήτεως, por considerar de nenhum interesse mantê-la numa tradução dirigida a um público pouco familiarizado com os grandes centros do monaquismo oriental. Mas mais sintomático, ainda, é que Martinho suprima sistematicamente este topónimo, sempre que, sem ele, a tradução faz sentido, tendo-o conservado apenas em dois casos⁴. Note-se que Pascásio o usa 24 vezes e Cassiano 11 vezes. O que quer dizer que, se este topónimo era familiar a Pascásio, grandemente influenciado na tradução dos *Apophthegmata Patrum* pela obra de Cassiano, não o era a Martinho. Além disso, a forma como Martinho transcreve Σκῆτις –as duas ocorrências que se encontram lêem *Scythy*– apontam mais para a *Scythia* do Ponto, uma forma bem conhecida de um leitor da poesia clássica, do que para o deserto do Egipto, terra-mãe do monaquismo. Cassiano, conhecedor da pronúncia iotacista do grego do seu tempo, translitera η por *i*. Pascásio, que aprendera a língua grega numa escola

3. O que aqui apresentamos é uma breve síntese de algumas posições que tomámos na nossa dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa: *A recepção de Cassiano e das Vitae Patrum - Um estudo literário de Braga no século VI*, Lisboa, 1993.

4. *Sent.* 12 e 45.

ocidental, provavelmente em Braga, segue a pronúncia tradicional transliterando η por *e*. Martinho, à falta de melhor, recorre a *Scythia*, um termo da tradição literária clássica latina, insistimos, onde foi buscar o *y* e o *th*, para transcrever, respectivamente, o η ε ο τ de Σκῆτις. Estes indícios alertam-nos para a falta de familiaridade de Martinho com a obra de Cassiano, nesta fase, e para o pouco conhecimento que revela dos grandes centros monásticos do Egipto. Em suma, nem Cassiano chegou a Braga pelas mãos de Martinho, nem Martinho terá feito a sua formação em ambiente monástico oriental. Pelo contrário, todos os indícios decorrentes da análise comparativa da tradução de Martinho e de Pascásio vão no sentido de que, quer um quer outro, se serviram da mesma colecção sistemática onde cada um deles foi buscar os materiais para constituir a sua própria colecção⁵. E, tendo em conta a ausência total de marcas de Cassiano na tradução de Martinho, em contraste com a profusão de influências na trilogia, podemos, ainda, acrescentar que foi em Braga que Martinho leu a obra de Cassiano e só depois de ter traduzido as *Sententiae Patrum*. É, pois, mais que provável que, antes da suposta chegada de Martinho, ou melhor, antes de Martinho se ter feito monge em Braga, já existisse em Dume um mosteiro com uma biblioteca, onde, entre outras obras, estavam representados Cassiano e as *Vitae Patrum* em grego.

2. A dificuldade que os investigadores, desde Bousset a Barlow, têm sentido ao tentar identificar o texto original de que se serviu Martinho reside no facto de que ele não se limitou a traduzir o texto de que dispunha. Mais do que isso, Martinho recolheu, reorganizou e fez centão de um ou mais apotegmas, alterou-lhes pormenores para os adaptar à situação real do monaquismo noroestino, acrescentando ao texto assim constituído reminiscências de todo o tipo e, sobretudo, autoridades bíblicas. Em *Sent.* 5, detectamos um centão formado por *Poemen* 163⁶ e por *Nau* 353⁷, num vai-e-vem constante de uma fonte para a outra, com ligações entre elas da autoria de Martinho. São vários os casos em que assim procede. Mas o mais

5. Remetemos para Martinho (*Sent.* 2, 36 e 37) onde é seguido como fonte o apotegma *Moyses* 18 da colecção alfabética editada por Cotelier, mas segundo a segmentação do texto com que aparece na colecção sistemática traduzida por Pelágio-João (Rosweydyus 6, 4: 5, 6, e 7). Por seu lado, Pascásio serve-se, no apotegma 101, de *Moyses* 18, mas também ele segundo o texto que foi transmitido pela colecção sistemática.

6. MIGNE, J.-P., *Patrologiae Graecae* tomus 65, *Apophthegmata Patrum*, Brepols, Turnhout (reimp), col. 361. Única fonte indicada por W. BOUSSET (*Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923, p. 135, retomado por C. W. BARLOW, *Martini Episcopi Bracarenensis opera omnia*, New Haven, 1950, p. 14).

7. NAU, F., *Revue de l'Orient chrétien*, 17, 1912, p. 300.

importante é sem dúvida o de *Sent.* 109. Barlow indica como fonte única deste apotegma *Moyses* 18f⁸, um lugar paralelo que na realidade corresponde apenas a uma parte mínima de *Sent.* 109.

Com efeito, logo as primeiras três linhas remetem para outra fonte, *Siluanus* 11⁹. Imediatamente a seguir vem um centão baseado em *Ioannes Colobus* 34¹⁰, entrecortado por citações Bíblicas, de modo que se nos deparam dois apotegmas fundidos um no outro, com várias achegas do próprio Martinho, particularmente evidentes nas supressões, cruzamentos e substituições de texto, e uma colagem, fruto da associação mental, de reminiscências de uma quinzena de passos bíblicos diferentes. *Sent.* 109 é, na verdade, um *compendium* de todas as técnicas utilizadas por Martinho ao longo do *corpus* traduzido, que vão desde a versão literal, às adaptações livres e aos comentários produzidos pelo próprio tradutor. A uns textos vêm colar-se outros textos, que logo a seguir são abandonados para se voltar à peça inicial, ela mesma substituída por uma sequência de outras peças, numa descontinuidade total de elementos, mas numa coerência e numa continuidade perfeitas de sentido. A análise mais minuciosa mostra que Martinho estava atento às mínimas alterações por ele introduzidas e que o fez, sempre, para obter um texto que cumprisse a função de sintetizar a compilação dos materiais que ele próprio reuniu e adaptou. Por conseguinte, nunca existiu uma coleção grega de apotegmas com a configuração assumida pela martiniana.

3. Deste modo, a relação de Martinho com o texto original está marcada por uma grande liberdade de interpretação e nem sempre por uma profunda compreensão. Temos boas razões para duvidar se Martinho dominava inteiramente a língua grega. Em *Sent.* 49, por exemplo, surge-nos a tradução “euntes in suppliciis” face a “euntes in regnum”, quando em grego é usado em ambos os casos o acusativo de movimento: ἀπερχομέ νους εἰς κόλασιν, ἀπερχομέ νους εἰς βασιλείαν. Por que traduziu então Martinho εἰς κόλασιν (*in supplicium*) por “in suppliciis”, quando, na mesma frase, verte εἰς βασιλείαν por “in regnum”? Simplesmente porque confundiu a terminação de kovlasin com a desinência –σιν do dativo do plural, muito mais frequente, dos nomes de tema em consoante do tipo σῖ μασιν. O mínimo que podemos dizer é que o conhecimento das declinações gregas por parte de Martinho não estava isento de hesitações, o que não seria muito próprio de quem tivesse vivido em ambiente grego e tido por familiares as obras de Platão e Aristóteles.

8. PG 65, 289. BARLOW, p. 16.

9. PG 65, 412.

10. PG 65, 215.

4. Falta de familiaridade com os ambientes gregos, particularmente com os ambientes monásticos orientais, denotam a transformação de Ἐνοῦβ in *Panub*¹¹, de Ἀλώνιον in *Antonium*¹², de Πάσιος in *proximus* e de Ἀμμωνᾶν in *magnum*¹³. Estas duas últimas confusões deturpam gravemente o original. Todas elas, no seu conjunto, denunciam um Martinho que desconhece do monaquismo oriental coisas tão fundamentais como os nomes dos seus principais protagonistas. Note-se, por contraste, que a tradução latina de Pelágio¹⁴ não apresenta uma única alteração deste género relativamente ao texto grego.

Na verdade, o que Martinho revela na sua tradução é uma mentalidade profundamente ocidental. O texto de origem é a cada passo recortado, substituído, ampliado, alterado e centonizado, com o objectivo claríssimo de produzir uma leitura ajustada aos meios ambientes monásticos já existentes no Noroeste da Península. Por tudo isso, não hesitamos em afirmar que foi em Braga que Martinho entrou em contacto com uma colecção de apotegmas organizada por temas e que, à medida que ia lendo nessa colecção, foi forrageando e traduzindo umas tantas peças que acabaram por constituir uma colectânea que, como tal, só tem existência em latim. O que significa que a Martiniana não representa uma colecção de apotegmas hoje supostamente perdida e que teria sido trazida pelo próprio Martinho na sua viagem de Oriente para Ocidente. Mais ainda, a Martiniana, embora sendo globalmente uma tradução do grego, de forma nenhuma pode ser utilizada para reconstituir o suposto texto original, pela simples razão de que as lições variantes em relação ao texto transmitido pelos manuscritos gregos conhecidos são da autoria do próprio Martinho.

Esta alteração de perspectiva, de múltiplas consequências, como veremos, passa também pela análise da tradução dos *Apophthegmata Patrum*¹⁵ realizada por Pascásio de Dume. Deixando de lado o alcance exacto do prefácio que precede a tradução, debruçemo-nos por instantes sobre a estrutura e o vocabulário que a enformam.

Fazemos notar, antes de mais, que os primeiros 39 capítulos reproduzem exactamente a estrutura dos livros 5 a 12 das *Instituições* de Cassiano e que os capítulos 40 a 101 se encontram em grandes blocos nos capítulos tematicamente correspondentes de uma colecção sistemática grega. Quando Pascásio se decide

11. *Sent.* 19, 3-5, que segue *Poemen* 173 (PG 65, 364).

12. *Sent.* 54, onde Martinho traduz *Poemen* 41 (PG 65, 332).

13. *Sent.* 18, *Poemen* 2 (PG 65, 317).

14. Texto em J. P. MIGNE, *PL* 73, *Verba Seniorum*, col. 855-1022 (H. Rosweydu, *Vitae Patrum*, Antuerpiae 1615).

15. Seguimos a edição de J. GERALDES FREIRE, *A Versão Latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1971.

pela integração de um apotegma num campo temático diferente do original, fálo quase sempre movido pela perspectiva de classificação da matéria como se encontra em Cassiano. Por conseguinte, do princípio ao fim da pascasiana é indiscutível a influência da leitura de Cassiano, tanto no fraseado como nos pontos de vista da integração temática e no vocabulário de tradução. Daí se segue que, com toda a certeza, o tradutor da pascasiana foi também o seu organizador.

Já fizemos notar que os raros pontos de contacto entre a martiniana e a pascasiana revelam que os seus organizadores-tradutores se serviram do mesmo manuscrito onde recolheram, em momentos diferentes e com metodologias diversas, os materiais que traduziram. Diga-se de passagem que Pascásio revela maior conhecimento da língua grega do que aquele que é considerado seu mestre. Mas tal como Martinho também Pascásio, embora em menor escala, adapta o texto que traduz, imprimindo-lhe uma forma estilística menos oralizante e mais adequada ao ritmo da leitura em comum.

Este é mais um argumento em favor de que não se pode sustentar que a pascasiana representa uma colecção grega, também ela desaparecida e hipoteticamente trazida do Oriente por Martinho.

Passando das traduções aos textos originais, a característica mais saliente consiste na influência de Cassiano na trilogia moral de Martinho de Braga. No *Pro Repellenda iactantia* é tão evidente essa influência que se torna possível identificar página a página a obra de Cassiano que está subjacente em cada um dos parágrafos e acompanhar em pormenor os movimentos a que a associação de ideias dá origem, num contínuo saltitar de capítulo para capítulo ou de livro para livro. Trata-se, no *Pro Repellenda iactantia* e no *Item de superbia*, de uma imitação a livro aberto. Particularmente no *PRI*, há passos em que é visível que, tendo diante de si um determinado capítulo de Cassiano –por ordem de importância, livro 11 das *Instituições*, livro 5 das *Colações*, livro 12 das *Instituições*, livro 5 das *Instituições*–, Martinho copia frases, adaptando-as, sempre, aos seus objetivos, substituindo uma palavra por outra, simplificando uma ideia, ampliando ou invertendo a ordem dos elementos que encontra. Passos há, porém, em que a influência de Cassiano é difusa, não indo além de uma vaga semelhança de fundo, tanto no pensamento como no vocabulário e nos recursos retóricos utilizados.

Todo o processo de elaboração do *Pro Repellenda iactantia* não passa nem pelo centão, nem pelo mosaico, nem pelo florilégio. O que sobressai é uma obra inspirada num autor, penetrada de relações intertextuais, entretecida de contributos de uma reflexão original e enriquecida com autoridades bíblicas que não se encontram em Cassiano. Cassiano forneceu o tema, algumas frases reproduzidas à letra, outras ligeiramente adaptadas, e, sobretudo, proporcionou todo um pano de fundo em ideias, motivos, expressões e vocabulário. Mas quase sempre, tanto

no *Pro Repellenda iactantia* como no *Item de superbia*, é possível indicar a correspondência entre texto que imita e texto imitado. Mais tarde, na redacção do *Exhortatio Humilitatis*, a influência de Cassiano é mais difusa, revelando uma profunda assimilação das estruturas discursivas, dos recursos retóricos e do vocabulário, sem que seja possível seguir em concreto o passo de que dependem. Uma consulta das concordâncias do texto imitado indicia não um mas vários pontos de contacto. O que quer dizer que, nesta fase, a obra de Cassiano é uma leitura profundamente meditada e assimilada.

Um aspecto que não podemos deixar de referir é que, imitando Cassiano, Martinho evita sistematicamente todas as afirmações e todo o vocabulário que se prendem com as questões polémicas da relação entre graça e livre arbítrio¹⁶. Em nossa opinião, tal precaução, conscientemente assumida por Martinho, revela que ele estava a par da polémica suscitada nos meios augustinianos por certas tendências ascéticas de Cassiano, mais tarde taxadas de semipelagianistas e que, em 529, foram objecto de uma rectificação condenatória por parte do Concílio de Orange¹⁷. O que, em última análise, significa que Martinho mantinha contactos intelectuais muito estreitos com o Sul de França. Do que não há dúvida é de que Martinho, que na fase em que traduz as *Sententiae Patrum Aegyptiorum* ignora Cassiano, o toma como seu mestre quando compõe a trilogia. Sem perigo de exagerar, podemos, pois, afirmar que foi com a leitura da obra do marselhês que Martinho formou a sua personalidade literária. Por outras palavras, foi em Braga, com Cassiano, que Martinho fez a sua formação intelectual e não no Oriente com a leitura de Platão, Aristóteles, Pítaco e Crisipo.

De tudo o que fica dito extrai-se, como primeira conclusão, que a Braga pré-martiniana não era um deserto cultural à espera de ser povoado por influências exógenas, supostamente vindas do Oriente com o próprio Martinho. Pelo contrário, tudo leva a crer que, no Noroeste da Península, continuavam vivos e activos os meios de cultura arreigados na população hispano-romana dos últimos tempos

16. Sobre esta problemática, vejam-se os estudos de: SPINELLI, M. "Teologia e 'teoria' nella conlatio *De Protectione Dei* di Giovanni Cassiano", *Benedictina, Rivista di Studi Benedittini*, 31, 1984, pp. 23-35; CHÉNÉ, J. "Le semipelagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à Saint Augustin", *Recherche de Science Religieuse*, 43, 1955, pp. 321-345; PLINVAL, G. "Prosper d'Aquitaine interprète de Saint Augustin", *Recherches Augustiniennes*, 1, 1958, pp. 339-355.

17. Carolus de Clercq, *Concilia Galliae A. 511 - A. 695*, C. C., Turnholti, 1963. Em 25 cânones foram condenados o pelagianismo e o semipelagianismo e definidos, como doutrina católica, os seguintes princípios: incapacidade da natureza humana para praticar o bem sobrenatural, impossibilidade de merecer a graça, necessidade absoluta da graça para o início da salvação e para a perseverança na virtude. Note-se que a palavra *arbitrium*, com 96 ocorrências em Cassiano, não é usada uma só vez no *Item de superbia*, embora S. Martinho escreva sob a influência directa do *De Spiritu superbiae* do Marselhês.

do Império. Não é necessário postular a origem oriental de Martinho para explicar o conhecimento, um tanto rudimentar, que ele tem da língua grega, e seria abusivo, sem mais, concluir que ele foi o mestre de Pascásio. Tal como Pascásio, Martinho é um produto do meio cultural do Noroeste peninsular do séc. VI, além de que determinadas influências apontam para o Sul de França.

Uma segunda conclusão que se impõe é que a origem oriental de Martinho é um dado hagiográfico criado por Venâncio Fortunato e não um facto histórico que possa ser confirmado pela análise da sua obra. O que o poeta da corte merovíngia pretende é estabelecer, a qualquer preço, similitudes entre Martinho de Braga e Martinho de Tours, este sim originário da Panónia, e estreitar relações políticas e diplomáticas entre o reino suevo e o reino dos francos, com a intenção, mal escondida, de revigorar uma aliança contra o inimigo comum que era o reino dos visigodos. Uma leitura crítica do relato do transporte das relíquias de S. Martinho de Tours para Braga¹⁸, que, providencialmente coincide com a chegada de Martinho dumense ao Noroeste da Península, sugere que a conversão dos suevos ao catolicismo não é alheia a múltiplos contactos diplomáticos com a corte franca. Se Martinho de Braga não veio do Sul de França para o Noroeste da Península, é, pelo menos, muito provável que em terras de França tenha conhecido e privado com Venâncio Fortunato, com a rainha Radegundes e com a abadesa Agnes, as quais, nas palavras de Fortunato, se consideram suas discípulas e se recomendam às suas orações¹⁹.

Estas conclusões impõem uma revisão de toda a problemática histórico-cultural do Noroeste Peninsular, a qual deverá ter em conta os seguintes aspectos:

—Que Cassiano é o mestre por excelência dos dois dumenses: a leitura da sua obra forneceu a Martinho os temas, a estrutura e o vocabulário da sua trilogia moral, e a Pascásio o modelo para a organização temática da sua colectânea de apotegmas e o vocabulário para a sua tradução.

—Que foi em Braga que Martinho entrou em contacto com a obra de Cassiano numa fase posterior àquela em que traduziu as *Sententiae Patrum Aegyptiorum*.

—Que Martinho e Pascásio não são apenas tradutores mas também organizadores das compilações de sentenças que traduziram.

—Que essas traduções são eminentemente funcionais, adaptadas à vivência e à mentalidade do cenobitismo do Noroeste Peninsular.

18. *Gregorii Turonensis opera. Libri octo miraculorum*, “Mon. Germ. Hist., Scriptores Rerum Merovingicarum”, ed. B. KRUSCH, Hannover, 1885, I, 594-596.

19. “Sedulitate patris proprias tuearis alumnas” (*op. cit.* na nota 1).

—Que as diferenças entre a tradução e o texto dos originais conhecidos derivam da necessidade de adaptar à vida cenobítica ocidental uma literatura concebida para a edificação dos ascetas do deserto.

—Que ambos os dumienses compilaram os materiais que traduziram a partir de uma colecção sistemática mais ampla, do estilo daquelas que nos foram conservadas no códice de Paris *Coislin 127* ou no *Escorialense R-II-1*.

—Finalmente, que foi no ambiente cultural do Noroeste Peninsular do séc. VI que Martinho modelou a sua personalidade intelectual e literária.

Arnaldo M. ESPÍRITO SANTO
Universidade de Lisboa