Teresa Candolo

Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Letras**, na área de Teoria e História Literária.

Orientador: Prof. Dr. Haquira Osakabe

UNICAMP
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM
2002

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE IEL
Nº CHAMADA T/UNICAMP
C161d
V ____ EX
TOMBO BC/ 49559
PROC 16-837/02
C ____ D X
PREÇO R$ 11,00
DATA 13/06/02
Nº CPD ____

CM00169103-1

BIB ID 243567

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

C161d Candolo, Teresa

Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas / Teresa Candolo. - - Campinas, SP: [s.n.], 2002.

Orientador: Haquira Osakabe

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Literatura medieval. 2. Literatura portuguesa. 3. Hagiografia. 4. Mística. 5. Santidade. I. Osakabe, Haquira. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Este exemplar é a redação final da tese defendida por Teresa Cardoso

e aprovada pela Comissão Julgadora em 08 / 05 / 2002.

Profª Drª SUZI FRANKL SPERBER
Coordenadora Geral de Pós-Graduação
IEL/Unicamp
Matr 04631-1

Prof. Dr. Haquira Osakabe (Orientador)

Prof. Dra. Colette Storms

Prof. Dr. César Nardelli Cambraia

Prof. Dr. Waldecy Tenório

Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

3.1e/96202

RESUMO

O presente trabalho consiste na análise da hipótese de as lágrimas constituírem elemento significativo na economia de hagiografias medievais portuguesas, contribuindo para a representação da santidade nos personagens desses textos. Para tanto, constituímos um *corpus* de hagiografias – o legendário da *Collecção Mystica de Frei Hylario de Lourinhaã*, do códice de Lisboa BNL ALC 462, que contém dez vidas de santos – e um segundo *corpus*, composto de textos de espiritualidade e doutrina medievais. Ambos os *corpora* advêm do mesmo *scriptorium*, do mosteiro português cisterciense de Alcobaça, do período que compreende os séculos XIV e XV, e os textos encontram-se em português arcaico. A partir de reflexão acerca da doutrina do dom de lágrimas, ou *Penthos*, que surgiu no início do monaquismo, com os Padres do Deserto, e perdurou no ambiente monástico de toda a Idade Média Ocidental, analisamos as hagiografias portuguesas. Para tanto, valemo-nos também dos tratados espirituais que compõem o segundo *corpus*, a fim de verificar a operância do conceito dentro do *scriptorium* que produziu as versões das hagiografias analisadas. Os resultados foram muito positivos: a doutrina do dom de lágrimas está fortemente presente nos tratados espirituais encontrados em Alcobaça; a biblioteca desse mosteiro possui, inclusive, textos fundamentais para o estabelecimento da doutrina das lágrimas em testemunhos do século XV, em português. Nas hagiografias, as lágrimas são atributos dos personagens mais santos, dos quais o hagiógrafo valeu-se para externar a compunção de temor - o arrependimento pelos pecados – e a compunção de amor – o desejo de Deus – experienciados pelos personagens. As duas compunções, de temor e de amor, são os componentes da doutrina do dom de lágrimas cristão medieval.

ABSTRACT

This work consists of an analysis of the hypothesis that the tears constitute a meaningful element in the economy of the Portuguese medieval hagiographies, and that they contribute to the representation of sanctity of the characters of such texts. In order to do so, we set up a *corpus* of hagiographies – the legendary from the *Collecção Mystica de Frei Hylario de Lourinhaã*, from the Lisbon codex BNL ALC 462, which contains ten *Lives of Saints* – and a second *corpus*, composed of texts on spirituality and medieval doctrines. Both *corpora* come from the same *scriptorium* of the Portuguese cistercian monastery of Alcobaça. They belong to the period that comprises the XIV and XV centuries, and their texts are written in archaic Portuguese. We analysed the Portuguese hagiographies by reflecting on the doctrine of the gift of tears, or *Penthos*, which began in the outset of the monasticism, with the desert fathers, and endured in the monastic environment throughout all Western medieval times. To do that, we also made use of the spiritual treatises that make up the second *corpus*, so as to check the cogency of the concept within the *scriptorium* that produced the hagiographies in question. The results were very positive, as the doctrine of the gift of tears is steadily present in the spiritual treatises that were found in Alcobaça. The library of that monastery has texts in Portuguese that are fundamental for the establishment of the doctrine of the tears in the testimonies of the XV century. In the hagiographies, the tears are attributes of the holiest characters, the ones who the hagiographer used to externalize the compunction of fear – the repentance for the sins – and the compunction of love – the desire for God - that they underwent. Both compunctions, of fear and love, are the components of the medieval Christian doctrine of the gift of tears.

SUMÁRIO

Agradecimentos 09

Introdução 11

Capítulo I. Apresentação dos textos dos *corpora* 17

i. *Corpus* hagiográfico 29

ii. *Corpus* de espiritualidade 37

Capítulo II. A cultura monástica medieval 47

i. Patrística e início do Monaquismo 51

ii. Cister 55

Capítulo III. A compunção ou a doutrina do *Penthos*: o dom de lágrimas 57

i. O *Penthos* (definição) 61

ii. Origem da doutrina do *Penthos* 65

iii. Propriedades do *Penthos* 70

iv. A compunção depois da Patrística 75

v. O dom de lágrimas entre os cistercienses 89

Capítulo IV. As lágrimas e o *Penthos* nos tratados de espiritualidade alcobacenses: o Desejo de Deus 155

Capítulo V. O texto hagiográfico 167

Capítulo VI. Análises das narrativas hagiográficas 168

i. Mulheres 169

Vida de uma monja 173

Vida de Tarsis 176

Vida de Santa Pelágia 188

Vida de Eufrosina 207

Vida de Santa Maria Egipcíaca 231

ii. Homens 231

Vida do Infante Josaphat filho de Avenir Rey Indiatico

Morte de S. Jerónimo 282
Conto de Amaro 287
Visão de Túndalo 306
Vida de Santo Aleixo 321
Conclusões 333
Referências Bibliográficas 339
Anexos 351
Resumé 353
Dados dos *corpora* de textos medievais 355
i. *corpus* hagiográfico 359
ii. *corpus* de espiritualidade 384

Agradeço, muito especialmente, ao Prof. Dr. Haquira Osakabe que, além da orientação zelosa, através da qual tem me descortinado os horizontes profissionais, esteve sempre presente como um grande amigo; à Prof. Dra. Colette Storms, que acolheu-me na Bélgica e pôs-me em contato com obras e pesquisadores durante todo meu percurso de Doutoramento, fornecendo auxílio inestimável, além de sua valiosa amizade; ao Prof. Dr. Claude Thiry, que me recebeu no Institut d'Études Médiévales da Université Catholique de Louvain; ao Prof. Dr. Jean-Marie Auwers, que orientou-me na confecção de minha monografia final para o DEA en Médiévistique, na Bélgica; ao Prof. Dr. Ivo Castro, que me recebeu e orientou em Portugal; aos profs. Dr. João Dionísio e Isabel V. Cepeda, com cujo auxílio pude contar também em Portugal, e ainda à Prof. Dra. Cristina Sobral e a Carlos Roma Fernandes; ao Prof. Dr. Heitor Megale, que contribuiu com este trabalho desde sua gestação durante a confecção de minha Dissertação de Mestrado, assim como o Prof. Dr. Alcir A. B. Pécora; ao Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro, que me co-orientou durante a permanência no exterior de meu Orientador e contribuiu com valiosas sugestões por ocasião do Exame de Qualificação; à Prof. Dra. Adma Fadul Muhana, que também contribuiu com preciosas sugestões na Qualificação; ao Prof. Dr. César Nardelli Cambraia, que, entre outros favores, cedeu-me gentilmente cópia de sua edição ainda em preparação do *Livro de Isaac*; a todos os professores da Banca de Examinação desta Tese, Prof. Dr. Haquira Osakabe, Profa. Dra. Colette Storms, Prof. Dr. César N. Cambraia, Prof. Dr. Waldecy Tenório, Prof. Dr. Alexandre S. Carneiro, Profa. Dra. Adma F. Muhana e Prof. Dr. Rodolfo Ilari, que dedicaram tempo e atenção a este trabalho.

Agradeço a toda minha família, especialmente a meu pai, Gaspar, e minha mãe, Lúcia, que possibilitaram-me a consecução deste trabalho; às minhas irmãs, e em especial minha irmã Cecília que recebeu-me em sua casa no período final da elaboração da Tese; aos muitos amigos que aceitaram minhas ausências e forneceram-me préstimos valiosos durante esse longo trajeto: Dinho, Maria (Só), Marcos, Cássia, Telma, Annie, Epa,

Daniela, Virginie, Sabine, Alain, Jean-Pierre, David, Monique, Jean-Baptiste, Raymond, Helena e Sabina; e apresento minhas desculpas aos outros muitos que não cito aqui.

Esta Tese contou com o apoio financeiro das agências FAPESP (Bolsa DR), CAPES (Bolsa *Sandwich*) e FAEP (Auxílio-Ponte), às quais agradeço aqui.

INTRODUÇÃO

...hũa noyte lhe fallou hũa voz e lhe disse: "Amaro vayte desta terra (...)
syngra per esse mar hu te deus quiser guyar."
Conto de Amaro, BNL ALC 462, f. 112r[1]

O presente projeto de Tese de Doutoramento nasceu de reflexões feitas a partir da leitura do *Conto de Amaro*, narrativa hagiográfica medieval portuguesa, quando da elaboração de minha Dissertação de Mestrado. A recorrência do ato do chorar no texto, em contextos variados, chamou-me a atenção para o fenômeno, cuja explicação escapava a minha leitura e à de outros estudiosos do *Conto de Amaro*. O mesmo fenômeno, da abundância de lágrimas narradas, foi então pesquisado e mais uma vez encontrado, aguçando minha curiosidade, na *Demanda do Santo Graal*, versão portuguesa do ms. 2594 da Biblioteca Nac. de Viena, ainda durante o mestrado. A partir de então o presente projeto de Tese de Doutoramento foi elaborado e passou a ganhar corpo, como tentativa de escrutinar o fenômeno das lágrimas em narrativas de teor espiritual da Idade Média Portuguesa. Para uma mais eficaz execução do projeto, centrei-me em hagiografias, recortando primeiramente textos pelo seu genêro e, para maior precisão, concentrando-os no conjunto de hagiografias em vernáculo do códice BNL ALC 462, ao qual o *Conto de Amaro* pertence, restringindo, dessa maneira, o *scriptorium*, a língua e a data de produção do objeto da pesquisa. Os dados da *Demanda* ficaram suspensos, a partir de então, bem como o estudo de textos de outros gêneros, de caráter mais profano, como por exemplo os cinco prantos dos Cancioneiros portugueses. Estes, ainda assim, foram brevemente analisados a fim de verificar a ocorrência do choro ou expressões correlativas neles, no intuito de confirmar a especificidade da ocorrência prolífera de lágrimas em contextos também específicos. Ou seja, o padrão de abundância de lágrimas narradas é mais peculiar à literatura de teor espiritual cristão medieval; tal fato foi, efetivamente, confirmado mediante a ausência das expressões verbais de lamento nos prantos portugueses, em

privilégio do aferimento de valores e virtudes atribuídos ao senhor, ao rei, ou à dama virtuosa.

O presente trabalho circunscreve-se, portanto, à análise e interpretação das ocorrências do ato de chorar e das lágrimas em hagiografias de testemunhos medievais em português arcaico. Para tanto, compus um *corpus* hagiográfico: as vidas de santos e os escritos doutrinais da miscelânea intitulada *Collecção Mística de Frei Hylario da Lourinhãã*, que compõe o códice BNL ALC 462[2] (*olim* BNL ALC CCLXVI; ANNTT Livr. 2274), datada dos inícios do século XV, apesar de língua e estilo apontarem para período anterior. Para a interpretação dos dados recolhidos a partir da leitura dos textos desse primeiro *corpus*, constituí um segundo *corpus*, este, doutrinal, formado por tratados de espiritualidade medieval de testemunhos produzidos ou pertencentes ao mesmo *scriptorium*, ou seja, textos advindos da biblioteca do mosteiro cisterciense português de Alcobaça, já em língua vernacular, e datados também entre os séculos XIV-XV. O objetivo da interpretação dos dados é a especulação acerca da pertinência da hipótese de que tais manifestações – as lágrimas – são de extrema relevância na economia do texto hagiográfico na medida em que participam intensamente na representação da santidade dos personagens e, ainda (e por isso mesmo), concorrem como instrumento de edificação ao representar a prática de uma virtude, graça e estágio alcançado da alma cristã.

LÁGRIMAS

...anima mea liquefacta est ut locutus est
Canticum Canticorum 5, 6 (*Vulgata*)
...minha alma, ouvindo-o, se esvai.
Cântico dos Cânticos 5, 4 (*Bíblia de Jerusalém*)
...o que he scripto nos canticos: "anima mea lique facta est ut delectus locutus est"
quer dizer: o meu coração se fundiu em lágrimas quando eu ouví falar meu amigo.
Livros dos Três Caminhos e Sete Sinais do Amor Embebedado[3]

---

[1] Ed. de Silva, Elsa Maria Branco da. *Conto de Amaro. In: Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais* – Edição Crítica de Aires A. Nascimento. Lisboa: Colibri, 1998; p. 266.
[2] Pertencente à Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), Fundo Alcobacense (ALC).

Para o senso comum, as lágrimas são símbolo da angústia e da tristeza, assim como o riso é o sinal evidente da alegria. Entretanto se, como nos sugere P. Adnes no seu verbete sobre as lágrimas, no *Dictionnaire de Spiritualité*[4], nos detivermos na observação do fenômeno do pranto, veremos que, na verdade, poucas são as emoções que as lágrimas não são capazes de exprimir. Segundo a reflexão desse autor, valores das mais diversas ordens (morais, pessoais, culturais, estéticos, sociais etc.) podem provocar a emoção cuja expressão sensível encontra nas lágrimas seu melhor veículo. Faz-se produtivo, então, tentar entender as lágrimas de maneira a não vinculá-las, necessariamente, a um estado de tristeza ou a sentimentos similares, a fim de não reduzir, talvez enormemente em certos casos, a interpretação daquilo que elas podem representar. Se tomarmos essa ampliação do espectro de significação desse ato sob um ângulo histórico, o feixe possível de representações torna-se ainda maior, e a referida abertura de interpretação, mais necessária. Há de se notar, a fim de corroborar com a quebra da associação imediata e cotidiana entre pranto e tristeza, que há, em outro extremo, estados de tristeza que não se expressam em lágrimas. Adnes observa que o acesso de lágrimas sugere crise, excitação, ou clímax (não importando aqui de qual ordem), uma vez que as lágrimas são uma reação secretória que tem, face à excitação psíquica, emotiva, estética etc., um papel de descarga, de catarse. Adnes relaciona a catarse, através das lágrimas, de variado número de emoções ao mistério religioso, afirmando que a propriedade de efetuar a catarse de sentimentos dá às lágrimas uma "aura de mistério" e que, partindo dessa perspectiva podemos melhor entender a apropriação das lágrimas e de sua capacidade pela religião cristã desde seus primórdios. A partir desse raciocínio de P. Adnes, podemos considerar que o fato de grande número e variedade de emoções se extravasarem através das vias lacrimais fornece às memas uma grande **visibilidade** à percepção humana - já que as lágrimas são físicas, palpáveis, visíveis. Assim, algo que é da ordem do impalpável e imensurável, os sentimentos humanos ou, em nível mais abrangente, estados de alma humanos, ganham "corpo" através das lágrimas. Essas constituem uma secreção, produto do corpo, material, que comunicam algo da alma, imaterial. Considero que é essa relação entre as lágrimas e o

---

[3] Texto sem edição; é o sétimo tratado do Códice BNL ALC 199, que contém uma versão portuguesa do *Castelo Perigoso*; a citação encontra-se no fólio cxxxijv.

[4] Adnes, Pierre, Larmes, *in*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Paris: Beauchesne, t. IX, 1976.

imaterial que fabrica a chamada "aura de mistério" que Adnes imputa às lágrimas. Eu ressaltaria, entretanto, a **propriedade de visibilidade do mistério do imaterial** das lágrimas. Elas adquirem, nessa leitura, um caráter de mistério só enquanto **representação** – ou **visibilidade** – parcial, sempre, do mistério (codifica-o em algo físico e visível, tornando-o comunicável; mas como qualquer codificação ou representação, tende a ser incompleta, não só pelo mecanismo do representar mas também porque o corpo, a matéria e o que é "conhecido" são menores e mais finitos do que o que é da ordem do imaterial e da alma – ou do mistério e do desconhecido). É dessa capacidade de linguagem e representação das lágrimas que, na minha opinião, O Cristianismo valeu-se para comunicar sentimentos e virtudes que, destacados da ampla gama das paixões comuns, são próprios da vida espiritual do cristão. Nos textos medievais de tendência espiritual, encontramos grande variedade de expressões dessa "linguagem das lágrimas". Mais que isso, a Patrística construiu toda uma doutrina concernente ao chamado "dom de lágrimas", que foi sendo desenvolvida e perdurou durante toda a Idade Média Ocidental, em especial no ambiente monástico. Trata-se de um regramento das lágrimas do cristão e, ao mesmo tempo, de uma chave interpretativa para elas. Parece-me relevante, portanto, o lugar ocupado pelas efusões lacrimosas nos textos medievais de teor espiritual. É nessa perspectiva, que procura interpretar as lágrimas narradas refletindo sobre as diferentes representações de sentimentos cristãos construídas a partir delas, que analisamos os textos dos *corpora* do presente projeto, mais especificadamente as hagiografias, enquanto construções textuais da figura de um "santo".

SUBSÍDIOS DO PROJETO

Para a consecução deste trabalho, fui substancialmente beneficiada, primeiramente pela concessão da bolsa FAPESP de recursos para uma viagem a Lisboa a fim de reunir a bibliografia necessária para a pesquisa: as edições dos textos de fonte primária constituintes dos *corpora*, estudos sobre o tema ou sobre os textos portugueses tratados no projeto, microfilmes dos manuscritos etc.; há que se lembrar, para indicar a dimensão do apoio concedido, que tal material é de muito difícil acesso quando não se vai buscá-lo diretamente nos arquivos especializados. Em seguida, fui contemplada com uma bolsa

sandwich CAPES com a qual pude obter o diploma de Estudos Aprofundados em Medievística (DEA en Médiévistique), na Université Catholique de Louvain, Bélgica, onde pude recolher o restante de bibliografia especializada que me era imprescindível. Além disso, a realização do programa do Diploma de Medievística foi de extrema relevância para minha formação de medievalista e, mais que isso, de grande benefício para o desenvolvimento e amadurecimento do meu projeto de tese, devido ao acesso a cursos e bibliografia especializados, em especial, na área de Teologia. Não posso deixar de mencionar, ainda nesta apresentação, que, para além da ajuda inestimável de meu Orientador no Brasil, Prof. Dr. Haquira Osakabe, pude contar com as valiosas contribuições dos pesquisadores que me receberam nos lugares visitados: Prof. Dra. Colette Storms, Prof. Dr. Claude Thiry e Prof. Dr. Jean-Marie Auwers, na Bélgica; Prof. Dr. Ivo Castro, Prof. Dr. João Dionísio e Prof. Isabel Cepeda, em Portugal.

CAPÍTULO I
APRESENTAÇÃO DOS TEXTOS DOS *CORPORA*
i. *CORPUS* HAGIOGRÁFICO

Os textos que compõem o objeto de estudo primordial deste projeto são as hagiografias pertencentes ao legendário de vidas do códice alcobacense BNL ALC 462 (antigo ALC CCLXVI, ANTT 2274), produzido pelo *scriptorium* do Mosteiro Cisterciense Santa Maria de Alcobaça (Alcobaça, Portugal). A descrição codicológica que se segue reduz-se a esse mesmo códice, BNL ALC 462. Não perdendo de vista os outros textos, que compõem o *corpus* de doutrina e espiritualidade e de que trataremos mais brevemente, listando os manuscritos alcobacenses em que aparecem e mencionando suas edições, deixamos claro aqui que são as narrativas hagiográficas, cujo desenrolar propicia as abundantes lágrimas aos protagonistas, os textos que pretendemos interpretar. A pesquisa constrói-se sobre esse núcleo hagiográfico, e o *corpus* doutrinal, em nada diminuído na sua relevância, constitui essencialmente o aparato com o qual nos munimos para aproximarmo-nos de interpretação histórico-cultural o menos anacrônica possível das hagiografias. Para a descrição codicológica do códice BNL ALC 462, seguimos aqui, modesta e parcamente, a análise do mesmo retomada a partir dos apontamentos de Esperança Cardeira na sua tese de provas de capacidade científica na Universidade de Lisboa[5]. Há que se observar que não tivemos, para podermos conferir os resultados de natureza codicológica ali apresentados, o códice em mãos, mas apenas o microfilme do mesmo. Por outro lado, o trabalho que se pretende nesta tese não é de âmbito codicológico ou filológico, mas de análise histórico-literária de textos.

Cardeira chama-nos a atenção, ao começar sua descrição do códice, para a tábua com o conteúdo do BNL ALC 462, presente no segundo dos três fólios de guarda, acrescentados ao códice no século XVIII (essa mesma tábua é sempre retomada pela

[5] Cardeira, Esperança M. da Cruz Marreiros. *Contributo para o estudo da Norma Ortográfica no Scriptorium de Alcobaça (1431-1446)* – Trabalho de Síntese para Prova de Capacidade Científica para Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1990.

maioria dos editores dos textos do códice). Diferentemente do resto do códice, é um fólio de papel com o carimbo da Livraria de Alcobaça e e uma cópia, a tinta, de tábua parcial (até o fól. 137r., segundo Cardeira[6]) do conteúdo do BNL ALC 462. Vejamos a referida tábua:

Collecção Mystica de Frei Hylario de Lourinhaã, Monge cisterciense d'Alcobaça, que transcreveu o seguinte en lingoagẽem portugais:

Vida do Infante Josaphat filho de Avenir Rey Indiatico

Vida de S. Euphrosina

Vida de S. Maria Egypciaca

Vida de S.arsis

Vida de S. Aleixo

Vida de Hũa Santa Monja

Vida de S. Pelágia

Explicação dos dez preceitos do Decalogo

Morte de S. Jeronymo

Meditaçõens de S. Bernardo sobre as 7 Horas Canonicas

Hystoria de certo homem pio chamado Mauro, o qual depois de perigozos e quasi impraticáveis trances, conseguio o dezejo,[que]tinha de ver o Paraizo terrere

Hystoria do Cavaleiro Turgulu

Esta tábua traduz o conteúdo do códice, embora alguns textos, como é notadamente o caso do *Conto de Amaro* (*Hystoria de certo homem pio chamado Mauro...*), tragam títulos diferentes quando nos fólios em que se encontra sua cópia; outros, como a *Visão de Túndalo* (*Hystoria do Cavaleiro Turgulu*), trazem variante de grafia do nome do protagonista (*Turgulu*); entretanto, casos de variação de grafia são freqüentes e mesmo peculiares aos textos dos códices produzidos pelos *scriptoria* medievais devido a suas técnicas de cópia; por outro lado, nomes de muitas personagens dessas vidas "importadas", como Eufrosina, por exemplo, não faziam parte,

[6] Cf. Cardeira, *op. cit.*, p. 80ss.

provavelmente, do *horizonte auditivo*[7] do copista que, assim, ensaia-lhes grafias diferentes. Falta na tábua o título do último tratado do conjunto do códice, o *Tratado de Devoção*, com seus cinco tratados, que ocupam os fólios 137v.-171r. do BNL ALC 462. Além dele, dois dos textos presentes na tábua, a *Explicação dos dez preceitos do Decalogo* e as *Meditaçõens de S. Bernardo sobre as 7 Horas Canonicas*, fazem parte do *corpus* de textos doutrinários ou tratados de espiritualidade medievais, haja vista não serem hagiografias. Todos os outros textos, narrativas hagiográficas, ou para utilizar o termo mais preciso de René Aigrain[8], romances hagiográficos, compõem o *corpus* hagiográfico, que agora nos ocupa.

O códice BNL ALC 462 é composto por 172 fólios de pergaminho, dos quais o último encontra-se atualmente separado do códice; a dimensão dos fólios é de 263 x 180 mm; e o códice apresenta cadernos quínios regulares, com reclames horizontais. A letra é gótica bastarda, e Cardeira identifica, mediante análise criteriosa, três mãos diferentes no manuscrito: a primeira mão vai do fólio 1r. até o 77r., e é a mais redonda das três; a segunda mão vai do fólio 77v. até o 96v. e é angulosa; por fim, a terceira mão, que vai do fólio 97r. ao 171r., é a mais pequena e inclinada. O manuscrito traz rubricas e iniciais em tinta vermelha. Não temos informações suficientes advindas de um exame material do códice para afirmar categoricamente que o conjunto de textos apresentados na tábua do século XVIII constituía-se como tal, já no XV, como *Collecção Mystica de Frei Hylario*. Existe a possibilidade de uma ruptura entre as duas primeiras mãos e a última, que faria com que os textos copiados pela última mão (*Meditaçõens de S. Bernardo, Conto de Amaro, Hystoria do C. Turgulu e Tratado de Devoção*) formassem um conjunto distinto, religado posteoriormente ao resto do códice. Entretanto, o teor espiritual e ascético comum dos textos, o fato de comporem um legendário, ou reunião de textos hagiográficos em sua maior parte – alguns dos quais na porção final do códice, copiada pela terceira mão - , a intertextualidade presente entre os diversos textos do manuscrito e, ainda, a unidade regular codicológica que não pudemos conferir mas que é apontada por Cardeira

---

[7] Obs.: a expressão, assim como a observação acerca da origem desse tipo de variação ortográfica no manuscrito, são de Ivo Castro, na Apresentação da Parte Segunda às *Vidas de Santos de Um Manuscrito Alcobacense*. Separata da *Revista Lusitana*, Nova Série, n. 4 (1982-83) e 5 (1984-85). Lisboa, Fac. de Letras; p. 43-46 (55-58).

[8] Aigrain, René. *L'hagiographie – ses sources, ses méthodes, son histoire*. Paris: Bloud & Gay, 1953; cf. o capítulo II da Segunda Parte (La determination du genre littéraire), p. 206-246.

argumentam a favor da tese de todos esses textos constituírem um conjunto homogêneo e intencionado no momento da composição do manuscrito que obedece, provavelmente, as regras codicológicas do *scriptorium* de Alcobaça da época. Se encontramos em alguns textos detalhes distoantes da espiritualidade geral do conjunto, ou características diferentes entre as narrativas hagiográficas, essas diferenças situam-se ora entre textos copiados por uma mesma mão, ora entre textos de mãos diferentes. Desta forma, tomamos o conjunto dos textos do códice, da forma como é-nos apresentado no século XVIII, como *corpus* para a pesquisa. Quanto ao nome indicado no título do século XVIII como do autor do conjunto, Frei Hylario da Lourinhãa, não se tem maiores notícias sobre o personagem histórico referido por ele, com exceção das pouquíssimas informações levantadas a seu respeito por Diogo Machado, em sua *Bibliotheca Lusitana*[9], que são, entretanto, retiradas do próprio códice ao qual nos referimos aqui. Não há menção do nome de Frei Hylario em nenhum outro códice de Alcobaça; na opinião de Esteves Pereira, editor da *Visão de Túndalo*[10] (*Hystoria do Cavaleiro Turgulu*), e na de Fortunato de S. Boaventura, no *Commentariorum de Alcobacensi mss.*[11], endossadas por Cardeira[12], Frei Hylario é apenas o tradutor dessas vidas do latim para o português, e não seu autor, ou mesmo copista. Para Ivo Castro, ele pode ter sido o compilador da coletânea e tido o encargo, *eventualmente, de copista ou de tradutor de um ou mais dos seus textos*[13] mas não da coleção inteira, pois alguns textos apresentam uma linguagem bem mais antiga, sugerindo serem cópias de outros, anteriores, já em português. Uma vez que temos pelo menos uma assinatura de copista explícita no códice e que essa não corresponde ao nome de Frei Hylário, não se pode atribuir a este último a cópia dos textos, dando-se crédito e interpretação possivelmente errônea às palavras do fólio acrescentado no século XVIII. Quanto às três mãos presentes no manuscritos, a assinatura de Farcísio do Monte, no fól. 50v., logo ao

---

[9] Machado, Diogo Barbosa. *Biblioteca Lusitana Histórica, Crítica e Cronológica*. Lisboa, 2ª. ed., 1933 (1a. ed.: 1747) t. 2, p. 458. Ivo Castro, na Apresentação da Parte Primeira às *Vidas de Santos de Um Manuscrito Alcobacense*, *op. cit.*, p. 5 n.1, menciona, além de Barbosa Machado, o Pe. Manuel de Figueiredo, que também cita no *Index Alphabético dos nossos Escriptores* (BN, Cod. 1494, n. 43, 15v.) o frei em questão.

[10] Esteves Pereira, F. M. *Visão de Túndalo. In: Revista Lusitana*, III, 1895; p. 92-120.

[11] S. Boaventura, Fr. Fortunato. *Commentariorum de Alcobacensi mss., Bibliothecae libri tres*. Coimbra, 1827; p. 570.

[12] Cardeira, Esperança M. C. M., *op. cit.*, p. 90ss.

[13] Opinião de G. Moldenhauer (*Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel*, Halle, 1929, 144) endossada por Castro, Ivo, na Apresentação da Parte Primeira às *Vidas de Santos de Um Manuscrito Alcobacense*, *op. cit.*, p. 5-6, n. 2.

final da *Vida de S. Euphrosina*, identifica a primeira mão, que segue até o fól. 77r[14]. Já a última mão, de 97r. a 172r., foi identificada, primeiramente por F. de S. Boaventura e, a partir disso, por Esperança Cardeira, como sendo a de Fr. Bernardo de Alcobaça. A segunda mão, de 77v. a 96v., permanece, entretanto, não-identificada.

O códice BNL ALC 462 é um manuscrito datado paleograficamente do século XV. Porém, o texto apresenta traços de um português bem mais antigo, ao menos do XIV, o que nos leva a pensar que se trata de uma cópia de um outro texto já em português, e não de uma tradução direta de texto latino. Entretanto, não há, hoje, notícia de um legendário com o mesmo conjunto singular de vidas em outro testemunho, seja latino ou vernacular. Pequena parte do conjunto agrupada em outro códice, porém, ocorre: as vidas de Maria Egipcíaca e de Pelágia encontram-se no códice BNL ALC 461, em que temos, também, o *Livro do Desprezo do Mundo*, ou *Livro de Isaac*, de Isaac de Nínive, que consta do segundo *corpus* da pesquisa. Uma outra versão da *Vida de Santo Aleixo* aparece no códice BNL ALC 181, ao lado dos *Diálogos de S. Gregório*, também do segundo *corpus*. A *Hystoria do Cavaleiro Turgulu*, ou *Visão de Túndalo*, está presente no BNL ALC 211, que encerra também o *Catecismo da Doutrina Cristã*, do segundo *corpus*. Assim, os textos escolhidos para o segundo *corpus* são textos que encontram-se associados materialmente aos textos do códice BNL ALC 462, que constitui o primeiro *corpus*. Observo ainda que a associação renovada entre Maria Egipcíaca e Pelágia aponta para a grande semelhança entre as duas vidas, mas não corrobora significativamente para a tese da disjunção dos cadernos copiados por diferentes mãos do códice BNL ALC 462, pois as duas hagiografias, emboras copiadas pela mesma mão - a primeira - , encontram-se imersas num conjunto maior de textos copiados por essa mão, entre os quais temos outras hagiografias de personagens femininas que poderiam ter aparecido, como um possível conjunto, junto às vidas da Egipcíaca e de Pelágia no BNL ALC 461.

A essa recolha particular de hagiografias, temos nos referido aqui como legendário, retomando a nomenclatura bem definida por Guy Philippart: manuscrito contendo, ao menos em sua maior parte, narrativas hagiográficas que não estão distribuídas (pelo menos não primitivamente) em lições para o ofício litúrgico nem

[14] Obs.: a assinatura de Farcísio do Monte no fól. 50v. aparece em um momento que não indica mudança de mão.

constituem, em seu conjunto, um calendário das festas dos santos[15]. Pois bem, o legendário do códice BNL ALC 462 se insere em uma produção típica de miscelâneas hagiográficas que se prolifera, entre os séculos XIII e XV, em toda a Europa: são os conjuntos denominados *Legendae Novae*: legendários compostos não por simples compiladores, mas por autores que, ao invés de se apropriarem fielmente dos textos da tradição, recriam inteiramente as vidas e paixões dos santos, reunindo o todo sob seu nome, em um conjunto homogêneo, muitas vezes provido de um prefácio. Muitos desses legendários são compostos ou redigidos em línguas vernaculares. O exemplo mais célebre desse tipo de compilação é a *Legenda aurea*, composta, em latim, por Tiago de Voragine no século XIII[16]. Também em Portugal, a partir de 1350, constata-se, na produção hagiográfica nacional, a participação de autores e legendas de origens as mais diversas. A hagiografia se torna, cada vez mais, obra anônima e grandemente aberta a desenvolvimentos literários e fantásticos. No século XV, Portugal assiste à proliferação dos romances hagiográficos do tipo das *Legendae novae*; sendo referido como exemplo mais típico justamente o BNL ALC 462[17].

A reunião dos textos desse códice é muito significativa. Três dos textos possuem um caráter imaginário bastante acentuado: a *Vida do Infante Josaphat...*, de origem oriental, é uma adaptação cristã da história de Buda, cuja autoria é atribuída à S. João Damasceno, no século VIII; a *Visão de Túndalo* (*Hystoria do Cavaleiro Turgulu*), que se filia às tradições célticas de narrativas de viagens para o Outro Mundo; e o *Conto de Amaro* (*Hystoria de certo homem pio chamado Mauro...*), também muita vezes filiado a essas tradições céltico-irlandesas de *imrama* (histórias de navegação) e associado à *Navigatio Sancti Brandannis Abbatis*, que é o mais original de todos. Além desses três romances hagiográficos, de origens distantes, a miscelânea de Frei Hylario contém ainda as vidas de várias santas com algumas características comuns: são antigas pecadoras que se converteram e levam, então, vida de penitência: Maria Egipcíaca, Thaís e Pelágia. Além dessas três "heroínas" de ascese, temos ainda o caso de S. Euphrosina, que se traveste em homem para viver como monge em mosteiro masculino. Todas essas santas vivem no

[15] Philippart, Guy. *Les légendiers Latins – et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols, 1977; p. 24.
[16] Cf. Philippart, G., *op. cit.*, p. 24.

Oriente, e suas vidas retomam as primitivas versões escritas originariamente em grego e traduzidas em latim na Alta Idade Média. Temos ainda a *Vida de S. Aleix*o, cuja vida de santidade, como a das santas mulheres citadas, funda-se especialmente na virtude da castidade e na fuga do conforto da casa paterna; ora, também S. Aleixo vive no Oriente[18]... Outros textos do códice reportam-nos a períodos mais recentes do Cristianismo: a explicação do catecismo, ou as meditações do Pseudo-Bernardo sobre as horas canônicas. Mesmo quando retomam as vidas do Oriente longínquo, os textos portugueses acentuam os aspectos sentimentais e dramáticos – podemos dizer mesmo patéticos – dessas vidas.

A coincidência da convergência das vidas orientais no conjunto torna-se mais inquisitiva ao lembrarmos que a doutrina cristã, já mencionada aqui, do "dom de lágrimas", equivalente ao termo grego *Penthos*, desenvolveu-se no Oriente, no começo do Cristianismo. Também o monaquismo foi "importado" por ocidentais como S. Jerônimo, João Cassiano e outros, dos primeiros ascetas cristãos orientais que se aventuraram pelo deserto. Ao considerarmos esses dados, e o quanto a cultura monástica é conservadora e se apóia enormemente nas tradições fundadoras, o caráter talvez acentuadamente oriental do códice não pode passar desapercebido, pelo contrário, deve estar sempre presente como dado atuante na construção de relevâncias e hipóteses de interpretação.

EDIÇÕES DOS TEXTOS

Apresento, a seguir, as edições dos romances hagiográficos de nosso *corpus*, isto é, das vidas presentes no códice BNL ALC 462. Algumas dessas vidas, encontram-se também em outros testemunhos portugueses alcobacenses; sendo essa uma informação relevante, que diz respeito ao grau de vigência, divulgação, sucesso e boa aceitação de um texto na Idade Média Portuguesa, traço um levantamento dos manuscritos portugueses em que cada uma das vidas da miscelânea do BNL ALC 462 está presente, junto à listagem

---

[17] Cf. Mattoso, José. Le Portugal de 950 à 1550. *In*: PHILIPPART, Guy (dir.). *Corpus Christianorum – Hagiographies*. Turnhout: Brepols, 1996. vol. II, p. 83-102.

[18] Segundo a versão aceita oficialmente pela Igreja de sua vida, embora filho de patrício romano, Aleixo desloca-se para a Mesopotâmia e vive a maior parte de sua vida como pobre, na Síria.

das edições das mesmas[19]. Acrescenta-se a essa listagem referências de uma fortuna crítica mínima dos textos. A edição utilizada dos textos para a pesquisa vem também indicada. Um levantamento das edições dos textos do BNL ALC 462 pôde ser encontrado, primeiramente, na edição do *Conto de Amaro* por O. KLOB; também, na edição da *Contemplação de S. Bernardo* (*Meditaçõens de S. Bernardo sobre as 7 Horas Canonicas*), por J. P. Machado – ambas as edições referidas mais adiante; nos *Estudos de Literatura Medieval* do Pe. Mário Martins[20]; levantamentos mais atualizados encontram-se, enfim, na edição de diversas vidas do códice BNL ALC 462 levada a cabo pelo filólogo português Dr. Ivo Castro e sua equipe[21] e na *Bibliografia da Prosa Medieval Portuguesa* de Isabel Cepeda[22].

Essa edição da quase totalidade do conjunto de hagiografias do Códice BNL ALC 462, semi-diplomática, foi por nós escolhida para servir de texto base de leitura das vidas. Os editores deixaram de lado apenas três hagiografias: a *Vida do Infante Josaphat*, *Vida de S. Aleixo* e o *Conto de Amaro*. Quanto a este último, utilizamos a recente edição de Elsa M. B. da Silva; em relação à *Vida de S. Aleixo*, utilizamos a edição de Allen Jr. da versão do BNL ALC 462. Segundo estudo de F. M. Esteves Pereira, na sua edição, ambas as versões alcobacenses em português da *Vida de S. Aleixo* seriam cópias de um códice mais antigo, que conteria a tradução portuguesa da *Vida*. Quanto à *Vida do Infante Josaphat*, utilizamos a edição de Enrique Pupo-Walker, semi-diplomática, cotejada com a edição de Margarida Corrêa de Lacerda. Segue nossa listagem de textos, com seus respectivos códices e edições:

1. *Vida do Infante Josaphat filho deAvenir Rey Indiatico*[23]

---

[19] Utilizei, como instrumento que veio em auxílio à confecção desta listagem, a *Bibliografia da Prosa Medieval em Língua Portuguesa*, composta por Cepeda, Isabel Vilares. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995.

[20] Martins, Mário, S.J. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livr. Cruz, 1956.

[21] Castro, Ivo *et alii*. *Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*. Separatum da *Revista Lusitana*, Nova Série, t. 4 (1982-83) e 5 (1984-85). Edição Preparada no Seminário de Crítica Textual, Depto. de Lingüística, Fac. de Letras de Lisboa. (Obs.: Também publicada pelo Centro de Estudos Geográficos - Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1985.)

[22] Cf. nota 19, acima.

[23] Passo a utilizar, a partir daqui, o título das narrativas segundo consta nas edições utilizadas para a análise das mesmas. Para o caso da história de Barlãao e Josaphat, opto pelo título transcrito acima, que é o utilizado na edição de Lacerda, M. C., utilizando-o, no mais das vezes, de forma abreviada: *Vida do Infante Josaphat*.

Apenas BNL ALC 462, f. 1-42r.

- *A Lenda dos Santos Barlaão e Josafate: memória apresentada à 2a. classe da Academia Real das Ciências*. G. de Vasconcelos Abreu e A. R. Gonçalves Viana. *Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Classe de Sciencias Morais, Políticas e Belas-Letras*. Nova Série, 7, 2a. parte. Lisboa, 1898, p. 1-49;

- *Vida do honrado Infante Josaphate filho del Rey Avenir* – versão de Frei Hilário da Lourinhã e A Identificação, por Diogo do Couto (1542-1616), de Josaphate com o Buda. Introd. e notas por Margarida Corrêa de Lacerda. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963 (edição utilizada);

- Abraham, Richard D. *A Portuguese Version of the Life of Barlaam and Josaphat – Paleographical Edition and Linguist Study*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1938.

- *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*. Constantino Enrique Pupo-Walker. Chapelhill: University of North Carolina, 1967 (edição utilizada).

ESTUDOS: Recensão à edição de Vasconcelos Abreu e G. Viana: Dias, Augusto Epifânio da Silva. *In Zeitschrift für Romanische Philologie*, 27, Halle, p. 465-469); recensões à edição de Abraham (*A Portuguese version of the life of Barlaam and Josaphat* / paleographical edition and linguistic study by Richard D. Abraham. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1938): König, Maria P. B. *in Revista de Filologia Española*, 26, Madrid, 1942, p. 128-129; Willis, R. S. *in Hispanic Review*, 7, Philadelphia, 1939, p. 266-268; Piel, Joseph M. *in Biblos*, 22, Coimbra, 1946, p. 368-369; Entwistle, W. J. *in Modern Language Review*, 34, Cambridge, 1939, p. 300. Estudo: Pereira, Francisco M. Esteves. A história de Barlaam e Josaphat em Portugal. *Boletim da 2a. Classe da Academia das Sciencias de Lisboa*, 10. Lisboa, 1915-16, p. 346-383.

2. *Vida de S. Euphrosina* (*Vida de Eufrosina*[24])

BNL ALC 462, f. 42r-50v.

- ed. de J. Cornu, *in Romania*, t. 11, Paris, 1882, p. 357-365;

[24] Título utilizado na edição priorizada.

- ed. de J. H. Blackmore, *in Revista Lusitana,* Nova Série, 5 Lisboa, 1984-1985, p. 48-55, sendo esta última a edição utilizada para a análise.

3. *Vida de S. Maria Egypciaca* (*Vida de Santa Maria Egipcíaca*[25])

BNL ALC 462, f. 50v-66r e BNL ALC 461 (antigo Livraria ANTT 771, também do século XV), f. 119-135v.

- ed. de J. Cornu *in Romania,* t. 11, Paris, 1882, p. 366-381;
- ed. de J. J. Nunes, *in Revista Lusitana,* t. 20, Lisboa, 1917, p. 183-205;
- ed. de M. C. Mateus e C. M. T. Simões Duarte *in Revista Lusitana,* N.S., 5, Lisboa, 1984-85, p. 56-71; sendo esta a edição utilizada;
- *Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: edição crítica das versões medievais portuguesas da Lenda de Maria Egipcíaca.* Cristina M. M. Sobral. Tese de Mestrado. Lisboa: Fac. De Letras, 1991. (Cópia obtida mediante a autorização gentilmente fornecida pela Autora.)

ESTUDOS: Martins, Ana M. Aspectos da pontuação num manuscrito medieval português. *In Actes du XVII Congrès International de Linguistique et Philologie Romane,* Aix-en-Provence, 1983. Vol. 9, p. 255-266, 1986; Sobral, Cristina M. M. A imagem da sabedoria na Lenda de Maria Egipcíaca. *Rev. da Faculdade de Letras,* 15, Lisboa, 1993, p. 233-242.

4. *Vida de Tharsis* (*Vida de Tarsis*[26])

BNL ALC 462, f. 66r-67v; Brasília, Biblioteca Central da Universidade, s/ cota.

- ed. de J. J. Nunes *in Revista Lusitana,* 11, Lisboa, 1908, p. 210-237;
- ed. de Ana M. Martins *in Revista Lusitana,* N.S., 4, Lisboa, 1982-1983, p. 16-17 (edição utilizada).

ESTUDO: Martins, Ana M. Aspectos da pontuação num manuscrito medieval português (*op. cit.*)

5. *Vida de S. Aleixo* (*Vida de Santo Aleixo*[27])

[25] Título da edição utilizada.
[26] Título da edição utilizada.
[27] Título da edição utilizada.

BNL ALC 462, f. 68r-73r; BNL ALC 181 (*olim* ALC XXXVI, do século XV), f. C49-C53.

- ed. de F. M. Esteves Pereira *in Revista Lusitana*, I, Lisboa, 1887-9, p. 332-345.
- *Two old Portuguese versions of the life of Saint Alexis: Codices alcobacenses 36 and 266* – [edited by] Joseph H. D. Allen Jr. Urbana: The University Illinois Press, 1953 (*Illinois Studies in Language and Literature*; 37, n. 1) (edição utilizada).

ESTUDOS: Recensões à edição de Allen Jr. de: Atkinson, W. C. *in Bulletin of Spanic Studies*, 30, Liverpool, 1953; Pottier, Bernard *in Bulletin Hispanique*, 55, Bordeaux, 1953; Lausberg, H. *in Archiv für das Studium der Neueren Sprachen*, 190, Braunschweig, 1953-54; Ramos, E. P. *in Revista Portuguesa de Filologia*, 6, Coimbra, 1953-55; Guiter, H. *in Revue des Langues Romanes*, 71, Montpellier, 1954; Chnerr, W. J. *in Word*, 10, New York, 1954; Maler, Bertil *in Romance Philology*, 7, Berkeley and Los Angeles, 1954; Willis, R. S., *in Hispanic Review*, 23, Philadelphia, 1955; Learned, E. *in Language*, 32, Baltimore, 1965). Outros estudos: Williams, E. B. The old portuguese versions of the *Life of Saint Alexis*: a note based on the cronology of old portuguese orthography. *Hispanic Review*, 9, Philadelphia, 1941, p. 214-215; Correia, Ângela. Sobre a funcionalidade da narrativa hagiográfica. *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, 1991. Lisboa: Cosmos, 1993; 2 vol, p. 121-124.

6. *Vida de hũa Santa Monja* (*Vida de uma monja*[28])

BNL ALC 462, f. 73-74.

- ed. de J. J. Nunes *in Revista Lusitana*, 11, Lisboa, 1908, p. 210-237;
- ed. de Ana M. Martins *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-1983, p. 18-19 (edição utilizada).

ESTUDO: Martins, Ana M. Aspectos da pontuação num manuscrito medieval português (*op. cit.*).

7. *Vida de S. Pelagia* (*Vida de Santa Pelágia*[29])

[28] Título da edição utilizada.

BNL ALC 462, f. 74v-82v; BNL ALC 461 (antigo Livr. ANTT 771, séc. XV), f. 133-144r; Brasília, Biblioteca Central da Universidade, s/cota.

- ed. de J. J. Nunes *in Revista Lusitana*, 10, Lisboa, 1907, p. 177-190;
- ed. de Luiz F. Duarte *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-83, p. 20-29 (edição utilizada).
- *La Vida de Santa Pelágia*: une traduction portugaise médiévale et son modèle latin. Birger Munk Olsen (ed.). *In: Idem. Pélagie la Pénitente: metamorphoses d'une légende.* Tome II – *La survie dans les littératures européennes*. Paris: Ét. Augustiniennes, 1984, p. 243-277.

ESTUDO: Sobral, Cristina M. M. Catarse na *Vida de Pelágia. in Românica*, 3. Lisboa, 1994, p. 51-58.

8. *Morte de S. Jeronymo* (*Morte de S. Jerónimo*[30])
BNL ALC 462, f. 89v-96r.

- ed. de J. J. Nunes *in Revista Lusitana*, 11, Lisboa, 1908, p. 210-237;
- ed. de José M. Feio *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-83, p. 30-37 (edição utilizada).

9. *Hystoria de certo homem pio chamado Mauro...* (*Conto de Amaro*[31])
BNL ALC 462, f. 111-123v.

- ed. de O. Klob *in Romania*, 30, Paris, 1901, p. 504-518.
- ed. de M. L. Meireles Pinto. *O 'Conto de Amaro' – (cód. Alcob. 266) – Leitura Crítica do Texto e Glossário*. Lisboa (Dissertação de Licenciatura apresentada à Fac. de Letras), 1961.
- *Die Altportugiesische Amaro-Legende: Kritische Ausgabe der altesten Fassung*. Eugene Heinen (ed.). Münster: ed. do A. (Tese de Doutoramento), 1973.

[29] Título da edição utilizada.
[30] Título da edição utilizada.
[31] Título da edição utilizada.

- ed. de Silva, Elsa M. Branco da. *Conto de Amaro* – Edição de texto em português medieval e introdução. *In*: Nascimento, A. A., *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Lisboa: Colibri, 1998; p. 261-281. (edição utilizada).
ESTUDO: Martins, Ana M. Aspectos da pontuação num manuscrito medieval português (*op. cit.*).

10. *Historia do Cavaleiro Turgu[lu] (Visão de Túndalo*[32]*)*
BNL ALC 462, f. 124r-137; BNL ALC 211 (antigo CCXLIV, séc. XV), f. 90v-104v.

- ed. de F. M. Esteves Pereira *in Revista Lusitana*, 3, Lisboa, 1895, p. 97-120;
- ed. de J. J. Nunes *in Revista Lusitana*, 8, Lisboa, 1903-1905, p. 239-262;
- ed. de Patrícia V. Gonçalves *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-83, p. 38-52 (edição utilizada).
ESTUDOS: Martins, M. A *Visão de Túndalo* no *Breve Sumário da História de Deus. in Didaskalia*, 7. Lisboa, 1977, p. 201-208; Mourão, J. A. *A* Visão de Túndalo*: da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das visões*. Lisboa: INIC, 1988; Marshall, J. C. Douglas. Three problems in the Vision of Tundal. *in Medium AEvum*, XLIV, n. 1, Cambridge, 1975, p. 14-22.

ii. *CORPUS* DE ESPIRITUALIDADE E DOUTRINA

A fim de criar embasamento à interpretação dos dados do primeiro *corpus*, hagiográfico, que constitui o objeto primordial da pesquisa, foi configurado este segundo *corpus*, de textos medievais portugueses de espiritualidade monástica. Este será analisado apenas nas ocorrências de choro que seus textos manifestem, e não nos seus textos integrais, já que têm como fim apenas servir à interpretação das hagiografias, indicando, em suas referências, a atuação do conceito de dom de lágrimas na cultura e Teologia Monástica medieval, bem como funções outras das lágrimas, sua prática, significações etc. dentro do ambiente alcobacense do século XIV, ao qual pertencem as hagiografias. O

[32] Título da edição utilizada.

"sistema" abstraído a partir de tais reflexões acerca dos dados desse *corpus* será, então, utilizado na análise dos textos hagiográficos, observando-se, sobretudo, sua atuação na representação da santidade dos personagens. Isso tudo tendo-se sempre em vista o fato de o gênero hagiográfico constituir um dos mais abundantes gêneros textuais produzidos pela cultura monástica.

Uma vez que todos os textos do *corpus* hagiográfico pertencem à miscelânea do códice BNL ALC 462, decidimo-nos por estudar esse códice na íntegra, dimensionando as ocorrências de lágrimas dentro do conjunto completo de textos desse códice. Assim, os três tratados de espiritualidade que encontram-se no BNL ALC 462 participam, indiscutivelmente, da constituição deste segundo *corpus*. A composição do *corpus* foi elaborada, para além da inclusão dos textos do BNL ALC 462, apoiando-se nas leitura de obras que indicam as leituras dos monges medievais portugueses e as listagem de obras pertencentes a bibliotecas dos mosteiros portugueses, em especial o alcobacense. Assim, pudemos servir-nos dos estudos de L. Rossi, A. J. Saraiva, J. Mattoso, J. Huizinga e, sobretudo, Mário Martins[33], uma vez que este medievalista não apenas indica quais as obras em vigor na biblioteca medieval do mosteiro de Alcobaça mas também nos fornece resumos e comentários acerca do conteúdo e teor das mesmas. Também pudemos consultar os *Inventários dos Códices Alcobacenses* da BNL[34]. Dessa maneira, o *corpus* de espiritualidade, levando em conta a circunscrição de data, língua e *scriptorium* da pesquisa, o cunho orientalizante dos textos do códice BNL ALC 462, o teor místico das hagiografias, da cultura monástica e, ainda mais, dos ambientes culturais em que se desenvolveu o "dom de lágrimas", ficou constituído pelos textos listados abaixo:

Do códice **BNL ALC 462**:

1. *Meditaçõens de S. Bernardo sobre as sete horas canónicas*
2. *Tratado de Devoção*
3. *Explicação dos dez preceitos do Decalogo*

---

[33] Rossi, Luciano. *A literatura Novelística na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: ICP, 1979; Saraiva, António J. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, s/d.; Mattoso, J. *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: IN/CM, 1982; Huizinga, J. *O Declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo/Edusp, 1978; Martins, M. *Estudos de Literatura Medieval, op. cit., Estudos de Cultura Medieval*. Lisboa: Verbo, 1969.

[34] *Inventário dos Códices Alcobacenses*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1930; 5 vol.

Do códice **BNL ALC 211:**

4. *Catecismo da Doutrina Cristã*

Dos códices **BNL ALC 181 e 182**:

5. *Diálogos de S. Gregório Magno*

Do códice **BNL ALC 461**:

6. *Livro do Desprezo do Mundo* - ou *Livro de Isaac* -

Do códice **BNL ALC 199**:

7. *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado.*

Outros textos medievais em português foram pensados para integrar este *corpus*. Entretanto, a bem da economia e factibilidade da pesquisa, foram deixados de lado. É o caso, por exemplo, do *Horto do Esposo*, considerado por Luciano Rossi como uma compilação de textos tradicionais, encontrados na própria biblioteca de Alcobaça (como contos da *Legenda Aurea*, por exemplo), reelaborados por seu autor à guisa de exemplo moral; ou ainda, na opinião de António J. Saraiva, um livro de edificação religiosa e moral à base de 'enxenpros' , conjunto de literatura de inspiração clerical mas dirigida a leigos, que o autor pretendia caracterizar como um "livro dos feitos antigos". Dada sua possível originalidade portuguesa de compilação, arrolamos sua eventual inclusão no *corpus*; mas o fato é que se encaixaria melhor como um legendário e não como um tratado doutrinal ou de espiritualidade. Ficou, pois, fora do *corpus*. Outros textos inicialmente considerados, tendo sido objetos de uma breve reflexão, foram considerados "excedentes" para a pesquisa e, portanto, não fazem parte da mesma. São eles o *Boosco Deleitoso*, obra que é, em grande parte, tradução de obras de Petrarca; O *Castelo Perigoso* e o *Vergel da Consolaçom*, ambos alegorias sobre o culto à Virgem Maria; e o *Livro dos Usos da Ordem de Cister* e a *Regra de São Bento*, esses últimos excluídos justamente por tratarem de questões mais técnicas e reguladoras de aspectos cotidianos da vida no mosteiro; ambos possuem caráter mais pragmático, legislativo e moralista, em contraposição ao teor místico e espiritual dos outros textos do *corpus*. Esperamos com a amostra dos textos doutrinais e espirituais deste *corpus* poder formar uma visão da espiritualidade concernente às lágrimas em vigor no mosteiro à época da composição do BNL ALC 462 que forma o *corpus* hagiográfico.

Segue a listagem dos textos com seus respectivos códices e edições:

1. *Meditaçõens de S. Bernardo sobre as 7 Horas Canonicas* (*Contemplação de São Bernardo segundo as seis horas canónicas do dia*[35]) – do Pseudo-Bernardo
BNL ALC 462, f. 97-111r. (*olim* ALC CCLXVI, Antigo ANTT Livr. 2274) [e BNL ALC 211 (*olim* CCXLIV), f.73-90v.: Texto também pseudoepigrafado de S. Bernardo, no entanto diferente do do códice BNL ALC 462]

- ed. de J. P. Machado, *in Boletim de Filologia*, 6, Lisboa, 1940, p. 97-157 (edição utilizada).
ESTUDO: Recensão à ed. De J. P. Machado por Manuel de P. Boléo *in Biblos*, 15, Coimbra, 1939, p. 588-589.

2. *Explicação dos dez preceitos do Decalogo* (*Explicação dos dez Mandamentos da Lei de Deus*[36]) – de Pedro Pascoal
BNL ALC 462, f. 83-89v. (*olim* ALC CCLXVI, Antigo ANTT Livr. 2274)

- *Explicação dos dez Mandamentos da Lei de Deus*. [ed. por] Fr. Fortunato de S. Boaventura. *Collecção de inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV .../* ordenada e copiada fielmente dos Manuscritos do Mosteiro de Alcobaça por Fr. Fortunato de S. Boaventura. Coimbra: Real Imp. da Universidade, 1929. Vol. 1, p. 154-166 (edição utilizada).
ESTUDO: "Os Doze Mandamentos": An Early Portuguese Translation of the *Doctrina mandatorum duodecim Athaanasii*. Askins, Arthur L.-F. *in Rev. da Faculdade de Letras*, n. 13/14, 5a. série, Lisboa, 1990, p. 67-75.

3. *Tratado de Devoção*
BNL ALC 462, f. 137v.-169v. (*olim* ALC CCLXVI, Antigo ANTT Livr. 2274)

[35] Título da edição utilizada, de J. P. Machado.
[36] Título da edição utilizada.

- ed. parcial de J. Cornu *in Romania*, 11, 1882, p. 381-390;

- ed. parcial de J. P. Machado *in Boletim de Filologia*, 6, 1940, p. 120-125;

- ed. parcial - Este he o *Quicumque Vult* per linguajem / [ed. por] Fr. Fortunato de S. Boaventura. *Collecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV*... Coimbra: Real Imp. da Universidade, 1829. Vol. 1, p. 166-168.

- ed. de Cardeira, Esperança Maria da C. Marreiros. *Contributo para o estudo da norma ortográfica no scriptorium de Alcobaça (1431-1446)*. Lisboa: Fac. de Letras, 1990 (Trabalho apresentado para provas de capacidade científica). Além de estudo sobre o Cód. Alc. 462, em perspectiva ortográfica e codicológica, a Autora apresenta uma edição integral do *Tratado de Devoção*. (Obs.: Cópia gentilmente cedida pelo Prof. Dr. Ivo Castro) (edição utilizada).

4. *Catecismo da Doutrina Cristã* (*Catecismo de doutrina christãa*[37])

BNL ALC 211, f. 1-8r. (*olim* CCXLIV)

- ed.: Catecismo de doutrina christãa composto (ao que se diz) por Fr. Zacharias de Paio Pelle.../ [ed. Por] Fr. Fortunato de S. Boaventura. *Collecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV*... Coimbra: Real Imp. Da Universidade, 1829. Vol. 1, p. 129-153 (edição utilizada).

5. *Diálogos de São Gregório*

BNL ALC 181, f. 1-C48 (*olim* XXXVI); BNL ALC 182, [110]f. (*olim* XXXVII); Lisboa ANTT Livr. 552; Brasília, Biblioteca Central da Universidade

- ed. de Rosa V. Mattos e Silva: *A mais antiga versão portuguesa dos* Quatro Livros dos Diálogos *de São Gregório*. Ed. crítica / com introd. e índice geral das palavras lexicais. São Paulo: USP, 1971; 4 vols. (Tese de Doutoramento) (edição utilizada).

- *Diálogos de São Gregório. Ed. Crítica segundo os três manuscritos conhecidos* / organ. e pref. por Serafim da Silva Neto. Coimbra: Atlântida, 1950.

[37] Título da edição utilizada.

ESTUDOS: Recensão à ed. de Serafim da Silva Neto por I. S. Révah *in Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, 18, Coimbra, 1954, p. 202-205. Outros estudos: Voir le monde dans la lumière de Dieu – À propos de Grégoire le Grand, *Dialogues*, II, 35. Françoise *Monfrin in Les Fonctions des Saints dans le Monde Occidental (IIIe – XIIIe siècle)* - Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome, octobre 1988). École Française de Rome, 1991, p. 37-49; Dias, Geraldo Coelho. Hagiografia e iconografia beneditinas. Os "Diálogos" do papa S. Gregório Magno. *In: Via spiritus*, a. 3, Porto, 1996, p.7-24; Grégoire le Grand (vers 540-604) (Histoire des Pénitentiels – Témoins) *In*: Vogel, Cyrille (org. et trad.). *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Âge*. Paris: Cerf. p. 132-136.

6. *Livro do desprezo do mundo* (*Livro de Isaac*[38]) – de Isaac de Nínive
BNL ALC 461, f. 14-118r. (truncado) (*olim* ALC CCLXX, Antigo ANTT Livr. 771); Évora, BPADE, CXIII/1-40, f. 13-20; Rio de Janeiro, BN (versão diversa da do BNL ALC)

- edição de Cambraia, César Nardelli. *"Livro de Isaac": edição e glossário (cód. ALC 461)*. São Paulo: FFLCH/USP, 2000. (Tese de Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa). Apesar de o texto do testemunho alcobacense estar truncado (faltam os três primeiros capítulos) utilizamos esta versão e, portanto, a edição de Cambraia.
- edição facsimilada e diplomática de Ronaldo Menegaz: *Livro de Isaac de Nínive: séc. XV – Facsímile e transcrição diplomática*/ de Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: Fundação da Biblioteca Nacional, 1994. (obs.: edição feita a partir de códice da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, do séc. XV, do qual se tem notícia de que traga versão diversa do texto alcobacense[39]).

7. *Livro dos Três Caminhos e Sete Sinais do Amor Embebedado* (um dos tratados do *Castelo Perigoso*, do monge cartuxo Fr. Robert)

[38] Título da edição utilizada.
[39] Cf. Cepeda, I. V., *op. cit.*, p. 135.

BNL ALC 199, f. CXXIIIr.-CLr. (*olim* CCLXXVI); BNL ALC 214 , f. 83v.-100v. (*inc.*) (*olim* CCLXXV)

- não há edição do texto deste tratado, o sétimo nos dois códices portugueses. A leitura foi feita a partir do códice BNL ALC 199, pois o BNL ALC 214 é considerado uma cópia incompleta do 199, segundo os autores listados abaixo no item Estudos.

ESTUDOS: Santana Neto, João Antonio de. *Duas leituras do tratado ascético-místico 'Castelo Perigoso'*. São Paulo: USP, 1997 (Tese de Doutoramento); Lança, Maria Manoela. *Para uma edição de dois tratados cartusianos do 'Castelo Perigoso': 'Das penas do Inferno' e 'Das alegrias do Paraíso'*. Lisboa: Fac. Ciências Sociais e Humanas da Univ. Nova, 1995. (Dissertação de Mestrado); Martins, M. O *Castelo Perigoso* na sua forma original e numa adaptação francesa. *Brotéria*, 60, Lisboa, 1955, p. 56-65; Martins, M. O *Castelo Perigoso* em português e no original de Frei Roberto. *Brotéria*, 61, Lisboa, 1955, p. 291-296.

CAPÍTULO II

A CULTURA MONÁSTICA MEDIEVAL

Ni la métrique ni les vers ne sont des remèdes pour l'âme;
Les vrais remèdes sont la piété, les larmes et les bonnes oeuvres.
Les moines psalmodient: que d'autres versifient!
Le coeur du moine est réservé à la louange de Dieu:
Il délaisse les vers et médite la gloire du Christ;
Que ses paroles et ses actions honorent le Seigneur!
Ce n'est point la faconde qui unit aux êtres célestes.
Un langage poli ne conduit pas au pôle du bonheur:
On y parvient au prix des actes méritoires.
Rejette loin de toi les fleurs et les attraits
De la mondaine littérature...
Ses faveurs ne peuvent que déplaire à qui cherche la perfection...
Si tu veux être utile, donne aux moines le bon exemple
Et n'essaye pas de les séduire par des ornements littéraires.
La vie religieuse vaut plus que toute littérature.
Moi-même, si j'étais un vrai moine, je verserais des pleurs sur mes péchés.
Pleurer convient au moine, et non faire des vers.
Itier de Vassy, monge de Claraval no século XIII[40]

A fim de melhor contextualizar as obras com as quais trabalhamos, dentro do largo espectro que constitui a cultura medieval, gostaríamos de indicar, muito brevemente, a diferença entre as chamadas cultura monástica medieval e cultura escolástica medieval. O gênero hagiográfico medieval inclui-se no conjunto de gêneros textuais produzidos pela cultura monástica, nos *scriptoria*, onde os monges liam e reproduziam os escritos da tradição cristã, as chamadas "autoridades" (*auctoritates*): as *Sagradas Escrituras*, os comentários tecidos acerca da mesma pelos primeiros padres e outros escritos desse mesmo teor. Essa literatura, constituída pelo conjunto dos escritos dos monges, nem

[40] *Apud* Leclercq, Jean, dom. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*. 2e. éd. Paris: Cerf, 1993, p. 132-133.

possuía como prioridade uma finalidade estética nem exatamente visava a transmissão de conhecimento de tipo especulativo, mas tinha como objetivo maior a **edificação**. Sua preocupação contínua era a instrução do monge para a vida cristã, ensinando-o a louvar a Deus e propondo-lhe exemplos a "imitar, se são bons, a evitar, se são maus"[41]. Além de edificante, a literatura monástica caracteriza-se por ser concreta e acessível, pois visa a construir uma mensagem moral, evangélica ou doutrinal que oriente a **prática** da vida cristã do monge, tanto regulamentando suas atividades mais cotidianas e comezinhas quanto oferecendo-lhe conselhos precisos a respeito do desenvolvimento de um íntimo serviço de Deus, na busca de uma relação pessoal e direta com a divindade, tendo em vista a salvação final. Lado a lado, portanto, ao cunho essencialmente pragmático dessa literatura, uma forte veia mística se faz constante, em detrimento do desenvolvimento de altos raciocínios especulativos. Vale lembrar aqui, talvez, que a tendência mística é, também ela, prática, no sentido em que orienta para um evento efetivo, que "despreza" o centro da atividade intelectual em privilégio da iminência do sensual como fonte de conhecimento. Temos então uma literatura que, seguindo o sistema da vida monástica, em que toda a comunidade segue e obedece fervorosamente um pai espiritual (o abade), que dirige as almas pelas quais é responsável no caminho da salvação, também atua como um guia, orientando os fiéis na direção do mistério, "explicando" os mistérios das *Escrituras*, prescrevendo a ação do dia-a-dia, por fim, "explicando" os expedientes a partir dos quais aproxima-se do mistério místico. Essa literatura, quando busca uma perfeição formal, uma construção estética ou retórica, o faz sempre na intenção de persuadir e ser acessível ao leitor, a fim de que a orientação seja definitivamente transmitida de forma a mais eficiente.

Há que se lembrar ainda o fato de que na comunidade monástica a obediência ao silêncio se fazia valer, de maneira que, muitas vezes, escrevia-se para não falar, criando com isso uma abundante literatura a respeito tanto de assuntos elevados quanto comuns. Atuando em substituição à linguagem oral, os escritos dos monges têm, muito freqüentemente, destinatários precisos, e vêem-se abrutas introduções de comentários acerca de assuntos divergentes nos textos. Apesar da curiosa riqueza proporcionada por

[41] Leclercq, Jean, dom, *op. cit.*, p. 151: *on veut proposer des exemples à imiter s'ils sont bons, à éviter s'ils sont mauvais.*

essa prática, segundo os estudiosos dessa literatura, ela, de uma forma geral, permaneceu estável durante toda a Idade Média; em boa medida, certamente, devido à obediência rigorosa às regras monásticas, à perseverância dos costumes e, especialmente, ao respeito às *auctoritates* literárias, que deveriam ser continuadas e não reformuladas.

Entre os gêneros cultivados nesse ambiente cultural letrado, citam-se, primeiramente, o gênero histórico, pelo qual a cultura escolástica pouco se interessou e que floresceu em larga escala no mosteiro. Os monges viam na história uma multidão de exemplos e acontecimentos nos quais Deus podia ser percebido como o agente. Assim, também a história se fazia instrumento de edificação, pois através dos fatos se poderia louvar a Deus e à sua ação, aprendendo através dela e, da mesma forma, incitar o leitor a fazer o mesmo. Na perspectiva monástica, a história deve, portanto, ser registrada e legada à posteridade. Naturalmente, o interesse maior é pela história religiosa, em detrimento da econômica e política. Esse gênero se expressa sob as formas de anais, crônicas, *gesta Abatum* etc. A seguir, depreendendo-se desse gosto pela história, em que se lê os gestos de Deus, temos o gênero hagiográfico, as vidas de santos, que também constituem um ensinamento, uma vez que não se trata de uma simples biografia, mas da história de uma vida da qual se aproveita para colocar em evidência o valor das virtudes praticadas, a atualização dos preceitos do *Evangelho* e dos sinais da ação de Deus em uma vida humana, com o objetivo de edificação ou mesmo desenvolvimento de culto e arrecadação de fundos. Outro gênero, não exclusivo dos monges, mas largamente desenvolvido por eles, são os sermões, uma vez que a comunidade ouvia, em média, dois por dia. Temos as *collationes*, conferências feitas pelo Abade; os sermões efetivamente pronunciados, redigidos pelo autor ou anotados por terceiros (*reportationes*), de cunho prático; ou então sermões não-pronunciados, de caráter mais teológico, redigidos para serem lidos pela comunidade ou por outro público religioso; e, por fim, as *sententiae*, pequenos resumos com os argumentos dos sermões. Numa abundância correlata à dos sermões, temos o gênero epistolar: os monges, retirados do mundo e obedecendo a regras de silêncio, utilizavam-se desse recurso de comunicação com os mais diversos fins: transmissão de notícias; conselhos espirituais; consultas doutrinais; negócios; recomendação; simples amizade. Os escritos de tal gênero não possuíam caráter individual ou privado; antes, eram lidas por toda a comunidade e, em muitos casos, constituem verdadeiros tratados

espirituais. Por fim, temos o gênero dos florilégios ou antologias, obras compostas por um autor ou vários, que recolheram trechos de textos diversos recopiando-os, resumindo-os, muitas vezes sem referir os autores originais, num conjunto mais acessível (num mundo em que cópias e manuscritos são raros) à leitura dos monges. A maior parte dessas recolhas são tratados ascéticos e trechos bíblicos, destinados a servirem para a leitura pessoal dos monges ou vir em auxílio da confecção de sermões etc.

Como se pode observar no desfile dos gêneros produzidos por essa literatura, cultura ou ***Teologia Monástica***, como convencionou-se chamar a partir dos estudos de Jean Leclerq[42], essa teologia, desenvolvida desde os primórdios do Cristianismo, com os Padres que iam para o deserto, fugindo do mundo e, muitas vezes, agrupando-se em comunidades, dando início à chamada vida monástica, perpetuou a tradição Patrística dos inícios nos séculos que se seguiram, nos mosteiros e ordens monásticas cristãs que tanto se proliferaram na Europa dos séculos XIII-XV. O monaquismo tem uma origem controvertida. Uma de suas principais fontes são os *Apotegmas dos Padres do Deserto*. Na Introdução à sua edição francesa dessa obra[43], J.-C. Guy, estudioso do monaquismo em seus primórdios, apresenta-nos sua conclusão de que só é possível entender o fenômeno do surgimento do monaquismo no seio da Igreja Cristã, nos fins do século III de nossa era, interpretando-o sob o ponto de vistã cristão, segundo o qual os homens que por sua própria decisão expatriaram-se e foram habitar nos desertos o fizeram *parce qu'ils y étaient poussés par l'Esprit de Dieu*[44], inaugurando uma nova maneira de viver o *Evangelho*. Para chegar a essa conclusão, o jesuíta Guy observa que as hipóteses então já construídas acerca da origem do monaquismo não explicam-na, de fato. Ele comenta a justificativa mais freqüentemente adotada, elaborada pelos próprios sucessores dos primeiros homens que fugiram para o deserto, ou seja, os monges, segundo os quais esse movimento era devido ao *désir de maintenir l'idéal de la première communauté chrétienne dont les 'Actes des Apôtres' nous donnent une brève description, idéal que*

[42] Estudioso cisterciense a quem o termo *théologie monastique* foi sugerido pela primeira vez por um monge dominicamo em meados da década de 40 do século XX e, desde então, tornado público em seus estudos. Cf. Leclercq, Jean, dom. Médiévisme et unionisme, *in: Irenikon*, 19, 1948, p. 12-14; *Idem.* Théologie traditionnelle et théologie monastique, *in: Irenikon*, 37, 1964, p. 50-73; e, em especial, *Idem. L'Amour des lettres et le désir de Dieu*. 2e. éd. Paris: Cerf, 1993, que utilizamos aqui para essa exposição acerca de cultura monástica.

[43] *Les Apophtegmes des Pères – collection systématique – chapîtres I-IX*. Guy, Jean-Claude, s.j. (introd., texte critique, trad. et notes). Sources Chrétiennes n. 387. Paris: Cerf, 1993.

l'attiédissement des communautés dans les centres urbains ne rendait plus réalisable[45]. Guy frisa que tal explicação é dada pelos sucessores tentando explicar seus "ancestrais", mas não pelos próprios pioneiros. O jesuíta considera que o paralelo estabelecido entre o martírio efetivo, de sangue, vivido pelos primeiros cristãos nas perseguições, e a ascese dos homens que se mortificavam no deserto é parcial e não completo; da mesma maneira que não se pode justificar suficientemente a interpretação da fuga para o deserto como possibilidade de vivenciar um martírio que não é de sangue, à imitação da Paixão vivida pelo Cristo, mas que equivale a ele. Guy nota que muitos textos antigos fundamentam essa interpretação, adotada muitas vezes por estudiosos do assunto; entretanto, ele lembra-nos que, embora essa correspondência entre martírios possa ter colaborado para o sucesso do movimento anacorético, que aos poucos tornou-se monástico, não explica-lhe a origem, uma vez que esta é anterior ao fim das perseguições aos cristãos e, portanto, um martírio não viria a substituir o outro. Outra explicação para o surgimento do monaquismo referida por Guy é a hipótese construída por Peter Brown[46] de que o desenvolvimento do monaquismo cristão no século IV seria fruto do desenvolvimento de um novo sistema de comunicação com Deus, no qual esses primeiros monges seriam os únicos interlocutores diretos da divindade, com isso assegurando seu poder na sociedade. Novamente, Guy demonstra que se essa teoria pode explicar o sucesso do monaquismo, não esclarece, ainda mais uma vez, sua origem, sem esquecer-se de que tal interpretação, que inclui uma busca de poder da parte dos monges, é contrária, nesse aspecto, ao discurso e toda a filosofia de vida desses homens que justamente fugiram da sociedade e do poder para refugiarem-se no deserto, assumindo uma vida de humildade radical. Finalizando essa parte acerca da insuficiência das explicações para o surgimento do monaquismo cristão, Guy recorda-nos que mesmo as primeiras literaturas produzidas por esses homens, que surgem a partir do século IV, não se preocupam nunca com a narração da origem do movimento mas sim com o ensinamento de como viver a vida monástica, iniciando uma tradição e criando uma literatura, desde o início, de edificação. Nos fins do século IV, essa literatura é já abundante: a primeira de suas obras é referida normalmente como sendo a *Vida de S. Antão*, escrita por Atanásio, no século IV. Além de biografias, regras e tratados de

---

[44] Guy, Jean-Claude, s.j., *op. cit.*, p. 17.
[45] *Ibidem*, p. 13.
[46] *In*: *Genèse de l'antiquité tardive*. Paris, 1983.

espiritualidade esparsos, floresce um tipo de literatura fragmentada, conjuntos de pequenos diálogos, narrações ou sentenças, muitas vezes sem ligações uns com os outros, num tecido de doutrinas e práticas, muitas vezes não homogêneas e até mesmo divergentes. As compilações desses fragmentos variavam e não traziam indicações nem de autor nem de época de redação. Embora o conjunto em si pudesse parecer desconexo, Guy mostra-nos que o mesmo é elaborado com um fim único e prático: os homens que partiam para o deserto iam viver uma verdadeira aventura, sem dispor de um "manual" que lhes indicasse como proceder nessa nova vida. O único livro no qual podiam se inspirar era as *Sagradas Escrituras*. Mas não devia ser fácil viver no deserto, e conforme os preceitos das *Escrituras*. Esses mesmos homens, então, compõem, para uso próprio, a descrição de suas experiências particulares, com seus fracassos e sucessos, para servir de guia aos outros que se propuserem à aventura. Jean-Claude Guy chama essas descrições de "*mode d'emploi*" para a vida no deserto e observa que *ces expériences, les collections d'apophtegmes sont le reportage brut, non encore systématisé (...) une documentation unique*[47]. Temos aí descrita a experiência dos pioneiros, que se torna o fundamento de toda a vida monástica, compondo e influenciando a teologia monástica de toda a Idade Média. Essas compilações de pequenos fragmentos, de autores diversos e de diferentes épocas, que passaram a ser denominadas de *Apotegmas dos Padres do Deserto*, apresentam-se sob duas formas de sistematização: temos coleções organizadas alfabeticamente, cujos fragmentos são arrolados pela ordem alfabética dos nomes dos sujeitos de quem se fala ou a quem se atribui aquelas palavras; e temos, também, as coleções chamadas de sistemáticas, cujos fragmentos são agrupados por assunto, e que são consideradas mais tardias que as do tipo alfabético. É o caso da edição de Jean-Claude Guy. Esse tipo de coleção permite-nos focalizar mais facilmente quais os principais temas que se faziam objeto das reflexões dos primeiros monges. Na edição bilíngüe (grego-francês) de J.-C. Guy, ele apresenta-nos o Prólogo dos *Apogtemas*, intitulado *Prologue au livre des vieillards appelé Paradis*, e a "tábua" dos 17 capítulos, dos quais Guy edita nove. Vale observar aqui que um dos capítulos, o de número três, é inteiramente dedicado à compunção e às lágrimas. A Teologia Monástica funda-se, prioritariamente, nas *Sagradas Escrituras* e seus comentários. Mas entre suas outras fontes, além dos *Apotegmas dos Padres do Deserto*,

[47] Guy, Jean-Claude, s.j., *op. cit.*, p. 20.

podemos citar as *Vidas* dos antigos Padres (*Vitae patrum*, em latim, do VI); a *Regra de S. Basílio*, do IV; as *Colações* de João Cassiano (conferências espirituais e ascéticas feitas aos seus monges; João Cassiano teve grande importância para a cultura monástica pois, tendo vivido na Palestina e no Egito, tomou contato com o monaquismo oriental, na sua forma primitiva, e transmitiu-o ao Ocidente, nos séculos IV-V); a *Regra de S. Bento* (V-VI), adotada pela maioria dos mosteiros ocidentais; sem falar no conjunto das obras de grandes padres latinos, como Agostinho, Ambrósio, Gregório Magno, Jerônimo etc. e dos gregos, conhecidos por traduções completas ou parciais. O primeiro teológo monástico propriamente dito é Ambrósio Autpert, italiano do século VIII; e os dois considerados os maiores, ou seus pais, são Agostinho de Hipona, dos séculos IV-V, e Gregório Magno, VI-VII. Com o passar dos séculos e o surgimento das várias ordens beneditinas a partir do século XI, como os cluniacenses e os cistercienses, as obras produzidas por seus monges, estudiosos da tradição levantada acima, são incorporadas à bibliografia da Teologia Monástica. Trata-se também de comentários aos livros bíblicos e às obras dos Padres da Igreja, mas a esses gêneros tradicionais somam-se sermões e tratados mais embelezados e de grande sensualidade mística, peculiares de sua época (s. XIII), como os dos cistercienses Bernardo de Claraval e Guillherme de Saint-Thierry.

Por volta desse mesmo período, considerado como época de renovação intelectual da Idade Média[48], em que grande parte das construções intelectuais giram em torno do sagrado, vemos desenvolver-se, a par do que temos chamado aqui de **Teologia Monástica**, a **Teologia Escolástica**. Esta última, diferentemente da monástica, teve seu berço nas escolas urbanas, destinadas aos clérigos, a partir dos séculos XII-XIII, com a absorção dos instrumentos lógicos forjados por Aristóteles, com a utilização de procedimentos como a *quaestio*[49] aplicados à Sacra Página. Pela *quaestio*, os problemas – ou temas a serem estudados - são colocados sucessivamente em um texto, na forma de perguntas; a seguir, são enunciadas as soluções acerca dos problemas apresentadas pelos autores anteriores (*auctoritates*) e, dentre essas, o mestre – ou o autor do texto – faz uma escolha, ponderando sua validade sempre através da lógica do *sic et non*: se **sim**, ou seja, aceitando-se uma resolução, o autor comenta quais são suas conseqüências lógicas

[48] O chamado Renascimento do século XII, com o revigoramento dos autores da Antigüidade Latina nos programas escolares.
[49] Doravante denominados "procedimentos escolásticos".

verificáveis; ou se **não**, isto é, não se aceitando como verdadeira uma determinada resolução, o autor indica as implicações de tal hipótese. Há, no método, o suporte de uma inteligência especulativa, que aspira a uma verdade provável a partir da lógica. De maneira muito outra, a Teologia Monástica é uma forma de intelectualidade claramente desinteressada do saber especulativo, em privilégio de uma tendência contemplativa. E note-se que os homens do século XII tinham já para si muito claramente essa distinção entre esses dois modos de pensar teológicos, manifesta nos antagonismos entre as escolas urbanas dos grandes centros e universidades, como Paris, e as escolas monásticas, sua produção cultural e mesmo seu modo de vida, isolado do mundo[50]. A Teologia Monástica não é uma reflexão lógica orientada para a ciência; antes, ela tem o intuito didático de direcionar seu leitor para a prática da espiritualidade, que exige que se ultrapassem os meios racionais que podem ser aplicados à fé e ao conhecimento do sagrado em privilégio de um ensinamento adquirido na experiência do contato direto – e, portanto, místico – com Deus. Trata-se de uma teologia estruturada em função de uma experiência que supõe uma vida moral, ascética e engajada no serviço de Deus, através do isolamento do mundo, da obediência a regras estritas e da constante e infatigável busca da contemplação do sagrado. Por tudo isso, ela comporta um modo mais sensorial e afetivo de aderir ao conhecimento de Deus, em detrimento da razão e especulação. Seus escritos, dirigidos a homens espirituais, cujas função e realidade limitavam-se a orar e meditar dia e noite nas realidades celestiais, quando não se encontram no extremo pragmático da regulamentação da vida diária, têm carácter muito mais poético e intimista que as obras filosóficas produzidas pela escolástica. Explico-me quanto a esses termos: poético, pois são textos impregnados de metáforas representando a alma, o sagrado, a relação entre ambos, e todos os símbolos e imagens possíveis da peregrinação da alma humana, do errar terreno ao gozo celestial; intimista, no sentido de o autor dirigir-se sempre a um leitor considerado próximo, fraterno, irmanado por aspirações do mais profundo da alma humana compartilhadas e cuidadosamente explicitadas no texto, que as analisa, descreve e estimula o leitor a perseverar fiel em sua *quête*.

[50] Tais antagonismos encontram-se registrados em escritos combativos dos defensores respectivos de ambas as teologias, como um S. Bernardo *versus* um Jean de Salisbury ou mesmo Abelardo. Cf. a esse respeito, por exemplo, Le Goff, Jacques. Paris: Babilónia ou Jerusalém? *in: Os intelectuais na Idade Média*. 2a. ed. Lisboa: Gradiva, 1984; p. 25-28.

Essa teologia que tem no apelo a eventos da ordem do sensível o seu intrumental de conhecimento do sagrado pode ser chamada, pois, de experimentalista. A experiência pessoal do contato com Deus é considerada infinitamente superior, por seus autores, à teologia racional e livresca, obtida unicamente por lógica e raciocínios. Uma vez que o conhecimento do sagrado é obtido por essa elevada e altamente estimada experiência pessoal, fica pressuposto um dom de Deus, ou graça, recebido tanto pelo que ensina quanto pelo que aprende: a experiência sensível do sagrado é uma graça. Ter uma experiência do contato com o sagrado apresenta-se como evento fortuito, presente dado por Deus a seus eleitos. O que a vive efetivamente e a descreve em texto foi tão agraciado quanto o que, através da leitura, apreendeu essa experiência, recebendo-a portanto novamente das "mãos" de Deus. Entretanto, como a graça é uma potência que tende a se manifestar, há que estar preparado para recebê-la, abrir os caminhos para a mesma, purificando-se. Essa preparação para a graça pode ser ensinada; e realmente o é nesses tratados, descrita como passos ou degraus a serem percorridos numa "escala para o céu". A ênfase maior, no entanto, está no anúncio da possibilidade de um tal evento, no comentá-lo, louvá-lo, ou simplesmente na detalhada confissão de desejá-lo. Desejo e posse da contemplação confundem-se, como se um pudesse contaminar e estender-se até o outro, assim como a descrição do desejo ou da experiência com o sagrado parecem ser a expressão de uma crença arraigada e intenção de que, no relato, aconteça a contaminação do leitor pelo desejo ou a continuação da experiência até o leitor, numa re-vivência do empírico.

Tendo em vista sua ênfase na união sensível e pessoal com o divino, a dimensão afetiva do sistema de uma tal teologia é indiscutível. Nessa união da alma humana com Deus quem ensina é o próprio Amor que tem, então, papel epistemológico. O amor contitui, aqui, uma forma especial de conhecimento da realidade e, em particular, de Deus; forma suprema que permite evitar os erros de uma teologia baseada na razão, pois esta é humana. No conhecimento através do Amor, há um dinamismo do amante na direção da realidade amada, na qual ele tende a mergulhar, confundir-se e até mesmo participar. Se esse objeto ou realidade é Deus, o sujeito está, pelo Amor, no cerne dessa realidade superior, conhecendo-a experimentalmente. Mais a alma desejosa de Deus (e de uma tal

experiência) eleva-se a Deus, através do Amor, mais ela se aproxima, em sua similitude com o divino, do próprio, conhecendo-o nela mesma.

Os traços principais da Teologia Monástica já aludidos aqui são, portanto, seu caráter experiencial, afetivo, e sua orientação na direção da vida prática e concreta dos monges. Para além destes, é útil lembrarmos do seu caráter tradicionalista, uma vez que recusa muito freqüentemente qualquer idéia nova e funda-se, sempre, na obediência ao legado patrístico – como, de resto, também o faz a Tradição Escolástica. É ainda uma teologia simbólica, em que cada realidade natural ou histórica reveste uma significação que encontra-se além de suas aparências sensíveis, remetendo ao que é da ordem divina. É sob esse ângulo que será interpretada a história e as biografias dos santos, como já aludimos brevemente aqui. Toda realidade é símbolo de uma realidade superior, modelo da inferior. Nesse sistema interpretativo, tudo torna-se signo das realidades sobrenaturais: a Igreja, as *Escrituras*, os sacramentos, a história da salvação etc. Estes símbolos, uma vez desvendados, nos revelam Deus, pois ir dos símbolos aos seus referentes é atravessar a fronteira entre o visível e o invisível. A Teologia Monástica, tão diferentemente dos procedimentos escolásticos, não argumenta de maneira silogística; antes, ela se esforça por mostrar as realidades superiores através da experiência pessoal e dos símbolos, constituindo sempre uma teologia "indicativa", e não "demonstrativa". Obedecendo os símbolos a leis de similitude e analogias, estabelecidas de maneira pródiga e com razoável liberdade, a amplitude semântica das suas representações e correlações é grande, de forma que, ao mesmo passo em que mostra, pelos símbolos, verdades reveladas, a Teologia Monástica imerge essas mesmas verdades no mistério da fé que, de fato, só será efetivamente conhecido na experiência do Amor. O monge, absorvido dentro dessa malha teológica, é marcado por um desejo intenso, uma ânsia do conhecimento do divino, manifesto no engajamento de perseguir a contemplação e que é a expressão própria já do Amor; esse desejo é perpassado por uma contínua tensão escatológica, tendo sempre em vista a salvação final da alma humana.

Tudo o que pode constituir-se propositadamente, pela parte dos autores dessa teologia, como signo visível de uma realidade, sobrenatural ou não, toma proporções a serem cuidadosamente consideradas. As lágrimas tão largamente retomadas nas

hagiografias dos nossos *corpora*, manifestações próprias do corpo, do sensível e das expressões da afetividade, adquirem, então, possibilidades de sentido sempre mais ricas...

Por fim, faz-se interessante notar aqui que essa teologia dos meios monásticos volta-se especialmente para a tradição e os rigores do monaquismo primitivo. Assim, enquanto os intelectuais urbanos retiravam da cultura greco-árabe os métodos escolásticos que depois viriam a caracterizar a cultura ilustrada ocidental, o espiritualismo monástico regressava à espiritualidade do Oriente. É dentro dessa Teologia Monástica que se desenvolve, sobretudo a partir da Patrística Oriental, o chamado "dom de lágrimas", doutrina presente em diversos tratados espirituais, que retomaremos mais adiante, a fim de nos servir dela para ensaiar uma interpretação das lágrimas das hagiografias de nosso *corpus;* essas, também, resultado da produção cultural da Teologia Monástica.

i. PATRÍSTICA E INÍCIO DO MONAQUISMO

O Cristianismo, surgido a partir do Judaísmo e em pleno Oriente, estabeleceu-se em grande medida como oposição à cultura greco-latina, pagã. Ao mesmo tempo em que se defendiam das acusações dos romanos, os primeiros cristãos teciam apologias do Cristianismo, construíndo, aos poucos, uma nova doutrina, para além da verdade revelada pelos *Evangelhos*. A nova doutrina era construída, no mais das vezes, por homens formados na cultura clássica, com a qual inevitavelmente dialogavam. Nos séculos V-VI, quando do distanciamento entre os impérios cristãos Oriental (Bizâncio) e Ocidental (Roma) e declínio deste último, devido às invasões bárbaras, o Cristianismo, sobretudo o oriental, foi um dos focos de resistência da cultura helenística.

Na herança da tradição clássica antiga, S. Agostinho forja a escala dos sete degraus da alma[51], que culminam com a contemplação de Deus, correlata à contemplação do Belo para Platão. Não apenas em Platão, mas em muitos autores da cultura clássica, a vida contemplativa é o topo da filosofia. No racionalismo antigo, apesar de o homem se conduzir pela razão, ele reconhece a existência do *noûs*, faculdade de intuição e contemplação. Nessa perspectiva, pode-se considerar que não houve uma antinomia radical entre a herança do pensamento antigo e a mensagem de Cristo, no tocante ao

[51] *In: De quantitate animae.*

estatuto da razão. Mas, para alguns cristãos, pareceu impossível viver e se salvar no mundo em que viviam e na cultura herdada dos clássicos, a menos que se afundassem no deserto, renunciando a todo estudo profano e vivendo na penitência, no trabalho manual e na compunção. São palavras de Jesus que estão na origem dessa atitude por parte dos cristãos, que resultou na vida monástica: *Respondeu Jesus: 'Se queres ser perfeito, vai, vende teus bens, dá-os aos pobres, e terás um tesouro no céu. Depois, vem e segue-me!*[52] Este versículo incitou S. Antão e é freqüentemente empregado – por S. Jerônimo, por exemplo – para incitar os cristãos a serem monges[53]. É um apelo demasiado forte, irresistível, ao qual não se pode hesitar, pois é um apelo de Amor, e nada conta mais do que a busca da vida eterna ao lado daquele que se ama e se quer contemplar. Nasce, assim, o monaquismo cristão. O fenômeno não é apenas peculiar à religião cristã – já existia antes em algumas comunidades - , e enquadra normalmente todo gênero de vida concebido em função de um objetivo espiritual transcendendo os objetivos da vida terrestre, e cuja aspiração é considerada como o único bem necessário[54]. Até os fins do século III e inícios do IV, quando a Igreja era ainda perseguida e o Cristianismo lutava para fugir da clandestinidade, ser cristão era uma escolha heróica, pois o cristão deveria estar exposto a suplícios e martírios, com o pensamento constante em sua morte, na qual lutaria por Deus, em fidelidade a ele. O martírio era vivido como a mais próxima e verdadeira imitação do Cristo, ideal que norteia toda a vida do cristão. No tempo de S. Jerônimo, a partir do Édito de Milão (313), que concede liberdade religiosa aos cristãos, e do Édito de Tessalônica (380), que torna o Cristianismo a religião oficial do Império, não há mais desvantagens ou martírios sofridos por ser cristão. Como imitar, então, a vida e a paixão do Cristo nesse mundo? Muitos resolvem com a fuga e o desapego total do mundo, refugiando-se no deserto, sós ou em pequenas comunidades – *monachus* significa, originariamente, "aquele que vive só"[55] –, em busca da solidão, da penitência e da contemplação, como as mais concretas possibilidades de salvação. É principalmente para os desertos do Oriente, sobretudo no Egito, que os homens sedentos de alcançar maior

[52] Mt, 19, 21.

[53] Cf., a esse respeito, bem como sobre a exposição acerca da origem do monaquismo Festugière, A.-J., O.P. Introduction: le problème. *In*: *Les moines d'Orient. I. Culture ou Sainteté – Introduction au Monachisme Oriental.* Paris: Cerf, 1961.

[54] Definição apresentada por Massein, Pierre. Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes. *In*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire.* T. X. Paris : Beauchesne, 1976 .

grau de perfeição, na vontade de imitar o Cristo, se refugiam. O modelo para sua conduta passa a ser a *Vida de Santo Antão*, redigida, ainda no século IV, em grego, por S. Atanásio que, tendo vivido em exílio em Trèves, difundirá grandemente essa forma de monaquismo no Ocidente. O mesmo século IV verá, além de Antão e do próprio Atanásio, Paulo de Tebas, Macário, Pacômio e Basílio instalarem-se no deserto egípcio, terminando cercados por discípulos que buscavam neles um pai espiritual. A partir de então temos o florescimento de toda uma bibliografia de autores, sobretudo orientais, sobre a vida monástica, impregnada de misticismo e ascetismo, que formam os textos do monaquismo primitivo.

Alguns temas centrais do monaquismo primitivo, perpetuados e prescritos nos primeiros escritos, inspiram a vida dos monges. Em primeiro lugar, a *sequela Christi*, a já citada imitação do Cristo, motivação que dá ao monaquismo cristão sua marca específica: o despojar-se dos bens temporais e seguir o Cristo. Ao lado desse ideal, temos a nostalgia da comunidade cristã primitiva, da chama ardente dos tempos apostólicos que levava os cristãos a esmerarem-se na busca da perfeição. O monge espelha-se nos apóstolos e, em busca da perfeição dos dias antigos, afasta-se da cidade. O monge imita também os mártires, na sua ascese e especialmente na sua luta pela castidade; são os chamados mártires de consciência ou de intenção, que mortificam seus membros corporais na luta contra o pecado. Outro tema comum é a luta contra os demônios; os monges acreditavam – como, aliás, o povo na Antigüidade – que os demônios habitavam nos desertos. Quando os monges abandonam as cidades e fogem para o deserto, é justamente para combater o inimigo em seu próprio terreno. Nesse sentido, a vida monástica é encarada como um combate, um serviço militar na luta contra o demônio, contra o pecado etc. O êxodo espiritual, arquétipo bíblico (presente nas histórias de Abraão, Moisés e Elias), também inspira esses primeiros monges a uma migração ascética: é o tema do cristão estrangeiro sobre a terra, despatriado da Pátria Celeste. Os primeiros autores comparam também a vida monástica à vida angelical: os anjos são contemplativos, vêem sem cessar a face de Deus; são seres liberados da servidão do corpo, fato que os monges imitam pela ascese e o celibato, almejando, inclusive, parecer-lhes fisicamente, através de uma vida de louvor a Deus, orações contínuas e continência. Almejam também o retorno à inocência de Adão

[55] Segundo Festugière, A.-J., O.P., *op. cit.*

pois, antes da queda, Adão representa o perfeito contemplativo. A familiaridade com feras no deserto, tornadas dóceis ao monge, tema muito freqüente, evoca o Paraíso perdido e a convivência pacífica dos seres. Segundo os autores, a benevolência, a virtude, a obediência a Deus jamais transgredida do homem submete todos os seres – não apenas as bestas, mas inclusive os elementos naturais – a ele, como ocorria com Adão no Paraíso[56]. Ou, numa outra fórmula, dos *Apogtemas* dos Padres do Deserto, a obediência somada à abstinência submete as feras... Por fim, ainda como temas centrais do monaquismo primitivo, temos a espera vigilante da Parusia (volta do Cristo) pelos monges, que velam atentos, cheios de desejo ardente do retorno do Cristo; e o epíteto da vida monástica como a verdadeira filosofia, pois o monge é o imitador do Cristo, que mostrou a "verdadeira filosofia", do Amor, a coroar o ideal monástico. Todos esses aspectos que inspiraram a vida dos primeiros monges são recorrentes nos textos hagiográficos que pesquisamos; portanto, imprescindíveis para sua interpretação.

Muitos autores orientais do monaquismo primitivo, Padres do Deserto, e depois também os Doutores da Patrística têm seus textos recopiados em Alcobaça - como se poderia esperar no quadro da obediência à tradição da Teologia Monástica -, ou ao menos a biblioteca renomada desse mosteiro possuía cópias das obras desses autores, umas vezes em latim, outras em vernáculo; o que acusa o prestígio e voga desses autores na Baixa Idade Média dentro dos ambientes monásticos. Além disso, temos os apócrifos, ou "pseudos", textos de terceiros que se utilizavam do nome de uma grande autoridade em voga para emprestar aos seus próprios textos parte desse prestígio, despertando e atraindo a curiosidade dos leitores. Assim, em Alcobaça, temos obras de João Damasceno, o suposto autor da versão cristã da lenda de Buda - a hagiografia de nosso *corpus Barlaão e Josaphat* -, de Isaac de Nínive – por exemplo o *Livro do Desprezo do Mundo*, também em nossos *corpora* -, de Orígenes e do Pseudo-Orígenes, João Cassiano, e tantos outros. Não é nosso objetivo aqui listá-los, mas interessa-nos chamar a atenção para o fato de serem esses autores, na sua maior parte orientais e presentes em Alcobaça, que comporão a doutrina do *Penthos*, ou da lágrimas e da compunção.

---

[56] Observação de Cyrille de Scythopolis na *Vie de S. Euthyme*, 13 (*apud* Miquel, Pierre. Sens et motivations du monachisme chrétien. *In*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. T. X. Paris : Beauchesne, 1976).

A partir dos séculos XI-XII, vemos a proliferação das ordens monásticas que seguem a regra beneditina, dentre as quais, em fins do XI e começo do XII, a Ordem de Cister. Esta ordem interessa-nos particularmente pelo fato de os textos com os quais trabalhamos serem de testemunhos advindos da biblioteca de um mosteiro português cisterciense, Alcobaça. Cister surge a partir da iniciativa de Roberto de Molesmes e um grupo de monges ascéticos, seus seguidores, que buscam, nos fins do XI, vias novas para o monaquismo. Sua preocupação é a renovação do ardor monástico para responder às aspirações espirituais de seu tempo através de uma restauração completa do cenobitismo, com o retorno às tradições mais puras. O propósito de Roberto é o retorno a uma observância estrita à *Regra de S. Bento* e o desejo de uma vida em comunidade na solidão, na pobreza e na simplicidade, inspirada na imitação e no amor intenso ao Cristo pobre. Desses ideais nasce, em 1098, um "novo mosteiro", Cîteaux, originando a ordem. A espiritualidade dessa nova ordem é expressa nos seus fecundos escritos espirituais e teológicos, que mesclam a longa tradição monástica, a *Regra de S. Bento*, a doutrina ascética e especialmente a mística dos Padres e Doutores da Igreja, dos quais os mais célebres exemplos são as grandes obras dos doutores cistercienses como S. Bernardo, Aelred de Rievauxl, Guilherme de Saint-Thierry etc. A literatura ascética e mística, retomada dos Padres do Deserto num típico procedimento da cultura monástica, predominou nos começos da Ordem, entre o XII e o XIII, enquanto uma literatura teológica mais especulativa apareceu e foi mais característica em períodos posteriores. A espiritualidade de Cister tem seus traços dominantes, seguindo os preceitos já lançados por Roberto, primeiramente no culto da *Regra de S. Bento*, desejando a vida mais severa que ela inspire, retomando a ascese e mortificações dos antigos Padres do Deserto do monaquismo primitivo, para, através da penitência, obter o domínio do corpo e o desprezo do que é carnal. A solidão, denominada *heremum*, é considerada como o ambiente ideal para a observância da *Regra*: ela é requisito e orientação para a vida contemplativa e expressa-se na chamada fuga do mundo, recuperada também do monaquismo primitivo. Trata-se de uma fuga das cidades, da sociedade senhorial, do poder do século. Na solidão, almejando a contemplação, o monge toma consciência da absoluta miséria humana e se

desapega, uma vez mais, do que é material. Outro elemento importante dessa espiritualidade, traço marcante de Cister, é o amor do Cristo pobre, para ser pobre com o Cristo. Essa pobreza não se manifesta apenas no que é da ordem material, no desprezo pelas coisas do mundo; é também o desnudamento da alma do que é superficial. O amor à pobreza se mostra na sobriedade da liturgia, na arquitetura dos mosteiros, na ausência de decoração e de iluminuras dos manuscritos. Por fim, a *Carta Caritatis*, lei constitutiva que une os diferentes mosteiros cistercienses em um grupo de uma só ordem, insistirá sobre a unidade da ordem no mesmo ideal monástico: a caridade, que une todos os monges na grande comunidade cisterciense. Em grandes traços, essas são as linhas mestras de Cister, somadas às virtudes e regras básicas da *Regra de S. Bento*: a obediência estrita, a humildade máxima, o trabalho manual, o silêncio. A reforma de Cister e seu sucesso dentro do movimento monástico são considerados resultado de uma observância estrita da *Regra* e de uma organização e administração cuidadosas, sobretudo no que tange aos aspectos econômicos – Cister foi proprietária de vastos domínios, de onde tirava sua subsistência e ainda obtinha lucros - , e fruto de um aprofundamento da busca da verdade cristã e autêntica vivência dessa verdade, com um conseqüente retorno ao modo de vida das comunidades monásticas de origem. Podemos ver aqui o mesmo movimento em direção às fontes que os antigos cristãos que iniciaram o monaquismo se propuseram, naquela ocasião. Características do monaquismo primitivo e oriental, como a ascese, a fuga do mundo e o despojamento, são aqui novamente cultivados, e serão encontrados nas hagiografias do códice BNL ALC 462.

Teremos ocasião de nos determos um pouco mais, no próximo item, no maior escritor e místico cisterciense, S. Bernardo, ao falarmos das lágrimas na espiritualidade medieval; por hora, apenas comentaremos que, no século XII, o problema do Amor se impunha na especulação teológica. Em Cister, três grandes autores se debruçarão sobre o tema: S. Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry, seu discípulo e, um pouco mais tarde, Aelred de Rievaulx. Esses três autores escrevem em moldes não–dialéticos, e inserem-se, por excelência, na tradição da teologia dita monástica. Entretanto, em pleno século XII, em que os estudos clássicos latinos estavam em voga (em Chartres, principalmente), eles não escaparam de sua influência. Segundo E. Gilson, no cerne da teologia mística de S. Bernardo encontra-se Cícero. Nas suas palavras: *...en renonçant au monde pour entrer à*

Cîteaux, c'est bien, entre autres choses, à cette culture classique que Bernard renonçait, mais, en un sens, il était trop tard, car il l'avait déjà reçue.[57]. Na concepção desse autor, a doutrina da amizade ciceroneana desinteressada, nascida do amor à virtude enquanto fonte de valor e nobreza moral, que tem em si mesma sua recompensa, constitui uma das influências que incidiram sobre o aparecimento das doutrinas sobre o Amor no século XII, que se manifestaram na poesia e no romance cortês, nas especulações teológico-místicas sobre o Amor etc. S. Bernardo, desejoso de observar a vida beneditina mais pura, seguirá a *Regra* não apenas pelos seus preceitos morais e de regulamentação da vida em comunidade monástica, mas como orientação de modos e costumes que constituem o começo de uma vida religiosa que pode conduzir à perfeição cristã. Elevando a concepção de vida religiosa e enfatizando a experiência da contemplação, S. Bernardo confirma a idéia de que a vida mística de união com Deus é o coroamento da vida monástica. A união com Deus através do Amor será portanto característica constantemente presente nos textos de S. Bernardo e, a partir dele, em vários cistercienses. O Amor, instrumento de conhecimento do divino, não institui apenas a relação com Deus, mas se expressa também na caridade fraterna que integra todos os monges da comunidade. Surge, então, com grande freqüência, o tema da "amizade espiritual": os monges são amigos entre si, e são amigos de Deus. O conceito, claramente retomado de Cícero, é exposto numa das obras clássicas do cisterciense Aelred de Rievaulx, o *Tratado sobre a Amizade Espiritual* (*De Amicitia*), e aparece nos textos dos nossos *corpora* como um desdobramento do sentimento do amor a Deus, a ser cultivado pelos monges.

[57] Gilson, Étienne. *La théologie mystique de Saint Bernard*. Paris: J. Vrin, 1986; p. 20.

CAPÍTULO III

A COMPUNÇÃO OU A DOUTRINA DO *PENTHOS*: O DOM DE LÁGRIMAS

Tu les as nourris au pain de larmes, abreuvés aux larmes d'une jauge.
Ps. 80, 6 (*Sanctionne cette vigne*) (*La Bible*)[58]

Deste-lhe a comer um pão de lágrimas,
E tríplice medida de lágrimas a beber
Salmos 80 (79), 6 (*Oração pela restauração de Israel*)

Je me lasse de mon soupir, je nage chaque nuit dans mon lit,
je dissous mon berceau dans mes larmes.
Ps 6, 7 (*Je nage dans mon lit*) (*La Bible*)

Estou esgotado de tanto gemer,
De noite eu choro na cama,
Banhando meu leito com lágrimas.
Salmos 6, 7 (*Súplicas durante a provação*)

Relembremos que o estudo das lágrimas, cerne desta tese, tem sua origem na análise de uma narrativa hagiográfica medieval de testemunho português de entre os séculos XIV-XV – mais precisamente, o *Conto de Amaro*, do códice BNL ALC 462. relembremos também que pretendemos analisar as ocorrências de lágrimas em um *corpus* constituído pelo conjunto de textos hagiográficos desse mesmo códice, ou seja, o BNL ALC 462. Assim, era natural que, para descobrir as significações possíveis de tais lágrimas, considerássemos autores que estudaram a produção cultural, teológica e monástica do período e cirscunstâncias de produção do BNL ALC 462 que, como dissemos, é datado paleograficamente como sendo do século XV (mais precisamente 1416), mas apresenta, no entanto, um estágio do português e um tratamento dos assuntos que fazem remontar a pelo menos um século antes. Entretanto, levando em conta as características da cultura monástica, que produziu esses textos hagiográficos, bem como o

[58] Trad. et présenté par A. Choraqui. Desclée de Brouwer, 1989; p. 1120.

fato de seus autores voltarem-se sempre para as *auctoritates* e a tradição doutrinária cristã mais antiga; e ainda tendo em mente as peculiaridades do legendário do códice BNL ALC 462, que demonstra claro pendor para o Cristianismo das origens e o monaquismo primitivo, oferecendo várias traduções de vidas de personagens desse tempo, acabamos por iniciar nossa pesquisa sobre as lágrimas abordando primeiramente a Patrística Oriental. Outro fator – não menos importante – que nos fez começar pelos chamados Padres do Deserto é o fato de esses autores terem criado e cultivado uma doutrina sobre a compunção denominada, em grego, *Penthos*. Essa doutrina constitui um verdadeiro estímulo ao ato das lágrimas; na verdade, trata-se de algo mais que simples "estímulo". O *Penthos*, ou doutrina da compunção, é um tema largamente citado e desenvolvido nos tratados de vida ascético-contemplativa, de orientação para a vida prática do cristão, ensinando-o a levar uma vida verdadeiramente cristã, indo ao encontro da salvação de sua alma e união com o Cristo. A principal assertativa do *Penthos* é a necessidade das lágrimas, frisada a um ponto que já no início de confecção da doutrina compunção e lágrimas passam a ser confundidas e tornam-se sinônimos. Entre seus continuadores latinos e vernaculares, o *Penthos* passa a ser denominado de "dom de lágrimas". Graças a essa doutrina, esperamos contribuir com nova interpretação, de cunho teológico, às lágrimas das hagiografias do legendário do BNL ALC 462. No entanto, note-se que, entre a data de confecção do códice estudado e o período da Patrística Oriental, há uma longa distância temporal. Pensando nisso, tentaremos aproximar, por comparação, essa doutrina, formulada no início do Cristianismo, a textos doutrinários redigidos pelos cistercienses a partir dos séculos XII e XIII, procurando neles resquícios, continuação, atualização - ou não – da doutrina do "dom de lágrimas". Optamos por essa tentativa – que nos parece mais prudente -, ao invés de transpor uma doutrina para a análise e interpretação de dados obtidos a partir de documentos já tão distantes temporalmente da mesma[59]. Desta maneira, o estudo que se segue começa apresentando a doutrina do *Penthos* conforme foi formulada pelos Padres e Doutores da Igreja Patrística Oriental, passa por autores que estudaram o

[59] Preferimos essa atitude, embora nossa concepção da cultura e teologia monástica poder-nos-ia legitimar o salto entre a confecção inicial da doutrina e os dados, uma vez que textos dos autores da Patrística encontravam-se em pleno vigor na Biblioteca de Alcobaça no período correspondente à confecção do códice BNL ALC 462.

"dom de lágrimas" na Europa dos séculos XII-XV, até chegar às idéias de dois dos mais proeminentes doutores cirstercienses: S. Bernardo de Claraval e Aelred de Rievauxl.

i. O *PENTHOS* (DEFINIÇÃO)

O *Penthos*, como nos faz conhecer o Pe. Irénée Hauscherr em sua obra, clássico do assunto[60], diferentemente do *planctus* latino, expressão literária de lamento por ocasião da morte de um parente ou amigo, não é uma doutrina elaborada acerca do sentimento do luto experimentado na morte de seres amados. Nesse sentido, ele também distingue-se nitidiamente das manifestações literárias dos *plahns* e dos *congés* provençais ou dos prantos dos Cancioneiros portugueses, confeccionados em louvor de um senhor, senhora, grande trovador ou outra pessoa de categoria ilustre quando de seu falecimento ou partida do mundo (no caso dos *congés*, retirada para um leprosário). Desde sua formulação pelos Padres do Deserto, o *Penthos* é concebido como uma disposição de espírito necessária à ascensão espiritual da alma, nada tendo a ver com uma ocasião pontual de morte de seres amados. Ele pode - e muitas vezes foi associado aos termos latinos *dolor* e *luctus* ou ao sinônimo grego *catanyxis* – significar aflição e luto; mas não se trata da acepção trivial do

---

[60] Hauscherr, Irénée, S.I. *Penthos – La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1944. Essa obra constituía, até pouco tempo atrás, o estudo mais completo do assunto, juntamente com o verbete de Pierre Adnes, "Larmes", do *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Paris: Beauchesne, t. IX, 1976. Além desses dois clássicos, Olivier Clement; B. Bobrinskoy; E. Behr-Sigel e M. Lot-Borodine fizeram, em *La Douloreuse Joie*. Brégolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1993, uma releitura do tema que, entretanto, nada mais é que uma versão em linguagem mais popular e devota das idéias expostas por Hauscherr. Mais recentemente, os artigos de G. Hasenohr e P. Zombory-Nagy, citados mais adiante, localizam a compunção e as lágrimas em textos franceses da Idade Média Central. Na segunda metade de 2000, vem a público o estudo mais abrangente e atual sobre o dom de lágrimas, efetuado por Piroska Nagy: *Le don de larmes au Moyen Age*. Paris: Albin Michel, 2000. A autora estuda o fenômeno a partir de sua origem, na Patristíca, passando por todo seu trajeto medieval, até chegar ao século XIII. Piroska Nagy faz um retrato histórico completo do que ela designa dom de lágrimas – que equivale ao que chamaremos aqui de *Penthos*, compunção e, também, dom de lágrimas – na espiritualidade cristã de toda a Idade Média Ocidental. Nagy marca o apogeu das lágrimas nos séculos XI e XII, com o movimento eremítico e a reforma monástica propalada, especialmente, por Cister: fato que vem de encontro com nossa localização da abundância de lágrimas nos escritos cistercienses dos *corpora*. Nagy termina sua pesquisa apontando para as duas correntes divergentes a respeito das lágrimas, no século XIII. De um lado, ela mostra o sucesso e a continuidade do dom de lágrimas nos meios devocionais, mais propriamente monásticos, que cultivam a devoção intensa à Paixão e à humanidade do Cristo – apesar da obnubilação que as lágrimas sofrem mediante o aparecimento dos estigmas. De outro lado, ela constata um esquecimento e achatamento do conceito nos meios escolásticos, em privilégio de um saber mais naturalista. Neste trabalho, longe de tentar percorrer o longo e intenso trajeto efetuado por Nagy, tentamos trazer uma explanação suscinta acerca da doutrina do *Penthos*, que se

sentimento de dor e perda suscitados pela morte de seres amados ou mesmo do sentimento de dor provocada pela evocação do Cristo morto e da Paixão, tão comum nos finais da Idade Média. Tendo o Cristo vencido a morte do homem, pela Paixão e Ressurreição, e trazido a Redenção para toda a humanidade, não deve o verdadeiro cristão entristecer-se por ocasião da morte, pois, depois do Cristo, ela não é mais do que simples transição. Entristecer-se, nesse caso, é próprio dos que não têm esperança ou fé, não constituindo, portanto, a manifestação possível de uma virtude cristã.

A origem do termo *Penthos*, segundo Hauscherr, é bíblica. Está na segunda Beatitude, no Evangelho de S. Mateus, 5, 4: *Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados*[61]. Ou, segundo a *Bíblia de Jerusalém*[62], que adotaremos aqui, assim como na *Vulgata*, é a terceira das Beatitudes, em Mt 5, 5:

Bem-aventurados os aflitos,

porque serão consolados.

Vulgata de Stuttgart[63], Mt 5, 5 :

Beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur

A *Vulgata* – segundo Hauscherr - usará o termo *compunctio* (diferentemente do que vemos na *Vulgata* atual, reproduzida acima, em que temos *lugent*[64]), de onde origina-se o termo consagrado pela tradição, *compunção*, que será entendido como remorso profundo experimentado no mais íntimo da alma por ter pecado. É esta noção de compunção, associada à prática da ascese, que os Padres do Deserto adotarão e desenvolverão na doutrina do *Penthos*. Logo, *compunção*, *luto* e *lágrimas* vão ser tão freqüentemente associados que passam a ser considerados sinônimos. Precisaremos, no entanto, em que sentido o termo *luto* entra nessa associação. Mas por que chorar ? Os Padres do Deserto interpretarão essa passagem bíblica observando que o que está em questão, no versículo, é o arrependimento por ter ofendido a Deus, no pecado, distanciando-se do Bem único : Deus. Esse sentimento é expresso através das lágrimas, no

---

dissemina por toda a Europa Ocidental Medieval através da doutrina gregoriana da compunção, atendo-nos, mais especificamente, na presença das lágrimas nos textos cistercienses.

[61] *Bíblia Sagrada*. 41ª ed. São Paulo: Ave Maria, 1982.

[62] *A Bíblia de Jerusalém* (nova edição, revista). São Paulo: Paulus, 1996.

[63] *Biblia Sacra – Iuxta Vulgatam Versionem*. Adiuvantibus: Fischer, Bonifatio, OSB; Gribomont, Iohanne, OSB; Sparks, H.F.D.; Thiele, W. Recensuit et apparatus: Weber, Robertus, OSB. Stuttgart: Württembergischen Bibelanstalt, 1969, 2 vols.

[64] Obs.: *lugent*: part. pres. de *lugeo*: v. intr. e tr. « estar de luto », « lamentar-se »; « chorar » (alguém).

texto das Beatitudes. Isaac de Nínive, já em pleno século VII, ensina seus leitores muito claramente acerca das razões pelas quais chorar e da necessidade da compunção perpétua :

Tous les justes sont sortis de ce monde dans les pleurs. Si les saints pleuraient et avaient en tout temps la bouche pleine de larmes... qui ne pleurerait pas?... Si ceux qui étaient vainqueurs pleuraient ici-bas, comment celui qui est rempli d'ulcères, oserait-il cesser de pleurer? Un Père de famille, certes, qui a devant lui le cadavre d'un (enfant) bien-aimé, a-t-il besoin qu'on lui enseigne quelles sortes de pensées exciteront en lui les pleurs? Ton âme gît devant toi, morte par le péché, elle qui pour toi vaut plus que le monde entier. Si nous allons dans la solitude, nous pourrons aussi rendre perpétuelles les larmes.[65]

Ou, ainda segundo esse autor oriental, mas no texto em português de nosso *corpus* de espiritualidade :

> *...Etodos os sanctos cho-*
> *rando sayrom desta vida. Poys <se> estes chorauã.* e *os olhos*
> *delles todos tenpos eram cheos de lagrimas ataa* que *sayron*
> *desta vida; qual seera aquel que nom chore. Acõssolaçom uerdadeyra*
> *do mõie. nace* e *ven do choro* e *do pranto. poys aquel* que *he*
> *cheo* e *ferido de pecados. como pode seer* que *non chore. Aquell*
> que *ten osseu morto ante assy posto. non lhe faz mester outra*
> *doutrina. pera chorar* e *vsar de lagrimas. quanto mays deues*
> *tu chorar atua alma.* que *he chea de pecados.* e *sta ante*
> *ty morta.* e *he sen conparaçom melhor* que *todo omũdo*[66]. ...

Isaac mostra-nos a qualidade do luto e das lágrimas que o cristão deve manifestar : é a morte da alma devida aos pecados cometidos que enluta o cristão e fá-lo lamentar-se ; trata-se portanto de um luto espiritual. A compunção é a dor experimentada diante da eminência da morte da própria alma; é uma dor de arrependimento (pelo já feito) e temor (pelo que poderá suceder). O *Penthos* torna-se, deste modo, um sentimento que deve ser cultivado por todo e qualquer homem, posto que o pecado, que causa a morte da alma, é

---

[65] *De Perfectione Religiosa*, capítulo 35; em grego, cap. 85; *apud* Hausherr, I, *op. cit.*, p. 194.
[66] *Livro de Isaac*. Ed. de Cambraia, César Nardelli. *"Livro de Isaac": edição e glossário (cód. ALC 461)*. São Paulo: FFLCH/USP, 2000. (Tese de Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa); p. 312 (f. 49r).

próprio da condição humana ; quem ousaria confessar que não possui pecados a ferir a vida da alma ?

O *Penthos* é a *tristeza segundo Deus* – e todos os Padres vão distinguir a tristeza conforme o mundo da tristeza conforme a Deus, a partir das palavras de S. Paulo na *Segunda Carta aos Coríntios*: *Alegro-me agora, não por vos ter constristado, mas porque a vossa tristeza vos levou ao arrependimento. Vós vos entristecestes segundo Deus, e assim não sofrestes dano algum da nossa parte. Com efeito, a tristeza segundo Deus produz arrependimento que leva à salvação e não volta atrás, ao passo que a tristeza segundo o mundo produz a morte*[67]. Mais uma vez recupera-se, a partir do texto bíblico, a associação entre tristeza e arrependimento – assim como encontramos na interpretação dos Padres do Deserto do texto de Mateus sobre as Beatitudes, a partir do qual eles supuseram laços estreitos entre o choro, luto, arrependimento e compunção. A tristeza do *Penthos* não se identifica com qualquer tristeza – a acedia medieval, por exemplo, é condenada pelos autores do *Penthos*[68] ; assim como o sentimento causado pela perda de bens materiais ou quaisquer adversidades mundanas, considerado tristezas vãs. A tristeza segundo Deus é engedrada pelo arrependimento e instala-se a partir da consciência de privação de algo verdadeiramente desejável aos olhos dos cristãos. Ora, a salvação da alma é para o cristão o único bem verdadeiramente desejável ; logo, ele deve entristecer-se única e simplesmente por tudo o que se configure como obstáculo para o alcance desse bem : os pecados. Eis a essência do *Penthos* : **trata-se do luto pela salvação perdida, própria ou de outrem**. Todo homem deverá prantear esse luto, pois todo homem é pecador, despois do pecado original de Adão. A expiação dos pecados torna-se, no mundo cristão, a única via a seguir no caminho para a salvação ; na prática, essa expiação dá-se não apenas pela penitência mas também pelo *Penthos* : um sentimento profundo de luto pela alma, expresso com lágrimas. Hauscherr frisa o fato de nenhum homem escapar a essa condição :

---

[67] II Cor 7, 9-10 (*Bíblia de Jerusalém, ed. cit.*, da qual serão tiradas a partir daqui, salvo indicação ao contrário, todas as citações bíblicas).

[68] Evágrio, o Pôntico (séc. IV) dirá que a acedia seca as lágrimas: *L'esprit d'acédie chasse les larmes; l'esprit de tristesse détruit l'oraison. Ad Monachos*, 56 *apud* Hauscherr, *op. cit.*, p. 11-12; ou [l'acédie] *amollit et affaiblit l'âme, l'annihile même à force d'amertume, en dévorant sa vigueur. Antirrhétique*, Acédie, 38 *apud* Hauscherr, p. 12.

L'innocence baptismale la plus jalousement conservée n'enlève à personne la qualité de `racheté par le Christ`; et à tous ces rachetés sans exception le Rédempteur dit: faites pénitence. Si la pénitence s'impose, à plus forte raison le 'deuil'.[69]

A esse propósito, faz-se necessário aludirmos à distinção dos Padres do Deserto, retomada por Hauscherr, entre o *Penthos*, ou compunção, e a penitência. A penitência é uma ato pessoal e refere-se a pecados precisos e cometidos por si mesmo ; não se pode jamais arrepender-se dos pecados dos outros, mas é possível entristecer-se por eles : essa tristeza é já a compunção. A penitência é limitada no tempo e espaço: é feita em um momento preciso, quando o penitente arrepende-se de seus pecados e pratica ou não um ato de mortificação corporal, de privação ou faz oração e, então, a penitência é concluída, com a remissão dos pecados. A compunção vai muito mais longe : primeiramente, ela é um *sentimento* contínuo, não se restringindo a um ato em um momento preciso, como um evento. Mesmo após a obtenção da remissão dos pecados, a necessidade do *Penthos* permanece. Isso porque a doutrina do *Penthos* é baseada nas idéias de Orígenes sobre as marcas do pecado na alma. Segundo esse alexandrino dos séculos II-III, cada pecado cometido é uma ferida na alma que, mesmo quando curada pela penitência, deixa marcas profundas. Essas cicatrizes permanecem na alma, indeléveis. Faz-se necessário, então, cultivar sempre a consciência e a lembrança de que somos seres pecadores. **A compunção – ou o próprio *Penthos* – é a lembrança perpétua de nossos pecados e, ao mesmo tempo, da glória da qual somos exilados por causa deles.**

A compunção possui uma dimensão psico-afetiva também mais profunda e abrangente que a penitência. Ela não pode jamais constituir-se em um ato em que o arrependimento é frio e contratual, como pode ocorrer na penitência. A compunção **constitui-se dos próprios sentimentos efetivamente experimentados, de todas as emoções sensíveis advindas da meditação sobre a salvação, a saúde da alma e a bem-aventurança**. É natural que, na sinceridade desses sentimentos, as lágrimas encontrem amplo campo para sua manifestação.

ii. ORIGEM DA DOUTRINA DO *PENTHOS*

[69] Hausherr, I, *op. cit.*, p. 32.

As fontes primeiras da doutrina da compunção são, como já dissemos, os escritos dos autores da Patrística Oriental. Muitos são os que lhe fizeram, ao menos, menção ; mencionaremos aqui apenas os mais significativos para uma compreensão do surgimento do tema, uma vez que pretendemos deter-nos mais na atuação dessa doutrina na cultura monástica do *scriptorium* de nossos *corpora* , já nos séculos XIV-XV. Além do mais, essa é uma limitação necessária à factibilidade deste trabalho.

Clemente de Alexandria (c. 150-220) é um dos primeiros cristãos que dirá, em seus *Stromates*, que *chorar e portar luto* pela Justiça divina é tornar excelente o testemunho de que ela, a Lei, é boa[70]. Ele desenvolve essa idéia com o conceito de que as lágrimas são uma forma de penitência ; e ensaia uma justificativa para a segunda Beatitude, dos que choram ; no entanto, segundo Hauscherr, ele é não desenvolve muito o assunto, sendo mais especulativo do que o tema requereria. É sobretudo Orígenes (c. 185-253) quem compõe uma autêntica doutrina da compunção como luta contra o pecado. Orígenes é considerado o redator da primeira síntese de Teologia Cristã, o *Peri archon* ; mas é principalmente nas suas homilias sobre livros do *Velho Testamento* que ele desenvolve suas reflexões sobre o pecado, a compunção e as lágrimas. Ele lança a idéai de que as lágrimas atraem a benevolência de Deus sobre quem as verte : *la prière prolongée et l'intensité de larmes inclinent Dieu à la miséricorde*[71]. Não nos esqueçamos que é também Orígenes quem compõe a doutrina das cicatrizes que todo pecado deixa inscritas no coração, indeléveis, e que se manifestarão no dia do Juízo Final. Reviver os pecados cometidos por essas marcas é, para ele, o verdadeiro castigo, pois elas são a prova constante do distanciamento do homem da bem-aventurança, dando-lhe o sentimento de uma consciência contínua do pecado. Essa consciência do pecado é a própria « compunção perpétua », pregada por Orígenes para a vida do *homem espiritual*[72]. Ele a considera necessária a uma vida cristã autêntica : o pecador deve humilhar-se, penitenciar-se e, refletindo sobre o Juízo Final, dirigir a Deus preces acompanhadas de lágrimas. Em homilia sobre Lucas, Orígenes também menciona a segunda beatitude, mostrando quão necessárias são as lágrimas aos cristãos:

---

[70] *Pleurer et porter le deuil à cause de la justice, c'est rendre à la Loi excellente ce témoignage qu'elle est bonne. In: Stromates*, IV, cap. 5, 26 *apud* Hauscherr, *op. cit.*, p. 18.
[71] *In Ier.* 3, 49 *apud* Hauscherr, *op. cit.* p. 19.
[72] Cf. Hauscherr, *op. cit.*, p. 21.

Jésus a voulu montrer en Lui-même toutes les Béatitudes; or, Il avait dit aussi 'Bienheureux ceux qui pleurent' et Il a pleuré Lui-même pour jeter aussi les bases de cette béatitude-ci ! Or, la Jérusalem sur qui Jésus pleura, c'est nous, d'autant plus dignes de larmes, que nous péchons post mysteria veritatis, post sermonem Evangelii, post doctrinam Ecclesia, post visionem sacramentorum[73].

Percebe-se, já em Orígenes, que a doutrina do *Penthos* está alicerçada sobre o pensamento escatológico – a meditação sobre as realidades últimas (morte, Juízo, Céu, Inferno). Sempre tendo em vista o Juízo Final, o homem pecador chora. No trecho acima, Orígenes retoma, além do texto das Beatitudes de Mt 5, 5, o versículo de Lc 19, 41[74], em que é narrado que Jesus teria chorado diante de Jerusalém, cujos pecados atrairão a destruição divina sobre ela. Segundo o autor alexandrino, temos aí o ensinamento do Cristo para que choremos pelos nossos pecados.

Hauscherr comenta que em toda a doutrina de Orígenes sobre as lágrimas encontramos fortes tendências ascéticas, o que faz desse autor um precursor do monaquismo primitivo, no séculos II-III de nossa era. A partir das idéias desenvolvidas por esse singular cristão alexandrino, vemos uma verdadeira abundância de predicadores da necessidade do *Penthos*. Os mais célebres Padres da Igreja não deixaram de, ao menos, mencioná-lo na sua eficácia contra o pecado : S. Atanásio (c. 296 - 373), S. Basílio de Cesaréia (c. 330 - 379), S. Gregório de Nazianzo (c. 329 - 389), S. Gregório de Nissa (c. 335 - 395), S. João Crisóstomo (c. 350 - 407), S. Efrém da Nisíbia (c. 306 - 373) etc. Encontraremos também a doutrina nos *Apogtemas* dos Padres do Deserto (fins do IV-começo do V), e, principalmente, em Evágrio Pôntico (IV). Este último, tendo absorvido os ensinamentos de Orígenes, influenciará, por sua vez, João Cassiano (c. 360-435), intérprete da tradição dos monges egípcios para a cultura latina. Mais tarde, tratarão o mesmo tema João Clímaco (c. 575-650), na sua *Echelle du Paradis*, e, enfim, Isaac de Nínive (VII), que participa do nosso *corpus* de espiritualidade. Menciono ainda outros autores: S. Barsanufo, João, o Profeta, Marco, o Eremita, Simão Studitas, Simão, o Novo Teólogo, Nicétas Stéthatos, Pedro Damião, Théolepte de Filadélfia, Néofito, o Recluso, Xanthopoulos, João, o Solitário etc.)

---

[73] *In Lucam*, hom. 18, *apud* Hausherr, I., *op. cit.*, p. 19; grifo e latim já no extrato de Hauscherr.

[74] Lc 19, 41: *E, como* [Jesus] *estivesse perto, viu a cidade e chorou sobre ela...*

Graças a João Cassiano, a quem devemos a primeira classificação das lágrimas cristãs conhecida e uma das primeiras trocas entre as culturas cristãs de Oriente e Ocidente, os orientais conheceram as obras de S. Agostinho de Hipona (354-430). Além da contrição do coração, este último fala dos sete degraus que conduzem à sabedoria (*De Doctrina Christiana*, II, 7). O primeiro desses degraus é o temor de Deus, que faz com que a mentalidade do cristão centre-se na consciência de sua mortalidade próxima:

... Alors cette crainte par laquelle on ne peut que croire et céder à l'autorité des livres saints conduit l'homme à pleurer sur lui-même. En effet cette science du bon espoir fait que l'homme ne se vante pas mais se lamente: dans cette disposition, il obtient par des prières ferventes la consolation...[75]

A seguir às obras de Agostinho e João Cassiano, sempre no seio da Patrística, vamos encontrar na *Regra* de S. Bento da Nursia (c. 490-547) novas ramificações da doutrina das lágrimas para esclarecer o cristão dessa « prática »:

E podemos saber que não é no muito falar, mas na pureza do coração e com lágrimas de contrição que seremos atendidos. [76]

Mas o grande doutor da compunção no mundo latino é S. Gregório Magno (540-604). O papa e Doutor da Igreja diferencia dois gêneros de compunção – e de lágrimas : as **lágrimas de temor**, à evocação dos pecados e do Juízo Final ; e as **lágrimas de amor**, quando se deseja, com ardente impaciência, o céu e a beatitude celeste[77]. S. Gregório, chamado pelos teólogos de « doutor do desejo »[78], atribui grande importância nos seus escritos, em especial nos *Moralia in Job*, ao sacrifício da compunção. Ao expor suas concepções sobre a contemplação mística, ele comenta :

Donc offrir un holocauste [a Deus, em nossas preces], *c'est embraser l'esprit tout entier du feu de la componction, pour que le cœur brûle sur l'autel de l'amour et qu'il consume comme les délits de ses propres enfants les souillures de sa pensée.*[79]

---

[75] *De l'enseignement chrétien*, II, 7 *apud* Michel, Alain (trad. et éd.). *Théologiens et Mystiques au Moyen Age – La Poétique de Dieu. V – XV siècles*. Paris : Gallimard, 1997. p. 100.
[76] *A Regra de S. Bento* (trad. De D. Basílio Penido, OSB). Petrópolis: Vozes, 1993; cap. 20, p. 50.
[77] Essa distinção entre as duas compunções ou dois tipos de lágrimas encontra-se nos *Diálogos de S. Gregório*, L. III, 34, obra presente em nosso *corpus* de espiritualidade e que será portanto, retomada mais adiante, oportunamente.
[78] Cf. Leclercq, Jean, dom. *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu*. Paris: Cerf, 1990 (3a. ed.). Chap. II. S. Grégoire, Docteur du désir, p. 30-39.
[79] *In Job*, I, 48 *apud* Michel, Alain, *op. cit.*, p. 152.

Isidoro de Sevilha (c. 560-636) e Smaragdo de Saint-Mihiel (s. VIII) retomarão, mais tarde, os conselhos sobre a compunção e lágrimas dos Padres do Deserto, sobretudo a partir das idéias de S. Gregório.

iii. PROPRIEDADES DO *PENTHOS*

Todos esses Padres da Igreja citados deixaram escritos com indicações, muitas vezes bastante práticas, sobre o *Penthos*: quais as causas e meios pelos quais provocá-lo, quais os obstáculos para sua obtenção e quais seus efeitos para a alma. Retomando a exposição de I. Hauscherr, trataremos brevemente desses temas.

CAUSAS

A grande causa motriz da compunção é o próprio pecado. A lembrança dos pecados já cometidos é o principal estimulante da compunção. Ela alimenta-se, também, da reflexão sobre as certezas e incertezas escatológicas. A crença na implacável mortalidade do homem, a que se seguirá o acontecimento do Juízo Final, são motores de medo, preocupação e arrependimento profundo para o cristão. A isso soma-se a eventualidade de pecados futuros – dada a condição de fraqueza do homem –, o que torna ainda mais incerta a vitória final da alma. O sentimento de temor generalizado com relação ao futuro da alma funde-se no sentimento da compunção, ou do luto pelos pecados e conseqüente eminência da "morte" da alma. O começo da salvação, segundo sentença de São Nilo, é condenar a si mesmo, seja pelos pecados graves, seja pelas faltas cotidianas. O objetivo do cultivo desses sentimentos é, sempre, a salvação individual da alma. Mas o interesse pela sorte eterna dos outros homens que, considerados na sua coletividade, também estão constantemente sob a ameaça de se perderem entre os pecados e a vida mundana, deve, da mesma forma, trazer luto ao cristão, conforme a doutrina do *Penthos*. Diz S. João Crisóstomo:

Ne pleurons donc pas les morts, mais ceux qui sont ***morts en état de péché****. Ceux-là sont dignes de larmes; ceux-là méritent des* ***démonstrations de deuil et des larmes****... Pleurons ceux-là non pas un jour ou deux, mais durant toute la vie. Ce ne sont pas là les larmes d'une passion déraisonnable, mais celles de l'affliction.*[80]

[80] *Epist. ad Phil.*, hom. 3, n. 4 *apud* Hausherr, *op. cit.* p. 51; grifos meus.

O que se pranteia não é portanto a morte dos homens e seu desaparecimento deste mundo, mas os seus pecados e a conseqüência destes últimos para as almas desses homens. Trata-se não da morte dos homens, mas da possível morte de suas almas, evento por excelência digno de luto e de aflição para o cristão – e, na mesma linha de raciocínio, digno de manifestações corporais exacerbadas, que expressem a mais autêntica dor, numa mescla de aflição, temor e arrependimento. Mais ainda : no caso em questão, não apenas a dor, o luto e o temor são a um tempo geradores e essência do *Penthos* ; também a caridade fraterna o inspira, uma vez que se lamenta pelo pecado e pela alma do próximo.

O Amor puro de Deus, a caridade perfeita, também é matriz de lágrimas cristãs. Mas os Padres do Deserto dissimulam-no como causa do *Penthos*, considerando-o mais como resultado ou substância própria do *Penthos* – ou das lágrimas -, no seu humilde medo de se iludirem na soberba, mais caindo em pecado que purificando-se em contrição.

Mas de onde vêm essas lágrimas que, muitas vezes ardentemente desejadas, são quase sempre tão raras ? Os Padres respondem dizendo que a compunção é, primeiro, uma graça de Deus, um carisma ; mas nem por isso faz-se menos necessário a oração e o empenho para consegui-la. Apenas S. Basílio, no século IV, explicitará melhor as razões pelas quais Deus nos proporcionou o dom de lágrimas :

Une componction de cette sorte est un don de Dieu soit en vue d'exciter le désir, afin que l'âme ayant une fois goûté la douceur de cette peine s'efforce de s'y maintenir, soit en vue de démontrer que l'âme peut par une application plus sérieuse demeurer dans la componction partout et toujours, et de cette façon rendre inexcusables ceux qui la perdent par indolence.[81]

Deus dá, portanto, essa graça, mas nos faz cooperar para recebê-la. Para excitar e manter a compunção, há dois meios possíveis e complementares : proceder ao exame de consciência – início do *Penthos*, que é conhecer-se a si mesmo - , para assim identificar seus pecados ; e a meditação nos fins últimos – o dia de sua morte, o Juízo, o Inferno, reservado aos pecadores, e os bens que receberão os justos, especialmente sua familiaridade com Deus Pai e o Cristo. Esses dois procedimentos excitam o temor de Deus e do Juízo, de uma lado, e, de outro, o desejo do céu e da Beatitude ; ambos os sentimentos, de temor e de desejo, suscitam lágrimas de compunção. Ao exame de

[81] *Reg. Brev.*, 16 *apud* Hausherr, *op.cit.*, p. 64.

consciência e à meditação escatológica, somam-se a graça particular da obediência e a liturgia ; sobretudo a Salmodia, leitura por excelência praticada pelos Padres : salmodiar é, a um tempo, para eles, meditar, orar e se examinar. Para favorecer a graça do *Penthos*, o isolamento faz-se necessário – para isso, o uso das celas individuais mostrou-se perfeito. Alguns Padres acrescentarão que a mortificação e a busca voluntária de sofrimentos podem igualmente conduzir à compunção.

OBSTÁCULOS

Ao mesmo tempo em que eles apresentam os meios para favorecer o advento do *Penthos*, os Padres do Deserto especificam também os obstáculos à sua aquisição. A negligência aos exercícios mencionados – o exame de consciência, a meditação nos fins últimos etc. - aparece como o primeiro obstáculo à obtenção da graça do *Penthos*. Logo a seguir, estão o apego aos bens mundanos e materiais, a dissipação, os maus pensamentos (e aqui estão incluídos a acedia, a gula, o excesso de sono, a mendicância, a cólera, a vanglória, o orgulho etc.), a parresia (excessiva liberdade de falar[82]) e o riso, considerado como signo da parresia. Vemos, então, nessa concepção forjada pelos antigos Padres[83] que o riso é associado a um **movimento de descontrole e excesso** , que deve ser evitado. Sua condenação evoca as regras dos monges, em especial dos cistercienses, que obedeciam rigidamente à regra do silêncio. É curioso notar que também as lágrimas, ao menos enquanto mecanismo físico de descarga psicológica, são também resultado de um excesso ou, em outras palavras, de um pico excitatório[84]. Entretanto, as lágrimas são benvindas, sem serem associadas ao excesso de liberdade de expressão.

As discussões teológicas são também mencionadas como obstáculo ao *Penthos*. Elas são consideradas como um apanágio de perfeitos : para participar delas era necessário grande sabedoria, conhecer e compreender a fundo o dogma. Tendo tais «pré-requisitos », a atitude especulativa choca-se com a postura ideal de humildade extrema dos cristãos antigos e, por isso, é prejudicial à eclosão das lágrimas :

---

[82] *Ce mot, de par l'étymologie, signifie le droit ou l'habitude de tout dire.* Hauscherr, *op. cit.*, p. 107.

[83] Especialmente Orígenes, Evágrio Pôntico, Efrém, S. Basílio entre outros, cf. o capítulo *Obstacles*, de Hauscherr, *op. cit.*, p. 101-134.

[84] Cf., na introdução deste trabalho, a definição das lágrimas e seu papel de catarse para o organismo humano, a partir de considerações de P. Adnes.

Autant la vie et les discours de Vieillards illuminent l'âme en la remplissant de larmes spirituelles, autant les discours sur la foi et la lecture de livres dogmatiques dessèchent la componction de l'homme. [85]

A busca do saber, ainda que teológico, fere a humildade que advém da consciência da condição miserável e pecadora do homem. Essa consciência constitui o primeiro passo na busca do *Penthos*. Assim, essa busca não pode fazer parte das práticas de vida desses homens. Os Padres evitam a especulação teológica não apenas por humildade, mas também por temer cair em heresia. Eles opõem a ela o silêncio, que preferem guardar, e a leitura apenas das *Escrituras* e das palavras dos Padres, que ensinam a viver espiritualmente, buscando Deus. Para o mais, preferem julgar-se incapazes :

Celui qui n'as pas vu Dieu, ne saurait parler de lui. [86]

RESULTADOS

Quanto aos efeitos do *Penthos*, o primeiro é a purificação dos pecados. Naturalmente, o resultado final da compunção é a salvação da alma: a conquista da eternidade venturosa e, já aqui na Terra, do paraíso da paz devida à saúde integral da alma. Mas, para chegar a tanto, deve-se primeiramente passar pelo apagamento dos pecados, através do *Penthos*. S. Gregório de Nazianzo (e, a partir dele, vários outros autores) fala das lágrimas como sendo um *quinto batismo*[87] que consiste *à baigner chaque nuit de ses larmes son lit et sa couverture..., à prendre des allures de deuil et de tristesse...* [88] e cuja eficácia reside na absolvição dos pecados cometidos. S. João Clímaco, numa tentativa de melhor precisar a ação desse batismo, afirma que as lágrimas vertidas posteriores ao batismo (o primeiro e sacramental) são mais poderosas do que ele, pois elas têm a virtude de purificar aquilo que nós mesmos manchamos, individualmente, depois do conhecimento da lei de Deus. A fim de demonstrar o gigantesco poder purificador (e por isso salvífico) das lágrimas, os Padres recorrem a um salmo atribuído a Davi, no qual ele insiste no verbo *lavar* :

---

[85] Hausherr, *op. cit.*, p. 123-124, citando sentença da versão armeniana dos *Apotegmas* dos Padres do Deserto.
[86] Sentença de Evágrio Pôntico, citada por Hauscherr, *op. cit.*, p. 125.
[87] Os outros seriam: o de Moisés, o de João Batista, ambos de água; o do martírio, de sangue, que o próprio Cristo viveu; e o de lágrimas: Hauscherr não cita nenhum outro além desses. Cf. Haucherr, *op. cit.*, p. 137-138.
[88] Gregório de Nazianzo, Oratio 39, *In Sacra Lumina*, n. 17 apud Hauscherr, *op. cit.*, p. 138.

...la larme éteint un brasier de fautes, et lave la sanie du péché. David en rend témoignage et montre le pouvoir des larmes, quand il dit : ***Je laverai chaque nuit mon lit et arroserai ma couverture de mes larmes.*** *(...) Pourquoi donc a-t-il ajouté ce mot : Je laverai ? Pour montrer que les larmes sont un bain et un purgatoire des fautes.*[89]

Trata-se do Salmo 6, 7, em negrito na citação acima que, observe-se, parece também ter sido utilizado no texto de Gregório Nazianzo, citado acima, acerca do quinto batismo. Eis o Salmo :

laboravi in gemitu meo natare faciam tota nocte lectulum meum

lacrimis meis stratum meum rigabo

Psalmi iuxta hebr. 6, 7 (*Vulgata*)

laboravi in gemitu meo

lavabo per singulas noctes lectum meum

in lacrimis meis stratum meum rigabo

Psalmi iuxta LXX 6, 7 (*Vulgata*)

Estou esgotado de tanto gemer,

De noite eu choro na cama,

Banhando meu leito com lágrimas.

Salmos 6, 7 (*Bíblia de Jerusalém*)

O Salmo traz *banhar* e *chorar* na tradução portuguesa da *Bíblia de Jerusalém*[90] ; *natare faciam* e *rigabo* nos Salmos segundo o texto hebraico da *Vulgata*; *lavabo* e *rigabo* nos Salmos segundo a versão da *Bíblia dos Setenta* da *Vulgata*. Nas versões latinas, a ênfase no ato de lavar parece mais evidente, e é essa ênfase que nos interessa. Ela demonstra o efeito das lágrimas que, ao lavarem, apagam as cicatrizes do pecado na alma, com o que o homem obtém o perdão de suas faltas e a conseqüente restauração de sua semelhança original com Deus. Nesse estado, ele está apto a experimentar a beatitude.

A beatitude é o segundo efeito ao qual se chega com a compunção. O asceta purificado de suas paixões, tendo « lavados » os seus pecados, goza assim da paz

---

[89] João Crisóstomo, *De Paenit.*, hom. 7, n. 5, *apud* Haucherr, *op. cit.*, p. 141-142; grifo meu.

[90] Que segue a versão massorética, ou seja, o texto hebraico estabelecido entre VII e IX, para o AT. Entretanto, uma tradução em parte mais literal para o texto dessa versão seria a apresentada por André Chouraqui que, inclusive, intitula esse salmo de *Je nage dans mon lit*: Ps 6, 7: *Je me lasse de mon soupir, je nage chaque nuit dans mon lit,/ je dissous mon berceau dans mes larmes. La Bible*. Trad. et présenté par A. Choraqui. Desclée de Brouwer, 1989; p. 1120.

verdadeira, fruto de sua saúde recobrada. Ele passará da serenidade humana à paz divina, que exultará em seu coração. Não se trata, já, da beatitude celestial mas, em alguma medida, de um paraíso terrestre. É possível estar em luto em razão de seus próprios pecados ; no entanto, nesse mesmo momento, pode-se estar em felicidade e paz por causa do Cristo. Deus está próximo de todos os homens, sempre disposto a ouvir suas preces e a receber as ações de graças. Ele é o único consolo. Na efusão dessa ternura divina, os ascetas continuam a chorar. Na verdade, sabem que continuam indignos da graça da antecipação da beatitude celestial, e têm maior consciência do contraste entre o que eles merecem e o que eles recebem. As lágrimas lhes correm, então, de maior compunção, de arrependimento e amor ; e não mais porque eles as quiseram, mas porque eles não podem mais retê-las ou controlá-las. Tais lágrimas não conhecem seu fim a não ser no reino dos Céus. Assim, a compunção conduz, finalmente, ao « bem supremo desejável » ; ela é o caminho da união com Deus. A antecipação da beatitude é a presença de Deus, a « visita » com a qual ele satisfaz e nutre, momentaneamente, o desejo do cristão. Em uma linguagem mais espiritual, podemos dizer que o *Penthos* é o segredo da contemplação.

iv. A COMPUNÇÃO DEPOIS DA PATRÍSTICA

Os tratados espirituais medievais posteriores à época abrangida pela Patrística, produzidos na chamada Idade Média Central[91], passam a apresentar, muito freqüentemente, tipologias de lágrimas cristãs. Nestas, nós encontramos, sem espanto, a doutrina do *Penthos* retomada dos antigos Padres, algumas vezes com colorações diferentes, particulares da época, do mosteiro, ou do autor do tratado. Sabemos que toda a cultura monástica apóia-se na autoridade dos escritos dos primeiros Padres e Doutores da Igreja, da época Patrística, refundindo-os em novos textos e comentários. Assim, é natural que encontremos a doutrina do *Penthos* nos autores monásticos de toda a Idade Média.

[91] A Idade Média Central corresponde aos séculos XI-XIII, segundo a divisão cronológica clássica apresentada por Hilário Franco Jr. em *A Idade Média: O Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Genéviève Hasenohr, em artigo de 1994[92], apresenta-nos as tipologias de lágrimas mais correntes nos meios monásticos medievais franceses, em especial no período entre o fim do século XIII e começo do XV, que corresponde, aliás, ao período de confecção dos códices portugueses dos *corpora* deste trabalho. Comparando diversos tratados de teologia monástica, Hasenohr distingue uma tipologia básica, comum a todos os tratados. Trata-se de uma tipologia que, por sua vez, refunde as elaboradas por João Cassiano e S. Gregório Magno. Essa tipologia estabelece uma classificação das lágrimas em três espécies :

1. Lágrimas de **contrição diante de si mesmo** : elas advêm da alma daquele que, tendo ofendido a Deus, sofre por seus pecados ;
2. Lágrimas de **compaixão pelo próximo** : elas emanam da alma daquele que vê os pecados e a miséria de seu semelhante, e sofre por ele ;
3. Lágrimas de **devoção a Deus** : elas são a expressão do fervor da alma, que queima na caridade e no desejo de Deus. Estas são consideradas unanimamente um dom de Deus.

Nos seus estudos sobre as lágrimas na Idade Média Francesa, Hasenohr, embora não mencione o termo *Penthos*, frisa a associação estreita das lágrimas com a compunção. Inseparável da manifestação das lágrimas, que são, na verdade, sua expressão externa e sensível, a compunção *recouvre tous les mouvements de l'affectivité qui excitent ou manifestent la* caritas, *de la plus profonde tristesse de la contrition à la joie la plus ivre de la jubilation*[93].

O paralelismo com a doutrina do *Penthos* torna-se evidente. Não só lágrimas e compunção estão associadas como são, ambos, no entender da autora, manifestações da Caridade, ou seja, do Amor de Deus. Observando a tipologia exposta, verificamos que as duas primeiras classificações de lágrimas, de contrição pelos próprios pecados e de compaixão pelo próximo também pecador, evocam o luto devido à eminente morte da alma, cujas salvação e saúde riscam de perderem-se pelo pecado. Na doutrina do *Penthos* da Patrística, esse luto pode e deve ser cultivado pelos pecados cometidos por si mesmo e por outrem, desenvolvendo-se, a par com a contrição e o arrependimento, sentimentos de compaixão e caridade. Essa caridade, imitada do Cristo, é o próprio Amor de Deus, que se

---

[92] Hasenohr, G. Typologie des larmes dans la littérature de spiritualité française des XIII-XV siècles. *In : Le Rire, le Sourire... les Larmes – Actes du Colloque International.* Université McGill, Montréal, 3-4 Oct. 1994 ; Ceres, 1997, p. 45-63.
[93] Hasenohr, G., *op. cit.*, p. 51.

intensifica no desenvolver do *Penthos*, transformando-se em ardente desejo de Deus. Ora, na tipologia descrita por Hasenohr, o terceiro tipo de lágrimas corresponde, justamente, às lágrimas vertidas na caridade enquanto amor a Deus, no desejo da beatitude celestial. Estamos, portanto, diante da mesma doutrina, apenas apresentada de maneira mais esquematizada.

Hasenohr nos dá notícia de que, ainda que outras tipologias de lágrimas apareçam na Idade Média Francesa, todas se conformam à forma básica, transposta mais acima.

Cristo, protótipo de todos os santos, chora nos *Evangelhos* ; fato que não passa desapercebido dos monges medievais e autores monásticos. Jesus, cuja vida, relatada no *Novo Testamento*, deve ser imitada por todos na busca da saúde da alma, verte lágrimas que servem de modelo aos prantos que se pode chamar de « cristãos » na Idade Média. As situações em que Cristo chora tornam-se o contexto ideal das lágrimas. Piroska Zombory-Nagy, em seu artigo *Les Larmes du Christ dans l'Exégèse Médiévale*[94], estuda as interpretações dos exegetas medievais dessas situações, revelando-nos o que pensavam esses homens a esse respeito. Os autores monásticos, que comentavam as *Escrituras*, explicando-nas, interpretaram as passagens do *Novo Testamento* em que as lágrimas do Cristo são narradas valendo-se delas para legitimar os motivos das lágrimas recomendadas aos cristãos, ou seja, das lágrimas do *Penthos*. Segundo a autora citada, desde os Padres da Igreja, os comentadores bíblicos ensinam que *Jésus a pleuré pour nos apprendre a pleurer*[95] ; e com base nessa máxima classificaram as lágrimas a partir das que o Cristo chorou. As explicações a propósito das lágrimas do Cristo servem de manual prático para a *Imitatio Christi*, tão cara às novas ordens monásticas que surgem a partir do século XI – e muito especialmente às Ordens Mendicantes do XIII, com a figura espetacular de S. Francisco de Assis.

Zombory-Nagy sublinha que são três as vezes em que Cristo chora, segundo os *Evangelhos* : antes de ressuscitar Lázaro - em Jo 11,35 ; antes de entrar em Jerusalém – Lc 19, 41 ; e no Jardim das Oliveiras, na iminência da Paixão – He. 5, 7. Vejamos as três passagens bíblicas, que transcrevo aqui acrescendo-as de versículos anteriores ou posteriores, para melhor compreensão do trecho[96] :

---

[94] Zombory-Nagy, Piroska, *in : Médiévales*, 27, automne 1994, p. 37-49.
[95] Zombory-Nagy, Piroska, *op. cit.*, p. 43.
[96] Citações da *Bíblia de Jerusalém*; obs.: os grifo das três citações são meus.

Chegando ao lugar onde Jesus estava, Maria, vendo-o, prostou-se aos seus pés e lhe disse: "Senhor, se estivesses aqui, meu irmão não teria morrido!" Quando Jesus a viu chorar e também os judeus que a acompanhavam, comoveu-se interiormente e ficou conturbado. E perguntou: "Onde o colocastes?" Responderam-lhe: "Senhor, vem e vê!" ***Jesus chorou****. Diziam, então, os judeus: "Vede como ele o amava!"*

Jo 11, 32-36

E, como estivesse perto, viu a cidade [Jerusalém] *e* ***chorou sobre ela****, dizendo: "Ah! Se neste diatambém tu conhecesses a mensagem de paz! Agora, porém, isso está escondido a teus olhos. Pois dias virão sobre ti, e os teus inimigos te cercarão com trincheiras, te rodearão e te apertarão por todos os lados. Deitarão por terra a ti e a teus filhos no meio de ti, e não deixarão de ti pedra sobre pedra, porque não reconheceste o tempo em que foste visitada!"*

Lu 19, 41-44

Eporquanto todo sumo sacerdote, tirado do meio dos homens é constituído em favor dos homens em suas relações com Deus. A sua função é oferecer dons e sacrifícios pelos pecados. É capaz de ter compreensão por aqueles que ignoram e erram, porque ele mesmo está cercado de fraqueza. Pelo que ***deve oferecer sacrifícios tanto pelos pecados do povo quanto pelos seus próprios****. Ninguém, pois, se atribua esta honra, senão o que foi chamado por Deus, como Aarão!*

Deste modo, também Cristo não se atribuiu a glória de tornar-se sumo sacerdote. Ele, porém, a recebeu daquelhe que lhe disse: Tu és meu Filho, hoje eu te gerei... *Conforme diz ainda, em outra passagem:* Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec. *É que ele, nos dias de sua vida terrestre,* ***apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas****, àquele que o podia salvar da morte; e foi atendido por causa da sua submissão. E embora fosse Filho, aprendeu, contudo, a obediência pelo sofrimento; ...*

Hb 5, 1-8

Na análise de Zombory-Nagy, o Cristo que chora é símbolo do Deus-Homem por excelência. As lágrimas, em sua natureza de signos que participam efetivamente de um processo comunicativo, expressando algo que de outra forma seria invísivel, são próprias da natureza humana. Elas «traem», de fato, uma emoção, da qual são o signo. Essa

linguagem estabelece uma correspondência direta entre o que é da ordem interior - e da alma - e o que é da ordem exterior – do corpo ; dualidade vivida quase que exclusivamente pelo homem. O Cristo, ao chorar, incorpora uma atitude tipicamente humana. Uma vez que as lágrimas dão visibilidade a um sentimento, nós podemos falar em uma eficácia probatória das lágrimas. Também Cristo teria usado dessa « eficácia », ensinando aos cristãos o caminho da compunção ?

Segundo Zombory-Nagy, as lágrimas do Cristo, a um só tempo exemplares e humanas, servirão aos autores medievais para a confecção da classificação das lágrimas e seus motivos. Confiramos a tipologia que Nagy extrai das análises medievas das lágrimas crísticas. A autora observa que elas traduzem três sentimentos principais :

1. o **arrependimento** do pecador : ou seja, o sentimento da compunção, dor interiorizada relacionada ao remorso de ter cometido pecados, quando a alma vivencia o sentimento do **temor** de Deus ;

2. a **nostalgia** do cristão da Pátria celeste : o **desejo** das beatitudes e da proximidade de Deus, que complementa o temor ; é um sentimento de desejo e amor de Deus ;

3. o sentimento de **compaixão** por seu próximo, que também encontra-se em pecado e, portanto, na miséria própria da condição humana.

Observe-se que esta tipologia é idêntica à apresentada por G. Hasenohr. A novidade trazida por Nagy é a correspondência feita pelos exegetas medievais entre esses tipos de lágrimas e as vertidas pelo Cristo no *Novo Testamento*. Assim, lemos, através dos olhos de Nagy e dos medievais, que no episódio da ressurreição de Lázaro, Jesus chora por **compaixão** pelas mulheres em pranto e pela miséria da condição humana, pecadora ; diante de Jerusalém, Jesus chora movido mais uma vez por compaixão pela cidade, mas, mais forte que isso, é o sentimento de **compunção**, a dor pelos pecados cometidos pela cidade, que não reconheceu a visita de seu Senhor e será punida por isso ; nessa ocasião Jesus verte suas lágrimas ensinando aos cristãos as lágrimas de compunção. Enfim, as lágrimas narradas na Epístola aos Hebreus, que referem-se ao episódio da Paixão no qual Cristo teria chorado ao implorar ao Pai que o poupasse e o salvasse da morte, foram interpretadas pelos medievais como lágrimas que exprimem a **compunção** pelos pecados de toda a humanidade bem como a **compaixão** pela mesma (note-se que a compunção e a compaixão pela humanidade são os móveis da própria Paixão, levando à Redenção !). Ao

mesmo tempo, o Cristo, que participa da humanidade e é solidário a ela, encontrando-se exilado da Pátria Celestial enquanto homem, sofre na carne a Paixão e a morte, e ora Deus Pai, em lágrimas, expressando o **desejo** de retornar à Pátria, no Amor do Pai. Essas últimas lágrimas do Cristo também foram lidas como frutos da obediência e humildade do Filho, na sua caridade para com o Pai. Essa caridade – ou **Amor** – é entendida aqui como a procura do cumprimento em si da vontade do Pai, na concretização da Paixão. Esse amor estende-se a toda a humanidade, retornando, sempre, ao Pai e à Pátria celeste.

Compunção, compaixão e desejo de Deus : são sempre esses os sentimentos da alma cristã que se manifestam visivelmente nas lágrimas, justificados e explicados pela exegese bíblica e pela imitação do Cristo. Note-se ainda que na *Epístola aos Hebreus* seu autor fala sobre o mediador entre os homens e Deus, expondo claramente seu dever de oferecer sacrifícios pelos pecados – próprios ou do povo. Só a seguir o Apóstolo traz o exemplo das lágrimas do Cristo, justificando o procedimento recomendado ao mediador. E que é um santo se não um mediador ? Nesse trecho, podemos ver a associação entre as lágrimas e a compunção dos pecados, vista como sacrifício, sofrimento, prece e súplicas, bem como a necessidade do exercício das mesmas.

v. O DOM DE LÁGRIMAS ENTRE OS CISTERCIENSES

Na Europa do Renascimento do século XII, com a grande expansão do movimento monástico, encontramos muitos autores que inspiraram-se na doutrina do *Penthos* e pregaram a prática das lágrimas, imitadas a partir do exemplo do Cristo: S. Bernardo, Etienne de Tournai, Gunther de Paris, Ludolfo, o cartuxo, S. Catarina de Siena , Adalger, Pedro Damião, Guilherme de Auvergne, Ricardo de Saint-Victor, Thomas de Froidmont, Guigues II, o cartuxo, João de Fecamp, Guilerme de Saint-Thierry, Raimundo Lúlio, Geoffroy de Vendôme, João Ruysbroeck, Aelred de Rievaulx etc., para citar apenas os mais célebres que trataram do tema.

Como nossos *corpora* de análise advêm de um *scriptorium* cisterciense, detemo-nos em dois dos mais proeminentes autores pertencentes a essa ordem monástica para confirmar em seus escritos as alusões à prática das lágrimas - e de quais lágrimas. São eles S. Bernardo de Claraval (1090-1153) e Aelred de Rievaulx (1110-1167). Os cistercienses,

entre as novas ordens monásticas que florescem por todo o Ocidente a partir do século XI, constituem a mais acabada realização da união harmoniosa entre os valores do monaquismo primitivo e os valores e condições das ordens novas. A idéia motriz dessa nova fundação é justamente a de conduzir o homem a uma vida em comunidade sem nenhum compromisso com o mundo laico, em estreita conformidade com as fontes primitivas do monaquismo, ou seja, conforme pregavam os Padres do Deserto, mas em vida comum[97]. Essa concepção de ideal monástico revitaliza de imediato os valores de solidão e isolamento, pobreza e simplicidade. Há, entre os cistercienses, uma orientação para o despojamento e o cultivo da interioridade. Mas essa retomada dos ideais dos antigos Padres torna sobretudo a ascese uma prática fundamental nessa ordem. A auteridade, a pobreza e, sobretudo, o trabalho manual são expressões dessa retomada de uma ascese rigorosa. Ora, sabemos já que ascese, mortificações, penitência, compunção e lágrimas são conceitos interligados nos escritos dos Padres antigos. Nada mais natural do que esperar, nessa nova ordem, entre os cistercienese, a doutrina do *Penthos*, presente e atuante.

O sucesso e a proliferação que Cister conhece nos anos subseqüentes à sua fundação estão intimamente ligados à pessoa de S. Bernardo. Ele aí chega em 1112, e começa a cultivar uma teologia monástica fundamentada sobre a vida contemplativa (O mosteiro de Cister passará a ser conhecido, depois de Bernardo, como « escola de espiritualidade ».). S. Bernardo desenvolve uma literatura descritiva dos estados místicos. Sua concepção de ascese é inteiramente direcionada para a contemplação divina. Ele compõe um programa onde propõe um « retorno a Deus », que se incia pela consciência do pecado, passa pelo conhecimento de si e pelo cultivo da humildade, para chegar à posse da presença de Deus, como uma antecipação da beatitude celeste. Nesse programa, toda a ascese está transposta para o plano da vida interior, espiritual. Todo o pensamento de Bernardo é dominado pela escatologia, pela lembrança e imitação do Cristo nos seus sofrimentos, que conduz o homem à rememoração da cruz, transformada em mistério de alegria. Fica clara a aproximação do programa de vida mística de S. Bernardo com as

[97] Os primeiros Padres do Deserto foram anacoretas, retirando-se do mundo e vivendo sós. Com o tempo, as comunidades foram se formando na agregação de discípulos em volta dos anacoretas mais renomados. A *Regra de S. Bento*, composta provavelmente em fins do século V-começo do VI, elogia logo em seu

doutrinas dos Padres do Deserto e do *Penthos* : o conhecimento de si a fim de lembrar-se dos pecados, com o inevitável arrependendimento ; a humildade, proveniente dessa consciência ; e, como objetivo final, a união com Deus, coroação gloriosa de um trajeto iniciado pelo sofrimento. Há muito de S. Gregório Magno e suas duas compunções (temor e amor) aí. É preciso notar no entanto que S. Bernardo coloca o acento mais sobre os aspectos místicos e contemplativos que sobre a compunção do arrependimento e da dor. Assim, ele falará longamente das « visitas » do Senhor à alma, da doçura da união etc. Seu estilo de escrita é também muito mais fluente, leve, espontâneo, mais emotivo – podemos dizer mesmo efusivo - que o dos Padres do Deserto – e mesmo que o de outros autores de sua época -, certamente pelo fato de colocar mais em evidência os aspectos sensoriais da contemplação.

Como outrora o fizeram João Cassiano, Gregório Magno, e muitos outros, S. Bernardo dispõe de sua própria classificação de lágrimas. Ele distingue geralmente dois gêneros principais delas : as que se originam do sentimento doloroso da compunção e da prática da penitência pelos pecados cometidos, e as que vêm do desejo experimentado pela beatitude futura, *pão do qual não se deve jejuar*, como dirá em *In capite jejunii* 2,4. Ele denominará as primeiras lágrimas, de **penitência**, como de **temor** ; e, as últimas, como lágrimas de **desejo**, de **devoção** ou de **caridade** – essas, dirá que possuem o sabor do vinho, provocando uma sóbria embriaguês (*In Epiphania* 3,8).

No seu primeiro tratado, *Sobre os graus da humildade e do orgulho*, S. Bernardo propõe como atitude primeira do cristão a humildade, que é, na sua concepção, a mais verdadeira forma de conhecimento de si. Graças a esse conhecimento, o homem dá-se conta de sua condição : seu caráter vil e sua tendência para pecar. A humildade é vista por ele como dom de Deus e, nesse sentido, é um conhecimento fecundo. Ela propicia a compunção de temor, de desejo e de amor ; é, enfim, fonte de caridade : o homem compreende que sua miséria é a miséria de todo homem e que ele deve, portanto, ter piedade para com seu próximo e dar provas de caridade em sua direção. Eis as compunções de todas as tipologias : temor, compaixão, amor. Efetivamente, Deus, na pessoa do Cristo, experimentou a morte e o sofrimento para nos fazer compreender de

---

primeiro capítulo a vida em comunidade, em mosteiro, sob a autoridade de um abade e de uma *Regra*, afirmando ser este modo de vida superior ao dos primitivos anacoretas.

uma maneira humana sua misericórdia – a única maneira pela qual o homem pode aprender, espelhando-se na experiência de seu semelhante e fazendo, da experiência do outro, a sua. Nisso reside o sentido da compaixão para S. Bernardo : sentir o sofrimento de outrem e agir imitando a misericórdia divina. No *Segundo Sermão sobre a Ressurreição*, ele retoma um belo *apotegma* dos Padres, que narra a história de um ancião santo que, quando escutava dizer que un dos irmãos havia pecado, chorava amargamente, dizendo : *Lui aujourd'hui et moi demain.* E S. Bernardo acrescenta ao exemplo da história do ancião : *A pleurer ainsi sur lui-même, était-il, à ton sens, sans compassion avec son frère ?* A meu ver, ele pretende revelar na questão a existência de uma solidariedade na qual quem chora pelos pecados de outrem chora, ao mesmo tempo, pelos seus próprios. Essa concepção tem inteira conformidade com os motivos do *Penthos* : chorar sobre seus pecados e sobre os pecados dos outros, como o próprio Cristo chorou, **pelos pecados de toda a humanidade**. Ao lado desses prantos de temor e compaixão, S. Bernardo observa, no *Sermão 58 sobre o Cântico dos Cânticos*, que também acontece chorar por amor. Ele dirige-se aos irmãos que saem do inverno do temor e conhecem a primavera, quando as flores surgem assim que o verão, ou o amor, faz desaparecer o temor. Essa caridade, puro amor sem nenhuma sombra de tristeza, faz chorar de desejo : *pleure avec ceux qui pleurent* [98] . Para alcançar esse cume da caridade, S. Bernardo enumera, no *Sermão 18 sobre o Cântico dos Cânticos*, as obras necessárias para a salvação : 1. a compunção ; 2. a devoção ; 3. a penitência ; 4. as obras piedosas ; 5. a oração ; 6. o ócio da contemplação ; 7. a plenitude do amor. Ou ainda, no *Sexto Sermão depois de Pentecostes*, ele apresenta os setes pães que, de acordo com os *Evangelhos*, permitem alimentar o povo : 1. o Verbo ; 2. a obediência ; 3. a meditação ; 4. a oração em lágrimas – e aqui ele evoca o Salmo 80, 6 : *Deste-lhe a comer um pão de lágrimas,/ e tríplice medida de lágrimas a beber*; o trabalho da penitência ; 6. a unidade social ; 7. a Eucaristia.

Ao lado desses conselhos, que abrangem o cultivo da compunção e a prática das lágrimas, tendo em vista recobrar a saúde integral da alma e alcançar sua união com Deus, o *Tratado de viver santamente*, obra atribuída duvidosamente a S. Bernardo[99], em que ele supostamente se dirige a sua irmã Humbeline, apresenta todo um capítulo – o de número

[98] S. Bernardo retoma aqui Rm 12, 15: *Alegrai-vos com os que se alegram, chorai com os que choram.*
[99] E que, por isso, passamos a chamar de Pseudo-Bernardo, ao nos referirmos ao autor desse *Tratado*.

10 - tratando da compunção do coração. É nada menos do que uma forma resumida da doutrina do *Penthos*. O autor do tratado começa apresentando sua própria definição da compunção : *la componction est une humble soumission de l'âme, que fait naître en elle le souvenir de ses péchés, et la crainte du Jugement*. A partir dessa definição, ele distingue no decorrer de seu texto dois gêneros de compunção : a primeira acontece quando a alma encontra-se aflita pela imagem e recordação de seus pecados ; a segunda chega quando o pensamento apega-se aos bens do céu, objeto de todos os desejos. Quanto às matrizes desses sentimentos, o autor enumera quatro : a memória dos pecados, o medo das penas e tormentos do Inferno, a consideração acerca da condição passageira da vida humana na Terra, e o desejo ardente de chegar, o mais rápido possível, à verdadeira pátria da alma.

Segundo o autor do tratado, Deus visita o pecador no momento em que este verte lágrimas de seus olhos. O Pseudo-Bernardo fornece, aliás, diversos exemplos de preces em lágrimas de vários santos, nos quais devemos nos inspirar a fim de apagar nossas faltas. Os exemplos são todos bíblicos: Pedro, em Lu 22, 61 ; Ana, em I Reis 2 ; Davi em II Reis 12, 13 ; Tobias em Tob 12, 14, 17 ; Madalena em Lu 7, 48. Essas preces, imersas no mais sincero pranto, acrescenta o autor do tratado, tocam singularmente Deus : *touchent le coeur de Dieu*. Elas têm o poder de atrair a benevolência de Deus para quem as verte, que terá, dessa forma, seus pedidos possivelmente satisfeitos. O Pseudo-Bernardo também retoma o tema do batismo em lágrimas de compunção : *Puisque nous avons souillé la robe d'innocence, dont nous fûmes revêtus en recevant le baptême, il nous faut la laver de nos larmes ; les larmes de la pénitence lui rendront cette pureté qu'elle avait reçue du sang de Jésus Christ. O merveilleux effets de ces eaux précieuses qui allument dans nos âmes le feu de la charité !* [100] .

Além dessa distinção entre os dois gêneros de compunção, uma mais dolorosamente sentida e uma vivenciada com mais alegria, o Pseudo-Bernardo apresenta à sua irmã três razões pelas quais chorar : primeiramente, é necessário chorar pelos nossos pecados; depois, deve-se chorar por compaixão, pelas misérias da vida humana e pelos pecados do próximo ; por fim, deve-se derramar lágrimas de alegria e de amor à

[100] Bernard de Clairvaux, Saint. *Traité sur la manière de vivre saintement. In: Œuvres de Saint Bernard.* (trad. par Armand Ravelet précédées de *L'Histoire de Saint Bernard et de son siècle* par Théodore Ratisbonne). T. V – *Sermons*. Paris: Victor Palmé, 1870 ; p. 584.

lembrança da beatitude celeste. Mais uma vez, vemos a tipologia de lágrimas corrente pela Idade Média monástica esboçada por Hasenohr retomada, desta feita no texto do *Tratado* do Pseudo-Bernardo.

O autor do *Tratado* apresenta-nos a imagem da rola como metáfora da alma, motivo bíblico tão caro aos autores místicos, haja vista ter sua origem no *Cântico dos Cânticos*[101], livro bíblico que constitui a matriz da tradição mística por excelência. Esse pássaro, cujo canto soa evocando gemidos e suspiros, simboliza para o Pseudo-Bernardo a palavra dos Apóstolos. Nas obras autênticas de S. Bernardo, esse motivo é algumas vezes também desenvolvido. No *Sermão 59 sobre o Cântico dos Cânticos*, por exemplo, Bernardo escreve : *En effet, quand chaque âme sainte soupirait après la présence du Christ, quand elle supportait avec peine le report du règne et saluait de loin la patrie désirée par ses gémissements et ses soupirs, est-ce que toute âme ne te semble pas avoir rempli le rôle de la très chaste et trés plaintive tourterelle, lorsqu'elle s'était ainsi comportée? Dès lors donc et par la suite, la voix de la tourterelle a été entendue sur la terre. Comment des larmes abondantes et des gémissements quotidiens ne seraient-ils pas suscités en moi par l'absence du Christ? Seigneur, tout mon désir est devant toi et ma plainte ne t'est point cachée.*[102]

O autor do *Tratado sobre a maneira de viver santamente* aconselha o cristão a imitar a rolinha, convidando aquele que é movido pelo desejo de ver o Cristo a chorar por amor dele, o "esposo". Da confluência entre essas duas obras que acabam de ser citadas, podemos levantar a explicação de um ponto importante para a compreensão das lágrimas cistercienses, e mesmo do *Penthos*: chora-se, basicamente, pela ausência do Cristo e, por isso, de desejo dele, sempre acrescido pela separação radical e natural entre o homem e Deus. Observe-se que essa separação radical é essencial para o conceito de transcendência da religião cristã. Os pecados, incorporados na espécie humana a partir da queda, só fazem aumentar essa separação. A experiência de uma "visita" de Deus, ou de um breve momento de união entre alma e Deus, aguça ainda mais a consciência da separação e da falta, no próprio conhecimento da doçura da união. Ambos os eventos fazem chorar: a consciência dos pecados e da separação; o momento fugaz da união. Ambos são fundados

[101] Ct 2, 12: *As flores florescem na terra,/ o tempo da poda vem vindo,/ e o canto da rola/ está-se ouvindo em nosso campo.*
[102] *Apud* Michel, Alain, *op; cit;*, p; 269-270.

e participam, entretanto, de num mesmo movimento da alma: o de desejo de Deus. Veremos, mais adiante, que desejo e Amor de Deus confundem-se. É esse elemento primordial do Cristianismo, o Amor, na sua forma de desejo, que é manifesto visivelmente pelas lágrimas do homem. Compreendendo dessa maneira a essência do *Penthos*, percebemos a dimensão gigantesca das lágrimas na linguagem dessa religião. Chegando a este ponto da reflexão sobre o *Penthos*, compreende-se também porque **tais lágrimas, que expressam desejo, caridade, amor, são consideradas um dom de Deus: elas são a expressão do próprio Amor – como então não serem pura graça?**

Por fim, o Pseudo-Bernardo conclui o capítulo de seu *Tratado* sobre a compunção com a evocação da mais significativa das citações bíblicas referentes à doutrina do *Penthos*: a segunda beatitude, em Mt 5, 5: *Pleurez donc dans cette vie mortelle, afin de mériter dans l'autre la consolation, selon ce qui est écrit*: Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés![103]

Infelizmente não podemos nos aprofundar mais nas idéias de S. Bernardo sobre a compunção no espaço dessa tese. Esperamos contudo que, embora sumária, esta apresentação tenha sido suficiente para demonstrar o quão os escritos de S. Bernardo estão impregnados da doutrina do *Penthos* em inteira concordância e retomam a tipologia de lágrimas que parece ser unânime na cultura monástica medieval.

Passamos agora para um comentário, também breve, das relações possíveis entre a obra de Aereld de Rievaulx e a doutrina do *Penthos* e das lágrimas. Aelred é mais um educador e formador monástico do que teólogo propriamente. Sua doutrina é fundamentada na prática da ascese e na devoção à humanidade do Cristo – fundamentos que a espiritualidade cisterciense declaradamente defendeu. Para Aelred, a imitação do Cristo, através da ascese, possibilita ao homem restaurar em si a imagem de Deus (sua semelhança para com) obscurecida pelo pecado. Se, vivendo em ascese e devoção, é possível alcançar a união de espírito com Deus, é apenas porque ele deixou aos cristãos o dom de desejá-lo e de tender para ele. Deus é amizade, e quem perservera na amizade persevera em Deus, e Deus, nele. Deriva daí que toda amizade entre homens, uma vez que ela seja espiritual e conforme a imitação do Cristo, é um meio de ascender na direção de

[103] Bernard de Clairvaux. *Traité... op. cit.*, p. 585.

Deus, segundo Aelred. Aelred, que escreve um tratado sobre a amizade espiritual, com vários pontos em comum com o tratado "pagão" de Cícero (*De Amicitia*), parece eleger o termo *amizade* para falar do *amor* ou *caridade* de Deus.

Os cistercienses, formados em uma disciplina rigorosa, recebem numerosas críticas de outras Ordens à austeridade excessiva de Cister. As críticas afirmam que a austeridade constituiria um obstáculo ao livre florescimento da caridade. A mais célebre obra de Aelred, o *Liber de Speculo Caritatis*, composto a pedido do próprio S. Bernardo, de quem Aelred é discípulo, tem por objetivo responder a essas críticas. O autor baseia-se nos *Evangelhos* para combatê-las, retomando palavras ditas por Jesus: *pois o meu jugo é suave e o meu fardo é leve*[104]. Com esta fórmula, que Aelred comenta inúmeras vezes no decorrer do *Speculo*, ele visa representar o aspecto superficialmente penível porém liberador da escola da caridade de Cister.

É no *Speculo Caritatis* – ou *Espelho da Caridade* - , diretório prático para a formação do monge cisterciense conquanto que ensinamento possível sobre a caridade, que nós encontramos muitas referências às lágrimas e à compunção. Aelred parece, aliás, utilizar esses dois termos como sinônimos, ao falar dos transportes sensíveis da alma visitada por Deus, numa evidente absorção das doutrinas dos antigos Padres e autores monásticos.

Segundo Aelred, a ação da graça manifesta-se em nós quando nossa alma reconhece nela a presença de Deus. Ele empresta de S. Bernardo os termos de "visita" de Deus à alma do cristão no desenrolar da vida mística. No capítulo 17 do Livro II do *Espelho*, em que ele apresenta as questões discutidas sob a forma de diálogo entre um noviço que acaba de entrar no mosteiro e seu mestre, que lhe esclarece as dúvidas, Aelred expõe sua doutrina da compunção. O noviço comenta a seu mestre que ele *se trouvait plus souvent touché de componction quand il vivait encore selon le monde. Il était pris par un tel élan d'amour divin et jouissait d'une telle suavité d'esprit (...) après ces larmes dont j'ai parlé, je retournais aussitôt aux rires...*[105]. Mais tarde, no mesmo capítulo, o noviço sustenta que *sous l'action secrète de Dieu, j'aurais éprouvé quelques élans de*

[104] Mt 11, 28-30: *Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e eu vos darei descanso. 29. Tomais sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas, 30 pois o meu jugo é suave e o meu fardo é leve.*

componction...[106] Podemos conjecturar que Aelred denomina por compunção o que até aqui temos chamado considerado o estágio final desta, ou seja, a união da alma com Deus, as "visitas", como denomina S. Bernardo. Nesse sentido, ele explicita ainda mais a relação das lágrimas com a caridade divina, o amor de Deus presente na alma do cristão. Esses *élans* ou arrebatamentos da compunção citados pelo noviço constituem, segundo o autor do *Espelho*, graças chamadas de especiais: elas não estão em relação alguma com o grau de caridade vivido ou merecido, mas são dadas de maneira completamente gratuita por Deus. Os esforços do cristão não têm, neste caso, nenhum mérito; é Deus quem fortuitamente visita a alma. Segundo Aelred, são três as visitas de Deus. A primeira, seguindo sempre o texto do capítulo 17, Livro II, do *Espelho*, é um aguilhão na alma que, absorta ainda na carne, começa a sentir o desejo dos bens espirituais e sua atração, praticamente irresistível. Esse desejo provoca algumas vezes lágrimas, e estas são um signo da conversão que se opera no cristão. É necessário acrescentar aqui, ao lado dos conceitos de compunção, caridade e desejo, o de conversão. Etimologicamente falando, conversão é a mudança de direção da vida do homem, uma *conversão*, retorno do mesmo para o único fim autêntico para o qual tende naturalmente: Deus. Converter-se é voltar-se para Deus[107]. E é o próprio Deus quem ensina que assim deve ser, chamando os cristãos à conversão:

> *"Agora, portanto – oráculo de Iahweh –*
> *Retornai a mim de todo vosso coração,*
> *Com jejum, com lágrimas e com lamentação."*
> *Rasgai os vossos corações, e não as vossas roupas,*
> *Retornai a Iahweh, vosso Deus,*
> *Porque ele é bondoso e misericorioso (...)*
>
> Jl 2, 12-13[108]

---

[105] Aelred de Rievaulx. *Le Miroir de la Charité*. (trad. Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o.). Abbaye de Bellefontanine, 1992; Coll. Vies Monastique, n. 27; L. II, 17, p. 152.

[106] *Ibidem*, p. 158.

[107] Obs.: para uma compreensão melhor do conceito de conversão, cf. Witherup, Ronald D. *A Conversão no Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996; especialmente o capítulo 1: A Linguagem da Conversão, p. 19-33.

[108] Obs.: passagem citada por Witherup (*op. cit.*) para caracterizar os chamados à conversão do A.T. – cf. p. 20-21.

Observe-se, no trecho bíblico, os procedimentos que devem acompanhar o *voltar-se a Deus*: jejum, *lágrimas*, lamentação. A conversão parece ser o voltar-se para Deus, abandonando, portanto, o pecado e, para cumprir esse "abandono", a penitência, o arrependimento, a compunção fazem-se necessários. Purificar-se dos pecados faz parte da mudança de atitude do homem na direção de entregar-se completamente ao seu fim único: Deus. Em outras palavras, a conversão pode ser entendida como a tomada de consciência da alma do verdadeiro objeto de seu desejo: Deus; então, a partir dessa tomada de consciência, a alma passa a buscá-lo. A primeira visita de Deus à alma comentada por Aelred opera essa conversão, incitando no homem o desejo dos bens celestiais, na pequena amostra da doçura de Deus; a alma descobre, num aguilhão, que ela o deseja. A segunda visita de Deus destina-se a sustentar, reconfortar e acompanhar a alma em seus esforços na luta contra o pecado- e portanto, na busca de Deus. Trata-se de um consolo para a alma. A terceira visita é, enfim, a recompensa pelos esforços feitos pela alma do cristão na etapa precedente. Deus satisfaz a alma, respondendo a seu desejo e fazendo-a repousar nele.

No primeiro estágio – ou primeira visita - , a graça age sobretudo sobre as faculdades de ordem sensível (memória, imaginação etc.), através da representação das penas do Inferno ou dos bens do Céu. Trata-se, portanto, da meditação nas realidades últimas, escatológicas. O cristão reflete sobre as penas do Inferno, temendo-as, e sobre os bens do Céu, desejando-os e, ao mesmo tempo, temendo perdê-los; podemos dizer, então, que ele encontra-se na compunção de temor. Em seguida, nas próximas visitas, a graça passa a agir em um nível bem mais profundo, o da vontade, que é propriamente a faculdade de amar. Podemos especular que, neste ponto, a graça infunde no cristão a presença e o desejo de Deus: é a compunção de amor.

Após a tripla visita de Deus, Aelred descreve, no Livro III do *Espelho*, um segundo ciclo de aperfeiçoamento do cristão, na sua trajetória mística. Neste, fazendo referência ao sétimo dia da criação, quando Deus repousa em si mesmo, as graças recebidas passam a ser denominadas não mais por visitas, mas por *sabbats*. Nesses *sabbats*, o Espírito Santo age diretamente na alma, que não oferece mais resistência alguma à sua ação. A alma encontrou seu fim último; Deus repousa nela. Com o auxílio da graça, a alma atinge a restauração da imagem de Deus em si, refazendo a semelhança divina. Essa graça é apresentada por Aelred como um *avant-goût* da beatitude celeste.

Os *sabbats*, de acordo com o *Espelho*, são também em número de três. Segundo Aelred, trata-se de três tipos de Amor: no primeiro, o **Amor de si**, a alma recolhe-se em si mesma e contempla a doce humanidade de Cristo; no segundo, a alma vivencia o **Amor do Cristo para com o próximo**, cuja contemplação leva o cristão a imitá-lo; e, por fim, o terceiro *sabbat*, ou tipo de amor que, frisa Aelred, é puro dom de Deus, a alma contempla Deus nele mesmo: é o **Amor de Deus**. Este é apresentado pelo autor do *Espelho* como o ápice da experiência contemplativa.

Claramente, nesses três *sabbats* de Aelred, pode-se recuperar não só a doutrina da compunção e seus gêneros, expostos pelo Pseudo-Bernardo no *Tratado sobre a maneira de viver santamente*, como a tipologia medieval comum das lágrimas apresentada por Hasenohr. O movimento da alma e sua progressão são sempre os mesmos: primeiramente a alma dobra-se sobre si mesma, reconhecendo seus pecados e temendo a Deus por isso; em seguida, os pensamentos da alma cristã voltam-se para o próximo e suas misérias, vivenciando compaixão; e, no último estágio dessa via a alma alcança aproximar-se enfim de Deus, não mais por si nem pelo próximo, mas conhecendo a Deus pelo próprio Deus, ou seja, amando-o desinteressadamente, no desejo sempre mais e mais ardente de amá-lo. O último estágio, não apenas em Aelred mas em todos os autores, é considerado o ponto máximo a ser atingido pelo homem na busca da contemplação e, também, dom puro de Deus – pois é a própria Caridade. Aelred traça, dessa forma, o caminho para se chegar ao amor puro de Deus, compondo essa jornada de três visitas e três *sabbats*; lembremo-nos que a primeira visita é um aguilhão de compunção que provoca lágrimas; as subseqüentes ajudam o cristão a manter-se na luta contra o pecado; e, a partir da última visita, todas passam a ser *sabbats*: um aprendizado do amor, até chegar ao amor desinteressado da própria Caridade divina. É um trajeto que não se distancia do do *Penthos*: passa da compunção do temor para a de amor.

Aelred discorre sobre lágrimas quando fala sobre os arrebatamentos que constituem a experiência sensível do homem da presença de Deus em suas "visitas". O sentimento é sempre o de uma doçura experimentada pela alma na visita **gratuita** de Deus. As lágrimas do *Penthos* são também um dom de Deus e, como dom, são oferecidas **arbitrariamente**; mas ainda assim os Padres do Deserto frisavam a necessidade de orar e esforçar-se para alcançá-las. Essas lágrimas têm um duplo estatuto para os monges. Elas

participam, em um primeiro nível, de uma virtude ascética, ligada à prática da penitência, na qual é preciso humilhar-se e condenar-se. Em outro nível, as lágrimas constituem um dom, a presença divina, da qual advém consolo, alegria e desejo. O *Penthos* tem por fim levar o cristão à beatitude já em vida, à união da alma com Deus; no entanto, esse é o último estágio do *Penthos*, numa escalada da alma cristã à perfeição. Muitos permanecem apenas nas lágrimas de muita dor e luto pelos pecados cometidos. Já em Aelred, a doçura da presença divina está mais realçada que os esforços do cristão que se penitencia.

Ora, em razão mesmo da aparente facilidade em chegar aos arrebatamentos de uma graça tão especial, Aelred chama a atenção para a dificuldade em distinguir graças autênticas que terão por fruto a conversão completa da alma de simples emoções, artificiais ou passageiras, muitas vezes até profanas, que tocam a sensibilidade humana. No capítulo 17 do Livro II do *Espelho da Caridade*, já discorrendo sobre a compunção e as lágrimas, Aelred adverte-nos contra as emoções suscitadas pela leitura de tragédias ou dos romances de Artur, por exemplo, que podem mover-nos até as lágrimas, numa curiosa crítica à leitura da literatura profana:

Car je me souviens [diz um noviço a seu mestre] *avoir été moi-même parfois bouleversé jusqu'aux larmes en entendant les récits légendaires qui mettaient en scène je ne sais quel Arthur. (...) C'est vraiment la marque d'un esprit fort vaniteux d'être agité de vaine gloire à cause de ces élans sensibles – quand bien même ils ont trait à la piété - alors qu'il est courant d'en être touché dans les récits légendaires e trompeurs.*[109]

É preciso não confundir o Amor de Deus com essas lágrimas: elas são momentâneas e superficiais. Menos conveniente ainda, observa Aelred, é se gabar de santidade devido aos arrebatamentos.

Entretanto, o autor do *Espelho* não fornece os critérios para distinguir a graça autêntica das lágrimas dos arrebatamentos ilusórios. Segundo estudo de M.-I. Huille[110], é no escritos do mestre deste último, ou seja, de S. Bernardo, que vamos encontrar a resposta. De fato, no seu *De Diligendo Deo*, ele apresenta os critérios de autenticidade das lágrimas. Para serem consideradas legítimas lágrimas enviadas por Deus, elas devem ser: *rara, breuis, raptim*. Ou seja, lágrimas raras, breves e, sobretudo, inesperadas. S. Bernardo

[109] *Ibidem*, p. 159.
[110] Huille, M.-I., soeur. Grâces ordinaires et grâces spéciales dans le Livre II du *Miroir*. *In: Collectanea Cisterciensia* 55 (1993), p. 64-77.

frisa a necessidade de se ter consciência de não termos fabricado essas lágrimas nós mesmos – afastando-se, nesse ponto, de alguns do antigos Padres da Igreja, precursores da doutrina do *Penthos*, como Evágrio Pôntico, Barsanufo e mesmo João Clímaco, que chegavam a afirmar que o cristão deveria forçar a vinda das lágrimas. A lembrança inapagável deixada pelas lágrimas autênticas confirma também sua legitimidade, e é tal lembrança que auxiliará a alma no desenrolar de sua conversão, imprimindo-lhe a lembrança da doçura da união e o desejo sempre crescente de Deus.

A partir do século XIII, a doutrina das lágrimas da contemplação que vimos tão fortemente presente nos autores cistercienses será absorvida pela sensibilidade intensamente afetiva que se desenvolve no período, com a devoção à humanidade do Cristo e aos eventos da história santa da Paixão. A contemplação passa a ter por objeto o Cristo em seus sofrimentos, pelo qual se vertem muitas lágrimas; as lágrimas são vertidas pelo amor, mas também pelos pecados cometidos, causadores das chagas e do sacrifício do Cristo. O século XII, com as presenças marcantes de S. Bernardo e de Guilherme de Saint-Thierry, contribuíra fortemente para dotar a piedade e o sentimento religioso de um caráter mais interior e de tendência mística. A escola da caridade dos cistercienses, que já adota a devoção à humanidade do Cristo e prega a união mística da alma com seu esposo, vê a disseminação dessa sensibilidade não só nos meios monásticos como também nos leigos. As lágrimas são requeridas, de um lado, como uma virtude, um *habitus*, a capacidade de chorar cotidianamente; de outro, constituem uma autêntica graça de Deus. Apenas nos meios escolásticos elas se tornarão rarefeitas. Na cultura monástica assim como nas organizações laicas com fins devocionais que começam a surgir no período, elas estão visivelmente presentes.

CAPÍTULO IV

AS LÁGRIMAS E O *PENTHOS* NOS TRATADOS DE ESPIRITUALIDADE ALCOBACENSES: O DESEJO DE DEUS

Ben auẽtuyrados som os que choram. por que/ elles aueram alegria e seeram conssolados.
Livro de Isaac, de Isaac de Nínive[111]

...disse o profeta Jheremia: (6)"Muitas partes fezeron os meus olhos das aguas que deles saen e por cada pecado deve homen fazer seu chanto."
Diálogos de São Gregório Magno, L. III, cap. 34[112]

Laua e vnta atua cara com/ lagrimas . por que ospiritu sancto se Repouse sobre ty.
Livro de Isaac, de Isaac de Nínive[113]

Dos sete textos que compõem o *corpus* de espiritualidade e doutrina, apenas um único título não apresenta diversas e recorrentes menções às lágrimas na vida espiritual do cristão. É ele a *Explicação dos dez Mandamentos da Lei de Deus* que, entretanto, integra o códice BNL ALC 462. O texto trata literalmente de um comentário medieval sobre os dez mandamentos de Deus dados a Moisés e traz referências a vários doutores da Igreja : S. Agostinho, S. Ambrósio e S. Gregório, assim como referências bíblicas. Todos os outros textos do *corpus* apresentam numerosas menções às lágrimas dedicando, muitas vezes, capítulos inteiros ao assunto. Recordando, os textos deste *corpus* são os seguintes : a *Contemplação de São Bernardo segundo as seis horas canônicas do dia*, o *Tratado de Devoção* e a *Explicação dos dez Mandamentos da Lei de Deus*, do BNL ALC 462; o *Catecismo de doutrina christãa*, do BNL ALC 211; os *Diálogos de S. Gregório Magno*, dos BNL ALC 181 e 182; o *Livro de Isaac*, do BNL ALC 461; e o *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado*, do BNL ALC 199.

Dentre os textos do códice BNL ALC 462, destaca-se o *Tratado de Devoção*, composto de seis tratados: *Da hora da morte*; *Da luxurya*; *Da Castidade, Do Dia do Juizo*; *Do Inferno*; e *O Quicunque Vult* (o símbolo Atanasiano). O último destes tratados é o único

[111] Ed. de Cambraia, César Nardelli. *Livro de Isaac: Edição e Glossário (Cód. ALC 461)*. São Paulo: FFLCH/USP, 2000 (Tese de Doutorado); p. 312.
[112] Ed. de Silva, Rosa V. Mattos e. *A mais antiga versão portuguesa dos Quatro Livros dos Diálogos de São Gregório*. Tese de Doutoramento. São Paulo: USP, 1971. Vol. III: *Leitura Crítica*, p. 149.
[113] Ed. de Cambraia, C. N., *op. cit.*, p. 400.

em que não aparecem referências às lágrimas (trata-se de um texto mais dogmático, que fala sobre a Trindade e a encarnação do Cristo); todos os outros e, em especial, o *Da hora da morte* e *Do Dia do Juizo*, mencionam-nas em diversas ocasiões. Pelo título dos tratados, bem se pode ver que o tom que impera é escatológico. O tema principal que recobre a expressão das lágrimas do texto é a penitência e arrependimento profundo e sincero pelos pecados: a compunção, denominada no *Tratado de Devoção* de contrição. Esse tema percorre todos os tratados, à exceção do quinto, e verificamos que, se não fossem os subtítulos, a divisão dos tratados não se faria notar, uma vez que os temas migram de um a outro tratado. Assim, encontramos referências à hora da morte, à dor pelos pecados cometidos, ao temor do Inferno e ao sofrimento de suas penas, bem como ao momento do Juízo Final, nos quatro tratados. Esses temas são claramente definidos. No primeiro tratado, *Da hora da morte*, prevalece a idéia da necessidade da compunção para obter o perdão de Deus. Essa pode ser vivenciada na hora da morte, momento último em que é dado ao homem arrepender-se de suas culpas, quando, confiando no perdão divino, ele será perdoado pela vida eterna. Daí decorre a importância da hora da morte e da confiança no perdão de Deus, bem explicitada pelo autor do *Tratado*[114]: *Em que //* [fl. 151r.] *nos da a entender que non desesperemos*[4] *dell* [Deus, que perdoou a Maria Madalena], *mas torne/mo-nos a ell como devemos, com amor e cõ lagrimas, / asi como fez esta de que fallamos, e acharemos Senhor de / misericordia e folgança nas nossas almas.*[115]; ou: *E Sam Pedro non fez outra cousa, salvo que / conhoceo a culpa e chorou o seu peccado e foy porẽde / perdoado. 48. E portanto nẽhuũ nõ deve desesperar do bem / de Deos, ainda que na fim da sua vida seja cõvertido. Em / na hora da morte foy perdoado aquell ladrom que foy pos/to na cruz quando Jhesu Cristo, porque em aquella hora se co/verteo. Ca Deos julga cada huũ segundo a sua*

---

[114] Obs.: as citações dos textos a seguir, bem como as citações dos textos medievais nos capítulos das análises, são reproduzidas seguindo fielmente as edições utilizadas, incorporando os sinais que porventura essas apresentem para indicar desdobramento de abreviaturas – letras diferenciadas em itálico (aqui em normal) ou sublinhadas - , as notas do aparato, muitas vezes, quando pertinentes etc. O texto citado vai em itálico; entre colchetes, em tipo normal, para diferenciar do texto citado, inserimos explicações nossas para identificar o sujeito que fala ou chora, ou a situação narrada.

[4] desesperemos] os *entrel.*

[115] *Tratado de Devoção. In*: Cardeira, Esperança M. da C. M., *Contributo para o estudo da norma ortográfica no scriptorium de Alcobaça* (1431-1446). Lisboa: Fac. De Letras, 1990 (Trabalho apresentado para provas de capacidade científica); *Da hora da morte*, p. 142.

fim e / nõ segundo a vida passada.[116]. A hora da morte deve também ser lembrada, rememorada, a fim de se ter presente o Dia do Juízo, as penas do Inferno e, mediante a compunção de temor, chorar os pecados: – *Oo morte, morte, que amargosa cousa / he a tua rrenẽbrãça!*[117]; *...e aly doer-te-as / e conhocer-te-as* [à hora da sua morte][118]; ou nem chegar a cometê-los: *diz aquell sabedor Salamõ. – Nẽ/bre-te da tua fim e nũca peccaras.*[119].

A compunção está muito bem definida no texto, e ela parece ser diretamente retirada da doutrina do *Penthos* dos antigos Padres, pois o autor do *Tratado* fala em contrição de temor e de amor. Ele faz uma breve explanação sobre o tema no primeiro tratado, do qual retiramos os excertos que seguem abaixo. Primeiramente o autor comenta o bem que constitui a contrição para o cristão, fornecendo o exemplo de uma mulher encerrada pelo abade Panúncio – referindo-se, bastante possivelmente, a Santa Tarsis - que chorava seus pecados: *E ella* [a mulher pecadora encerrada] *disse que nõ / sabya orar nẽ dízer outro bem nẽ fazia outra cou/sa salvo que poynha a cabeça antre maãos e cuydava / séendo em os peccados e maldades que fezera em na / mínha mancíbia. E chorava amargosamente ca/da huũ peccado. E ẽ aquello durava todo o dia e toda / nocte...*[120]; e então o autor explica o procedimento dessa mulher recorrendo a explicações de *autoritactes*:

E por tanto diz o pro/feta: - Cuydarey em todollos annos ẽ na mínha amargura / dá álma. E díz o salmísta: - Laboravy igenntu mõ. La / (...)[1] *per singullas noctes lectũ meũ. E diz Sancto Agostinho: / - Que a booa cõtriçom he tesouro muy maravilhoso e goy/vo que non pode seer cõtado. Contricom he esternída/de da alma e lume de voõtade e perdoamẽto dos pecca/dos. Contricom aduz assy o* [p. 124] *aspiritu sancto...*[121]

A esse bem que constitui a contrição, haja vista que traz consigo o perdão dos pecados, ele acrescenta o efeito purificador por excelência das lágrimas da mesma, que, como preconiza a doutrina do *Penthos*, "lava os pecados", apagando-os da alma:

---

[116] *Ibidem*, p. 128.
[117] *Ibidem*, p. 119.
[118] *Ibidem*, p. 121.
[119] *Ibidem*, p. 130.
[120] *Ibidem*, p. 123.
[1] La / (...) per] *costura que torna ilegíveis as primeiras letras da l.* 11.
[121] *Ibidem*, p. 123-124; p. 123, nota 1: "La (...) per] costura que torna ilegíveis as primeiras letras da l. 11." .

39. Oo que gram / piedade ha Deus daquell que por sua cõtriçom leyxa os peccados! / E o que non ha contriçom nõ línpa o coraçõ ca a cõtriçõ / he humildade de coraçõ e de voõtade e cõ lagrimas / e gímidos do rrependímẽto do peccado e do temor do In/ferno, contríçom he entẽdimẽto da alma sospirãte. / E diz Sam Bernardo: - Muitos vejo eu chorantes,/ mas se as suas lagrimas veẽ do coraçõ nõ se tor/nã tam asínha em rryso. 40. E diz mais este doctor: / - Esta lagrima que vem da contriçom humildosa, teu he / o rreyno de Deus, tuas som as obras do poderoso Senhor. // (...) 41. E díz Sancto Anbrosío: - As / lagrímas dos rrependimẽtos bever som dos angeos e / dolor da tua vida e sabóór de gram rremíímẽto de perdõ, / aligrya de rreconcilliacõ e mãssydoõe de conciẽcia. [p.125] */ As lagrymas lavã a ty do peccado que nõ*[1] *as vergonça de / confessar. As lagrymas nõ ham vergonça de pedir a / o Senhor de vergonça e de saude. E pedíndo como devẽ / gáánhar o que querem. As lagrimas dam senpre fiuza / ante Deos. Hu ha avõdança de lagrimas nõ chega/rom hy tẽptaçoões maas, nẽ çujos penssamẽtos. 42. Os/ peccados de gram tenpo pereçẽ em tanto como se óólho / pode çarrar, se hy ouver bóóa contriçom. Asy como co/ta de huũ homẽ que se confessou a Sam Bernardo, e as la/grimas eram tantas ẽ el que el nõ podya fallar. (...) 43. Mas aque/lles que muitas lagrimas dam e nõ quedam de peccar,/ este ha choro e nõ faz ẽmẽda. Mas aquella he acaba/da voõtade e obra de cõtriçom* [122]

Depois de ter chamado a atenção para a eficácia das lágrimas e da contrição, que afastam as tentações, lavam os pecados, obtêm o perdão de Deus e o reino dos céus, o autor, citando S. Isidoro, observa que são dois os tipos de contrição - de temor e de amor:

Diz / Sancto Ysídoro: - Cõtricom he dóór em duas maneiras, [p.126] *polla quall cousa a alma de cada huũ ha gram desejo / e grande amor de Deos. E a primeira quando o homẽ pẽ/ssa os seus malles e se dooe delles. E a segũda quan/do o homẽ sospíra por desejo da vida perduravel. /* [123]

A contrição de amor e desejo de Deus vai a par com a visão do Inferno e suas penas atestada no *Tratado*. Nele, mostra-se que é **a ausência de Deus** o pior dos males do Inferno:

---

[1] que nõ as] nõ *entr. sobre* as
[122] *Ibidem*, p. 124-125.
[123] *Ibidem*, p. 125-126.

... onde / senpre ha arroydo e desavença. (...) 5. E díz Sam Bernardo: - Oo / quanto choro e quanta amargura sera quando se partirem / os peccadores dos justos e da visom de Deos, e seerã mitidos / em poder do dyabóó (...) E senpre estarom ẽ choro e ẽ tristeza ,/ hu nũca averã rremedyo.[124]. E, ainda quanto à descrição do Inferno, são citados a dor e o temor: *Ar/deram os mizquinhos em chamas (...) 7. Aly nõ sera / senon*[2] *dóór sem mesura e temor de grande espanto, ...*[125]

A idéia da falta de Deus ou, antes, da interdição da fruição de sua visão aos danados é reiterada, pois já aparecera antes, no tratado *Do Dia do Juizo*:

Ay daquell mizquinho (...) - Viĩra em no dia do / Juizo a humanidade de Jhesu Cristo, em que os ha-de julgar, / e ***por se doerem mais nõ veerõ a devíndade****, por que se / nõ alegrem cõ aquelles a que ella he demostrada, por / goyvo e folguança se demostra. (...) séeram purgados*[5] *pollo gram medo* [os pecadores] *que averam /...*[126]

Se se teme o Inferno, chorando os pecados cometidos, e se se deseja Deus, cujo amor e presença são o único bem desejável, e ainda, se uma das grandes características do Inferno é a ausência de Deus e, portanto, do objeto do desejo e do amor do cristão, pode-se com largueza afirmar que o que se teme, sempre, é a ausência do objeto desejado, Deus. Dessa forma, o temor passa a ser considerado como uma das facetas do desejo e as compunções de temor e de amor advêm de um mesmo ato humano: o do movimento para Deus.

O texto do *Tratado de Devoção* mostra-se, pelo que já foi dito e citado aqui, imerso na doutrina do *Penthos* e mesmo esclarecedor a seu respeito. É de se notar o número de citações de *autoritactes* utilizadas para evidenciar o pensamento do autor a respeito dos temas tratados, bem a gosto da tradição monástica iniciada pelos *Apotegmas* dos Padres do Deserto. São citados: Sêneca, Aristóteles, S. Agostinho, S. Jerônimo, S. Ambrósio, S. Basílio, S. Gregório, S. João Crisóstomo, S. Isidoro, S. Bernardo; assim como a Bíblia e outras hagiografias e textos dos nossos *corpora*. Entre os textos dos *corpora*, o *Tratado* faz menção da *Visão de Túndalo*, que Deus teria ressuscitado na hora da morte, segundo o autor

---

[124] *Do Inferno*. Cardeira, E., *op. cit.*, p. 185.
[2] senon] MACH. senom.
[125] *Ibidem*, p. 186.
[5] purgados] ur *entrel.*
[126] *Do Dia do Juizo*, Cardeira, E., *op. cit.*, p. 181; grifo meu.

do *Tratado*, ao descrever as penas do Inferno[127]; menciona também o personagem de Panúncio, que encerra uma mulher: só pode tratar-se da *Vida de Tarsis*[128]; e, por fim, no tratado *Da Castidade*, faz referência à história de Elexo (S. Aleixo), que era virgem e casto[129]. Observe-se que todas essas hagiografias citadas estão presentes no próprio códice em que está o *Tratado de Devoção*, o BNL ALC 462. Ainda em intertextualidade com os textos do códice em que se encontra, o autor do *Tratado* transpõe em seu texto uma comparação usual nos escritos monásticos e que encontra-se na *Vida de S. Pelágia* (também presente na *Collecção* de Frei Hilário), em que tem papel central. Trata-se de, ao vislumbrar uma mulher pecadora, muito adornada para o mundo, penitenciar-se por, sendo cristão e servindo a Deus, não enfeitar-se tanto para ele, livrando-se dos pecados e acumulando boas obras: *E tor/nou muy triste, e começou de chorar* [um padre santo que viu mulher enfeitada]. *E os discipollos per/guntarõ-lhe por que chorava assy. E el rrespondeo e di/sse: - Filhos, choro polla minha negligencia, que non / trabalho por aparecer*[3] *a Deos tanto como aquella molher tra/balha por parecer ao mũdo.*[130]. Além de referir-se aos textos que compõem a miscelânea na qual o próprio *Tratado* está inserido, o autor do mesmo também utiliza-se de uma pequena história dos *Diálogos de S. Gregório*, fornecendo o exemplo da atitude de um monge à hora da morte[131]. As citações bíblicas também são muitas, vale a pena trazer para aqui a que retoma um dos prantos de Cristo, ao chorar sobre Jerusalém, pois o autor esboça uma explicação acerca dessas lágrimas do Cristo: *E por esto diz Nosso Senhor ẽ no Evãgelho, / quando chorou sobre a cidade de Iherusalem, dizendo contra ca/da huũ de nos, doendo-sse do nosso medo e da nossa pressa: / - Se tu conhoceses a ty, tu chorarias.*[132]. O autor explicita que Cristo chorou sobre nossos pecados, para purificar-nos, e recorre, ainda, à máxima socrática do *Conhece-te a ti mesmo*, também muito utilizada nos escritos monásticos, pois seus autores, em especial Gregório Magno, postulavam a humildade,

---

[127] Cf. p. 116 e 188 da edição utilizada.
[128] Cf. p. 122ss.
[129] Cf. p. 162.
[3] aparecer] *primeiro* a *entrel.*
[130] *Da Castidade*, *in* Cardeira, E., *op. cit.*, p. 175; quanto à *Vida de S. Pelágia*, cf. edição de Luiz Fagundes Duarte, *op. cit.*, p. 21-22.
[131] Cf. p. 111.
[132] *Da hora da morte*, *in* Cardeira, E., *op. cit.*, p. 115.

virtude maior, como fruto do autoconhecimento, através do qual tomava-se consciência da condição miserável e pecadora do homem e de seu verdadeiro objeto de desejo: Deus.

Passemos agora ao outro texto do códice BNL ALC 462 incluso no *corpus* de espiritualidade e que também faz referências às lágrimas. Trata-se da *Contemplaçom de São Bernardo segundo as seis horas canónicas do dia*. Esse texto também tem outro testemunho português alcobacense, no códice BNL ALC 211. Entretanto, o texto do códice 211 é diferente do do BNL ALC 462. O texto do BNL ALC 211, como nos mostra Mário Martins[133], difere do do BNL ALC 462, possuindo mesmo outro título: *Tractado das meditaçõões e pensamentos de sam Bernardo em o qual reprehende os homeens orgulhosos e querençosos e negligentes e nom conhocedores de si méésmos*. Este último seria uma tradução do latino *Meditationes piissime de cognitione humanae conditionis* ou *De interiori homine*, algumas vezes atribuído a Hugo de São Vítor e que, segundo indicação em um dos manuscritos latinos, é mais propriamente uma compilação tirada de vários autores como S. Agostinho, S. Ambrósio, Sêneca e Boécio. Já o tratado presente no códice BNL ALC 462, apócrifo e com traços que indicam que pertence a uma Idade Média mais tardia que os escritos de São Bernardo (tendo o autor designado, por isso, como Pseudo-Bernardo), é um exercício de meditação para as horas do ofício monástico que constitui-se da contemplação dos mistérios e sofrimentos da Paixão de Cristo, na mesma linha das *Meditações* do Pseudo-Bonaventura. Como este, é construída a partir de uma leitura da Paixão baseada nos *Evangelhos Apócrifos*. Deve-se observar que o título do texto do BNL ALC 462 que utilizamos acima difere do que consta na tábua constante do fólio acrescentado no século XVIII, que faz menção às sete horas canônicas efetivamente comentadas no texto: *Meditaçõens de S. Bernardo sobre as 7 horas canonicas*[134]. De fato, o autor da *Contemplaçom* propõe temas para meditar nas completas, matinas, prima, terça, sexta, noa e vésperas, quando retorna novamente às completas, excetuando, assim, as laudes. No entanto, o título que a obra apresenta no *incipit* é *Esta he a contenplacom que fez o santo*[1] *sam*

---

[133] A Biblioteca de Alcobaça e seu fundo de livros espirituais – 3. O "Tratado das meditações e pensamentos", do Pseudo-Bernardo, *in: Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Cruz, 1956; p. 266-272.

[134] Cf., no capítulo I da Tese, a transcrição completa da tábua do códice constante do fólio intercalado.

[1] o santo *na entrelinha*.

bernardo se[1]-gundo as seis oras canonicas do dia[135], título adotado por J. P. Machado na sua edição do texto e por nós aqui. J. P. Machado não compreende de onde originou-se o título transcrito na tabuada; entretanto, a partir das observações de M. Martins citadas acima, podemos depreender que o autor da tábua do século XVIII teria tido conhecimento da suposta "versão" deste texto do códice BNL ALC 211, talvez identificando como um só e mesmo texto os dois que são, entretanto, diferentes. Sendo o texto do BNL ALC 462 uma meditação sobre a Paixão de Cristo, está repleto de lágrimas e dores por parte dos personagens da tragédia: o próprio Cristo, a Virgem Maria, Maria Madalena e S. João, o discípulo amado; e, ainda, de exortações às lágrimas do leitor. Maria (a Virgem), Maria Madalena, a outra Maria e João choram pela separação de seu grande mestre e amor, suscitada pela morte do Cristo homem. Eles sentem-se desamparados e a imagem à qual o autor recorre, repetidamente, é a da orfandade, para os discípulos, e a viuvez, para a Virgem Maria. Podemos ver claramente essas lágrimas de dor e desemparo nos trechos seguintes:

...para mentes quanta [24] door (?) foy ***quando os seus dicipollos se partiron e se [25] alongarom do seu meestre mujto amado****. quanto [26] contra suas uõotades. e quanto tristis e chorosos. e* [fl. 100] *[1] quantas uezes dauam grandes sospiros. e assy co[2]mo* ***orphãaos desenparados*** *fugirom : E penssa co[3]mo jndasse diziam. Oo meestre bõo e doce padre. [4] oo bõo senhor. como fogem os teus filhos dacerca de [5] ty padre nosso muy doce. Oo senhor pera onde nos [6] yremos ou quem nos defendera. Estas coussas e [7] outras mujtas semelhantes diziam com grande [8] amargura. (...) Oo quantas uezes se deitauam [11] em terra e dauam uozes contra o ceeo e diziam. (...) Estas cousas e outras mujtas de door e de amargura poderiam dizer os seus dízipullos.*[136]

Ou então: *O[6]o senhor como nos leixastes* ***sóós e desenparados****. [7] E os uossos dicipollos como andam sem o seu mees[8]tre e sem o seu padre* ***desenparados*** *pellas terras alhe[9]as*[137].

Também a Virgem é descrita como desamparada: *lenbraadeuos de mym. ca fico* ***sóó e desenparada [22] uíuua do meu doce filho****. E depois que o decerom da cruz. [23]*

---

[135] *Contemplação de São Bernardo segundo as seis horas canónicas do dia*. J. P. Machado, *Boletim de Filologia*, 6, Lisboa, 1940, p. 97-157; p. 102 (BNL ALC 462 fl. 97r., l. 1). Obs.: nota 1: "o *santo* na entrelinha.".

[136] *Contemplação de São Bernardo segundo...*, *op. cit.*, p. 106; grifo meu.

[137] *Ibidem*, p. 118.

poserom o corpo em terra no lançol. E a uirgem maria pose a [24] cabeça do seu filho no seu rregaço e abraçouse com elle [25] e beijauao nas faces chorando tantas lagrimas [26] que todallas [v.] faces lhe lauaua com ellas e dizia. Oo filho [1] meu. (...) E agora filho meu [16] uejouos ante mym jazer morto e nom fallades a esta ***a[17]margurada que fica sóó e desenparada e uíuua de uos*** *[18] lume dos meus olhos.*[138]

Observe-se que os "desamparados" vertem muitas lágrimas. Maria, sobretudo, é uma imagem recorrente no texto, à qual o autor empresta grandes lamentos, descrevendo seu desemparo; a imagem da Virgem sofredora, ou, segundo os testemunhos iconográficos, da Virgem de Dores, é explicitadamente utilizada para exortar o leitor a meditar na dor da mãe do Senhor e chegar, da mesma forma que ela, às lágrimas e ao sentimento vivenciado por ela expresso nessas lágrimas. Vejamos os outros excertos:

E como se abraçaua a ssua muy doce madre [12] com a cruz. e dizia. Ay filho meu e meu desejo a quem [13] leixades a uossa madre?[6] *nom me fallades uos meu filho [14] e meu conselho e meu bem. agora fico eu* ***sóó e desen[15]parada e ujuua e orphãã de uos meu bem*** *e choraua" [16] (...) quando [9]* a^{1} *sua madre esto uise que era morto o seu filho. [10] e se uisse* ***desenparada e desconsollada*** *abracarsya*[2] *com a [11] cruz e dizia.* ***Oo filho meu doce amor*** *e que fara esta [12] mezquinha que fica assy* ***sóó e desenparada. Oo meu [13] espelho e lume dos meus olhos em que eu me rryuya.****[14] (...) uejo do meu doce e mujto a[18]mado filho. e meu amor e lume dos meus olhos [19]. E caya em terra com dóór e dizia. Oo morte porque me [20] nom matas. oo terra porque*[4] *te nom abres comjgo e colheme [21] en ty.* ***assy que eu nom ueja mais amargura do meu filho****. [22] Oo alma chrisptãã penssa com door tanta amargura e [23] tanto planto da uirgem marya e das outras suas [24] jrmããs e da madanella [sic] e de johane. Outrossy di[25]zia a uirgem marya.* ***Oo filho meu e minha door...***[139]

...ella [Maria] *cayo em terra dando uozes e chorando e [18](...) e abraçouse rryjamente com a cruz e dizia. O filho [21] meu que* ***amargura grande do meu*** *[22]*

---

[138] *Ibidem*, p. 118.
[6] *Intercalado posteriormente.*
[1] *Antes estão riscadas as palavras* este homem.
[2] *O primeiro* r *e* ca *na entrelinha.*
[4] que *na entrelinha.*
[139] *Ibidem*, p. 115-116, grifos meus.

coraçom e do meu corpo. *Ora he quebrantado o* ***meu espelho*** *e dizia. [23] Oo alma minha como te nom partes de mym. Oo [24] coraçom como nom quebras auendo tanta door e tanta [25] amargura. (...) Penssa oo alma* chrisptãã *[3] tanta door e tanta amargura a qual nom pode seer pen[4]ssada*[140].

Oo alma chrisptãã *penssa com door estas [7] cousas. Oo que amargura sera aa sua benta madre. [8] (...) Oo senhora rray[11]nha cayndo ante os seus pees chorando e dando uo[12]zes (...) caeo* [a Virgem] *em [23] terra esmorjcida e sem falla. asy como se ouuesse per[24]dido o sentido. E todallas outras jrmããs que com ella [25] estauam faziam outrossy grande [v.] planto. (...) e ella* [a Virgem] *andaua chorando pollas rruas de Je[4]rusalem.* ***Ay mizquinha: oo filho meu amor e meu desejo.*** *filho meu mujto amado honde estas. On[6]de te acharey quem te me prendeo. Oo* ***spelho meu*** *por[7]que te me tomarom. Estas e outras cousas mujtas [8] de door poderas chorar na tua alma. as quaees ella [9] podera dizer com que noua* [sic] *mujto os coracõões dos [10] ouuidores a choro e piedade ajnda que fossem sem [11] fe e sem misericordia. Quando ella chegou e [12] vyo o seu filho preso e atormentado e tam mal deson[13]rrado (...) cayo em terra esmoricida. [15] e as irmããs e johane faziam grande grande* [sic] *planto e gran[16]de dóó:* ***Oo alma fiel pensa se podes chorar e cho[17]ra. que tanta foy nesta ora a amargura da uirgem maria. [18]***[141].

No último trecho, grifado, fica bastante clara a exortação do autor da *Contemplação* ao leitor para que chore seguindo o exemplo e a dor de Maria. Resta-nos perscrutar, nesses trechos, quais as mais profundas e reais razões que o autor empresta à Virgem para que tanto lamente seu filho, ou seja, cabe-nos verificar se, além do amor materno, natural, o autor recobre com novas razões o pranto de Maria. O amor natural é o primeiro motivo que vem à mente; entretanto, pelas palavras que o autor fornece à Virgem, pode-se perceber que há mais do que o amor natural nessas lágrimas e lamentos, o que, de fato, é o mais coerente a se esperar, uma vez que se trata de uma separação não entre um filho ou homem qualquer e sua mãe, mas entre o Deus encarnado e uma mulher infundida pela graça do Espírito Santo. É a própria Virgem quem se denomina viúva e desamparada de seu filho; é ela também quem descreve o que significa esse filho para ela: *fico sóó e desenparada uíuua do meu*

[140] *Ibidem*, p. 117; grifos meus.
[141] *Ibidem*, p. 110, grifos meus.

doce filho[142]*; esta a[17]margurada que fica sóó e desenparada e uíuua de uos* [143]*; fico eu sóó e desen[15]parada e ujuua e orphãã de uos meu bem*[144]*; Oo filho meu doce amor e que fara esta [12] mezquinha que fica assy sóó e desenparada. Oo meu [13] espelho e lume dos meus olhos em que eu me rryuya*[145]*; O filho [21] meu que amargura grande do meu [22] coraçom e do meu corpo*[146]*; Oo filho meu e minha door*[147]*; Ora he quebrantado o meu espelho*[148]*; Oo spelho meu*[149]*; Ay mizquinha: oo filho meu amor e meu [5] desejo*[150]. É esta última frase a que mais nos interessa. O filho é descrito como dor e amargura (devido aos sofrimentos que agora padece, de cuja dor sua mãe é solidária) e também como doce, bem, doce amor, espelho e lume dos olhos, amor e desejo. O Cristo constitui para a Virgem o seu objeto de amor e, portanto, objeto do desejo, uma vez que ela encontra-se separada desse amor pela morte. Ao mesmo tempo, ele é seu espelho, seu modelo a seguir. Enquanto objeto de desejo, só lhe são atribuídas as predicações usuais do amor de Deus: doçura, bem desejável, lume. Uma vez que o leitor deve espelhar-se na Virgem e vivenciar a mesma dor, presume-se que a prescrição do autor da *Contemplação* é a de que o leitor também encontre em si a dor da separação de seu objeto de amor e de desejo: Deus; no caso, em especial na pessoa do Cristo. É uma tal separação que causa tanto desamparo, orfandade e viuvez para os personagens da tragédia que são, como a Virgem, eleitos de Deus e infundidos de graça: os discípulos, Maria Madalena etc. Podemos dizer que são personagens "santos", esses, e eles manifestam a dor da separação e de um desejo intenso provocado pela ausência da divindade antes presente em sua humanidade, expressando-a com lágrimas e lamentos. Esse é o exemplo que o autor pretende transmitir ao leitor. O termo viuvez adotado para a Virgem evoca ainda uma união mística entre Maria e o Cristo ou, metaforicamente, entre a alma e Deus. Nesse sentido, poderíamos dizer que temos aqui um texto em que se representa o luto pela alma em exílio, distanciada ou separada de seu bem último, o que, em certa medida, equivale ao *Penthos*. Além disso, há também na *Contemplação* o incentivo ao desabrochar

[142] *Ibidem*, p. 118.
[143] *Ibidem*, p. 118.
[144] *Ibidem*, p. 116.
[145] *Ibidem*, p. 116.
[146] *Ibidem*, p. 117.
[147] *Ibidem*, p. 116.
[148] *Ibidem*, p. 117.
[149] *Ibidem*, p. 110.
[150] *Ibidem*, p. 110.

do sentimento piedoso da compaixão pelo sofrimento do outro, mais comum no final da Idade Média, espelhado na dor do sofrimento do Cristo compartilhada pela Virgem e os discípulos, que fica atestado, por exemplo, quando a Virgem pronuncia *O filho [21] meu que amargura grande do meu [22] coraçom e do meu corpo*[151]. Como já dissemos, Maria Madalena, João, o discípulo amado, e a outra Maria também choram e manifestam o mesmo desamparo:

...as jrmããs e johane fazendo planto, qual [20] era ata doorijdo[1] *que mouija*[2] *os coraçõões de muitos [21] a chorar e a conpayxam. (...) E penssa como a [14] uirgem maria sua madre hya chorando e maria magdalena [15] e as outras Irmããs e Johane hya depos*[5] *o teu senhor [16] ihesu* christo. *dando uozes e fazendo muy dóóroso planto [17] e diras tu. (...)[19] certamente exenplo erades uos a todos aquelles que uos vy[20]rom de dóór e damargura*[152].

E de todas as partes [5] era feito grande choro e chanto e tam bem os bõõs [6] e os maaos homeens lhe aujam compayxom e eram mo[7]uydos a choro dizendo. Oo quanta amargura e quanta [8] dóór esta booa dona oje padeceo polla morte do seu [9] muy gloryoso filho. o quall lhe oje matarom (...) e ficou ella com johane e com madanella. [15] e com as outras jrmããs e ella oolhaua polla casa e [16] dizia. Oo johane onde he o teu mestre. Oo jrmããos [17] onde he o meu filho. Oo madanella onde he o pa[18]dre nosso. partido he de nos com grande amargura e [19] com muyta dóór. Ella e as outras que com ella esta[20]uam faziam grande planto com mujtas lagrimas. [21] E johane as conssolaua quanto elle podia. (...) Penssa oo alma chrisptãã *que ceea de dóór e de [25] amargura foy aquesta. Estas cousas e outras [26] mujtas acharas* [fl. 11] *em que pensses. E depois tornarte[1]as ao moymento do senhor. e penssaras como sta [2] sóó e estaras com elle fazendo planto damargura. [3]*[153]

Como no exemplo acima transcrito, há na *Contemplação* uma forte prescrição de lágrimas a serem vertidas pelo leitor, ao meditar sobre a dor da Virgem e o sofrimento do

---

[151] *Ibidem*, p. 117.
[1] *Posteriormente puseram "doorydo".*
[2] *Idem "mouya".*
[5] *Primitivamente* depois.
[152] *Ibidem*, p. 111.
[153] *Ibidem*, p. 119.

Cristo homem. Não cabe aqui trazermos todos os excertos, haja vista a semelhança entre eles e o fato de que os mesmos podem, não obstante, serem conferidos nos Anexos desta tese. O que nos importa é frisar o fato de o autor repetidamente prescrever ao leitor as lágrimas no exercício da meditação, o que documenta a relevância atribuída às mesmas por ele. A recorrência da exortação evidencia-nos também a crença na eficácia das lágrimas junto à oração. No exemplo acima, é curioso notar a lembrança da solidão do próprio Cristo, encerrado no túmulo. Esse tema, veremos mais adiante, retornará em outros textos. Na própria *Contemplação*, ele aparece em outros momentos: *Aa hora das matinas pens[7]ssaras e ueeras como o teu senhor sta antre [8] os Judeus e Imijgos sóó e desenparado dos seus amj[9]gos e discipollos e tu diras. Oo meu senhor e meu [10] deus (...) uos uejo star sóó e atormen[11]tado e muy quebrantado*[154]. A dor do Senhor nesses momentos é a enfatizada; mas Cristo não chora da mesma maneira que a Virgem e os discípulos pela separação **com o divino**, fato que lhe seria impossível posto que ele é a própria divindade; e, embora se pudesse pensar que, enquanto homem ele sofre na carne as dores do martírio, o autor esclarece-nos prontamente que Cristo não incita à rememoração de sua própria dor física por ela mesma ou, muito menos, que ele manifesta autocompadecimento – ambos procedimentos impróprios, aliás, à pessoa sagrada do Cristo. De fato, o texto explicita-nos que a grande pena sofrida pelo Cristo ocorreu devido aos nossos pecados e são esses, os pecados do homem, que devemos lamentar. Assim, o autor aconselha o leitor a *parar mentes no saluador posto na cruz. [17] o quall padeceo pollos nossos peccados*[155] como o melhor remédio contra as tentações do Diabo, repetindo palavras já ditas: *Penssa óó alma* chrisptãa *co[12]mo está o senhor do ceeo e da terra posto em tam gran[13]de pena e dóór pollos teus peccados*[156]. O autor rememora as últimas palavras pronunciadas pelo Cristo na cruz e explica, nesse momento, o desamparo experienciado pelo Cristo:

A quarta pa[9]llaura que disse elly elly lamazabatany. que quer dizer. deus [10] meu deus meu porque me desenparastes. Em que se mostra [11] o senhor sobrepojamento

---

[154] *Ibidem*, p. 107.
[155] *Ibidem*, p. 114.
[156] *Ibidem*, p. 114.

de pena. porque tam fortemente [12] se doya como se non fosse filho de deus. mas quel o jmi[13]go de deus. e ***elle quis sofrer isto por nos.***[157]

Em outras palavras, explica-nos o autor que o Cristo vivenciou nossos pecados na sua carne, como se fosse o *jmigo de Deus*, para a redenção do homem. E, mais adiante, o autor coloca em supostas palavras do próprio Cristo (na explicação do *conssumatum est*) a dedicação de seu sofrimento à humanidade: *a mjnha pena e a minha tribulaçom e amargura que eu [20] auya de padecer polla linhajem humanal*[158]. Assim como Cristo chorou e sofreu por nossos pecados, o autor faz com que ele também aconselhe-nos para que choremos, sim, sobre nós mesmos, e não por ele: *E disse o se[8]nhor aas molheres de jerusalem. Non choredes sobre [9] mym. mas sobre uos e sobre uossos filhos. Ca dia uij[10]ram que diredes, bem auenturados som os uentres que [11] nom Jeerarom e as tetas que non amamentarom. E dire[12]des aos montes cayde sobre nos e cobridenos da face de [13] deus Irada*[159]. Para reforçar o ensinamento de chorar sobre os próprios pecados, o autor traz ao texto da *Contemplação* o exemplo de Pedro, que chorou após negar Cristo:

Depois desto penssaras co-[16]mo pedro se estaua aquentando ao fogo. Por que ***o fo-[17]go uerdadeiro era em el morto no seu coracom*** *e ne[18]gou o seu senhor (...) e pedro uyo co-[20]mo o senhor ouyra quando o negara. Sayosse fora dan[21]tre os outros maaos homeens onde o negara. e* ***cho[22]rou amargosamente o seu peccado****: Oo senhor que bem[23]auenturados som aquelles aque (sic) os teus olhos param [24] mentes. Os quaees acendem o coracom fryo no teu a-[25]mor. E alumeam o homem pera ueer o sseu peccado:* ***Oo que [26] asinha os teus olhos [f. 102] desfazem a geada no peyto fryo. [1] e uoluemno em augas de deuacom damargura*** [2] ***de con[2]tricom****: Oo padre e senhor meu ihesu chrispto rrogo aa [3] tua misericordia e aa tua piedade...*[160]

O lamento de Pedro esclarece-nos muitas coisas. A primeira delas é a exortação à compunção presente no texto todas as vezes em que o autor aconselha o leitor a chorar pelos pecados, mostrando que o próprio Cristo o fez. Além disso, o autor mostra como o pecado apaga o fogo do coração que é o próprio amor de Deus: os olhos de Cristo, ou a graça de

---

[157] *Ibidem*, p. 115; grifo meu.
[158] *Ibidem*, p. 115.
[159] *Ibidem*, p. 113.
[2] *Primitivamente* damargura, *mas o primeiro r esta subpontado e riscado.*
[160] *Ibidem*, p. 108, grifos meus.

Deus, *acendem o coracom fryo* no amor de Deus: eis o fogo, morto momentanemente em Pedro. A presença do amor de Deus - e então temos uma belíssima metáfora – desfaz a geada do peito derretendo-a nas lágrimas por excelência do *Penthos*: de devoção, amargura e contrição. Concluindo, a percepção do amor de Deus leva à compunção, de temor pelos pecados e de lágrimas de desejo. A metáfora do gelo derretendo-se no coração, por sua vez, evoca o versículo do *Cântico dos Cânticos* 5,6, da *Vulgata*: *anima mea liquefacta est ut locutus est*, que muito bem serve para ilustrar o movimento do *Penthos* na alma cristã, e ao qual voltaremos em ocasião propícia.

Por hora, para encerrar nossa breve reflexão sobre as lágrimas mencionadas na *Contemplação* que, como se viu, não fogem às lágrimas previstas pelo *Penthos*, gostaria de resumi-las em dois tipos principais: o pranto derramado pela Virgem e pelos discípulos, ilustrando a separação do divino, e as lágrimas pregadas pelo Cristo e, repetidamente, pelo autor da *Contemplação*, que devem ser vertidas pelos pecados do homem. Ambos os tipos servem de exemplo ao leitor, indicando-lhe um comportamento a seguir. Ora, ambos remetem, na verdade, ao mesmo princípio: a separação entre a alma e Deus, agravada pelo pecado. Como já vimos, essa separação é fonte de temor e de desejo. O tema da separação parece-me, pois, indissociável e essencial à própria doutrina do *Penthos*. A fim de corroborar com minha conclusão, trago aqui um último excerto da *Contemplação*, no qual o autor atribui a Cristo, no anúncio da Paixão, a expressão de que seu sofrimento é sua separação dos fiéis e, ao cristão, é dado pedir que não se separe – a sua alma - de Deus: *...e diras. Senhor onde hiremos. E elle rrespon[5]derate no teu spiritu e dira. Jremos pera padecer* ***a mi[6]nha coyta. a qual he partirme de uos em este mundo corporalmente***[1]*: E quem quiser uíjr*[2] *de pos my negue [8] a ssy*[3] *meesmo e tome a sua cruz e siguame. E tu res[9]ponderas. Eu senhor ihesu* christo *comuosco*[4] *aa morte e aa [10] uida e senhor* ***nom leyxedes partir dacerqua de uos ami[11]nha alma.***[161] Neste trecho, é colocada ênfase na separação corporal do Cristo, o que, ao invés de causar algum estranhamento à nossa interpretação, ao contrário, só nos faz esclarecer melhor o fato de, mais adiante, nos textos

---

[1] co *de* corporalmente *rasurado e refeito posteriormente.*
[2] *os acentos de* uijr *estão riscados.*
[3] *no original:* assy.
[4] *no texto:* com uosco.
[161] *Ibidem*, p. 102-103, grifos meus; notas 1 "."

hagiográficos assim como em outros do *corpus* de doutrina e espiritualidade, a separação corporal entre personagens santos ser vivenciada com muita dor e lágrimas, atualizando, sempre, a metáfora do exílio da alma de sua verdadeira Pátria. Para o homem - e atemo-nos aqui ao homem cristão medieval - a dimensão corporal importa, pois constitui o veículo através do qual ele se relaciona com o sagrado; o corpo, ademais, é também ele um conjunto de signos do sagrado, haja vista sua relação de similaridade e analogia para com Deus (o homem feito à sua imagem e semelhança). Cristo, na sua humanidade, ressente-se também da separação corporal, que distancia-lo-á, ainda que momentaneamente, do seu rebanho e que, por outro lado, propicia-lhe, na cruz, uma suposta separação com o pai. Na Paixão, ao incorporar em si os pecados de toda a humanidade para que seja efetivada a Redenção, Cristo leva sua condição humana ao seu extremo, por amor aos homens, numa paradoxal separação com o Pai no que diz respeito à expiação do pecado, próprio do homem, e não obstante, num cumprimento de sua comunicação com ele no amor pelos homens. Isso, no entanto, não é assunto para o qual eu esteja habilitada nesta tese, e volto, portanto, para o tema das lágrimas, refletindo sobre as menções do próximo texto do *corpus* de doutrina e espiritualidade.

Vejamos agora, findo o códice BNL ALC 462, o *Catecismo de doutrina christãa*, que integra o BNL ALC 211 (*olim* CCXLIV). Utilizamos aqui a edição de Fr. Fortunato de S. Boaventura, que integra sua *Colecção de Inéditos Portugueses dos Séculos XIV e XV*[162]. Mário Martins, em seu estudo sobre o *Catecismo*[163], cita e comenta as palavras de Fr. Fortunato acerca da autoria desse texto, atribuído a um certo Frei Zacarias de Paio de Pele, suposto monge alcobacense. Transcrevemos aqui, também e portanto, as palavras de Fr. Fortunato:

Prescindo agora de mostrar, que nunca houve tal Escriptor cisterciense, e Monge de Alcobaça, chamado Fr. Zacharias de Paio de Pelle, que na Bibliotheca Lusitana se diz Auctor de um Catecismo, e de outras obras, que se contém no Codice 244 da Livraria Msta

[162] S. Boaventura, Fr. Fortunato de. *Colecção de Inéditos Portugueses dos Séculos XIV e XV*. Reprodução facsimilada da Edição existente na Biblioteca Pública Municipal do Porto, com um estudo introdutório por José Marques. Porto, 1988; vol. 1, p. 129-153.

[163] Martins, Mário, S. J. O mais antigo Catecismo em português, *in*: *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livr. Cruz, 1956, p. 183-189.

(sic) *do Mosteiro de Alcobaça; insisto sómente em que ainda no caso de ter existido, não foi mais que um traductor, ou copista, e nunca o verdadeiro Auctor do Catecismo*[164].

Mário Martins completa o comentário de Fr. Fortunato, demonstrando por comparação em seu estudo o quanto o *Catecismo* é tributário, em especial na parte em que descreve os pecados mortais, dos *Moralia in Job* de S. Gregório Magno, obra de grande influência em toda a Idade Média, sobretudo na cultura monástica. Depois de discordar da possível origem castelhana aventada por Fr. Fortunato, ao especular uma origem mais provavelmente latina, M. Martins comenta que, embora o nome de S. Gregório seja citado explicitamente apenas duas vezes no *Catecismo*, este deriva – *por simples versão, por meio de paráfrases e, finalmente, mediante uma ordenação nova da matéria exposta*[165] – dos *Moralia*. No entanto, o pesquisador bem frisa que o *Catecismo* apresenta passagens originais, desenvolvendo muitas vezes um texto mais longo e que ele qualifica de "literariamente valioso" a partir de uma simples frase de S. Gregório. Além dessa fonte, Martins também aponta para semelhanças entre o capítulo *Dels VII peccats mortals* da *Doctrina Pueril* de Raimundo Llúlio e o *Catecismo* português, bem como para a notável aproximação deste último com o *Diálogo de Robim e de um Teólogo*, do códice também alcobacense BNL ALC 200 (*olim* CCXCI)[166]. Mas a questão da autoria do *Catecismo* em português permanece em aberto. Quanto à data do testemunho, a informação procede também de Fr. Fortunato, que indica que o *Codice foi escrito nos fins do seculo XIV, ou primeiros annos do seguinte*[167]; Fortunato ainda descreve o conteúdo do BNL ALC 200/CCXLIV que abrange, além do *Catecismo*, o *Vergeu de Consolação*, que ele atribui, erroneamente, ao espanhol S. Pedro Pascoal[168].

O autor do *Catecismo* expõe-nos os fundamentos da doutrina cristã, recorrendo, para tanto, à explicação dos dez mandamentos, dos artigos da fé – construindo uma explanação sobre a Trindade, em especial, e sobre a humanidade de Cristo -, dos sacramentos da Igreja,

---

[164] S. Boaventura, Fr. F., *op. cit.*, p. 131.
[165] Martins, Mário, S.J., *op. cit.*, p. 184.
[166] O texto desse tratado foi editado por Carter, Henry Hare. *Paleographical edition and study of the language of a portion of Codex Alcobacensis 200*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1938.
[167] S. Boaventura, Fr. F., *op. cit.*, p. 132.
[168] M. Martins, entre outros, indica o *Vergeu* como obra de autoria do Fr. Jacopo de Bonavente: cf. *Estudos de Literatura Medieval*, *op. cit.*, p. 60-73. Observe-se que S. Pedro Pascoal, como também demonstra M. Martins na obra referida, é, por outro lado, o autor das *Explicações dos dez mandamentos*, vertidos em português no códice BNL ALC 462, de nosso *corpus* – cf. Martins, Mário, s.j., *op. cit.*, p. 74-80.

das obras de misericórdia, das virtudes ativas e contemplativas, dos dons do Espírito Santo, das beatitudes, dos pedidos que fazemos a partir do Pai-Nosso, dos pecados e de como vencê-los. O texto do *Catecismo* cita, além de S. Gregório, S. Jerônimo, Santo Agostinho e as *Sagradas Escrituras*. Não há menções à **prática** das lágrimas; não obstante, interessa-nos em especial o capítulo que versa sobre os pecados, em que há uma exposição sobre o pecado da Acedia ou Tristeza, listado entre os sete pecados capitais, substituindo, provavelmente, a Preguiça, haja vista este pecado estar "suprimido" da explicação. A primeira referência a choro, no entanto, encontra-se na exposição das Beatitudes, quando o autor do *Catecismo* nomeia a terceira bem-aventurança da alma por choro: *A terceira he choro, por cujo galardon he consolaçon pera sempre*[169]. Como já vimos no capítulo III desta Tese, o texto português da *Bíblia de Jerusalém* traz *Bem-aventurados os aflitos*[170]; enquanto a *Vulgata*, *Beati qui lugent*[171]. O texto do *Catecismo*, ao privilegiar o *choro*, acaba por aproximar-se mais, a meu ver, do texto latino que, por sua vez, traduz mais completamente a noção incorporada e desenvolvida pela doutrina do *Penthos*: o luto, ou as lágrimas devidas ao luto – no *Penthos*, devidas à morte da alma. Enfatiza, neste único momento, a necessidade ou eficiência ou graça das lágrimas. Mas vejamos o capítulo sobre a Tristeza, considerada pelo autor um dos sete pecados mortais, que nascem do *Rey de todolos peccados* [que] *he a soberva*[172]. Os sete pecados comentados são: *Vaãgloria, Enveja, Sanha, Tristeza, Avareza*[173], considerados mortais, mais a *Gargantuyce e Luxuria*[174], considerados carnais. O autor do tratado explica que a Sanha (Ira) gera a Tristeza: *depois que* [a alma] *perde a dulcidoẽ da paz, non a farta nem huã cousa, senon choro e pesar da tristeza, que se segue da turbaçon. A tristeza pare cobijça, e depois que o coraçon acha vaaõ, e que perdeo a alegria dos beẽs da virtude dentro en sy demanda consolaçon nas cousas de fora, e tanto mais deseja guaanhar os beẽs de fóra, quanto meos ha dentro plazer a que torne*[175]. Assim,

---

[169] *Catecismo de Doutrina Christãa. In*: S. Boaventura, Fr. Fortunato de, *op. cit.*, p. 142.
[170] Mt 5, 5.
[171] Mt 5, 5.
[172] *Catecismo de Doutrina Christãa. In*: S. Boaventura, Fr. Fortunato de, *op. cit.*, p. 144.
[173] *Ibidem*, p. 144.
[174] *Ibidem*, p. 144.
[175] *Ibidem*, p. 145.

vemos que para o autor a tristeza considerada pecado nasce da ira e gera a cobiça. Confiramos a definição que ele apresenta para esse pecado:

Começa-se o peccado accidia, e das filhas, que nacen del.

Accidia he pequeno amor de ben com nojo, e tristeza dezordenada de coraçon, e sen paciencia de cousa dura. Amargura de coraçom, he desamor e pezar, que recebe com o mandamento do mayor. Da accidia nascem estas filhas, scilicet: Malicia (...) Rancor (...) Pequeneza do coraçom, he quando ha grande temor da grandeza, e do ben, que lhe he mandado, e deffeuza das suas forças pera o começar. Desesperança, he quando a alma he abatuda da grandeza do ben, que non ousa começalo, nem o leyxar começado, e deffeuza da ajuda de Deus. (...) Torpidade, ou preguiça, he quando a vontade non se esforça a sofrer a graveza do ben começado (...) E daqui nascem tres peccados, que son: ociosidade (...) Encarregamento de sonno (...) Descomunaleza, que he quando faz a obra desordenadamente por tal (...) Vagamento de coraçom, he quando a alma non acha folgura dentro en sy, e busca consolaçon mentirosa nas cousas de fóra. (...) E d'aqui nascem tres peccados. Andamento de coraçon, que he quando a alma non acha folgança no spiritual (...) Desassessegamento, que he do corpo, quando se move por plazentearias pera outros lugares (...) Curiosidade[176].

Pelo que podemos depreender do trecho citado anteriormente e deste último presente, a acedia equivale efetivamente à preguiça e parece constituir uma "apreciação" medieval da denominada atualmente depressão patológica. No entanto, essa preguiça ou falta de atividade, para que seja entendida como o pecado da acedia, deve incidir sobre a **falta de desejo do bem**, a ausência da ação virtuosa, substituída pelo pecado. Se não vejamos, repetindo as já citadas palavras do *Catecismo*: *depois que o coraçon acha vaaõ, e que perdeo a alegria dos beẽs da virtude dentro en sy demanda consolaçon nas cousas de fora*[177]; ou *Accidia he pequeno amor de ben com nojo*[178]; ou ainda: *grande temor da grandeza, e do ben, que lhe he mandado (...) quando a alma non acha folgura dentro en sy, e busca consolaçon mentirosa nas cousas de fóra (...) quando a alma non acha folgança no*

[176] *Ibidem*, p. 148-149.
[177] *Ibidem*, p. 145.
[178] *Ibidem*, p. 148.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

spiritual[179] etc. Trata-se, a meu ver, do movimento contrário ao da conversão, quando o homem retorna a Deus, seu único Bem desejável, seu verdadeiro objeto de amor e desejo: na acedia, há demasiado pouco amor do bem, portanto, do que representa Deus analogicamente, ou do que posiciona o homem na direção de Deus e do sagrado. Assim, segundo a doutrina do *Penthos*, o bom cristão derrama lágrimas suscitadas pelo desejo de Deus; quando, no entanto, o homem perde o desejo do bem, substituindo-o pelo amor ao que é mundano (as coisas que estão "fora"), ele encontra-se em pleno cometimento do pecado da acedia, que lhe traz, entre outros, o pecado da ociosidade e da preguiça (para as obras de virtude). Dessa maneira, percebe-se que, muito diferentemente do que se poderia pensar à primeira vista, a Tristeza considerada pecado neste *Catecismo* não aproxima-se em momento algum dos sentimentos evocados pela doutrina do *Penthos* de maneira a chocar-se com a doutrina; pelo contrário, o pecado da acedia demonstra-se conforme à doutrina do *Penthos* que tanto enfatiza o desejo de Deus – e portanto do bem – na vida do cristão; além disso, o teor monástico do *Catecismo* faz-se notar justamente na exposição deste pecado posto que neste momento vê-se condenado o apego às coisas mundanas (*tanto mais deseja guaanhar os beẽs de fóra, quanto meos ha dentro plazer a que torne*[180]) e exaltado o recolhimento interior (*quando a alma non acha folgura dentro en sy, (...) quando a alma non acha folgança no spiritual*[181]), movimento próprio dos que retiram-se do mundo e buscam a contemplação. A acedia será referida em outros tratados do nosso *corpus* de espiritualidade e doutrina, sempre como um pecado, comum entre os monges que retiravam-se para o deserto. Passemos, então, para os próximos textos.

Os *Diálogos de S. Gregório Magno*, assim como o *Livro de Isaac* - de Isaac de Nínive - , são, dentre todos os tratados do *corpus* de espiritualidade, os mais prolíferos em referências e narrações de lágrimas. Tal fato, que confirma a relevância da doutrina do *Penthos* ou, ao menos, das lágrimas dentro da cultura e teologia monástica medieval e, portanto, para a análise dos textos hagiográficos, obriga-nos, no entanto, a não proceder a uma análise exaustiva de todas as ocorrências de lágrimas desses textos, posto que seus

[179] *Ibidem*, p. 149.
[180] *Ibidem*, p. 145.
[181] *Ibidem*, p. 149.

conteúdos se repetem, a fim de não tornar este capítulo deveras longo e repetitivo. Assim, remetemos o leitor aos Anexos desta Tese, em que se encontram a listagem completa dos dados dos textos dos *corpora*, para uma eventual conferência das ocorrências e damo-nos a liberdade de nos determos para a apreciação mais detalhada dos capítulos ou trechos, de ambos os tratados, que tratem especificamente da compunção e das lágrimas.

Para os *Diálogos de S. Gregório*, dos códices alcobacenses BNL ALC 181 e BNL ALC 182, utilizamos a edição de Rosa Virgínia Mattos e Silva[182]. A filóloga prioriza como texto-base para sua edição o manuscrito que pertenceu a Serafim Silva Neto[183], por considerá-lo o mais antigo em português; coteja-o, no entanto, com os testemunhos alcobacenses. A obra assemelha-se a um legendário, repleta de vidas e exemplos morais de santos e homens de boa ou má vida – os que vão ao inferno –, narrados a Pedro, discípulo de S. Gregório, a quem este explica, em meio às narrativas, a doutrina e os dogmas cristãos.

Os *Diálogos* são compostos de quatro livros. O primeiro inicia-se por uma confissão de S. Gregório a seu discípulo Pedro e, em seguida, traz exemplos de santidade de diversos personagens; o segundo traz a biografia de S. Bento de Núrsia; o terceiro, as vidas dos Santos Padres da Itália, terra de S. Gregório; por fim, no quarto, temos uma reflexão sobre a Hora da Morte e os fins últimos. As lágrimas permeiam os quatro livros, ocorrendo em abundância, seja na narrativa da vida de santos, servindo de exemplo ilustrado a Pedro e ao leitor do texto, seja como prescrição de S. Gregório, em especial, para a hora da morte, das orações e da confissão. S. Gregório, como já dissemos no capítulo III desta Tese, é o grande doutor da compunção do mundo latino, atribuindo-lhe um papel central na vida do cristão, fundamentada na humildade e na consciência do pecado. Seus escritos auxiliaram a consolidar a doutrina do *Penthos*; os *Diálogos*, ramificação dessa concepção, não decepcionam e neles, portanto, encontramos não só a exposição dos dois tipos de compunção e lágrimas (de temor e de amor), no capítulo que lhe é consagrado, como a narração de lágrimas vertidas em diversas ocasiões. Por mais de uma vez o Doutor da Igreja descreve atos de orações acompanhadas de lágrimas em abundância, que alcançam, para o praticante, uma benevolência de Deus tão grande que muitas vezes essas lágrimas

---

[182] *A mais antiga versão portuguesa dos Quatro Livros dos Diálogos de São Gregório*. São Paulo: USP, 1971 – Tese de doutoramento, 4 vols.; edição: vol. 2.

[183] Hoje em Brasília: Biblioteca Central da Universidade.

ocasionam milagres, com o que o santo demonstra a eficácia das mesmas. Assim, por exemplo, acontece quando S. Bento, com compaixão de sua ama, ora com lágrimas e ocorre um milagre; ou quando S. Escolástica, irmã de S. Bento, chora porque quer ficar em sua companhia e arma-se uma tempestade no céu, obrigando S. Bento a permanecer com ela; ou, enfim, quando o sacerdote Severo promove a ressurreição de um morto com suas lágrimas:

E pois ela [a ama] *vẽo e achou a alfaia que lhe emprestaron partida en duas partes começou a chorar mui rijamente. (32) E pois o menĩho piedoso e religioso San Beento vio a sa ama chorar, doeu-se dela muito e tomou ambas as partes da alfaia que lhe emprestaron e deitou-se en oraçon con muitas lagrimas. (33)E pois se levantou da oraçon achou a alfaia que emprestaron a sa ama sãã e salva come se nunca fosse britada.*[184]

Ca a santa monja [Escolástica] *posera a sa cabeça sobrelas mãos que tiinha na mesa e chorara tam fortemente que a claridade que no aar era tornara-se en escuridade pola grande chúvia que vẽẽra e nunca quedou de chorar, nem alçou a sa cabeça das mãos que tiinha sobrela mesa ata que Deus aquel tempo tan esquivo fez fazer. (...) (22) E ela respondeu:(23) – Roguei-te eu que ficasses comigo e non quisisti fazer meu rogo e roguei meu Deus e ouviu-me e ora leixa-me se poderes e vai-te pera teu moesteiro.* [185]

(9) Pois que ele esto ouvio, começou a tremer mui rijamente [o sacerdote Severo, que se atrasara e não pudera ouvir a confissão do morto] *e dar grandes vozes e braadar e atestar que el matara aquele homen. (10) E viindo assi con grandes choros ata o logar hu jazia o corpo do homen morto, deitou-se en terra ant'o seu leito e con muitas lagrimas dava con a cabeça en terra e dezia con grandes braados que el era o culpado pola morte daquel homen. (11) E a cabo de pouco tornou a alma ao corpo do morto e levantou-se logo vivo e sãão. (12) E pois esto viron aqueles que hi estavan, deron muitas graças a Deus e con mui gram prazer começaron a chorar. (13) (...) "tornade este homen a seu logar onde o tirastes, ca Severo sacerdote faz por el gram chanto e Nosso Senhor deu-lho polas lagrimas muitas que por el chora"* [disse o mancebo que tirou o morto do inferno, conforme palavras do ressuscitado].[186]

---

[184] *Diálogos de S. Gregório*, ed. de Rosa M. V. da Silva, *op. cit.*, L.II, p. 46.
[185] *Ibidem*, L. II, p. 86.
[186] *Ibidem*, L. I, p. 43.

Tanto no primeiro destes exemplos quanto no último, para além da demonstração da eficácia das lágrimas, temos a expressão do sentimento de compaixão do personagem mais santo pelo outro. No primeiro caso, S. Bento compadece-se da ama; no último, o sacerdote chora primeiramente seu próprio "pecado" de omissão, se assim podemos qualificar sua ausência no ministério da confissão ao moribundo mas, mais que isso, Severo pranteia a **morte da alma** desse homem, posto que ele morreu sem ter-se confessado, manifestando compaixão pelo homem. A compaixão pelos pecados alheios é expressada em diversas ocasiões – que não listaremos aqui – nos Livros dos *Diálogos*. Mas, a título de exemplo, vejamos outros poucos excertos em que temos claramente a expressão da compaixão pelos pecados de outrem, quase sempre através das lágrimas:

E pois o honrado padre San Beento vio que o coraçon daquel prelado era tam acezo em mal contra sa vida e contra seu estado, ouve del moor doo ca de si. (...) E pois o honrado padre San Beento ouvio dizer que aquel prelado morrera tan maa morte, fez mui gram chanto: (27) ou porque o seu enmiigo morrera tan maa morte e en tan gram perigoo da alma ou porque o seu discipolo ouve prazer da morte de seu enmiigo.[187]

E o sacerdote ben aventurado cantou hũa domaa continuadamente por el [um homem no Purgatório] *con muitas lagrimas e con gram devoçon, oferecendo cada dia ofilho de Deus a seu padre polos pecados daquela alma que o rogara.*[188]

Enton comecei [S. Gregório] *a cuidar con gram tresteza que óuvi polo pecado do frade...* [que guardava dinheiro escondido, indo contra a regra do mosteiro][189]

Se esses homens empenhados no serviço e no amor a Deus tanto choram e lamentam os pecados alheios, naturalmente choram mais abundatemente ainda pelos próprios pecados, numa atitude de compunção de temor, e também de devoção, ou amor a Deus e às coisas sagradas. A compunção de temor, claramente explicada no capítulo a ela consagrado que transcrevemos adiante, comparece no texto diversas vezes, como nos exemplos que se seguem:

E ele gemeu muito [monge pecador na hora de sua morte] *e doeu-se de seu pecado e jazendo en este gimido e em esta tristeza saiu-lhe a alma da carne...*[190]

---

[187] *Ibidem*, L. II, p. 59.
[188] *Ibidem*, L. IV, p. 236.
[189] *Ibidem*, L. IV, p. 237.

...devemos muito de parar mentes que depois que nós partirmos da oraçon, guardemos os nossos corações naquele stado e naquela devoçon em que eram quando na oraçon stavamos. (7) Assi que cuido vãão que depois venha ou ledice dalgũa cousa temporal non nos faça perder o guaanho da door e da amargura que polos pecados quando na oraçon stavamos, recebemos. (8) E assi merecerá homen de guaanhar aquelo que ante en sua oraçon a Nosso Senhor demandou, quando naquel stado e naquel amor de Deus soube guardar depois sua morte em que era quando polos seus pecados chorava.[191]

...confessemos mui direitamente e mui compridamente nossas culpad [sic] *e britemos a dureza dos nossos corações con muitas lagrimas e ajamos graça e bõõ talente dos nossos proximos.*[192]

A ênfase é dada ao choro pelos pecados na hora da morte, com fins de alcançar a graça do Paraíso. A devoção expressa em lágrimas, ou a devoção de amor, é descrita também no capítulo sobre a compunção e também ao longo do texto, mencionada algumas vezes em termos de desejo dos bens celestiais. O próprio S. Gregório manifesta-o, no desejo de jejuar para melhor se aproximar de Deus na Páscoa:

(35) E eu [S. Gregório] *esta enfermidade avendo, chegava-se a festa de Pasqua e porque no Sabado Santo en que todolos menĩhos jejunhavan e eu non podeia jejũhar, comecei a chorar mui rijamente e falecia ja mais polo choro, tan sobejo era, ca pela enfermidade.*[193]

O Doutor da Igreja inicia os *Diálogos* expressando ao seu discípulo Pedro seu pesar e suas lágrimas de desejo e saudade da vida monástica, em que podia se consagrar inteiramente à busca de Deus, agora conturbada pelas atribulações seculares do papa:

(10) – Pedro, as lagrimas que eu cada dia deito dos meus olhos e per uso sempre me a mim son velhas e pera acrecentamento sempre me son novas. (11) Ca o meu coraçon desaventurado pela carreira grande dos feitos dos homens con que ei de fazer, per razon do ofizio en que sõõ, nembra-se qual foi quando eu no moesteiro vivia e como non curava ren das cousas temporaes que se van e corren come agua que non torna mais, assenhorava-se

---

[190] *Ibidem*, L. IV, p. 237.
[191] *Ibidem*, L. IV, p. 242-243.
[192] *Ibidem*, L. IV, p. 244.
[193] *Ibidem*, L. III, p. 148.

de todas e non-nas preçava rem. (12) E esto lhi fazia o prazer que avia en cuidar sempre nas cousas celestiaes que sempre duran e no amor da morte que todos avorrecen, ca sabia que sen ela aa vida perduravil non podia viir nen receber o glardon (sic) *do seu trabalho. (...) E porque, don Pedro meu amigo, cuidando eu no ben que perdi e no mal que ora sofro, é-mi mui grave de sofrer o estado en que ora vivo, ca mi semelha que mha alma anda per hũũ mar en que ha mui tempoestade e as ondas me deitan da hũa parte e da outra. (17) E quando me nembro do estado en que primeiramente vivi quando era monge, semelha-mi que estou en Manna ena riba do mar. (18) E quando er cuido ora o estado en que vivo, semelha-me que me vou per esse mar ao desdado hu me Deus levar. (19) E quando torno mentes empós min, vejo a riba do mar de que me parti e sospiro por ela e quanto a mais desejo tanto mais andando per esse mar a posso meos aver (...) (21) E digo-ti, Pedro, meu amigo, que estas mhas lagrimas de que me preguntas crecen cada dia mais porque parei mentes en vida dalgũũs que leixaron o mundo de todo seu coraçon e nunca a el per nen hũa maneira tornaron. (22) E quando me eu nembro de como algũũs deles son achegados a Deus e de como eu sõõ arredado del, ei razon de me creceren lagrimas e door e choro e amargura cada dia mais e mais.*[194]

O desejo e a busca de Deus, como se depreende das palavras do papa, são, para ele, estreitamente vinculados à vida monástica, apartada do mundo, que ele enaltece na introdução dos *Diálogos*. Dessa forma, também a vida monástica torna-se um bem desejável. Encontramos, nos *Diálogos*, manifestações de desejo do sagrado em lágrimas por parte de outros personagens; observe-se que esse desejo está sempre conforme a outros preceitos da vida monástica. Nos excertos abaixo, veremos que, no caso de Frei António, S. Gregório frisa que seu estudo das *Escrituras* não objetivava a sabedoria, mas sim o amor de Deus; quanto à D. Galla, esta troca a vida conjugal pela continência e pelo amor a Deus:

(4) Ca hũũ frei Antonio que comigo vivia no moesteiro e nunca se quedava de chorar con desejo que avia do góuvio da terra celestial e estudava muito ameudi e con gram prazer na Scritura Santa de Deus, non por sabença que ende quisesse aprender, mais

[194] *Ibidem*, L. I, p. 1-2.

pera gaanhar amor de Deus e desse pouco polas cousas temporaes e non amasse nem desejasse senon as cousas celestiaes.[195]

(6) Mais a ela [D. Galla] *prougue mais de se juntar con Nosso Senhor e fazer as vodas spiritaes que se começan en choro e acaban-se en góuvio perduravil, ca fazer vodas carnaes que se começan en prazer e aa cima vẽẽ con choro.*[196]

Lágrimas em momentos de separação também são retratadas, embora não em abundância, nos *Diálogos de S. Gregório*. O tema parece ser mais tardio que esta obra. Mas nos excertos abaixo temos uma pequena amostra de choro vertido por ocasião de morte de alguém querido; não se trata do pranto devido à perda de alguém amado no amor natural, mas sim de chorar a ausência do exemplo e da santidade de um frade, como no segundo caso, em que se pranteia a ausência de S. Bento:

(14) E pois aqueste [um frade] *morreu, ouve gram tresteza no moesteiro de sa morte. (...) (18) Por que andades tan tristes e tan chorosos? (19) E eles responderon e disseron: (20) – Nós gememos e choramos o desconforto e a mengua que cada dia veeremos naqueste logar, ca hũũ frade que nos en este nosso mosteiro mantinha e per cuja vida viviamos, morreu hoje ha quatro dias.*[197]

(11) E pois viron [os monges de S. Bento, que o esperavam] *que non viinha naquel dia que era assinaado pera vĩir tornaron a el con tresteza e con choro...*[198]

Por fim, trago um exemplo em que S. Gregório narra o amor espiritual de dois monges, fundamentado na semelhança das virtudes entre ambos:

(7) E estes dous monges [Anastasio e Nonnoso] *amavan-se porque eram * vezinhos e porque aviam hũũs costumes e porque dos bẽẽs das vertudes que se pagava huum, pagava-se o outro.*[199]

Esse tipo de amor corresponde à concepção de amizade de Cícero, à amizade espiritual de Aelred de Rievaulx, enfim, ao amor que não é natural ou carnal, mas que nasce a partir do amor a Deus e ao que faz aproximar-se dele – e, portanto, de tudo o que é

---

[195] *Ibidem*, L. IV, p. 227.
[196] *Ibidem*, L. IV, p. 177.
[197] *Ibidem*, L. IV, p. 205.
[198] *Ibidem*, L. II, p. 74.
[199] *Ibidem*, L. I, p. 22.

virtuoso, sagrado ou símbolo do sagrado. A separação de alguém que se ama dessa forma pode ser considerada como uma reatualização do exílio da alma em relação à Pátria Celestial; nesses casos, as lágrimas nos momentos de separação refletem a dimensão da doutrina do *Penthos* na cultura monástica. Nos *Diálogos de S. Gregório*, essa é, a meu ver, a concepção que subjaz às lágrimas vertidas nos momentos de separação – poucos, é verdade - descritos acima; o conceito de amor descrito vigora, entretanto, na obra toda, bem como encontra-se presente em toda a concepção medieval de vida monástica, comunidade de homens "que se amam de bom amor" por excelência.

Confiramos, finalmente, o capítulo dos *Diálogos* que trata da compunção, o qual transcrevo a seguir, introduzindo, antes, a indagação de Pedro, que dá ocasião a S. Gregório de discorrer sobre o assunto, servindo-lhe de mote:

(43) Porque dissesti, padre, que aqueste santo homen de que ora falasti se doia muito dos pecados e sentia-se tanto deles come se lhi metessen agulhadas pelo coraçon con que o pungessen – e aaquestes taes dizen en latin homens de gram compunçon – desejaria a aprender de ti se ti prouguesse quam grande he a vertude das lagrimas. (44) E poren te rogo que mi digas quantas son as maneiras da door ou da compunçon que homen toma polos seus pecados.[200]

A partir do pedido de Pedro, que identifica a compunção com a dor pelos pecados, S. Gregório inicia o capítulo de número 34, intitulado *Quantas son as maneiras da door que homen toma por seus pecados*[201], explicando a seu discípulo que, assim como os pecados são muitos, muitas são as formas de compunção, ou dor, ou amargura:

(3) – Os que queren fazer verdadeira peendença, Pedro, tantos chantos fazen e tantas doores e tantas amarguras toman seus corações quantos son os pecados que fezeron. (4) E assi a maneira da door ou da amargura ou da compunçon que homen toma polos seus pecados parte-se per muitas maneiras assi como son pecados muitos. (5) E por esse disse o profeta Jheremia: (6) "Muitas partes fezeron os meus olhos das aguas que deles saen e por cada pecado deve homen fazer seu chanto". Pero, geeralmente falando, dizemos primeiramente que duas son as maneiras da door da amargura dos pecados: (8) a primeira

---

[200] *Ibidem*, L. III, p. 149.
[201] *Ibidem*, L. III, p. 149.

amargura ou a primeira door he de temor grande que homen ha das pẽas do inferno que sabe que mereceu polos pecados que feze. (9) E porende faz chanto sobre eles continuadamente cada que pode. (10) E pois que muito tempo chorou os seus pecados, nace en sa alma hũa asperança que ha de perdon dos pecados. (11) E enton começa a desejar a gloria do paraiso e, porque lha perlongan e non lha dan agĩha, recebe ende gram door e grande amargura e gram pesar en seu coraçon, ca a esperança do ben que homen ama quando lho perlongam atormenta o coraçon. (12) E esta he a segunda maneira da door que homen deve a aver por seus pecados, que nace do amor da terra celestial. (13) Ca assi como o temor das pẽas do inferno punge homen e lastima-o e faze-o chorar, assi o amor da gloria do paraiso quando a perlongan, punge homen e lastima-o e faze-o desejar e chorar ata que lha dem.[202]

Desta maneira, S. Gregório expõe os dois tipos de compunção que vimos na doutrina do *Penthos*: a de temor e a de amor. Para legitimá-las, ele evoca o texto das *Escrituras*[203] como fonte desses conceitos, comentando-o:

(14)E todo esto foi fegurado na Escritura Santa de Deus e verdadeira en que conta que hũa filha de Caleph, seendo en cima de seu asno , sospirou e seu padre perguntô-a porque sospirara, e ela respondeu:

(15) – Dá-mi a ta bẽẽçon, padre. (16) Tu mi desti por herdamento hũa terra que he escontra o ávrego e seca. (17) Dá-mi ainda outra terra que se regue per si.

(18) E seu padre lhi deu por herdamento duas terras que se regavan per si: (19) hũa estava en cima e a outra en fondo. (20) Por esta filha de Caleph que siia en cima da asna que he animalha sen razon, entendemos a alma que se deve assenhorar aos desejos e aos deleitos da carne que son contrairos aa razon e ao entendimento do hoemn. (21) Enton esta alma á a terra de cima que se rega per si quando deseja a gloria do paraiso pera que a fezeron e nunca foron espinhas nen agulhas que assi possan punger e atormentar carne d'homen como o desejo daquesta gloria, quando a perlongan punge e atormenta a alma do homen ata que a faz volver en lagrimas. (22) Esta he a segunda maneira da amargura dos

---

[202] *Ibidem*, L. III, p. 149.
[203] Cf. a história que S. Gregório narra a seguir em Js 15, 18-20 e Jz 1, 14-15.

pecados de que suso falamos. (23) Dizemos ainda que enton a filha de Caleph tomou a terra que está en fondo que se rega per si, quando a alma temendo as pẽas do inferno dooi-se tanto dos seus pecados porque he obrigada aaquelas pẽas que chora mui rijamente e faz gram chanto por elas.(24) E esta he a primeira door da maneira de que suso falamos. (25) Mais porque a primeira door he do temor das pẽas do inferno e a segunda do amor da gloria celestial...[204]

O texto de S. Gregório fala por si, por isso nos abstemos de maiores comentários. É interessante notar, entretanto, que a metáfora das *terras que se regam por si* para as lágrimas cristãs evoca de imediato a imagem da fertilização, que culmina com os frutos necessários à subsistência humana. Ao tomar essa evocação como medida para a interpretação, podemos dizer que as lágrimas das duas compunções propiciam o desabrochar e a alimentação da vida espiritual do cristão. S. Gregório prossegue observando o fato de a *Escritura* falar primeiramente da terra que está em cima, sendo que o chorar pelos pecados por temor do Inferno - a terra do fundo - é a primeira maneira da dor. Ele tem, porém, a explicação:

(28) Porende devedes saber que porque o amor he melhor e mais digno ca o temor, portanto a Escritura pos primeiramente a terra que se rega per si, que está en cima, per que entendemos a maneira da door do amor da gloria que faz homen entrestecer e chorar porque lha perlongan. (29) E depois fala a Escritura da terra que se rega per si que está en fondo per que se entende a primeira maneira da door que he do temor das pẽas do inferno. (30) Pero, segundo verdade, primeiramente chora o pecador os seus pecados polas pẽas do inferno a que he obrigado e depois que cuida que os pecados que lhi son perdoados começa a amar e desejar a gloria do paraiso e chora e faz chanto porque lha perlongan ja tanto.[205]

Dessa forma, temos, nos *Diálogos de S. Gregório*, uma escala que vai da compunção de temor para a do amor; do medo da separação do que é sagrado, que purifica o homem, para o desejo da aproximação de Deus, expressos ambos em lágrimas e sempre tendo em vistas os fins últimos, numa perspectiva escatológica da doutrina do *Penthos* que, como já dissemos, S. Gregório ajudou a consolidar no Ocidente com suas obras.

---

[204] *Diálogos de S. Gregório, op. cit.*, L. III, p. 149-150.
[205] *Ibidem*, L. III, p. 150.

Vejamos agora as ocorrências das menções à práticas das lágrimas no *Livro de Isaac*, de Isaac de Nínive. Isaac foi um monge oriental[206] que viveu no século VII e foi, por curto período, bispo de Nínive, de onde lhe vem o epíteto. Renunciou ao bispado somente cinco meses após a ordenação, para viver como anacoreta, isolado do mundo, concretizando em sua vida o ideal monástico primitivo dos primeiros Padres do Deserto. Por essa razão, seu texto do testemunho alcobacense de nosso *corpus* retrata com excelência a prática de vida veiculada pela cultura monástica e que encontraremos também difundida nas hagiografias aqui analisadas. Os grandes valores que constituem a linha mestra da doutrina – ou modo de vida cristã – sistematizados por Isaac são a fuga do mundo e o desprezo pelos bens corporais e materiais, com a penitência e a purificação dos pecados do homem – em que as lágrimas têm papel preponderante – para chegar à contemplação de Deus. As lágrimas ocupam um lugar de destaque no texto, que repete e explica-nos a doutrina do *Penthos*. Lembremos que a obra de Isaac de Nínive, assim como os *Diálogos de S. Gregório*, ajudou a constituir e firmar a doutrina do *Penthos*; **a existência de testemunhos dos séculos XIV-XV com tais textos na Livraria de Alcobaça e o reflexo claro e determinante da doutrina neles veiculada nas hagiografias ali produzidas, traduzidas ou compiladas nessa mesma época são argumentos que evidenciam a operância dessa doutrina dentro da cultura monástica da Idade Média Central.** É fato curioso, ainda, que as lágrimas marcadamente abundantes nos textos hagiográficos também o são, mais e mais fortemente, nos textos de origem comprovadamente mais antiga do *corpus* de espiritualidade, como as obras de S. Gregório e de Isaac de Nínive. Tal fato demonstra-nos que **é a doutrina patrística do *Penthos* que se reflete, efetivamente, nas hagiografias, cujas lágrimas, como veremos, condizem adequadamente com as pregadas pelo *Penthos*.** Isaac de Nínive escreveu suas obras em siríaco; logo, porém, elas foram traduzidas para o grego (já em fins do século VIII), para o árabe (fins do IX) e inúmeras outras línguas orientais, atestando o grande sucesso da obra na Idade Média. Foi vertida do grego para o latim e, a partir da versão latina, para as línguas vernaculares. As fontes que tratam da vida

[206] Nasceu na região da atual Catar e foi ordenado bispo em mosteiro no norte do atual Iraque. Cf. as fontes e os dados biográficos de Isaac de Nínive em Cambraia, César Nardelli. *Livro de Isaac: Edição e Glossário (Cód. ALC 461)*. São Paulo: FFLCH/USP, 2000 (Tese de Doutorado); Cap. 1 – Isaac de Nínive: autor, obras e idéias.

de Isaac assinalam que ele teria escrito cinco ou sete volumes; mas não há consenso sobre a autoria de Isaac em relação a todas essas obras, com exceção de um conjunto de textos dividido em duas partes, cuja primeira parte contém o conjunto que em latim circulou com o título *Liber de Contemptu Mundi* (*Livro do Desprezo do Mundo*)[207]. Mário Martins, em estudo sobre o *Livro*[208], esclarece que o mesmo circulou na Idade Média com nomes diversos, enquanto que o título *Contemptu mundi* servia também a outras obras, gerando uma certa confusão. Nosso texto fora denominado, segundo esse autor, *'De vita solitaria', no cód. alc. CCLXI/387, 'Livro de Isaac', na versão portuguesa de quatrocentos, 'De religione', na tradução castelhana*[209]. Adotamos aqui a edição do texto do BNL ALC 461, a *versão portuguesa de quatrocentos* referida por M. Martins, de César N. Cambraia que, portanto, utiliza o título *Livro de Isaac*[210]. Cambraia nos dá notícias dos outros testemunhos portugueses do *Livro*: o códice de cota 50, 2, 15 da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, do início do século XV, o códice CXIII/1-40, da Biblioteca Pública e Arquivo distrital de Évora; e, em latim e também do século XV, o BNL ALC 387 (*olim* CCLXI). Observe-se que o BNL ALC 461 (*olim* CCLXX; antigo Livr. ANTT 771) é datado também do século XV; Cambraia situa-o mais precisamente entre 1475 e 1500[211].

Na sua edição do *Livro de Isaac*, Cambraia expõe uma sistematização da doutrina de Isaac do texto português do BNL ALC 461, inspirada a partir de trabalho semelhante feito por Khalifé-Hachem[212]. Essa exposição nos é muito útil no sentido de delinear o papel das lágrimas para o monge; por isso, retomamo-la aqui, resumidamente. Cambraia esclarece que a doutrina do *Livro visa a orientar o monge em seu caminho em direção a Deus, a chamada de "conversaçom do monge"*[213]. Essa *conversaçom*, ou caminho para Deus, é composta essencialmente de três etapas: a *conversaçom* corporal, também chamada de penitência, quando o monge arrepende-se de seus pecados, mortificando o corpo e purificando-se, com

---

[207] Cf. a esse respeito a obra acima, de Cambraia, C. N., *op. cit.*, Cap. 1 - Isaac de Nínive: autor, obras e idéias, p. 21-22.
[208] Martins, Mário, S.J. O "Livro do Desprezo do Mundo", de Isaac de Nínive, em linguagem. *In*: *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livr. Cruz, 1956; p. 201-211.
[209] Martins, M., S.J., *op. cit.*, p. 201.
[210] Cambraia, César Nardelli. *Livro de Isaac: Edição e Glossário (Cód. ALC 461)* (*op. cit.*).
[211] Cf. Cambraia, C. N., *op. cit.*, p. 119.
[212] Khalifé-Hachem, Élie. Isaac de Nínive. *In*: Viller, Marcel *et. al. Dictionnaire de Spiritualité Ascetique et Mystique*. Paris: Beauchesne, 1971; t. 7, partie 2.
[213] Cambraia, C. N., *op. cit.*, p. 43.

jejuns, vigílias e orações; a *conversaçom* do coração ou da alma, também chamada de etapa psíquica ou da "pureza", que se dá quando o homem restaura em si seu estado original, puro, voltando-se para si mesmo, a fim de melhor se conhecer, e à leitura das *Escrituras*. A limpeza do coração conduz à terceira etapa, a *conversaçom* espiritual, ápice da *conversaçom* do monge e que é a própria contemplação divina. O papel das lágrimas é fortemente marcado em todas elas: as lágrimas acompanham a mortificação do corpo, na penitência (compunção de temor); provocam a purificação – da qual são sinal -, lavando o homem de seus pecados, e conduzem à contemplação, *graça que vem acompanhada de lágrimas*[214]. Elas acompanham o nascimento do homem espiritual no monge, e são *consideradas uma graça acima de qualquer outro bem ("se podemos encalçar esta graça de lagrimas, que é melhor e mais alta que todos os outros beens, per ela entraremos a pureza e a limpeza" (l. 1362-1363 [EI]))*[215]. Observe-se que também a penitência, embora considerada uma graça de Deus, deve ser buscada na oração. As lágrimas, sem as quais não há pureza da alma nem contemplação, são classificadas em dois tipos: as *queimantes e ferventes*, derramadas pelos pecados, pelas quais o homem deve fazer força para vertê-las; e as *doces e engrossantes*, que vêm por si só, sem força e sem trabalho, e são o *plazer eno qual recebe o homem misericordia*[216]. Estamos claramente diante da configuração da tipologia de lágrimas ou compunções de temor – pelos pecados – e de amor – ou desejo – de Deus. Observe-se que as primeiras caracterizam-se mais como uma virtude, um *habitus* do monge, enquanto as últimas configuram-se como autêntico dom de Deus. Vejamos o trecho completo citado por Cambraia:

"Departimento é antre lagrimas e lagrimas, porque ũãs som ferventes e queimantes, outras som doces e engrossantes. Todas as lagrimas que sae do coraçom por os pecados queimam e secam o corpo, e danam e fazem mal ao cerebro. E primeiro convem ao homem per força haver aquelas, porque per elas se aparelha ao caminho e a entrada melhor e de mais alegria. A segunda ordem de lagrimas é plazer eno qual recebe o homem misericordia. E estas som lagrimas que sae e vẽem do entendimento e alegram e engrossam o corpo, e

[214] Cambraia, C. N., *op. cit.*, p. 52.
[215] *Ibidem*, p. 52. Obs.: Utilizo nesta e nas duas próximas citações excertos da edição interpretativa, pois é a que o editor do texto, Cambraia, utiliza em sua análise da doutrina do *Livro de Isaac*, que retomamos neste momento. Para a análise e o recorte dos dados, utilizamos a edição semidiplomática de Cambraia.
[216] *Ibidem*, p. 53.

sae por si meesmas sem força e sem trabalho, e alteram e fazem o homem outro (...)" (Is. 1260-1268 [EI])[217].

Cambraia ainda observa que, ao chegar a esse último estágio, de *espiritual bevedice*, o monge experimenta também o *dulçor e deleito do Espírito Sancto*[218]. Trata-se, evidentemente, da contemplação. Finalizando sua sistematização da doutrina de Isaac, o filólogo comenta o quanto a doutrina de Isaac é compatível com a renovação monástica promovida por Cister, que propunha uma volta ao monaquismo primitivo, com a obediência estrita à *Regra de S. Bento*. A observância fiel da *Regra* implicava um maior distanciamento do mundo e uma revigoração das práticas ascéticas, valores claramente veiculados por Isaac. Cambraia nota que o próprio título com que a versão latina do *Livro de Isaac* circulou na Idade Média, *De vita solitária*, testemunha o quanto o *apartamento do mundo* constituiu um dos pilares da doutrina do velho monge[219].

Por tudo o que foi visto até aqui a respeito do *Livro de Isaac*, claro está a relevância dessa obra para a consolidação da doutrina do *Penthos*. De fato, o *Livro de Isaac* é tão completo quanto à exposição da prática das lágrimas e do sentimento da compunção e do amor a Deus que em alguns trechos temos uma síntese acabada do *Penthos*, em que se evocam as Beatitudes, apresenta-se a alma morta pelos pecados e se fala da necessidade do arrependimento, prevê-se a graça das lágrimas e a conseqüente purificação promovida por elas que terá, como cúmulo outorgado por Deus, a contemplação divina, a *bevedice espiritual* – termo aliás muito próprio à mística medieval: observe-se a coincidência com o título da obra que trataremos a seguir: *Livros dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado*. Vejamos o trecho em questão:

> *[fól. 49r] (...) Eaquell que he*
> *apartado. os prazeres humanaaes. lhe dam douctrina e oen*
> *sygnam. quea sua obra he choro. por que . solitaryo he dicto*
> *choro e amargura de coraçom. Etodos os sanctos cho-*
> *rando sayrom desta vida. Poys <se> estes chorauã. e os olhos*
> *delles todos tenpos eram cheos de lagrimas ataa que sayron*

---

[217] *Ibidem*, p. 53.
[218] *Ibidem*, p. 54.
[219] Cf. *Ibidem*, nota 34, p. 57.

desta vida ; qual seera aquel que nom chore. Acõssolaçom uerdadeyra
do mõie. nace e ven do choro e do pranto. poys aquel que he
cheo e ferido de pecados. como pode seer que non chore. Aquell
que ten osseu morto ante assy posto. non lhe faz mester outra
doutrina. pera chorar e vsar de lagrimas. quanto mays deues
tu chorar atua alma. que he chea de pecados. e sta ante
ty morta. e he sen conparaçom melhor que todo omũdo. Se
queremos viuer en apartado. hy poderemos estar em choro e en pra-
nto. por aqual Razom Roguemos ao nosso senhor jhesu christo. que
esta mercee nos queyra outorgar. Por que se podermos encalçar
esta graça de lagrimas. que he melhor e mays alta que todos
os outros beens. per ella entraremos apureza e alínpeza
e de poys quea ouuermos. nõ nos seera tirada. em toda nossa
vida. Ben auentuyrados som os linpos de coraçom.
por que en todo tenpo Receben destas lagrimas consolaçom.
con as quaaes contemplam en todos tenpos en onosso senhor.
Eas lagrimas stando en os olhos merecen de veer visom de
Reuelaçom. e de graça de deus. por que non se faz boa oraçõ sen
lagrimas. Eesto he oque disse onosso senhor jhesu christo em no
euuãgelho. Ben auẽtuyrados som os que choram. por que
elles aueram alegria e seeram conssolados. e por que do choro
[fól.49v.] ven aohomen lynpeza da alma. Mays quando omõie pergraça
de lagrimas. ouuer passado oRegno dos peccados. e for
víjndo aocanpo da linpeza da alma. entom alcançara
esta conssolaçom. e ia mays non mynguara aaquelles quea
assy acham e merecen. Eper esta encalça ohomen entra-
da de aquella conssolaçom que aquy en nen hũũ tenpo nõ
pode seer achada. e entom conhoce ohomen. qual consso-
laçom se segue do choro. aqual deus da aaquelles que choran
por oseu amor. Por que non he Razoauyl cousa <{nen pode}>. que aquel

que contynuadamẽte chora. seia turbado nen anoiado
por vycios e peccados. Esse as lagrimas podem al-
ynpar openssamẽto daquelles que aas uezes choram. e os
defenden da Renẽbraça dos peccados ; que diremos de
aquelles. que acustumado ham de dya e de nocte chorar ;
Agraça. que ven das lagrimas. non apode nen hũũ conhocer.
senon aquelles que ham dadas suas almas aesta obra.
Todos os sanctos e amygos de deus. deseiam esta entrada
e começo. e per as lagrimas he ante elles abrida hũã
porta. per que entren no Regno da conssolaçom. en aqual en-
maginarom. e per Reuelaçom lhe seeram demostradas
as nobrezas de deus. (...)[220]

A grande ênfase é dada ao efeito purificador das lágrimas, essencial ao *Penthos*; Isaac evoca prantos derramados pelos personagens das *Sagradas Escrituras* para dar exemplo a seu leitor de quanto os santos choraram, trazendo, inclusive, lágrimas vertidas pelo Cristo:

[fól. 61ar](...) Ooalma. Vẽẽ en ty meesma. e busca cuydo-
samẽte em qual terra has tu parte. e se as oluydado e
traspassado ocanpo que da fructo auondoso de choros.
aos seus cõtinoados seruidores. Chama com grande.[651]
uoz. en teu choro e gímydos. as quaaes cousas prazem
muyto anosso senhor deus sobre todo sacrificio. Atua
boca deyte dooridas uozes. pollas quaaes os sanctos an-
geos seiam alegrados. Laua e vnta atua cara com
lagrimas. por que ospiritu sancto se Repouse sobre ty.
[fól. 61av.] e te purgue e alynpe de toda malicia. Ffaze paz
com nosso senhor deus com lagrimas. por tal que el queyra

---

[220] *Livro de Isaac, op. cit.*, p. 312-314.
[651] *Na margem dianteira está escrito, de vermelho,* **<oracõm>**.

vijnr aty. e *chama sancta* Maria *madalena.* e *sancta*
marta. que *te demostren. como deues chorar. Chama*
onosso senhor Jhesu christo e *dilhe assy. Oosenhor. tu* que
choraste sobre lazaro. e *quiseste derramar lagrimas*
de con*payxom. Recebe as lagrimas da mynha amargura.*
Por as tuas sanctas payxões. da sáás as mynhas. e
por as tuas sanctas chagas. te plaza querer sáár as
mynhas de peccados. e *por oteu sangue precioso. queyras*
omeu sangue alynpar (...)[221]

[fól. 96v](...) este [Davi] *Reprehendeosse* e *nõ desperou. fez põitencia*
e *chorou muytas lagrimas. Regando com ellas seu Rostro* e *seu*
stado. en tãto que deus lhe disse per *opropheta. que opecado lhe era perdoado.*[222]

As lágrimas devem, portanto, ser pedidas; por outro lado, derramando-as, apagam-se os pecados, numa nova Redenção efetuada pelo Cristo, ou Deus. Como as lágrimas são consideradas uma graça, a prescrição de que se peça por elas é reiterada no *Livro*:

[fól. 62ar] (...) Oomeu senhor jhesu. non hey coraçom
doloroso. que queyra aty buscar. Nom hey em mỹ põitencía.
nen con*payxom. nen* con*triçom que tornam os filhos aasua*
herdade. Nom hey lagrimas que deuam aty Rogar. nem en-
clinar Eomeu coraçom he enclinado e *enuolto en nas*
cousas seculares. e *non pode aty oolhar ne esguardar en*
gemydos e *choros. Omeu coraçom he seco com as grandes*
e *muytas delectações.* e *nõ se pode esqueentar en as lagri-*
mas do teu amor. Porem meu senhor Jhesu christo. *te*
peço polla tua miser<i>cordia. tu que es thesouro dos beens que
se nõ poden conprar nẽ dizer. des amỹ põitencia acabada.
e *coraçom choroso. por que possa merecer de hyr ante ty.*
e *demãdar aty com uerdadeyra* e con*prida sperança. (...)*[223]

---

[221] *Ibidem*, p. 400-401.
[222] *Ibidem*, p. 542.

Como se vê no excerto acima, pede-se pelas lágrimas como quem pede pela penitência e remissão dos pecados, pela fé e pelo amor de Deus. De fato, elas aproximam o homem de Deus, pois não apenas lavam o homem de suas chagas como são, antes, uma arma contra os pecados e as tentações:

[fól. 15r] (...) e nõ stes sen armas en toda
esta uida. por que nõ seias uẽçudo nen morto. daquelles que
te querem desfazer e enganar./ lagrimas seiam aty em
logar de armas. e *grande jeitũus. (...)*[224]

[fól. 54v] (...) e *esforçara contra oteu auerssayro.* e *nõ*
te ache fraco e *esfriado assy como el cuyda. Mays en*
toda hora chama e *Roga onosso senhor deus. chorando* e
gemendo ante assua face. muyto afficadamẽte perseuera-
ndo en teus Rogos. ataa que te venha assua ajuda. (...)[225]

A oração deve, portanto, sempre ser acompanhada das lágrimas:

[fól. 63ar] (...) Esse na oraçom. aamẽte. ou ao
bõõ penssamẽto. ven outro cuydado. obrara em
ella derramamẽto e turbaçom./ Lagrimas e feridas
de pectos. e *de cabeça* e *Reuoluymẽto en terra. <<na oracom>> mouem*
queentura de amor de dulcidom de deus. dentro en no co-
raçom. (...)[226]

Dessa forma, constituindo auxílio imprescindível para o cristão, as lágrimas ajudam-no a atravessar o mundo terreno, cheio de tentações, perigos e tribulações e, portanto, obstáculo para o homem que tenciona chegar a Deus. Uma vez tendo alcançado as lágrimas continuadas, o pecador saberá que terá vencido o mundo:

[fól. 35r] (...) ogrande dulcor e
dulcidom das marauílhas. que achas. ou acharas en as

---

[223] *Ibidem*, p. 404.
[224] *Ibidem*, p. 176.
[225] *Ibidem*, p. 334.
[226] *Ibidem*, p. 408.

tuas feruentes cuydações. que todo odia se mouẽ e mo-
uerom en atua alma. e víjrteam muyto apressurada-
mẽte auõdamẽto de lagrimas. assy como Rio que descen-
de das mõtanhas. dulcemẽte e ssen força. e assy
as aueras en todas tuas obras. em liçom. em pen-
samẽtos. em oraçom. em comer. embeuer. e em
todalas outras obras aueras sempre tẽperadamẽte la-
grimas. Equando uíres estas cousas en atua alma aue prazer.
por que as passado omar deste mũdo. (...)[227]

Além de tão bem construir e descrever essa doutrina de lágrimas, Isaac, à semelhança de outros tratados de nosso *corpus*, condena a acedia, a tristeza listada entre os pecados pelo *Catecismo*, que aqui é descrita como tentação que acomete os humildes, de sofrimento tamanho que é semelhante às penas infernais:

[fól. 81v] AS[755] *tentações dos humildosos ||(...)*
e amygos de deus . som as que sse fazen por auara
e disciplina spiritual. por prouecto e acrecentamẽto da alma.
en as quaaes. <a> alma he espertada . prouada e línpa. e som estas ./
priguyça/ ocorpo anoíado e pesado/ deleyxamẽto e canssa-
mẽto dos nenbros / accidia./ confusom do penssamẽto / (...)[228]
[fól. 83v] (...) muy gram fraqueza. e en pouca paciencía. Esta geera em
no homẽ. poderosamẽte. acidia. em aqual gusta e conhoce
oafogamẽto da alma. que he proua e conhocimẽto das penas
cruẽẽs do jnferno. (...)[229]

A tristeza do *Penthos*, ou das lágrimas pregada por Isaac é, portanto, bastante distinta da tristeza conforme o mundo, que pode ser identificada com a acedia, que inclui

---

[227] *Ibidem*, p. 256.
[755] *<A> capitular. Na margem dianteira há um <a>.*
[228] *Ibidem*, p. 482.
[229] *Ibidem*, p. 490.

fraqueza e desesperança e, portanto, pode ser considerada uma falta de fé. **Essa distinção é fundamental para se entender o *Penthos* e as lágrimas contidas nos textos da cultura monástica medieval, sejam tratados espirituais ou hagiografias, pois tais lágrimas, como já dissemos em outras partes desta Tese, não expressam a tristeza do homem comum, ou o choro e o desepero diante das coisas mundanas.** O *Livro de Isaac*, ou *Livro do Desprezo do Mundo*, como evoca o próprio título, prima pela descrição da vida do monge ou do anacoreta, que foge do mundo para melhor buscar Deus; a imagem dessa vida é a que também encontraremos nas hagiografias do *corpus*. Muito bem, essa prática imprime em seus seguidores uma aparência física específica, um estereótipo repetido muitas vezes na descrição dos personagens das hagiografias e que também é apontado por Isaac. Vejamo-lo:

> *[fól. 63v] Contínuadamẽte pensse* [o monge] e *firme*
> *seu deseío. en no Regno da uerdade. Aia aynda acara seca*
> *magra. amarella. en uerrugada.* e *humyldosa / Aia ay-*
> *nda de dia* e *de nocte muytas lagrimas /* e *antre todalas*
> *outras cousas. mãteer* e *teer afremosura da propria castidade.*[230]

Também, à semelhança de S. Gregório e outros, Isaac de Nínive fala da hora da morte, que deve ser lembrada e meditada, a fim de que excitemos o temor de Deus, fonte das primeiras lágrimas e, na nossa interpretação, o outro lado do desejo de Deus:

> *[fól. 90r] (...) Edesta sciencía natural.*
> *se segue contínuadamẽte. pũgimẽto de consciencía.* e *Renẽb-*
> *rança continuada da morte.* e *cuydado que he tormẽto. oqual dura*
> *ataa <a> fyn desta vida. Depoys desta. ven tresteza* e *choro.* e *te-*
> *mor de deus.* e *uergonha que he da natura. que he aprimeyra tresteza.*
> *dos primeyros pecados./* e *dos que ham de víjnr guarda* e *studo/ Re-*
> *nenbrãça da morte.* e *da mesquindade deste mũdo /*[823] *cuydado*
> *das viandas* e *mãtíjnmẽto necessario./ petiçom con enmẽ-*
> *da com choros* e *gemidos. aonosso senhor deus/ (...)*[231]

---

[230] *Ibidem*, p. 370.
[823] *Barra cortada por traço horizontal.*
[231] *Ibidem*, p. 516.

A lembrança da morte é uma das portas para a vinda da caridade, do amor de Deus, assim como as lágrimas, que constituem requisito necessário, pois purificam o homem e, ao mesmo tempo, acompanham a graça da contemplação, ou da "visita" do Senhor. E, segundo o *Livro de Isaac*, devemos nos empenhar na busca da caridade divina, aparelhando-nos com a penitência e o temor de Deus, para ultrapassar o mundo e chegar no *diuynal porto*, verdadeiro objeto de desejo do homem cristão:

[fól. 88r] (...) Eassy como he cousa que *non pode*
seer. que *ohom*ẽ *passe omar sen naue. ben assy nen*
*h*ũũ. *nõ pode encalçar. nen víjnr acaridade. sen te-*
mor de deus. Omar vil e fedorento. que *he posto antre nos*
e *oparayso. podemos passar com anaue da p* ẽĩ*tencia. cõ*
tanto que *aiamos os Remos* e *aparelhos do temor. (...)*[232]
*[fól. 88v] (...) P*ẽĩ*tencia he anaue.* e *otemor he osseu gouernalho.*
e *acaridade he o sseu diuynal porto. (...)*[233]

Penitência, superação e afastamento do mundo, temor e desejo da Pátria Celestial e a contemplação final: eis os pilares da vida monástica que, como bem vimos no *Livro de Isaac*, são manifestos em lágrimas, ardentes ou doces.

Chegamos agora ao último dos tratados espirituais do *corpus*, o *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado*, que se encontra no códice BNL ALC 199 (*olim* CCLXXVI), fólios cxxiii*r*-cl*v* (131r-158v). O texto desse códice possui a particularidade de não ter sido editado; apresentamos aqui, então, excertos do texto em transcrição semidiplomática "caseira", com as abreviaturas desdobradas porém não assinaladas, efetuada por mim[234]. O *Livro dos três caminhos e sete sinais* integra a

[232] *Ibidem*, p. 508.
[233] *Ibidem*, p. 510.
[234] Tanto para os excertos do *Livro dos três caminhos e sete sinais* quanto para o *Comentário* do *Evangelho de S. João* do Pseudo-Orígenes, citado mais adiante, a transcrição semidiplomática que efetuei seguiu os seguintes critérios: desdobramento de abreviaturas segundo a forma mais freqüente ocorrida no manuscrito ou em textos do *scriptorium* da mesma época, porém com as letras inseridas não assinaladas; notas tironianas correspondentes à copulativa *e* transcritas com o uso da vogal *e*; ortografia do manuscrito transcrita fielmente, sem atualizações de vogais ou consoantes (*v* e *u*, por exemplo), conservando-se as letras geminadas, as nasais respeitadas (dificilmente ocorre o til como abreviatura de *m* ou *n*, as nasais encontram-se representadas por *m*

composição intitulada *Livro que se chama Castelo Perigoso*, tida como tradução portuguesa da obra do monge cartuxo do século XIV Fr. Robert, *Chastel Perilleux*, cuja configuração de tratados varia nos diversos testemunhos franceses (cerca de 18[235]). Trata-se, na verdade, de uma longa carta escrita pelo monge cartuxo que se autodenomina Frère Robert a uma sua prima, Rose, monja em Fontevrault, como indica o texto de nove dos manuscritos franceses[236]. A identificação de qual Frei cartuxo de nome Robert se trata é polêmica. Santana Neto faz uma explanação sobre as hipóteses levantadas pelos pesquisadores em sua edição do primeiro tratado do *Castelo*. A datação do autógrafo, entretanto, é indicada, com bons argumentos, para a primeira metade do século XIV. *Soeur* Marie Brisson, estudiosa e editora do *Chastel*, considera-o mais um mosaico de citações da Bíblia e dos Padres da Igreja[237]. A tradução portuguesa, elaborada provavelmente a partir de um manuscrito francês do chamado grupo de adaptações, é datada da primeira metade do século XV através da letra utilizada (gótica semi-cursiva). A versão portuguesa encontra-se em dois códices alcobacenses, o BNL ALC 199 e o BNL ALC 214 (*olim* CCLXXV), sendo este último considerado uma cópia incompleta do primeiro, que é, portanto, o utilizado na nossa pesquisa. Mário Martins, em seu estudo sobre o *Livro dos três caminhos e sete sinais do*

---

ou *n* e como tal são transcritas); maiúsculas e minúsculas seguem conforme o manuscrito; o mesmo vale para acentuação e pontuação, mantidas; a separação e a ligação de palavras não foram modificadas, sendo mais uma vez mantidas as formas do manuscrito; erros, entrelinhados e lacunas são assinalados em nota porém não efetuei emendas ou conjeturas para os mesmos; rubricas estão assinaladas aparecendo em tipo normal (ao invés do itálico). A mudança de linha do manuscrito é assinalada por uma barra (/); a mudança de fólio, por duas barras (//). Foi feita, portanto, uma transcrição conservadora, que apresenta um texto o menos afastado possível do seu original, e minhas intervenções reduzem-se, basicamente, ao desdobramento de abreviaturas. Observe-se que este trabalho desta Tese visa apenas ao conteúdo do texto e à interpretação do mesmo; pouco atendo-se aos aspectos lingüísticos e históricos do texto manuscrito. A transcrição tem por bem trazer o texto à acessibilidade do leitor para a análise do tema das lágrimas que ele desenvolve, unicamente; nem poderia ser diferente haja vista as limitações da autora para a realização de uma edição científica e elaborada do manuscrito uma vez que não domina suficientemente, para tanto, a ciência filológica.

[120] Cf., a esse respeito, Brisson, Marie. A Critical Edition and study of Frère Robert (chartreux) – *Le Chastel Périlleux. In: Analecta Cartusiana*. Áustria: James Hogg, 1974; 2 vols. Cf. também os trabalhos de Santana Neto, João Antonio de. *Duas leituras do tratado ascético-místico 'Castelo Perigoso'*. São Paulo: USP, 1997 (Tese de Doutoramento); e Lança, Maria Manoela. *Para uma edição de dois tratados cartusianos do 'Castelo Perigoso': 'Das penas do Inferno' e 'Das alegrias* do Paraíso'. Lisboa: Fac. Ciências Sociais e Humanas da Univ. Nova, 1995. (Dissertação de Mestrado).

[236] Cf., a esse respeito, Santana Neto, *op. cit.*, Cap. 2, p. 26-46.

[237] Cf. Brisson, M., *op. cit.*, p. 135.

Amor Embebedado[238], indica a convergência entre parte do conteúdo desse tratado e um resumo, efetuado por Frei Marcos de Lisboa, na *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, de idéias expressas por Ubertino de Casale (espiritual franciscano italiano, que viveu nos séculos XIII-XIV), questionando se o mesmo constitui fonte para o autor do *Livro dos três caminhos* ou se ambos, o autor do tratado em questão e Ubertino, ter-se-ão inspirado em uma fonte comum. Martins também arrola possíveis descendências do *Livro dos três caminhos*: através da comparação de textos, ele mostra que a obra *Donatus spiritualis*, do monge também cartuxo João Hagen (morto em 1475), *repete ou resume as passagens do "Livro dos três caminhos", em torno dos sete sinais da vida contemplativa*. Resumindo brevemente o teor e o conteúdo do *Livro dos três caminhos*, considerado por M. Martins como talvez *a obra de alta mística que mais antigamente falou em português*[239], observamos que o autor desse texto nos explica que os caminhos para chegar ao *amor embebedado* são três: o primeiro é o purgativo; o segundo, o *illominativo*; e o terceiro, o contemplativo. O purgativo é formado pela contrição – que nasce da *consiraçom do partimento de Cristo e da Paixão*, e da *consiraçom* do Diabo; pela confissão – que nasce da *consiraçom* das alegrias do Paraíso que o homem, por pecado, avia perdido; e pela satisfação – que nasce do desejo que o homem tem de ser *minguado das artes do Diabo*. O caminho purgativo, primeira etapa a ser percorrida pelo cristão na busca de Deus, consiste, como vimos, de uma purificação – como as duas primeiras *conversaçons* de que fala Isaac de Nínive). Essa é obtida especialmente pela compunção: lágrimas de arrependimento na contrição, temor do Diabo e da perda do paraíso. Além disso, o autor esclarece-nos que a consideração da Paixão de Cristo, martírio sofrido pela nossa redenção, faz parte dessa purificação e da compunção pelos nossos pecados, que participam da causa da Paixão. O segundo caminho, *illominativo*, é composto da lição – que ensina ao homem sobre a vida e morte de Jesus; do pensamento, ou meditação – que aviva a lembrança da vida e morte de Jesus; e da oração – que adoça. Assim, mais uma vez é reforçada a importância da meditação sobre a Paixão, meditação sobre a humanidade e os sofrimentos do Cristo. Supõe-

[238] Martins, M., S.J. Os sete tratados cartusianos do cód. CCLXXVI/199, de Alcobaça. (7. – Livro dos três caminhos e dos sete sinais do amor embebedado). *In*: *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: L. Cruz, 1956; p. 175-182.
[239] Martins, M., S.J., *op. cit.*, p. 177.

se, a partir desses dados, que estamos diante de um texto na origem mais tardio do que outros do *corpus*, como os *Diálogos de S. Gregório* e o *Livro de Isaac*, devido à ênfase na meditação sobre a Paixão, tendência mais em voga nos fins da Idade Média (a partir do século XIII), da qual testemunham várias obras, cujo exemplo por excelência são as *Meditações sobre a Vida de Jesus Cristo*, do Pseudo-Bonaventura. O terceiro e último caminho do *Livro dos três caminhos*, o *contemplativo*, é já o próprio amor embebedado, que o autor também denomina de amor *extityco* ou *leuantador* (*...por que elle leuãta // Assy ocoraçom do amador que nom pode penssar. nem / ouujr fallar. senom daquello que ama*[240]) e cujos sinais mais evidentes, que listamos a seguir, são sete:

Ho Primeiro signall he muyto[241] *ouuír / e pouco fallar senom he de cousa amada Efalar / minguado. Ho segundo he secura de membros / polla ardente apricaçom aacousa que ama Ho terçeiro / sinall he os olhos encouados. scilicet. o jntindimento e aafeiçom perfu/ndos no coraçom e em deos Catodo oque ama he dentro segundo / deçíma he dito. ho quarto signall he mingua de lagrimas / senom uẽẽ dacousa amada. ho quinto he pulsso desor/denado. scilicet. das afeiçõõẽs que som ou mujto tríguosas / ou mujto tardínheiras assy como he dito. ho seisto / he profundo cujdado e adormiçímento tornado adentro / Assy que taaes namorados nom entendem senom pouco / ou nada das cousas de fora senom de seus amores / ho seitimo he alteraçom que uem cado*[242] *quando homem / uee alghua cousa que parece oque ama Por estes sete / signaaes conheçe homem ho amor enbeuedado. (...)*[243].

Como se pode ver, o que mais nos interessa é o quarto sinal, no qual nos deteremos. À primeira vista, poderia parecer que o *Livro dos três caminhos e sete sinais* vai na contramão dos outros tratados do *corpus*, prescrevendo ou tendo em alta conta a ausência das lágrimas. No entanto, basta vermos qual é a explicação contida no texto para esse quarto sinal para nos convencermos de que, bem ao contrário, ele participa de um desdobramento da doutrina do *Penthos* que encontramos nos outros tratados. De fato, o autor do *Livro* explica-nos que o quarto sinal do amor embebedado é o fato de os amantes de Deus não

---

[240] *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado. In*: BNL ALC 199, fól. cxxvjr-cxxvjv (fól. 134r-134v).
[241] *muyto*] Ms.: <*to*> sobrescrito.
[242] A seqüência <*cado*> está riscada.
[243] *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado, op. cit.*, fól. cxxxixr (147r).

chorarem a não ser devido a seu objeto de amor. Ou seja, eles não mais vivenciam a tristeza conforme o mundo[244], guardando todas as suas lágrimas para a expressão de sua relação com o sagrado. Nas palavras do texto:

O. quarto signall damor extitíco he secura do/lhos e mingua de lagrimas. Cataaes na/morados podem chorar. senom he por causa / dacousa que amã nem morte damigos nem perda daver. nõ / pode thirar. lagrimas delles Mes soomente acousa ama/da Eassy he espritualmente daalma Namorada / Por que cousa que asseu amigo nom perteemça nom / apode toruar. nem fazer triste segundo he scripto nos pro/uerbios Nom[245] contũrbabit justum qujd qujd ey acydent */ Acidente he ao justo todo aquelhe uem fora dessua prinçepal / ẽtençom Ecomo aprinçepall entençõ daalma namo/rada. seia deleitarsse e auer prazer em seu amigo. todo / oque lhe aconteçe fora daquello nom apode toruar. nem em/tristeçer E nom se torua adeuota alma que deos busca e ama / por perdas tenporaaes de fora. Pois seu amigo que ella / tanto deseia lhe fica sãão (...)*[246]

Isso não quer dizer que os *namorados de Deus* não vertam mais lágrimas. Pelo contrário, o autor do *Livro dos três caminhos* expõe-nos duas ocasiões em que esses homens choram, e muito:

(...) hora é de saber que duas cou/sas sam deque os namorados sooem de chorar. A primeira / he quando ouuem cantiguas damor e estormentos de mu-/sica espicialmente em terra estranha longe dos seus amo/res. Desto nom he necessaria proua por que mujtos / Vivem que osabem bem Eentom se nenbram de // [fól. cxxxijv] *sseus amores Assy he da ssanta alma namorada quando / ella ouue os doçes quantares que sse cantã cada dia na santa / Jgreia de seu amigo jhesu christo Eella se sente ajnda em / este mundo que aella he estranha terra. Nembrandosse dlle*[247] */ se funde toda em lagrimas Assy que ela pode dizer oque / he scripto nos canticos* ãĩã mea lique facta est ut de/lectus locutus est. *quer dizer omeu coracõ se fundio / em lagrímas quando eu ouuj fallar meu amigo. Tall / namorado era santo agostinho que disse no liuro de suas / confissõões. doçe amigo jhesu crhisto quando*

---

[244] Refiro-me à distinção entre as duas tristezas, conforme o mundo e conforme Deus, estabelecida por S. Paulo em II Cor 7, 10-11, já comentada anteriormente, no capítulo 3 desta tese.
[245] *nom*] Ms.: <*nom*>, em latim, nessa forma, que conservo, aqui e mais adiante.
[246] *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado*, *op. cit.*, fól. cxxxijr (140r).
[247] *dlle*] Ms.: dessa mesma forma, sem abreviatura para o *e* final.

de uos ouuy / mos[248] *doçemente. quantar chorey lagrimas em auomdança / Em este canto se deuiam as deuotas pessoas freiras / e monjas e crelligos aexerçytar Eos leiguos da/uyuar em deuaçom Enom cantar pello uento nẽ / pella gloria domundo. que nom seiam daquelles aquem deos / diz per amos operfeta* Austrame tu multum carminum / et cantica lyrae[249] tue nõ audiam. *Gira dante mim dizẽ/do oarroydo de tuas cantiguas Eocanto datua arpa*[250] */ nom ouujrey. homem pode bem l*[251] *chamar arroydo jeerall /* nom uox set uotum sonat in em[252] aury dey. *Deos / nom ouuj as uozes altas Mes odeseio. Segundo //* [fól. cxxxiijr] *he scripto no exodo de Moyses.* qujd clamas ad me. *que / clamar e braadar amỹ diz deos Moyses se calaua. mes / osseudeseio chamaua. Por isto disse deos nos canticos aasã/ta aalma* Sonet uox tua in auribus mĩs. *Eu / quero dizer deos que sooe atua uoz nas minhas orelhas Enõ / em as do poboo Eque tu cantes por amor de mim e nõ / por elle. Hos namorados sooem afazer cantiguas de seus / amores Eem oque amam penssam cantando Ecantã / penssamdo Assy deue fazer adeuota pessoa desseu amigo / jhesu christo Assy que ella possa dizer com daujd* Jnte can/taçio meu senp[253]. *Meu amigo*[254] *senhor e meu ami/go. Meu cantar. he senpre por ty e de ty. Hos Jograres / fazem rímos e cantiguas daquelles que lhes dam grandes / dõões Assy deue fazer adeuota pessoa que cada rre-/çebe beneficios de deos Eatende oprinçipall bem. Por / que ella pode dizer com daujd.* Catabo duõ qui bona / Abuit mi. *Eu cantarey ameu Senhor de que todos / bẽẽs me ueem Enom pollo mundo fallecçedor e ẽ/guanoso. todollos dias daminha ujda e nom hũũ / sso día no ano Assy como alguas pessoas que / nom querem cantar de deos nem louuallo (...)*[255]

O que o texto nos fala, legitimado pela autoridade das *Sagradas Escrituras* e do recurso a Doutores da Igreja, como Santo Agostinho, é que é próprio dos amantes de Deus chorarem ao estarem em presença de algo que evoque, ou represente, seu objeto de amor. Dessa forma, tudo o que metaforiza o divino cristão, tudo o que é seu símbolo – e

---

[248] A seqüência <*mos*> está riscada.
[249] *lyrae*] Ms: *lye*. Desdobramento duvidoso para <*ra*>.
[250] *arpa*] Ms: *apa*. Desdobramento duvidoso da abreviatura para o <*r*>.
[251] *l*] Ms.: *l* solto, presente dessa forma.
[252] A seqüência <*em*> está riscada e o <*in*> está sobrescrito.
[253] *senp*] dessa forma no manuscrito.
[254] A seqüência <*amigo*> está riscada.
[255] *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado, op. cit.*, fól. cxxxijr-cxxxiijr (140r-141r).

lembramos aqui que o mundo medieval é percebido como uma grande floresta de símbolos, em especial, do sagrado – traz à mente do cristão a lembrança de Deus, sua presença incompleta da qual, por analogia, o homem pode usufruir ainda na vida terrena. O exemplo por excelência, ao qual o autor recorre, é o dos cânticos de Igreja, que falam de Deus e, com isso, evocam-no. A alma, nessa experiência, revive o desejo de Deus e o homem derrama lágrimas. Para emprestar maior autoridade à idéia das lágrimas advirem a partir da evocação do sagrado, o autor cita o versículo do *Cântico dos Cânticos* (5, 6), livro bíblico que inspira os escritos místicos e torna-se o objeto de inúmeros comentários e sermões a partir do século XII: *anima mea liquefacta est ut delectus locutus est*, traduzindo-o por *o meu coração se fundiu em lágrimas quando eu ouvi falar meu amigo*. Ora, a imagem da alma "liquefeita" amolda-se perfeitamente à das lágrimas espirituais, em que se mesclam uma realidade corporal, a secreção lacrimal, a uma realidade incorpórea, elevada[256]. A alma, o mais profundo e imaterial do homem, ao entrar em contato com uma analogia sensível do divino, utiliza-se também de um canal material e sensível para demonstrar o seu transbordamento de desejo e júbilo. Deus chama: a alma funde-se e o homem chora – é a imagem da conversão medieval. O homem em exílio na terra, conforme já foi descrito pela doutrina do *Penthos*, manifesta sua saudade e desejo quando recorda-se, pela evocação, de sua Pátria.

O *Livro dos três caminhos e sete sinais* não fala, chegado esse ponto, de lágrimas de contrição, de arrependimento pelos pecados ou da compunção de temor; pois trata, já, dos sinais do amor embebedado, da contemplação, graça que pressupõe uma purificação anterior da alma cristã, através das vias purgativas e iluminativas. Trata-se das lágrimas da compunção de amor, quando a alma já "provou" a contemplação divina e, então, deseja ardentemente Deus e os bens celestiais.

A memória da doçura da contemplação parece ser reativada pela representação do sagrado, mediante a qual o cristão experimenta novamente o prazer da presença divina e, ao mesmo tempo, o desejo crescente dessa presença, posto que ela é, sempre, incompleta e mediada. Nessa perspectiva, a presença de um personagem santo pode provocar, nos outros,

---

[256] Obs.: Piroska Nagy refere-se a imagem da liquefação da alma em lágrimas, submetida ao fogo da caridade, depreendida desse versículo bíblico, em inúmeros textos medievais. Cf. Nagy, P., *op. cit.*

as lágrimas, pois o santo, ser consagrado ao Senhor por definição e que tem geralmente restaurada sua imagem original devido a sua vida de virtudes, mortificações e, principalmente, devido à graça recebida de Deus, pois bem, esse santo constitui também uma presença – ainda que metonimizada – do sagrado.

A seguir, o *Livro dos três caminhos e sete sinais do Amor Embebedado* apresenta outra ocasião na qual os namorados de Deus também choram. Voltemos ao texto do *Livro*:

A. segunda cousa que thira lagrimas dos namo/rados he temor da partamento Jsto he quando / temem quelhes conuem partir. segundo / he escripto no prímeiro liuro dos Rejs. de dauyd e Jonata / que quando hũũ do outro se partirom beijaromsse e cho/rarom Por que se amauom de bõõ amor Pois tall / morte[257] *apartamento he assy como morte aos namo/rados Eos faz amehude chorar E nunca sam / sem temor segundo diz ouujdio noliuro daarte damar /* Cunta quídem timeo quis cim securus amaujt // [fól. cxxxiiijr] *Eu temo todas as cousas diz o namorado Equem / amou Nunca sem temor nem guem. . E assy he spritual/mente da santa alma. que nom sera de todo segura de ty / ataa que seía coroada no paraiso. Jsto he oque diz sam / paullo* Nom arbitros me conprehendi se *Eu nõ / me guabo que aja guaançado Mes aJnda busco temẽdo / Pois nom deuem as pobres ouelhas seer sem temor se / os pastores ham medo Edisto veem amehude lagrimas / aalma namorada.*[258]

A segunda fonte de lágrimas dos amantes de Deus é, segundo o texto, o temor da separação. O autor do *Livro* legitima essas lágrimas a partir de citações do *Antigo Testamento* que encontram-se, diferentemente do que nota o *Livro* (I Reis), em I Samuel. Trata-se do episódio em que o pai de Jônatas, Saul, tenciona matar Davi, por ciúmes de suas façanhas, apesar dos préstimos de Davi para sua casa. Jônatas, que tem grande afeição por Davi, sonda o pai para saber suas intenções reais e avisa o amigo, ajudando-o a fugir. No versículo 41 do capítulo 20, Davi está prestes a fugir e despede-se de Jônatas:

---

[257] A seqüência <*morte*> está riscada.

[258] *Livro dos três caminhos e setesinais do amor embebedado*, *op. cit.*, fól. cxxxiijv–cxxxiiijr (141v-142r).

Retornando o servo, Davi saiu de trás do outeiro, pôs-se com o rosto em terra e se prostrou três vezes; a seguir os dois [Davi e Jônatas] *se abraçaram e juntos choraram abundantemente.*[259]

A partir dessa separação prototípica, dada entre dois homens que se amam de bom amor, o *Livro* dissemina um exemplo de cena em que as lágrimas vertidas são autorizadas e consagra a separação como um momento de dor que participa da tristeza segundo Deus e não segundo o mundo.

Segundo o excerto do *Livro dos três caminhos* transcrito acima, a separação faz chorar mas, sobretudo, o temor da separação faz chorar. Neste ponto, encontramo-nos, mais uma vez, imersos nos desdobramentos da doutrina do *Penthos*. De um lado, temos a evocação por analogia do sagrado altamente valorizada; soma-se a ela o temor da separação: separação que se dá entre seres que se amam de bom amor, como Jônatas e Davi, e separação entre a alma e o que é sagrado, entre a alma e Deus. A santa alma só estará segura no Paraíso, quando tiver diante de si a face de Deus e, portanto, estará isenta de qualquer possibilidade de separação de seu objeto de amor e desejo.

Uma vez que a presença de Deus é metonimizada nos cânticos de Igreja ou na figura de alguém santo, e que essa imagem análoga de Deus revigora no cristão aspectos de sua relação com o sagrado, da mesma maneira, podemos dizer que os momentos de separação reatualizam analogicamente a separação da alma com Deus, enquanto "exilada" na terra, ou enquanto sujeita ao pecado que constitui, também, afastamento de Deus. As lágrimas vertidas nesses momentos de separação são, em essência, derramadas pelo **temor** da ausência de Deus ou do sujeito intermediador que o representa – objeto, também, de amor. Nesse sentido, equivalem tanto às lágrimas da compunção de amor quanto às lágrimas da compunção de temor. Esta pode ser considerada o outro lado da compunção de amor, pois ambas repousam no desejo de Deus. Este fica sendo, portanto, a grande motriz das lágrimas dos cristãos medievais. É também o desejo de Deus que impulsiona toda a vida dos monges medievais, que abandonam o mundo e buscam a solidão e as mortificações para melhor

[259] *Bíblia de Jerusalém.* I Sam. 20,41. *Vulgata: cumque abisset puer / Surrexit David de loco qui vergebat ad austrum / Et cadens pronus in terram adoravit tertio / Et osculantes alterutrum fleverunt pariter / David autem amplius.*

seguirem no caminho de aproximação com Deus. Dessa forma, o ideal de vida monástica converge no que estamos chamando de matriz essencial do dom de lágrimas.

Através do *Livro dos três caminhos e sete sinais do Amor Embebedado*, vemos também o quanto a concepção de que a visão da natureza e do mundo do homem medieval de que ambos são um conjunto de símbolos análogos a uma realidade superior, sagrada, é pertinente dentro do ambiente monástico. Também fica claro o quanto a cultura monástica valoriza o papel da representação. Posto que Deus é o único Ser, Perfeito e Eterno, e que nós, homens, somos criaturas contingentes e participamos, portanto, de uma outra ordem, imperfeita e temporal, a forma humana encontrada para se relacionar com o Criador, afora a intervenção deste, através da graça e do milagre, é através da representação. Nesse sentido, afirmamos aqui que também as lágrimas narradas nas hagiografias que analisamos a seguir são representações dessa relação com o divino e, ao mesmo tempo, constituintes da própria relação. Essas representações partem, de um lado, de um ato de vontade humana, de pungir-se pelos pecados ou de não caber em si pela experiência de um prazer inaudito (a contemplação, quando a alma liquefaz-se: *anima mea liquefacta est...*) ou, ainda, de desejar ardentemente esse prazer; e, de outro lado, partem de um ato divino, que outorga a graça do arrependimento, ou da consciência e desejo da presença de Deus.

O temor tem papel relevante dentro dessa psicologia religiosa humana. O componente principal da relação entre o homem e Deus, o amor, é movido, inicialmente, pelo temor: ao princípio experimenta-se o temor das penas do Inferno – e da ausência completa de Deus - que, mais tarde, transforma-se em um temor de uma separação ainda que incompleta de Deus e de tudo que lhe diga respeito. Neste ponto, o temor confunde-se com o desejo, forma de vivenciar o amor a Deus do homem ainda na terra. O *Livro dos três caminhos*, como vimos, dá grande ênfase ao temor da alma. Para tanto, seu autor recorre a Ovídio, poeta pagão que trata do amor o mais laico possível, e a S. Paulo. O lugar privilegiado dado ao temor não é à toa; o temor é cultivado por toda a cultura monástica e preconizado, inclusive, pela *Regra de S. Bento* e pelos *Apotegmas dos Padres do Deserto*, os dois textos certamente mais fundamentais para a vida monástica ocidental. S. Bento, já no *Prólogo* da *Regra*, ensina o temor a Deus:

Portanto, vamos nos levantar até que enfim, quando a Escritura Sagrada nos desperta, dizendo: "Está na hora de nos levantarmos do sono." E, abertos os nossos olhos para a luz que nos diviniza, vamos ouvir com os ouvidos cheios de espanto a divina voz que diz: "Hoje, se ouvirem a sua voz, não endureçam os seus corações." E noutro lugar: "Quem tiver ouvidos, venha ouvir o que o Espírito diz às Igrejas". 12 ***E o que diz ele? "Meus filhos, venham me ouvir! Vou ensinar a vocês o temor do Senhor.*** *13 Corram enquanto tiverem a luz da vida, para que as trevas não envolvam vocês."* [260]

O editor da *Regra* indica que o texto acima, *Prólogo,* 12, é retomado de Sl 33, 12 que na *Bíblia de Jerusalém* é o Salmo 34, 12: *Filhos, vinde escutar-me, / vou ensinar-vos o temor de Iahweh*[261]. Os versículos imediatamente anteriores também tratam do temor: *Temei a Iahweh, santos seus,/ pois nada faltará a quem o teme./ Os leõezinhos passam necessidade e fome,/ mas nenhum bem falta aos que procuram a Iahweh.*[262] Assim o primeiro passo na aproximação com o sagrado é o temor, que também faz nascer a compunção e que culminará no amor vivenciado da maneira mais plena possível na terra. O Deus do temor, imagem típica do *Antigo Testamento*, parece progredir, no caminhar da alma cristã, para o Deus do Amor representado no *Novo Testamento*. Também nos *Apotegmas dos Padres*, obra já comentada no capítulo II desta tese, temos diversas referências ao cultivo do temor de Deus. Essa obra, nas suas coleções organizadas sob a forma sistemática, apresenta todo um capítulo sobre a compunção. Nesse capítulo, o temor é associado às lágrimas da compunção, ao arrependimento pelos pecados, e é, por isso, considerado um bem a ser perseguido e cultivado. De fato, o capítulo incia-se com uma exortação ao temor de Deus e à lembrança da hora da morte:

Abba Antoine dit: "ayant devant les yeux la crainte de Dieu, souvenon-nous toujours de la mort, haïssons le monde et tout ce qui s'y trouve, haïssons tout repos charnel, renonçons à cette vie afin de vivre pour Dieu. (...)[263]

Vejamos outros fragmentos dentre os mais expressivos a respeito do temor:

---

[260] *A Regra de S. Bento*. Trad. de Penido, Dom Basílio, OSB. Petrópolis: Vozes, 1993; *Prólogo*, p. 12. Obs.: grifo meu.
[261] Na *Vulgata*, é o Salmo 33, 12: *venite filii audite me timorem Domini docebo vos.*
[262] Sl 34, 10-11.
[263] *Les apophtegmes des Pères – collection systématique*. 1.Trad. de Jean-Claude Guy, s.j. Paris: Cerf, 1993; III, 1, p. 149.

Abba Jacques dit: "De même qu'une lampe met de la clarté dans une chambre obscure, ainsi la crainte de Dieu, si elle vient dans le coeur de l'homme, l'éclaire-t-elle et lui enseigne-t-elle toutes les vertus et commandements de Dieu."[264]

Quelques pères interrogèrent abba Macaire l'Egyptien en disant: "Comment se fait-il que, soit que tu manges, soit que tu jeûnes, ton corps reste émacié?" Et le vieillard leur dit: "Le morceau de bois servant à tisonner les sarments qui brûlent finit par être entièrement consume par le feu; de même, si un homme conserve pur son esprit dans la crainte de Dieu, cette crainte consume ses os."[265]

Il dit encore [un vieillard]: *"Celui qui acquiert la crainte de Dieu possède un trésor plein de biens, car la crainte de Dieu sauve l'homme du péché."*[266]

Assim, vemos que, na concepção dos Padres do Deserto, o temor de Deus, livra os homens do pecado, assim como as lágrimas:

Il dit encore [l'Abba Moïse]: *"Par les larmes l'homme acquiert la vertu, et par les larmes arrive le pardon des fautes. Lorsque tu pleures, n'éleve pas le ton de ton gémissement, et que ta gauche ignore ce que fait ta droite. La gauche, c'est la vaine gloire."*[267]

Essas não são, no entanto, as únicas referências às lágrimas nesse capítulo dos *Apotegmas*; muito ao contrário, as referências à prática das lágrimas são abundantes, de forma que não vem ao caso citá-las todas aqui; no entanto, registro aqui o quanto a compunção é prescrita ao monge como norma de vida, da qual o temor faz parte:

Passant un jour en Égypte, abba Poemen vit une femme assise dans un sépulcre, qui pleurait amèrement. Et il dit: "Tous les charmes de ce monde peuvent venir, ils ne détourneraient pourtant pas son âme du deuil. De même le moine doit-il, lui aussi, avoir toujours en lui-même la componction."[268]

---

[264] *Ibidem*, III, 17, p. 159.
[265] *Ibidem*, III, 18, p. 159.
[266] *Ibidem*, III, 45, p. 177.
[267] *Ibidem*, III, 22, p. 163.
[268] *Ibidem*, III, 24, p. 163-165.

Il dit encore [l'abba Poemen]: "Pleurer, telle est la voie que nous onte enseignée l'Écriture et nos pères qui dissent: Pleurez. En effet, il n'y a pas d'autre voie que celle-là."[269]

E, se por um lado as lágrimas são prescritas, por outro, o riso é condenado diversas vezes, pois ele espanta o temor, tão salutar à alma, e, portanto, afasta a *beatitude da compunção*:

(...) Et maintenant, à propos du rire, écoute: le rire chasse la béatitude de la componction; le rire ne construit pas, ne protège pas, mais ua contraire il détruit et démolit ce qu'on a édifié. Le rire chagrine l'Esprit-Saint, n'est pas utile à l'âme et corrompt le corps. Le rire chasse les vertus; il n'entretien pas le souvenir de la mort ni la méditation des châtiments."[270]

O texto dos *Apotegmas*, embora não faça parte de nosso *corpus* de espiritualidade, auxilia-nos, entretanto, a esclarecer alguns aspectos do *Penthos* vivenciado pelos Padres do Deserto e primeiros monges que ecoam nos tratados dos testemunhos da Idade Média Central e do fim da Idade Média que analisamos nesta Tese. Ele nos mostra a grande associação do temor à compunção, além de repetir-nos a função das lágrimas enquanto purificadoras e redentoras. Mas, além disso, esse texto revela-nos o lugar ocupado pela compunção dentro da concepção da religião cristã dos monges. O fragmento 28 do capítulo sobre a compunção retoma uma passagem do Gênesis em que é narrada a aliança do Senhor com Abraão, quando este compra um pequeno trecho de terra em Israel, constituindo-a como a terra prometida. Essa terra será o túmulo de Sara, que Abraão constrói para chorar seus pecados:

(...) Il [l'Abba Poemen] *lui dit: "Abraham, lorsqu'il entra dans la terre de la promesse, acheta un sépulcre pour lui-même, e par ce tombeau il hérita la terra." Le frère lui dit: "Qu'est-ce que le tombeau?" Et le vieillard dit: "Le lieu des pleurs et de la componction".*[271]

É o editor dos *Apotegmas* quem nos indica a fonte dessa reflexão, no livro do *Gênesis* 23, 4ss. Segundo comentário da *Bíblia de Jerusalém*, obtendo Abraão um título de

---

[269] *Ibidem*, III, 30, p. 167.
[270] *Ibidem*, III, 55, p. 181.
[271] *Ibidem*, III, 28, p. 165-167.

propriedade e um direito de cidadania em Canaã, começa a se realizar a promessa da Terra. Muito bem, nós vemos justamente no fragmento atribuído ao abade Poemen que a primeira propriedade de Abraão nessa terra é o túmulo de Sara, onde Abraão tenciona chorar seus pecados. A terra da promessa identifica-se, assim, com o local em que se derramarão lágrimas de compunção pelos pecados. Essa é a parte de Abraão na sua aliança com Deus. O texto dos *Apotegmas* fará, mais adiante, explicitamente essa identificação:

Un frère interrogea un vieillard, disant: "Comment se fait-il que mon âme désire les larmes, comme je l'entends dire des vieillards, qu'elles ne viennent pas, et que mon âme en soit affligée?" Le vieillard lui dit: "Les fils d'Israël mirent quarante ans à entrer dans la terre de la promesse. ***Or les larmes sont la terre de la promesse.*** *Lorsque tu y parviendras, tu ne craindras plus le combat. Dieu veut, en effet, que l'âme soit ainsi affligée afin qu'elle désire toujours entrer dans cette terre."*[272]

As lágrimas de compunção pelos pecados são, como se pode depreender dos fragmentos citados dos *Apotegmas*, a própria terra prometida, a beatitude prometida aos que choram, a contemplação da divindade, enfim, a compunção de temor associa-se à compunção de amor, ao repouso da alma no sagrado, pois a primeira conduz, inevitavelmente, à segunda. Assim, temor e amor encontram-se em uma relação estreita de reciprocidade, causalidade e complementaridade.

O texto dos *Apotegmas* interessa-nos, ainda, pelas menções que faz às lágrimas derramadas por Maria e Maria Madalena nos episódios da Paixão de Cristo. Essas lágrimas, como sabemos, foram largamente exploradas ao final da Idade Média, quando os escritos cristãos centravam-se sobre a meditação da humanidade e dos sofrimentos do Cristo. Curiosamente, o choro dessas mulheres já é evocado como exemplo a ser seguido nesses fragmentos tão antigos que nortearam a vida e os costumes monásticos de toda a Idade Média. Resta especular se temos aqui uma das grandes fontes do que se desenvolveu amplamente nos fins da Idade Média ou se a ênfase na Paixão e o exemplo das lágrimas aí derramadas pelas santas mulheres sempre estiveram fortemente presentes na cultura monástica e irradiaram-se daí para outras esferas, multiplicando suas formas, mais ao fim da Idade Média. Não pretendo, entretanto, discutir esta questão no âmbito desta Tese; trago

[272] *Ibidem*, III, 45, p. 177; grifo meu.

aqui, por hora, os excertos dos *Apotegmas* que indicam ao monge o exemplo das lágrimas dessas mulheres:

Abba Isaac se rendit chez abba Poemen et, tandis qu'ils étaient assis, il le vit en extase. Et il le supplia disant: "Où était ta pensée, abba?" Le vieillard dit: "Là où était sainte Marie à pleurer près de la croix du Sauveur. Et moi, je voudrais toujours pleurer."[273]

Un frère interrogea un vieillard, disant: "Comment mon âme aime-t-elle l'impureté?" Le vieillard lui dit: "L'âme desire les passions, mais l'Esprit de Dieu la saisit. Nous devons pleurer sur nos fautes et nos impuretés. Tu as vu comment le Seigneur a appelé Marie lorsqu'elle se pencha sur le tombeau en pleurant? Ainsi en sera-t-il aussi pour l'âme."[274]

O editor nos aponta, para esse último fragmento, a referência bíblica em Jo 20, 11-16. Aí vemos, de fato, o Cristo ressuscitado aparecer para Maria Madalena que chora sobre o sepulcro vazio e chamá-la: *"Maria!"* Da mesma maneira, segundo o fragmento, nós seremos chamados pelo Cristo se chorarmos pelos pecados. É curioso notar que o último dos textos do *corpus* de espiritualidade tratado neste capítulo, o *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado*, sétimo tratado do *Castelo Perigoso*, é seguido, no códice BNL ALC 199[275], por um texto atribuído a Orígenes - que, porém, não consta entre suas obras autênticas; tratando-se, muito provavelmente, de uma pseudoepigrafia e, portanto, de um Pseudo-Orígenes. O texto referido é justamente um comentário da passagem bíblica acima referida do *Evangelho de S. João*, 20, 11-16, quando Maria Madalena chora no sepulcro do Cristo. Ora, Maria Madalena, a partir do século XII, quando seu culto difunde-se largamente pelo Ocidente, torna-se o modelo por excelência de penitência e devoção através das lágrimas. Figura nascida de uma identificação entre a pecadora convertida pelo Cristo, Maria, irmã de Marta, e Maria de Magdala, efetuada por S. Gregório Magno e adotada pelos exegetas posteriores, Maria Madalena é a santa que chora os seus pecados com humildade e obtém o perdão, devido a seu amor extremo ao Cristo[276]. Ela torna-se, assim, um modelo devocional que veremos repousar, inclusive, sobre várias hagiografias femininas do nosso

[273] *Ibidem*, III, 31, p. 167.
[274] *Ibidem*, III, 50, p. 179.
[275] Obs.: apenas no BNL ALC 199, mas não no BNL ALC 214, "cópia" do 199.
[276] Cf. a esse respeito P. Nagy, op. cit., p. 257-267.

corpus. O texto do Pseudo-Orígenes intitula-se *da exposiçom de orígenes sobre este evange/lho* maria estabat admonumẽtum / foras plorans e está incompleto no códice, ocupando os fólios CL*v*-CLII*v* (158v-160v). Isabel V. Cepeda não o lista na sua *Bibliografia da Prosa Medieval em Língua Portuguesa*[277], mas o mesmo é referido por Mário Martins[278] e por João Santana Neto, editor de outros tratados do *Castelo Perigoso*[279]. Esse último filólogo apresenta-nos a data de composição do códice BNL ALC 199, que é considerado como composto na primeira metade do XV, devido à letra utilizada, embora traga anotada pelo copista, no *explicit*, a data de 1400 (Era hispânica; 1368 a.D., portanto)[280], mas não tece, entretanto, comentário algum a respeito do texto do Pseudo-Orígenes - e nem tampouco o jesuíta Mário Martins. Assim, sem quaisquer informações concernentes à possível autoria, data de composição ou outras versões do texto, atemo-nos, neste trabalho, apenas ao conteúdo do mesmo pois, assim como os fragmentos dos *Apotegmas*, pois é documento precioso que testemunha a devoção às lágrimas vertidas pelas Marias nos episódios da Paixão de Cristo, que encontra-se, também, em outros textos dos *corpora*. Esses excertos explicam-nos, um pouco mais, as fontes do cultivo da prática de lágrimas pelos monges medievais. Retomamos, por isso, o texto do *Evangelho de S. João*, para melhor situar o leitor quanto às explicações do Pseudo-Orígenes:

Maria estava junto ao sepulcro, de fora, chorando. Enquanto chorava, inclinou-se para o interior do sepulcro e viu dois anjos, vestidos de branco, sentados no lugar onde o corpo de Jesus foi colocado, um à cabeceira e outro aos pés. Disseram-lhe então: "Mulher, por que choras?" Ela lhes diz: "Levaram o meu Senhor e não sei onde o colocaram!" Dizendo isso, voltou-se e viu Jesus de pé. Mas não sabia que era Jesus. Jesus lhe diz: "Mulher, por que choras? A quem procuras?" Pensando ser ele o jardineiro, ela lhe diz: "Senhor, se foste tu que o levaste, dize-me onde o puseste e eu o irei buscar!" Diz-lhe Jesus: "Maria!" Voltando-se, ela lhe diz em hebraico: "Rabbuni!", que quer dizer "Mestre".[281]

---

[277] Lisboa: Ministério da Cultura/Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995.
[278] Os sete tratados cartusianos do cód. CCLXXVI/199, de Alcobaça. *In: Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livr. Cruz, 1956; p. 159-189.
[279] *Duas leituras do tratado ascético-místico 'Castelo Perigoso'*. São Paulo: USP, 1997 (Tese de Doutorado).
[280] Cf. Santana Neto, J. A., *op. cit.*, p. 28 e 89.
[281] Jo 20, 11-16.

Já o texto do BNL ALC 199 do Pseudo-Orígenes vem introduzido por um prólogo do tradutor, evidenciando a existência de versões em outras língua, provavelmente em latim:

Per esforçar os coraçõões aapersseuerança que/ soo mercee acoroa dagloria segundo diz/ sam bernardo Eque nos he bem mostrado no auãgelho/ de sam Joham per santa maria maadalena que perseuerou/ em buscar jhesu christo e oachou Epor nos mouer ame/lhor amardeos e aver mayor deuaçom na sobredita maria/ eu poerey aquy em linguajem aesposiçom do euangelho/ assy como ella veyo ao moymento de nosso Senhor E como se/ queixaua: /[282]

O tradutor propõe-se dois objetivos que se fundem, na verdade, em um só: primeiramente quer incitar o fiel à perseverança na busca de Deus; para esse fim, dá o exemplo de Maria Madalena, no *Evangelho de S. João*. O tradutor propõe-se, ainda, a incitar o leitor a melhor amar a Deus, também com o exemplo da busca de M. Madalena por Deus: este é, na verdade, um prolongamento do primeiro objetivo: buscar e amar Deus são um mesmo movimento. Porém, ele apresenta, a seguir, o segundo objetivo de sua tradução: estimular uma maior devoção à santa em questão. Ela é merecedora de tanto, uma vez que nos dá o exemplo de como melhor amar a Deus, buscando-o, o que Maria Madalena faz com lágrimas! Vejamos o texto do Pseudo-Orígenes:

(...) Nos ouuimos Maria / ao moymento estando defora. Nos ouujmos maria chorando / Vejamos se podermos porque esta / Euejamos por que cho/ra. Sua estada[283] *he nosso bem Seu chorar nos seia / proueitoso. Amor afaz estar. Door acostrange / que chore. Ella oolhaua arredor dessy se ueria aquelle / que amaua Echoraua cuydando que lho thyrarom do se/pulcro. sua door era ẽnouada. por que como ela dantes / era triste por elle morto. Assy se doya por elle que lho Le/uarom Eesta door era muyto*[284] *grande por que ella nom rreçe/bia comsollaçom:*[285]

Neste trecho, o Pseudo-Orígenes expõe as duas questões a serem compreendidas no texto. A primeira delas é o fato de Maria Madalena permanecer do lado de fora do sepulcro,

---

[282] *da exposiçom de orígenes sobre sobre este evange/lho "maria estabat admonumẽtum / foras plorans". In*: BNL ALC 199, fól. clv (158v). Obs.: este texto também é inédito; portanto apresento minhas transcrições paleográficas.

[283] *estada*] Ms.: <*da*> sobrescrito.

[284] *muyto*] Ms.: <*to*> sobrescrito.

[285] *da exposiçom de orígenes sobre..., op. cit,* fól. cljr (159r).

quando todos os outros já tinham se retirado - e sua resposta para isso será enunciada logo em seguida: é o amor que faz Maria permanecer ali, buscando ainda o Cristo. A segunda questão é o motivo pelo qual Maria chora: devido à dor, que é duplamente gerada: primeiramente, ela vivencia dor pela morte de Cristo, que lhe tolhe sua presença; essa dor logo é acrescida de uma nova: o corpo morto do Cristo desaparecera, ocasionando uma separação ainda mais radical, pois mesmo a matéria inerte do corpo, que representa ainda o Cristo, como as relíquias sagradas dos santos, lhe foi confiscado. As lágrimas da santa dão-se, portanto, pela ausência total de seu objeto de amor. Assim, neste parágrafo inicial do comentário, o Pseudo-Orígenes expõe as duas questões que serão analisadas, e sob qual prisma, ou interpretação, esses fatos serão entendidos. O autor continua, em seguida, discorrendo sobre essas dores que levam Maria Madalena às lágrimas:

Ella auia primeiro chorado Emolhara os pees / de jhesu christo polla morte. de sua alma Eagora / vynha com lagrímas aomoymento pella morte de seu / mestre Mes como ella nom achasse ho corpo no / moymento otrabalho do Jnguoento pereçeo Mes adoor / do hungír creçeo. Aquella faleçeo ao Seruír[286]*. aquem nom / falleçeo auer door por elle. Eelle falleçeo que ella o hun/gisse. Mes nom falleçeo que ella chorasse. quanto / elle mais falleçia tanto ella mais choraua Maria / choraua forçosamente por que door lhe era aJuntada sob / door. Ca ella soportaua duas grandes em hũũm coraçõ / as quaees ella queria ápaçeficar per lagrimas. Mes nõ / podia E por Jsto caya em door e em penssamento / E desfalleçia docorpo e nom sabia que fezesse. Que / podia fazer senom chorar. A molher que tam grande* // [fól. clijr] *dor auía Enom achaua quem acomfortar*[287] *(...)*[288]

Maria Madalena torna-se um belo exemplo de lágrimas pois ela, como bem narra o Pseudo-Orígenes, primeiro chorou pelos seus pecados e pela morte de sua alma e, depois, de desejo de encontrar o corpo de seu amor para o ungir. A personagem bíblica incorpora em si as duas compunções, o temor e o amor, que ela expressa, ambos, em lágrimas narradas nos *Evangelhos*. O amor que ela sente pelo Cristo manifesta-se como desejo a partir da ausência deste, grafada, no texto, pelo verbo *fallecer*: *quanto / elle mais falleçia tanto ella mais choraua*. A partir desse ponto, o autor do comentário explica porque a permanência de

---

[286] *Seruír*] Desdobramento duvidoso de abreviatura para <*Ser*>.
[287] *acomfortar*] Ms.: há duas letras de leitura duvidosa, sobrescritas ao final da palavra, semelhantes a <*va*>.
[288] *da exposiçom de orígenes sobre..., op. cit.*, fól. cljr-cljv (159r-159v).

Maria no sepulcro é nosso bem e é devida ao amor, valorizando e destacando Maria pelo fato de ela ter ficado no sepulcro:

(...) *Sam Pedro / E ssam Joham ueherom com ella ao sepulcro. Mes nõ acharõ / o corpo de jhesu christo E forom sse e Maria ficou aomoymento chorãdo / assy como desasperada Pedro EJoham duujdarõ e nõ / sedeteuerõ. Maria nom duujdou Caella nom cujdou destar / alli muyto*[289]*. Por que duujdaria. Caella amaua tam alte/mente como quem nom podia amar melhor. cousa que Jhesus / christo nem auer melhor esperança Ella auja perdida / aujda de sua alma E cujdaua que melhor cousa era morrer / que Víver Ca polla uentuira ella acharia morrendo. / quem em Vida nom podia achar. Sem oquall ella nõ / podia uyuer. Por que amor he rríJo como morte que fazia / mais ho uiuer*[290] *em maria. Ella era em tall ponto que / sentindo e ueendo e ouujndo. Nom uia nẽ sentya nẽ / ouuja Nem era honde estaua mes era toda cõ seu meestre / Oquall ella nom sabia honde era. Ebuscauoo e nõ / ho achaua E Por Jsto estaua ao moymento e chora/ua tanto que todo homem deuía chorar e auer della piada/de. Hoo tu maria que esperança que conselho que sentimento / decoraçom era em ty que tu soo ficauas ao moymento. //* [fól. clijv] *Eosdeçipollos sse hiam Hu ueheste primo que elles / Eesteueste* [r.a..][291] *Por que fezeste Jsto. tu sabias maís / ca elles ou amauas maís. Ca tu nom duujdaste / como elles Certamente maria nom sabia entom outra / cousa que amar e. se doer por seu amígo Eauia odoujdar / esqueçendo Essi meesma e todas as cousas. Senõ / aquelle que amaua mais que ellas E ella nõ obuscaua / nosopulcro. se rreteuera em seucoraçõ as pallauras / de seu amigo Jhesu christo. Mes fora leda por sua. / rresurreiçom e nom choraua porque oleuarom Ca elle / lhe dissera que morreria e rressurJiria aoterçeiro dia. gram/ door conpro ócoraçõ demaria e lhe thirou amemoria desuas / palauras. Todos seus sintímentos erã falleçidos todo / consselho em ella era perdido Etoda esperança falleçida / choro sóomente lhe ficaua Eem chorando oolhou / ho sepulcro e uyo dous anJos assentados (...)*[292]

O Pseudo-Orígenes compara a atitude de Maria com a dos dois discípulos, Pedro e João, que estiveram no sepulcro mas não se detiveram, como ela. A interpretação do

---

[289] *muyto*] Ms.: <*to*> sobrescrito.
[290] *uiuer*] Ms.: leitura duvidosa.
[291] r.a..] Ms.: palavra ilegível.
[292] *da exposiçom de orígenes sobre..., op. cit.*, fól. clij*r*-clij*v* (160r-160v).

comentarista para o fato é a grandeza do amor de Maria, que não duvida das palavras de Cristo (de que ressucitará ao tercerio dia) e não o esquece; antes, esquece a si mesma para apenas amá-lo. É esse o grau de amor esperado do homem que dedica sua vida ao serviço de Deus, e é esse o amor que embebeda a alma cristã. Maria Madalena torna-se, portanto, um exemplo de amor, fé e despojamento do mundo exterior e material: valores a serem seguidos por todo homem que empreenda a aventura monástica ou anacorética. A partir deste ponto do texto, o autor comenta o fato de os dois anjos aparecem a Maria Madalena, observando que onde ela procurava um, e morto, encontra dois, e vivos, onde buscava um homem, encontra dois anjos; o texto do testemunho interrompe-se então, ficando inacabado.

O comentário do Pseudo-Orígenes sobre o *Evangelho de S. João* traz um encômio às lágrimas de devoção e, como a santa que as derrama é Maria Madalena, um encômio também a essa santa que representa, primeiramente, um exemplo de penitente e de conversão exemplar, pois de pecadora que era voltou-se para Cristo; e, para além da conversão e do perdão obtido de Deus na pessoa do Cristo, Maria Madalena tipifica em si o abandono de sua pessoa pelo amor profundo pelo Cristo. Esse amor ela expressa em lágrimas de desejo; uma vez que o Deus homem está morto, ela deseja também morrer, não por falta de amor à vida, mas por imenso que é o seu amor a Deus e o seu desejo de aproximar-se novamente dele.

Temos falado neste capítulo, em especial, e em diversas ocasiões, em uma concepção de amor que converge no desejo, como é o caso da figura exemplar de Maria Madalena. Cabe-nos melhor esclarecer esse conceito de amor e suas fontes. Busca-mo-lo na concepção cristã do amor exposta por Étienne Gilson em *L'Ésprit de la philosophie médiévale* e na *Théologie Mystique de Saint Bernard*[293]. Nessas obras, Gilson faz uma explanação sobre a doutrina cristã do amor humano, que é constituído de desejo, a partir da concepção formulada por S. Bernardo, no século XII[294]. Para nós, que tratamos da espiritualidade dos tratados de testemunhos produzidos no ambiente cisterciense, a doutrina

---

[293] Gilson, Etienne. *L'Ésprit de la philosophie médiévale.* Paris: J. Vrin, 1989; cf. chap. XIV. L'Amour et son objet, p. 266-283; e *Idem. Théologie Mystique de Saint Bernard.* Paris: J. Vrin, 1986; especialmente ch. IV. Paradisus claustralis; p. 108-141.

[294] Utilizo nesta explanação preferencialmente a doutrina exposta no capítulo L'Amour et son objet, *in* *L'Ésprit de la philosophie médiévale*, devido a seu caráter resumido.

do amor cristão de S. Bernardo, o grande doutor do movimento de renovação espiritual emulada por Cister, é mais do que justa; faz-se necessária para melhor entender os desdobramentos do *Penthos* – doutrina que também trata do amor, ou das lágrimas de devoção e amor – nos tratados do *corpus*. Reproduzimos, então, a partir do estudo de Gilson, a doutrina de S. Bernardo. O cisterciense constrói no século XII uma doutrina do amor que parte da experiência do egoísmo e da sensualidade do desejo humano. O homem tem necessidade de sobreviver, para isso é necessário que ele seja seu próprio objeto de desejo, ou seja, que ele deseje o que lhe é necessário por amor de si próprio. Entretanto, ele nunca se satisfaz, atingindo sua felicidade, ainda que a busque continuadamente: na concepção cristã do amor, todo prazer humano é desejável, mas nenhum satisfaz o homem suficientemente, que permanece inquieto. É sobre esse ponto que incidirá a conversão medieval: a ascese cristã não mutila o desejo negando seu objeto, mas sim revela o sentido desse desejo nunca satisfeito. Para o Cristianismo, a resolução do impasse provocado pelo desejo das coisas que nunca satisfazem o homem é compreender, primeiramente, a **insaciabilidade** desse desejo. É preciso recolocar o verdadeiro objeto desse desejo em seu lugar, conscientemente. O homem é atraído, na verdade, por um bem infinito; ele tem sede do bem total, do qual uma distância infinita o separa. É preciso, portanto, dar o objeto desse desejo a conhecer ao homem!

Dessa forma, no plano da natureza das coisas, o problema do amor e do desejo não pode ser resolvido, pois criaturas e infinito (o objeto do desejo) são de naturezas diferentes. Entretanto, se se supõe que a saciedade do mundo das criaturas é um **amor de Deus** que está ignorado, pode-se resolver a questão. Na concepção de universo cristã, o mundo é criado por Deus numa extensão de seu Amor, que desejou-o para que o mesmo participasse de sua beatitude e glória: assim tudo que é criado refere-se a Deus, tendendo para ele como seu fim. A beatitude e a glória divinas são o objetivo último, intrinsecamente estabelecido, das criaturas. Os homens perseguem esse fim supremo, ainda que sem o saberem, pois foram criados para tal. Agem buscando bens análogos ao bem supremo (outras coisas criadas de que necessitam), e nisso tendem a serem menos dissemelhantes a Deus. Essa busca de Deus pode se tornar consciente no homem, posto que ele é um ser inteligente. O amor humano é uma participação finita do amor de Deus por ele mesmo, e a miséria do homem é de se

confundir quanto ao objeto que ele busca. É Deus mesmo que se busca no homem, em virtude dessa lei inscrita na substância mesma de Deus. Assim, a causa de nosso amor é Deus, o objeto de nosso amor é Deus, e nosso próprio amor é Deus. Mas o amor é uma busca que quer se tornar posse: como poderíamos nós possuir Deus? Na verdade, o homem não seria capaz nem ao menos de buscar Deus se o mesmo já não estivesse presente nele. Deus criou o homem numa extensão de seu amor e, como Deus é o Ser, Perfeito, não pode desejar outra coisa que não seja a Perfeição, ou seja, si mesmo. Dessa forma, através da própria dinâmica da criação, em que expande seu amor, Deus busca a si mesmo no homem e está presente nele. Assim, o homem só passa a buscar Deus porque já o possui. S. Bernardo compreende essa questão no século XII e a exprime no *De Diligendo Deo*: *Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit*[295]. Ele baseia-se, segundo Gilson, na *Primeira Epístola de S. João*, quando o apóstolo diz: *Deus caritas est*[296]. Deus é amor pois ele ama seu ser e esse amor é sua vontade, sendo esta idêntica substancialmente a seu ser. Esse amor é impresso nas criaturas quando Deus imprime-lhes o desejo de sua perfeição, análogo ao ato eterno pelo qual ele se ama. Assim, buscar Deus é tê-lo já encontrado; ou como dissera Santo Agostinho: amar Deus é tê-lo em si.

Decorrente desse conceito do amor cristão, no qual Deus é o objeto do desejo, surge uma nova questão relativa à natureza e à psicologia do amor humano. Ainda que o homem saiba o que deve amar - Deus, que é o Bem absoluto; e esse é mesmo o grande mandamento cristão -, ele se pergunta se é possível amá-lo; especulando sobre a natureza desse amor – e nisso consiste a originalidade do pensamento medieval, segundo Gilson. O homem, imperfeito e dotado de vontade, deseja o bem, mas para ele mesmo. Ora, amar a Deus tendo em vista a si mesmo constitui um amor infiel à sua verdadeira essência, que é amar a Deus por Deus, numa analogia perfeita de Deus. Eis aí um problema, pois esse amor do homem, interessado no si mesmo, que é natural dele posto que é imperfeito, não poderia contradizer o amor a Deus por Deus, desinteressado de si, que deveria ser o natural do homem, a partir

---

[295] Bernardo, S. *De Diligendo Deo*, *apud* Gilson, E., *L'Ésprit...*, *op. cit.*, p. 270 (*Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais*).

[296] Jo I, 4, 16 (*E nós temos reconhecido / o amor de Deus por nós, / e nele acreditamos. / Deus é amor: / aquele que permanece no amor / permance em Deus e Deus permanece nele*). Obs.: Segundo E. Gilson, a *Primeira Epístola de S. João* fornece todos os princípios à mística da Idade Média – cf. Gilson, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 10 e *La Théologie Mystique de Saint Bernard*, *op. cit.*, p. 36-38.

da filosofia cristã da criação. Eis o problema cristão do amor: uma participação essencialmente interessada em um amor essencialmente desinteressado, e que deve se tornar desinteressada para realizar sua própria essência. O Amor verdadeiro deve ser desinteressado; amar é querer um objeto por ele mesmo, fruir de sua bondade, beleza etc., e não desejá-lo pelo bem que pode fazer por nós mesmos. O Amor não ama tendo em vista uma recompensa, mas traz uma alegria que é recompensa: é portanto desinteressado e recompensado, mas só é recompensado se for desinteressado, pois esta é sua essência. Mas a questão, formula Gilson, é: o homem, contingente, pode esquecer-se dele mesmo e de suas necessidades para amar a Deus apenas por Deus?

O autor apresenta-nos, a seguir, as duas soluções forjadas na Idade Média para essa questão: tanto a Escola Cisterciense quanto a Tomista resolveram a questão de forma essencialmente igual, entretanto, por métodos diferentes. Interessa-nos aqui, naturalmente, a solução cisterciense; no entanto, referiremos brevemente também a tomista.

A mística cisterciense elabora um programa de reeducação do Amor: o amor de Deus deve tomar consciência de si mesmo e de seu objeto. Segundo S. Bernardo, o homem ama primeiro a si mesmo, mas eleva-se progressivamente a Deus. Esse é um estado de fato, consequência do desvio de nossa inclinação natural devido ao pecado original. Tanto para S. Bernardo quanto para S. Tomás, é natural que o homem ame Deus mais que si mesmo: não se poderia admitir que o homem se ame naturalmente mais que a Deus, pois isso consistiria em admitir, também, que ele tenha uma inclinação natural que é perversa, pois vai contra a natureza de sua criação; ou admitir que a graça deveria destruir a sua natureza (amar a si) e não aperfeiçoá-la! Ora, para esses autores, o fato de o homem precisar da graça para amar a Deus sobre todas as coisas não se deve a uma incapacidade essencial de sua natureza, mas ao fato concreto de o homem ter-se tornado incapaz pelo pecado. Para S. Bernardo, é natural que o homem ame a Deus mais que a si mesmo: essa é a concepção do amor extático que ele formula e que postula o esquecimento de si como condição do amor verdadeiro. Para explicá-la, S. Bernardo – e também Guilherme de Saint-Thierry - falam de semelhança, dissemelhança e imagem. O Verbo é a imagem de Deus e o homem é feito à imagem de Deus, o que lhe permite participar da beatitude divina, capacidade inerente ao homem, pois atribuída na criação. Porém, o homem perde sua aptidão para o divino com o pecado

original, ocasião em que perde a retidão de sua vontade e, portanto, a perfeição de sua semelhança com o divino. Sendo em sua essência um ser semelhante a Deus, quanto mais o homem se tornar dissemelhante a ele, tanto mais torna-se dissemelhante de si mesmo. É preciso, portanto, que ele retorne para Deus, ajudado pela graça, para reencontrar a semelhança divina e, com isso, a conformidade com sua natureza original. Para que o homem se realize integralmente como ele mesmo, é preciso que volte a ser a perfeita imagem de Deus, o que ele realiza com um amor a Deus por Deus. Não há, pois, oposição entre amor de si e amor de Deus: para o homem, amar a Deus de um amor desinteressado é amar a si mesmo.

Vejamos agora rapidamente a solução tomista. Para S. Tomás, o homem decaído prefere-se a Deus e isso constitui sua própria queda; ele precisa reaprender como amar a Deus, pois esqueceu-o. Para o pensamento greco-tomista, é natural que o homem ame a Deus mais que a si mesmo, pois a inclinação natural e necessária dos seres é procurar seu próprio bem. Toda coisa natural depende de outra; é natural que o homem ame mais a coisa da qual seu bem dependa. Deus é o bem universal que contém todos os bens particulares; toda criatura é um bem análogo do Bem. Assim, amar um bem qualquer é, sempre, amar sua semelhança à bondade divina ou ao Bem supremo, Deus, pois é essa analogia com Deus que faz dessa coisa um bem. Ora, é impossível amar a imagem sem lhe preferir o modelo. Dessa forma, passa a não haver mais nenhuma antinomia entre o amor natural de si e o amor natural de Deus sobre todas as coisas. A chave do problema do Amor para S. Tomás é, portanto, a analogia.

Enquanto S. Tomás resolve a questão da natureza do amor humano em termos de similitude e analogia, S. Bernardo e Guillherme de Saint-Thierry explicam-na através dos conceitos de semelhança e dissemelhança, apresentando, todos, a mesma solução. As duas maneiras de pensar o amor cristão, as chamadas concepção física de S. Tomás e concepção extática de S. Bernardo, não se distinguem. O que nos interessa frisar aqui é o fato de que tais concepções, medievais, compreendem o amor do homem a Deus como uma experiência essencialmente de desejo, como pudemos testemunhar, também, nas idéias dominantes dos tratados espirituais do *corpus* estudado. A experiência humana do amor, que deve progredir do amor a si mesmo ao amor desinteressado a Deus equipara-se também às compunções e

tipos de lágrimas identificados na doutrina do *Penthos*. À compunção de temor, na qual o homem teme por sua alma e pelos sofrimentos que possam ser impostos a si mesmo, sucede a compunção de amor, na qual o homem esqueceu-se de si para apenas amar e desejar ardentemente Deus. Da mesma forma, também as tipologias de lágrimas reestabelecidas por G. Hasenohr a partir de tratados espirituais franceses apontam para uma evolução de amor de si mesmo, do outro e, enfim, de Deus. A purificação, efeito primeiro do *Penthos*, decorrente das lágrimas de temor a Deus e de arrependimento sincero pelos pecados, corresponde ao momento de restabelecimento da semelhança original do homem em relação a Deus, restituindo-lhe, então, a capacidade de amar desinteressadamente a Deus, sua tendência primitivamente natural. Nesse sentido, mais uma vez fica claro que essas lágrimas primeiras são, também, uma graça, como o é o restabelecimento da semelhança. O abandono de si mesmo e das coisas temporais em privilégio da busca exclusiva de Deus que corresponde à concepção bernardiana do amor extático está representada, mais de uma vez, nos tratados e nas hagiografias dos testemunhos alcobacenses: vemô-lo claramente na figura de Maria Madalena do comentário do Pseudo-Orígenes, no *Livro do três caminhos e sete sinais do amor embebedado*, em Isaac de Nínive, em S. Gregório, entre outros, para só falar dos tratados espirituais. E o que é o amor embebedado se não o próprio amor extático de S. Bernardo, como é nomeado, por vezes, no próprio texto do *Livro dos três caminhos*?! A fuga e o desprezo do mundo, tão preconizados pela cultura monástica, fazem parte, também, do livrar-se dos pecados e do interesse por si mesmo e pelo que é da ordem das criaturas para buscar apenas o Bem supremo. Percebe-se, portanto, o quanto toda a cultura monástica é orientada para a busca do amor desinteressado a Deus, ou contemplação. Dom Jean Leclercq, que esclarece-nos os aspectos mais fundamentais da vida monástica, frisa o fato de o objetivo efetivo dos monges ser a busca de Deus, o *quaerere Deum*[297]. Ele constata que os dois elementos determinantes da cultura monástica, em especial a Ocidental, fornecidos, inclusive, já na *Regra de S. Bento*, são o estudo das letras e a busca exclusiva de Deus. Para ele, trata-se de uma doutrina de vida cristã baseada no desapego do mundo e no desejo de Deus, atitude que por si só já constitui uma forma de oração. Para Leclercq, essa cultura

[297] Cf. Leclercq, Jean, dom. *L'Amour des letters et le désir de Dieu – Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. 3e. éd. Paris: Cerf, 1990.

inspirou-se, e muito, em S. Gregório, o doutor do desejo e da compunção, para quem a experiência cristã consiste numa dialética de presença e ausência, posse e não-posse, certeza e incerteza, pois o homem deseja a beatitude celeste, esperando-a; entretanto, a posse efetiva da beatitude não pode dar-se em vida. Portanto, o cristão permanece na terra com os olhos voltados, sempre, para o Além e, enquanto espera e deseja a visão de Deus, obtém a posse obscura da beatitude, antecipação da verdadeira beatitude, que é a posse no desejo. O desejo, segundo Leclercq, é uma antecipação real da beatitude, consistindo na contemplação, e, por isso, é um dom de Deus. Esse desejo justifica toda a tensão escatológica que marca a vida monástica. As lágrimas, observa esse autor, são expressão do desejo do céu. Diz ele: *Ces larmes de désir, qui naissent de la componction d'amour, sont un don du Seigneur*[298]. E mais adiante: *Ces "larmes de charité", ces "larmes suaves", engendrées par le sentiment de la douceur de Dieu, par le désir d'en jouir éternellement, sont accompagnées de soupirs, qui ne sont pas des signes de tristesse, mais* ***d'aspiration***[299]. Para Leclercq, o papel da compunção é introduzir na alma a nostalgia do céu. Para ele, **a nostalgia e o desejo do céu, que ele denomina, na maior parte das vezes, por *devoção ao céu*, é o traço característico da atmosfera espiritual da cultura monástica medieval**[300].

Mas o que podemos observar, para além da dimensão da busca do amor a Deus na vida monástica – ou do desejo de Deus, é a dimensão do papel das lágrimas nessa busca e, portanto, na vida monástica. Afinal, **as lágrimas constituem a imagem visível da compunção do temor e do amor; elas são as marcas humanas do estágio em que se encontra a alma cristã, seja purificando-se, seja desejando ardentemente Deus, no amor desinteressado. Elas são, também, enquanto dom de lágrimas, a expressão da ação da graça no homem, que permite-lhe restaurar sua semelhança com Deus e amá-lo**. Em última instância, elas são um dos **signos do próprio Amor**, pois assinalam sua presença no homem. Enquanto signo, incorporam analogicamente, por sua vez, parte da substância que representam: são, como disseram os antigos Padres, a *terra da promessa*.

---

[298] Leclercq, Jean, dom, *op. cit.*, p. 60.
[299] *Ibidem*, p. 61; grifo meu.
[300] O autor consagra um capítulo de sua obra ao tema: cf. ch. IV, La dévotion au ciel. *In*: Leclercq, Jean, dom, *op. cit.*, p. 55-69.

Numa concepção de universo que dá tão grande lugar à imagem das coisas, pois essa imagem é sempre análoga do Bem Supremo e tende para ele (constituindo, por isso, também um bem desejável), a imagem da relação de amor e desejo do homem para com a divindade impressa nas lágrimas torna-se algo extremamente precioso e digno de ser notado. Não é à toa, portanto, que os hagiógrafos emprestarão tantas lágrimas aos personagens que eles representam como santos nos textos que elaboram – ou reelaboram - para edificar os leitores, fornecendo-lhes os exemplos de vida a seguir.

CAPÍTULO V

O TEXTO HAGIOGRÁFICO

Vai per teu conto a qual terra quiseres ca com gram prazer me levas a gram prazer me tornas, ca ouvir os feitos maravilhosos de Deus em qual terra quer que acaescan gram prazer he a quem quer que amor de Deus há.

Diálogos de São Gregório Magno, L. III, cap. 31[301]

O gênero hagiográfico, ou narrativa da vida de santos, é um tipo de texto que pode ser considerado histórico, pois desenvolve-se, normalmente, a partir de um personagem verídico, um homem que em algum momento foi venerado e cultuado como santo por um grupo de fiéis, ainda que em uma única região particular. É um personagem singular, pois não se trata de um homem qualquer, vulgar, ou de algum personagem típico de outras narrativas ficcionais ou históricas como, por exemplo, um herói épico; trata-se de alguém que carrega em si as marcas da santidade ; ainda que não as tenha carregado de fato, em vida, ao menos textualmente, na narrativa, é-nos apresentado como tal: ou descrevem-se suas características de santo (características essas, quase sempre, estereotipadas, que podem ser descritas pelo narrador ou desenrolarem-se durante a ação, na forma de proezas que o santo realiza); ou é nomeado santo pela hagiografia, desde o princípio do texto, no título do mesmo, ou no decorrer da ação; ou é personagem de reconhecida santidade pelo senso comum – por exemplo, um Doutor da Igreja, S. Jerônimo. O texto hagiográfico organiza-se a partir da especificidade desse personagem. O texto é exclusivamente construído em função de retratar o personagem que é homem e santo. Segundo um dos mais tradicionais e principais estudiosos do gênero hagiográfico, o bolandista Hipollyte Delehaye, não é qualquer escrito, ainda que traga alguma informação sobre um ou vários santos, que pode ser considerado como hagiografia ; só pode ser considerado hagiográfico um texto *écrit dans le dessein d'édifier les fidèles par le récit des souffrances de ces héros* ou *tout monument écrit inspiré par le culte des*

[301] Ed. de Silva, Rosa V. Mattos e. *A mais antiga versão portuguesa dos Quatro Livros dos Diálogos de São Gregório*. Tese de Doutoramento. São Paulo: USP, 1971. Vol. III: *Leitura Crítica*, p. 143.

saints, et destiné à le promouvoir [302]. Em outras palavras, hagiografia sempre é um texto no qual temos uma narrativa sobre a vida de um personagem santo, oriunda de seu culto ou destinada a promovê-lo. Decorrente disso, esse tipo de narrativa, ao passo em que pode ser vista como histórica, documentando a vida de um personagem que de fato existiu e viveu em época e local específicos, pode e é, ao mesmo tempo, maravilhosa, pois seu protagonista santo é alguém que participa da ordem do « sobrenatural », bem como muitos de seus feitos – os milagres, por exemplo – também não obedecem à lógica do mundo natural concreto, datado e verificável. Essa dualidade de horizontes advinda da especificidade do personagem central é a chave da composição do texto hagiográfico.

Como no caso do santo trata-se de um personagem em princípio histórico, verídico, mas paradoxalmente pertencente à ordem do sobrenatural, divino e, nesse sentido, supra-histórico, a ação narrada na hagiografia proporciona uma inserção do tempo histórico no tempo da Eternidade, ou na História da Salvação. É através dessa perspectiva que o hagiógrafo seleciona e reinterpreta os fatos da biografia dos personagens. Daí advém certa ênfase em determinados aspectos da trajetória dos personagens que poderiam parecer estranhos em outros tipos de narrativa ; no entanto, eles aqui se legitimam em prol da construção e representação do personagem santo, cuja vida edifica o leitor e ainda proporciona a propagação de seu culto, atraindo simpatias e benefícios, muitos vezes, à região em que origina-se a veneração daquele santo em questão. Esses aspectos particulares tornam-se temas recorrentes em diferentes textos hagiográficos, sendo repetidos à exaustão, a um ponto de a repetição de lugares comuns tornar-se característica do texto hagiográfico. São temas mais freqüentes : o momento do nascimento do santo, sempre repleto de detalhes e circunstâncias mágicos ; a doação de todos os seus bens e a partida da casa paterna ; o arrependimento pelos pecados somado à prática das mais variadas penitências ; a fuga e o desprezo pelo mundo ; alguns aspectos físicos do santo : ora sua grande beleza e luminosidade, ora sua extrema magreza e amarelidão devido às mortificações auto-impingidas ; o momento de sua morte e os sinais de santidade que emanam do corpo morto do santo : incorruptibilidade, luminosidade, tranquilidade, beleza e, em especial, os bons odores.

---

[302] Delehaye, Hippolyte. *Les Légendes Hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927, chap. I, p. 1-2.

O texto hagiográfico pode apresentar coordenadas históricas, passíveis de sofrerem uma rigorosa crítica histórica de proveniência, autenticidade etc.[303] e sobreviverem a esse crivo severo; ao mesmo tempo, é sabido que enquanto documento histórico do culto de um santo, as hagiografias, na sua grande maioria, estão carregadas de características e façanhas atribuídas ao santo pelo culto popular ou adicionadas pelo hagiógrafo a partir dos temas comuns da tradição hagiográfica. Esses elementos, muitas vezes, não possuem nenhum correlato com a realidade efetiva ; o hagiógrafo não suprime os elementos populares para não desagradar ao leitor ; tanto esses quanto as fabulações advindas da mente do próprio hagiógrafo servem-lhe para « seduzir » um maior número de leitores. Sabe-se também, a partir dos estudos já mencionados do Pe. Delehaye e de seu sucessor, René Aigrain[304], entre outros, que as hagiografias sofreram contaminação e tomaram empréstimos – muitas vezes são verdadeiras mesclas – de textos medievais de fontes não cristãs como narrativas celtas (como é o caso do *Conto de Amaro*, do códice BNL ALC 462, do nosso *corpus*), temas da Antigüidade Clássica greco-latina, ou ainda fontes hindus, como por exemplo a *História de Barlaão e Josaphate* (que também consta do BNL ALC 462), considerada pelos filólogos uma versão cristianizada da história do Buda (Siddhartha Gautama, que viveu em cerca dos fins do século VI e princípios do V a.C., no norte da Índia). O mesmo Pe. Delehaye frisa o fato de a hagiografia ser o produto de dois fatores criativos : de um lado o povo, « autor » coletivo e anônimo, que cria lendas e fabulações a partir de acontecimentos que fogem ao comum do dia-à-dia ; de outro, e *a posteriori*, o hagiógrafo, redator letrado que se incumbe de refletir sobre a matéria fornecida pela coletividade e os fatos verificáveis e de dar-lhes forma final, ornamentando e fixando a *legenda* de acordo com a tradição e sua conveniência. Segundo o autor citado, essa dupla autoria aproxima as hagiografias das chamadas *legendas* na acepção de narração fictícia de origem popular que parte sempre de – ou se relaciona a – um fato, personagem ou mesmo local real, histórico[305]. A grande quantidade de empréstimos de tradições diversas é atribuída, por Delehaye, à origem eminentemente popular das legendas e, por extensão, das hagiografias. As hagiografias são denominadas

[303] Refiro-me aqui à Crítica Histórica de Fontes da escola de Charles Samaran (cf. Samaran, Ch. (dir.). *L'Histoire et ses Méthodes*. Paris: Gallimard, 1961).
[304] Aigrain, René. *L'Hagiographie – ses sources, ses méthodes, son histoire*. Mayenne: Bloud & Gay, 1953.
[305] Delehaye elege esse termo, legenda, para referir-se às narrativas hagiográficas medievais; em francês, nas suas obras, *légendes hagiographiques*.

especialmente pelos historiadores por legendas hagiográficas, retomando o termo (*legenda*) que, no sentido litúrgico, significa « aquilo que é para ler » e que se refere à prática de, no ofício das horas canônicas das *matinas* (03h00, o primeiro), proceder-se à leitura de um resumo da biografia de um santo ao conjunto de monges do mosteiro. Faz-se necessário não tomar aqui a palavra *legenda* no seu sentido mais popular, que adiciona um julgamento de valor ao tipo de narrativa a que se refere, dotando-a de um caráter ficcional no sentido mais pejorativo do termo (como mentira ou *lenda*). Justamente devido a seu caráter fortemente fantasioso, mesclado a possíveis verdades históricas, o texto hagiográfico possibilita tal associação, podendo ser confundido, ao ser designado por legenda hagiográfica, com narrativas puramente fabulosas, das quais a realidade histórica não participa em nada. Não se trata, entretanto, desse tipo de narrativa que os historiadores tencionam evocar, ao utilizarem-se dessa denominação. A legenda hagiográfica não é classificada nem como romance histórico – dada sua dimensão, mais curta que a do romance, e dado o fato de que seu teor histórico encontra-se fortemente impregnado de intervenções do hagiógrafo, que não hesita em aumentar ou exagerar em eventos e detalhes que não correspondem à realidade mas podem servir aos seus propósitos -, nem como fábula – cujos personagens são geralmente animais e cujo texto encerra uma significação moral acabada, apresentada em uma fórmula - , nem como conto ou mito. Ela possui seu estatuto de gênero próprio, recebendo a denominação ou de legenda hagiográfica, ou de romance hagiográfico, traduzindo menos confusamente, nesta última denominação, sua dualidade – histórica e ficcional.

Apesar da convergência de influências de ordem diversa que se dá na composição do texto hagiográfico – como na de outros textos medievais, aliás –, o maravilhoso da narrativa hagiográfica não obedece, *a priori*, a uma lógica completamente livre, própria de quaisquer dessas tradições com as quais se contamina. O autor letrado da hagiografia, geralmente um monge ou eclesiástico, embora aberto às influências externas advindas da legenda popular, tem por intuito retratar um santo cristão e, nesse sentido, o mundo textual construído por ele reconstrói, prioritariamente, aspectos de um mundo cristão, e, nos textos dos quais nos ocupamos aqui, medievais, a visão geral do narrador do texto obedece à lógica do mundo cristão medieval. A visão que o homem medieval tem de seu mundo é a de uma floresta de símbolos do sagrado. Para o homem medieval, o mundo

natural não tem valor por si mas é símbolo de realidades superiores e ocultas, remete sempre ao além, de natureza divina. *Deus, com efeito, manifestou-se de duas maneiras : pela Sagrada Escritura e pela Natureza*[306], revelando-se aos homens. Esses símbolos, que se constituem sempre a partir de analogias, devem, portanto, ser desvendados pelo homem, na sua busca de compreensão de seu universo, teocêntrico, voltado para o divino. A medida da vida do homem medieval na terra é a busca de conformidade com o que é da ordem divina : o obedecimento às normas de vida impostas pelas instâncias responsáveis pela ordem estabelecida, sempre de estatuto religioso – pois os poderes laicos e religiosos, bem como suas hieraquias, confundem-se - , e a preocupação constante com a vida pós-túmulo, ou a vida da alma, que traduz-se no medo do Pecado, da Morte, do Juízo Final, do Inferno enfim, na busca da salvação da alma. Os fenômenos do mundo natural explicam-se por manifestações secretas do Bem – e da Bondade divina – e do Mal – o demônio, o Anticristo, o distanciamento de Deus. O mundo natural, assim como os símbolos de toda ordem, são sinais visíveis de Deus. No mundo medieval, a **visibilidade** do sagrado através dos símbolos é algo natural e necessário. Podemos, então, partir do princípio que no texto hagiográfico medieval, que é composto para retratar um homem santo, consagrado a Deus, os elementos, objetos, espaços, acontecimentos e personagens são também símbolos que dão certa visibilidade ao sagrado. Decorre dessa interpretação que **tudo o que é visível, palpável, ao homem medieval leitor da hagiografia, carrega, com grande probabilidade, uma significação que remete à vida da alma cristã ou ao sagrado**. As cores com que o hagiógrafo compõe e descreve um personagem santo não são, nesse caso, arbitrárias : seguem uma tradição, convencionada na maior parte das vezes, em que, por algum tipo de analogia, representam uma realidade sagrada. Como dissemos na introdução deste trabalho, as lágrimas primam por constituírem um signo que dá visibilidade a realidades internas e espirituais do homem, servindo, portanto, convenientemente à expressão dos símbolos cristãos nas hagiografias. Alguns autores observaram, inclusive, o fato de o dom de lágrimas ou simplesmente as lágrimas constituírem uma das marcas sensíveis da santidade de um homem na Idade Média[307].

---

[306] Boehner, Philotheus ; Gilson, Etienne. A imagem medieval do mundo. *In* : *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis : vozes, 1991 ; p. 280.

[307] Refiro-me ao estudo de Piroska Nagy sobre o dom de lágrimas na Idade Média, obra em que ela afirma claramente que as lágrimas, prescritas desde os escritos dos Primeiros Padres, tornam-se símbolos da

O texto hagiográfico é uma narrativa construída com intenções claras. Retomemos a definição de H. Delehaye transcrita mais acima, que o considera um texto *écrit dans le* ***dessein d'édifier les fidèles par le récit*** *des souffrances de ces héros*[308], colocando ênfase, agora, no objetivo claro de edificação a ser cumprido pelo texto. A hagiografia visa provocar um efeito didático sobre seu leitor, indicando-lhe um modelo ideal de vida cristã a ser imitado - o do santo - e expondo-lhe sinais da grandeza de Deus, de forma a ensinar o leitor a louvá-lo. Em outras palavras, a narrativa hagiográfica coloca em evidência os ensinamentos de Cristo no Evangelho atualizados na vida prática de um indivíduo em sua « peregrinação » na terra. Eis o modelo ideal, o Cristo, em seus sofrimentos e virtudes, incorporado e seguido à risca pelo homem considerado santo, e que constitui o tema da *sequela Christi* (imitação do Cristo), tão em voga especialmente nos fins da Idade Média. Citando a editora dos *Diálogos* de S. Gregório Magno, *se a Regra* [de S. Bento] *é uma norma para viver Deus, a Biografia é a norma vivida pelo Patriarca*[309]. Ao mesmo tempo em que a hagiografia explora um modelo de vida de virtudes e boas ações, construindo para tanto um personagem com tais atributos, ela insere, nesse mesmo personagem, os sinais palpáveis da presença e intervenção de Deus na vida dos homens, ao exibir suas proezas, milagres, profecias, aventuras maravilhosas, aparência física diferenciada etc. O homem imerso em santidade apresenta assim uma dimensão humana de virtude pessoal e, ao mesmo tempo, um poder sobre-humano, outorgado por Deus, que o diferencia dos demais homens. O santo nada mais é, na concepção da maioria dos autores que trataram do tema, retomando aqui em especial a definição de André Vauchez[310], um **mediador, intermediário entre Deus e os homens** ; ele é um instrumento de Deus, que age através dele, manifestando-se para os homens. Toda obra de grandeza ou da ordem do sobre-humano realizada pelo santo é atribuída a Deus, de quem são todos os méritos. O próprio santo, em atitude convencional de humildade, atribui a Deus unicamente seus feitos, e coloca sua capacidade de canalizar a

---

santidade aceitos, inclusive, pela Igreja oficial, ao final da Idade Média, constando mesmo em processos de canonização. Cf. Nagy, P., *op. cit.*, em especial p. 34, 167, 406, 407. Obs.: Essa autora refere-se também à afirmação de A. Vauchez a respeito das lágrimas como sinal da santidade (cf. p. 23 e 34).

[308] Delehaye, H., *op. cit.*, p. 1-2; grifo meu.

[309] Silva, Rosa V. Mattos e, *op. cit.*, vol. I, p. 4.

[310] Cf. Vauchez, André. Santidade. *In: Enciclopédia Einaudi.* vol. 12. *Mythos/logos – Sagrado/Profano.* Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987; p. 287-300.

ação miraculosa de Deus sempre em benefício de outrem, ou de toda a comunidade que o rodeia. Afinal, a santidade se identifica, na concepção de Aimé Solignac, à Caridade, ou ao Amor a Deus e, na imitação do Cristo, esse Amor estende-se a todos os homens : *En son essence, la sainteté s'identifie à la* Charité, *c'est-à-dire à l'Amour en son sens le plus pur, et la sanctification n'est pas autre chose que le cheminement vers une charité plus grande envers Dieu et le prochain. Or, la charité n'a pas sa source en l'homme, mais en Dieu (...)*[311]. Esse autor frisa o fato de a Caridade partir sempre de Deus em direção ao homem. Nesse sentido, o Amor do homem a Deus é sempre uma resposta, que se constrói mediante uma analogia com o divino, Deus, que nos ama ; em outras palavras, constitui uma imitação do Cristo. A santidade, entendida como vivência em grau máximo da Caridade, configura uma graça dada por Deus. Lembremos da concepção de amor cristão de S. Bernardo, segundo a qual só ama Deus ou só sente desejo dele aquele que experiencia sua presença e seu amor em si. Ora, desde o *Velho Testamento*, o santo, homem de Deus, é sempre um « eleito de Deus », mais próximo e mais íntimo dele. Essa concepção, como veremos, terá decorrências na imagem do santo medieval. O santo, como testemunha e exemplo vivo da Caridade divina comunicada ao homem, porque estampa em si as grandezas e benefícios do Amor, numa semelhança ao divino, traz aos olhos dos homens uma visão, incompleta e imperfeita, porém acessível, de Deus. E porque mostra em si a resposta à Caridade, por sua vez, com seu amor a Deus e ao próximo, o santo ensina ao leitor da hagiografia o « serviço de Deus ». Esse duplo ensinamento - do que é Deus e de como servi-lo ou aproximar-se dele - foi denominado por Aires Nascimento como o duplo *exemplum* do texto hagiográfico : *...a tónica está posta, pois, na hagiografia como* exemplum, *no duplo sentido de perfeição e ensinamento.*[312] O protagonista da hagiografia é, assim, um *exemplum* enquanto modelo de vida a ser seguido e ainda um *exemplum* enquanto **signo do sagrado, vislumbre da ordem divina sensível aos homens**.

---

[311] Solignac, Aimé. Sainteté-Sanctification de l'homme. *In: Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Paris: Beauchesne, 1976, t. I.

[312] Nascimento, Aires Augusto. Hagiografia. *In: Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Ed. Caminho, 1993; p. 308. Obs.: Essa idéia foi largamente explorada em minha tese de mestrado, *Viagens Medievais ao Paraíso Terreal – que os homens àquela época, ainda encontravam n'alguma ilha*. Campinas, UNICAMP/IEL, 1996; capítulo II. Hagiografia medieval portuguesa: *exemplum*.

Há que se notar aqui que os objetivos edificantes da hagiografia estão claros para o hagiógrafo medieval – fato que está documentado nos próprios textos. Em prólogos de diversas compilações hagiográficas, o monge ou eclesiástico redator das hagiografias muitas vezes esclarece seu objetivo ao redigir a biografia de um santo ou ao efetuar a tradução para o vernáculo de vidas de santos originalmente em latim ou grego. Maria Clara de Almeida Lucas faz uma exaustiva análise dos dizeres de compiladores, tradutores e « reescritores » de hagiografias a respeito das intenções explicitadas nos cólofons de *Flos Sanctorum* impressos, todos a partir do XVI[313] ; no entanto, não traremos para cá a discussão a esse respeito levantada por Lucas, devido ao fato de seu recorte temporal ser muito tardio em relação aos textos dos nossos *corpora*. A referida consciência da intenção edificadora pode muito bem ser vista no texto dos testemunhos medievais portugueses de que nos ocupamos neste trabalho. A epígrafe deste capítulo, dos *Diálogos* de S. Gregório, serve-nos como exemplo, ilustrando o prazer a ser suscitado no leitor mediante a narração dos atos de Deus na vida de um homem, pois *ouvir os feitos maravilhosos de Deus em qual terra quer que acaescan gram prazer he a quem quer que amor de Deus há*. Neste trecho, temos o próprio personagem - Pedro, que ouve os ensinamentos de S. Gregório, ao dialogar com ele – enunciando que está ouvindo os feitos de Deus. Ele, Pedro, explicita ainda que tal coisa causará, naturalmente, muito prazer a quem preze a Deus. Com isso, o autor deste texto torna claro ao leitor que a matéria maravilhosa narrada tem por único agente Deus. É a ação divina que está exposta à contemplação do leitor ; Deus é o sujeito e o personagem real da história. Também vamos encontrar nas diversas hagiografias estudadas exemplos da explicitação da intenção edificadora por parte do narrador. Esses exemplos são citados no capítulo das análises das hagiografias, mas para que o leitor possa ter neste momento uma idéia dessa explicitação, trazemos para cá alguns dentre os mais significativos deles. Na *Visão de Túndalo*, o hagiógrafo dignifica a intenção edificadora da narrativa dos feitos de santos ao explicitá-la através das palavras de um anjo que guia o protagonista em sua visão do Outro Mundo (Inferno e Paraíso): *disse-lhe o angeo. Convẽ-te que te // tornes ao teu corpo. e contarás todas estas cou/sas que viste. por tal que o(s) que te vírem e esto*

[313] Lucas, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: ICALP/ME, 1984.

ouvirẽ que / tomẽ exenplo de bem fazer e guardar-sse de mal[314]. Assim, ouvir a narrativa é aprender a conduta para o caminho da salvação; no texto citado, tanto o leitor quanto os outros personagens da narrativa devem ouvir o relato acerca das visões do protagonista para se edificarem. Na *Vida de Eufrosina*, quando, ao final da narrativa, um monge cego beija a face do corpo morto da santa e recobra a visão, todos os presentes sentem-se edificados pelo milagre ocorrido, bem como pelo milagre que constitui toda a vida da santa. Diz o narrador: *E veendo todo esto os frades que hy estavã / beenzerom Nosso Ssenhor. dando graças a Deos // cujus ssom todos os bẽẽs E assy mui* con*fortados / e edificados ssoterrarom ho santo corpo*[315]. Ou seja, a contemplação da ação de Deus edifica, pois solidifica o cristão em sua fé, auxiliando-o a perseverar em sua vida de amor a Deus ; ao mesmo tempo, ao contemplar a comunicação do amor de Deus através de seus gestos, fortifica-se também no amor a Deus. Na *Vida de Santa Maria Egipcíaca*, o personagem Zózimas sai do mosteiro em que vive para uma peregrinação no deserto, buscando *achar algũ sãcto padre no deserto que o po/desse hedeficar...*[316]; é nessa ocasião que ele encontra a protagonista, Maria, a quem roga *com muitas / lagrimas aquella que viia que lhe dissesse algũa // pal(a)vra de hedificaçõ.*[317] Embora a santa fuja de Zózimas, ele insiste em lhe pedir palavras; Maria cede, mas, ao contar-lhe sua vida pregressa de pecadora, hesita muitas vezes em prosseguir com a narrativa. Zózimas, a cada hesitação de Maria, suplica pela continuação, com lágrimas, pois a história da vida de Maria edifica-o, fato que o hagiógrafo deixa bastante claro no decorrer do texto. Também na *Vida do Infante Josaphat* podemos encontrar exemplos da explicitação da intenção edificadora do hagiógrafo. No prólogo mesmo do texto, não no da versão do BNL ALC 462 mas no da grande maioria dos manuscritos gregos sobreviventes, o autor chama a narrativa de *Historia edificante (...) Donde se narra la vida de los célebres y*

---

[314] Ed. de Patrícia V. Gonçalves, *in Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense*. Sep. da *Revista Lusitana*, Nova Série, n. 4 e 5, Lisboa: Centro de Estudos Geográficos/INIC, 1985; p. 50.
[315] Ed. de Josiah H. Blackmore, *in Vidas de Santos de um..., op. cit.*, p. 55.
[316] Ed. de Maria da Conceição M. Dias e Clara Maria T. S. Duarte, *in Vidas de Santos de um..., op. cit.*, p. 59.
[317] *Ibidem*, p. 59.

bienaventurados Barlaam y Josafat.[318] E, na versão do BNL ALC 462, encontramos o seguinte fecho:

Ora diz Joha de maçeno, que esta estorya screpueo em lingoagem grego: "Eu screpui esto sermo ssegundo meu poder, assy como aprendy de mui honrrados e verdadeyros barooes que mo assy cõtaro e Deus queyra que este recontamento sseya a proveyto das almas de nos houtros que o leemos e ouvimos e tal guisa que mereçamos sseer cõtados e parte dos santos Barlãao e Josaphate, bem aventurados amigos de nosso Ssenhor, ao qual he gloria e honrra agora e pera todo senpre amẽ.[319]

Finalizando, também no fecho da *Morte de S. Jerónimo* o hagiógrafo desvenda a intenção edificadora do texto de tal maneira a imputar, também essa intenção, a Deus: *a alma muy sancta* [de S. Jerónimo] *así como stre/lla resplandecẽte per muitas virtudes, leixando o lodo / da carne, foy-sse cõ aligria aos reynos celestriaaes em (n)os / quaes resplandece cõ resplendor (...) Ca nõ se pode abscõder / a cidade asééntada sobre o outeiro, nẽ quis Deos que no seu / mõte se abscõdesse a cidade daquella vida. A quall foy rrazõ / de sanctidade e de saude a toda a igreja militãte. 27. E quando / aquella alma tam sancta sayo do corpo sintirã todos hũ / odor de tã precioso cheíro, o quall dorou per muitos días quall / nũca foy. E rrazõ era e dereíto que aquel barom tam / sancto leixasse tal odóór de boo cheíro ẽ aquell tenpo. O quall trou/xe e carregou os nẽbros fedorẽtos que forõ os eregees a/a humildade da sancta fe nõ cõrronpida pollo doutor / muy precioso das sanctas palavras* [320]. Com essas palavras, o hagiógrafo explica a seu leitor que Deus outorga ao corpo do santo os sinais de santidade – o bom odor, entre outros - justamente para revelar aos homens o exemplo daquela vida. Ele utiliza a expressão *cidade daquella vida*, que transmite a idéia de edificação no sentido de construção e amplificação. Da mesma maneira como se fundamenta uma cidade, S. Jerónimo edificou a fé de muitos hereges, construindo, se assim se pode chamar, uma cidade de almas salvas. E, de acordo, com o epíteto que lhe é dado pelo hagiógrafo, *doutor muy precioso das sanctas palavras*, Jerónimo promoveu a conversão de muitos através das palavras. As

[318] La Peña, Pedro Bádenas de. *Barlaam y Josafat – Redacción bizantina anónima*. Madrid: Siruela, 1993, p. XXII.
[319] Ed. de Pupo-Walker, Constantino Enrique. *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*. Chapelhill: University of North Carolina, 1967, p. 73 (42r.).
[320] Ed. de José Manuel Feio, *in Vidas de Santos de um..., op. cit.*, p. 37.

palavras – e o texto, portanto - adquirem, assim, a dignitude de santas e de instrumento de conversão, aproximando-se do *status* da palavra revelada, o Verbo. A *cidade daquella vida* que Deus quis mostrar encontra-se, pelo ofício do hagiógrafo, revelada também em palavras que, por isso, edificam.

A intenção edificadora, tão manifestadamente consciente da parte dos hagiógrafos, permite-nos concluir que **as palavras de que se compõe a biografia de um santo tornam visível ao homem o sagrado, Deus, quase tanto quanto o próprio santo e, por isso, é edificadora, atualizando no texto a presença divina do santo**.

Remeto o leitor, a partir deste ponto, para o capítulo das análises das hagiografias, em que teço mais alguns comentários a respeito do texto hagiográfico, depreendidos a partir do trabalho com os textos.

CAPÍTULO VI

ANÁLISES DAS NARRATIVAS HAGIOGRÁFICAS

Eentom veeryades ally chorar todos muj de coraçõ e todos estauom aRedor do santo Josaphate come sse as almas delles pendessem da ssua alma e nom podessem uiuer ssem elle.
Vida do Infante Josaphat filho de Avenir Rey Indiatico, BNL ALC 462, f. 33v[321]

Em nosso *corpus* de hagiografias, composto pela *Collecção Mystica de Frei Hylario de Lourinhaã*, do códice BNL ALC 462, temos dez romances hagiográficos em português alcobacense. Passamos agora ao exame desses textos, procedendo a uma leitura dos mesmos em que, selecionando a manifestação das lágrimas pelos personagens, ensaiamos entender o significado das mesmas dentro de cada uma das hagiografias e de seu significado global, na medida em que se trata de textos de conteúdo e função específicos, conforme descrito no capítulo V. As tais lágrimas são deveras abundantes, como se pode verificar junto aos dados dos textos inclusos no Anexo, o que nos permite afirmar a relevância das mesmas numa interpretação dos textos. Apelamos imediatamente, para corroborar com essa afirmação, que dá sustentação para todo o nosso trabalho de análise, aos estudos sobre o dom de lágrimas e o *Penthos* na espiritualidade medieval monástica, expostos nos capítulos II e III, que, também eles, indicam o quanto as lágrimas fazem parte de um ambiente cultural que se mescla a práticas de vida e a aspirações do cotidiano dos homens do contexto específico ao qual nos referimos (a saber, os monges medievais). Relembro ainda que a presença viva e constante dessas lágrimas na cultura monástica medieval foi também verificada no contexto de produção específico dos textos aqui em análise, ou seja, nos tratados do *scriptorium* alcobacense (remeto o leitor para o capítulo IV e para o Anexo, onde se encontram os dados dos textos, inclusive do *corpus* de tratados de espiritualidade e doutrina alcobacenses). Esse cuidado nos possibilita, neste momento, efetuar uma leitura dos textos através de uma

[321] Edição de Abraham, Richard D. *A Portuguese Version of the Life of Barlaam and Josaphat – Paleographical Edition and Linguist Study*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1938.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

aproximação cultural minimamente fiel historicamente de um objeto distante espacial e temporalmente.

Nosso conjunto de dez hagiografias curiosamente divide-se, simetricamente, em biografias de personagens femininas e masculinas. Assim, temos cinco textos sobre santos e mais cinco de santas. Para facilitar nosso trabalho, aproveitamo-nos aqui dessa possível preocupação ou arranjo do compilador e procederemos à análise por grupos : em primeiro lugar, leremos as hagiografias das mulheres santas e, a seguir, as vidas dos homens de Deus.

i. MULHERES

Eufrosina, Maria Egipcíaca, Tarsis, Pelágia e a anônima «santa monja» são as mulheres protagonistas das hagiografias da miscelânea do BNL ALC 462 (os homens são: Josaphat, Aleixo, Jerônimo, Amaro e Túndalo). Como já foi mencionado na apresentação do *corpus*, essas mulheres possuem características comuns: na sua maioria são pecadoras que se converteram, sendo a história de suas vidas centrada em duas experiências distintas: na primeira fase, a experiência da luxúria vivenciada na condição de prostituta, condição pecadora por excelência para os cristãos medievais; na fase posterior, a experiência do arrependimento, seguido de penitência, ascese e continência; esta última, virtude por excelência da cultura monástica medieval. Temos assim um bloco compacto de personagens típicas, reatualizando o tema da mulher pecadora e arrependida, cujo protótipo bíblico podemos encontrar em Maria Madalena, santa de figura significativa para a imagética do *Penthos* e para a cultura monástica medieval, como pudemos ver dentro dos próprios códices alcobacenses de que tratamos, na versão portuguesa do comentário de Orígenes sobre o *Maria stabat ad monumentum foris plorans*. O cerne dessas hagiografias parece ser, nesse sentido, a conversão de almas pecadoras, com a passagem da reincidência no pecado para o arrependimento e a dor deste, na tomada de consciência do mesmo e da miserabilidade da condição humana. Essas santas não realizam nenhuma proeza, grandes façanhas ou milagres até o momento, esse sim, miraculoso, de sua conversão ou tomada de consciência de sua vida – que pode, sempre, ser atribuída à ação da graça. Só a partir de então, essas mulheres são

protagonistas de proezas ascéticas, na tentativa de resgatar sua alma da condição miserável imposta pelos pecados. Segundo a doutrina do *Penthos* e da compunção, elas lutariam, então, pela saúde integral de sua alma, no desejo de se re-unir-se a Deus, objeto de seu desejo. Destoa levemente desse conjunto coeso a *Vida de Eufrosina*, haja vista ela não ter passado pela experiência do pecado radical da luxúria. Sua proeza maior é ter se travestido de homem para viver como monge em um mosteiro masculino.

Vida de uma Monja (BNL ALC 462, f. 73r.-74r. *Aquy se comeca a vida d'hũa muy sancta mõja. //*)

A história dessa monja, cujos atributos de santidade pouco conhecemos, difere das histórias das grandes pecadoras que se converteram, embora a narrativa trate também da história de uma conversão. Neste caso, a grande pecadora é, curiosamente, a mãe da monja, sendo, a filha, *virgem que aproveytara muito ẽ no amor / de Deos, e em seu temor*[322]. Temos um narrador - fictício, ou não, só a crítica histórica o poderá supor - apresentado na própria matéria narrada por uma voz em terceira pessoa: *2. Contou hũu padre santo, dizendo que era hũa virgem...*[323] A partir deste *dizendo que* é o próprio padre que narra, em primeira pessoa (*E preguntey-a*), comentando o comportamento da moça, que ele conheceu, sendo, portanto, testemunha ocular - logo, autêntica - da santidade da monja. O *padre santo* pergunta à santa monja quem a havia levado a uma *tam boa conversaçom de vyda*[324]. A protagonista põe-se, por sua vez, a narrar sua história, também em primeira pessoa, o que é anunciado pela narração do santo padre, que fala : *E / ella (me) disse* : a partir do que o texto é uma narrativa em primeira pessoa pela santa monja, que principia por *Ó homẽ de Deos que tu ees, ẽ/quanto era moça...*[325] Observe-se que o *me* do *E / ella (me) disse* é de uma outra mão, « em letra e tinta diferentes, sobre rasura ilegível »[326], fato que nos permite supor um estado do texto sem o

---

[322] *Vida de uma monja*. Ed. de Martins, Ana M. *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-1983; p. 18.
[323] *Ibidem*, p. 18.
[324] *Ibidem*, p. 18.
[325] *Ibidem*, p. 18.
[326] Comentário constante do aparato crítico de Martins, Ana Maria., na sua edição da *Vida de uma Monja* da *Revista Lusitana*, *op. cit.*, p. 18, n. 6.

me, tornando a narrativa da santa monja não apenas direcionada ao santo padre, mas a todos os leitores possíveis do texto hagiográfico, como certamente pretende o narrador geral, a voz em terceira pessoa do texto. A santa monja conta uma história de família. Ela teve um pai que era um homem bom e doente, que findou tendo má morte; seu corpo, sem poder ser soterrado devidamente, foi devorado por cães. Já sua mãe era mulher de caráter duvidoso : *coriosa sem maneira ; de muita fala ; bevia do vinho mais que lhe* con*pria ; mui luxuriosa ; estragadeyra do que tiinha*[327] etc. Entretanto, tais características pejorativas da mãe não são explicitamente mencionadas como defeitos ou pecados, mas são contrapostas, pela filha, às qualidades do pai e à sua maneira de morte, pois a mãe, apesar de tudo, sempre teve boa saúde e, quando morreu, foi soterrada *mui honrradamente* por seus amigos. A partir desses acontecimentos, a santa monja reflete sobre qual tipo de vida ela adotará : o exemplo de seu pai, que tão tragicamente viveu e morreu, ou o de sua mãe. A moça naturalmente decide-se a trilhar os passos da mãe, *que viveo ẽ n sua vida avondada e aa sua morte muito honrra/da*[328]. Eis que então aparece-lhe uma figura espantosa de homem que, mostrando-se atônito, convida-a a segui-lo, pois lhe mostrará como estão seu pai e sua mãe. Temos, aqui, à maneira da *Visão de Túndalo*, o muito em voga nos textos hagiográficos e monásticos passeio pelo Inferno e pelo Paraíso, numa rápida visão das delícias ou dos sofrimentos das almas que se encontram nesses lugares do Além-vida. Nossa protagonista descreve – pois é sempre ela que está a narrar, em primeira pessoa, as aventuras por ela vividas – o belo jardim em que vê o pai, cercado de flores, árvores, aves, frutos. Ao pai, ela pede para que ele lhe permita também estar ali, ao que ele lhe aconselha seguir seu exemplo de vida e, então, um dia ela também irá para o aprazível local. Em seguida, o guia espantoso que a leva para essas paragens mostra-lhe uma cova negra, onde há *o bater dos dentes e / o choro e os braados*[329] e ali ela avista sua mãe, queimada pelo fogo e cheia de dores. Nesse lugar de trevas, é a mãe quem dirige-se à filha, e pede-lhe que a tire dali. E a santa monja *chorava do que via*[330]. Então, a personagem desperta, achando-se onde estava, provavelmente em casa, e escolhe para si a vida do pai : de trabalho, correção e sofrimentos neste mundo

[327] *Ibidem*, p. 18.
[328] *Ibidem*, p. 19.
[329] *Ibidem*, p. 19.
[330] *Ibidem*, p. 19.

mas recompensa celestial eterna. O texto volta para a voz do narrador em terceira pessoa, que entra na narrativa conclamando o leitor para concluir com ele (o narrador adota uma primeira pessoa do plural : *podemos*) o ensinamento moral prático da história da monja : *E per este emxenplo pode/mos ẽtender que aquelles que em este mundo sofrẽ / pena e tribulaçom com paciençia, que melhor / baratam que aquelles que se lançam ao prazer da / carne, e a vyver em luxuria...* /[331]/

Temos, nesta hagiografia, no plano da construção textual, um curioso jogo de vozes narrativas provavelmente utilizado para atestar mais veracidade e autenticidade ao narrado. No plano da matéria narrada, temos a apresentação de dois exemplos de vida, um virtuoso e um pecador, e as conseqüências escatológicas de ambos os exemplos, ou seja, uma morada no Inferno ou no Paraíso, com a descrição sumária desses dois « mundos ». Tudo isso é apresentado por uma personagem que, recebendo a lição desses exemplos, opta pelo melhor deles, o virtuoso, sendo elevada, por isso, à denominação de santa monja pelo padre santo e pelo hagiógrafo, pois de sua santidade só sabemos o que é atestado pelo santo padre : que era virgem, e viva no amor e no temor de Deus. Nesse texto, portanto, os valores de santidade que depreendemos são principalmente esses : a virgindade ou continência, o amor e o temor de Deus : todos muito de acordo com a doutrina do *Penthos* e a doutrina geral da teologia monástica conforme o que verificamos nos tratados espirituais alcobacenses e nos textos outros que tratam do *Penthos*. Podemos dizer que esta hagiografia é acentuadamente marcada pelos temores escatológicos, pois é a partir da reflexão sobre eles e da maravilhosa visão do Inferno e do Paraíso que acontece o que se pode chamar de conversão da vida da personagem que se transformará na santa monja. E é este o verdadeiro exemplo que o narrador nos quer mostrar : não simplesmente o exemplo das vidas do pai e da mãe da monja, mas o exemplo da sua conversão, da escolha de direção que vida que ela fez, em determinado momento.

Isso posto, vejamos, nesse texto, em que momentos temos a explicitação textual de choro, ou lágrimas, ou suspiros. Reduzem-se a dois : há choro no Inferno, juntamente com dores, bater de dentes, brados etc.; e, após essa lancinante visão, a santa monja *chorava do que via*. O choro no Inferno é lugar-comum da temática escatológica, como já vimos. Ele pode ser atribuído tanto à sua associação com as dores provocadas pela

[331] *Ibidem*, p. 19.

imagética dos muitos sofrimentos e suplícios físicos do Inferno, quanto à dor espiritual da privação da presença de Deus. Em todos os textos medievais cristãos que pudemos verificar, não há descrição do Inferno sem lágrimas, choro e ranger de dentes. Temos aqui lágrimas que, embora possam ser, no contexto dessa hagiografia, também imputadas à personagem da mãe da monja, são lágrimas vertidas pelo coletivo, que nos permitimos aqui a liberdade de denominar « coletivo infernal ». Além dessas, temos as lágrimas da monja diante da visão do Inferno e do sofrimento de sua mãe ali. Essas, só podemos interpretar, pois a santa monja não nos desvela, explicitadamente, seus mais íntimos motivos. Pelo que sabemos de lágrimas na cultura monástica medieval, a santa monja parece estar imbuída dos seguintes sentimentos : primeiramente o ***temor***, o grande temor do Inferno e, conseqüentemente, o temor de Deus, que ela cultiva a partir de então em sua vida, como atesta o santo padre que a conheceu no começo da narrativa. Podemos conjecturar que se trata da compunção do temor, a tomada de consciência da miserável condição humana, que é a do pecado, que traz consigo a possibilidade de uma eternidade infernal. Podemos supor também, pelo contexto textual, que a santa monja verte lágrimas movida pela ***compaixão*** pela mãe, atormentada no Inferno, que apela para ela. Temos aí dois sentimentos que excitam as lágrimas cristãs medievais. Entretanto, o fato de a monja não responder ao apelo da mãe com uma frase ou balbucio sequer faz supor que é o sentimento do temor o mais forte, paralisando-a diante da visão que lhe provoca a conversão, vivenciada com lágrimas. A partir daí, a monja viverá *no amor / de Deos, e em seu temor*[332]. Dessa forma, ela perfaz o caminho do *Penthos*, passando pelo temor e pela conversão da sua vida para chegar até o amor de Deus. É necessário chamar a atenção aqui para o fato de nossa protagonista não ser denominada monja ou santa nem uma só vez no desenrolar de todo o corpo do texto : o *sancta monja* consta apenas no título do copista. O padre santo, que supostamente contou a história ouvida da «monja» ao narrador, chama-a apenas de *hũa virgem que aproveytara muito ẽ no amor...*[333] Assim, é a esse narrador externo à matéria narrada, ao hagiógrafo propriamente dito, que se deve a santificação da personagem, bem como o exemplo do alcance que pôde ter a conversão da filha do curioso casal que se dividiu entre o céu e o inferno. A este exemplo

[332] *Ibidem*, p. 18.
[333] *Ibidem*, p. 18.

se sobrepõe o ensinamento explícito das últimas linhas da narrativa, mais simples, veiculado pelo narrador (*aquelles que em este mundo sofrẽ / pena e tribulaçom com paciençia, que melhor / baratam*[334]).

Vida de Tarsis (BNL ALC 462, f. 66r.-67v. *Aquy se começa a vida de Tarssis molher que / foy muyto peccatriz.//*)

Esse texto, narrado inteiramente em terceira pessoa, poderia bem passar por uma história sobre a compaixão pelo pecado alheio. É a história de uma prostituta que, por ser muito bela, faz muitos homens perderem a cabeça, os bens temporais, e a alma... Um certo abade, Panúncio, ao tomar conhecimento desses fatos, enche-se de compaixão por essa mulher – *ouve gram doo ẽ seu coraçõ della*[335] – e vai procurá-la. Usando a desculpa de querer desfrutar de seus serviços, Panúncio faz Tarsis recebê-lo e levá-lo ao cômodo mais escondido da casa, ao que a pecadora observa : *Sse dos homeẽs as vergon/ça aqui te nom veerá nenhuũ. E sse de Deos has / vergonça, nom ha logar hu sse o homẽ ascõ/da ante os seus olhos*[336]. Tais palavras da moça dão ao abade ocasião imediata de pôr-se a falar em Deus, real motivo de sua visita. Vale a pena retomar aqui o diáologo então travado entre a pecadora e o abade :

...dise-lhe [o abade] : Sabes quem he Deos ?

E ella disse : / - Ssey.

E o sseu rreygno e o tormento que averam a/quelles que mal fezerẽ ?

E ella disse : - Ssy.

E o velho / lhe disse : - Se esto sabes porque fezeste perder tan/tas almas ? Que nam tam soomente pella tu/a, mais pellas de muitos que fezeste perder, / porque por todas daras conto e rrazom a Deos. /

---

[334] *Ibidem*, p. 19.
[335] *Vida de Tarsis*. Ed. de Martins, Ana M. *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-1983; p. 16.
[336] *Ibidem*, p. 16.

4. E ella quando esto ouvio, começou de chorar / fortemẽte e cayo-lhe aos pees e disse-lhe que lhe / desse peendença e que orasse a Deos por ella e...[337]

O que podemos ver claramente neste diálogo é que Tarsis possuía já grande consciência dos fatos da existência de Deus, de seu reino e de seus castigos na ocasião em que o abade toma a iniciativa de convertê-la, chamando-lhe a atençào para a doutrina cristã. Tarsis não se deixa abalar pelas primeiras perguntas do abade, quando este menciona a existência de Deus ou a de seus tormentos e maravilhas. Ela não se mostra ignorante nos fatos da fé ; muito ao contrário, ao dar o mote a esse diálogo, quando observa ao abade, então sob o disfarce de pecador, que não há lugar no mundo para esconder seus pecados dos olhos de Deus, Tarsis já descortina seu temor a Deus e uma provável consciência do valor moral de sua conduta e suas possíveis conseqüências. Entretanto, há algo que o abade diz que provoca toda uma outra reação, que eclode apaixonada na aparentemente resignada Tarsis. Ao que me parece, é a dimensão de seu pecado que compromete não apenas sua alma, mas a de muitos outros, levados a pecar devido a sua extrema beleza e a sua vida de pecadora. Ao peso da perda dessas outras almas, Tarsis sucumbe e cai em prantos aos pés do abade. Não se trata simplesmente, como poderíamos rapidamente observar, de lágrimas de compunção pelos próprios pecados cometidos e pela condição miserável de sua própria existência, mas de lágrimas de compunção devidas à perda de almas alheias, desviadas de sua saúde e integridade. Sem negar a presença de um sentimento de forte de dor e arrependimento pelos próprios pecados, queremos apontar para o fato de essa dor estar em muito agravada pela responsabilidade de levar outras almas, para além de si mesma, a ofenderem a Deus, o que amplifica os pecados de Tarsis ; mais que amplificação e agravamento, suspeitamos que a consciência da cumplicidade do pecado alheio gera em Tarsis um sentimento de compaixão tão vibrante pelos outros pecadores que ela não lucra sufocá-lo ou postergá-lo, como poderia estar fazendo com a consciência de seus pecados que, como frisou ao receber o abade, não há como esconder de Deus. Nessa leitura do texto, é a ***compaixão*** que move o abade até Tarsis ; e mais uma vez a ***compaixão*** move Tarsis, que a partir desse momento modifica toda a sua vida. Depois desse encontro com Panúncio, Tarsis

[337] *Ibidem*, p. 16. Obs.: a separação das falas dos personagens em parágrafos distintos não se encontra no original ms. nem sequer na edição de Ana Maria Martins; adotei-a aqui apenas para facilitar a visualização das falas e a análise das mesmas.

queima todas as riquezas materiais que acumulou na sua profissão na praça da cidade, perante todos os cidadãos, que ela chama de *amado/res do mundo*[338], e dirige-se a ao abade, que lhe prometera conselho. Este instrui-a para encerrar-se numa pequena cela, vivendo a pão e água e orando a Deus. Tarsis transforma-se, desta maneira, em uma emparedada. Após três anos, Panúncio novamente é movido por compaixão de Tarsis – *e o abbade Panunçio doeu-sse della*[339] – e conta toda a história a um outro abade, António, rogando a este que orasse a Deus para saber se Tarsis havia sido perdoada dos pecados ou não. Um discípulo deste segundo abade tem uma visão em que lhe é demonstrado que Tarsis fora perdoada e que um leito ornado de tecidos preciosos guardado por três virgens está reservado para ela no céu. A visão é relatada a Panúncio que procura Tarsis para lhe dar a boa nova. Ele lhe diz :

- *Perdoado te tem Deos os teus pecados. /*
- *E ella lhe disse : - Despoys que aqui jaço de todolos / meus pecados fige hũa carrega e pugy-a ant(e)*[34] */ os meus olhos e sempre me deles doy.*
- *10. E o / abbade lhe disse : - Nom te perdoou Deos pella tua / peendença, mais pello teu arrepeendimẽto.*[340]

Dentro de quinze dias Tarsis morre e o abade vê sua alma ir para o céu, na companhia de alegres anjos. Transpus o diálogo acima, para atestar, com o texto, a importância da compunção com toda sua gama de sentimentos implicados na salvação da alma para o cristão medieval e para toda a teologia monástica. O excerto do texto deixa bem claro isso dando-nos uma pista de quão importante é o conceito da compunção do temor e arrependimento no texto narrado. Efetivamente, a história trata de compunção pelos pecados e compaixão pelos pecadores, retomados a partir do velho motivo da pecadora luxuriosa arrependida, cujo protótipo bíblico é Maria Madalena. O único momento da narrativa em que explicitamente lágrimas são derramadas é o ápice da narrativa, a partir do que Tarsis definitivamente muda a rota de sua vida. É, portanto, o momento da *con-versão* de Tarsis. E, ao mesmo tempo, é o momento da primeira e mais

---

[338] *Ibidem*, p. 17.
[339] *Ibidem*, p. 17.
[34] ant(e)] e *em letra diferente.*
[340] *Ibidem*, p. 17. Obs.: Procedimento de separação de falas de personagens distintos em parágrafos diferentes efetuado por mim para melhor clarificação do diálogo.

forte explosão e exteriorização de seus sentimentos de ***compunção*** por seus pecados e ***compaixão*** – como vimos nesta análise - pelos outros que, como ela, e com ela, pecaram. O narrador mostra que isso - o sentimento e não a penitência - teve maior peso aos olhos de Deus.

Vida de Santa Pelágia (BNL ALC 462, f. 74v.-82v. *Aquy se comeca a vida de Sancta Pellagya.*)

A história de Pelágia é narrada inteiramente em primeira pessoa por um narrador, fictício ou histórico de nome Jacobo, diácono do bispo Nono, da cidade de Antióquia, que se dá a conhecer ao longo do texto. Ele é testemunha ocular dos fatos narrados, tendo conhecido Pelágia. Como as duas vidas analisadas anteriormente, trata-se, mais uma vez, da história de uma conversão. A protagonista, antes pecadora, tornar-se-á uma fiel servidora de Deus. O próprio narrador anuncia porque relata a história de Pelágia, exortando os leitores a ouvirem o « exemplo » dessa espetacular conversão, na introdução à história de seu texto : *2. Muytas e grandes graças devemos dar / ao Senhor, que nom quer a morte dos peca/dores mas quer e cobiiça que sse* con*vertã / e façam penitença. E por ende ouvide hũu millagre que...* Ou logo a seguir : *per que leendo / ouvindo creades e ajades ajuda e conssollaçõ / a vossas almas, porque Deos he muito misericord/ioso e nom quer que nẽhũũ homẽ em esta vida / mortal pereça*[341]. E imediatamente antes de entrar na matéria narrada, ou na vida de Pelágia : *3. Ora ouvide e de todo coraçõ e dili/gençia penssade, porque esta hestoria he* con*prida de / nobre e sancta* con*punçõ e devaçõ*[342]. Ficamos sabendo, então, que o narrador tem plena consciência da importância de seu relato na edificação de almas, ajudando-as em seu caminho para salvação e oferecendo-lhe consolo nas dificuldades encontradas para tanto ; mais que isso, é ele mesmo quem explicita os conceitos norteadores do texto hagiográfico, que deverão atingir o leitor : a conversão de uma vida – ou salvação de uma alma; o papel da penitência, da compunção e da devoção na consumação do ato de conversão e salvação

[341] *Vida de Santa Pelágia*. Ed. de Luiz F. Duarte, *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-1983; p. 20.
[342] *Ibidem*, p. 20.

final do cristão. A perspectiva salvífica e escatológica da história contada já está desvelada ao leitor, portanto, antes mesmo que se inicie a narração da vida de Pelágia.

A história narrada por Jacobo conta o seguinte : estava o bispo Nono pregando diante da Igreja de Antióquia na companhia dos outros bispos e de seu diácono, Jacobo - nosso narrador. Eis que passa diante deles uma *jogressa* de Antióquia montada em um asno, uma mulher *pubrica*[343], ricamente ornada, acompanhada por jovens, moços e moças, também ricamente ornamentados e belos de se admirar. Os bispos voltam suas faces para não ver o espetáculo do pecado ; apenas Nono observa Pelágia demoradamente. Depois que ela se vai, o bispo Nono põe-se a chorar desconsoladamente, tanto, que *nom o ssudayro soo, que em suas m/aãos tiinha, mais todos seus pectos erã cheos / de agua*[344]. Ele pergunta repetidamente aos bispos ali presentes se não tiveram prazer na contemplação da beleza da mulher, ao que eles limitam-se a baixar a cabeça. Então, Nono confessa que ele, sim, obteve prazer e deleito na contemplação de tal mulher e profetiza que ela deverá precedê-los, a eles e a toda a clerezia, na presença de Deus. Nono desenvolve então uma comparação, bastante freqüente nos escritos monásticos : ele reflete acerca da medida das horas que provavelmente dispensa Pelágia a se ornamentar para seduzir os homens do mundo, comparada com o tempo, mínimo, que eles, cristãos, ocupam-se em se ornamentar espiritualmente para agradar ao esposo celestial, purificando-se dos pecados. Esse pensamento arranca lágrimas exacerbadas de Nono, que se lança em terra, fere a face e implora a misericórdia de Deus em preces durante toda a noite, numa atitude de humildade e compunção. Abramos aqui um paretênses para observar que a comparação entre a quantidade e o tempo gasto com os ornamentos de uma mulher vaidosa e pecadora e o tempo e empenho do cristão em cultivar seus ornamentos espirituais – como a ascese, a compunção, as boas obras etc. - já aparece nos *Apotegmas* dos Padres do Deserto e no *Tratado de Devoção*, como vimos no capítulo IV, e vem reaparecer aqui, ocasião propícia, posto que se trata de história de conversão de mulher pecadora e bela. Fechado o parentêses, voltemos ao enredo da vida de Pelágia : nessa noite de preces em lágrimas, Nono tem uma visão, na qual uma pomba suja e

[343] Ou seja, uma prostituta.
[344] *Ibidem*, p. 21.

negra, que permanece na Igreja durante o tempo que é permitido aos catecúmenos[345], é lavada por ele em na pia da Igreja. O bispo conta essa visão a Jacobo e, em seguida, dirige-se para a Igreja, para pregar a missa dominical juntamente com os outros bispos. Inspirado pelo Espírito Santo, Nono prega magnificamente nesse dia – *conprido do Spiritu Sancto, corregíia (...) predicava (...) confortava (...) os coracões da/queles que o ouvíiam eram edificados entanto que o / pavimento da egreja era molhado da auga das / lagrimas que dos seos olhos saiia*[346]. Pelágia, que era catecúmena, estava presente e foi tocada pela pregação do bispo, vertendo abundantes lágrimas entre os outros. Ela trata de enviar ao santo bispo uma carta, em que se nomeia *Paaya / molher pecador, discipula do diaboo*[347] e roga a Nono que a receba em sua guarda para que seja salva : *que muy/to cobíiço seer salva*[348]. O bispo responde-lhe dizendo que a receberia juntamente com os outros bispos. Pelágia comparece e, numa magnífica releitura da cena bíblica de Maria Madalena, lava de lágrimas os pés de Nono, humilhando-se na compunção de seus pecados : *E ela como ẽtrou lançou-sse em terra e jazendo e / teendo os pees do sancto bispo No/no e sua cabeça cuberta // de ciinza, fortes vozes e grandes de muy gram door / e de afliçom e choros dando, os pees do sancto bispo No/no regava e molhava e com seos cabelos os alinp/ava, e com grandes vozes ao bispo diziia : - Oo senhor / amercea-te de mĩ (...) e de todo ẽ todo faze-me /* cristãã...[349] No longo rogo que faz ao bispo Nono, pedindo-lhe o batismo, Pelágia não deixa de auferir a si a responsabilidade dos pecados alheios que ela provocou (*Eu do diaboo enganada muytos ẽganey*[350] - etc.). Todos os bispos e clérigos presentes admiram-se da devoção e da transformação profundas ocorridas em Pelágia – o termo utilizado pelo narrador que evoca o que chamamos de « transformação » é *sub/bitamente tornada*, que remete ainda mais certamente ao sentido original de « conversão ». A mudança de direção de vida de Pelágia não poderia deixar de ser, seguindo a lógica do conjunto de nossos textos monásticos, acompanhada de

[345] Obs.: o próprio texto fornece o sentido contemporâneo do termo *catecúmeno* utilizado pelo hagiógrafo: os que querem adentrar à fé cristã ; cf. à página 23.
[346] *Ibidem*, p. 23.
[347] *Ibidem*, p. 23.
[348] *Ibidem*, p. 24.
[349] *Ibidem*, p. 24.
[350] *Ibidem*, p. 24.

muitas lágrimas, tantas *quantas ne/nhuũ de nos ẽ nenhũa pessoa viramos*[351]. Nono adverte-a de que os cânones e decretos só permitem batizar uma prostituta se a mesma apresentar *fiadores* de que nunca mais se envolverá nesse tipo de pecado. Ao ouvir tal advertência, Pelágia dá ainda maior vazão aos prantos e suspiros, e persevera na sua requisição de batismo, lembrando ao bispo que ele dará conta a Deus de sua alma e de seus pecados se não a batizar. Todos os presentes convencem-se e se admiram da devoção de Pelágia, de seu *grande desejo de sua / saude acesa.*[352] Nono pede autorização, através de Jacobo, ao bispo da cidade parta batizá-la, e este último lhe envia a abadessa Romana, para que seja a mãe espiritual (madrinha) de Pelágia. Pelágia confessa, é batizada e comunga. Temos então o curioso episódio de o Diabo aparecer para reclamar da traição de Pelágia e do roubo de almas a seus cuidados pelo bispo Nono, através do batismo. O Diabo começa um longo insulto a Nono, maldizendo-lhe as ações e, entre outras coisas, as lágrimas : *Porque / as tuas lagrimas som muy grandes ríios e regua/tos que dam e enpuxam e derribam a mynha casa / e de todo o fundamento a destruem.*[353] Curiosamente, o Diabo lança tais exclamações aos gritos e lágrimas ! Romana ensina sua afilhada a afastar o Diabo com o sinal da cruz ; ele volta ainda, durante a noite, a perturbar Pelágia, mas Romana a consola. Três dias passados, Pelágia reúne todos seus bens e riquezas, acumulados em sua vida de prostituição, e coloca-os nas mãos do bispo Nono, que os faz dar aos pobres, viúvas e órfãos. Temos então, também na *Vida de Santa Pelágia*, a temática do desapego dos bens temporais. Num domingo, na ocasião em que Pelágia deveria trocar as vestes brancas do batismo recém-recebido pelas comuns, ela foge à noite, com um hábito de silício, e nunca mais é vista naquela terra. Romana chora, por temer que Pelágia sucumba às tentações do Diabo novamente, mas Nono a consola. Três anos são passados, e ficamos sabendo que nosso narrador, Jacobo, está de partida para Jerusalém, onde vai peregrinar e adorar os lugares santos. Nono aconselha-o a procurar por lá um *mõge que ha nome Paayo / que ha muyto tenpo que he encarrado ẽ hũa cela e / faz e vive vida solitaria...*[354] Jacobo parte e, no monte *Olivete*, encontra a cela do afamado monge, mas não reconhece Pelágia, que está

[351] *Ibidem*, p. 24.
[352] *Ibidem*, p. 25.
[353] *Ibidem*, p. 26.
[354] *Ibidem*, p. 28.

deformada pela ascese e abstinência (*...os olhos d'el por a grande abstinencia e/ram muyto ẽcovados e todos seos ossos e as / junturas deles qualquer homen as podia veer. / 43. A sua face era muy magra e muyto ẽverr/ugada e emcolheyta.*[355]) Pelágia, entretanto, logo que o vê, pergunta-lhe do bispo Nono e chama Jacobo de diácono. Jacobo demora-se mais nessa terra, visitando mosteiros, e volta a visitar o monge encerrado, descobrindo-o morto. Anunciando em Jerusalém a morte do monge, muitos vêem de vários lugares para retirarem o corpo da cela e prepararem-no para soterrá-lo, quando então descobrem que o corpo é de uma mulher. Dão graças a Deus porque *ha muytos / santos sobre a terra escondidos. 46. E porque tam grande / milagre nom sse pode encobrir...*[356] Enterram com muitas honras o corpo da santa mulher e Jacobo narra que voltou a Antióquia para contar a Romana e ao bispo Nono tais acontecimentos. A história de Pelágia termina aí, e o narrador fecha a hagiografia incitando o leitor a também viver na penitência preparando-se para o Dia do Juízo : *48. Esta / he a vida de hũa que foy molher publica e / este foy seu modo de viver e de sua penitẽ/cia com o qual nos Deos faca viver e em o díía do / juizo misericordia aver.*[357] A pulsão escatológica está mais uma vez fortemente presente na conclusão desse texto, como no resto do códice BNL ALC 462. Observe-se que o narrador não nomeia Pelágia santa diretamente, mas o faz dando voz a todo um conjunto de pessoas – santos padres, monges e outros – que presenciaram o desvelamento do corpo feminino de Pelágia, maltratado por anos de ascese, penitência, compunção : *há muytos / santos sobre a terra escondidos*[358]. O travestimento de Pelágia em homem, gênero provavelmente considerado mais apto para suportar o martírio ascético a que se submeteu Pelágia, parece ser uma de suas grandes proezas aos olhos dos medievais. Passando adiante dessas considerações, resta-nos averiguar mais de perto os contextos específicos dentro da história acima reportada em que seus personagens derramam lágrimas, por sinal, significativamente abundantes neste texto.

As lágrimas são muitas, mas as ocasiões nem tantas ou, melhor especificando, nem tão diversas. Seguem, de maneira geral, as coordenadas comuns ao *Penthos* e às outras hagiografias da miscelânea, e já foram mencionadas, na sua maioria, na nossa

[355] *Ibidem*, p. 28.
[356] *Ibidem*, p. 28.
[357] *Ibidem*, p. 29.
[358] *Ibidem*, p. 28.

paráfrase do texto. E quem chora ? Basicamente, as lágrimas são principalmente derramadas pelo bispo Nono, por Pelágia e pela abadessa Romana (chamada também no texto de diaconissa). Além desses personagens, temos também o curioso pranto do Diabo, ao praguejar contra Nono e Pelágia, e as lágrimas de toda a comunidade de fiéis, catecúmenos etc., que escutam a pregação de Nono na igreja e sentem-se por ela edificados.

Vejamos primeiramente as lágrimas de Nono. Embora este não seja o protagonista da hagiografia, muitas vezes o texto parece deter-se mais na descrição da santidade deste personagem em detrimento de Pelágia. É também ele, imbuído do Espírito Santo, ao pregar, que é o agente da conversão de Pelágia. Assim, se podemos dizer que a hagiografia constrói a vida de um santo, devemos dizer que, no texto em questão, dois santos são « edificados » e tornam-se, por isso mesmo, exemplos para edificação : Pelágia e Nono. A primeira parte do texto, ou seu primeiro movimento, se assim podemos dizer, gira em torno de Nono, de quem nosso narrador é diácono, e narra sua capacidade de pregar, sendo inspirado pelo Espírito Santo, e a compunção que toma conta dele a partir do momento em que Pelágia entra em cena, como pecadora vaidosa e bem ornamentada. Assim, se Nono é o agente de Deus que converte Pelágia, primeiramente e mais intimamente pelas palavras, e, depois, pelo ritual do batismo, é a presença de Pelágia, ainda que como pecadora extrema, que incita em Nono o sentimento de compunção. Este advém de uma humildade profunda experimentada diante da pompa da mulher do mundo, que o faz refletir sobre a ausência de « pompa – ou ornamentos - espirituais » diante de Deus de sua pessoa. É quando Nono verte as primeiras lágrimas narradas no texto: *depois que ella per elles passou, sse tornou e pôs / sua façe sobre seus giolhos, chorando muitas / lagrimas, que nom o ssudayro soo, que em suas m/aãos tiinha, mais todos seus pectos erã cheos / de agua.*[359] Esse disparar das lágrimas e da dor pela ausência de obras edificantes da parte de Nono, narrado no final do fólio 75v. segundo a edição de L. Fagundes Duarte, perdura pelo texto dos fólios 76r., 76v. e 77r., durante toda a exposição de Nono aos outros bispos de que aquela mulher empenhava-se mais intensamente em agradar aos homens que eles a Deus e ainda no decorrer da longa e

[359] *Ibidem*, p. 21.

suplicante prece que Nono dirige a Deus pela noite que se segue afora. Para clarificar o teor da prece e das lágrimas que a acompanham, vejamos aqui um excerto das mesmas :

E logo sse lançou [Nono] *ẽ terra, ferindo sua façe de / feridas, e com muitas lagrimas rregando e m/olhando a terra, dizendo : - Ó muito alto Deos, /* perdoa *a mỹ pecador, que a ponpa e ornamento / de hũa molher do mundo de hũũ dia, sobrepoja / e veençe todas as obras de minha vyda. 12. Oo / Senhor, cõ que rrostro e cõ que vulto, te posso oolhar, / que pallavras, ante a tua presença me excusarey / porque meus fectos, a ty nom som nem podem / seer ascondidos, que todas as cousas secretas e as/condidas sabes e conheçes ? Maldiçõ veo a mỹ / pecador, nom digno, nem merçedor de servir no / teu santo altar e ministro e servo em el, nom ali/npando a mente dos pecados e maldades, nem / a garneço (...) 14. Eu Senhor, assy no çeeo como na terra, me / vejo nuu e de todo myngado e desffalleçido // porque nõ fiz nem guardey os teus preçeptos e m/andamentos, e ella o que prometeo aos homeẽs* conprio *(...)*[360]

Nono, diante da suposta condição miserável de Pelágia devido a seus pecados evidentes (na ótica cristã do hagiógrafo), não sente soberba ou orgulho de sua vida, que ele poderia julgar menos pecadora que a dela ; muito ao contrário, diante da exibição notória do pecado da parte de Pelágia, Nono arrepende-se imediatamente dos seus, que certamente estão mais escondidos aos olhos dos homens do que os daquela mulher, mas não aos olhos de Deus, como ele faz questão de observar (*todas as cousas secretas e as/condidas sabes e conheçes*[361]). Arrepende-se e sofre não só pelo que cometeu como pelo que deixou de fazer, em termos de boas obras : ou seja, ressente-se de seus pecados por culpa ou por omissão. Há aí um jogo entre o que é visível para os homens e o que é visível apenas para Deus, o que nos leva a pensar mais uma vez no quanto a questão da visibilidade das coisas e a existência do que não se conforma a essa visibilidade, acessível aos homens, é presente e séria para o homem medieval. Nono lança suspiros e lágrimas da mais pura compunção, na consciência de seus pecados. A necessidade da humildade também fica bem demonstrada em todo esse episódio do pranto do bispo Nono. Nono, de quem o narrador já noticiou que se trata de bispo santo e honrado (*o*

[360] *Ibidem*, p. 22.
[361] *Ibidem*, p. 22.

sancto bispo Nono meu senhor, barom / nobre, sancto, justo, directo, o qual por ssua nobre e sancta / vida e oraçõ e monje no mosteiro de Cabenẽssio, del per graça / e mandado de Deos foy chamado e ordenado e feyto / bispo...[362]), de quem nosso narrador Jacobo já nos deu ciência de que prega palavras de edificação inspirado pelo Espírito Santo (*5. O / qual logo abrio sua boca e per espiritu sancto come/çou ffallar pallavras consollatorias...*[363]), é esse mesmo Nono que abaixa-se diante da meretriz que exibe vaidade e pecados, colocando-se ele como pecador e não cumpridor das promessas que fizera a Deus. O narrador constrói, assim, através desse personagem, um grande exemplo de humildade – e compunção (lembrando aqui que essas duas « virtudes » não estão dissociadas, muito pelo contrário, a primeira constitui e faz originar a segunda).

A edificação provocada pelas palavras pregadas por Nono é de tal dimensão e eficácia que atinge o coração de todos os que o ouvem – incluindo entre esses Pelágia -, contaminando-os com sua devoção. Observe-se que, no texto, essa eficácia é sempre atribuída ao dom do Espírito Santo, que Nono sempre recebe, ao pregar. Assim, o agente da conversão e da edificação conquistadas por Nono é sempre a presença do Espírito de Deus : *...per a graça / de Deos que em (el)*[41] *era disse o que era necessario de ouvir / ao poboo com toda humildade (....) 19. Mais, / conprido do Spiritu Sancto, corregíía os (que)*[42] *eram de corre/ger, predicava e dizíía o dia do juizo e com toda benignidade e speranca confortava os sinplezes / e fracos, e per seos amoestamntos os coracões da/queles que o ouvíiam eram edificados entanto que o / pavimento da egreja era molhado da auga das / lagrimas que dos seos olhos saiia.*[364] A situação descrita parece constituir um momento de compunção coletiva dos pecados e uma vontade geral de voltar-se para Deus, na tensão escatológica presente na predicação do Juízo Final. Nessa situação edificante construída pelo narrador, todos choram à vontade e tanto quanto o pode expressar a imagem do chão molhado pelas lágrimas dos ouvintes que o narrador evoca. Poderia ele ter-nos presenteado com um melhor exemplo episódico de lágrimas externarem o sentimento da compunção, o arrependimento pelos pecados, o temor do Juízo e do fim dos dias mediante uma condição de pecador ? O exemplo é tão completo

---

[362] *Ibidem*, p. 20.
[363] *Ibidem*, p. 20-21.
[41] (el)] *na entrel., em mão difer.*
[42] (que)] *entrel. por outra mão.*
[364] *Ibidem*, p. 23.

que o homem que prega e incita tantos outros às lágrimas o faz demonstrando humildade enquanto encontra-se repleto da presença do Espírito Santo. Presentes na cena estão Deus, na forma do Espírito Santo, um homem humilde e santo que é o agente de Deus na ocasião, a lembrança do Juízo, a consciência dos pecados, o sentimento da compunção, o desejo e a esperança de ser salvo, e as lágrimas abundantes que testemunham a sinceridade desses sentimentos. Entre os que aí choram, está também Pelágia, que *per a graca e bõ/dade de Deos foy entom presente e tanto / foy no amor de Deos pungida e edifficada, que era / de maravilha as lagrimas que dos seos olhos say/am.*[365] Ao apresentar Pelágia na cena, o narrador completa o exemplo, mostrando que é o amor de Deus que edifica e move Pelágia ; e mais: fica demonstrado ainda que a graça divina agiu levando Pelágia até o local em que, expondo-se à pregação de Nono, que fala pelo Espírito Santo, dar-se-á sua conversão. Assim, nesse exemplo conciso de conversão e compunção, temos a graça de Deus agindo no direcionamento de almas para o amor de Deus.

Olhemos então para as lágrimas da protagonista da *Vida*, Pelágia. As descritas acima foram as primeiras por ela vertidas no texto. Nessa ocasião, suas lágrimas, talvez mais que as dos outros ouvintes da pregação, mostram externar compunção e amor de Deus. A partir desse momento, Pelágia não deixará mais de chorar até a consumação de seu batismo ; e o texto vai para seu segundo movimento, em que fica mais proeminente a figura de Pelágia e seus prantos e rogos, em detrimento da de Nono, cuja compunção já foi bastante demonstrada desde o início da *Vida*. O segundo momento em que Pelágia chora é quando vai ao encontro marcado com Nono e os outros bispos. Perante todos, a protagonista pede piedade a Nono, assumindo sua condição de grande pecadora e destruidora de almas, e roga-lhe que lhe ministre o batismo para que seja perdoada dos pecados, santificada e liberta do poder do Diabo (*Creo que per / a auga do sancto baptismo serey sanctificada e asy fu/girey e serey livre e quite do poderiio do diaboo...*[366]). Estamos na cena em que Pelágia, a meretriz, reproduz o ato de Maria Madalena, pecadora, lavando os pés de Nono com suas lágrimas e enxugando-os com seus cabelos, já citado anteriormente. Como se pode ver, são lágrimas da mais pura

[365] *Ibidem*, p. 23.
[366] *Ibidem*, p. 24.

compunção, do gênero que purifica a alma lavando os pecados, como muitas vezes o *Penthos* foi entendido. Pelágia será santificada certamente não apenas pela água do batismo que receberá, mas principalmente pela água dessas lágrimas de arrependimento doloroso e ardente, de vontade de afastar-se do que seja pecado e venha do Diabo e de aproximar-se, portanto, de Deus. Sua conduta mudou de direção, do pecado para Deus. É nesse momento que o narrador conta que ele e todos os outros bispos e clérigos acharam Pelágia *tam sub/bitamente tornada e tantas lagrimas quantas ne/nhuũ de nos ẽ nenhũa pessoa viramos*[367]. Assim, a conversão da pecadora, pontual, datada e inesperada, é acompanhada das incontáveis lágrimas que ela derrama. Pelágia volta a chorar – *com muyta(s) lagri/mas // e sospiros e grandes vozes*[368] - quando o bispo lhe pede os fiadores que darão testemunho de que ela não mais prevaricará como mulher pública ; ela própria, em meio ao pranto, explica seu desespero : *27. Porque muy/to temo esta tardanca que fazes em me baptizar nem / per ela aquel enmiigo que eu queriia fugir torne a mĩ / e me lance e emlace em pecados e derribe e faça ca/hir em turpidades.*[369] Contraargumenta sabiamente, dessa forma, ao bispo Nono, mostrando-lhe que, como pode ela, humilde pecadora, sem ter-se livrado dos pecados e do Diabo pelo batismo, dar já garantias de que não cairá de novo em tentação posto que ainda não foi purificada delas ? Mas o que convence os bispos não é tanto sua resposta racional, mas sim a intensidade de seu desejo de ser salva (*28. Todos os que hi presentes / stavamos quando esto ouvimos, e* ***vimos esta molher mere/triz e publica com tanto e tam grande desejo de sua / saude acesa.***[370]). Pois bem, como Pelágia foi capaz de demonstrar, de tornar visível, a intensidade de seu desejo ? Em minha leitura, é a intensidade de sua manifestação verbal, no excesso e descontrole de medidas, que a leva a chorar, a suspirar, a dar grandes vozes e a implorar sem descanso ao bispo, que externa a intensidade do desejo. Esse excesso de expressão, esse transbordamento de emoções que culmina com a expulsão das mesmas e eventual catarse, como outras vezes já afirmei neste trabalho, configura a manifestação das lágrimas – e mais todo esse conjunto de expressões exacerbadas que acompanham-nas e lhe são similares, como os suspiros, gritos, o arrancar de cabelos e o ferir-se o rosto etc.

---

[367] *Ibidem*, p. 24.
[368] *Ibidem*, p. 24.
[369] *Ibidem*, p. 25.
[370] *Ibidem*, p. 25; grifo meu.

Pelágia, ao chorar, externa o desejo de salvação que é, como também já vimos, um dos componentes do *Penthos* e da compunção. Em outras palavras, Pelágia expressa sua compunção de temor e amor. É assim, chorando aos pés do santo bispo que Romana verá Pelágia pela primeira vez – *achou jazer aos pees do sancto bispo / Nono Pelagia com gram planto e doo chorando//*[371]. Depois desse momento, Pelágia terá seu desejo de batismo cumprido e cessará de chorar. O texto então parte para um terceiro tempo, quando se narra o batismo de Pelágia, seu desaparecimento, o posterior reencontro de Jacobo, o narrador, com a antiga pecadora, travestida então de monge e encerrada em Jerusalém, e sua morte, dias depois desse encontro. Os dois protagonistas santos da narrativa, Pelágia e Nono, não choram mais.

Entretanto, queremos comentar aqui também as lágrimas vertidas por dois outros personagens : a abadessa Romana e o Diabo – nosso caro narrador Jacobo abstém-se de narrar as suas próprias, se as teve ; talvez por cuidados de modéstia e humildade. Romana derrama lágrimas em apenas uma ocasião : quando do desaparecimento de Pelágia, pois teme que ela *fose outra vez enganada per o dia/boo e de suas maas artes ẽlacada*[372]. Romana teme pela saúde da alma de sua afilhada ; suas lágrimas representam, provavelmente, compaixão e amor por ela. Nono, visionário, consola a abadessa, dizendo-lhe que *Paia tom/ou e escolheo a mylhor parte a qual avera e posu/ira pera senper*[373], numa clara referência ao texto do *Evangelho* em que Jesus comenta a opção de Maria que o escuta, ao contrário de Marta, que trabalha. Jesus diz que *Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada*[374] que corresponde à vida contemplativa, também eleita por Pelágia. Por esse breve comentário, o narrador faz-nos entender que Pelágia, desde o batismo, está em contemplação de Deus, na união possível com o divino na vida terrena. Tal fato credita enorme poder de eficácia ao duplo batismo de Pelágia : o do sacramento efetuado pelo bispo e o de suas lágrimas de compunção, que tanto a purificaram dos pecados a ponto de a aproximarem de Deus na contemplação *pera senper* ! Nesse pequeno comentário nosso narrador santifica Pelágia que, depois de identificada a Maria Madalena, é agora comparada à outra Maria, que simboliza a vida

[371] *Ibidem*, p. 25.
[372] *Ibidem*, p. 27.
[373] *Ibidem*, p. 27.
[374] Lc 10, 42. Cf. toda a passagem: Lc 10, 38-42.

contemplativa ; ao mesmo tempo, Jacobo santifica também Nono, afinal ele é o agente da conversão de Pelágia, santificada, e, por mais de uma vez mostrou-se visionário : nesta ocasião ; no sonho em que ele limpa a pomba antes imunda, prefigurando a conversão e o batismo de Pelágia ; ou ainda quando prevê que Pelágia, ainda *jogressa* ornamentada, precederia a ele e aos outros bispos na presença de Deus. De fato, a narrativa confirma agora que ela já o contempla e que, em breve, morrerá, deixando neste mundo Jacobo, Nono e os outros bispos e clérigos maravilhados de sua santa vida. É curioso observar que, se por um lado Nono é o agente conversor de Pelágia, com sua pregação inspirada pelo Espírito Santo, de outro, é com a visão de Pelágia ornamentada que Nono humilha-se e toma consciência de sua dimensão enormemente pecadora, purificando-se e santificando-se, também ele, em lágrimas de compunção. Os dois santos interagem em favor de mão dupla, e essa interação benéfica bem como a atração recíproca parece ser também próprio dos santos.

Resta-nos, por fim, lançar os olhos sobre as curiosas lágrimas vindas do Diabo. De fato, não parecem nada construtivas ou edificantes as *muy grandes vo/zes e plantos e choros*[375] dos quais o Diabo faz acompanhar seu lamento injuriado contra as virtudes do bispo Nono de arrebanhar almas de sua « lavoura ». Embora o « mesquinho » utilize expediente próximo do de Pelágia e Nono para expressar a intensidade, seus sentimentos são bem claros nas suas palavras: ele não faz outra coisa que não seja injuriar, ofender e reclamar de Nono e Pelágia. Sobretudo, e aqui sim, é necessário observar, o Diabo reclama das lágrimas de Nono : *Porque / as tuas lagrimas som muy grandes ríios e regua/tos que dam e enpuxam e derribam a mynha casa / e de todo o fundamento a destruem.*[376] Eis, na singular narrativa de Jacobo, as virtudes das lágrimas admitidas na voz do próprio Diabo ! Isso fornece-nos pistas para pensar o quanto os hagiógrafos, tradutores e compiladores das hagiografias medievais tinham para si consciência do valor que emprestavam às lágrimas nos seus textos, à medida que com elas iam transmitindo figuras de personagens já santificados pelo culto popular ou que eles mesmos santificavam na construção do texto. O Diabo ele mesmo comparece à cena da narrativa, logo após o batismo de Pelágia, para atestar – reclamando - a eficácia das lágrimas de

[375] *Vida de Santa Pelágia*. Ed. de Luiz F. Duarte, *op. cit.*, p. 26.
[376] *Ibidem*, p. 26.

Nono. Nono é mais uma vez santificado por lhe atribuírem essa eficácia, assim como o foi, grandemente, quando efetua o batismo de Pelágia, consumando a conversão da vida desta. Quando o bispo de Antióquia envia-lhe a resposta autorizando o batismo de Pelágia, fá-lo com as seguintes palavras : - *Oo padre s/ancto a ty era dado fazer esta obra e este sancto fruy/to semear na egreja de Deos. 29. Sabemos que palavra he dita / per Deos que nos amoesta e diz : Se fezeres do pecador e / nõ digno digno e sancto e boom, a palavra dita per mỹ sera f/eita e conprida per ty*[377]. Assim, temos nesta hagiografia a construção de dois personagem que tornam-se visivelmente santos para o leitor ao longo da narrativa ; ora, são exatamente esses os personagens que longamente choram e perdem perdão por seus pecados através de todo o texto. Jacobo, Romana e os outros, para além de secundários na trama, também não vertem lágrimas significativas nos momentos em que têm voz ou lugar no texto. As lágrimas de compunção de Pelágia e Nono participam, na economia desta hagiografia, dos sinais que imputam santidade aos personagens.

Vida de Eufrosina (BNL ALC 462, f. 42r.-50v. *Aqui sse comeca a vída de euffrossina / ffilha de panũcio //*)

A história de Eufrosina é narrada em terceira pessoa, por um narrador que não interfere na narrativa nem conclama o leitor para a edificação ou para os louvores a Deus.[378] A *Vida* começa por contar a história do nascimento de Eufrosina, pois ela é o fruto de um milagre obtido por meio da intervenção das orações de um santo abade a Deus. Estamos diante, então, de um nascimento maravilhoso, o que, sendo tópica comum das hagiografias, já prefigura, logo no início do texto, a santidade da personagem em questão. Sendo a mãe de Eufrosina estéril, Panúncio, pai de Eufrosina e homem bom, *muito honrra/do e* [que] *guardava bem os mandamẽtos de Nosso Sse/nhor*[379], desejando ter um herdeiro que mantivesse seus bens, procura um homem santo para intervir junto a

---

[377] *Ibidem*, p. 25.

[378] Obs.: A assinatura ao fim do texto da *Vida*, *Eu Farcíso do Monte que Esto spreví / que aia gloria pera todo ssenpre. Amẽ. / assi sseja.*, indica tão-somente o nome de um dos copistas do ms. Cf. mais acima, no capítulo I, na descrição codicológica do códice, comentários a esse respeito.

[379] *Vida de Eufrosina*. Ed. de Josiah H. Blackmore, *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-1983; p. 47.

Deus – *4. E o homem boo Paun/ução andava catando algũu homẽ santo que lhe / gaanhasse aquella graça de Nosso Ssenhor per ssuas / horaçoões*[380]. Nota-se aí que o hagiógrafo tem plena consciência, bem como talvez queira difundir a crença, da função de intervenção do santo junto a Deus. Dessa maneira, Panúncio, que habita em Alexandria, encontra perto dali um mosteiro cujo abade tem fama de santo. Para conquistar a benevolência das orações do mesmo, Panúncio faz doações ao mosteiro e amizade com o abade e seus frades : *5. E Paununçio deu ally muito algo por Deos / e ouve aly grande amor cõ o abbade e cõ os ffra/des*[381]. O abade intercede junto a Deus, que ouve as orações não apenas do abade mas também de Panúncio, e lhe dá uma filha. Depois do episódio, Panúncio passa a freqüentar o mosteiro, e Eufrosina, sua filha, cresce, dessa forma, em um ambiente impregnado de valores cristãos e monásticos, na proximidade do mosteiro. É interessante notar no episódio que a intercessão do abade cumpre-se também pela fé, desejo e orações do requerente da graça, homem bom segundo os preceitos cristãos, como tem o cuidado de explicitar o narrador (*e ouvio / Deos as oraçooẽs d'anbos*[382]). Nesse ambiente religioso, Eufrosina cresce rica em sabedoria, beleza e bons costumes, o que atrai para si muitos pretendentes. Tendo nossa protagonista seus dezoito anos, chega-lhe um pretendente, filho do homem mais rico e honrado da cidade, a quem seu pai decide entregá-la em casamento (Obs. : nessa altura, a mãe de Eufrosina já é falecida ; Eufrosina só tem ao pai com quem se embater ou aconselhar.). Panúncio porém, antes de efetuar o casamento da filha, leva-a ao mosteiro de Theodósio, para mostrar ao abade como vai a filha que ele lhe propiciou ; ali chegando, oferece doações ao mosteiro e pede ao abade que rogue a Deus por Eufrosina. Ela passa no mosteiro três dias, o suficiente para conhecer o modo de vida dali e encantar-se: *escui/tava muy bem os psalmos e aquello que rrezavã / e vẽedo a vida e converssaçõ de cada hũũ dos mon/ges e o preposito spritual maravilhava-sse da ssua vida (...) E come//çou o sseu coraçõ seer cuidoso em o zeo do temor de Deos.*[383] Nasce então em Eufrosina, parafraseando o narrador, o zelo do temor de Deus, o que faz com que a moça passe a aspirar à vida do mosteiro. Algum tempo passado, vai até a casa de

[380] *Ibidem*, p. 47.
[381] *Ibidem*, p. 47.
[382] *Ibidem*, p. 47.
[383] *Ibidem*, p. 48.

Eufrosina um monge do mesmo mosteiro para convidar seu pai à festa do aniversário do abaciato de Theodósio. Eufrosina vê-se na oportunidade de perguntar ao monge, na ausência de seu pai, sobre a vida que se leva no mosteiro e, em especial, sobre o acolhimento de noviços pelo abade. Confessa, então, a moça, o dilema que vive : - *eu queria-me hir e poer-me ẽ tam santa vida / e temo-me desobedeçer a meu padre o qual me / quer dar a marido polla rrequeza vãa e faleçedoyra de/ste mundo.*[384] Ao que o monge lhe responde que ela, ao invés de *padeçer deshonrra e doesto*, deveria desposar Jesus Cristo, e aconselha-a a vestir um hábito de monge para disfarçar-se e fugir para um mosteiro. Eufrosina gosta da sugestão, que vai bem ao encontro de seus desejos, mas faz questão de que algum monge, e não um leigo, corte-lhe os cabelos. Isso é arranjado entre ela e o monge, que lhe sugere que ela faça vir um outro monge do mosteiro de Theodósio para lhe cortar os cabelos durante o tempo que seu pai permanceça na festa do abade, sugestão cumprida à risca. Quando o outro monge vem, respondendo ao chamado de Eufrosina, essa expõe novamente seu dilema, rogando ao monge que lhe dê a *pallavra da ssaude e aquello / que deve fazer e* [disse Eufrosina] *rrogo-te padre polla merçee / da minha alma ssey que es ẽviado de Deos em//syna-me aquellas cousas que ssom de Deos*[385]. O monge responde à aspirante da vida monástica relembrando as palavras do *Evangelho*, nas quais se aconselha renunciar a pai e mãe e ao mundo para seguir a Deus : *- Nosso Ssenhor disse : sse algem nom rrenunçiar o / padre e a madre e os irmaaõs e os filhos e demais / a sua propria vontade nom pode seer meu deçipolo / Eu nom te sey mais dizer que esto. pero sse podes / ssoffrer as tentaçooẽs da carne desenpara todas as / cousas e fuge de todas as rrequezas de teu padre.*[386] Eufrosina, tendo dissolvido seu dilema com as palavras do *Evangelho*, cuja autoridade é reassegurada, pois foram ouvidas da boca de alguém de vida santa, devotada a Deus, assegura ao monge que quer trabalhar sua alma, e pede-lhe que lhe corte os cabelos e abençoe-a. O monge assim faz, vestindo Eufrosina com um hábito de monja ; depois parte. Eufrosina, permanecendo só, reflete que o pai irá procurá-la nos mosteiros para obrigá-la a se casar de qualquer maneira. Para evitar que tal suceda, decide vestir-se como homem e ir para um mosteiro

[384] *Ibidem*, p. 48-49.
[385] *Ibidem*, p. 49.
[386] *Ibidem*, p. 49-50.

masculino, pois *aly nõ / ssospeytará nẽ hũũ que eu ssoo ẽ elle*[387]. Ela abandona dessa forma a casa paterna, escondida e travestida em homem, e apresenta-se justamente no mosteiro de Theodosio como sendo um castrado da corte. Aí ela relata ao abade que ouviu a fama da boa *converssaçõ* dele e dos monges do mosteiro e que gostaria de aí morar, para o quê oferece 500 soldos ao abade e também muitas posses ao mosteiro. O abade a recebe e coloca-lhe à disposição um mestre *pera aprenderes a regla e a conver/saçõ dos monges*[388]. Seu mestre, que a recebe em sua cela, é Agapito, e Eufrosina, no mosteiro, toma o nome masculino de Esmarado. Esmarado passa a viver no mosteiro ; entretanto, mesmo travestido de homem, a beleza de seu rosto excita os outros monges, que se queixam ao abade. Este faz então com que Agapito mantenha Esmarado numa cela solitária, em que ele passa a viver *ẽ horações e ẽ jajuuos e ẽ santas vigilias de nocte / e de dia servindo a Nosso Senhor Deos em senprizidade / de seu coraçõ ẽ tal guissa que se maravilhsava aquel / monge que o rreçebera pera o ensinar e contava a to/dollos monges a ffortelleza delle. E todos louva/vam a Noso Senhor que taaes cousas obra ẽ a fraqueza*[389].

Nesse ponto da narrativa, o narrador conta-nos o que ocorreu na casa de Eufrosina, quando Panúncio deu pela sua falta. É o primeiro momento em que são narrados prantos no texto : Panúncio *ficou mui triste / e choroso e começou de perguntar coytosamente aos / servos e aas servas...*[390] O pai de Eufrosina procura-a na casa de seus futuros marido e sogro. Estes dois últimos também ficam muito tristes com o desaparecimento de Eufrosina, e enviam *sergentes* para procurá-la em toda a Alexandria, nos mosteiros de monjas, nos ermos, nas covas e nas casas de vizinhos e amigos. Como não a encontram em parte alguma, dão-na por morta. *29. E o ssogro chorava ssu/a nora e o esposo ssua esposa E o padre chorava / e sospirava e dyzia : - Ay tu ay filha mui doçe. Ay de / mỹ lume dos meos olhos e....*[391] Panúncio faz um longo e belo lamento por sua filha, terminando-o por pedir à terra que não o cubra sem que antes veja o *que aconteçeo*

[387] *Ibidem*, p. 50.
[388] *Ibidem*, p. 50.
[389] *Ibidem*, p. 51.
[390] *Ibidem*, p. 51.
[391] *Ibidem*, p. 51.

a mi/nha filha Eufrosina[392]. Todos que ouvem o lamento do pai pela filha choram, ao ponto de toda a cidade chorá-la e lamentá-la. Panúncio dirige-se ao abade Theodósio, para que, através de suas orações, tão eficazes, tenham alguma notícia de Eufrosina. O abade então conclama todos os monges para que, por caridade, orem. Porém, jejuaram e oraram e nada lhes foi mostrado pois, enquanto oravam para que Deus lhes mostrasse Eufrosina, a mesma orava dia e noite para que Deus nada mostrasse àqueles homens de sua vida. O narrador constrói nessa cena um duelo de orações dirigidas a Deus, no qual saem vencedoras as preces de Eufrosina, o que demonstra desde já o favor que a protagonista tem junto a Deus. Embora pudesse parecer natural o fato de os rogos da protagonista da hagiografia predominarem sobre os do abade, uma vez que o que está em questão é construir essa personagem como santa, é de se notar o privilégio de suas preces em detrimento das do abade, pois, já no princípio da narrativa, essas últimas se mostraram muito eficazes - o próprio nascimento de Eufrosina decorre de um milagre, fruto da intercessão das orações do abade Theodósio. Esse dado só vem corroborar para o prestígio da personagem que começa a fazer-se santa : suas preces ultrapassam quaisquer outras, inclusive as de um abade tão santo e agraciado.

Uma vez que nada é demonstrado acerca da vida de Eufrosina ao abade e seus frades, Theodósio consola Panúncio, aconselhando-lhe a firmeza no sofrimento, pois *Noso Senhor castiga aquelle que (ama)*[35393] ; e, a respeito de Eufrosina, afirma o abade *Mais eu / sey que ella escolheo pera sy boa parte e por ẽ nõ foy / a nos demostrado nehũa della*[394]. Theodósio argumenta que o fato de Deus não ter demonstrado nada da filha de Panúncio indica que em más obras ela não anda, se não Deus teria enviado notícias e *nom desprezaria Noso Senhor tanto tra/balho dos frayres que orarom por ella...*[395]. O abade demonstra ter certeza de que a protagonista escolheu « a boa parte ». Ou seja, temos aqui novamente – pois já víramos esse tema e mesmo o versículo bíblico antes, na *Vida de Santa Pelágia* (compare-se: *Paia tom/ou e escolheo a mylhor parte a qual avera e posu/ira pera senper*[396]) - o elogio da vida monástica, identificada com a contemplativa,

---

[392] *Ibidem*, p. 51.
[35] (ama)] auia *C.* ama.
[393] *Ibidem*, p. 52.
[394] *Ibidem*, p. 52.
[395] *Ibidem*, p. 52.
[396] *Ibidem*, p. 27.

que Pelágia escolheu para si, através da referência à mesma pela metáfora da passagem bíblica de Marta e Maria. O leitor da *Vida de Eufrosina*, ao invés de questionar as previsões do abade, sabe já muito bem que ele está certo, e que, portanto, é sempre inspirado por Deus, através da obra do narrador que expõe de um lado a realidade vivida por Eufrosina e de outro, posteriormente, as previsões do abade acerca das escolhas, já efetuadas, de Eufrosina. Theodósio também prevê que Deus mostrará ainda a Panúncio Eufrosina, nesta vida; isso consola o pai da santa, que depois disso leva a cada dia vida mais cristã e espiritual: ora, dá esmolas, faz boas obras. Entretanto, quando sua dor retorna com mais força, ele volta ao mosteiro. O abade decide levá-lo então para ser consolado por Esmarado, pois o considera muito espiritual, e assim promove, sem o saber, o encontro de pai e filha. A cena é emocionante e constitui um clímax do suspense da narrativa. Eufrosina teme ser descoberta pelo pai, pois o reconhece assim que o vê ; entretanto, Panúncio não vê no frade solitário a filha perdida : *elle nõ na / conhoçeo. Ca a fremossura do sseu rrostro era / seca e toda desfeyta com grande astẽẽça e cõ as / vigilias e cõ as lagrimas E ella cobrio a ssua / façe por tal que a nom conhoçesse o padre*[397]. Assim, um pouco por estratégia de Eufrosina, e um bom tanto pela desfiguração sofrida devida à ascese e ao fervor com que leva a vida monástica, Esmarado não é reconhecido. Neste ponto, a *Vida* retoma outro lugar comum da cultura monástica : o desfiguramento - a face « seca » ou amarelada, a extrema magreza, os olhos encovados – considerado o fruto do muito pensar em Deus e na vida celestial, com o abandono do mundo e da vida terrenos. Esse estado sempre é acompanhado das lágrimas e pode-se mesmo dizer que a desfiguração das feições, juntamente com as lágrimas, é uma das marcas visíveis do sofrimento propiciado pela compunção continuada. Mais que isso, ela é signo da contemplação, segundo o *Livro de Três Caminhos e Sete Sinais do Amor Embebedado*. Nesse texto, do *corpus* de espiritualidade, vários desses traços corporais são explorados como signos do « amor embebedado » : o segundo sinal: *secura de membros / polla ardente apricaçom aacousa que ama*; o terceiro sinal: *os olhos encouados. scilicet. o jntindimento e aafeiçom perfu/ndos no coraçom e em deos*[398]; etc

---

[397] *Ibidem*, p. 52.

[398] *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado*, códice de Lisboa, BNL ALC 462, fól. cxxxixr (147r).

...[399] A *Vida de Eufrosina*, logo mais adiante, reforça essa descrição da desfiguração dos personagens : *a alma della avia conpaixom e doo / delle ca a ssua façe era amarella e chea de la/grimas pollo muito jejũu e polla lazeira perlõ/gada lançava o sangue pella garganta*[400]. No caso, o trecho em questão citado reproduz a cena em que Panúncio está para partir do mosteiro, onde a filha recebeu-o travestida em Esmarado. A face amarela, desfeita em lágrimas, descrição antes imputada a Eufrosina, que se encontra efetivamente encerrada no serviço de Deus, agora aparece como característica também do pai da santa, Panúncio, que, como o texto vem indicando, também passou a praticar jejuns e mortificações. Note-se que já vimos essa descrição – de desfiguração visual - referente a personagens engajados na vida monástica : na *Vida de Santa Pelágia*, analisada mais acima[401]. Essa desfiguração também faz com que Pelágia não seja reconhecida por seus amigos – no caso, por Jacobo, o narrador do texto de sua *Vida* – e que, por tal feita, continue passando por homem, como é exatamente o caso de Eufrosina. Assim, pela coincidência das duas vidas em questão, podemos considerar que essa desfiguração, aparência corporal até certo ponto « esperada » na vida verdadeiramente monástica ou anacorética, uma vez que sinaliza inclusive o estado de contemplação, serve, no âmbito da construção do texto hagiográfico, para ajudar a construir o estatuto de santa da personagem. Explico-me : ao propiciar um tipo de disfarce às personagens, a desfiguração adia o momento de reconhecimento das mesmas enquanto personagens femininas. A beleza física dessas mulheres, abandonada na fuga do mundo e encoberta pelos resultados da devoção e da ascese, transforma-se em beleza espiritual – e assexual - gradativamente. Quando essas personagens, ao fim da vida, são percebidas finalmente como mulheres, suas proezas tornam-se maiores e, portanto, sua santidade também. Considero que o grau de ascese e vida solitária ao qual elas se submetem deva ser mais apropriado ao gênero masculino, aos olhos dos cristãos medievais, e não às monjas que, no mais das vezes, vivem recolhidas em seus mosteiros, em vida comunitária de oração.

---

[399] Obs.: cf. O capítulo IV da tese.

[400] *Vida de Eufrosina*. Ed. de Josiah H. Blackmore, *op. cit.*, p. 53.

[401] Compare-se: *Ca a fremossura do sseu rrostro era / seca e toda desfeyta com grande astẽẽça e cõ as / vigilias e cõ as lagrimas (...) a alma della avia conpaixom e doo / delle ca a ssua façe era amarella e chea de la/grimas pollo muito jejũu e polla lazeira perlõ/gada lançava o sangue pella garganta.* : Eufrosina ; *...os olhos d'el por a grande abstinencia e/ram muyto ẽcovados e todos seos ossos e as / junturas deles qualquer homen as podia veer. / A sua face era muy magra e muyto ẽverr/ugada e emcolheyta* : Pelágia.

O fato de seu sexo ser descoberto apenas no momento da morte permite a essas mulheres que elas perseverem nesse gênero de vida até o fim. Se se houvesse descoberto antes seu sexo, elas teriam permanecido intactas, mesmo virgens, não atacadas em suas celas solitárias, e mantendo o mesmo grau de martírio? Não o sabemos, pois não tivemos nenhum texto medieval em que ocorresse algo desse gênero, para averiguar a solução oferecida pelo hagiógrafo. A ausência de um texto com tal solução é, portanto, significativa, valendo de argumento para a tese de que efetivamente o hagiógrafo se vale do recurso à desfiguração para o não-reconhecimento e conseqüente ampliação da proeza das « encerradas ».

Voltemos ao texto. Eufrosina e o pai encontram-se, portanto, e têm um diálogo durante o qual Eufrosina, ou melhor, Esmarado, pois é como a conhecem no mosteiro, tenta consolar e edificar Panúncio, falando-lhe da *bem aventurança do rregno dos çeeos* e, muito particularmente, *que nom devia homẽ amar os filhos mais que Deos*[402] etc. Eufrosina não fica indiferente ao encontro e à presença de seu pai : *E ella vya sseu padre ẽ grave door e avia dele conpaixõ / mais temia-sse de a conheçer e fazer-lhe ẽbar/go pera o serviço de Deos*[403]. Vemos nesse trecho que realmente é o temor de não poder continuar no serviço de Deus que impede Eufrosina de se dar a conhecer ; portanto, o disfarce da desfiguração serve-lhe bem aos seus propósitos santos e edificantes. Nesses mesmos propósitos, ela tenta consolar o pai estimulando-o ao desejo de Deus e dos bens celestiais, ao falar das maravilhas do reino dos céus. Assim, primeiramente ela mostra a irresistibilidade de um tal desejo para, em seguida, expor-lhe que, além do mais, é seu dever de cristão amar primeiro a Deus e depois aos filhos ; o que não deixa, a um mesmo tempo, de justificar sua posição : também ela, para além de responder ao apelo intenso do desejo de Deus, obedece ao preceito evangélico segundo o qual deve primeiro dedicar-se a Deus e só abaixo disso está o amor ao pai natural; preceito este que, inclusive, norteou sua escolha pela vida monástica, quando antes, ainda na casa paterna, encontrava-se no dilema de servir ao pai ou servir a Deus. Não obstante, Eufrosina sente compaixão pelo pai. Movida por esse sentimento, faz questão de frisar a Panúncio que sabe que Deus não mostrou-lhe Eufrosina porque a mesma não está a serviço do Diabo, mas sim *que ella*

[402] Todas as duas citações: *Vida de Eufrosina*. Ed. de Josiah H. Blackmore, *op. cit.*, p. 52-53.
[403] *Ibidem*, p. 53.

escolheo / boo consselho[404], falando de si mesma e, sem o saber, repetindo as palavras que o abade já dissera a seu pai. Ela arrisca descobrir-se ao pai, movida pela compaixão ; mas isso não acontece e Eufrosina, ainda repetindo Theodósio, afirma que *podero/so he Deos de te mostrar tua filha. ẽ este ssegre / pois queda ja da tua door por que te matas assy...*[405] É curiosa a coincidência entre as palavras e os conselhos dirigidos a Panúncio por Eufrosina e pelo abade Theodósio. A coerência e o paralelismo de suas falas têm um efeito de emprestar maior crédito à veracidade contida nelas ; e não se trata de qualquer verdade e, sim, da verdade inspirada por Deus. Dessa forma, o próprio texto hagiográfico é construído de maneira a antecipar um encontro final entre Eufrosina – e não mais Esmarado – e Panúncio, ainda em vida deste último. O evento é necessário para confirmar a autenticidade inspirada das palavras das duas personagens a serviço de Deus da narrativa : o abade e a santa. A lógica da santidade, que empresta o dom de profecia aos personagens e dá-lhes falas inspiradas que obrigatoriamente têm de cumprir-se, acaba por fechar a narrativa. Esta vai sendo construída a partir da exposição de premissas que, se cumpridas, são santas e atestam a verdade e, que, no momento em que são construídas, o são de tal maneira a serem já consideras de antemão, antes de sua conclusão, como verdades autênticas e proféticas ; assim, o único desfecho possível é sempre a confirmação dessa verdade já afirmada: o texto não tem outro caminho a seguir. Daí decorre o que alguns historiadores e críticos chamam de previsibilidade ou exagero de lugares-comum das hagiografias. Para mim, essa previsibilidade está contida na lógica cristã da finalidade da história e do mundo para Deus, que se vai mostrando em índices desde o começo : nesse mesmo ritmo também segue o texto hagiográfico. Se não, vejamos : o abade e Eufrosina dizem a Panúncio que este verá Eufrosina ainda neste mundo. Esta é uma premissa, dita pelo abade e repetida por Eufrosina. Quando foi dita pela primeira vez, vimos, na análise do trecho, que o abade estava inspirado e que as coisas que previa eram definitivamente verdadeiras : foi o caso quando revelou que Eufrosina estava em vida contemplativa (escolheu a boa parte) e, de fato, o narrador já expusera que a santa havia se engajado no mosteiro como Esmarado. Temos assim uma fala que, no momento mesmo de sua enunciação, já tem garantida sua autenticidade ; e

[404] *Ibidem*, p. 53.
[405] *Ibidem*, p. 53.

nessa fala está nossa premissa, mais tarde endossada pela protagonista, em um momento em que sua personagem já razoavelmente bem definido seu halo de santidade: Eufrosina já possui, neste ponto da narrativa, por exemplo, os sinais da ascese e do amor embebedado (a face amarela e as lágrimas), além de estar inteiramente ao serviço de Deus, na mais pura castidade, em cela solitária, tendo renunciado completamente ao mundo e às relações familiares. Portanto, a previsão de que Panúncio verá sua filha ainda neste mundo é narrada sempre com os atributos de uma veracidade inspirada por Deus, pronunciada pelas vozes de personagens santos. Dessa forma, o texto não pode, seguindo sua lógica de texto que reproduz esse mundo fortemente cristão, apresentar um concluir outro que cumprir, ao final, a previsão. E é justamente o que verificamos na conclusão da narrativa. Nesse momento, o próprio texto reforça a inspiração e a verdade das premissas, ou da previsões de Eufrosina e Theodósio, fechando mais cerradamente o circuito. Parece-me ser assim que esses textos funcionam, fato que, por sua vez, sugere-me que foram construídos com muito cuidado por parte do hagiógrafo, que os dotou de uma lógica fechada.

Mas voltemos, mais uma vez, à história de Eufrosina, que edifica Panúncio travestida em Esmarado. Ao findar o encontro de pai e filha, ou, em outros termos não menos verdadeiros, de monge que conforta e ora e leigo que procura consolo e orações, o pai sente-se edificado e consolado, como reporta ao abade em seguida: *disse-lhe a m/inha alma he edificada daquel frayre e assy ssoom fecto ledo em a graça de Deos pella ssua / cõssollaçõ como se visse a minha filha*[406]. Já Eufrosina, como se houvesse tomado para si toda a dor de Panúncio, sofre por ele: *a alma della avia conpaixom e doo / delle ca a ssua façe era amarella e chea de la/grimas pollo muito jejũu e polla lazeira perlõ/gada lançava o sangue pella garganta*[407]. Assim, em um jogo reflexo muito curioso, a filha que sabe que tem o pai diante de si, ao invés de comprazer-se na sua presença, sofre por ele, tendo compaixão de sua dor – e talvez de seus pecados ? No pólo oposto, o pai, que tanto procura a filha e não sabe que está diante dela, sente-se reconfortado, como se a tivesse visto – o que, de fato, ocorreu. Ora, esse evento, o encontro do pai com a filha, ainda que este último não tenha consciência do que ocorre,

[406] *Ibidem*, p. 53.
[407] *Ibidem*, p. 53.

não deixa de ser uma consumação da previsão do próprio encontro com as identidades reveladas, antes mesmo que, por exemplo, Eufrosina prediga-o para Panúncio. O texto adianta, no caso, a confirmação da profecia da santa à própria previsão, de forma que o leitor sequer tem a chance de questionar a autoridade das palavras ditas pelos personagens santos. Naturalmente, alguém poderia opor a esse « adiantamento », que vejo como parte dos cuidados antes mencionados do hagiógrafo na construção do texto, a hipótese de que a previsão incida sobre Panúncio ver a filha estando ciente do fato ; não vou contra tal hipótese, mas esclareço que o texto não explicita em momento algum essas características do encontro. De qualquer forma, ao final da narrativa há tal encontro, em que é declarado a Panúncio que ele está diante da filha e que sempre esteve perto dela; de maneira que, se o encontro com tais características não se cumpriu antes, cumpre-se no clímax final. O encontro inicial de Esmarado e Panúncio, entretanto, não possui importância menor para a economia do texto, pois demora-se em parte substancial da narrativa, ao longo dos lamentos de Panúncio e dos conselhos de Eufrosina e, note-se bem, acontece imediatamente após o abade e seus frades orarem fervorosamente, a pedido de Panúncio, para que algo a respeito de Eufrosina seja demonstrado a ele. De forma que também essa oração do abade faz-se eficaz, pois cumpre-se, afinal, no encontro entre o pai, que não sabe ser o pai, e a filha, que tem ciência de que é a filha. Assim, nesse trecho, o hagiógrafo faz com Deus tenha ouvido as orações de Eufrosina, que permanece encoberta e não reconhecida, desfigurada, sob as vestes de Esmarado, e também as do abade, parcialmente, promovendo o encontro do pai com a filha, mas não lhe desvendando-a. Por esses expedientes, parece-me que tudo que é anunciado é sempre cumprido no texto.

Logo após o encontro comentado acima, a narrativa salta 38 anos à frente (estratégia que, mais uma vez, aponta para a importância do encontro entre o pai e a filha para a narrativa, depois do que nada digno de ser narrado – aos olhos do hagiógrafo que seleciona os fatos - ocorre ao longo dos 38 anos...). Explica-nos o narrador : *39. DEpois que Eufrosina que se chamava Es/marado* conprio *xxxviii anos vivendo ẽ / a çella solitaria santamente chaio ẽ ẽffirmida/de. pera morte*[408]. Po essa época, Panúncio faz uma visita ao mosteiro, como aliás, avisa o narrador, é de seu costume (*como avía*

[408] *Ibidem*, p. 53.

custume), e pede ao abade para ver Esmarado, pois muito o quer ver : *ca a min/ha alma o deseja muito*[409]. Agapito (o mestre espiritual de Esmarado) conduz Panúncio à cela de Eufrosina, onde o pai defronta-se com a filha gravemente enferma e *começou* [Panúncio] *de / sse queixar chorando e dizia : - Ay de mỹ hu ssom as / tuas doçes pallavras per que prometias que eu / veeria com os meus olhos a minha filha E ago/ra nom tam ey door e mizquindade della mais / ainda de ty que me desenparas de que avia grande / conssolaçõ Ay mizquinho de mĩ...*[410] Panúncio faz grande lamento, chorando muito, pela perda agora não só da filha mas também desse grande *ajudador* que ele encontrou no monge que conhece por Esmarado. Eufrosina, vendo a aflição de Panúncio, numa última tentativa de consolá-lo, lembra-lhe da história bíblica de Jacó, a quem Deus mostrou o filho que tinha dado por morto, José[411], para inspirar-lhe confiança de quem também ele, Panúncio, não seria desamparado nesse quesito por Deus. Ela lhe roga ainda que permaneça ao lado dela nos próximos três dias. Panúncio suspeita de que ela tem algo a lhe declarar – não uma declaração tão espantosa como a de ser sua própria filha, mas algo de que tenha tido conhecimento por intermédio de alguma visão : - *per ventura lhe mostrou Nosso Senhor algũa co/usa de mĩ*[412]. Ao findar dos três dias, Eufrosina percebe que se aproxima o momento de sua morte e chama Panúncio para a revelação de sua identidade, nos derradeiros momentos de sua vida. Vale a pena reproduzir aqui ao menos um trecho da fala da santa ao pai, nesse clímax final da narrativa : - *porque Deos todo poderoso // despos e hordenou bem a minha vida mizquin/ha e conprio ho meu desejo que eu acabey lidando / fortemente come barom. nom per minha vir/tude mais pello ajudoyro daquel que me gardou / das enssejas e dos asseytamentos do inimigo / E agora acabo meu cursso desta vida presente / e fica-me a coroa da justiça nom sejas coidoso / polla tua filha Eufrosina ca eu som. aquela / mizquinha. E tu es meu padre Panunçio. Hora / me viste ja e avonda-te E esto nom ssaiba nẽ / hũu e nom leixes desnuar a nehũu homẽ o*

---

[409] *Ibidem*, p. 53.
[410] *Ibidem*, p. 54.
[411] Cf. Gn, capítulos 37 a 46, a história da venda de José, filho de Jacó, para o Egito, por seus irmãos. Gn 37, 34-35: Jacó chora e faz luto por José, que considera morto; Gn 45, 26-27: Jacó fica sabendo que o filho desaparecido, que tinha por morto, está vivo e afirma: *Que eu vá vê-lo antes de morrer!* Gn 46, 29-30: Jacó reencontra José; este chora longamente e Jacó diz: *Agora posso morrer, depois que vi teu rosto e que ainda estás vivo!*
[412] *Vida de Eufrosina*. Ed. de Josiah H. Blackmore, *op. cit.*, p. 54.

m/eu corpo nẽ lavar. sse nom tu. per ty meesmo (...) E porque eu promety ao a/bbade deste moesteyro muytas possyssooes que / darya a este moesteyro sse podesse aque morar / e durar e ssofrer. por que te rrogo que conpras aquelo / que eu promety[413].

Eufrosina toma o cuidado, em suas palavras finais, de atribuir sua proezas e virtudes totalmente a Deus, na atitude de humildade típica dos santos, que não deixa de ser, por outro lado, a consciência de que eles não passam de instrumentos da ação de Deus na vida dos homens. Ao mesmo tempo, ela confirma-nos a suspeição de que sua vida ascética era mais adequada a um homem que a uma mulher, para os medievais, pois diz declaradamente que lidou *come barom*, e que o conseguiu graças ao *ajudoyro* de Deus, que cumpriu seu desejo. Eufrosina coroa sua vida de perfeito serviço de Deus com o pedido que faz ao pai de que seu corpo não seja visto desnudo por ninguém, dando mostras de sua extremada e zelosa castidade. Além do mais, ela reforça sua humildade nesse ato, não querendo dar a conhecer a ninguém a grandeza do fato de que lidou como homem, sendo mulher. Por fim, ela revela ao pai as promessas de doações ao mosteiro que fizera outrora, pedindo ao pai que as cumpra.

Panúncio, como não poderia deixar de ser mediante revelação tão espantosa, fica fora de si, literalmente : *...ouvio estas palavras e vyo como / era ja morta Eufrosina ssua filha moveo-sse-lhe / todo o coraçõ e as emtradanhas da alma e ca/yo em terra assy como morto*[414]. Agapito acorre imediatamente, e encontra Esmarado morto e Panúncio desacordado. O mestre de Eufrosina acorda o pai de sua discípula que, então, põe-se a chorar muitas lágrimas sobre Eufrosina, fazendo-lhe um longo e elogioso lamento: - *ay de mỹ ffilha muy doçe / poque te nom mostraste ante mỹ pera eu mor/ar aqui contigo per minha vontade ay de mĩ / como te escondeste...*[415] Com isso, Panúncio desvenda ao monge ali presente toda a verdade acerca de Esmarado. Agapito busca o abade Theodósio e este, por sua vez, também faz seu pranto, mas com teor diferente do de Panúncio, em orações e louvor, rogando à santa que zele pelo mosteiro : - *ay Eufrosina espo/sa de Jhesu Cristo e filha dos Santos nenbra-te dos / servos de Deus con que serviste...*[416] Theodósio manda reunir seus frades para sepultarem honradamente o corpo de Eufrosina,

---

[413] *Ibidem*, p. 54.
[414] *Ibidem*, p. 54.
[415] *Ibidem*, p. 54-55.
[416] *Ibidem*, p. 55.

e todos eles, quando *vyrõ / tam espantosso millagre deram graças ha No/sso Ssenhor e glorificarom Deos que no tam sollamẽ/te nos barooẽs mais ainda nas femeas ob/ra tam grandes maravilhas*[417]. Esse trecho demonstra-nos que o narrador explicitadamente chama de milagre toda a vida de Eufrosina travestida em homem para servir duramente a Deus ; a exceção que constitui o fato de ela ser mulher fica realçada pelo *no tam sollamẽ/te nos barooẽs mais ainda nas femeas*, o que demonstra uma maioridade de homens a se exporem às árduas mortificações. Esse fato, portanto, juntamente com todo o serviço prestado, a castidade, a renúncia ao mundo, aos bens materiais, ao amor paterno, edificam a personagem de Eufrosina como santa ; mas, para corroborar com a edificação, o narrador relata-nos, bem ao final do texto, um milagre realizado pelo corpo morto da santa : *E hũũ frade / que nom tiinha mais que huũ olho beygou a fa/çe da santa monga* ***com lagrimas*** *e tanto / qui ha tangeo logo cobrou o houtro olho*[418].

Vale notar que milagres desse tipo, taumatúrgicos, são raros no nosso conjunto de hagiografias do códice BNL ALC 462 ; fica claro que também no texto em questão, a *Vida de Eufrosina*, os poderes de cura da parte de um santo não são o seu atributo mais explorado, posto que aparecem apenas nesse trecho final, e só após a morte da protagonista : é o corpo morto que propicia o milagre. Nos textos do nosso *corpus* são as virtudes mais propriamente monásticas que são realçadas e selecionadas pelo hagiógrafo para constiuírem a matéria narrada que dará o estatuto de santo a alguns personagens. Exemplifico : a renúncia ao mundo e aos bens materiais, a peregrinação (interior ou exterior a si mesmo) em busca de Deus, a solidão também com fins contemplativos, a compunção e a devoção fervorosas manifestas em orações, lágrimas, desejo e temor de Deus, quase sempre imersos em teor escatológico (ou seja, tendo em vista as últimas coisas : o momento da morte, o julgamento final, a glória do Céu e o temor do Inferno).

É interessante notar no milagre da restituição da visão completa do monge do mosteiro de Theodósio por Eufrosina a participação das lágrimas no episódio. É o único milagre de cura da santa ; para ele concorrem as lágrimas e o beijo do monge, expedientes utilizados que certamente expressam a devoção dele pela santa. Todos os monges presenciam o milagre, dando muitas graças a Deus, sentindo-se, devido ao

[417] *Ibidem*, p. 55.
[418] *Ibidem*, p. 55; grifo meu.

episódio, *mui confortados / e edificados*[419]. Parece-me que o narrador atesta aqui a capacidade de edificação e conforto do milagre, ou seja, a intervenção maravilhosa e exuberante de Deus na vida dos homens reforça-lhes a fé e a coragem de perseverar na fé e nas tribulações padecidas neste mundo. Os monges enterram o corpo de Eufrosina junto aos dos padres santos do mosteiro. Panúncio doa todos os seus bens ao mosteiro; faz-se monge e vive o resto de seus dias na mesma cela em que viveu Esmarado. Quando morre, é enterrado junto à filha. O dia da morte de Eufrosina passa a ser honrado no mosteiro de Theodósio, segundo o narrador, *ataa o dya d'o/ge*[420].

Assim finda a história de Eufrosina do nosso BNL ALC 462. É a história de uma mulher que, para fugir ao casamento que lhe subtrairia a virgindade e manter-se no serviço de Deus, afastada do mundo, rompe com a casa paterna, veste-se como homem e passa toda sua vida numa cela solitária. É curioso observar a insistência do hagiógrafo deste texto em fazer referências às doações materiais ao mosteiro, preocupação que não encontramos nos outros textos. Na maior parte das vezes, o que verificamos é a reafirmação do valor do abandono do mundo com a doação dos bens materiais em favor de um engajamento na vida monástica ou para uma vida colocada a serviço de Deus. Essa doação, no mais das vezes, é destinada aos pobres locais. Entretanto, na *Vida de Eufrosina*, deparamo-nos com as doações oferecidas em troca do ingresso e permanência no mosteiro, fato amplamente documentado por historiadores e medievalistas, que apenas registramos aqui.

Finda a história, analisemos agora as lágrimas dessa hagiografia. Não são poucas as lágrimas descritas no texto. Entretanto, a grande maioria delas não parecem ser pias nem tampouco são vertidas pelas personagens mais santas da narrativa : é Panúncio o autor dos mais copiosos prantos do texto. Podemos elencar aqui inúmeros extratos em que ora o narrador relata que Panúncio chora, ora ele coloca na fala de outras pessoas a lembrança do choro de Panúncio.

Panúncio começa a chorar quando descobre que Eufrosina desapareceu de sua casa, à página 51 : *ficou mui triste / e choroso e começou de perguntar coytosamente...* ; *acharõ-no mui coytado jazer ẽ terra...* ; *o padre chorava / e sospirava e dyzia...* Quando

[419] *Ibidem*, p. 55.
[420] *Ibidem*, p. 55.

não a encontra em lugar algum, o pai de Eufrosina acorre ao mosteiro, procurando consolação, ainda à página 51: *Paunuçio / nõ podya ssofrer a coyta e ho pesar e nom ach/va cõssollaçom.* Como o abade nada descobre acerca do paradeiro de sua filha, Panúncio continua a chorar e lamentar-se (p. 52): *nom posso ssofrer a door que ey polla minha fi/lha mais e mays de cada dia creçe a chaga.* Então, Panúncio é consolado e edificado por Esmarado. Mais adiante, entretanto, Panúncio é levado à cela de Esmarado quando este se encontra à beira da morte (página 54); novamente ele ressente-se, desta feita, pela dupla perda: da filha e também de Esmarado: *começou de / sse queixar chorando e dizia...; nom tam ey door e mizquindade della mais / ainda de ty ...* ; *que ey do/or trinta e oyto anos...*; *grande door ssem cõssollaçom he a minha...* Enfim, Eufrosina descobre-lhe sua identidade de filha (também à página 54): *moveo-sse-lhe todo o coraçõ e as emtradanhas da alma e ca/yo em terra asy como morto*; *...deitou-sse ssobre a façe de ssua filha / Eufrosina chorando ssobre ella muitas lagrimas // e braadava dizendo: - ay de mỹ...* São portanto não poucas as ocasiões em que o triste senhor chora e pranteia, no mais das vezes, a perda do ente querido. Como ele, outros personagens que fazem parte da vida secular de Eufrosina choram também por ocasião de seu desaparecimento (à p. 51): o futuro esposo e sogro de Eufrosina: *o sposo e o padre ficarõ mui tristes...*; *o ssogro chorava ssu / a nora e o esposo ssua esposa...*; os servos e vizinhos: *choravõ / por ella como por morta*; tantos que o narrador compara-os a toda uma cidade: *todos aquelles que hy es/tavõ fazyam planto e choravam ẽ tal guisa que / toda ha çidade fazia doo por ella...*; sem excluir o abade Theodósio, que se entristece: *ho abbade ficou / mui triste* (p. 52). Não retomo aqui as ocasiões em que esses choros e lamentos são reportados por outros personagens, como é o caso de Esmarado, que comenta-os, ao aconselhar seu pai (p. 53). Creio que os excertos acima são suficientes para nos explicitar os motivos do pranto derramado. Se, acima, comentei que tais lágrimas não parecem, a mim, pias, é justamente porque tratam do luto e da perda de entes queridos, o que, para um cristão, não deve constituir motivo de verdadeira tristeza ou luto; são lágrimas segundo o mundo e não segundo Deus, retomando a nomenclatura de S. Paulo reapropriada pela doutrina do *Penthos*. Além do mais, a própria Eufrosina condena tais lágrimas e a tristeza que as motiva, lembrando sempre que pode o pai que se deve primeiro amar a Deus: *que nom*

devia homẽ amar os filhos mais que Deos[421]. Essas lágrimas pouco devotas são as mais recorrentes e demoradas no texto, mas não são utilizadas na construção de personagens santos; os sujeitos que as vertem, como vimos, são leigos e não se encontram no serviço de Deus. Por outro lado, elas não deixam de representar um evento que, como temos visto, acompanha o sentimento do desejo de Deus: a separação. A separação entre os homens que se amam de bom amor representa, segundo o *Livro dos Três Caminhos e Sete Sinais do Amor Embebedado*, de nosso *corpus* de espiritualidade, a separação - ou o exílio – entre a alma e sua Pátria Celestial. O temor dessa separação, do afastamento entre a alma e Deus, gera o sentimento de compunção, a dor sentida pelos pecados cometidos, que se expressa em lágrimas. Vistas sob esse ângulo, as lágrimas de Panúncio não deixam de participar, ainda que mediadas pela metáfora, da lógica da compunção: ele expressa a dor ocasionada pela separação de um sujeito imerso em santidade e que é, também, sua filha natural. No entanto, o amor paterno parece preponderar nos prantos de Panúncio. De qualquer maneira, o narrador em momento algum os deprecia; muito ao contrário, eles atestam a dor autêntica de Panúncio, movem Eufrosina, que sente forte compaixão pelo pai; essas lágrimas e o sofrimento que elas manifestam, aos poucos, edificam o próprio Panúncio que, cada vez mais próximo da vida no mosteiro, retira-se para a cela solitária da filha após a morte dela. Também são as lágrimas de Panúncio que levam o abade a permitir-lhe privar da companhia de Esmarado, para que ele o console. Dessa forma, as orações em pranto de Panúncio, que tanto quer notícias da filha, são ouvidas, pois ele tem momentos com ela, ouve seus conselhos e tem a alma edificada pela filha, sem o saber. Não são, portanto, à toa ou sem resultados. Essas lágrimas são também eficazes e, por isso, participam, tanto quanto as mais pias que expressam indubitavelmente o *Penthos*, da economia do texto hagiográfico, pois provocam o desenrolar da ação a ser cumprida pelo texto.

Vejamos agora as lágrimas de Eufrosina. Elas não são narradas tão freqüentemente como as que verte seu pai; entretanto, o narrador faz-nos compreender que elas são continuadas. Eis o que ele noticia quanto às lágrimas da santa: *ca a fremossura do sseu rrostro era/ seca e toda desfeyta com grande astẽẽça e cõ as / vigillias e cõ as* ***lagrimas*** e por isso a santa não é reconhecida pelo pai (à página 52);

[421] *Ibidem*, p. 53.

mais tarde (p. 53) o narrador traz à tona novamente a mesma descrição, desta feita referindo-se ao pai de Eufrosina: *a ssua façe era amarella e* ***chea de la/grimas*** *pollo muito jejũu e polla lazeira perlõ/gada lançava o sangue pella garganta.* Nesses trechos – ainda que um deles refira-se a Panúncio -, fica claro o dia-a-dia de Eufrosina: abstinências, jejuns, vigílias, trabalhos prolongados, lágrimas. É um cotidiano de ascese, do tipo penintencial, que no mais das vezes mescla-se ao sentimento de compunção contínua. A presença das lágrimas numa tal prática de vida não é nem um pouco estranha; ao contrário, é esperada, desejada, segundo a doutrina do *Penthos*, e dispensa inclusive maiores explicações. O estado descrito da protagonista, com a desfiguração já comentada anteriormente e as lágrimas, contribuem para sua imagem de santa, que "escolheu a boa parte" e vive as práticas da vida monástica com o zelo mais extremado.

Além das lágrimas de Eufrosina e de seu pai, temos o pranto do abade, louvando a monja quando de sua morte, as lágrimas do monge cuja visão é restituída, que já comentamos brevemente ao relatar o milagre, e, enfim, as lágrimas da referência bíblica que Eufrosina utiliza para consolar Panúncio: à página 54, querendo assegurar-lhe que ele verá ainda sua filha com a ajuda de Deus, relembra-lhe a história de Jacó e seu filho *Josephet que el chorava como sse fosse mor/to.*[422] Neste último caso, podemos considerar que o hagiógrafo legitima todas as lágrimas derramadas por Panúncio pela perda de Eufrosina, pois acaba por comparar sua atitude com a de Jacó, patriarca bíblico, que faz luto e chora por José, seu filho desaparecido. Encontramo-nos assim diante da temática da separação de seres que se amam em todo o texto, incluindo as referências intertextuais. O grande mote das lágrimas da *Vida de Eufrosina* parece ser, realmente, a separação. A autoridade das Sagradas *Escrituras* não apenas legitima as lágrimas de Panúncio mas parece tornar previsível e único possível, mais uma vez, o desfecho da história de Panúncio. Afinal, Jacó, na história bíblica, reencontra seu filho José ainda em vida. Eufrosina, ao comparar essa história com a do pai, levanta um paralelismo entre as duas histórias.

O pranto do abade, ao descobrir que é de Eufrosina o corpo do monge que esteve no serviço de Deus solitariamente, durante 38 anos, em seu mosteiro, e as lágrimas do monge que teve restituída a visão parecem ser do mesmo teor: acompanham orações e

[422] *Ibidem*, p. 54; cf. Gn 37, 34-35.

preces ardentes, em que se demonstra o amor, a devoção e a admiração pela santa – cuja intensidade é indicada nas lágrimas - e procura-se atrair sua benevolência (para o que as lágrimas também mostram ser um expediente eficaz). Vejamos os excertos:

...veo o abbade e deitou-sse em terra / fazendo sseu pranto e dizia: - ay Eufrosina espo/sa de Jhesu Cristo e filha dos Santos nenbra-te dos / servos de Deus con que serviste a Nosso Senhor / e nenbra-te deste moesteiro e hora por nos a N/osso Ssenhor Jhesu Cristo que nos faça chegar ao / porto de ssaude e aver quinhom com os sseus / santos.[423]

O que o abade faz é, ao dar-se conta da santidade do corpo ali presente, pedir à monja que interceda por ele e seus monges junto a Deus. A atitude do abade, ao final da hagiografia, em muito corrobora para a certeza do leitor acerca da santidade de Eufrosina. Se não bastasse a sua vida de renúncias e zelo no serviço de Deus, o narrador nos apresenta um abade, cujo estatuto de santo foi suficientemente explorado e demonstrado ao longo do texto, que se rebaixa perante Eufrosina rogando a ela auxílio, prece e intercessão. Ele mostra ao leitor, sem sombra de dúvida, que *ela* está mais próxima de Deus.

Quanto ao monge *que nom tiinha mais que huũ olho beygou a fa/çe da santa monga com lagrimas e tanto / qui ha tangeo logo cobrou o houtro olho*[424], parece-me que demonstrou visivelmente – nas lágrimas – amor, devoção e fé, alcançando, assim, a graça através da santa. As lágrimas foram, também neste caso, eficazes. A grande maioria das lágrimas vertidas pela ocasião da descoberta do corpo feminino de Eufrosina não se devem ao fato de a monja estar morta – à exceção das de Panúncio. São lágrimas de admiração pelo milagre que Deus operou naquela mulher, que a santificam e estimulam a devoção dos presentes. Recordemos as palavras do narrador acerca do fato: *43. Quando esto ouvio Agapito ẽtend/eo e ssoube* ***cousa tam maravilhosa****. ficou m/ui espantado...*; ou *44. E depois que todos fforom ajuntados e vyrõ /* ***tam espantosso millagre*** *deram graças ha No/sso Ssenhor e glorificarom Deos que no tam sollamẽ/te nos barooẽs mais ainda nas femeas ob/ra* ***tam grandes maravilhas***[425]. Todos esses homens religiosos estão

[423] *Ibidem*, p. 55.
[424] *Ibidem*, p. 55.
[425] Ambos os excertos: *Ibidem*, p. 55; grifos meus.

maravilhados, porque *Deus mostrou-se* a eles no milagre que é a santidade de Eufrosina. Presenciar a ação de Deus convoca os sentimentos de *temor* por ele, que é grandioso e se pode perdê-lo, e de *amor* por ele, que é bom, maravilhoso e desejável. Ambos os sentimentos, como sabemos, foram descritos na cultura monástica como *compunções*, que se expressam, no mais das vezes, em *lágrimas* e *suspiros* de *desejo dos céus*.

Vida de Santa Maria Egipcíaca (BNL ALC 462, f. 50v.-66r. *Aquy se começa a vida de Sancta Maria Egípcia/ca.//*)

Cristina Sobral dá-nos notícia da origem desta *Vida* em sua Dissertação de Mestrado, *Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: edição crítica das versões medievais portuguesas da Lenda de Maria Egipcíaca*[426], assim como no artigo A imagem da sabedoria na Lenda de Maria Egipcíaca[427]. Segundo essa pesquisadora, a "lenda" de Maria Egipcíaca foi escrita primeiramente, em grego, por Sofrônio de Jerusalém no século VII, sendo traduzida posteriormente para o latim, divulgando-se por todo o Ocidente. Em suas pesquisas, Sobral conclui que a história é em parte decalcada e amplificada a partir de episódios da *Vida de S. Paulo de Tebas* que, por sua vez, origina-se da *Vida de S. Antão*, escrita por Atanásio no século IV, e tida como uma das primeiras hagiografias redigidas. Por outro lado, a *Vida de Santa Maria Egipcíaca* também teria se originado a partir da história de uma certa Maria de Jerusalém, personagem com a qual a Egipcíaca confunde-se na tradição hagiográfica e cuja *Vida* foi inserida nos *Actos do monge Cyríaco* por Cyrilo de Scythopolis. A partir das informações fornecidas por Sobral, podemos concluir que estamos diante de uma história construída a partir de intertextualidades com a tradição hagiográfica mais antiga e de origem textual oriental.

A história de Maria Egipcíaca, narrada em terceira pessoa, passa-se na Palestina, nas proximidades do Rio Jordão. Ela inicia-se, de fato, com a história de Zózimas e é em grande parte a história deste homem, monge, que nos conta seus encontros com a santa do título. Diz o texto que Zózimas foi criado desde tenra idade nos costumes monásticos,

---

[426] *Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: edição crítica das versões medievais portuguesas da Lenda de Maria Egipcíaca*. Lisboa: Fac. de Letras, 1991 (Dissertação de Mestrado).
[427] A imagem da sabedoria na Lenda de Maria Egipcíaca. *In: Revista da Faculdade de Letras*, 15, Lisboa, 1993, p. 133-142.

tendo-se feito monge nos mosteiros da Palestina, onde « freqüentava » a *converssaçom dos santos padres / que moravom no deserto e hera muy estremado em / asteença antre todos os do mundo e sseendo m/ynistro guardou mui bem todas as rreligas dos / santos monges e de ssua propria natureza acho/u muitas cousas cõ que ssubjugasse a carne / ao spiritu. 3. e tanto ssabia este santo velho das tẽ/etaçooẽs e de veençer as batalhas dos pecados / que muitos viinham a el...*[428] Vê-se, assim, que o personagem Zózimas é apresentado pelo narrador, desde o princípio do texto, como homem de santidade e bons costumes, que se empenha na luta contra os pecados, seguindo a doutrina dos Padres do Deserto[429]. Ele vive no mosteiro durante 50 anos, depois dos quais começa a refletir para si mesmo que é um homem perfeito e que ali não há monge algum que lhe possa ensinar algo que ele já não saiba. Apesar da santidade depreendida dos bons costumes atribuídos ao monge, nesse momento ele peca pelo orgulho e pela falta de humildade[430]. Aparece-lhe então um *santo padre* para dizer-lhe que *verdadeyramẽte nom ha ho/mẽ nehuũ que aja ẽ ssy perfeiçõ*[431], chamando a atenção de Zózimas para a necessidade da humildade, e indica-lhe um novo caminho a seguir, sugerindo-lhe que abandone sua terra e seus parentes, como fizera Abraão, e o siga até um mosteiro próximo ao Rio Jordão. Zózimas assim faz e vai até o rio, onde uma voz o conduz até o mosteiro mencionado pelo padre. Ali, é recebido pelo abade que lhe pergunta por viera até eles, e Zózimas apresenta-lhe suas razões : *...eu venho aqui por rrazom de / seer edeficado ca eu ouvi grandes signaaes e ma/ravilhas e de grande louvor per que podem as alm/as seer chegadas a Deus*[432]. Zózimas explicita assim seu propósito de ser edificado para com isso, sobretudo, aproximar-se de Deus. Dessa forma, o narrador mantém o personagem, que neste ponto já recobrou a postura humilde, em estreita conformidade com sua descrição inicial : trata-se

---

[428] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T. *in: Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-1983; p. 56.

[429] Partilho aqui da opinião de Sobral que observa a respeito da expressão *andou per toda a converssaçom dos santos padres / que moravom no deserto* que ela não indica o fato de Zózimas visitar eremitas no deserto e sim a « leitura por Zózimas da literatura ascética dos primeiros eremitas ». (A Imagem da Sabedoria..., *op. cit.*, p. 134). *Converssaçom*, nesta hagiografia como em outras do *corpus* encontra-se, a meu ver, designando a *conversio morum* dos monges : os costumes e modo de vida.

[430] Sobral faz a mesma observação: A Imagem da Sabedoria..., *op. cit.*, p. 134.

[431] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T. , *op. cit.*, p. 56. Obs.: Sobral aventa a possibilidade de o santo padre ser um anjo; de qualquer maneira, anjo ou padre, ela dirá que são *figurações da voz de Deus*. (A Imagem da Sabedoria..., *op. cit.*, p. 135).

[432] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 57.

de um homem completamente dedicado à vida monástica, que busca a contemplação. Zózimas permanece no mosteiro próximo ao Rio Jordão, e o narrador passa a descrever a vida dos homens desse lugar *santificado* (pelo próprio texto[433]), pequeno *jardim de santidade* e bons costumes afastado do mundo secular. Ali Zózimas viu *os santos padres s/plandeçer per virtudes e per obras servindo / a Nosso Senhor ssem quedar E estavam per toda / a noyte obrando per ssuas maaõs e cantã/do psalmos e louvores a Deos. e (...) nẽ / perteençia a elles nẽhũa cousa deste segre / nẽ cuidado nemhuũ do mundo. mais tã / ssollamente aviam cuidado de mortificar // sseus proprios corpos ...*[434] etc. Em meio a tantos bons costumes, Zózimas é bastante edificado – conta-nos o narrador. Mas além desses costumes, comuns à vida monástica em geral, aquele mosteiro possuía uma prática especial, que se desenrolava na época da Quaresma. A porta do mosteiro, que permanecia fechada, *pera viverẽ os monges ẽ mayor / folgança das almas*[435] (ou seja, completamente apartados do mundo e de suas tentações), era aberta no primeiro domingo da Quaresma. Nessa ocasião, os monges faziam o ofício, comungavam, oravam, ajoelhavam-se, beijavam-se uns aos outros, abraçavam-se e davam a paz ao abade, pedindo-lhe que rogasse por eles ; então eis que saíam todos os monges para o deserto que circundava o mosteiro, cantando louvores a Deus no seguinte hino : - *Dominus iluminaçio mea e / salus mea quem timebo. Dominus proteitor vite mee / a quo trepidabo. que quer dizer. o meu senhor Deos he m/eu alomeamento* ***o qual eu temerey****. O Ssenhor / he defendedor da minha vida do qual* ***averey grande temor***[436]. Cada monge saía só, levando mantimentos – ou não - para o período em que ficaria fora, de maneira tal a evitar o encontro com os outros : *17. E cada huũ delles tomava sua rregra propria / em ssua vida. a qual nom mudava e nom // ssabia parte huũ do houtro...*[437] Voltavam ao mosteiro apenas quando findo o jejum da Quaresma, no Domingo de Ramos, sem jamais perguntarem-se um acerca do que acontecera ao outro : *cada huũ trazia o fruito do sseu trabalho em / ssua*

---

[433] Lembre-se que o mosteiro é indicado a Zózimas por um padre que lhe aparece adivinhando seus pensamentos; depois uma voz vinda dos céus indica-lhe sua localização e, neste ponto da narrativa, são descritos os costumes aí praticados : todos excelentes, do ponto de vista monástico o mais zeloso !

[434] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 57.

[435] *Ibidem*, p. 57.

[436] *Ibidem*, p. 58; grifos meus. Obs.: Sobral observa que o trecho é uma citação do Salmo 26 (*Bíblia de Jerusalém*: Sl 27, 1) (*Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: Edição..., op. cit.* p. 92).

[437] *Ibidem*, p. 58.

conçiençia conheçendo ssy meesmo co-/mo obrara em aquel santo tenpo[438]. Exerciam, assim, a máxima socrática do *conhece-te a ti mesmo* durante a peregrinação no deserto (a prática consta, efetivamente, dos preceitos de vida monástica, recomendada por S. Gregório e S. Bernardo[439], sendo, inclusive, o primeiro estágio para chegar ao *Penthos* : conhecer-se para humilhar-se e arrepender-se). Ao mesmo tempo, os monges evitam incorrer no pecado do orgulho, não relatando aos outros suas proezas e conquistas. É, portanto, local perfeito para Zózimas, que quer corrigir-se e mostrou tendência para o orgulho. Assim, ao chegar a Quaresma, também Zózimas sai do mosteiro e atravessa o Rio Jordão, em peregrinação. Em seu íntimo, leva o desejo de *achar alguũ sãcto padre no deserto que o po/desse hedeficar...*[440] Começa então, o que podemos chamar de um *segundo tempo da narrativa* que, depois de descrever a vida de Zózimas e os costumes monásticos, tratará do encontro desse personagem com a santa protagonista, introduzindo-a no texto. Depois de andar durante 20 dias, Zózimas, ao descansar na hora de sexta, levanta os olhos para o Oriente e vê uma sombra humana[441]. Temendo tratar-se de um fantasma, ele ora primeiramente a Deus para só depois voltar-se novamente à figura, divisando-a : um corpo *todo mui negro e mui queimado / da caentura do ssoll. os sseus cabellos da cabe/ça eram brancos assy como a laa alva e che/gavan-lhe ataa ho colo.*[442] O velho monge enche-se de alegria, pois há muitos anos não via figura humana, nem ave ou animal[443], e corre na direção do corpo avistado. A figura, entretanto, assim que avista o homem vindo em sua direção, foge rapidamente para o deserto. Começa,

---

[438] *Ibidem*, p. 58.

[439] Sobretudo em seu primeiro tratado, o *Sobre os graus da humildade e do orgulho.*

[440] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 59.

[441] Sobral observa que a figura de Maria surge localizada em pontos que simbolizam o Bem e Deus: o Oriente (Paraíso), a direita, o alto. Cf. A Imagem da Sabedoria..., *op. cit.*, p. 137.

[442] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T. , *op. cit.*, p. 59.

[443] É possível que o narrador refira-se a homens ou mulheres seculares, ao falar que Zózimas não via figura humana há anos, separando assim o grupo dos monges do grupo dos outros homens. Ora, é tema discutido pela Teologia monástica a semelhança dos monges com a espécie angelical, devido à identificação de modos e práticas de vida: orar e louvar a Deus, buscando vê-lo. Cf. Leclercq, Jean, dom, *op. cit.*, cap. IV: *La dévotion au ciel.* Por outro lado, Cristina Sobral é de opinião que a lição *anos* do BNL ALC 462 pode ser vista como incoerente se tomarmos o texto em seu sentido literal. Ela observa que no outro testemunho português alcobacense da *Vida* (do BNL ALC 461, antigo Livr. ANTT 771), o copista colocou *dias* ao invés de *anos*; entretanto, o testemunho latino, anterior às versões portuguesas, traz *multorum annorum spacia.* Sobral opta, diante dessas variações, pela manutenção e interpretação de *anos* como *marca de tempo psicológico* de Zózimas, justificado pelos seus sofrimentos no retiro. Cf. *Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: Edição...*, *op. cit.*, p. 96-97.

então, uma curiosa « caçada » : o santo homem *começo/u de hir ẽ pos ella mui tostamente e ella / ffogia ho mais toste que podia. 22. E o santo homẽ / corrya mais que ella e pouco e pouco. chega/va a ella...*[444] Quando chega suficientemente perto para tanto, Zózimas começa a bradar e a chorar, rogando à figura que lhe foge ao encalço que lhe espere e que fale com ele, se autodenominando *homẽ velho / e pecador*. Então, choram ambos : *cõ lagrimas chorarom anbos correndo a hũ/u rregato seco*[445], que ela – Maria – atravessa, escondendo-se. Mediante a contínua fuga da mulher, Zózimas, cansado, pára – o narrador não se cansa de lembrar que ele é um homem velho, cansado e fraco, amplificando, assim, a proeza do monge na sua corrida em busca de Maria. Zózimas não desiste, porém, rogando, sempre com muitas lágrimas, que *aquella que viia que lhe dissesse algũa // pal(a)vra de hedificaçõ*[446]. Então Maria, para espanto do velho monge, chama-o pelo nome, pedindo-lhe perdão por não poder voltar-se para ele, anunciando-lhe que assim faz porque é mulher e está nua. Ela pede-lhe o manto para cobrir-se, no que é atendida. Quando Maria apresenta-se a Zózimas, logo lhe pergunta por que tanto fez para ver uma mulher pecadora. Então, dá-se uma curiosa « querela », que também encontramos em outras hagiografias do BNL ALC 462 : os dois seres cheios de santidade lançam-se à terra, adorando um ao outro e implorando, cada qual ao outro, que lhe benza primeiro[447]. Então Maria diz : - *padre Zozimas a ty cõ/pre mais beenzeres e horar. porque has o santo / ofiçio de saçerdote...*[448] Ao ouvir isto, Zózimas fica maravilhado, pois a mulher defronte si conhece sua vida sem jamais tê-lo visto, e fica, por isso, mais convencido de que ela deve primeiro dar-lhe a benção e a oração, pois

---

[444] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T. , *op. cit.*, p. 59.

[445] *Ibidem*, p. 59. Obs.: Cristina Sobral observa que *chorarom* é provavelmente um erro do copista deste manuscrito, pois o texto português do BNL ALC 461 traz *chegarom* e o alcobacense latino, *venerunt*. Ela mantém *choraron* em sua edição por acreditar tratar-se de *variante intencional por parte do tradutor* (*Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: Edição...*, *op. cit.*, p. 98). Para nosso trabalho, embora importe notar as variantes, é relevante o suficiente a "escolha" ou erro, intencional ou acidental, do tradutor ou do copista que resultou no verbo *chorar*, pois isso documenta uma leitura possível e comum do trehco e questão para a época. Portanto, analisamos o trecho considerando essa leitura, erro ou escolha, sem mais atermo-nos a especulações de cunho filológico ou edótico, que fogem ao âmbito deste trabalho.

[446] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 59.

[447] O mesmo se passa entre Amaro e Leomites, o ermitão, no *Conto de Amaro*. A solução, porém, é diferente; em *Amaro*, sobressai a distinção da ordem. Cf. mais adiante análise desse texto.

[448] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 60.

Maria é conprida *de toda graça spiritual*[449], que é dada, segundo a explicação de Zózimas, pelas boas obras e bons costumes, e não devido à dignidade da ordem do sacerdócio, à qual as obras e os costumes sobrepujam. Ela acaba por concordar em benzê-lo e, depois disso, podem ambos conversar e levantar do solo. Maria pergunta a Zózimas porque ele tanto desejou vê-la, a ela, pecadora ; ao que Zózimas de prontidão esclarece-lhe, assim como para o leitor, que tal não foi *tam ssollamente pella minha / vontade mais per prazer de Deos que nos fez tam / grande graça que nos vissemos anbos*[450]. Dessa maneira, o hagiógrafo, através das palavras pronunciadas por Zózimas, santifica o encontro dos dois santos, pois ele é cumprido pela vontade de Deus. Isso torna-o inevitável e fatal, para os personagens da matéria narrada e para o desenrolar da própria narrativa, dentro da lógica cristã a que obedece o hagiógrafo. Maria e Zózimas começam seu diálogo de maneira a demonstrar para o leitor a necessidade da oração. Numa posição humilde, um roga ao outro orações : para si, para a Igreja etc., sempre sempre apresentando o que os motiva tão apressuradamente às orações : *po/llos meus pecados* ou *por mĩ pecador*[451]. O ambiente espiritual mostra-se ser o da compunção pelos pecados. Maria ora, com as mãos e os olhos levantados para o Oriente, e, enquanto encontra-se em prece fervorosa, levita. O velho monge espanta-se muito com a visão miraculosa, pedindo piedade a Deus e suspeitando que ali poderia estar um *spiritu de / fantisia que fingia que fazia horaçõ*[452], o que escandaliza Maria. Esta assegura-lhe que não é um *spiritu maao*, mas sim uma pecadora, batizada no batismo de Jesus, provando-o ao perfazer o sinal da cruz *ẽ ssua ffaçe / e em sseus olhos e ẽ sseu peito*[453], rogando a Deus que lhe livre do « inimigo antigo », ou seja, do Diabo. O hagiógrafo protege os milagres narrados em seu texto, por esse expediente, de especulações que levantem suspeitas acerca da origem e da veracidade dos fatos maravilhosos que permeiam as vidas dos santos. Demonstra ao leitor, ao mesmo tempo, como distinguir os autênticos feitos de Deus dos « enganosos » do Diabo : o sinal da cruz, a menção do batismo etc. : marcas sacramentadas pela Igreja Católica. O velho monge, quando apercebe-se de que sua suspeita era desonrosa, lança-se

[449] *Ibidem*, p. 60.
[450] *Ibidem*, p. 60.
[451] *Ibidem*, p. 60-61.
[452] *Ibidem*, p. 61.
[453] *Ibidem*, p. 61.

com lágrimas aos pés da ***santa*** *molher* (o narrador, neste ponto, depois de tantas provas narradas de santidade já denomina Maria de santa[454]). Zózimas roga-lhe : *...que / m(e) contes todas estas cousas pollo meudo/ pera ffazeres claras as hobras de Nosso Ssenh/or grandes maravilhosas que ssabedoria / escondida thesouro emcuberto nom ha proll / nehũa. 34. Rogo-te (...) que me digas esto que te pregunto a mĩ pecador ssem / meriçimento pera eu seer hedificado...*[455] As coisas pelas quais Zózimas pergunta são os acontecimentos da vida de Maria que a levaram até ali, ou seja, mais uma vez o hagiógrafo, através das palavras ditas pelo velho – e santo – monge, expõe aos leitores que as ações de Maria, maravilhosas ou virtuosas, são obras de Deus que age num homem para edificar os outros e que, por isso, faz-se necessário mostrar tais ações, narrando-as, por exemplo – e neste ponto ele legitima e eleva sua narrativa e todas as outras hagiografias - , pois *ssabedoria / escondida thesouro emcuberto nom ha proll / nehũa.* Zózimas ainda justifica seu pedido dizendo a Maria que para isso – ser edificado pelas obras de Deus, glorificadas em Maria[456] – ele veio ao deserto. A partir deste ponto do texto – depois de 12 fólios (51r.-56v.) -, começa a narrativa de Maria, em primeira pessoa, sobre sua própria vida. Ela principia com a tradicional postura humilde, pedindo perdão pelas coisas torpes e baixas que vai contar e rogando ao padre orações pela sua *mizquindade*, para que encontre misericórdia no Dia do Juízo. A essa apelação escatológica, o monge estende *as maaõs a Nosso Sse/nhor chorando muitas lagrimas*[457] ; e Maria passa a narrar. Ela conta que é natural do Egito e que aos doze anos foi para Alexandria, onde começou uma vida luxuriosa de prostituição pelo simples prazer, sem receber dinheiro algum para tal[458]. Durante 17 anos levou essa vida, em que a única coisa que desejava era estar sempre *ẽ rrisos e em jogos de dia e de nocte faz/endo vida mui maa e mui torpe*[459]. Porém, um dia Maria avistou uma grande multidão de pessoas, do

---

[454] *Ibidem*, p. 61; grifo meu.
[455] *Ibidem*, p. 61.
[456] *...por esto vim eu a este hermo pera seerẽ per ty / glorificadas as obras do Nosso Ssenhor* (*Ibidem*, p. 61).
[457] *Ibidem*, p. 62.
[458] Obs.: Sobral propõe, baseando-se na exegese bíblica, a simbologia de terra da escravidão ao pecado para o Egito e Alexandria, em oposição a Jerusalém, espaço sacralizado por excelência na tradição cristã. Cf. A Imagem da Sabedoria..., *op. cit.*, p. 137-138.
[459] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 62.

Egito e da Líbia, à beira do mar. Pretendiam ir para Jerusalém para verem a *Santa Vera Cruz de Jhesu Cristo*. Maria resolve juntar-se a eles nos navios e, não podendo pagar com dinheiro, paga com o corpo. Ela esclarece que seu intuito na viagem não era outro senão seduzir os homens que viajavam, tendo-os por companheiros de suas *deleitações*. Maria confessa explicitamente : *cuida/va eu pera minha mizquindade aquelles que eram / luxuriosos mais ainda os que eram honestos.* ***eu / era perdiçom das almas delles***[460]. Quando chegam a Jerusalém, Maria anda pela cidade procurando mais gente para *perder* ; entretanto, vendo os homens irem até a igreja, dirige-se também para lá. Quando tem ocasião a Festa da *Santa Cruz*[461], Maria *queria emtrar na egreja com os outros. em tal / guisa era enpuxada de hũa parte e da outra que nom po/dia entrar...*[462] E assim se repete : Maria tenta entrar na igreja, chorando, para ver a cruz, mas algo a puxa na direção contrária e ela não consegue entrar, enquanto todos os outros entram[463]. Extenuada pelos esforços vãos, Maria senta-se num canto, isolada, e começa a refletir sobre o que lhe acontece. Então, ela começa a *chorar e firir os peitos cõ / minhas maaos e dar grandes sospiros de co/raçõ e esparger muitas lagrímas...*[464], quando vê uma imagem da Virgem erguida isoladamente ali perto. Maria vai até a imagem e endereça-lhe seu pedido, colocando-se muito humildemente como pecadora – *ssooençujada de tantas çugidades / he chea de muitas mizquindades...* – e apelando para sua necessidade de penitência, ao lembrar o fato de Deus ter-se feito homem para *chamar os pecadores a*

---

[460] *Ibidem*, p. 63; grifo meu.

[461] Mais uma vez é Cristina Sobral quem nos elucida acerca dessa festa litúrgica. Segundo ela, a Festa da Vera Cruz em Jerusalém, celebrada nas duas basílicas (Anastasis e do Martyrion), alcançou grande popularidade a partir dos fins do século IV, atraindo a peregrinação de multidões para Jerusalém. Cf. *Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: Edição...*, *op. cit.*, p. 110.

[462] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 63.

[463] Sobral acredita que *Maria quererá entrar, não por desejo de devoção, mas por contínuo desejo de pecar* (A Imagem da Sabedoria..., *op. cit.*, p. 138), justificando sua interpretação a partir da leitura de que Maria tentará entrar na igreja com os homens, e não com as mulheres. Assim, segundo Sobral, esse incidente é o clímax dos atos pecaminosos de Maria. Eu discordo dessa leitura, uma vez que o texto diz que ela vai até a igreja porque *viia os homẽs hir bem çedo* (p. 63) até lá; entretanto ao estar defronte as portas da igreja, *quando ffoy a ora de adorar a Santa / Cruz eu* [Maria] *queria entrar* (p. 63). Ou seja, separada por alguns metros da cruz, fora da igreja, Maria, ao que me parece, sente-se atraída pela mesma. Mesmo quando tenta entrar na igreja na companhia das mulheres, ela foi impedida (p. 64). Mais tarde, quando consegue entrar, Maria o faz juntamente *c/om hos outros que em/travam* ou *com a companha* (p. 64); expressões que indicam um coletivo neutro quanto ao gênero. Portanto, ela não entra na *companhia das mulheres*, como interpreta Sobral (*in*: A Imagem da Sabedoria..., *op. cit.*, p. 138-139).

[464] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 64.

peendença. Maria pede à Virgem que ajude-a a *conheçer perante todos o honrrado / ssynall da Santa Egreja que he a cruz ẽ que foy pos/to Deos em carne*[465], prometendo-lhe que, doravante, *nom ẽçugarey esta carne com / maaos feytos. mais tanto que me outorgar/es que eu adore o lenho da Santa Cruz. logo eu / rrenunçiarey ho ssegre e todas as ssuas cou/sas e hir-me-ey hu me tu mandare e hu me / demostrares a carreyra da ssaude*[466]. Percebe-se no pedido a importância delegada à visão da cruz, visão que se pode aparelhar à contemplação de Deus ; além disso, observe-se, no mesmo trecho, a referência ao **sinal visível** da Igreja que a cruz constitui. Adora-se, ou contempla-se, Deus nos sinais visíveis que ele deixou aos homens. A promessa da santa também é significativa : ela promete não só abandonar o pecado em que prevarica como também renunciar ao mundo, para ir em busca da salvação de sua alma. Nesse sentido, temos uma verdadeira apologia da vida monástica, que consiste na fuga do mundo, no isolamento claustral, e em uma vida que se constitui da busca constante da salvação da alma e da visão de Deus. O ideal de santidade veiculado pelo hagiógrafo - através da promessa da personagem que, tendo tão bons propósitos, atrai imediatamente a benevolência da Virgem - converge, na verdade, para o ideal da vida monástica. Não se trata da representação da vida ideal de um qualquer santo ; antes, é uma **representação do ideal do monge**.

Mas voltemos a Maria. Assim que acaba sua oração à Virgem, ela dirige-se confiante à igreja, onde adentra desta vez facilmente e, enfim, adora a cruz. Primeiramente, toma-a *grande pavor porque me via estar / em aquelles santos logares*, mas, por fim, ela sente *huũ odor muy preçioso de mansidooe e mere/cy de veer todos os ssacramentos de Nosso Ssenhor*[467]. Ao sair da igreja, Maria volta à imagem da Virgem, para agradecer-lhe e pedir-lhe que, agora, mostre-lhe a *carreyra da peendença da ssaude*[468]. Maria, em sua inteligência de santa, cuja fé permite-lhe falar com a Virgem, sabe que o caminho para a salvação do pecador é a penitência – e através da sabedoria de Maria, construída pelo hagiógrafo, o mesmo mostra ao leitor esse caminho, *edificando-o*.

---

[465] Confirmando, com isso, sua atração pela cruz – e portanto sua conversão, e não pecado – antes de alcançar entrar na igreja.
[466] *Vida de Santa Maria Egipcíaca*. Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 64.
[467] *Ibidem*, p. 64-65.
[468] *Ibidem*, p. 65.

Maria obtém a resposta, pois ouve uma voz, que ela entende que dirige-se a ela, que diz – *Sse pa/ssares o rrio de Jurdom ally acharás boa folgança*[469]. Nossa santa protagonista, ao ouvir isso, ergue a voz com lágrimas e roga à Virgem que não a desampare. Ao sair dali, com o dinheiro que pede em esmola a um homem piedoso, compra três pães e toma o caminho para o Jordão. Logo chega ao rio, no local em que S. João Batista batizava e em que foi edificado um mosteiro em sua honra; ali lava as faces e os pés com a água do rio e recebe os sacramentos cristãos. Maria dorme às margens do rio nesse dia, rogando muito à Virgem que lhe mostre o caminho para a saúde de sua alma, e, no outro dia, atravessa o rio em uma barca, chegando ao deserto em que passa a viver, sempre fugindo dos homens e orando a Deus que *faz salvos / os que sse* ***convertem*** *a elle*[470]. Zózimas fica sabendo, então, que há já quarenta anos Maria vive naquele deserto, comendo dos pães que trouxera quando atravessou o Jordão durante os primeiros anos e, depois, das ervas do deserto. A narrativa de Maria é entrecortada pelos rogos de Zózimas, moldando-se à forma do diálogo, usada, algumas vezes, nos tratados monásticos. O velho monge pergunta mais e mais à protagonista, implorando-lhe (quase sempre em lágrimas) que não lhe esconda nada ; ele lhe pede para que conte acerca dos trabalhos que padeceu, e ela lhe fala das muitas tentações e *coydações carnaaes* com as quais lidou, durante 17 anos (o mesmo número de anos durante os quais viveu pecaminosamente), mostrando-lhe como combatê-las : *mais tanto que me vya teptada* ***lo//go começava de chorar*** *quando me lembrava da/quella que ffora mínha guiador e trespasava e aqui / posera minha ffe quando entrey ẽ este hermo assy / como sse estevesse ante a ymagem da madre / de Deos. e* ***rrogava-a cõ muitas lagrimas*** *que affas/tasse de mĩ as maas e çujas cuidaçoons da / minha mente 56. E depoys que deitava* ***muitas / lagrimas****. Vya arredor de mĩ lume mui espl/andeçente e as* ***mínhas lagrimas eram çer/cadas de lanpados esplandeçentes...***[471]
Zózimas pergunta a Maria sobre o que comia ou o que vestia, de modo a dar ensejo a que a santa vá revelando, ao leitor, as provações que heroicamente suportou e que se tornam, aos olhos de Zózimas e do leitor, façanhas miraculosas proporcionadas por Deus, marcas

[469] *Ibidem*, p. 65. Obs.: o Jordão é interpretado por Sobral como signo do batismo e, por isso, do limiar da Terra Prometida. Cf. A Imagem da Sabedoria..., *op. cit.*, p. 139.
[470] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 65; grifo meu.
[471] *Ibidem*, p. 66; grifos meus.

de santidade. A própria Maria faz questão de frisar a autoria divina em todas as suas vitórias contra as intempéries e as tentações : *...des aquel / tenpo atees agora a misericordia de Nosso Senhor / livrou ho meu corpo e a minha alma de todollos / prigoos escapey polla graça de Deos.*[472] Ela chega, para grande espanto do monge, a citar as *Escrituras*: porque *diz a Escriptura que aquell/es que nom teverẽ vistidura que sse vistam de pedra / os que disvistirõ as vistiduras da maldade*[473]. Zózimas averigua, de imediato, se a santa mulher aprendera as *Escrituras* de alguém, se as lera ou recitara no deserto ; então, o hagiógrafo torna mais visível e atestada a santidade de Maria, pois a santa comunica ao monge que nunca lera as *Escrituras*, pois sequer sabe ler, e nunca encontrara, em todos esses anos no deserto, homem ou animal até Zózimas aproximar-se dela, *mas*, diz Maria, *a palavra de Deos / que ssenpre vive inssyna homẽ toda sçiençia*[474]. Dessa forma, o hagiógrafo mostra que é Deus quem efetivamente fala pela boca de Maria[475]. A santa termina sua narrativa rogando mais uma vez ao monge que ore por ela, pecadora, moldando toda sua fala sob o tom da compunção, num renomear-se *pecadora* sem cansar nem tréguas. Zózimas, ciente da santidade da mulher mediante os fatos narrados, ajoelha-se e chora, bendizendo a Deus : - *beento es tu Senhor Deos todo poderoso / que demostraste a mĩ pecador todos os bees que / tu deste aos que te temẽ e nunca desenparas os / que te demandam*[476]. Maria dá-lhe as instruções e previsões para o próximo ano, em que, revela, terão um novo encontro. Primeiro, pede-lhe segredo de tudo o que viu e ouviu ; depois, mostra conhecer a regra do mosteiro em que Zózimas mora e prediz-lhe que, na próxima Quaresma, Zózimas não sairá em peregrinação pelo deserto, mas ficará no mosteiro e, à véspera da Santa Ceia, levar-lhe-á o corpo e o sangue de Cristo até às margens do Jordão, para que ela possa tomar o sacramento da comunhão. Maria termina suas previsões, pedindo a Zózimas que alerte o abade do mosteiro, *Johane*, para que corrija alguns de seus frades, e vai-se embora pelo deserto. Adentramos então, na terceira parte do texto, ou *terceiro tempo*, após findar-se a narrativa da vida de Maria

---

[472] *Ibidem*, p. 67.
[473] *Ibidem*, p. 67. Sobral aponta para o trecho a referência bíblica de Jó 24, 7-8: *Nus passam a noite, sem roupa / e sem coberta contra o frio. / Ensopados pelas chuvas das montanhas, / sem abrigo comprimem-se contra o rochedo.*; e Jó 24, 10: *Andam nus por falta de roupa, / famintos carregam os feixes.*
[474] *Ibidem*, p. 67.
[475] Obs.: Piroska Nagy observa que o dom de lágrimas, associado aos dons do Espírito Santo, aparece, muitas vezes, acompanhado da iluminação mística, ou dom da ciência: cf. Nagy, P., *op. cit.*, p. 175-181.
[476] *Ibidem*, p. 67.

por ela mesma, quando ela se ausenta da cena narrativa mas, desta feita, por pouco tempo. Estamos novamente centrados em Zózimas, que beija a terra em que Maria pisou e encontra-se *cheo de lidiçe da alma e do spiritu louvã/do e beenzendo Jhesu Cristo*[477]. Podemos dizer que Zózimas está edificado com a visão e a narrativa da santa, e isso proporciona-lhe a mais legítima alegria espiritual, pois torna-o consolado em sua peregrinação terrena e mais próximo de Deus. Assim ele retorna ao mosteiro e, no ano seguinte, ao chegar a Quaresma, sobrevêm-lhe uma forte febre e ele não pode sair do mosteiro para o deserto juntamente com os outros monges, cumprindo-se a profecia de Maria. Mas, à data da Santa Ceia, o velho monge sai do mosteiro levando o sacramento da Eucaristia e alguns alimentos para Maria. Ele fica esperando-a às margens do Jordão, no local previamente combinado, mas ela tarda a aparecer. Zózimas teme, *cõ grande choro e cõ grande door de cora/çõ*[478], que porventura seus pecados tenham afugentado a santa, e menciona várias vezes o grande desejo que tem de vê-la : - *Ay de mỹ nom digno como ssoo minguado da / bondade de tanto desejo*[479]. Mas Maria aparece, do outro lado do rio, na ocasião forjada pelo hagiógrafo de narrar mais um milagre : enquanto o monge cisma de que maneira Maria poderia atravessar o rio, a santa faz o sinal da cruz sobre as águas e anda sobre elas. Milagre freqüente nas hagiografias, este é um típico exemplo da imitação do Cristo pelos santos, sob o formato que é dado às suas *Vidas* pelos hagiógrafos, em intertextualidade bíblica constante[480]. Fazendo um breve parêntese, a repetição dos eventos, milagres e modelos de perfeição no texto hagiográfico, visto pelos críticos como uma certa « pobreza » ficcional e mera repetição, a mim parece obedecer a uma lógica de economia dos sinais visíveis de Deus e de santidade : são eles sempre os mesmos, e não ilimitados; aqueles, e não outros, são os sinais de que é Deus quem está agindo ali ; afinal, eles concorrem, na Idade Média, com eventos maravilhosos provocados por uma outra « entidade »: os enganos e ilusões do Diabo, que também proliferam no imaginário dos homens medievais, repleto de superstições pagãs que se mesclam ao punho cristão do hagiógrafo nas *Vidas*. Restringir os sinais divinos é uma maneira de marcá-los, para que possam ser facilmente identificados e distintos dos

[477] *Ibidem*, p. 68.
[478] *Ibidem*, p. 68.
[479] *Ibidem*, p. 68.
[480] Cf. o milagre de Cristo de travessia das águas em Mt 14, 22-33.

enganosos. Essa preocupação legítima de distinguir o sinal da ação de Deus do engano ou do falso maravilhoso ficou patente neste texto, por exemplo, quando o hagiógrafo faz Zózimas duvidar de Maria ao vê-la levitar. Isso indica que havia, de fato, essa preocupação da parte dos autores e tradutores anônimos desses textos.

Voltando à história de Maria, Zózimas, ao vê-la andar sobre as águas, lança-se ao chão para adorá-la, mas a santa repreende-o, pois ele traz consigo, afinal, a Eucaristia e a dignidade do sacerdócio. O velho monge fica conturbado (o narrador descreve-o *tre/mendo*[481]) diante da santidade de Maria, que domina as águas, e glorifica a Deus, que *me nom fezeste minguado do desejo do m/eu coraçõ*[482], ou seja, que permitiu-lhe ver Maria. O hagiógrafo dá a entender que Zózimas tem seu desejo repleto de satisfação com a presença divina proporcionada pela visão de Maria ; a santidade desta última comunica-se ao monge que, ao presenciar o milagre « imitado » do Cristo, precebe a restauração da semelhança divina ocorrida na Egipcíaca. Assim, o hagiógrafo coloca na boca de Zózimas, quando o personagem reconhece Maria e assiste à sua caminhada sobre as águas, as seguintes palavras : - *Eu ssey que a verdade nunca faleçe. / que (...) prometeo faze(...) ssemelhantes (...) a ssy meesmos*[70] *qua/nta virtude he daqueles que fugem aas treevas / deste mundo e sse chegam a Nosso Ssenhor com / linpo coraçõ...*[483] O texto, nesta parte do manuscrito, apresenta lacunas, que foram reconstituídas por Epifânio da Silva Dias[484] como : *que (Deus) prometeo faze(r) ssemelhantes (a ssy aquelles que purificam) a ssy meesmos*. Com base na conjetura, aceita por outros editores do texto[485],

---

[481] *Vida de Santa Maria Egipcíaca*. Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 68.
[482] *Ibidem*, p. 69.
[70] *Passagem lacunar, que Epifânio reconstitui*: que (Deus) prometeo faze(r) semelhantes (a sy aquelles que purificam) a ssy meesmos.
[483] *Ibidem*, p. 68-69.
[484] *In*: Notas Críticas a Textos Portugueses, *Revista Lusitana*, VIII, 1903-5; p. 179-183; recensão feita por Dias às edições de Jules Cornu dos textos do BNL ALC 462 (*Romania*, 11, 1882; p. 357-390). Obs.: cf. nota reproduzida acima, de número 70, que faz parte do aparato da edição utilizada da *Vida*.
[485] Essa conjectura de Epifânio da Silva Dias é adotada por Cristina Sobral em sua edição (*Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: Edição...*, *op. cit.*, p. 134-135), segundo quem as lições dos outros testemunhos alcobacenses, latino (BNL ALC CCLXXXIII/454) e português (BNL ALC 461, *olim* CCLXX/antigo L. ANTT 771), não solucionam a passagem. Segundo Sobral, Epifânio reconstitui a passagem traduzindo o texto latino de um outro códice (o da tradução latina feita por Paulo, diácono de Nápoles, no IX, a pedido de Carlos o Calvo), que apresenta: *Vere non mentitur Deus, qui pollicitus est sibi similes esse eos qui semetipsos purificant*. O texto português do outro alcobacense (BNL ALC 461), sempre, de acordo com Sobral, preenche a lacuna com uma glosa de texto bíblico (Mc 16, 17-18): - *Eu sey que a verdade nũca falece, que [Deus] prometeo e disse que os seus servos fariã milagres e grandes maravylhas como el e*

podemos inferir que o hagiógrafo ensina ao leitor do texto o caminho para a restauração divina que, segundo a Teologia Monástica, em especial para S. Bernardo, capacita o homem para o amor desinteressado de Deus, levando-o a tender para seu único fim verdadeiro, Deus. Esse caminho, segundo as palavras de Zózimas, é a purificação dos pecados ; em outras palavras, uma forma de compunção!

Ditas as palavras acima referidas pelo velho monge, Maria roga-lhe que rezem o credo e o pai-nosso ; só então a santa comunga, dizendo : - *Senhor Deos hora leixas tu a / tua serva em paz segundo tua palavra porque vyrõ / os meus olhos a tua ssaude*[486]. Ela pede ao monge para que vá, no próximo ano, ao lugar em que primeiro se encontraram e prepara-se para partir, mas Zózimas lhe oferece os manjares que trouxe, dos quais ela come, apenas, três grãos de lentilhas. Despedem-se um rogando ao outro que ore por si, e Maria atravessa novamente o rio andando sobre as águas. Zózimas volta ao mosteiro, arrependendo-se de nem ao menos haver perguntado o nome à santa mulher. No ano seguinte, Zózimas vai até o local em que vira Maria pela primeira vez, obecendo à lógica do texto em que tudo é cumprido conforme as previsões da santa; entretanto, nada acha ali que pudesse dar algum sinal da presença da mulher, o que faz-lhe chorar muito, clamando : - *Senhor Deos / amostra-me o teu thesouro ẽ este hermo. amostra-/-me o teu angeo encorporado de que este segre nom / he digno*[487]. Ao fazer esta oração, Zózimas chega a um pequeno riacho, onde encontra o corpo morto de Maria, com a face voltada para o Oriente. O velho monge corre a beijar-lhe os pés, molhando-os *cõ muitas / lagrimas*, como aliás a pecadora bíblica faz com Jesus[488]. Zózimas canta salmos e faz as orações apropriadas para a ocasião, mas hesita em enterrar o corpo, temendo desagradar à santa. Eis que então, refletindo nisso, o monge vê letras escritas na terra, que diziam : - *Zozimas enterra em este logar Maria / e dá aa terra o sseu poo e ora por mĩ a Nosso Senhor per / cujo mandado ẽ o ssegundo dia do mes d'Abril leix/ei este ssegree*[489]. Mais

---

mayores. Quanta virtude he de aquelles que fugem ao mũdo e... (*Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 195).

[486] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 69.

[487] *Ibidem*, p. 69.

[488] Cf. Lc 7, 38.

[489] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 70.

um milagre – lembre-se que Maria não havia aprendido a ler e tampouco a escrever, fato narrado na ocasião em que ela recita trechos das *Escrituras* a Zózimas – ; o milagre corrobora com a aura de santidade da personagem construído pelo hagiógrafo e enche o velho monge Zózimas de alegria, pois a partir das letras fica conhecendo o nome de Maria e a data de seu falecimento, dado justamente logo após ela ter recebido a comunhão de suas mãos, quando pronunciara *leixas tu a/ tua serva em paz (...) vyrõ / os meus olhos a tu ssaude*[490]. Ou seja : Maria, na ocasião, sabia – e anunciou – que estava pronta para morrer. Além da inusitada ciência de Maria, mesmo pedido de sua morte, mais um detalhe maravilhoso soma-se ao episódio, pois sua morte deu-se há um ano atrás, e o corpo encontra-se intacto. Ademais, observa o narrador que o espaço percorrido entre o Jordão e esse ponto do deserto consumia vinte dias de caminhada do monge, enquanto que Maria fê-lo em apenas uma hora. Zózimas apressa-se em atender ao desejo da santa, cavando o solo para a sepultura. Entretanto, a terra era dura e ele, um velho cansado. Eis que ele vê um grande leão, beijando as pegadas da santa. O monge atemoriza-se, mas *ssynou-sse do ssy/nal da cruz e creeo que lhe nom farya mal aquel / liom pella virtude daquel santo corpo*[491]. Zózimas dirige-se ao leão que, observa o narrador, espera suas ordens, e pede-lhe que cave a terra para que possam soterrar o corpo santo de Maria. Assim, o leão abre a cova para que Zózimas enterre Maria, partindo em seguida, *assy como cordeyro manso* (como faz questão de notar o narrador), para o deserto. O hagiógrafo não se esquece de, através da lembrança de Zózimas, recordar que Maria nunca havia visto animal ou besta alguma no deserto. A presença do leão é, dessa forma, marcada como miraculosa ; adjetivo confirmado pelo fato de o animal obedecer às ordens do monge, beijar as pegadas da santa e abrir-lhe a cova. O tema do leão ou outras feras agirem mais que domesticadamente, reagindo com veneração e obediência à presença de um santo, é comum nas hagiografias. Nos textos do BNL ALC 462, encontramos também leões que pedem benção no *Conto de Amaro*, enquanto que nos testemunhos alcobacenses dos *Diálogos de S. Gregório Magno* encontramos ursos que desempenham papel semelhante, venerando personagens santos etc. Trata-se de um dos chamados « arquétipos » cultivados pela cultura monástica, que

[490] *Ibidem*, p. 69.
[491] *Ibidem*, p. 70.

evoca o Paraíso Perdido e a inocência de Adão : a restauração da semelhança divina, com a virtude e a ausência dos pecados, faz com que todos os animais submetam-se docilmente ao homem, numa convivência pacífica, segundo os Padres do Deserto[492]. Zózimas, depois de enterrar a santa, retorna ao mosteiro, cantando hinos de louvor a Deus. Lá ele relata toda a história aos monges, que também *gloryficarom* ***No/sso Senhor que faz tantas maravilhas*** *e trabalha/ron-sse de fazer festa em cada hũu ano ẽ hon/ra da santa molher Maria do Egipto em o dia / do sseu passamento*[493]. Dessa forma, fica entronizado pelo texto o culto à santa no mosteiro. Observe-se que as *maravilhas* têm sempre sua autoria atribuída a Deus. O hagiógrafo termina seu texto com o narrador lembrando que efetivamente o abade *Joham* corrigiu alguns de seus monges, conforme lhe havia mandado dizer Maria ; e Zózimas morou no mosteiro por 100 anos em santa vida, glorificando Deus *que abre a porta da mi/sericordya aaquelles que o demandã de todo co/raçõ e de todo desejo...*[494] Dessa maneira, tudo que Maria – e o texto – anunciaram foi cumprido pela narrativa. A moral final insiste sobre o *buscar* e o *desejar* Deus, bem aos moldes da prática da Teologia Monástica, contemplativa.

Voltemo-nos agora para as lágrimas derramadas no texto. Uma vez que o mesmo está construído praticamente somente sobre as duas personagens centrais, Zózimas e Maria, são essas duas as pessoas que choram. Ambas as personagens, como já observamos no desenrolar da trama do texto, são figuras envoltas em santidade, apresentadas e também construídas paulatinamente como tal pelo narrador desta hagiografia. Zózimas é um homem que viveu, desde tenra idade, em mosteiros, sendo apresentado, portanto, quase como um modelo « acabado » de monge. Maria, grande pecadora desde a primeira juventude, sofre uma conversão espetacular, com uma atração irresistível para a adoração da cruz e, então, expia e penitencia seus pecados durante longos anos de renúncia ao mundo no deserto, numa vida de ascese corporal e

---

[492] Cf. a esse respeito o capítulo II da Tese, item sobre Patrística e início do Monaquismo. Cristina Sobral também compara, na sua edição da *Vida de Santa Maria Egipcíaca*, a presença do leão com fato similar no *Conto de Amaro*. Ela observa que o episódio do leão (e seu simbolismo) da história da Egipcíaca é decalcado da *Vida de S. Paulo de Tebas, o Eremita*, em que é narrado que dois leões escavam sua sepultura, no deserto, perante o discípulo que encontra seu corpo (Cf. *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 138).

[493] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 70-71; grifo meu.

[494] *Ibidem*, p. 71.

compunção, imbuída, assim, do mais autêntico ideal monástico. Considerando o modelo de vida monástica ao qual esses personagens são submetidos ou, por que não, moldados, vejamos os momentos em que eles vertem lágrimas e se essas últimas, ao serem narradas, revertem em complementos visíveis que indicam a atualização do modelo monástico de santidade nesses personagens. Primeiramente, atentemos para as lágrimas de Maria. Para tanto, é preciso dirigir-se ao segundo tempo da narrativa, quando Maria narra sua vida ; ali encontraremos as primeiras lágrimas da santa, narradas pela sua própria voz. Essas advêm-lhe na turbulência dos acontecimentos espetaculares que cercam sua conversão : estando às portas da igreja de Jerusalém, onde queria entrar para ver e adorar a cruz, Maria é puxada fortemente para trás, de maneira que *nom podia chegar a ellas com grande choro / e grande trabalho*[495]. Ao refletir sobre o que lhe acontecia, e tomar consciência de que o impedimento que lhe acometia devia-se aos seus pecados, Maria cai em franco e exasperado choro, não mais contido como o inicial quando esforçava-se por entrar, na esperança ainda de conseguí-lo: *Ca polla çugidade // das mínhas maas obras nom podia. eu ado/rar o lenho da Santa Vera Cruz. 47. Entom come/çey eu mizquinha de chorar e firir os peitos cõ / minhas maaos e dar grandes sospiros de co/raçõ e esparger muitas lagrímas...*[496] Trata-se de um pranto que expressa declaradamente a compunção da personagem. Maria toma consciência dos seus pecados (*çugidade // das mínhas maas obras*) e, ao mesmo tempo, da conseqüência dos mesmos (*nom podia. eu ado/rar o lenho da Santa Vera Cruz*), que lhe impedem de se aproximar de algo para o qual ela encontra-se irresistivelmente atraída (Deus), ao ponto de extenuar-se nas tentativas de adentrar na igreja. A privação do objeto de seu desejo transtorna Maria, que chora e dá todos os sinais de um grande arrependimento e de uma grande dor - chama-se mesquinha, fere-se nos peitos, suspira; demonstrando intensa compunção. É em meio a essas manifestações exacerbadas de sofrimento que ela avista a imagem da Virgem para a qual se dirige, em posição de humildade, confessando-se pecadora e indigna, mas prometendo renunciar ao pecado e ao mundo se lhe for outorgado adorar a cruz. As lágrimas de sua compunção parecem, dessa forma, guiá-la para a Virgem, que será sua intercessora e lhe concederá o pedido de encontrar Deus, na adoração da cruz. Certamente, o hagiógrafo procura

[495] *Ibidem*, p. 63-64.
[496] *Ibidem*, p. 64.

mostrar que à intensidade da compunção de Maria, de seu arrependimento pelos pecados e de seu desejo de tornar a Deus adorando a cruz, documentada probatoriamente pelas lágrimas e suspiros, corresponde o crédito outorgado pela Virgem, que lhe permite a adoração e guia-a, a partir de então, no caminho da salvação de sua alma. Nesse sentido, as lágrimas são eficazes, em termos da matéria narrada, para a santa, que obtém o favor da Virgem para a adoração de Deus e a salvação de sua alma; e são eficazes, ainda, em termos da narração, pois com elas o hagiógrafo expressa a pungente compunção da personagem que se transforma, justamente por isso, de pecadora em santa, pois o arrependimento, o desejo de Deus e a humildade (ou consciência da condição de miséria e pecado do homem) são componentes de um ideal monástico que a personagem passa a encarnar, numa trajetória exemplar. A partir desse momento, Maria viverá uma vida ascética, penitenciando seus pecados, e sua assunção em santa será cada vez mais clara, pois ela começará a realizar diversos tipos de prodígios: jejuns extremados, profecias, conhecimento das *Escrituras*, domínio sobre os elementos naturais (andar sobre as águas, submeter o leão, ainda que se tenha apenas a presença de seu corpo morto). A eficácia das lágrimas para a personagem Maria, na busca de sua salvação, será confirmada fortemente no decorrer de sua narrativa acerca da própria vida. Com efeito, quando Zózimas pergunta-lhe acerca de tentações e trabalhos que teria suportado no deserto, Maria de prontidão elenca tentações e desejos variados, referentes a vários sentidos corporais: lembrava-se dos manjares e do vinho que a embriagava, das *deleytaçõns dos ma/aos cantares dos demoes*[497] etc. Mas também de imediato indica a Zózimas as armas com as quais combateu fortemente esses *trabalhos*[498]:

...mais tanto que me vya teptada ***lo//go começava de chorar*** *quando me lembrava da/quella que ffora mínha guiador e trespasava e aqui / posera minha ffe quando entrey ẽ este hermo assy / como sse estevesse ante a ymagem da madre / de Deos. e* ***rrogava-a cõ muitas lagrimas*** *que affas/tasse de mĩ as maas e çujas cuidaçoons da / minha mente 56. E depoys que deitava* ***muitas / lagrimas.*** *vya arredor de mĩ lume mui espl/andeçente e as* ***mínhas lagrimas eram çer/cadas de lanpados esplandeçentes*** *E depo/is desto conbatian-me as cuidaçoons dos meus / fornizios assy como fogo e assy gastavã as*

[497] *Ibidem*, p. 66.
[498] Retomo aqui excerto já citado acima.

an/tradanhas do meu coraçõ e empuxavã-me / aos maaos desejos e torpes E quando taaes / lides e taaes tentaçoões como estas me conbatiã */ ssem quedar* ***acorrya-me aas armas da oraçom*** */ assy como avia custume de fazer e* ***lançava-me / ẽ terra e chorava muitas lagrimas*** *57. E rrogava / aa minha guiador que me acorresse per tal gui/sa que eu nom ffalssasse nẽ trespassasse o que pro/metera...*[499]

Contra os pecados e as tentações, Maria defende-se com a oração em lágrimas e a lembrança da Virgem, a quem acorre sempre. As lágrimas que acompanham as orações exprimem o temor e o ardor da devoção de Maria e, como já tivemos oportunidade de dizer nesta Tese, são signo de sinceridade e intensidade de sentimentos. Por isso, atraem o auxílio da Virgem. As orações com lágrimas são recomendadas, inclusive, pela *Regra de S. Bento*[500]. Note-se que nossa protagonista, toda vez que relata que lançou-se às orações narra, na verdade, que pôs-se em lágrimas e rogos. Maria, a Egipcíaca, frente às tentações teme transgredir sua promessa à Virgem e sucumbir ao pecado; esse temor é motivo de lágrimas. A santa, ciente de sua condição frágil perante o pecado, teme pela "saúde" de sua alma, e chora rogando auxílio à Virgem nessa luta. Trata-se, portanto, de legítimas lágrimas da chamada compunção de temor, pois Maria desespera-se diante da iminente e possível "morte" de sua alma. Essas lágrimas e orações são eficazes, pois a pecadora não reitera seus erros, ao contrário, *edifica-se* santa, vencendo as tentações do deserto. O hagiógrafo expõe na narração de Maria uma trajetória exemplar, em que as lágrimas são exibidas como arma eficiente contra o pecado, tanto na sua prevenção, como é o caso da situação do excerto acima, quanto na sua cura, quando da compunção pela qual Maria chora a *çugidade* de sua alma. Maria transforma-se em santa porque chora, chora porque compunge-se dos pecados; e porque é santa e chora, devem os cristãos seguir-lhe o exemplo e também chorar de compunção, pois é procedimento eficaz na luta contra o pecado, como já afirmara Orígenes, nos idos do século III. E que dizer dos *lanpados esplandeçentes* que envolvem as lágrimas de Maria ? Parece ser mais um sinal maravilhoso, da presença do socorro divino atraído pelas lágrimas da protagonista. De fato, logo adiante, ela fornece-nos mais informações acerca do efeito de luzes maravilhosas, que cita novamente ao comentar a doçura e a tranquilidade que sucediam à

---

[499] *Ibidem*, p. 66; grifos meus.
[500] Cf. capítulo 20, *Da reverência na oração*, comentado no capítulo III da Tese.

luta travada às tentações: *...nõ levan/tava ha façe da terra ataa que passava todo / o dya e a noyte e ataa que veesse aquel esplã/dor mui doçe daquel glorioso lume que me çer/cava toda ẽ rredor e* ***afugẽtava toda aque/lla cuydaçõ e todas aquellas emssejas de tã/tas tentaçooẽs do dyaboo***[501]. As aparições luminosas, sempre relacionadas com a presença divina na tradição cristã e sobretudo no monaquismo oriental, são responsáveis, na *Vida de Santa Maria Egpicíaca*, por afastar a tentação e o pecado, mediante as rogos em prantos endereçados à Virgem. O hagiógrafo parece querer criar a sugestão de que é a presença da própria Virgem que se faz visível nas luzes que cercam Maria ; a escolha lexical aponta também para isso : ***glorioso*** *lume* ; *esplã/dor* ***mui doçe*** ; adjetivos utilizados nesses textos para reportar ao divino, às realidades celestes experimentadas momentaneamente pela alma desejosa de Deus. Fato relevante para nós é o de que essa presença divina encontre-se « retratada » nada mais nada menos que ao redor das lágrimas de Maria. O hagiógrafo faz com que o consolo e o auxílio proporcionados pela Virgem elejam as lágrimas como veículo por excelência para se manifestarem. As lágrimas, que exprimem o temor e a compunção de Maria, constituem, ao mesmo tempo, sua consolação ; elas expressam a devoção de Maria e por isso é nelas que a Virgem imprime seu toque. Afinal, só busca o amor de Deus quem já sente sua presença em si ; da mesma forma, nas lágrimas de temor pelo pecado e amor à Virgem materializa-se o amor e a presença da mesma, na forma das luzes que sustentam a Egipcíaca ao longo dos tantos anos de provações no deserto. As lágrimas tornam-se assim, pela construção textual desse hagiógrafo, lugar elevado que se presta a sinalizar o amor do homem a Deus e o amor de Deus à criatura.

Há mais alguns poucos momentos em que Maria chora no texto. São narrados ainda mais dois: ela chora ao ouvir a voz que a guia para o deserto além do Jordão, pois percebe que se trata da Virgem a conduzi-la; então, *cõ lagrimas*[502], pede à mãe de Deus que não a desampare; trata-se, mais uma vez, das orações em lágrimas que a santa dirige à sua protetora, exprimindo sempre uma compunção de temor, implorando o auxílio da Virgem na difícil empreitada que tomou para si em busca da saúde da alma e em que ela

[501] *Vida de Santa Maria Egipcíaca.* Ed. de Dias, Maria da Conceição M. e Duarte, Clara Maria T., *op. cit.*, p. 66; grifo meu.
[502] *Ibidem*, p. 65.

teme falhar, sucumbindo à fragilidade de sua condição humana, portanto pecadora. Em outro ponto da narrativa, quando Zózimas conta-nos seu primeiro encontro com a santa, estando ela a fugir dele, *chorarom anbos*[503], na perseguição à qual o monge a submete[504]. O tradutor ou copista pode ter interpretado que nessa cena Zózimas chora, provavelmente, porque Maria não atende seu pedido, fugindo de sua presença; a ausência de um ser que poderia edificar-lhe contraria o desejo "santo" do monge, que foi para o deserto com esse fim. Já Maria, chora pelo mesmo fato – sua fuga de Zózimas -, mas visto sob o ângulo contrário: não quer dar-se a conhecer ao desconhecido, porque é mulher, pecadora, e está nua. Teme, portanto, cair em pecado ao mostrar-se ao desconhecido; ademais, julga-se pecadora, indigna de qualquer presença humana, o que vem a reforçar seus sentimentos de humildade e temor em mostrar-se a um homem (lembre-se que no passado Maria arrastou vários homens à perdição apresentando-se e seduzindo-os). Temer, sobretudo temer o pecado, assim como arrepender-se dele, são formas de compunção.

Passemos agora às lágrimas do velho monge, Zózimas. O narrador faz o monge chorar pela primeira vez no texto ao encontrar Maria. Zózimas roga-lhe que ela espere-o e fale com ele, antes mesmo de saber se é homem, mulher, santo ou pecador o dono do corpo queimado que ele avista ao longe: *começou o santo homem / a braadar ẽ esta guissa chorando.*[505] As ocasiões subseqüentes em que o monge chorará não serão diferentes. Ele chora novamente ao perseguir Maria (*cõ lagrimas chorarom anbos correndo a hũ/u rregato seco*[506]) e ao parar por não sentir-se apto para alcançá-la: *chorando muito E rrogava com muitas / lagrimas aquella que viia que lhe dissesse algũa // pal(a)vra de hedificaçõ.*[507] Finalmente, Maria pede-lhe o manto e dirige a palavra a Zózimas. Este a escuta maravilhando-se sempre das revelações de Maria, seja acerca de seus feitos, seja acerca do que ela conhece sem ter aprendido: a vida do próprio Zózimas, as *Escrituras*. Uma vez que o monge consegue realizar seu desejo de que o vulto no deserto fale com ele para edificá-lo, as lágrimas momentaneamente minguam. Entretanto,

---

[503] *Ibidem*, p. 59.
[504] Lembramos que esta ocorrência de choro aparece apenas nesta versão portuguesa do texto, do BNL ALC 462; como já comentamos mais acima, em outras versões temos *chegarom* e verbos similares.
[505] *Ibidem*, p. 59.
[506] *Ibidem*, p. 59.
[507] *Ibidem*, p. 59.

cada vez que Maria hesita em continuar sua narrativa, por acreditar narrar torpezas e pecados e temer, em conseqüência, impregnar o ambiente e o interlocutor, Zózimas, em brados e choros, pede-lhe que continue. Maria, em sua posição de humildade, chama-se pecadora e acredita-se indigna de narrar; o monge, pelo expediente dos rogos e das lágrimas, tal qual são utilizados nas orações que a própria Maria endereça à Virgem, exorta a santa a continuar sua narrativa, pois, com isso, será edificado. Bela lição do hagiógrafo: se o monge, seu personagem, é edificado pela narrativa de Maria, assim também o será o leitor por sua hagiografia. Desse teor são as lágrimas de mais duas passagens, em que Maria, pecadora, mostra sua compunção e o monge, sedento de edificação, mediante essa marca de virtude cristã que é a compunção e a humildade de Maria, chora e pede-lhe que narre sua vida. Maria implora ao monge que ele ore pela sua mizquindade: *36. Em/tom o santo homẽ estendeo as maaõs a Nosso Sse/nhor chorando muitas lagrimas*[508]. Mais tarde, Maria comenta que até o ar sera con*prido de çugidade* com sua narrativa, ao que Zózimas, que *chorava mui fortemẽ/te* lhe diz: - *Irmaa amiga* con*juro-te* per *Deos que nõ / leixes de* con*tar o que começaste...*[509] .

Também quando Maria levita e em seguida, dá mostras ao monge de que é uma pecadora cristã, o monge chora, certamente envergonhado e arrependido de sua suspeita; no entanto ele chora implorando a Maria que lhe conte de sua vida: *...lançou-sse ẽ terra aos pees da santa molher e di/zia cõ lagrimas: - Cõjuro-te* per *Jhesu Cristo (...) que nom ne(g)ues a mĩ teu* ser*vo quẽ es/ ou donde es (...) 34. Rogo-te por Deos todo poderoso que me digas esto que te pregunto...*[510]

Na verdade, Zózimas mostra-se impelido a pedir-lhe a narrativa, a desejar o *exemplum* da santa, depois de presenciar seus poderes sobrenaturais (a levitação), que indicam-lhe a santidade e a virtude da mulher, o que faz dela, portanto, fonte segura de edificação e do sagrado. Ao fim da narrativa de Maria, Zózimas chorará novamente, desta feita bendizendo e louvando a Deus, porque seu desejo foi realizado: ele ouviu a narrativa, foi edificado, e agradece porque pôde, na santidade exposta por Maria, vislumbrar Deus: *o santo homẽ fficou os gio-/lhos ẽ terra e allevantou ssua voz cõ*

[508] *Ibidem*, p. 62.
[509] *Ibidem*, p. 63.
[510] *Ibidem*, p. 61.

lagrimas / e disse: - beento es tu Senhor Deos todo poderoso / que demostrate a mĩ pecador todos os bees que/ tu deste aos que te temẽ ...[511] Deduz-se, das palavras de Zózimas, que sua edificação consiste em vislumbrar os bens de Deus; esses foram visíveis em Maria. Assim, o desejo que ele tem de ver e ouvir Maria é o desejo de Deus e de seus ensinamentos: uma compunção de amor, complementar à compunção de temor e de arrependimento dos pecados que o hagiógrafo não cansa de exemplificar em Maria.

Parece ser também devido ao desejo, de ver Maria neste caso, o próximo episódio em que Zózimas chora novamente. Um ano após o primeiro encontro, ele vai em busca da santa no lugar fixado, mas... não a encontra. O monge, *cõ grande choro e cõ grande door de cora/çõ*[512], teme que seus próprios pecados tenham afugentado a santa. Temos, então, uma metáfora perfeita do temor do cristão de que seus pecados distanciem-no da presença de Deus, temor a que temos dado o nome de compunção. No caso, não é Deus quem Zózimas espera encontrar, mas alguém de quem ele já teve mostras o suficiente de que traz em si, restaurada, a semelhança divina e, portanto, está mais próximo de Deus, que age nessa criatura. No próximo ano, o velho monge desejará e buscará novamente encontrar a santa do deserto. Mais uma vez ele não a encontra onde a procura e *elle sperava a achar algũs ssinaaes do / sseu desejo E quando vyo que nom viia nehũu. / começou muito de chorar. dizendo...*[513] Neste trecho, temos a confirmação de nossa interpretação, pois o hagiógrafo é explícito quanto ao desejo do monge. No entanto, Zózimas ora a Deus, pedindo-lhe que lhe mostre seu *angeo encorporado* e, então, encontra o corpo de Maria, morta. É o último episódio em que temos narradas as lágrimas no texto. O velho monge *começou de lhe bey/gar os sseus mui santos pees e rregar-lhos cõ muitas /lagrimas. ca nom ousava de tanger nemhũa outra / parte do corpo da santa molher*[514]. Em seguida, ele se põe a *cantar / psalmos quaes conviinha e fazer oraçom solepne*[515], dispondo-se a enterrar a mulher. Neste último episódio, parece-me que o monge derrama lágrimas por ver, mais uma vez, seu desejo cumprido por Deus, que tem cumulado-o com sua presença através de Maria. São lágrimas, portanto, de devoção e do

---

[511] *Ibidem*, p. 67.
[512] *Ibidem*, p. 68.
[513] *Ibidem*, p. 69.
[514] *Ibidem*, p. 69
[515] *Ibidem*, p. 70.

puro amor de Deus que o monge verte sobre os pés da santa, a quem também manifesta devoção. Assim, se as lágrimas de Maria são visivelmente de compunção de temor, em sua luta contra os pecados, as de Zózimas mostram-se representantes da compunção de amor, que se manifesta no desejo de Deus e de seus sinais.

Vida do Infante Josaphat filho de Avenir Rey Indiatico (BNL ALC 462, fólio 1r.-42r. *Eaqui se coméeça auida do honrrado Jffante Josaphat. filho de Elrrey auenjr:.*[516])

A *Vida do Infante Josaphat filho de Avenir Rey Indiatico* é uma das mais curiosas hagiografias da compilação de Frei Hilário. Trata-se de uma adaptação cristã da vida do Buda (o personagem histórico de nome Siddhartha Gautama que parece ter vivido em fins do VI e princípios do V a.C., no norte da Índia), segundo consenso de autores que examinaram e compararam as narrativas das duas vidas[517]. Das redações conhecidas da vida do Buda, o *Buddha-carita* e o *Lalita-Vistara*, compostas respectivamente em *ca.* século II e *ca.* III-IV d.C.[518], na Ásia Central, até a adaptação cristã, a narrativa percorre um longo trajeto, no qual teve grande influência, de acordo com o estudo de La Pena[519], a passagem pelo ambiente maniqueu comprovada por uma versão maniquéia, em *pali*, de cerca do III d.C. Segundo esse pesquisador, nas versões cristãs há um exagero das práticas e doutrinas de perfeição moral que viria bem ao encontro dos fundamentos do maniqueísmo. A doutrina maniqueísta, ao identificar o que pertence à ordem material

---

[516] Subtítulo transcrito apenas na edição de Lacerda, Margarida Corrêa de, que é fac-similada. Ele encontra-se num fólio intercalado no códice, anterior ao fólio 1r. Cf. *Vida do honrado Infante Josaphate filho del Rey Avenir* – versão de Frei Hilário da Lourinhã e A Identificação, por Diogo do Couto (1542-1616), de Josaphate com o Buda. Introd. e notas por Margarida Corrêa de Lacerda. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963; p. 38-39.

[517] A começar pelos editores do texto português: Pupo-Walker, Constantino Enrique. Introduction *in A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*. Chapelhill: University of North Carolina, 1967; Lacerda, Margarida Corrêa de. *Vida do honrado Infante Josaphate filho del Rey Avenir* – versão de Frei Hilário da Lourinhã e A Identificação, por Diogo do Couto (1542-1616), de Josaphate com o Buda. Introd. e notas por Lacerda. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963; Abraham, Richard D. *A Portuguese Version of the Life of Barlaam and Josaphat – Paleographical Edition and Linguist Study*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1938; Abreu, G. de Vasconcelos e Viana, A. R. Gonçalves. *A Lenda dos Santos Barlaão e Josafate: memória apresentada à 2ª. classe da Academia Real das Ciências. In: Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Classe de Sciencias Morais, Políticas e Belas-Letras*. Nova Série, 7, 2ª. parte, Lisboa, 1898, p. 1-49; bem como as introduções de editores de outras versões, especialmente La Peña, Pedro Bádenas de. Introducción, *in Barlaam y Josafat – Redacción bizantina anónima*. Madrid: Siruela, 1993; e Lang, David Marshall, Introduction *in:* Woodward, G. R. e Mattingly, H. *St. John Damascene Barlaam and Ioasaph* . London/Cambridge: W. Heinemann LTD/ Harvard University Press, 1983 (1a. edição: 1914); e os estudos acerca do texto português de Pereira, Francisco M. Esteves, A história de Barlaam e Josaphat em Portugal. *In: Boletim da 2ª. Classe da Academia das Sciencias de Lisboa*, 10. Lisboa, 1915-1916, p. 346-383 e Martins, Mário, S.J., Romances Hagiográficos, *in Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livr. Cruz, 1956; p.12-16.

[518] Segundo Lacerda, *op. cit.*, p. 16.

[519] *Op. cit.*, cf. penúltima nota.

com o mal e o que é espiritual com o bem, considerando o corpo como um *cárcer del alma*, propiciaria *el ascetismo y misticismo como forma de liberación*[520], que encontramos tão vivo no *Barlãao e Josaphat* cristão. Segundo o mesmo autor, a difusão da versão cristã da vida do Buda no Ocidente Medieval acelerou-se com o entusiasmo dos cátaros e albigenses (s. XII-XIII), também em busca da perfeição extrema, pela história ascética cristianizada. Vale notificar aqui que a história do texto inicia-se nas versões sânscritas do *Buddha-carita* e do *Lalita-vistara*, passa pela versão maniquéia e, antes de chegar à versão bizantina (s. X-XI), considerada por muitos a primeira cristianizada e a fonte das traduções latinas que se irradiaram pelo Ocidente, passa por diversas versões árabes, uma hebraica e a georgiana (s. X), fonte da bizantina e considerada por La Peña como já cristianizada. Na grande maioria dos manuscritos gregos sobreviventes (cerca de 150), encontramos o seguinte prólogo:

Historia edificante, procedente de la más recóndita región de la terra de los etíopes, que suelen llamar tierra de la India, llevada a la Ciudad Santa por el honorable y virtuoso monje Juan del monasterio de San Sabas. Donde se narra la vida de los célebres y bienaventurados Barlaam y Josafat.[521]

Esse prólogo foi provavelmente responsável pela falsa atribuição da autoria da história de *Barlãao e Josaphat* a S. João Damasceno (s. VII-VIII), que aparece em manuscritos bizantinos tardios – do séculos XIV, XV e XVI – e nas primeiras traduções latinas[522]. Lacerda observa que certamente essa pseudo-epigrafia contribuiu em muito para o prestígio e difusão da narrativa em toda a Europa[523]. La Peña acrescenta que aludir à Etiópia (*etíopes, que suelen llamar tierra de la India, llevada a la Ciudad Santa*, no prólogo: denominação freqüente nos textos bizantinos para a Índia, para os quais as fronteiras indianas tornaram-se extremamente vagas após as conquistas árabes dos séculos VII-VIII) e à Cidade Santa (Jerusalém) também contribuíram para fornecer maior autoridade à história[524]. Também segundo o estudo de La Peña, a discussão acerca da

---

[520] La Peña, *op. cit.*, p. XVI.
[521] *Ibidem*, p. XXII (La Peña traduz para o espanhol o texto da primeira edição da versão grega feita por Boissonade sobre quatro manuscritos da Biblioteca Nacional de Paris, depois reproduzida por Migne na *Patrologia Graeca* e reeditado por Woodward e Mattingly – *op. cit.*). Boissonade, J. F.: *Anedocta Graeca*, vol. IV, Paris, 1932, p. 1-365; reimpressão anastática: Hildesheim, 1962.
[522] Cf. Esteves Pereira, *op. cit.*, p. 348, e Mário Martins, *op. cit.*, p. 13.
[523] Lacerda, *op. cit.*, p. 32-33.
[524] La Peña, *op. cit.*, p. XIII e p. XXXIII-XXXIV.

atribuição de autoria da versão bizantina a S. João Damasceno continua aberta e polêmica. Sua posição é contrária à atribuição a Damasceno[525]. A partir do texto grego do X-XI, a narrativa difunde-se em versões latinas pelo Ocidente (a primeira delas data de 1048, Constantinopla – códice napolitano ms. VIII B. 10), principalmente através das epítomes elaboradas pelos dominicanos Vincent de Beauvais (1190-1264), no *Speculum doctrinale*, e Jacobus de Voragine (1230-1298), na *Legenda Aurea*[526]. Segundo Esteves Pereira, em Portugal havia duas cópias manuscritas latinas da história não-abreviada de *Barlãao e Josaphat*: o códice alcobacense 213 da BNL e o códice 45 de Santa Cruz de Coimbra, este último constituindo o ms. 785 da BPM do Porto quando da redação do artigo de Esteves Pereira[527]. Ambos os códices eram em pergaminho, com letra gótica do XIII e continham, além do *Incipit liber gestorum barlaam et iosaphat seruorum Dei editus graeco sermone a iohanne damasceno viro santo et erudito*, o *Diadema monachorum*, de Smaragdo, sendo os fólios concernentes a esse texto, no BNL ALC 213, em letra francesa do XIV. Quanto às epítomes, há duas cópias da obra de Vincent de Beauvais na BNL, os iluminados 126 (em gótica do XIII) e 131 (gótica do XIV); da obra de Voragine, segundo Esteves não há cópias manuscritas em Portugal, apenas incunábulos. Em vernáculo, temos as epítomes da história de Barlãao e Josaphat no *Flos Sanctorum*, incunábulo de 1513[528], tradução da *Legenda Aurea* de Voragine, e na *História das vidas dos Santos*, o *Flos Sanctorum* de Diogo do Rosário, impresso em 1967[529]. O único texto manuscrito em português com a narrativa não-abreviada da história de Barlãao e Josaphat é a versão que se encontra no códice BNL ALC 462, de nosso *corpus*, elaborada, segundo Esteves Pereira, a partir da tradução latina que existia no *scriptorium* do mesmo mosteiro. O autor frisa, entretanto, que não se trata de uma *tradução integral do texto latino; como a sua intenção era escrever a vida do infante Josaphat, reduziu o texto latino abreviando a narração, e suprimindo todos os episódios*

---

[525] Cf. p. XXV-XXXIV.
[526] Cf. La Peña, p. XXXIV-XXXVI.
[527] Pereira, *op. cit.*, p. 354.
[528] *Ho Flos Sanctorum em lingoag ẽ portugues*. Lisboa: Hermão de Campos e Roberto Rebelo, 1513.
[529] *Historia das vidas e feitos heroicos e obras insignes dos santos: com muitos sermões e praticas spirituaes que seruem a muitas festas do anno.* Reuistas e cotejadas com os seus originaes de são Domingos de mandado do muy Illustre e Reverendissimo senhor Dom frey Bartholomeu dos Martyres Arcebispo e senhor de Braga, Primas das Hespanhas, etc. Braga: Antonio Maris Impressor de sua senhoria Reverendissima, 1567.

que não se referiam a Josaphat, assim como as dissertações teológicas, os desenvolvimentos literários e os apólogos. Esta redacção é pois um compêndio da obra original escrita em grego através da tradução latina...[530]

O texto do BNL ALC 462, considerado por Abraham como cópia de uma tradução já feita anteriormente do latim para o português[531], apresenta algo que podemos chamar de título, especialmente pela sua localização no códice, mas que se aparenta, pelo conteúdo, de uma tradução não-literal do *incipit* de sua suposta fonte latina, o BNL ALC 213: *Eaqui se coméé̃ça auida do honrrado Jffante Josaphat. filho de Elrrey auenjr:.*[532] O último parágrafo do texto do BNL ALC 462 traz, como o *incipit* do BNL ALC 213, a atribuição de autoria do texto a S. João Damasceno: *Ora diz Johã de maçeno q̃ esta estorya screpueo em lingoagem grego. Euscrepuj este/ sermõ ssegundo meu poder. assy como aprendy/ de muj honrrados e uerdadeyros barõoes q̃mo a/ssy cõtarõ Edeus queyra q̃ este Recontamento sseya/ aproueyto das almas...*[533] Diferentemente da versão grega, o texto do BNL ALC 462 não faz sequer uma alusão à Etiópia, situando sempre a história na Índia; no entanto, apenas uma vez, já no final da narrativa, temos a menção de Judéia, como reino de Avenir, ao invés de Índia. De qualquer modo, as narrativas de Marco Polo descreveram para a Europa Ocidental, a partir dos séculos XIII-XIV, não só as Índias como uma versão da vida do Buda[534]. É justamente devido ao fato de Diogo do Couto citar o *Livro* de Marco Polo (provavelmente teve acesso à impressão do *Livro* de Marco Polo em Lisboa, por Valentim Fernandes, em 1502 ou a uma tradução latina de Bolonha), o *Flos Sanctorum* de 1513 e o *História das vidas dos Santos* de Diogo do Rosário, de 1567 (esses dois últimos contendo epítomes do *Barlãao e Josaphat*), que Esteves Pereira

---

[530] Esteves Pereira, *op. cit.*, p. 364-365. Esse trecho do estudo de E. Pereira, que repito aqui, é também citado por R. Abraham, (*op. cit.*, p. 5), Lacerda (*op. cit.*, p. 34) e Pupo-Walker (*op. cit.*, p. VI), em suas edições, e por M. Martins, (*op. cit.*, p. 14-15), em seu estudo do Barlãao e Josaphat português para situar o estado do texto da versão do BNL ALC 462 em relação ao texto integral grego, considerado pela maioria como a primeira versão cristianizada.

[531] Abraham, R., *op. cit.*, p. 5, utilizando como argumento os erros do copista do BNL ALC 462.

[532] Lacerda, *op. cit.*, p. 38-39. *Incipit* ou subtítulo, como já dissemos, que encontra-se num fólio intercalado no códice, anterior ao fólio 1r. Cf. nota 1. Recordo o *incipit* do BNL ALC 213: *Incipit liber gestorum barlaam et iosaphat seruorum Dei editus graeco sermone a iohanne damasceno viro santo et erudito.*

[533] Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 205.

[534] Na recente tradução de Carlos Heitor Cony e Lenira Alcure, (*As Viagens de Marco Polo*. Nova versão em português de Carlos Heitor Cony e Lenira Alcure. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001), capítulo 155, p. 216-219.

explica a identificação que do Couto faz, precocemente, no século XVI, da história do Buda com a de Josaphat, descrita nas *Décadas da Ásia*[535].

Passemos ao enredo da *Vida do Infante Josaphat filho de Avenir Rey Indiatico*, cujas lágrimas constituem nosso objeto primordial de análise aqui. O narrador desta hagiografia, em terceira pessoa, inicia-a situando o leitor no tempo e no espaço: ele apresenta seu primeiro personagem, o Rei Avenir, dizendo que o mesmo reinava na Índia, no tempo em que os mosteiros cristãos começaram a aparecer naquela terra[536] . Avenir é um rei gentio, adora os ídolos e persegue rudemente os cristãos de seu reino. Entretanto, nem por isso, conta o narrador, os santos monges deixam de *preegar a saude e o nome de Jhesu Christo*[537] na região, de maneira a atrair grande número de fiéis: já no princípio do texto, há a exaltação dos monges pelo hagiógrafo. Dentro desse contexto (o embate entre o rei pagão e a perseverante pregação dos monges cristãos), o narrador introduz o santo do conto no momento de seu nascimento: nasce um filho a Avenir, muito belo, a quem o rei dá o nome de Josaphat. Avenir convoca cinquenta sábios pagãos do reino para preverem o futuro do príncipe recém-nascido. Todos revelam que a criança será rica e poderosa, sobrepassando todos os reis que existiram; entretanto, um dos *astrollogos* prediz que a honra e a riqueza de Josaphat serão em outro reino, tão mais elevado a ponto de não ser termo de comparação com o de Avenir, e que ele receberá a lei dos cristãos. Este último pormenor deixa o rei muito pesaroso que, a fim de evitar que tal se dê, na tentativa de ludibriar a realidade futura vislumbrada pelo sábio, manda construir grandes palácios, em que havia apenas beleza, juventude e saúde, onde encerra o filho. Ao mesmo tempo, expulsa de sua terra todos os monges que ainda permaneciam por perto. Observe-

---

[535] Mais precisamente *Década V*, livro VI, capítulo II e *Década VII*, livro III, capítulo X. Cf. Esteves Pereira, *op. cit.*, p. 372-383. Lacerda transcreve, em sua edição, o cap. II do livro VI da *Década V*: *op. cit.*, p. 21-25.

[536] Segundo La Peña, a história de Barlãao e Josaphat coincide com a segunda conversão da Índia ao Cristianismo, que teria recaído no paganismo após a primeira evangelização, efetuada pelo apóstolo Tomás. Cf. *op. cit.*, p. XII.

[537] Edição de Constantino Enrique Pupo-Walker: *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*. Chapelhill: University of North Carolina, 1967; *Text*, p. 1. Esta é a edição utilizada aqui pois é a que mais se aproxima dos critérios de edição da equipe do Dr. Ivo Castro, cujas edições (*Revista Lusitana*, Nova Série, 4 e 5) utilizamos para a maioria das hagiografias do códice. Como as normas dessa equipe conduzem a uma moderada modernização do texto, tornando sua leitura mais fluida, e Pupo-Walker segue critérios semelhantes, sua edição foi adotada aqui. Entretanto, diferentemente das edições da *Revista Lusitana*, N.S., 4 e 5, a edição de Pupo-Walker apresenta erros de origem diversa (de transcrição ou de leitura do manuscrito, modernização da pontuação e muitas gralhas) que prejudicam por vezes a leitura do texto. Assim, quando esses erros incidirem nos excertos de nossas citações, complementaremo-nas, em nota, com o texto da edição de Lacerda, referida na nota anterior.

se que o narrador fala em expulsão de *monges*, e não de *cristãos* no geral. Avenir estabelece mestres para o filho nos palácios, instruindo-os para que se esconda de Josaphat tudo o que leve um homem à tristeza: *en guisa que el non podesse saber que cousa era* ***morte*** *ne* ***velhiçe*** *ne* ***infirmidade*** *ne* ***proveza***[538]. Morte, velhice, doença e pobreza são temas marcadamente humanos, que fazem parte do mundo secular e não cristão ao qual está ligado o personagem de Avenir. Josaphat cresce encerrado, até que se transforma em um jovem príncipe *muy letrado e muy sabedor (...) cõ boõs costumes e cõ muytas virtudes (...) e assy era de grande entendimẽto...*[539] Tornando-se assim sábio, o jovem Josaphat logo tenta descobrir porque seu pai o trancara naqueles palácios, e um de seus mestres revela-lhe toda a verdade - o temor do pai de que ele se fizesse cristão ou de que conhecesse as misérias do mundo. A partir do momento em que Josaphat escuta essa narrativa de seu mestre, a graça de Deus manifesta-se-lhe, deixando-o repleto de conhecimento divino: *...tomou a pallavra da saude em coraçõ e non respõdeu nehũa cousa e a alegria do Espritu Sancto começou aviir os olhos de seu entendimento*[540]. Nesse momento, a profecia do mago começa a realizar-se pois, a partir dessa primeita visita da graça de Deus, Josaphat aproximar-se-á gradativamente dos mais zelosos feitos cristãos. Ele pergunta ao pai (que vai sempre visitá-lo) porque o encerrou ali, e pede-lhe para sair, andando livremente por onde bem queira. O pai, vendo a tristeza do filho, cede ao pedido; entretanto, fornece instruções para os escudeiros e toda a comitiva que deverão acompanhá-lo para que o guardem bem e que, com jogos e cantares dos jograis, distraiam a atenção do Príncipe, mostrando-lhe apenas as *cousas prazivees*. No entanto, bem ao contrário do plano paterno, Josaphat logo se depara com um cego, um leproso e um velho. Indagando seus acompanhantes acerca de tão estranhas coisas, ele fica conhecendo o que é a **doença**, a **velhice** e a **morte**; assim como o fato de todos os homens estarem sujeitos a elas. Assim, na plenitude de sua mocidade ingênua até então, Josaphat descobre as misérias do mundo humano. O jovem começa a refletir sobre as tristes realidades que acabara de conhecer e põe-se a *gemer e suspirar, dizendo: "Amargosa cousa he esta vida e chea de amargura e de toda door."*[541] E Josaphat

[538] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*, *op. cit.*, p. 2; grifos meus.
[539] *Ibidem*, p. 2.
[540] *Ibidem*, p. 3.
[541] *Ibidem*, p. 4-5.

transforma-se num jovem triste, pesaroso, meditando com freqüência na realidade da morte; entretanto, diante do pai, finge-se alegre, para não aborrecê-lo. Mas para o mestre em que mais confiava, que lhe havia franqueado os segredos de seu encerramento, perguntava se não havia alguém que poder-lhe-ia aconselhar. O mestre, no entanto, dizia-lhe que os sábios ermitães, *que emsinavam estas cousas*[542], haviam sido mortos ou banidos do reino por seu pai[543]. Nesse momento da narrativa, o narrador faz um recorte espacial e apresenta-nos o segundo personagem santo da história: Barlãao - *hũu home sancto,* ***monge*** *da santa vida (...), clerigo de missa,* que *morava em o deserto de Ssanar*[544]. Enquanto na Índia Josaphat vivia triste, pensando na miséria humana, no deserto, Barlãao tem uma visão em que Cristo aparece-lhe e mostra-lhe os sofrimentos e pensamentos de Josaphat. Barlãao, então, abandona o deserto em que vive, adota vestes seculares e, fingindo-se mercador, dirige-se à Índia. Ali, com o auxílio do mestre de confiança de Josaphat, consegue um encontro com o Príncipe, afirmando possuir uma pedra preciosa rara que pretende dar ao Infante. A pedra, descreve Barlãao, *ha poder de dar lume aos çegos de coraçõ e de abrir as orelhas dos surdos e de fazer falar os mudos e de saar os çegos e os enffermos e de dar ssiso aos sandeuos e de (3VO) espantar os diaboos e dar todallas cousas boas e pagadoyras...*[545] Naturalmente, o mestre do Príncipe tenciona ver a pedra maravilhosa antes de permitir a entrevista com Josaphat a Barlãao; no entanto, desiste desse intento diante do argumento de Barlãao de que somente quem *ha actadura saa e enteira...* e estiver *...cõ corpo casto, que nunca foy emcujado ẽ nẽhũa maneyra*[546] pode suportar olhar para a pedra sem perder a visão e o entendimento. O mestre de Josaphat procura-o imediatamente, narrando-lhe tudo o que escutou de Barlãao. Josaphat, ao ouvi-lo, é novamente inundado pela graça divina: *logo sentyo o coraçõ alegre polla graça do Espritu Sancto*[547]. Barlãao é em seguida introduzido em presença do Infante que, por sua vez, logo lhe pergunta pela pedra fantástica. O ermitão, cautelosamente, afirma antes de começar sua exposição - a pregação cristã que se seguirá

---

[542] *Ibidem*, p. 5.
[543] O narrador refere-se, logicamente, aos cristãos que se tornaram ermitães.
[544] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 5; grifo meu.
[545] *Ibidem*, p. 5-6.
[546] *Ibidem*, p. 6; ed. de Lacerda: *ha/ acatadura saa e enteira...; cõ ocorpo casto. que nunca foy/ em çujado ẽ nẽ hũa maneyra...*; p. 51.
[547] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 6-7.

– que tudo quanto ele disser ao Príncipe é verdadeiro e que, antes de lhe mostrar a pedra, cabe a ele, Barlãao, *provar o ssaber de teu entendimento* [de Josaphat][548]. Inicia, então, o ensinamento cristão de Josaphat através da evocação da Parábola do Semeador[549]. Barlãao relata-a e comenta que busca a boa terra no coração de Josaphat, para *ssemear ẽ ella a ssemente de Deus e descobrir-te ey o sseu mui grande fecto, de guisa que averas a pedra preçiosa, e pollo raio do lume dellas* [sic] *mereçeras seer fecto lume en ty meesmo*[550]. O leitor, dessa maneira, passa a saber que a história da pedra preciosa, mais do que mero expediente de Barlãao para aproximar-se do Infante, constitui uma metáfora central na narrativa; a pedra corresponde à palavra de Deus com que o ermitão, definitivamente, "presenteia" Josaphat (e o hagiógrafo, seus leitores!). O Príncipe assente que Barlãao lhe fale; mais que isso, roga-lhe que, se ele sabe algo de *ssaude*, que lhe ensine, e que lhe diga sobre o Senhor de Barlãao, de quem principiara a falar. O personagem de Josaphat, repleto de graça divina, como já nos fez saber o narrador, anseia pela palavra divina, pelo conhecimento do que é de Deus; podemos dizer que a graça instaurou, no Infante, o autêntico desejo de Deus. Barlãao explana sobre a doutrina cristã, com uma síntese de Teologia Bíblica, traçando uma linha histórica salvífica da Humanidade. Ele narra desde a criação do mundo e do homem, passando pelo pecado de Adão, a expulsão do Paraíso e a misericórdia de Deus, que envia seu filho para salvar os pecadores, até chegar à Ressurreição de Cristo. Barlãao termina com as seguintes palavras: *E agora, Infante, sabe por çerto que te ensiney e a mostrey o meu Deus em pocas pallavras, e ssabe-lo mais cõpridamente se reçeberes a ssua graça em a tua alma e te fezeres seu servo*[551]. Trata-se claramente de um apelo de Barlãao à conversão do Infante, incitando-o à disponibilidade para a graça e o serviço de Deus. Josaphat, sedento de Deus desde há muito (na verdade, desde que ouvira falar dos cristãos, quando é infundido pela primeira vez da graça do Espírito Santo), ao ouvir tais palavras, tem sua alma *alumeada de mui gram craridade do Spritu Sancto e alevantou-se logo da sua*

[548] *Ibidem*, p. 7.
[549] *In* Mt 13, 4-9; Mc 4, 3-9; Lc 8, 5-8.
[550] *Ibidem*, p. 7. Lacerda: *dessemear ẽ ella assemente de deus. e descobrirteey osseu m/uj grande fecto. de gujsa q̃ aueras apedra preçiosa Epollo/ Raio do lume della mereçeras seer fecto lume enty meesmo/*; p. 53.
[551] *Ibidem*, p . 9. Lacerda: *Eagora Jnfante sabe por çerto q̃ te ensiney ea/mostrey o meu deus* eomeudeus[2] *em poucas pallauras/ Essabelohas mais cõpridamente se Reçeberes assua graça/ em atua alma e tefezeres seu seruo.*; p. 57, grifo do editor, com nota explicativa (2) de que estão rasuradas no ms. as palavras *e o meu deus*. (p. 57, n. 2).

cadeira cõ grande prazer e foy abraçar o sancto homẽ e disse-lhe: "Por ventura esta he a pedra priciosa que tu disseste, a qual nom podem veer se nom os que am os sentidos da alma saaos, ca tanto que eu ouvi estas cousas logo em o meu coraçõ entrou lume mui doçe e sse tirou todo cubrimento escuro delle."[552] Mais uma vez o narrador faz referência à presença do Espírito Santo em Josaphat; este, iluminado pela graça, elucida a metáfora da pedra preciosa de Barlãao, pois experimenta em si mesmo o sabor (*lume mui doçe*) e apreende intelectualmente a significação da mesma (*tirou todo cubrimento escuro*). O dois homens continuam a conversar; Josaphat indaga Barlãao a respeito de sua vida, e o ermitão conta-lha, edificando o Infante numa elegia aos costumes monásticos e anacoréticos: a renúncia do mundo e dos pecados, as mortificações, a obediência, o desejo e o temor de Deus, mediante a evocação do Juízo Final, a escolha da vida no deserto para edificar e purificar a própria consciência buscando a contemplação do Cristo. Neste trecho razoavelmente extenso da narrativa (f. 5v.-7v.; p. 9-13), quem é elevado à categoria de santo pelo hagiógrafo é o ermitão Barlãao, pois aí são descritos seus martírios e esforços no deserto, compondo um quadro de seus costumes e um retrato do ser humano que se dedica ao serviço de Deus e tem sua aparência desfigurada pelos "trabalhos", como já comentamos aqui ao analisarmos as vidas de Eufrosina e Pelágia. De Barlãao diz o narrador que *o sancto homẽ avia toda a carne cõsumida, e o coyro era negro da quaentura do soll e presso aos ossos assy como pelle bem estendida sobre paaos, e avia arrededor de seus lombos hũu pano çinto de lãa, mui aspero, roto, que lhe chegaba ataa os geolhos; e avia seus hombros outro pano cuberto.*[553] Mais tarde, será o próprio Josaphat que apresentará uma aparência desfigurada, próxima desta descrição de Barlãao. Mas no momento presente da narrativa, Josaphat, ao ver a imagem desse homem assim maltratado e ouvir o relato de sua vida áspera, chora, pela primeira vez no texto: *...e começou a gemer e a chorar muito, e disse ao santo home: "Padre, pois que ha ssy, he que tu hes viindo pera me livrar de servidooe dura e amargosa do Diaboo, rogo-te*

---

[552] *Ibidem*, p. 9. Lacerda: *alu/meada de muj gram lraridade*[3] *do spritu sancto Eale/uantouse logo da sua cadeira cõ grande prazer e foy/ abraçar osancto homẽ Edisselhe poruentura esta he/ apedra preçiosa q̃ tu disseste....*; p. 57. Nota (3) de Lacerda: "por claridade. Abraham põe Iraridade. A nós a letra inicial parece ser um *l*."

[553] *Ibidem*, p. 13. Lacerda: *...Eauja arredor de seus lonbos hũu pano çinto de l/aa muj aspero Roto q̃ lhe chegaua ataa os geolhos e auja/ sobres seus honbros outro tall pano cuberto.*; p. 67.

que acabes o bem que me as de fazer e tira a minha alma deste carçer e leva-me cõtigo daqui pera eu seer livre prestamẽte do error deste mundo, e emtom reçeberey o santo baptismo...[554] Mas Barlãao nega-lhe o pedido de partir consigo, exortando-o ao temor do pecado, ao amor de Deus e à esperança dos bens eternos; revelando-lhe que Deus quer que ele, Josaphat, depois de batizado, permaneça na sua terra, mantendo-se firmemente em sua fé e que, se ele obedecer aos mandamentos de Deus, ser-lhe-á outorgado que ele vá, mais tarde, ao encontro de Barlãao e então viverão juntos. O Infante chora novamente, mas acede à vontade de Deus e de seu pai espiritual: *"Padre, se assy praz a nosso Senhor como tu dizes, seja fecta a ssua võotade, pois plaza-te que me des o sancto bautismo e...*[555] Antes, no entanto, de receber o batismo, Josaphat tenta dar conforto ao ermitão, oferecendo-lhe dinheiro para mantimentos e roupas para vestirem, ele e seus companheiros do deserto, que Barlãao recusa, ensinando ao Infante desta feita o desprezo da riqueza temporal em prol da riqueza espiritual (*as cousas perduravees*[556]), que é a única verdadeira, haja vista todo o resto ser contingente. O ermitão diz que seus irmãos no deserto *desvistira avelha corruçam dos pecados e vestiran-se de Jhesu Christo, assy como de vestedura de saude e de lidiçe spritutual* [sic][557]. Com tais palavras, Barlãao aconselha Josaphat a dar o dinheiro e as vestes aos pobres, e ajuda-o a preparar-se para o batismo: *mandou-lhe que jeiuasse e chorasse por muytos dias e esteve com elle mui ameude e inssinou-lhe ẽteyramente a santa ffe catholica e o santo avagelho e os consselhos dos apostollos e os dictos dos santos prophetas*[558]. Depois dessa preparação, Barlãao batiza Josaphat, dando-lhe o *ssynal de Jhesu Christo*, não sem antes fazê-lo confessar *todollos arrtigos da ffe, perffeitamẽte*[559]. Desce sobre o Infante, mais uma vez, *a graça do Spritu Santo*[560]. Barlãao reza uma missa, e Josaphat comunga, recebendo em sua alma grande prazer. Barlãao recolhe-se, mas os servos do Infante suspeitam do que se

---

[554] *Ibidem*, p. 13-14. Lacerda: *Ecomeçou agemer e achorar/ mujto Edisse ao santo homẽ. Padre. Pois q̃ ha ssy he/ q̃ tu hes uijndo pera me liurar daserujdoõe dura e amar/gosa dodiaboo...*; p. 67.
[555] *Ibidem*, p. 15.
[556] *Ibidem*, p. 16.
[557] *Ibidem*, p. 17. Lacerda: *desujstirã auelha co/rruçũam dos pecados Euestiranse de Jhesu christo assy como/ de uestedura de saude e de lidiçe spritutual*[4]; p. 73, nota (4) "por spritual."
[558] *Ibidem*, p. 17. Lacerda: *man/doulhe q̃ Jejuasse e chorasse por muytos dias e esteue com/ elle muj ameude e Jnssinoulhe ẽteyramente assanta ffe/ cathollica e o santo auãgelho e os cõsselhos...*; p. 75.
[559] *Ibidem*, p. 17.
[560] *Ibidem*, p. 17.

passa ali, por virem aquele homem com aparência de santo privar com o Príncipe (diz o narrador que os servos *viia entrar ameude o* ***sancto homẽ***[561], pelo que quer indicar mais provavelmente ermitão cristão, usando "santo" como sinônimo de "santo cristão"). Zardão, o servo em quem o rei mais deposita confiança, procura o Infante para expor-lhe seu temor de que ele esteja aderindo à seita dos cristãos, pedindo ao Príncipe que, se assim for, expulse-o de sua companhia para que a culpa desse fato não recaia sobre ele. Josaphat propõe a Zardão que, antes que se vá, poste-se atrás de uma cortina, para ouvir as coisas que Barlãao lhe fala. Assim fazem e, quando Barlãao chega, o Infante pede-lhe que discorra sobre *todas as cousas que me ẽssynaste, por tal que sseja mais ffortemente aficadas no meu coraçõ*[562]. O ermitão edifica seus ouvintes, orando e ensinando sobre a fé católica, depois parte novamente. Josaphat esclarece Zardão acerca de seu prazer em ouvir tais coisas (*perduravil dileytaçõ e que vivo*[563]) e do dom com o qual ele quer recompensar Zardão por ter-lhe feito tão grande bem (sem o saber), permitindo a presença de Barlãao, que é *amostrar-te esta obra tam boa e tã santa pera ssaberes aquello pera que ffoste ffecto e conheçeres o teu criador que te ffez por tal que leyxes as treevas...*[564]. Josaphat, consciente do prazer experimentado pela graça de Deus e de seu amor, deseja compartilhar essa felicidade *perdurável* com seu servo, convertendo-o, numa expansão do amor; mas Zardão, agora absolutamente convencido de que o Infante converteu-se profundamente à fé cristã, desespera-se em *grandes doores e e grande couta co temor del Rey*[565]. O Infante, vendo-o impermeável às palavras de salvação, apenas sugere-lhe que não diga nada a seu pai, para não o aborrecer, até que chegue o momento oportuno. O narrador, neste ponto, interrompe a descrição do dilema de Zardão para concentrar-se em outro episódio da narrativa: Barlãao, no dia seguinte ao da conversa de Josaphat com Zardão, procura o Infante para dizer-lhe que voltará para o deserto. A iminente partida do ermitão é motivo de muitas lágrimas para Josaphat: *Josaphate nom podia ssofrer a ssua (11RO) partida e era mui triste e porem chorava muitas lagrimas*[566].

---

[561] *Ibidem*, p. 17; grifo meu.
[562] *Ibidem*, p. 18.
[563] *Ibidem*, p. 18. Lacerda: *perdura/ujl dileytaçõ. ẽ q̃ viuo*; p. 77.
[564] *Ibidem*, p. 19.
[565] *Ibidem*, p. 19. Lacerda: *grandes doores/ e ẽ grande coyta cõ temor delRey*; p. 79.
[566] *Ibidem*, p. 19.

Entretanto, para não aborrecer o santo ermitão, *ne lhe torvar sseu caminho*[567], e mais, temendo pelo bem-estar de Barlãao no caso de Zardão revelar sua conversão cristã a seu pai, Josaphat despede-se de seu caro pai espiritual, pedindo-lhe que ore a Deus por ele. Como, após insistência do Infante, Barlãao recusa-se a fazer-lhe qualquer pedido de ordem material, Josaphat adianta-se e pede ele ao ermitão que lhe deixe sua roupa áspera de lã e seu manto, *pera lhe-lembrar ssempre a ssua relegiõ e a ssua doutrina, e o tevesse pera difindimẽto cõtra toda obra de Ssatanas*[568], dando-lhe em troca uma outra veste para que se lembre dele, Josaphat. O ermitão aceita, como recordação de seu filho espiritual, umas *vistiduras velhas de çeliçios*[569]. Episódio similar, paralelo a este, encontramos no *Conto de Amaro*, também em momento de despedida entre pai e filha (no caso) espirituais. Amaro e Brígida, jovem ordenada pelo primeiro, trocam suas vestes e passam a portar a de seu santo "parente" como grande relíquia[570]. Barlãao prepara-se para partir, prescrevendo a Josaphat lembrar-se das promessas que fez a Deus (*para mentes de qual Rey es cavaleyro*[571]); Josaphat **chora**, fazendo sua lamentação: *Etom Josaphat co muitas lagrimas no podia ssofrer a partida de ta boo meestre e dizia oo padre: "Quem averey eu e teu logar ou quem me fara o que me tu fazias, ou hu acharey eu tal pastor e tall guiador de ssaude das almas, ou co que averey ssolza...*[572]. Barlãao, para interromper o pranto do Infante, põe-se em oração, erguendo as mãos aos céus e pedindo a Deus que olhe por Josaphat. Depois beija o Infante, dá-lhe a paz e parte para o deserto. Josaphat, imediatamente *lançou-sse e oraço co muitas lagrimas, rogando nosso Ssenhor de coraço que o ajudasse e lhe ffezessse dar boa çima ao que começara...*[573] E a partir de então Josaphat dedica-se ao serviço de Deus, com abstinências, orações e lágrimas: *ca toda a noyte estava e oraçooes e ẽ lagrimas ataa menhãa hode (12VO) sse copria aquello que diz o propheta: "Em as noytes alcade as maaos vossas e cousas santas e been-zede o*

---

[567] *Ibidem*, p. 20. Lacerda: *nẽ lhe toruar sseu camjn/ho*; p. 81.
[568] *Ibidem*, p. 20.
[569] *Ibidem*, p. 20-21.
[570] Cf. mais adiante a análise do *Conto de Amaro*.
[571] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 21.
[572] *Ibidem*, p. 21. Lacerda: *Entom Josaphat cõ mujtas lagrimas/ nõ podia ssofrer apartida de tã boo meestre Edizia oo/ padre quem auerey eu ẽ teu loga ou quem me fa/ra oq̃ tu fazias. Ou hu acharey eu tal pastor/ e tall gujador de ssaude das almas. Ou cõ quẽ auerey/ ssolaz....*; p. 83.
[573] *Ibidem*, p. 22. Lacerda: *lan/çou sse ẽ oraçõ cõ mujtas lagrimas. Rogando nosso/ ssenhor de coraçõ q̃o aJudasse e lhe ffezesse dar boa çi/ma*^{3} *aoq̃ começara...*; p. 85, nota (3) "bom acabamento."

Ssenhor Deus."[574] O texto reintroduz neste ponto a personagem de Zardão que, agora, presenciando a devoção cristã do Infante e temendo por isso mais ainda o rei Avenir, foge para sua casa fingindo-se doente. O rei, entretanto, substitui Zardão no posto junto a Josaphat e envia um médico (*ffisico*) para tratá-lo, que logo percebe a farsa. Assim, Zardão é obrigado a revelar ao rei os motivos de sua tristeza, confessando merecer morte e tormentos, pois Josaphat havia sido convertido cristão por um ermitão idoso de nome Barlãao. Avenir fica irado e convoca um de seus cavaleiros, Arachim[575], que sabia da *arrte das estrellas*[576], para aconselhá-lo. Este promete ao rei fazer com que Josaphat negue *a doutrina da quel enganador*[577] (referindo-se a Barlãao). O plano formulado por Arachim é fazer com que o próprio Barlãao ou, na ausência deste, alguém que se passe por ele, confesse, perante Josaphat, ser falso tudo quanto lhe ensinou da doutrina cristã. Avenir imediatamente ordena a seus homens que prendam Barlãao. O próprio rei vai buscá-lo em pessoa, mas ninguém o encontra. Tem início, então, a "caçada" do velho ermitão, ordenada pelo rei e executada por grande números de cavaleiros, tendo à sua frente Arachim. Eles dirigem-se ao deserto de Ssanar, onde prendem vários ermitães, que enfrentam placidamente as torturas e os ferimentos que lhes causa o exército de Arachim. Barlãao, entretanto, não está entre eles, e Arachim quer que lhe mostrem a cela do homem que converteu o filho do rei, sob a ameaça de morte. A isso lhe responde um dos ermitães – supostamente o mestre deles todos, já que traz uma esportela com relíquias de santos e toma a palavra: "*Ssabe por certo que nos no tememos morte cõ que nos ameaças, mais agradedeçemos* [sic] *a ty sse nos tirares desta vida, e quanto seguirmos as virtudes ca nõ ssabemos como depois obraremos ou que ffim averemos, ca poderiamos de pois errar cotra a votade de Deus (...) ca ssede be çertos que vos no mostraremos a cella de nosso himãao* [sic] *muito amado e nẽ hũa guisa...*"[578] Dessa forma, os ermitães

---

[574] *Ibidem*, p. 22. Lacerda: *catoda anoyte/ estaua ẽ oraçooẽs e ẽ lagrimas ataa menhaa hõ//desse cõpria aquello q̃ diz opropheta. Em as noytes/ alçade as maaos vossas ẽ cousas santas e been/ zede osssenhor deus/*; p. 85-87.

[575] Mais à frente denominado como o principal conselheiro do rei. Cf. *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*, *op. cit.*, p. 28.

[576] *Ibidem*, p. 23.

[577] *Ibidem*, p. 23.

[578] *Ibidem*, p. 26. Lacerda: *ssabe/ por çerto q̃ nos nõ tememos morte cõ q̃ nos a/meaças mais agradeçemos aty sse nos tirares des/ta vida ẽ quanto segujrmos as uirtudes ca nõ ssab/emos como depois obraremos. Ou*

deixam-se conduzir suavemente, mesmo com júbilo, ao martírio sugerido por Arachim; este efetivamente tortura-os e, sem conseguir obter nenhuma informação deles, leva-os até o rei. Avenir, mais irado ainda, fere-os um bocado mais e depois questiona-os acerca dos ossos que carregam. O ermitão mestre alegra-se e fornece ao rei uma explicação sobre as relíquias, fato curioso que, por isso, transcrevo aqui, na fala do ermitão: *"Nos tragemos conosco estes ossos linpos e ssantos pera representarmos o amor da aquelles maravilhossos barooes cujos elles ssom epera nos lenbrarmos da ssua mui santa vida, e pera aseguirmos e esperarmos a ffalgança* [sic] *da gloria çelestial e que elles som pera nos nebrarmos senpre da morte que he cousa mui proveitosa pera husarmos a santa coversaçõ, ca os ossos dos mortos faze memoria e* ***renenbrança da morte*** *a qual se tu temesses, nom darias assy a tua alma a toda maldade, ca tu matas cruelmente...*[579] Por fim, o ermitão tenta edificar o rei, ensinando-lhe a doutrina cristã. Avenir, porém, ordena-lhe que lhe mostre Barlãao; o que dá ocasião ao ermitão de discursar sobre a obediência que ele deve não a um rei deste mundo, mas a Deus, por cuja justiça sofrerá qualquer tormento, negando-se categoricamente, e em nome de todos seus companheiros, a informar o paradeiro de Barlãao. Mediante tal ato de entrega dos ermitães ao martírio, Avenir tortura-os com crueldade: *mandou que lhes talhassem as lingoas a todos aquelles santos homẽes e que lhes tirassem os holhos e talhassem os pees e as mãaos*[580], levando-os, por fim, à morte. Dado o fracasso da busca de Barlãao, o rei ordena a Arachim que traga, então, Naçor, um adivinho do deserto, fingindo trazer Barlãao. Naçor apresenta-se diante do rei como Barlãao, e a notícia de que Barlãao fora preso pelo rei chega aos ouvidos de Josaphat. Este, temendo por seu mestre, chora: *e cõ gimidos e cõ lagrimas rogava a nosso Ssenhor qua* [sic] *ffosse e ajudoyro do santo velho*[581]. Deus, respondendo à prece de Josaphat, aparece-lhe em visão à noite, mostrando-lhe a verdade do expediente

---

q̃ ffim aueremos/ ca poderiamos de pois errar cõtra auõtade de deus (...) ca sseede bẽ çertos q̃ uos nõ mo/straremos açella de nosso hirmaão mujto amado/ ẽ nẽ hũa gujsa...; p. 95.

[579] *Ibidem*, p. 27. Lacerda: *nos/ tragemos cõnosco estes ossos linpos e ssantos pera Re/presentarmos oamor daquelles maraujlhossos barõoes/ cujos elles ssom Eperanos lenbrarmos da ssua muj/ santa vida e pera asegujrmos e esperarmos affolgança/ da gloria çelestial ẽ q̃ elles som pera nos nẽbrarmos/ senpre da morte q̃ he cousa muj porueitosa pera husar/mos asanta cõuersaçõ ca os ossos dos mortos fa/zẽ memoria e Renenbrança da morte aqual se tu/ temesses nom darias assy atua alma atoda malda/de ca tu matas cruelmente...*; p. 97.

[580] *Ibidem*, p. 28.

[581] *Ibidem*, p. 29. Lacerda: *e cõ gimidos e cõ lagrimas/ Rogaua anosso ssenhor q̃ fosse ẽ aJudoyro do santo/ velho.*; p. 103.

do rei, que faz Naçor passar por Barlãao etc. Dessa forma, o Infante *achou o sseu coraçõ cheo de goivo e de alegria e de coffiança e de lume muy doçe que ante tiinha cheo de tristeza e de door*[582]. Avenir, crendo que seu estratagema estava bem encaminhado, vai visitar o filho, mostrando-se zangado; o rei queixa-se ao filho de que ele o desonra e entristece, ouvindo aos nécios e deixando de adorar os seus deuses para adorar um Deus alheio, apresentado por um *velho podre emganador que te diz que leiyes a vida doçe e ssaborosa e que tomes vida amargosa e aspera...*[583] Por essa e outras maneiras Avenir tenta desprestigiar a fé cristã e convencer o filho a obedecê-lo; Josaphat, em resposta, confessa-se cristão e que o será por toda vida, tentando induzir amorosamente, por sua vez, o pai ao Cristianismo: *doyo-me muito por que tenho perdida a meatade da minha alma por que tu que es meu padre e meu Ssenhor no as parte e taaes bees como eu ey.*[584] Esse embate entre Josaphat e seu pai simboliza bem o choque entre a vida monástica, representada pelos desejos do Infante, e o mundo, que o pai, como governante do reino pagão e representante maior dele e de seus costumes, simboliza. Nesta ocasião, nenhum dos embatedores vence o outro: Josaphat ameaça abandonar o pai para servir a Deus; o rei, irado, ameaça fazer-lhe mal. O Infante, tão-somente o pai retira-se, refugia-se nas orações, sentindo logo *a cossollaçõ do Spritu Santo desçender no sseu coraçõ*[585]. O rei, por sua vez, recorre aos conselhos de Arachim, que sugere-lhe atrair Josaphat à antiga religião e à obediência ao pai com palavras doces e *affaagos*[586]. À exortação da obediência do filho devida ao pai, Josaphat lembra-se, segundo o narrador, das palavras de Cristo no *Evangelho - no viim eu meter paz na terra mais spada que eu viim de partir o ffilho do padre e a ffilha de ssua madre*[587] - e assim municiado da autoridade bíblica, confirma sua fé cristã e o privilégio da obediência dado a Deus. Dessa forma, Josaphat, assim como o fizeram Eufrosina e também Aleixo, renuncia não só ao mundo mas também aos laços familiares ou, ao menos, à obediência à vontade do grupo familiar quando esta vai contra o desejo íntimo e pessoal de servir a Deus. O rei, avisa-nos o

---

[582] *Ibidem*, p. 29. Lacerda: *...de cõffiança*; p. 103.
[583] *Ibidem*, p. 30. Lacerda: *...leixes aujda doçe*; p. 105.
[584] *Ibidem*, p. 31. Lacerda: *doyome mujto por/ q̃ tenho perdida ameatade da mjnha alma por q̃ tuq̃/ es meu padre e meu ssenhor nõ as parte ẽ taaes beẽs/ como eu ey.*; p. 107.
[585] *Ibidem*, p. 33. Lacerda: *acõssolaçõ...*; p. 111.
[586] *Ibidem*, p. 33.
[587] *Ibidem*, p. 34. Lacerda: *nõ víjm...*; p. 113. Citação de Mt 10, 34-35.

narrador, começa a ter consciência de que tudo o que lhe fala o filho é profunda verdade; no entanto, não cede a esse germe de consciência – ou início de sua conversão, em outros termos – e resolve pôr em prática o plano inicial de Arachim, revelando ao filho que tem Barlãao preso e que promoverá uma disputa de argumentos entre os cristãos, representado por Barlãao (que é na verdade, lembremos, Naçor), e os sábios gentios. Tanto o rei quanto o Infante obedecerão ao vencedor da disputa. O Infante, tendo o conhecimento revelado das artimanhas do pai, concorda com tudo. O rei convoca todos os gentios, astrólogos, adivinhos, sacerdotes dos ídolos e cristãos para a disputa. Uma multidão assoma ao lado dos gentios; dos cristãos, comparece apenas um homem, de nome Barachias, pois os outros que professavam o Cristianismo há muito viviam escondidos com medo do rei. A disputa pela verdade entre as duas religiões, antes privada, entre Josaphat e seu pai, alarga-se e agora será pública, entre todos os súditos do rei. Poderíamos imaginar que neste ponto a narrativa, de cunho monástico, resvalaria para um debate teológico, aproximando-se, porventura, de procedimentos ou temas escolásticos. Muito ao contrário, nada disso se passa, e a narrativa, mais que antes, revela um caráter de aventura e astúcia, enquanto que o conteúdo que nos é narrado da disputa encaixa-se bem nos temas tradicionais dos escritos monásticos. Avenir faz trazer Naçor, o falso Barlãao, e apresenta os termos da contenda para os seus sábios, magos e sacerdotes gentios: *"...de duas cousas hoie vos seera aqui feyta, hũa ouvos teendo a nossa parte mostraredes que Barllãao erra; e aquelles que o sege e averedes por ello mui grande honrra ou se fordes vẽçidos seeredes hoie mortos de mui maa morte e os vossos bees seere dados a os boos e os vossos corpos, mandarey deytar a os cayees, e que vossos filhos seera servos pera senpre."*[588] Josaphat, assentindo nas palavras do pai, também dirige-se a Naçor, impondo-lhe seus termos. Relembra ao suposto Barlãao que este lhe achara refestelando-se em prazeres e que, por causa de suas palavras, havia ele, Josaphat, abandonado seus costumes e a lei de seu pai e que, portanto, se agora ele mostrar ser verdadeira a sua doutrina será honrado e glorioso mas se, ao contrário, for vencido *eu* [Josaphat] *vingarey a minha dessonrra em ty ca eu tirarey co minhas maaos o teu coraçõ*

[588] *Ibidem*, p. 35-36. Lacerda: *...de duas cousas hoie uos seera aquj feyta hũa ouuos/ teendo anossa parte. Mostraredes q̃ barllaaõ erra/ e aquelles q̃o segẽ e aueredes por ello muj grande/ honrra. Ou se fordes uẽçidos seeredes hoie mortos/ de muj mãa morte Eos uossos beẽs seerã dados/ aos boõs e os uossos corpos mandarey deytar aos/ cayeẽs*[2] *e q̃ uossos ffilhos seerã seruos pera senpre...*; p. 117; nota (2) "cães".

e a tua lingoa e darey todo co e teu corpo a comer a os cayees, e tal guissa que seja por ty exenpro a os outros...[589] Sob a ameaça de Josaphat, Naçor vê-se preso na própria armadilha, entre o rei, que lhe ordenara passar-se por Barlãao e ser vencido na disputa, e Josaphat, que lhe dará uma morte cruel caso ele seja vencido. Refletindo sobre a situação, o mago decide ser-lhe melhor passar para o lado do Infante, defendendo a fé cristã. E nosso cuidadoso narrador, antes que o leitor julgue vitorioso Josaphat por sua astúcia, deixa imediatamente claro que todo o expediente dá-se pela ação de Deus: *mais* ***todo*** *sse fazia po/lla hordenãça denosso ssenhor q̃ queria defender/ anossa parte pollos seus contrayros*[590]. Digo narrador cuidadoso porque sua escolha do pronome indefinido *todo* foi-lhe muito produtiva na medida em que podemos compreender por esse *todo sse fazia* tanto a astúcia de Josaphat quanto a decisão de Naçor; e mais, todo o desenrolar do debate, ou, levando a extremos, de todo o episódio. Tem lugar, então, a disputa entre os sábios gentios e Naçor. Este último nomeia-se Barlãao, critica os deuses pagãos e expõe uma doutrina cristã abreviada, semelhante à oração *Credo*, afirmando ser esta *a carreyra da verdade*[591]. Os sábios não conseguem contradizer-lhe, o rei fica irado, mas nada pode fazer contra Naçor diante de todos. Como o debate estende-se até a hora de vésperas (18h), Avenir propõe que o mesmo seja interrompido e retomado no dia seguinte. Josaphat pede-lhe que, então, ou fique Naçor em sua companhia e os gentios na do pai, ou o contrário, de modo que nenhum dos debatedores sofram por estarem em posse de seus adversários; e isso lhe é concedido pelo rei. É então que percebemos quão ampla é a dimensão do *todo sse fazia polla hordenãça de nosso Ssenhor* do narrador, que se manifesta na astúcia do personagem Josaphat. Este, a sós com Naçor, revela-lhe que conhece sua identidade e que dar-lhe-á, como recompensa por haver defendido a fé cristã, a fé cristã verdadeiramente, que proporcionar-lhe-á a salvação de sua alma. Diz-lhe Josaphat: *"...Pois ave e tendimento e deseja Jhesu Christo sobre todallas cousas e averas*

---

[589] *Ibidem*, p. 36. Lacerda: *eu vingarey/ amjnha dessonrra em ty. Ca eu tirarey cõ mjnhas/ maaõs oteu coraçõ e atua lingoa Edarey todo cõ/ oteu corpo acomer aos cayees ẽ tal guissa q̃ seja por/ ty ẽxenpro aos outros...*; p. 119.

[590] Ed. de Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 119; grifo meu. Inverti a apresentação das citações, incorporando no texto a edição de Lacerda, devido à diferença de leitura entre as edições. Ed. de Pupo-Walker: *mais todo sse fazia polla hordenãça de nosso Ssenhor que queria defender a nossa parte* ***dollos*** *seus contrayros*; p. 36; grifo meu. Adoto aqui a leitura de Lacerda; segundo o *fac-simile* dessa edição, eu preferiria a lição *pellos* ao *pollos* da editora e ao *dollos* de Pupo-Walker.

[591] *Ibidem*, p. 37.

vida pera ssenpre e despreza estas ca tu no as de viver pera ssenpre, por que a pouco tepo as de morrer como os outros...[592] E neste momento opera-se a conversão completa e irreversível de Naçor que, diz o narrador, *foy copongido e estas palavras*[593]! Naçor manifesta a Josaphat a vontade de buscar a salvação da sua alma pela penitência ao invés de voltar ao serviço do rei, o que o Infante lhe concede com prazer, abraçando-o, beijando-o e orando por ele. Naçor vai para um deserto onde mora um monge e ali *lancou-sse antes os sseus pees e lavou-lhos com ssuas lagrimas, asi como fez a madanella ao ssalvador, e demandou-lhe o santo baustismo* [sic] *eo santo sacerdote etendeo que aquello se fazia por Deus e ensignou-o e bautizou-o...*[594] Assim, fica Naçor convertido junto ao monge, fazendo penitência de seus pecados, e acaba-se a disputa com os sábios gentios. Avenir sofre, irado, castiga os sábios e o narrador faz-nos saber que mais uma vez o rei tem seu coração em dúvida: receia a fé cristã, mas já não honra os sacerdotes e seus ídolos. Josaphat, por sua vez, prossegue sua vida de cristão, com orações e jejuns, convertendo várias outras almas, e *avia grande deseyo del* [Jhesu Christo] *como aquel que tragia a sua alma chagada do seu amor, e nebrava-sse do sseu meestre Barllãao*[595]. Chega a época, entretanto, de uma grande festa pagã e os sacerdotes temem que o rei não compareça para cumprir os devidos rituais. Procuram, então, um grande mago, defensor dos ídolos respeitado pelo rei, para ajudá-los a fortalecer o paganismo do rei . Theodás (o mago) é bem recebido por Avenir, que lhe conta o que ocorreu com seu filho e como a seita dos ídolos havia sido vencida pela dos cristãos, pedindo-lhe conselho. Theodás faz, primeiramente, com que o rei venere os deuses na festa; depois instrui-o em como "corrigir" o Infante: deixando-o entre *molheres ffremosas e be affeytadas (...) e eu* [Theodás] *meterey e elle hũu destes meus spritus que açedam*

---

[592] *Ibidem*, p. 39. Lacerda: *pois aue*^{2} *ẽ tendimento/ e deseja Jhesu christo sobre todallas cousas e aueras ujda/ pera ssenpre edespreza estas. Ca tu nõ as deujuer pera ssenpre/ por q̃ apouco tẽpo as de morrer como os outros...*; p. 125, nota (2) "tem".

[593] *Ibidem*, p. 39. Lacerda: *foy cõpongido ẽ estas palauras.*; p. 125. Ou seja, compungido pelas palavras que Josaphat lhe dissera.

[594] *Ibidem*, p. 40. Lacerda: *lançousse ante os sseus peẽs e lauoulhos com/ ssuas lagrimas assy como fez amadanella ao ssal/uador e demandoulhe osanto bautismo E o santo/ saçerdote ẽtendeo q̃ aquello sefazia por deus e ensignouo/ e bautizouo...*; p. 127.

[595] *Ibidem*, p. 41. Lacerda: *... e nẽbrauasse do sseu meestre barllaão*; p. 129.

foggo forte de ffornizio e elle"[596] , pois, segundo Theodás, *no ha no mundo cousa que assy tire pera ssy e engane as coydaçoes (24RO) dos mançebos como a ffaçe da molher...*[597] Assim, Josaphat é lançado às tentações da luxúria, pois além das mulheres foram postos com eles os *malinos spritus* de Theodás. Mas Josaphat, tão logo sente as tentações, faz uso das armas monásticas para combatê-las: *o amor de Jhesu Christo, tomou por escudo cotra ho amor da luxuria e começou fazer ssuas oraçoes mui aficadas a noso Senhor e bater muito e seus peytos pera afugentar dhy as maas coydaçoes e chorava muito dos sseus olhos demadado a nosso Ssenhor que o ajudasse e o livrasse que no ecuiasse por pecados, esta vistidura da graça que reçebera e o bautismo.*[598] O amor de Deus, as orações e as lágrimas são armas que já vimos sendo utilizadas outras vezes contra a tentação pelos personagens dessas hagiografias. Maria Egipcíaca, por exemplo, também as usou no deserto contra as tentações. Neste ponto, como em muitos outros, a compilação de hagiografias de Frei Hilário mostra-se bastante coerente. Tais armas foram também eficazes para Josaphat que, depois das orações, *sentio a conssolaçõ de Deus*[599]; mais tarde, quando novamente sente sobre si as tentações, *começou de afligir o sseu corpo por fame e por ssede e co toda cotriçõ mais que ante*[600]. Assim, às orações em lágrimas que se podem depreender da menção da *cotriçõ*, o Infante somou mais práticas ascéticas. Mediante a devoção intensa de Josaphat, a batalha entre o Cristianismo e a seita dos súditos de Avenir deixa as esferas familiar e pública, ganhando a dimensão do eterno e transcendente, e o narrador apresenta-nos claramente o real adversário de Josaphat: o diabo (*Quando o Diaboo vyo que no podia vençer o Ifante...*[601]), cuja presença já fora anunciada menos fortemente na referência aos espíritos malignos que acompanham Theodás. Antes, tínhamos Theodás que agia "induzido" pelo Diabo; agora,

---

[596] *Ibidem*, p. 42. Lacerda: *molheres ffremosas e bẽ/ affeytadas (...) e eu meterey ẽ elle hũu destes meus spritus q̃/ açẽdam ffogo fforte de ffornjzio ẽ elle...*; p. 131.

[597] *Ibidem*, p. 42. Lacerda: *nõ ha no mundo/ cousa q̃ assy tire perassu e engane as coydações// dos mançebos como affaçe da molher*; p. 131-133.

[598] *Ibidem*, p. 43. Lacerda: *oamor de Jhesu christo/ tomou por escudo cõtra ho amor da luxuria e come/çou fazer ssuas orações muj aficadas anoso senhor./ e bater mujto ẽ seus peytos pera afugentar dhy as maas/ coydações e choraua mujto dos sseus olhos demãdãdo/ anosso ssenhor q̃o aJudasse e oliurasse q̃ nõ ẽcujasse/ por pecados esta ujstidura da graça q̃ reçebera ẽ obautis/mo*; p. 133.

[599] *Ibidem*, p. 43.

[600] *Ibidem*, p. 43. Lacerda: *começoude/ afligir osseu corpo porfame e porssede e cõtoda cõtriçõ mais q̃ante.//*; p. 133.

[601] *Ibidem*, p. 43.

o próprio toma a ação em suas mãos, para que seja possível afrontar a devoção e a graça, não pequenas, de Josaphat. O diabo entra no corpo da donzela mais bonita, de linhagem (*era filha del Rey*), e ao mesmo tempo enche o coração do Infante de piedade para com ela, pois era filha de rei (*ouvesse piedade della que era filha del-Rey*[602]). Assim, Josaphat tenciona fazê-la cristã e começa a discorrer sobre a doutrina de Cristo para a moça. Esta coloca como condição para tornar-se cristã que o Infante a tome como mulher – e o narrador (ou, quem sabe, o diabo...) fá-la utilizar exatamente essa expressão (*toma-me por molher*[603]), cuja ambigüidade de sentidos (podemos interpretar a expressão como "case-se comigo" ou "tenha relações sexuais comigo") ele reforça ao descrever que a moça, ao dizê-lo, *fazia todo geesto de luxuria*[604] – pormenor que poderia levar o leitor a privilegiar o segundo sentido apontado acima. No entanto, quando Josaphat nega-se, a donzela alega que as *Escrituras* prevêem o casamento; ele então confessa que prometeu a Cristo a virgindade de seu corpo assim que foi batizado. Inspirada pelo Diabo, a moça roga-lhe que durma com ela apenas aquela noite, com o que far-se-á cristã imediatamente pela manhã; argumentando que, com isso, ele, Josaphat terá maior prêmio de Deus devido à salvação de sua alma. O pobre Josaphat, diante de tal argumento, põe-se em dúvida em aceder ou não à vontade da moça, para *cõprir caridade e obra de misericordia*[605]. O Diabo, ao ver o Infante em dúvida, chama seus companheiros, dizendo-lhes: *veedes como esta moça. (25VO) Moveo o coraçõ deste mançebo o que nos no podemos ffazer todos*[606]; num claro atestado da misoginia medieval cristã fornecido pelo hagiógrafo. Aproveitando-se da dúvida no coração de Josaphat, os diabos invadem-lhe a alma, combatendo-lhe as virtudes e acendendo-o em luxúria. Mas *o santo mançebo*, como o denomina então o narrador, *quando sse vio assy eframado e acesso e cativado pera pecar laçou-sse logo e oraçõ e chorou muitas lagrimas braadando a nosso Senhor que faz salvos os que esperom e elle e cetera*[607]. O Infante fica orando *por mujtas oras cõ*

---

[602] *Ibidem*, p. 43.
[603] *Ibidem*, p. 44.
[604] *Ibidem*, p. 44.
[605] *Ibidem*, p. 45.
[606] *Ibidem*, p. 45. Lacerda: *veedes como esta moça// moueo ocoraçõ deste mançebo oq̃ nos nõ pode/mos ffazer todos.*; p. 137-139.
[607] *Ibidem*, p. 45. Lacerda: *osanto mançebo quãdo sseujo/ assy ẽ framado*[2] *e açesso e catiuado pera pecar lã/çousse logo ẽ oraçõ e chorou mujtas lagrimas/ braadando anosso senhor que faz saluos os q̃/ esperom ẽ elle et cetera*; p. 139, nota (2) "inflamado".

mujtas lagrimas[608], adormecendo em seguida. Então aparecem-lhe uns homens que o conduzem a um prado de flores e frutos, sons doces, bons odores, pedras preciosas, águas limpas e, no centro de toda essa beleza bucólica, surge uma cidade resplandecente. Claro está que Josaphat, assim como Amaro, Túndalo, e mesmo a santa monja, está tendo uma visão do Paraíso. Ali uma voz lhe diz que aquele é o lugar dos justos. O Infante, como também o fará Amaro, roga que lhe deixem viver ali; o que lhe é negado nesse momento, sob a alegação de que ele ainda não trabalhou o bastante para tão alto prêmio. Depois disso, Josaphat é conduzido a uma visão do Inferno: *hũus logares treevossos e coprido de toda fealdade e de tristeza e de tribulacão e de tenpestade*[609], entre outros tormentos descritos. Ali ouviu uma voz que dizia que aquele era o lugar reservado aos pecadores. Em seguida, Josaphat é levado de volta ao mundo dos homens, em estado de verdadeiro pavor e compunção pelo que vira: *logo foy torvado em ssy tremendo todo cõ grande pavor e rios de lagrimas corria dos seus olhos e toda fremosura da quella moça que o tentava, e de todas as outras lhe pareçia mais fea que todo fedor e podrido ee do mundo quando pensou e seu coraçõ aquellas cousas que vira e vissom deitou-sse em seu leito emfermo deseiando os bees que vira e cõ temor dos maaos e das penas que lhe foram mostradas e avisom*[610]. Tal é a intensidade dos sentimentos do Infante que este fica prostrado no leito, sem poder se levantar, de forma que seu pai é avisado de que ele está doente e vai vê-lo. Josaphat conta ao pai toda a sua visão, acusando-o de tentar destruir sua alma e pede-lhe que não o impeça de ir para junto de Barlãao, no deserto, para viver no serviço de Deus. O rei fica aborrecido; e os espíritos maus que haviam sido enviados por Theodás ao Infante retornam para junto de Theodás, confessando-lhe que nada podem fazer contra a *virtude de Jhesu Christo* e a *santa vera cruz*[611]; *ca*, dizem-lhe, *tanto que viuos aquel signal de que sse el siiinou logo ficamos veecidos e sem força nẽ*

---

[608] Ed. de Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 139. Obs.: Não foi possível utilizar a edição de Pupo-Walker nesse trecho pois ele comete um "salto" no texto.

[609] *Ibidem*, p. 46. Lacerda: *hũus logares treeuoss/os e cõpridos de toda fealdade e de tristeza e detri/bulaçõ e de tenpestade*; p. 141.

[610] *Ibidem*, p. 47. Lacerda: *logo foy troua/do em ssy tremendo todo cõ grande pauor e Rijos/ delagrimas corriã dos seus olhos e toda fremosu/ra daquella moça q̃o tentaua Ede todas as outras/ lhe pareçia mais fea q̃ todo fedor e podridoẽe do/ mundo. quando pensou ẽ seu coraçõ aquellas cous/as q̃ vira ẽ ujssom deitousse em seu leito em ferm/o desejando os bẽes q̃ ujra e cõ temor dos maaos e/ das penas q̃ lhe foram mostradas ẽ aujsom*; p. 143.

[611] *Ibidem*, p. 48.

hũa...[612] Mais uma vez (pois já o víramos entre Maria Egipcíaca e Zózimas), temos a apresentação do sinal da cruz como o grande demarcador entre o que é da ordem cristã santificada e o que é da parte do Diabo. O sinal da cruz serve aos santos como escudo que barra e afasta os espíritos maus, que não podem contemplá-lo. E Josaphat, mais uma vez, sai vitorioso do embate espiritual travado entre ele e os demônios que lhe haviam penetrado no coração quando esteve, por um momento, em dúvida do que fazer em relação à donzela que o tentava. Mais uma vitória obtida por lágrimas e orações; mas, neste episódio, o Infante é claramente auxiliado pela graça que o faz visitar, adormecido, o Paraíso e o Inferno. Josaphat, depois disso, explicita o narrador, poupando-nos a análise, sente intenso desejo pelos bens celetiais e intenso temor das penas infernais. **O hagiógrafo deixa-nos entrever a devoção medieval expressa em temor e desejo.** E Josaphat, ainda mais uma vez, é colocado em nova disputa, pois o rei, não lhe tendo ainda em obediência, leva Theodás para falar com o Infante. O mago tenta desprestigiar a lei do *Evangelho* e defender os ídolos; no entanto, Josaphat tão bem lhe responde com palavras do *Evangelho* e advertências para que faça penitência que Theodás, o grande mago pagão de Avenir, é convertido: nas palavras do narrador, ele *chegou-sse ao lume da verdade*[613]. Sob orientação do Infante, Theodás procura o mesmo monge que recebera Naçor e, *dando grandes gimidos e coffesando todos sseus pecados ao ssanto ssaçerdote*[614], é batizado pelo monge, que *rogou por elle a nosso Senhor co muitas lagrimas*[615]. O rei, depois de mais essa espetacular conversão de mais um de seus sábios gentios por seu filho, fica abatido e pede a todos os membros de seu conselho sugestões do que fazer com o filho. É Arachim (o cavaleiro que comandou a caçada a Barlãao no deserto) quem aconselha o rei a dividir seu reino para deixar Josaphat reinar em uma das metades, pois, segundo ele, *o coydado dos a negoçios das cousas do mundo o tirarom pera a nosa sseyta*[616]. Desta feita, o adversário explicitamente declarado de Josaphat é o mundo e todas as preocupações relativas a ele, que os ascetas e a tradição monástica dos primeiros

---

[612] *Ibidem*, p. 48. Lacerda: *Catanto q̃ uiuos*^{2} *aquel/ signal de q̃ sse el sijnou logo ficamos veẽçidos e sem/ força nẽ hũa*; p. 145, nota (2) "por vimos".
[613] *Ibidem*, p. 48.
[614] *Ibidem*, p. 49. Lacerda: *dando grandes gimidos e cõfessando todos/ sseus pecados ao ssanto ssaçerdote*; p. 149.
[615] *Ibidem*, p. 49. Lacerda: *ERogou por elle anosso ssenhor cõ / mujtas lagrimas*; p. 149.
[616] *Ibidem*, p. 49-50.

Padres tanto evitavam e temiam – afinal, o mundo é fonte de pecados! O Infante sofre pois, imbuído do espírito monástico primitivo (e sobretudo da graça de Deus), tencionava renunciar ao mundo para dedicar-se a Deus. Assim, quando o pai apresenta-lhe tal proposta, dizendo-lhe que, em sua metade, Josaphat poderá seguir *qual caminho quiseres*[617] – ou seja, poderá levar vida cristã, se assim quiser -, o Infante responde *geme*[n]*do*, mas opta por obedecer ao pai: *"Eu deseiava hir catar aquel home santo que me em-signou o caminho da ssaude pera renunçiar todas (28VO) as cousas terreaes e virver* [sic] *co el todo o tenpo da minha vida, mais pois me nom queres leixar que esto ffaça quero-te obedeeçer e esto (...) Boa dousa* [sic] *he obedeeçer ao padre."*[618] Finalmente, o rei fica satisfeito, e envia Josaphat ao reino que lhe deu onde, tão-logo instalado, o Infante manda destruir os templos dos ídolos e erigir uma igreja em honra de Cristo. Em seguida, começa a pregar o *Evangelho* e a doutrina cristã a seus súditos, de maneira que em pouco tempo converteu-os todos. Os bispos, sacerdotes e monges cristãos, que viviam escondidos no tempo das perseguições de Avenir, acorrem todos para o reino de Josaphat, onde são honradamente recebidos. Josaphat, na construção desse reino completamente cristão, faz batizar todos os que se convertem. Esse batismo massivo é ocasião para Deus realizar alguns milagres: *algũus que avia alguas inffirmidades dos corpos, recebyam logo ssaude. Assy que logo ssayam do bautismo linpos e ssaaos das almas e dos corpos*[619]; o que provavelmente contribui para maior difusão e prestígio da fé cristã. Josaphat não toma para si as glórias de sua posição de rei, antes, governa com grande humildade e generosidade: *era mui misericordioso e padre de todos os horfoos e de viuvas e dos miguados ca elle era muy ryco em dar muy largamente e em esto avia o coraçõ rayal*[620]. Dessa forma, muitos são os que acorrem para o seu reino e convertem-se ao Cristianismo, inclusive e principalmente os que viviam sob o jugo de seu pai, de forma que seu reino cresce e se fortifica enquanto que o de seu pai

---

[617] *Ibidem*, p. 50.

[618] *Ibidem*, p. 50. Lacerda: *gemẽ/do Eu deseiaua hir catar aquel homẽ santo q̃ me / em signou ocamjnho da ssaude pera Renunçiar todas// as cousas terreaes e Viuer cõ el todo otenpo damj/nha ujda mais pois me nom queres leixar q̃ esto/ ffaça querote obedeeçer ẽ esto (....) boa cousa he obe/deeçer ao padre*; p. 149-151.

[619] *Ibidem*, p. 51. Lacerda: *algũus q̃/ aujã algũas Jnffirmidades dos corpos Reçebyam/ logo ssaude Assy q̃ logo ssayam do bauptismo lin/pos e ssaos das almas e dos corpos*; p. 153.

[620] *Ibidem*, p. 51-52. Lacerda: *era muj misericordioso e padre/ de todos os horfoõs e de viuuas e dos mĩguados/ ca elle era muy Ryco em dar muy largamente/ Eem esto auja ocoraçõ Rayal.*; p. 153.

definha progressivamente. A grandeza do reino de Josaphat constitui a prova final para Avenir de que os deuses que ele outrora idolatrava são falsos; e os grandes de sua corte, desta vez, concordam com ele. No entanto, se de um lado o narrador mostra-nos que razões bastante pragmáticas (o progresso material e demográfico do reino sob proteção cristã) moveram o pensamento de Avenir à conclusão a que ele chega, de que o Deus cristão é o verdadeiro, de outro, faz-nos saber que o assentimento de Avenir e de sua corte acerca da falsidade dos ídolos pagãos se dá porque *os visitara nosso Senhor co a ssua piedade co a oraçõ do sseu servo Josaphat*[621]. Assim, mais uma vez, o narrador mostra que é a graça que age, iluminando os homens através da intercessão de Josaphat em suas orações lacrimosas. Avenir escreve ao filho dizendo-se convencido da verdade da fé cristã, mas temeroso pelos seus pecados; Josaphat, feliz e dando graças a Deus, vai até o reino de seu pai e acaba de edificá-lo, *polla sua graça*[622]. O rei *foy copungido pollas pallavras de sse ffilho e cofessou em alta voz e muy de coraçõ o salvador Jhesu Christo (...) e adorou o sinal da santa vera cruz per ante todos e arependeo-sse dos sseus pecados*[623]. Depois da conversão do pai, Josaphat prega a todos os homens do reino paterno, e o narrador explicita-nos que ele está efetivamente imbuído da graça ao fazê-lo, pois diz que Josaphat o fez *co lingoa de foguo do Spritu Santo*[624], carisma experimentado pelos apóstolos no Pentecostes, segundo o *Novo Testamento*, antecipando e simbolizando sua missão evangélica universal[625]. Temos então um momento de clímax na narrativa pois, se Josaphat até o presente momento teve como mérito maior vencer todas as tentações e converter todos os que cruzaram o seu caminho, neste momento ele é o agente de uma conversão em massa mais espetacular que as anteriores, pois através de suas palavras que são, como bem certifica o hagiógrafo, as do Espírito Santo, a graça desce sobre todos os presentes. Vejamos com as palavras do texto, que nos documentam a afirmação: *Josaphate preegou muj sages mente a/ todos os mayoraees e atodo opoboo as cousas da/ fe de Jhesu christo cõ lingoa de foguo do spritu santo e agra/ça de nosso*

---

[621] *Ibidem*, p. 52. Lacerda: *os/ ujsitara noso senhor. cõ assua piedade cõ aoraçõ/ do sseu seruo Josaphat*; p. 155.
[622] *Ibidem*, p. 53.
[623] *Ibidem*, p. 53. Lacerda: *foy cõpungido pollas pallauras/ de sseu ffilho e cõfessou em alta voz e muy deocra/çõ osaluador Jhesu christo (...) e adorou osinal da santa vera cruz per ante/ todos EaRependeosse dos sseus pecados*; p. 157.
[624] *Ibidem*, p. 53.
[625] Cf. At 2, 1-4.

ssenhor veo ssobre elles q̃ os moueo pera/ darem gloria e louuor adeus e braadarã todos alta/ voz grande he odeus dos christaaos e nom ha hy outro/ deus sse nõ Jhesu christo nosso ssenhor cõ opadre e com/ spritu santo[626]. Avenir destrói os ídolos e expulsa os espíritos maus dos templos; o bispo da cidade onde reina Josaphat acorre e batiza Avenir e seus súditos, quando ocorrem mais milagres pois, durante o batismo, *sse algũus eram demoninhados ou efermos logo reçebya saude assy que todos ficavam saaos dos corpos e das almas e outros muytos milagres sse faziam pera cofirmaçõ da ffe*[627]. O hagiógrafo repete aqui o mesmo milagre ocorrido por ocasião do batismo massivo no reino de Josaphat, mas acrescenta, neste trecho, o porquê dessa manifestação de Deus: *pera cofirmaçõ da ffe*! Avenir, finalmente convertido cristão, o é sem meias medidas: deixa o reino todo para seu filho governar e parte para fazer penitência de seus pecados em vida solitária: *e dava grandes gimidos co muitas lagrimas, pidindo perdoança a nosso Ssenhor dos seus pecados, e a tanto houve e ssy de humildade e cotricom que nom ousava nomear o nome de nosso Senhor (...) e vivendo assy por quatro anos en pendença e e lagrimas e em toda virtude*[628]. Depois de quatro anos de perfeita compunção pelos pecados, Avenir adoece e teme, diante de sua morte, mais ainda os pecados cometidos. Josaphat alivia sua tristeza, ensinando que a misericórdia de Deus é maior e vence todos os pecados. Avenir agradece extremamente comovido ao filho a reconciliação e conversão (*tornado a el* [Deus] *por ty*[629]) ao verdadeiro Deus; então morre. Josaphat enterra o pai, vestido com o cilício próprio dos penitentes, e ora durante sete dias diante de seu túmulo, sem comer, nem beber, nem dormir, pelo perdão dos pecados do pai, numa cena em que o hagiógrafo emprestou lágrimas as mais abundantes ao texto: *alçou*

---

[626] Ed. de Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 157. Obs.: inverti as citações e cito agora, na nota, a edição de Pupo-Walker. A inversão deu-se a bem da clareza do trecho para o leitor, pois Pupo-Walker acrescenta pontuação que, a meu ver, dificulta o entendimento do texto. Cf. Pupo-Walker: *Josaphate pregou mui sagemente a todos os mayoraees e a todo o poboo as cousas da fe de Jhesu Christo co lingoa de foguo do Spritu Santo e agraça de nosso Ssenhor: "Veo ssobre elles que os moveo pera darem gloria e louuor a Deus braadara todos alta voz grande he o Deus dos christãaos e nom ha hy outro Deus sse no Jhesu Christo nosso Ssenhor co o padre e com Spritu Santo."*; *op. cit.*, p. 53.

[627] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*, *op. cit.*, p. 54. Lacerda: *sse algũus eram de/monínhados ou ẽfermos logo Recebyã saude/ assy q̃ todos ficauam saaõs dos corpos e das al/mas e outros muytos milagres sse faziam pera/ cõfirmaçõ da ffe.*; p. 159.

[628] *Ibidem*, p. 54. Lacerda: *e daua grandes gimidos cõ mujtas lagri/mas pidindo perdoança anosso ssenhor dos seus/ pecados e atanto. houue ẽ ssy de humildade e cõ/triçõm q̃ nom ousaua nomear. onome de nosso senhor/ (...) Euiuendo assy por quatro años em pendença e ẽ lagrimas e em toda uirtude*; p. 159-161.

[629] *Ibidem*, p. 55.

[Josaphat] *as maaos ao çeeo e corriam rios de lagrimas dos sseus olhos e começou a chorar dizendo: "Muitas graças te dou eu, meu Senhor Deus, Rey da gloria muy poderoso, que nom desprezaste a minha oraçõ e as minhas lagrimas, e te prouge de coverteres este meu padre teu servo das ssuas maldades e o tiraste pera ty salvador de todos (....) rogo-te que o alongues em ho logo da ffolgãça hu esplandeçe a luz da tua façe (....) perdoa-lhe todos os sseus pecados (....)*[630]. O narrador termina o episódio dizendo que Josaphat *Regaua oestrado cõ lagrimas horãdo/ anosso ssenhor com mujtos gimidos....//*[631] – numa clara referência ao Salmo 6, 7[632], já citado nesta tese, no capítulo III, em que se mostra o uso do salmo para autenticar com a autoridade bíblica o efeito purificador atribuído às lágrimas, que *lavam* a alma, livrando-a do pecado ou, no caso presente, *regam*[633]. Morto o pai, Josaphat distribui todos os tesouros do reino aos pobres e, passados os quarenta dias da morte de Avenir, ele convoca os súditos para anunciar-lhes que desde que conheceu o Cristo seu desejo sempre foi o de renunciar ao mundo e levar vida solitária somente a serviço de Deus; no entanto, foi impedido de concretizar seu desejo pelo seu pai e pelo *mandado de horrar home sseu padre*[634]. Porém, agora, pretende partir para cumprir o que prometera, e pede aos súditos que indiquem-lhe um outro homem que queiram por rei. Os súditos, na iminência da ausência de seu guia que é, de fato, mais espiritual que político, *começarom de braadar e a fazer grade roydo e grade planto, chorando todos e lamentandosse pollo sseu dessenparo e*

---

[630] *Ibidem*, p. 55. Lacerda: *mujtas graças (....) teprouge de/ cõuerteres este meu padre teu seruo das ssuas/ maldades e otiraste pera ty saluador de todos (....) Rogote q̃o alongues*[1] *em ho logo da ffolgã/ça hu splandeçe aluz da tua façe (....)*; p. 163, nota (1) "O *n* está rasurado no manuscrito. Talvez seja alogues (aloges). Abraham: alongues." Obs.: Lacerda refere-se à edição palegráfica de Abraham, Richard D. *A Portuguese Version of the Life of Barlaam and Josaphat – Paleographical Edition and Linguist Study*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1938.

[631] Ed. de Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 163. Inverti novamente as edições para não confundir o leitor com a lição de Pupo-Walker: *regava o estrado cõ lagrimas hõrado a nosso Ssenhor com muitos gimidos*; p. 56, da qual discordo, baseada na verificação do fac-símile.

[632] *Estou esgotado de tanto gemer,*
De noite eu choro na cama,
Banhando meu leito com lágrimas. (Salmos 6, 7 - *Bíblia de Jerusalém*).

[633] Lembro que a versão da *Vulgata* dos Salmos segundo a *Bíblia dos Setenta* traz justamente o verbo *rigo (rigare)*, e o texto do *Barlãao* mostra-se uma tradução quase literal dessa versão:
laboravi in gemitu meo
lavabo per singulas noctes lectum meum
in lacrimis meis stratum meum rigabo (Psalmi iuxta LXX 6, 7 - *Vulgata*).

[634] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 57. Lacerda: *omandado de hõ/rrar homẽ sseu padre*; p. 165.

desconssolacom[635]. Observe-se mais adiante que os mesmos sentimentos serão expressos quando, no *Conto de Amaro*, Amaro despede-se de seus companheiros... Josaphat, vendo que seus súditos não o deixariam partir, manda-os para casa e chama Barachias, aquele único cristão que se apresentara no debate entre Naçor e os gentios, a quem pede que se torne rei. Barachias tenta esquivar-se do encargo, mas o rei deixa uma carta dirigida ao povo em que indica Barachias como rei e parte em surdina, à noite. No dia seguinte, o povo, em pranto, vai procurá-lo e, ao encontrar Josaphat orando, *começarom de chorar de sse queixar por que sse partira assy delles* (....) *chorauom muyto ho sseu desenparo*[636]. Josaphat, obrigado pelos súditos a retornar ao palácio, ordena Barachias rei e despede-se novamente do povo, orando, com lágrimas, por Barachias e pelo reino. Percebe-se que a separação de Josaphat e dos súditos, os quais ele convertera ao Cristianismo, é muito custosa, e o hagiógrafo demora-se nela, tirando muitas lágrimas dos filhos espirituais de Josaphat: *Eentom veeryades/ ally chorar todos muj de coraçõ e todos estauom/ aRedor do santo Josaphate* ***come sse as almas delles/ pendessem da ssua alma e nom podessem viuer ssem elle/*** *quantas cousas aly diserom de grandes cõpaixoes qũatas/ lamentações aly fforõ ffeytas. todos ho beygauam/ todos ho abracauom tam grande era adoor e acon/payxom q̃ sse nom nẽbrauom de lhe auer Reue/rença (...) Eora lhe chamauam padre. ora lhe chamauam/ saluador. ora lhe chamauã bem feytor e diziam sen/hor por ty conheçemos onosso ssenhor deus. porty somos/ liures do error. porty achamos folgança de todos nossos maaes pois q̃ faremos de pois que te ffores//*[637] O clima, como em Amaro, ao se despedir de seus companheiros, é de desemparo e orfandade espiritual. A dependência espiritual dos súditos fica evidente na expressão grifada (*come sse as almas delles/ pendessem da ssua alma e nom podessem viuer ssem elle*), extremamente forte no que diz respeito à "criação" dessas almas "salvas" pela alma de Josaphat, ou seja, à

---

[635] *Ibidem*, p. 57. Lacerda: *começarom de braadar e afazer grãde/ aRoydo e grãde planto e chorando todos e lanen/tandosse*[4] *pollo sseu dessemparo e desconssolaçom/*; p. 167, nota (4) "lamentando-se".

[636] *Ibidem*, p. 58.

[637] Ed. de Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 171; grifo meu. Inverti novamente as citações pois Pupo-Walker comete um "salto" em sua edição nesse trecho: *e entom veeryades ally chorar todos mui de coraçõ e todos estauamon aredor do santo Josaphate come sse as almas delles pendessem da ssua alma e nom podessem viver ssem elle. Quantas cousas aly diserom de grandes copaixoes, quantas lamentaçoes aly fforo ffeytas, todos ho beygavam, todos ho abraçavom, tam grande era a door, e a conpayxom que sse nom nebravom de lhe aver reverença (...) E ora lhe chamavam padre, ora lhe chamavam salvador, ora lhe chamava bem feytor, e diziam: "Senhor, do error por ty achamos folgança de todos nossos maaes, pois que faremos de pois que te ffores."*; p. 59.

conversão ao Cristianismo realizada por ele. Josaphat tenta confortá-los, mas sai da cidade e os súditos o seguem, chorando, e ele é obrigado a mandá-los de volta para a cidade para então poder partir livremente. Diferentemente de seus súditos, Josaphat está alegre, *hia tam allegre como hũu home que foy logamente esterrado e sse torna pera sua terra e hia ledo seu caminho*[638]. Ora, aqui temos um tema do *Penthos* por excelência: a referência ao exílio da pátria celestial, que neste caso encontra-se deslocado para o exílio de um local aproximado da pátria celestial, o deserto em que se encontra Barlãao e para onde se dirige Josaphat. Lá é o local "sagrado" pois corresponde à atitude de Josaphat de renúncia completa do mundo e dedicação exclusiva ao serviço de Deus, ao seu desejo de Deus ou à busca da contemplação; é, por tudo isso, um terreno em que o santo já estará mais próximo de Deus e dos bens celestiais. E assim Josaphat entra no deserto, vestindo apenas a roupa de lã áspera que Barlãao outrora lhe dera, sem levar consigo pão ou água; alegre por livrar-se do fardo das coisas temporais, que poder-lhe-iam embargar seu progresso espiritual. Assim noticia o narrador, que diz que Josaphat *etrou no deserto mui alegre e o seu spritu como aquelle que leixara mui grade cadea e grande cofusom das cousas tenporaes e parava mentes (34VO) em Jhesu Christo que muito dessejava; e ffallava-lhe como sse o tevesse pressente braadando e dizendo*[639]. E eis a oração que o hagiógrafo põe nos lábios do santo indiano: *"Senhor, rogo-te que me outorges que os meus olhos nunca vegam os bees deste mundo nem a minha mente nunca seja levantada em a vaydade desta vida pressente; enche os meus olhos de lagrimas sprituas e adereça os meus caminhos e mostrar-me* [sic] *o teu servo Baãrlaao* [sic] *que me emsinou a carreyra da saude pera eu aprender delle otra balho desta vida hermitaa que non seia ẽganado pollo imiigo por nom saber a arte de lidar co elle; ffaze-me, Ssenhor, achar a carreira por que venha a ty, ca a minha alma chagada he do teu amor e a ty desejo eu fonte de vida e de saude.*[640] Josaphat roga a Deus que envie-lhe as lágrimas espirituais

---

[638] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 60. Lacerda: *hia tam allegre como hũu homẽ q̃ foy lõ/gamente esterrado e sse torna pera sua terra e hia ledo seu/ caminho*; p. 173.

[639] *Ibidem*, p. 60. Lacerda: *ẽtrou no deserto muj alegre ẽ oseu/ spritu como aquelle q̃ leixara muj grande cadea e grande/ cõfusom das cousas tenporaes e parauamentes// em Jhesu christo q̃ muyto dessejaua e fallaualhe como sseo/ teuesse pressente braadando e dizendo*; p. 173-175.

[640] *Ibidem*, p. 60-61. Lacerda: *Senhor Rogote/ q̃ me outorges q̃ os meus olhos nunca uegam os/ beẽs deste mundo. nem amjnha mente nunca seia/ leuantada em auaydade desta ujda pressente. encheos/ meus olhos*

com as quais, como já vimos, ele combate tentações e o próprio Diabo. Pede também sabedoria contra esse último e mais, a direção de Barlãao, direção geográfica tendo em vista sua direção espiritual; ao mesmo tempo Josaphat expõe-se como doente de amor e de desejo de Deus. A devoção monástica ardente não precisa ser buscada na análise ou nas entrelinhas deste texto; o narrador dá-no-la gratuitamente, na oração de Josaphat: devoção ao céu, feita de desejo e de renúncia ao mundo, e lágrimas para vencer o mal: esteja este incorporado no Diabo, manifesto nas tentações ou concretizado nos pecados. Mas, no deserto, em busca de Barlãao e em pleno exercício de suas virtudes, Josaphat tem novamente um embate com o Diabo, que se põe a tentá-lo, primeiramente através das lembranças da glória real, dos amigos e prazeres que deixara para levar a vida amarga do deserto, cuja longa duração começa a temer, pois ele é ainda jovem; porém Josaphat conforta-se pensando em Cristo *co firme fe*[641]. Então, o Diabo resolve tentá-lo por outras artes, aparecendo-lhe sob formas bizarras, no intuito de espantá-lo: armado com espadas, ou sob aparência de bestas, dragões, basilisco[642] etc. Josaphat, fortaleza de fé, dirige-se ao Diabo avisando-o que não o teme porque Cristo é seu *ajudador*[643]. E efetivamente, ao fazer o sinal da cruz, mais uma vez o santo vê-se livre de todas as fantasias do Diabo e continua seu caminho, chegando ao deserto de Ssanar, que percorre durante dois anos procurando por Barlãao, suportando o calor, o frio, a fome e as tentações. Um dia, rogando a Deus *co muitas lagrimas*[644] para que lhe mostre Barlãao, Josaphat chega a uma cova onde um outro ermitão ensina-lhe onde encontrar o velho e desejado Barlãao. Esclarece-nos o narrador que Josaphat apressa-se ao encontro de seu pai espiritual devido ao *amor que he segundo Deus quando estilla na alma do homem mais fervente he e mais forte que o amor natural*[645], distinguindo entre o amor de pai e filho, que ele chama de natural, e o amor segundo Deus, espiritual, que descreve como mais forte e mais ardente que o primeiro. Ora, também Aelred de Rievauxl distingue a amizade natural da

---

de lagrimas sprituas e aderẽça os meus/ caminhos e amostrame oteu seruo barlaão q̃ me em/sinou acarreyra da saude. pera eu aprender delle otra/balho desta ujda hermitaa q̃ nom seia ẽganado pollo/ Imíjgo por nom saber aarte delidar cõ elle. ffazeme/ ssenhor achar acarreira por q̃ uenha aty. ca amínha al/ma chagada he do teu amor e aty deseio eu fonte de/ uida e de saude.; p. 175.

[641] *Ibidem*, p. 61. Lacerda: *cõfirme/ fe*; p. 177.

[642] Obs.: Lacerda informa-nos que trata-se do nome de uma serpente lendária. Cf. Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 177, n. 3.

[643] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 62.

[644] *Ibidem*, p. 63. Lacerda: *cõ/ mujtas lagrimas*; p. 181.

[645] *Ibidem*, p. 63.

espiritual, mais elevada; o próprio S. Bernado fala dos graus de amor, que vão do amor carnal e egoísta até o amor desinteressado de Deus que é, também, desejo. Levanto aqui a tese de que o amor que une Josaphat a seu pai espiritual, denominado pelo narrador de amor segundo Deus, é o mesmo que é experienciado pelos súditos de Josaphat que têm, nele, também o seu pai espiritual. Em ambos os casos, o pai espiritual coincide com o conversor ao Cristianismo, tido, portanto, para além de pai, como "salvador das almas" – termo que retomo também do narrador, que o utilizou na ocasião da despedida de Josaphat e seus súditos[646]. Também em *Amaro* poderemos verificar no episódio semelhante, em que o protagonista se despede de seus fiéis companheiros de navegação, a manifestação desse sentimento, de amor segundo Deus. Voltando à história de Josaphat, este chega à cova de Barlãao e pede-lhe a benção, não uma, mas duas vezes. Barlãao sai da cova ao encontro de Josaphat, conhecendo-o por *spritu*, porque ele *era trasmudado todo da fremosura e ssemelhaça (36VO) e que era*[647]. Neste ponto, o narrador descreve a aparência do santo, que passou pela mesma desfiguração sofrida por outros protagonistas das nossas hagiografias que também tiveram estada no deserto ou levaram vida de oração e penitência em celas de mosteiro: Eufrosina, Pelágia, Maria Egipcíaca. Josaphat estava *todo negro do ardor do ssoll e avia os cabellos grandes e envoltos e a ffaçe mui negra e os olhos ecovados e as pestanas queymadas das muitas lagrimas e da muita afliçõ e da muita mingoa e fame e sede que padeçia*[648]. A mesma desfiguração já fez parte, neste texto, da descrição da aparência de Barlãao, quando este visita o Infante pela primeira vez deixando Josaphat impressionado[649]. Esse parece ser, portanto – pele negra das queimaduras do sol, magreza extrema, olhos encovados - , o protótipo visual dos ascetas santificados pelas narrativas. Não se pode deixar de notar que as lágrimas estão quase sempre presentes nesta descrição, seja como uma das marcas visuais conseqüentes da

---

[646] *Eora lhe chamauam padre. ora lhe chamauam/ saluador. ora lhe chamauã bem feytor...*; Lacerda, p. 171.

[647] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 63. Lacerda: *era trasmudado todo da fremusura e ssemelhãça// ẽ que era*; p. 181-183.

[648] *Ibidem*, p. 63-64. Lacerda: *todo/ negro do ardor do ssol e auja os cabellos grandes e/ enuoltos e affaçe muj negra e os holhos ẽ couados/ e as pestanas queymadas das mujtas lagrimas e/ da mujta afliçõ e da mujta mingoa e fame e sede/ q̃ padeçia.*; p. 183.

[649] Repito aqui o trecho, já citado anteriormente: *o sancto homẽ* [Barlãao] *avia toda a carne cõsumida, e o coyro era negro da quaentura do soll e presso aos ossos assy como pelle bem estendida sobre paaos, e avia arrededor de seus lombos hũu pano çinto de lãa, mui aspero, roto, que lhe chegaba ataa os geolhos; e avia seus hombros outro pano cuberto*; ed. Pupo-Walker, p. 13; cf. Lacerda, p. 67 ou nota 18 acima, p. 5.

ascese e da devoção seja como prática da ascese que corrobora para essa aparência final. O encontro dos dois homens de Deus, depois de transcorrido tanto tempo, é permeado de emoções e lágrimas. Barlãao dá graças a Deus pela presença de Josaphat e ambos abraçam-se e beijam-se *e co grande amor que avia hũu ao houtro* ***non sse podia fartar*** *hũu do houtro*[650]. Então Barlãao dá as boas-vindas a Josaphat, fazendo uma bela elegia à renúncia das coisas temporais em prol do amor de Deus e dos bens celestiais, a pedra preciosa de que falara na conversão do Infante. Ele refere-se a Josaphat como *ssages mercador veen deste todas as cousas, e copraste a pedra preçiosa e achaste o thesouro preçioso dos mandados de Deus nosso Senhor estendudo no capo*[651], entre outros elogios. A pedra preciosa, metáfora central do texto, parece corresponder, na sua primeira menção, à palavra evangélica. Aqui, entretanto, a pedra parece representar a renúncia do mundo. Disso podemos aferir que, em ambos os casos, a pedra preciosa representa a vida religiosa cristã, ou, em termos mais genéricos, representa simbolicamente o Cristianismo, cujo sentido, dirigido escatologicamente a um outro mundo supra-humano e eterno, pode ser considerado ingenuamente oposto à preocupação com o mundo terreno. Não podemos nos escusar de lembrar o simbolismo tradicional da pedra dentro do Cristianismo, enunciado nas palavras do próprio Cristo no *Evangelho* ao renomear o discípulo Simão de Pedro[652], pedra sobre a qual a Igreja é edificada, passando, assim, a simbolizá-la. Essa mesma Igreja, da qual Pedro é a "pedra angular", é constituída pela "assembléia de cristãos"[653]. Dessa forma, temos que a pedra preciosa de Barlãao pode representar simbolicamente o Cristianismo e a Igreja. Se entendemos aqui Igreja no sentido evangélico, de assembléia ou comunidade de cristãos, podemos vê-la como sendo o Cristianismo incorporado nos fiéis e, nesse sentido, a atividade apostolar, de difundir a fé cristã, converge no crescimento da Igreja e, portanto, do Cristianismo. Essa atividade é

---

650 *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 64; grifo meu. Lacerda: *e cõ grande amor q̃ aujã hũu aohoutro/ nom ssepodiã fartar hũu dohoutro*; p. 183.

651 *Ibidem*, p. 64. Lacerda: *ssages mercador veen/deste todas as cousas e cõpraste apedra preçiossa/ Eachaste othesouro precioso dos mandados dedeus/ [1] nosso senhor. estendudo no cãpo/*; p. 183, nota (1) "Espaço rasurado no manuscrito."

652 Cf. Jo 1, 42; Mc 3, 16; Lc 6, 14; mas sobretudo Mt 16, 18: *Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Inferno nunca prevalecerão contra ela.*

653 "O termo semítico traduzido por *ekklesia* significa assembléia e ocorre freqüentemente no AT para designar a comunidade do povo eleito. (...) Tomando esse termo, Jesus o aplica à comunidade messiânica, cuja nova aliança ele irá estabelecer pelo derramamento do seu sangue...": *Bíblia de Jerusalém, op. cit.*, nota *n* da p. 1869, em comentário ao texto de Mt 16, 18.

justamente a que ocorre no episódio em que Barlãao apresenta a pedra preciosa a Josaphat: ele converte o Infante, transformando-o em mais um membro da Igreja. Nesse sentido, o episódio da pedra preciosa pode ser considerado, todo ele, metonimizado na própria pedra preciosa, que corresponderia à conversão ao Cristianismo. A pedra, dessa forma, é a fé cristã, o Cristianismo, que se transmite de um cristão a outros homens, edificando a Igreja cristã. Ora, não somente Barlãao opera conversões no texto hagiográfico; as principais proezas narradas de Josaphat são, justamente, conversões. Ele é, por assim dizer, um santo "apostolar", que faz aumentar significativamente o número de membros da Igreja. Continuando a metáfora de Barlãao, podemos afirmar que Josaphat prossegue com a pedra preciosa que lhe fora dada pelo ermitão, oferecendo-a a vários homens que, ao aceitá-la, tornam-se eles também mais uma pedra da Igreja. E a pedra primeira, apresentada por Barlãao, embora multidões a aceitem das mãos de Josaphat, não se esgota nunca na posse do santo protagonista, imbuído da graça do Espírito Santo. Voltando à narrativa, Barlãao pede Josaphat, no reencontro de ambos, que conte o que lhe sucedeu desde que o deixara, junto de Avenir. Ao ouvir o relato dos feitos de Josaphat (cuja versão não é dada a nós, leitores, conhecedores dos feitos anteriormente através do narrador), Barlãao *maravilhousse muito e chorou com gram prazer que ouve*[654], louvando o Senhor, nas três pessoas da Trindade, pelas muitas conversões que obtera Josaphat, retomando a Parábola do Semeador, que ele utilizara na conversão do Infante: *"...gloria a ty, Jhesu Christo, Ssenhor de todos, que te prouge que a ssemente que eu ssementey em aalma oe* [sic] *Josaphate teu sservo desse fructo cem dobrado..."*[655] Cúmplices de Barlãao, podemos dizer que Josaphat, no texto apresentado pelo hagiógrafo, efetivamente passou sua vida **semeando a pedra preciosa** com que o ermitão lhe presenteara.

A partir do reencontro dos dois santos, o narrador passa a retratar a vida de orações, conversas espirituais e jejuns de alimento e sono que levaram, juntos, durante muitos anos, os dois homens. Embora no deserto e no seu restrito grupo de dois, eles cumprem à risca os ofícios monásticos, orando em todas as "horas". O narrador comenta que Barlãao admirava-se da vida de Josaphat que *soiugara a naturaleza a vigiar come sse*

---

[654] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 64.
[655] *Ibidem*, p. 64. Lacerda: *gloria aty Jhesu christo ssenhor de todos que te/ prouge q̃ assemente q̃ eu ssementey em aalma/ de Josaphate teu seruo desse fructo çem dobrado./*; p. 185.

no tevesse corpo ne carne a ssua obra era oraçõ ssem quedar e todo sseu tenpo despendia e cotenplaçoes sprituaes e çelestriaaes que sollamete hua ora nem hũu ponto de tenpo no perdia de pois que foy e aquell hermo que esta he a ***verdadeyra orde de moge*** *nom sser ouçiosso de obra spritual*[656]. Depois de vários anos nessa vida de perfeição monástica, como atesta o hagiógrafo nas palavras acima citadas, Barlãao pressente que é chegado o momento de sua morte, e anuncia-o a Josaphat, dando-lhe conselhos e dizendo-lhe que já se cumprira o que lhe prometera Cristo: seu filho espiritual vivera no deserto consigo: *"...e agora vy eu o que deseiava, ca eu te vego de todo tirado do mundo e ajuntado a Jhesu Christo em tal guisa que ja a tua mente nom sse podera del partir..."*[657] Dar-se-á, então, a segunda despedida entre Barlãao e Josaphat que, como da primeira vez, chora muito: *começarom corer riios de lagrimas dos olhos de Josaphate sse mesura e guisa que regavan elle e toda a terra e que ssia e rrogava o santo padre que o levasse por sseu copanheyro na morte e que o nom leyxasse, depos ssy em esta vida, dizendo-lhe: "Padre, por (38VO) que me leixas em tanta tribulaçõ e e tanta mizquindade ante que sseia bem usado em os trabalhos desta vida do hermo e fico ao perigoo sso cõ as lides dos iimigos..."*[658] O lamento de Josaphat pela perda iminente de Barlãao lembra em muito os do ermitão Leomites quando Amaro parte. Barlãao trata de confortar seu filho espiritual e revela-lhe que rogara a Deus que partissem juntos do mundo terreno; no entanto, é preciso que Josaphat trabalhe ainda mais para receber o prêmio que lhe está preparado. E o hagiógrafo apresenta, através das palavras de Barlãao, sua lógica: o velho ermitão conta que tem quase cem anos, dos quais morou no deserto durante 75; assim, é necessário que Josaphat viva ainda um pouco mais no deserto. Barlãao faz Josaphat buscar de frades distantes a comunhão para si e ambos, pai e filho

---

[656] *Ibidem*, p. 65-66; grifo meu. Lacerda: *soiugara anatureza. a/ uigiar come sse nõ teuese corpo nẽ carne. a/ ssua obra era oraçõ ssem quedar Etodo sseu/ tenpo despendia ẽ cõtenplações sprituaes e çe/lestriaaes que ssollamẽte hũa ora nem hũu/ ponto de tenpo nõ perdia depois q̃ foy ẽaquell/ hermo. que esta he auerdadeyra ordẽ de mõ/ge nom sser ouçiosso de obra spritual*; p. 187.

[657] *Ibidem*, p. 66.

[658] *Ibidem*, p. 66-67. Lacerda: *começarom aco/Rer Rijos de lagrimas dos olhos de Jossaphate ssẽ/ mesura ẽ gujsa q̃ Regauam elle e toda aterra/ ẽ q̃ ssija[1] Errogaua osanto padre q̃ oleuasse por/ sseu cõpanheyro na morte e q̃o nom leyxasse/ de pos ssy em esta ujda. dizendolhe padre por// q̃ me leixas em tanta tribulaçõ e ẽ tanta mizqujndade/ ante q̃ sseia bem vsado em os trabalhos desta uidado/ hermo e fico ao perigoo soo cõ as lides dos Jmijgos...*; p. 189-191, nota (1) (p. 189): "estava.".

espiritual, comem *daquelle manjar*[659]. Por um momento Josaphat fica alegre, mas na verdade *estava cõ grande doo que sse nom podia contar e nom podia ssofrer o partimento de sseu padre spritual*[660]. Depois de uma noite orando e conversando, Barlãao levanta as mãos ao céu, ora a Deus, por si e Josaphat, abraça-o e beija-o e então, antes de morrer, diz o narrador, *siinou-sse do signal da cruz e estendeo sseus bees e co a ffaçe alegre deu a alma a nosso Ssenhor*[661]. Diante da morte de Barlãao, o narrador descreve o sofrimento de Josaphat com **lágrimas, suspiros, gemidos** e **orações**: *Tanto que Josaphate vio morto Barlãao, cahio ssobre elle e começou de chorar e de ssospirar e gemer cõ grande door de sseu coraçõ, e lavava o corpo santo co lagrimas. E evolveo em o pano da laa que lhe dera e o paaço e cantava ssalmos por todo o dia e por toda a noicte co muitas lagrimas em guisa que molhava todo o santo corpo*[662]. Josaphat enterra seu pai espiritual, orando a Deus para que tenha piedade dele, Josaphat (*Non tornes a tua ffaçe de mi, e ssey meu ajudador e nom me desenpares nem me desprezes (...) (40RO) Salvame, Ssenhor, boo amador dos homẽes, polla oraçom do teu servo Barlãao...*[663]) O hagiógrafo deixa claro que os sentimentos de Josaphat perante a morte de seu pai espiritual é de intenso desemparo e de temor de incorrer em erro diante de Deus na ausência de seu guia. Chorando ao lado da sepultura de Barlãao, Josaphat adormece e tem novamente a visão dos homens que o conduzem até o prado maravilhoso com a cidade resplandescente do Paraíso. Ali Josaphat é recebido por outros homens que carregavam coroas também resplandescentes; Josaphat pergunta-lhes a quem elas se destinam: uma está reservada para Josaphat, devido às almas salvas por ele e à sua vida no deserto; a outra, dizem-lhe os homens, também pertence a ele; entretanto, deverá dá-la a seu pai

---

[659] *Ibidem*, p. 68.
[660] *Ibidem*, p. 68.
[661] *Ibidem*, p. 69. Lacerda: *sijnousse do signal da cruz e estendeo seus/ bẽes*[1] *e cõ affaçe alegre deu aalma anosso ssenhor*; p. 195, nota (1): "Abraham, em nota, diz dever ser pés e cita texto latino."
[662] *Ibidem*, p. 69. Lacerda: *Tanto q̃ Josaphate vio morto barlaão cahio ssobreelle/ e começou de chorar e de ssospirar e gemer cõ/ grande door de sseu coraçõ e lauaua ocorpo santo./ cõ lagrimas e ẽuolueo em opano dalaã q̃ lhe derã/ ẽ opaaço e cantaua ssalmos por todo odia e por toda a/ noicte cõ mujtas lagrimas em quisa q̃ molhaua to/do osanto corpo*; p. 195.
[663] *Ibidem*, p. 69. Lacerda: *nom tornes atua ffaçe de mj̃ e ssey*[3] */ meu aJudador e nom me desenpares nem me desprezes (...) //Saluame ssenhor bõo amador dos homẽes po/lla oraçom do teu seruo barlaão*; p. 195-197, nota (3) (p. 195): "sê. Cf. 6r 26. Abraham cita Epifânio, que diz ser uma forma usada no Sul do País, assim como datilhos em vez de tâmaras." Obs.: Abraham: *op. cit.*; Epifânio: a autora refere-se ao artigo de Epiphanio Dias, A lenda dos santos Barlaão e Josaphate *in: Zeitschrieft fur romanische Philologie*, XXVII, p. 465-469.

(Avenir) porque *foy partido da maa carreyra e fez peedença verdadeyramete e ffoy recõçiliado co Deus*[664]. Ouvindo isso, Josaphat duvida e entristece-se, pois julga que padeceu muito mais que seu pai para, no fim, receberem coroas iguais. Mas nesse momento ele vê Barlãao que admoesta-o pela dúvida, dizendo-lhe para alegrar-se com a honra do pai pois isso mostra *que a muita horaçõ que fezeste por elle foy exouvida*[665]. Barlãao mostra a seu filho espiritual sua morada no céu; e Josaphat pede mais uma vez, desta, a Barlãao, para ficar ali. O santo ermitão revela-lhe que ainda não é o tempo, mas se ele, Josaphat, perseverar em seus trabalhos no deserto, logo estará ali e para sempre em sua companhia. Depois disso, Josaphat acorda. O episódio é muito interessante, porque nele Josaphat parece ter um momento de fraqueza em sua fé, questionando-se justamente acerca da questão do mérito da justiça divina, que se choca com o conceito da graça, dom gratuito e arbitrário concedido por Deus, independentemente do mérito dos homens. O hagiógrafo explora bastante o conceito da graça na narrativa, pois antes mesmo da conversão de Josaphat, quando este fica apenas sabendo que seu pai temia que ele se tornasse cristão, o narrador revela-o imbuído de graça (*tomou a pallavra da saude em coraçõ e non respõdeu nehũa cousa e a alegria do Espritu Sancto começou aviir os olhos de seu entendimento*[666]); e a partir daí, em várias ocasiões o narrador menciona a graça do Espírito Santo outorgada a Josaphat ou a homens por ele convertidos. Neste momento, no entanto, o santo duvida, comparando seus trabalhos e sofrimentos pessoais com o prêmio do pai. Ora, na cultura monástica, principalmente nas fontes dos ascetas primitivos e primeiros Padres do Deserto, o conceito da graça convive "harmoniosamente" com o incentivo ao martírio, não o de sangue, mas o martírio branco da ascese, da compunção e da luta contra os pecados, a carne e o mundo. Esse incentivo ao martírio traz consigo uma idéia de mérito, de recompensa celestial recebida em troca do sofrimento voluntário, cultivada pelos Padres. A par disso, temos a graça, totalmente arbitrária. No episódio relatado, Josaphat questiona o mérito do pai. O hagiógrafo resolve a questão com os esclarecimentos de Barlãao, já completamente santificado e dotado de entendimento supra-humano uma vez que já ultrapassou o plano terrestre e é visto, por Josaphat,

---

[664] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 70. Lacerda: *foy partido da mãa carreyra e fez/ pẽendença uerdadeyramẽte e ffoy Recõçiliado cõ/ deus.*; p. 197.
[665] *Ibidem*, p. 70.
[666] *Ibidem*, p. 3.

habitando o Paraíso. O ermitão esclarece que não é pelos próprios méritos que Avenir receberá sua coroa, mas o antigo rei gentio a receberá das mãos de Josaphat (lembremos: a segunda coroa também pertence a Josaphat) justamente porque é a ele, Josaphat, e a suas orações, que o rei deve tão alto prêmio. Ora, Josaphat obteve, portanto, duas coroas: uma para si e outra para seu pai natural; Josaphat, embora com méritos visíveis pela sua renúncia ao mundo e pelos sofrimentos no deserto, tudo venceu, desde sempre, devido à ação da graça, sempre lembrada de forma explícita pelo hagiógrafo, como pode ser visto em diversos extratos citados nesta análise. Assim, todos os prêmios outorgados na narrativa devem-se à graça concedida a Josaphat ou outorgada mediante a intervenção deste. Josaphat, logo que advertido por Barlãao, pede perdão pela dúvida. Após esse episódio, o narrador ocupa-se de relatar que Josaphat viveu, até o fim de sua vida, *ffazendo e terra verdadeyramente coverssaçõ e vida de ango*[667]... – outro encômio à cultura monástica, que identifica a vida de tipo monástica com a angelical. O narrador nos faz saber que Josaphat, que fora para o deserto contando apenas 25 anos, viveu ali durante 35 anos. Com a narrativa da vida do santo chegando ao fim, o hagiógrafo qualifica-o para o leitor, resumindo seus feitos. O narrador lembra que, antes de ir para o deserto de Ssanar, Josaphat *muitas almas livrou do Diaboo e devas a nosso Senhor. E esto mereçeo graça da postollo* - a primeira das qualificações de nosso protagonista – *e era outrossy martir por vontade, ca elle co grande feuza coffesava Jhesu Christo (41RO) ante os reis e os prinçipes e era grande preegador da grandeza de nosso Senhor Deus.* Ao *status* de apóstolo – ou conversor -, soma-se, então o de mártir e o de pregador; mas há mais: *Outrossy el derrybou e veençeo muitos spritus malignos, lidando co ellesem o hermo pella virtude eo* [sic] *Jhesu Christo, e co junta a ssua alma ssempre foy apersa e cojunta co Jhesu Christo.* E conclui: *assy mereçeo aver mui crara cotenplaçõ*[668]. Tendo assim narrado a vida maravilhosa do protagonista, graduando-o com as conseqüentes e bem merecidas denominações (apóstolo, mártir, pregador, vencedor do Diabo e amigo de

---

[667] *Ibidem*, p. 71. Lacerda: *ffazendo ẽ terra uerdadeyramẽte cõuerssa/çõ e vida de ango*; p. 199.

[668] *Ibidem*, p. 71. Lacerda: *mujtas almas liurou do diabo/ o e deuas anoso senhor e esto mereçeo graça/ da postollo Eera outrossy martir por uontade/ Ca elle cõ grande feuza cõffesaua Jhesu christo// ante os Reis e os prinçipes e era grande preegador/ da grandeza de nosso senhor deus Outrossy elderry/bou e veençeo mujtos spritus malignos lidando/ cõ elles em ohermo pella uirtude de Jhesu christo e cõ/Junta assua alma ssenpre foy apersa*[1] *e cõJunta/ cõ Jhesu christo (....) Eassy mereçeo auer muj crara cõtenplaçõ*; p. 199-201, nota (1) (p. 201): "apertada."

Cristo, que contempla – portanto, místico), só resta ao hagiógrafo narrar a morte do santo. E ele principia confirmando o prêmio do santo, ao dizer que Josaphat foi para o *Deus de paz que el senpre deseiou, e foy apresentado ante a façe de nosso Senhor e coroaron-o daquella coroa de gloria que lhe ante fora prometida e mereçeo viver co Jhesu Christo*[669]. O mesmo ermitão, que anos atrás ensinara o caminho à cova de Barlãao para Josaphat, tem uma visão da morte de Josaphat e vai ao seu encontro, e *honrrou cõ os santos louuores e deitou muitas lagrimas por elle, e mostrou-lhe todos os signaaes do amor e feze-lhe todas as cousas que covem a christãao*[670]. Esse homem enterra Josaphat na mesma sepultura em que se encontra Barlãao e depois, obedecendo a outra visão que tivera, vai até a Judéia[671] relatar ao rei Barachias a morte de Josaphat. Barachias, acompanhado de muitos, vai até o túmulo de Josaphat, onde *chorou ssobre elle*[672]. O rei retira a cobertura da sepultura e o que vê atesta conclusivamente a santidade dos dois "ermitães": *via jazer Barlãão e Josaphate co todos sseus nebros ssaos e no eram mudados na color que ante aviam em nẽ hũa cousa, mais jaziam emteiros e linpos co ssuas vistiduras, e lançavam dessy mui bod* [sic] *odor como aquelles que forom moradas de tam ssatas almas*[673]. A incorruptibilidade do corpo morto, juntamente com o odor maravilhoso que se desprende dele, são as características mais freqüentes de identificação dos santos, não apenas na Idade Média mas principalmente, como afirma André Vauchez[674]. Em nosso conjunto de hagiografias do códice BNL ALC 462, é apenas nesta que o hagiógrafo faz-se valer desses sinais para marcar a santidade do protagonista da narrativa. E não somente esses sinais, mas outros milagres não discriminados pelo narrador são mencionados articulados a uma finalidade bem precisa, também explicitada

---

[669] *Ibidem*, p. 71. Lacerda: *deus de paz/ q̃ el senpre deseiou e foy apresentado ante afa/çe de nosso senhor e coroaronno daquella coroa/ de gloria q̃ lhe ante fora prometida e merece/o viuer cõ Jhesu christo*; p. 201.

[670] *Ibidem*, p. 71-72. Lacerda: *hon/rrouo cõ os santos louuores e deitou muj/tas lagrimas por elle e mostroulhe todos/ os signaaes do amor e fezelhe todas as cou/sas q̃ cõuem achristãao*; p. 201.

[671] O narrador provavelmente pretendia referir-se à Índia; a escolha de Judéia **pode** constituir um erro do copista do manuscrito, que pode ter confundido as letras góticas *in* com *iu*, (erro comum com a gótica), lendo *iudia* e ocasionando *iudea*. Obs.: esta é a única ocasião do texto em que aparece o topônimo *Judéia*.

[672] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*, *op. cit.*, p. 72.

[673] *Ibidem*, p. 72. Lacerda: *via Jazer barlãao e Josaphate cõ todos sseus nẽbros/ ssãos e nõ eram mudados na color q̃ ante aujam/ em nẽhũa cousa mais Jaziam em teiros e linpos/ cõ ssuas ujstiduras e lançauam dessy muj bõo o/dor como aquelles q̃ forom moradas de tam ssã/tas almas*; p. 203.

[674] Cf. Santidade. *In*: *Enciclopédia Einaudi: Mythos/Logos - Sagrado/Profano* (vol. 12). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987; p. 287-300.

pelo narrador. Barachias transporta os corpos dos dois santos para seu reino e os depõe na igreja outrora construída por Josaphat. Para aí acorrem multidões para ver e adorar o corpo dos *beeteos barooes*[675], e é aí que *ffez nosso Senhor muitos milagres entom; e depoys pollos sseus gloriossos santos Barlãao e Josaphate e vyo el-Rey e toda ha gente ha virtude que sse fazia por elles e muitos pagaaos no fiees que moravo arredor do Reyno* ***creero e Jhesu Christo, veendo os milagres e as maravilhas*** *que sse ffazia açerca do ssepulcro dos santos barooes*[676]. O propósito dos milagres explícito pelo narrador é a conversão dos infiéis; de forma que Barlãao – que converteu Josaphat – e Josaphat são, mesmo depois de suas mortes, o instrumento da salvação de muitas almas, num exemplo de santidade apostolar. A narrativa termina com uma citação de João Damasceno, a quem durante muito tempo foi atribuída a composição desta hagiografia, que vale a pena transcrever aqui:

Ora diz Joha de maçeno, que esta estorya screpueo em lingoagem grego: "Eu screpui esto sermo ssegundo meu poder, assy como aprendy de mui honrrados e verdadeyros barooes que mo assy cõtaro e Deus ***queyra que este recontamento sseya a proveyto das almas de nos houtros que o leemos e ouvimos*** *e tal guisa que mereçamos sseer cõtados e parte dos santos Barlãao e Josaphate, bem aventurados amigos de nosso Ssenhor, ao qual he gloria e honrra agora e pera todo senpre amẽ.*[677]

Assim, também o fecho atribuído a S. João Damasceno indica o propósito edificador do texto hagiográfico. Esta hagiografia constitui, a meu ver, uma história exemplar de conversão ao Cristianismo. A pedra preciosa trazida para o reino de Avenir e Josaphat por Barlãao, que representa o Cristianismo, é a metáfora em torno da qual se

---

[675] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 72. Lacerda: *bẽetos barõoes*; p. 203.

[676] *Ibidem*, p. 72; grifo meu. Lacerda: *ffez nosso senhor/ mujtos milagres entom e depoys pollos sseus/ gloriossos santos barlãao e Josaphate Evyo elRey/ e toda ha gente ha ujrtude q̃ ssefazia por elles/ Emujtos pagaãos nõ fiees que morauõ arre/dor do Reyno creerõ ẽ Jhesu christo veendo os milagres/ e as maraujlhas q̃ sse ffaziã açerca do ssepulcro/ dos santos barooes*; p. 203.

[677] *Ibidem*, p. 73; grifo meu. Lacerda: *Ora diz Johã de maçeno q̃ esta estorya screpueo em lingoagem grego. Euscrepuj este/ sermõ ssegundo meu poder. assy como aprendy/ de muj honrrados e uerdadeyros barõoes q̃ mo a/ssy cõtarõ Edeus queyra q̃ este Recontamento sseya/ aproueyto das almas de nos houtros q̃o leemos e ouuimos. ẽ tal guisa q̃ mereçamos sseer cõta/dos ẽ aparte dos santos barlãao e Josaphate bem/auenturados amigos de nosso ssenhor Ao qual/ he gloria e honrra. agora e pera todo senpre Amẽ.*; p. 205.

constrói a narrativa, composta de uma seqüência de conversões ao Cristianismo paralela à descrição e ao elogio dos costumes monásticos e ascéticos. A santidade do protagonista, inclusive, é representada não apenas pela compunção contínua (de temor e desejo de Deus) como por seu poder de conversão que, por sua vez, advém-lhe da graça do Espírito Santo da qual está imbuído. A presença forte das lágrimas de compunção é clara nos momento de conversão dos diversos personagens. O papel das lágrimas de compunção de temor – ou contrição - é bem representado como arma na luta contra o Diabo e suas tentações e como elemento de purificação. É curioso observar que são as lágrimas vertidas nos episódios de separação de alguém que é santo ou "cheio da graça do Espírito Santo" as mais prolíferas e marcantes no texto. É nesses momentos que nos deteremos mais atentamente para verificar como essas lágrimas incidem, ou não, na representação da santidade dos personagens por parte do hagiógrafo. Esses momentos são cinco:

1) a primeira partida de Barlãao, que após converter o Infante volta para o deserto, separando-se de Josaphat;

2) a morte de Avenir, e sua conseqüente separação de Josaphat;

3) a partida de Josaphat para o deserto, que separa-o de seus súditos;

4) a segunda separação entre Barlãao e Josaphat, quando da morte do primeiro;

5) a morte de Josaphat, que separa-o definitivamente dos súditos e do mundo terreno.

No entanto, antes de nos dedicarmos à análise desses episódios, vejamos o apanhado das lágrimas vertidas em outras situações da narrativa. Quem mais chora é, naturalmente, o protagonista Josaphat. A quantia de menções de suas lágrimas pelo narrador nem se compara, em volume e densidade de sentimentos expressos, às dos outros personagens que, entretanto, também choram. Naçor (o mago pagão que se faz passar por Barlãao), Theodás (o adivinho pagão que tem poder sobre espíritos malignos) e Avenir (o rei gentio) choram todos, e lágrimas ardentes, logo após suas conversões, operadas pelas palavras inspiradas pela graça em Josaphat. São narrados momentos pontuais de verdadeira compunção pelos pecados cometidos assim como também é descrita pelo narrador a prática contínua de lágrimas por esses personagens a partir de sua conversão, o que constitui uma compunção perpétua por parte dos convertidos. Por outro lado, na *Vida do Infante Josaphat*, o hagiógrafo sempre menciona, ao lado do arrependimento e do temor dos pecados, o desejo de Deus. Assim, podemos dizer que a

compunção expressa nas lágrimas narradas é a compunção do *Penthos*, que compreende temor e amor. Além dos três personagens citados acima, e do próprio Josaphat, derramam lágrimas Barlãao, um ermitão cristão cujo nome não é mencionado, os súditos do reino de Josaphat, Barachias (que se torna o rei, sucedendo a Josaphat e Avenir) e todo o povo sob o governo deste último. Confiramos, no texto da *Vida*, os excertos em que tais lágrimas são narradas.

A conversão de Naçor ocorre quando, a sós com Josaphat, o Infante presenteia-lhe com a fé cristã, lembrando-o da morte. Diz Josaphat: *"...Pois ave e tendimento e deseja Jhesu Christo sobre todallas cousas e averas vida pera ssenpre e despreza estas ca tu no as de viver pera ssenpre, por que a pouco tepo as de morrer como os outros...*[678] E, observa o narrador, Naçor *foy copongido e estas palavras*[679]; não somente compungido, mas, podemos dizer, convertido. Naçor parte para o deserto e, junto de um ermitão cristão, *lancou-sse antes os sseus pees e lavou-lhos com ssuas lagrimas, asi como fez a madanella ao ssalvador, e demandou-lhe o santo baustismo* [sic] *eo santo sacerdote etendeo que aquello se fazia por Deus e ensignou-o e bautizou-o...*[680]

Theodás também é convertido ao falar a sós com Josaphat, ao tentar demovê-lo de sua fé cristã. O "feitiço vira contra o feiticeiro" e, diz o narrador, que Theodás *chegou-sse ao lume da verdade*[681], ou seja, ao conhecimento da fé cristã. Theodás também vai apra o deserto e encontra o mesmo ermitão, por quem, *dando grandes gimidos e coffesando todos sseus pecados ao ssanto ssaçerdote*[682], é batizado. Neste caso, não temos lágrimas narradas, mas gemidos sobrepostos à confissão dos pecados; trata-se visivelmente da expressão da compunção de Theodás, e os gemidos são cultivados juntamente com as lágrimas nas práticas monásticas. Quem chora no episódio é o ermitão, que *rogou por elle* [Theodás] *a nosso Senhor co muitas lagrimas*[683].

---

[678] *Ibidem*, p. 39. Lacerda: *pois aue*^{2} *ẽ tendimento/ e deseja Jhesu christo sobre todallas cousas e aueras ujda/ pera ssenpre edespreza estas. Ca tu nõ as deujuer pera ssenpre/ por q̃ apouco tẽpo as de morrer como os outros...*; p. 125, nota (2) "tem".

[679] *Ibidem*, p. 39. Lacerda: *foy cõpongido ẽ estas palauras.*; p. 125.

[680] *Ibidem*, p. 40. Lacerda: *lançousse ante os sseus peẽs e lauoulhos com/ ssuas lagrimas assy como fez amadanella ao ssal/uador e demandoulhe osanto bautismo E o santo/ saçerdote ẽtendeo q̃ aquello sefazia por deus e ensignouo/ e bautizouo...*; p. 127.

[681] *Ibidem*, p. 48.

[682] *Ibidem*, p. 49. Lacerda: *dando grandes gimidos e cõfessando todos/ sseus pecados ao ssanto ssaçerdote*; p. 149.

[683] *Ibidem*, p. 49. Lacerda: *ERogou por elle anosso ssenhor cõ / mujtas lagrimas*; p. 149.

A conversão de Avenir é um pouco mais espetacular, porque o rei, desde o começo, mostrara-se resistente ao Cristianismo, ainda que intuisse a presença da verdade na doutrina algumas vezes; além do mais, sua conversão se faz acompanhar da de todos os "maiorais" de seu reino. Avenir deixa-se convencer da verdade cristã diante do progresso do reino cristão de Josaphat, e suas primeiras palavras como "simpatizante" do Cristianismo expressam o temor pelos seus pecados. Josaphat comparece para efetuar sua conversão completa e o rei *foy copungido pollas pallavras de sse ffilho e cofessou em alta voz e muy de coraçõ o salvador Jhesu Christo (...) e arependeo-sse dos sseus pecados*[684]. Depois da conversão de Avenir, Josaphat, infundido pela graça, prega e converte todos os súditos do reino de Avenir, que são batizados e recebem curas milagrosas de suas doenças. Avenir, como os convertidos anteriores, também parte para fazer penitência dos seus pecados; diz o narrador que ele *dava grandes gimidos co muitas lagrimas, pidindo perdoança a nosso Ssenhor dos seus pecados, e a tanto houve e ssy de humildade e cotricom que nom ousava nomear o nome de nosso Senhor (...) (31RO) e vivendo assy por quatro anos en pendença e e lagrimas e em toda virtude*[685].

Assim, é comum aos três convertidos – Naçor, Theodás e Avenir – a fuga do mundo e a compunção cultivada, na maior parte das vezes, continuadamente e com muitas lágrimas derramadas pelos pecados. Compunção, contrição e penitência são explicitamente referidas pelo narrador.

As lágrimas do ermitão cujo nome não se conhece, que recebeu Naçor e Theodás no deserto e enterrou Josaphat, são as já citadas logo acima, derramadas em oração por Theodás, e as que ele verte por ocasião da morte do Infante. As lágrimas em oração implicam a compaixão do ermitão pelos pecados de Theodás e, ao mesmo tempo, o apelo à benevolência de Deus mediante as lágrimas. As lágrimas por Josaphat serão comentadas mais adiante.

Barlãao chora, curiosamente, apenas uma vez ao longo de toda a narrativa. Isso se dá quando o ermitão é encontrado por Josaphat no deserto e ouve dele a narração de seus

---

[684] *Ibidem*, p. 53. Lacerda: *foy cõpungido pollas pallauras/ de sseu ffilho e cõfessou em alta voz e muy deocra/çõ osaluador Jhesu christo (...) e adorou osinal da santa vera cruz per ante/ todos EaRependeosse dos sseus pecados*; p. 157.

[685] *Ibidem*, p. 54. Lacerda: *e daua grandes gimidos cõ mujtas lagri/mas pidindo perdoança anosso ssenhor dos seus/ pecados e atanto. houue ẽ ssy de humildade e cõ/triçõm q̃ nom ousaua nomear. onome de nosso senhor/ (...) Euiuendo assy por quatro años em pendença e ẽ lagrimas e em toda uirtude*; p. 159-161.

feitos (constituídos de proezas cristãs: perseverança na fé, vitórias na luta contra o Diabo e a cristianização de todo o reino de seu pai). Barlãao *maravilhousse muito e chorou com gram prazer que ouve*[686] pelos feitos de Josaphat.

As lágrimas dos súditos de Josaphat, de Barachias e de seus súditos ocorrem todas em episódios de separação, por isso, serão tratadas mais adiante; antes de ocuparmo-nos delas, trazemos aqui as copiosas manifestações de **Josaphat**, excetuando, naturalmente, as lágrimas vertidas pelo protagonista nos episódios de separação. Vejamos os excertos:

Josaphat não chora, mas geme e suspira quando toma conhecimento das misérias humanas (doença, velhice, morte): põe-se a *gemer e suspirar, dizendo: "Amargosa cousa he esta vida e chea de amargura e de toda door."*[687] Mais tarde, ao se deparar com Barlãao, de aspecto sofrível, e ouvir o relato de sua vida árdua, Josaphat *...começou a gemer e a chorar muito*[688]. Em ambas as ocasiões, podemos dizer que os sentimentos de Josaphat são de compaixão pelo próximo (Barlãao) ou pela humanidade inteira, mediante a consciência da miserabilidade humana que impressiona Josaphat. No caso do encontro com Barlãao, há algo mais. Josaphat está diante de um homem santo e, a partir do momento em que sabe que há um homem procurando-lhe (Barlãao) para dar-lhe a pedra preciosa, mesmo antes de ver o velho ermitão, Josaphat é inundado pela graça do Espírito Santo. Portanto, quando vê diante de si o homem de vida áspera ele, de antemão, conhece ou, no mínimo, pressente, a santidade – logo, presença de Deus – naquele homem, em suas palavras e em suas condições de vida. É a partir do encontro com Barlãao que se opera a efetiva conversão de Josaphat ao Cristianismo, com o batismo que o ermitão ministra-lhe. Barlãao prepara-o para o batismo: *mandou-lhe que jeiuasse e chorasse por muytos dias e esteve com elle...*[689], entre outras coisas. As lágrimas servem a Josaphat, nesse momento, como elemento de purificação para receber o sacramento do batismo. Lembremo-nos da conversão proposta no A.T. referida no capítulo III, segundo a qual é necessária uma purificação, efetuada com jejum e lágrimas: *retornai a mim de todo vosso coração,/ com jejum, com lágrimas e com lamentação* (Jl 2, 12). Mais tarde, quando Josaphat chora sobre a sepultura de seu pai orando por ele, para que fique em *ho logo da*

---

[686] *Ibidem*, p. 64.
[687] *Ibidem*, p. 4-5.
[688] *Ibidem*, p. 13. Lacerda: *Ecomeçou agemer e achorar/ mujto*; p. 67.
[689] *Ibidem*, p. 17. Lacerda: *man/doulhe q̃ Jejuasse e chorasse por muytos dias e esteue com/ elle...*; p. 75.

ffolgãça, o narrador utiliza-se do Salmo 6, 7 para caracterizar as lágrimas de Josaphat: *Regaua oestrado cõ lagrimas horãdo/ anosso ssenhor com mujtos gimidos....//*[690]. O versículo 7 do Salmo 6[691], como já vimos, foi utilizado pelos Padres da Igreja para demonstrar o efeito purificador das lágrimas na doutrina do *Penthos*. Dessa forma, a prática das lágrimas nesta hagiografia, constante nos convertidos e em especial em Josaphat, revela o objetivo de alcançar, por ela, a purificação. Essa prática de lágrimas desencadeia-se (ou, vendo de outro modo, podemos dizer que é pontual) nos momentos precisos de conversão dos personagens para, a partir daí, tornar-se contínua – como prega a doutrina do *Penthos*: compunção perpétua. Ela estará, assim, sempre acompanhando as orações (que, como sabemos, tornam-se mais apelativas com lágrimas sinceras, atraindo a benevolência divina). Essa é uma prática caracteristicamente monástica, instituída na *Regra* de S. Bento. Josaphat ora com lágrimas recorrentemente. Ao iniciar-se no serviço de Deus ocultamente, ainda na casa de seu pai, após o batismo, nosso protagonista *lançou-sse e oraço co muitas lagrimas, rogando nosso Ssenhor de coraço que o ajudasse e lhe ffezessse dar boa çima ao que começara...*[692], tornando logo tais lágrimas perpétuas: *ca toda a noyte estava e oraçooes e ẽ lagrimas ataa menhãa hode (12VO) sse copria aquello que diz o propheta: "Em as noytes alcade as maaos vossas e cousas santas e been-zede* [sic] *o Ssenhor Deus."*[693] Mais tarde, ao crer que Barlãao fora realmente preso por seu pai, Josaphat *cõ gimidos e cõ lagrimas rogava a nosso Ssenhor qua* [sic] *ffosse e ajudoyro do santo velho*[694]. Sua oração com lágrimas e gemidos é tão eficaz nesse momento que, adormecendo, Deus proporciona-lhe uma visão em que lhe mostra a verdade acerca dos fatos. Josaphat ora com lágrimas pedindo a Deus por Barachias e pelo reino, quando lhe passa o governo do reino; ora com lágrimas para encontrar Barlãao no

---

[690] Ed. de Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 163.

[691] *Estou esgotado de tanto gemer,/ De noite eu choro na cama,/ Banhando meu leito com lágrimas.*

[692] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 22. Lacerda: *lan/çou sse ẽ oraçõ cõ mujtas lagrimas. Rogando nosso/ ssenhor de coraçõ q̃o aJudasse e lhe ffezesse dar boa çi/ma*[3] *aoq̃ começara...*; p. 85, nota (3) "bom acabamento."

[693] *Ibidem*, p. 22. Lacerda: *catoda anoyte/ estaua ẽ oraçooẽs e ẽ lagrimas ataa menhaa hõ//desse cõpria aquello q̃ diz opropheta. Em as noytes/ alçade as maaos vossas ẽ cousas santas e been/ zede osssenhor deus/*; p. 85-87.

[694] *Ibidem*, p. 29. Lacerda: *e cõ gimidos e cõ lagrimas/ Rogaua anosso ssenhor q̃ fosse ẽ aJudoyro do santo/ velho.*; p. 103.

deserto (*co muitas lagrimas*[695]); enfim, tal é sua prática que ele, ao final de dois anos de vida ascética no deserto e prática de muitas lágrimas, tem a aparência desfigurada, como outros protagonistas das hagiografias do BNL ALC 462: *todo negro do ardor do ssoll e (...) os olhos ecovados e as pestanas queymadas das muitas lagrimas e da muita afliçõ e da muita mingoa...*[696] Não são, naturalmente, quaisquer lágrimas. Josaphat, ainda na casa paterna, após converter Naçor, declara-se com *grande deseyo del* [Jhesu Christo] *como aquel que tragia a sua alma chagada do seu amor*[697]. Mais adiante, sofrendo as tentações da luxúria provocadas pelos espíritos maus do mago Theodás, Josaphat, que luta contra o pecado justamente com lágrimas de contrição, adormece depois de um bravo combate em que ele faz largo uso das orações com lágrimas (*por mujtas oras cõ mujtas lagrimas*[698]). O Infante, tem, então, uma segunda visão divina: é-lhe permitido apreciar o Paraíso e o Inferno. Se anteriormente Josaphat já demonstrara sua alma *chagada* de amor, após a visão maravilhosa essa chaga ou o amor e desejo de Deus só pode tender a aumentar. É o que nos confirma o narrador: *logo foy torvado em ssy tremendo todo cõ grande pavor e* ***rios de lagrimas*** *corria dos seus olhos (...) quando pensou e seu coraçõ aquellas cousas que vira e vissom deitou-sse em seu leito emfermo* ***deseiando os bees que vira e cõ temor dos maaos e das penas que lhe foram mostradas e avisom***[699]. O narrador manifesta-nos, explicitamente, a dupla compunção de Josaphat: de temor e de amor. Josaphat adoece de desejo. Sua alma estará para sempre com a presença da visão beatífica e a impossibilidade de experienciá-la totalmente ainda nesta vida. Dessa forma, nosso protagonista alcançou um grau de amor a Deus desinteressado, o amor extático ou contemplativo, e verte lágrimas não apenas por seus pecados e pelo próximo, mas de desejo de Deus. Assim quando, cedendo à obediência ao pai, Josaphat deixa de ir ao deserto para governar metade do reino, ele geme[700]. E, quando finalmente parte para viver no deserto, o narrador anuncia que Josaphat vai alegre e ora pedindo a Deus

---

[695] *Ibidem*, p. 63. Lacerda: *cõ/ mujtas lagrimas*; p. 181.
[696] *Ibidem*, p. 63-64. Lacerda: *todo/ negro do ardor do ssol e (...) os holhos ẽ couados/ e as pestanas queymadas das mujtas lagrimas e/ da mujta afliçõ e da mujta mingoa...*; p. 183.
[697] *Ibidem*, p. 41.
[698] Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 139.
[699] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 47; grifo meu. Lacerda: *logo foy troua/do em ssy tremendo todo cõ grande pauor e Rijos/ delagrimas corriã dos seus olhos (...) quando pensou ẽ seu coraçõ aquellas cous/as q̃ vira ẽ ujssom deitousse em seu leito em ferm/o desejando os bẽes q̃ ujra e cõ temor dos maaos e/ das penas q̃ lhe foram mostradas ẽ aujsom*; p. 143.
[700] Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 149 (*gemẽ/do*).

lágrimas espirituais: *"Senhor, rogo-te que me outorges que os meus olhos nunca vegam os bees deste mundo nem a minha mente nunca seja levantada em a vaydade desta vida pressente; enche os meus olhos de* ***lagrimas sprituas*** *e adereça os meus caminhos e mostrar-me* [sic] *o teu servo Baãrlaao* [sic] *que me emsinou a carreyra da saude pera eu aprender delle otra balho desta vida hermitaa que non seia ẽganado pollo imiigo por nom saber a arte de lidar co elle; ffaze-me, Ssenhor, achar a carreira por que venha a ty, ca* ***a minha alma chagada he do teu amor e a ty desejo eu fonte de vida e de saude.***[701] Nosso hagiógrafo demonstra conhecer a diferença entre lágrimas espirituais e lágrimas mundanas (em outros termos, a tristeza segundo Deus e a tristeza segundo o mundo, do N.T. e dos Padres do Deserto) e são as primeiras que ele empresta ao personagem santo. Suas lágrimas possuem grande eficácia. Como já vimos, após as orações com lágrimas Josaphat obtém o que necessita, o que geralmente não é pouco, pois muitas vezes é alcançado com visões divinas e infusão da graça. As lágrimas de Josaphat também são eficazes contra as tentações. É com elas que ele vence a tentação da luxúria quando incitado pelos espíritos maus de Theodás: *o amor de Jhesu Christo, tomou por escudo cotra ho amor da luxuria e começou fazer ssuas oraçoes mui aficadas a noso Senhor e bater muito e seus peytos pera afugentar dhy as maas coydaçoes e chorava muito dos sseus olhos demadado a nosso Ssenhor que o ajudasse e o livrasse que no ecuiasse por pecados, esta vistidura da graça que reçebera e o bautismo.*[702] Josaphat verte suas lágrimas de contrição diante da apenas possibilidade de pecar: *começou de afligir o sseu corpo por fame e por ssede e co toda cotriçõ mais que ante*[703] e *quando sse vio assy eframado e acesso e cativado pera pecar laçou-sse logo e oraçõ e chorou muitas*

---

[701] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 60-61; grifo meu. Lacerda: *Senhor Rogote/ q̃ me outorges q̃ os meus olhos nunca uegam os/ beẽs deste mundo. nem amjnha mente nunca seia/ leuantada em auaydade desta ujda pressente. encheos/ meus olhos de lagrimas sprituas e aderẽça os meus/ caminhos e amostrame oteu seruo barlaão q̃ me em/sinou acarreyra da saude. pera eu aprender delle otra/balho desta ujda hermitaa q̃ nom seia ẽganado pollo/ Imíjgo por nom saber aarte delidar cõ elle. ffazeme/ ssenhor achar acarreira por q̃ uenha aty. ca amínha al/ma chagada he do teu amor e aty deseio eu fonte de/ uida e de saude.*; p. 175.

[702] *Ibidem*, p. 43. Lacerda: *oamor de Jhesu christo/ tomou por escudo cõtra ho amor da luxuria e come/çou fazer ssuas orações muj aficadas anoso senhor./ e bater mujto ẽ seus peytos pera afugentar dhy as maas/ coydações e choraua mujto dos sseus olhos demãdãdo/ anosso ssenhor q̃o aJudasse e oliurasse q̃ nõ ẽcujasse/ por pecados esta ujstidura da graça q̃ reçebera ẽ obautis/mo*; p. 133.

[703] *Ibidem*, p. 43. Lacerda: *começoude/ afligir osseu corpo porfame e porssede e cõtoda cõtriçõ mais q̃ante.//*; p. 133.

lagrimas braadando a nosso Senhor que faz salvos os que esperom e elle e cetera[704]. Enfim, Josaphat manifesta compunção pelos seus pecados, compaixão pelos homens, amor e desejo de Deus em suas lágrimas, refazendo a tipologia das lágrimas medievais e percorrendo os degraus de amor: por si mesmo, temendo pela salvação de sua alma, na compunção de temor (e para representar este aspecto da compunção o hagiógrafo incrementa a narrativa com a luta contra a luxúria, vencida, e a visão das penas do Inferno); pelos homens, primeiramente como o Buda, pela sua condição miserável, e, depois de seu conhecimento do Cristianismo, semeando conversões na tentativa de resgatar a saúde cristã das almas; enfim, o amor puro de Deus, explicitado diversas vezes no texto, que descreve um Josaphat chagado e desejoso.

Verifiquemos agora as lágrimas vertidas nos momentos de separação ocorrida entre alguém que é santo ou está imbuído da graça divina e outros. Esses episódios são ocasionados pela partida conseqüente da renúncia do mundo de alguém a serviço de Deus ou pela morte de um personagem. O primeiro desses episódios, relembramos, é a volta de Barlãao para o deserto, após batizar Josaphat. Quando Barlãao anuncia a Josaphat que vai retornar para o ermo, o Infante chora: *Josaphate nom podia ssofrer a ssua* [de Barlãao] *(11RO) partida e era mui triste e porem chorava muitas lagrimas*[705]. E, na despedida entre ambos, o narrador repete-se: *Josaphat co muitas lagrimas no podia ssofrer a partida de ta boo meestre e dizia oo padre: "Quem averey eu e teu logar ou quem me fara o que me tu fazias, ou hu acharey eu tal pastor e tall guiador de ssaude das almas, ou co que averey ssolza..."*[706]. E, após a partida de Barlãao, Josaphat *lançou-sse e oraço co muitas lagrimas, rogando nosso Ssenhor de coraço que o ajudasse e lhe ffezessse dar boa çima ao que começara...*[707]. É de se observar ainda que Josaphat, antes mesmo de ser batizado, pede ao velho ermitão para partir com ele para o deserto e, tendo seu pedido

---

[704] *Ibidem*, p. 45. Lacerda: *osanto mançebo quãdo sseujo/ assy ẽ framado*[2] *e açesso e catiuado pera pecar lã/çousse logo ẽ oraçõ e chorou mujtas lagrimas/ braadando anosso senhor que faz saluos os q̃/ esperom ẽ elle et cetera*; p. 139, nota (2) "inflamado".

[705] *Ibidem*, p. 19.

[706] *Ibidem*, p. 21. Lacerda: *Josaphat cõ mujtas lagrimas/ nõ podia ssofrer apartida de tã boo meestre Edizia oo/ padre quem auerey eu ẽ teu loga ou quem me fa/ra oq̃ tu fazias. Ou hu acharey eu tal pastor/ e tall gujador de ssaude das almas. Ou cõ quẽ auerey/ ssolaz...*; p. 83.

[707] *Ibidem*, p. 22. Lacerda: *lan/çou sse ẽ oraçõ cõ mujtas lagrimas. Rogando nosso/ ssenhor de coraçõ q̃o aJudasse e lhe ffezesse dar boa çi/ma*[3] *aoq̃ começara...*; p. 85, nota (3) "bom acabamento."

negado, chora (*Emtõ começou de chorar o Infante*)[708]. O que se pode depreender deste episódio é que Josaphat pranteia a ausência do guia espiritual (*pastor e tall guiador de ssaude das almas*) pois já deseja com intensidade o caminho para a salvação de sua alma (o que se pode ver, por exemplo, no pedido feito para acompanhar Barlãao na vida no deserto). O narrador demonstra desde já a santidade do protagonista ao emprestar-lhe um tal desejo de maneira que a busca de Deus ou a presença de quem representa sua presença minimamente (Barlãao) são-lhe as únicas coisas que lhe proporcionam alegria (*co que averey ssolza...*). As lágrimas são, portanto, de desejo de aproximação de Deus - que é já o próprio desejo de Deus – e de temor de pecar.

O segundo episódio em que temos uma situação de separação é a morte de Avenir, ocorrida quatro anos após seu batismo cristão, durante os quais fez vida de penitência e lágrimas. Neste caso, temos uma situação bem diferente da descrita anteriormente. Josaphat enterra Avenir e roga a Deus pelo pai, durante sete dias: *...e corriam rios de lagrimas dos sseus olhos e começou a chorar dizendo: "Muitas graças te dou eu, meu Senhor Deus, Rey da gloria muy poderoso, que nom desprezaste a minha oraçõ e as minhas lagrimas, e te prouge de coverteres este meu padre teu servo das ssuas maldades e o tiraste pera ty salvador de todos (....) rogo-te que o alongues em ho logo da ffolgãça hu esplandeçe a luz da tua face (....) perdoa-lhe todos os sseus pecados (....)*[709]. E, ao final do trecho, o hagiógrafo usa o versículo 7 do Salmo 6 (*Regaua* [Josaphat] *oestrado cõ lagrimas horãdo/ anosso ssenhor com mujtos gimidos*[710]), referência ao efeito purificador do *Penthos*. O que vemos nesta cena, repleta de lágrimas da parte de Josaphat, é a meu ver, primeiramente, uma ação de graças de Josaphat, pela conversão de seu pai; e em seguida, sem deixar de fazer parte do mesmo movimento, a oração pela purificação e salvação da alma do pai. Ambas as lágrimas, em essência, traduzem o mesmo sentimento: o amor e compaixão de Josaphat pelo homem que é seu pai natural, chorando pelos pecados dele e agradecendo pela conversão dele. Não há, em momento algum da cena, lágrimas de tristeza pela morte corporal do pai, sentimento que

---

[708] *Ibidem*, p. 16.

[709] *Ibidem*, p. 55. Lacerda: *mujtas graças (....) teprouge de/ cõuerteres este meu padre teu seruo das ssuas/ maldades e otiraste pera ty saluador de todos (....) Rogote q̃o alongues*[1] *em ho logo da ffolgã/ça hu splandeçe aluz da tua façe (....)*; p. 163, nota (1) "O *n* está rasurado no manuscrito. Talvez seja alogues (aloges). Abraham: alongues."

[710] Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 163.

corresponderia à tristeza segundo o mundo. As lágrimas do episódio, assim, enaltecem a santidade do protagonista que se oferece como instrumento para a purificação dos pecados do pai através de sua compunção.

Outro episódio de separação que se segue constitui-se da partida de Josaphat do reino cristão que construíra onde antes reinara seu pai. O santo, após a morte do pai e a conversão de todo o reino, finalmente pode renunciar ao mundo e dirigir-se para o deserto, para a vida de serviço e contemplação de Deus. Desta vez, diferentemente da situação precedente, é o homem santo quem parte (como no primeiro episódio, em que Barlãao deixa Josaphat). Os súditos sentem-se órfãos de seu guia – guia e exemplo, como todo santo – espiritual; sua ausência torna-se dolorosa, assim como a ausência da beatitude completa ainda na terra ou a ausência da presença de Deus, no Inferno, são fontes de desejo e temor. As lágrimas dos súditos são abundantes: *começarom de chorar de sse queixar por que sse partira* [Josaphat] *assy delles* (....) *chorauom muyto ho sseu desenparo*[711]*; Eentom veeryades/ ally chorar todos muj de coraçõ e todos estauom/ aRedor do santo Josaphate come sse as almas delles/ pendessem da ssua alma e nom podessem viuer ssem elle/ quantas cousas aly diserom de grandes cõpaixoes q̃uatas/ lamentações aly fforõ ffeytas. todos ho beygauam/ todos ho abracauom tam grande era adoor e acon/payxom q̃ sse nom nẽbrauom de lhe auer Reue/rença (...) Eora lhe chamauam padre. ora lhe chamauam/ saluador. ora lhe chamauã bem feytor e diziam sen/hor por ty conheçemos onosso ssenhor deus. porty somos/ liures do error. porty achamos folgança de todos nossos maaes pois q̃ faremos de pois que te ffores//*[712]. Os súditos, como na doutrina do *Penthos*, parecem sentir-se exilados da fonte que lhes irradia santidade (Josaphat). Neste caso, a situação é similar ao primeiro episódio de separação, comentado acima. Em ambas as cenas, o paralelismo com o *Conto de Amaro* é, no mínimo, curioso: Leomites faz um grande lamento quando Amaro separa-se dele; os companheiros de navegação de Amaro ficam roucos de tanto chorar na ausência de seu chefe. Nestes episódios de separação entre personagens das narrativas e o protagonista explicitamente santo, temos uma hipervalorização do tema da saudade e do desejo provocado pela ausência do personagem santo, sentimento que é correlato ao desejo de

[711] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat", op. cit.*, p. 58.
[712] Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 171.

Deus e à nostalgia da Pátria Celestial, elementos definidores do *Penthos*. A dor e as lágrimas provocadas pela separação do que é sagrado, recordamos, foi bastante enfatizada em alguns tratados do *corpus* de espiritualidade, como na *Contemplação de São Bernardo*, em que Maria e os discípulos são nomeados também como *desamparados* (viúva, órfãos etc.), por ocasião da morte do Cristo; ou ainda no *Livro dos três caminhos e sete sinais do Amor Embebedado*, que legitima as lágrimas nos momentos da separação com o texto bíblico que narra a separação entre Davi e Jônatas (I Sam. 20, 41).

Os dois próximos episódios de separação são, novamente, cenas de morte. Entretanto, diferenciam-se da narração da morte de Avenir pois, nestes últimos casos, quem morre – e, portanto, deixa o mundo terreno e a companhia dos outros homens – são os dois personagens santos do texto: Barlãao e Josaphat. Falo de episódios separados, pois cada um dos falecimentos dá-se em momentos distintos do tempo narrado e do tempo da narrativa. Barlãao pressente sua morte eminente e relata-o a Josaphat. Então, *começarom corer riios de lagrimas dos olhos de Josaphate sse mesura e guisa que regavan elle e toda a terra e que ssia e rrogava o santo padre que o levasse por sseu copanheyro na morte e que o nom leyxasse, depos ssy em esta vida, dizendo-lhe: "Padre, por (38VO) que me leixas em tanta tribulaçõ e e tanta mizquindade ante que sseia bem usado em os trabalhos desta vida do hermo e fico ao perigoo sso cõ as lides dos iimigos...*[713] O narrador observa mais uma vez, como já o fizera na primeira despedida entre o ermitão e o Infante, que Josaphat roga para ir-se junto com seu guia espiritual. Da mesma forma, novamente nos é explicitado que Josaphat *estava cõ grande doo que sse nom podia contar e nom podia ssofrer o partimento de sseu padre spritual*[714]. Nesta situação, Josaphat adota o papel de órfão como o vivenciaram seus súditos por ocasião da sua partida do reino; aqui é o santo que se sente desamparado, com medo de afastar-se de Deus pelo pecado e pela tentação estando na ausência de seu "exemplo" espiritual. Mais uma vez, a comparação com o pranto de Leomites, no *Conto de Amaro*, é inevitável,

---

[713] *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*, *op. cit.*, p. 66-67. Lacerda: *começarom aco/Rer Rijos de lagrimas dos olhos de Jossaphate ssẽ/ mesura ẽ gujsa q̃ Regauam elle e toda aterra/ ẽ q̃ ssija[1] Errogaua osanto padre q̃ oleuasse por/ sseu cõpanheyro na morte e q̃o nom leyxasse/ de pos ssy em esta ujda. dizendolhe padre por// q̃ me leixas em tanta tribulaçõ e ẽ tanta mizqujndade/ ante q̃ sseia bem vsado em os trabalhos desta uidado/ hermo e fico ao perigoo soo cõ as lides dos Jmijgos...*; p. 189-191, nota (1) (p. 189): "estava.".

[714] *Ibidem*, p. 68.

devido à similaridade de cena e expressões. Ao ver Barlãao morto, Josaphat *cahio ssobre elle e começou de chorar e de ssospirar e gemer cõ grande door de sseu coraçõ, e lavava o corpo santo co lagrimas. E evolveo em o pano da laa que lhe dera e o paaço e cantava ssalmos por todo o dia e por toda a noicte co muitas lagrimas em guisa que molhava todo o santo corpo*[715]. Josaphat dirige preces a Deus, pedindo a intercessão de Barlãao; seus sentimentos de "exilado" do que é santo e de temor do afastamento aumentaram devido à ausência de seu guia e conversor: *Non tornes a tua ffaçe de mi, e ssey meu ajudador e nom me desenpares nem me desprezes (...) (40RO) Salvame, Ssenhor, boo amador dos homẽes, polla oraçom do teu servo Barlãao...*[716]. O pedido de intercessão de Barlãao junto a Deus, na prece de Josaphat, representado exemplarmente como santo e cheio da graça do Espírito Santo ao longo de toda a narrativa, santifica também, e conclusivamente, Barlãao. Temos, então, a história de dois santos, dois "apóstolos".

Por fim, no último episódio de separação da narrativa, a morte de Josaphat, temos o ermitão do deserto que o enterra junto a Barlãao e *honrrou* [Josaphat] *cõ os santos louuores e deitou muitas lagrimas por elle, e mostrou-lhe todos os signaaes do amor e feze-lhe todas as cousas que covem a christãao*[717]. Mais tarde, Barachias, acompanhado do povo do antigo reino de Josaphat, vai até a sepultura de Josaphat, onde *chorou ssobre elle*[718]. Não são muitas nem efusivas as manifestações de lágrimas por ocasião da morte de Josaphat. Observe-se que, embora a morte livre Josaphat definitivamente do mundo terreno, essa "separação" não é tão dolorosa para seus súditos quanto sua partida do reino, anos antes. Segundo o *Penthos*, um cristão não deve chorar por um morto, pois trata-se apenas da morte corporal; deve-se, antes, chorar pela "morte da alma". Não há sinal de tristeza: o ermitão derrama lágrimas mostrando ao morto os sinais do amor e devoção ao santo. A indicada associação das lágrimas com os sinais do amor e tudo o que

---

[715] *Ibidem*, p. 69. Lacerda: *Tanto q̃ Josaphate vio morto barlaão cahio ssobreelle/ e começou de chorar e de ssospirar e gemer cõ/ grande door de sseu coraçõ e lauaua ocorpo santo./ cõ lagrimas e ẽuolueo em opano dalaã q̃ lhe derã/ ẽ opaaço e cantaua ssalmos por todo odia e por toda a/ noicte cõ mujtas lagrimas em quisa q̃ molhaua to/do osanto corpo*; p. 195.

[716] *Ibidem*, p. 69. Lacerda: *nom tornes atua ffaçe de mj̃ e ssey³ / meu aJudador e nom me desenpares nem me desprezes (...) //Saluame ssenhor bõo amador dos homẽes po/lla oraçom do teu seruo barlaão*; p. 195-197, nota (3) (p. 195): "sê. Cf. 6r 26. Abraham cita Epifânio, que diz ser uma forma usada no Sul do País, assim como datilhos em vez de tâmaras."

[717] *Ibidem*, p. 71-72. Lacerda: *hon/rrouo cõ os santos louuores e deitou muj/tas lagrimas por elle e mostroulhe todos/ os signaaes do amor e fezelhe todas as cou/sas q̃ cõuem achristãao*; p. 201.

[718] *Ibidem*, p. 72.

convém fazer a um cristão evoca o episódio em que Josaphat chora sobre a sepultura do pai, não por tristeza, mas pelos pecados do morto, purificando-o. A exemplo do santo, o ermitão demonstra a compaixão, o amor pelo outro, nos sinais cristãos convencionados. As lágrimas, no caso, fazem parte desses sinais. Barachias, um dos poucos cristãos da narrativa que já o era antes do batismo de Josaphat também chora, mas também pode estar seguindo o exemplo de Josaphat e demonstrando-lhe *os signaaes do amor*. Não me parece que estejamos diante das lamentações ocorridas nos episódios de separação que remetiam a ausência do personagem santo à metáfora da alma exilada da Pátria Celeste e do que é santo. Note-se que os episódios deste último gênero são na sua grande maioria os de separação sem morte: a primeira despedida de Barlãao e Josaphat; a partida de Josaphat do reino; e, enfim, a segunda separação dos dois santos, esse sim, episódio de falecimento de Barlãao. A morte de Josaphat ocasiona a confirmação da santidade dos dois homens, Barlãao e Josaphat, com o traslado dos corpos, o que suscita, nos súditos, adoração dos *bẽentos barõoes*[719] e mais conversões.

O que podemos depreender das lágrimas narradas destes cinco episódios comentados é o fato de que, efetivamente, a partir delas o hagiógrafo representa a santidade do protagonista, em especial, e nos moldes do *Penthos*. Assim, no primeiro episódio, a partida de Barlãao, Josaphat expressa desejo de Deus e da salvação de sua alma; por ocasião da morte de Avenir, Josaphat demonstra compaixão pelo pai, vertendo lágrimas de compunção pelos pecados dele; na morte de Barlãao, Josaphat deixa claro, em suas lágrimas e preces, a compunção de temor: temor de pecar; na partida de Josaphat do reino, deixando para trás os súditos, esses manifestam intensamente seu desamparo, a orfandade espiritual ocasionada pela ausência da fonte irradiadora de santidade. Ora, tal fonte não é outra senão a figura de Josaphat e as lágrimas dos súditos não fazem outra coisa senão explicitar ao leitor quão santo é aquele que parte. Por fim, na morte de Josaphat, temos as lágrimas de compaixão do ermitão. Josaphat já está no Paraíso, com sua coroa. No entanto, o corpo morto – tanto o seu quanto o de Barlãao - realizam milagres, concluindo o processo de santificação dos personagens por parte do hagiógrafo. As lágrimas da narrativa como um todo correspodem bem às lágrimas da doutrina do *Penthos*, conforme a descrevemos ao longo da Tese. Diversos dos conceitos que a

[719] Lacerda, M. C. de, *op. cit.*, p. 203.

compõem são, inclusive, explicitados verbalmente: contrição, compaixão, compunção, desejo de Deus. Assim, sem entrar na polêmica acerca da primeira versão cristianizada da história do Buda ou discutir a transmissão do texto, observamos apenas que a versão portuguesa do BNL ALC 462 foi elaborada de forma a não fugir de preceitos que vigoravam desde o monaquismo primitivo e que estão marcadamente presentes e atuantes na produção hagiográfica do *scriptorium* cisterciense (alcobacense) entre os séculos XIV-XV.

Morte de S. Jerónimo (BNL ALC 462, f. 89v.-96r. *Esta he a morte do bem Aventurado Sam Jeronimo: /*)

O texto da *Morte de S. Jerónimo* do BNL ALC 462 não corresponde às versões reconhecidas da vida de S. Jerônimo; trata-se de um texto apócrifo, a chamada *Epistula Sancti Eusebii Cremonensis*, segundo as informações da *Clavis*[720] e da obra do estudioso de S. Jerônimo, F. Cavallera[721]. Constitui-se de um longo discurso de S. Jerônimo imediatamente antes de sua morte, diante da comunhão final. Esse texto ocupa um importante lugar no legendário do dominicano Pierre Calo e no *Hieronymianus* de Giovanni d'Andrea, ambos do século XIV. A partir dessas duas compilações, a narrativa da morte de São Jerônimo passa a ser recopiada inúmeras vezes, em diversas línguas. No entanto, a origem do texto parece ser mais antiga. É o próprio Cavallera quem observa que os traços espirituais e doutrinais da narrativa remontam-na a um autor mais antigo, pois descreve um estado de coisas mais aparentado com o século XII do monaquismo. A presença desse texto na miscelânea de Frei Hilário do BNL ALC 462, em português, mas em provável cópia de tradução, datado paleograficamente do XV porém com português do XIV, já é um indicador da possível origem mais remota do texto. O compilador (ou tradutor) dos textos portugueses do códice BNL ALC 462 não utilizou-se das epítomes da narrativa de Barlãao e Josaphat contidas em legendários. Da mesma forma, é bastante provável que tenha utilizado outra fonte para a *Morte de S. Jerónimo*, diferente do legendário do dominicano Pierre Calo ou do *Hieronymianus* de Giovanni d'Andrea,

[720] Dekkers, E. *Clavis patrum latinorum... a Tertulliano ad Bedam* (3 éd.). Turnhout: Brepols, 1996.
[721] Cavallera, Ferdinand. *Saint Jérôme – sa vie et son œuvre.* Louvain/ Paris, 1992, 2 vol.

compostos apenas no século XIV. A narrativa da *Morte de S. Jerónimo* é uma longa prece que o santo pronuncia antes de receber sua derradeira comunhão. Ela começa a ser narrada em terceira pessoa, por um narrador que nos anuncia a situação de S. Jerônimo: *Con lagrimas continuadas tẽedo as mãaos alcadas ao ceo calou hum pouco e depois oolhou contra os hirmãos e dise-lhes*[722]... A seguir, a voz da narrativa é passada ao santo protagonista, que instrui seus irmãos sobre onde e como enterrar seu corpo e pede-lhes que lhe tragam a comunhão. O texto volta para a terceira pessoa, que narra os irmãos trazendo o sacramento para o santo e a reverência deste último: *E ẽtonces/ os seos yrmaos lhe trouxerom o corpo de noso se/nhor Jhesu Cristo com grande reverenca. 3. E quando o / sancto barom vio o corpo do senhor diribou-sse lo/go en terra e alcou a voz com lagrimas e dise*[723]. É então que temos o trecho mais longo da narrativa (f. 90r. a 95v., p.30-36 ; texto completo : f. 89v. a 96r.; p. 30-37), quando, diante do corpo de Cristo, Jerônimo pronuncia sua oração, que assemelha-se a um sermão místico, com explanações diversas sobre a doutrina (o mistério da Trindade e da humanidade do Cristo), exortações aos sacerdotes pecadores, citações bíblicas e, principalmente, comentários sobre a contemplação de Deus na Eucaristia. Jerônimo fala da doçura de tal manjar : *Oo comer mui / amavel ẽ no qual he dolçura de sabor e de olor. / En no qual he todo deleitamento e toda meezinha / e todo sostimento e toda fulgura de trabalho e toda / cousa que pode seer desejada tu es vida (...) Tu es / vida do(c)e amavel e alegre e mãsidõe do teu dul/cor (...) Tu es aquela claridade que te nõ / pode comprehender a qual alomeea todo homem*[724]. Ainda, acerca da Eucaristia e da Redenção do Cristo por seu sacrifício : *Oo sinal de gra/nde amor o qual se nõ pode pensar. Oo maravilho/sa nova seer esse meesmo o dador que he o dom. Oo / meu senhor quam grande he a tua caridade (...)*[725] ; *Verdadeyramente os que te acham recebẽ / saude sem termo. Oo manjar muy maravilhoso / deleitavel e muy alegre e muy seguro sobre todalas / cousas ẽ o qual som tantos sinaaes e novas maravy/lhosas ẽ o qua(l) há todo deleitamento e acrecentamento*

[722] Ed. de José Manuel Feio, *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-83, p. 30.
[723] *Ibidem*, p. 30.
[724] *Ibidem*, p. 34.
[725] *Ibidem*, p. 35.

de / todalas cousas[726]. Observe-se a ênfase dada, com a repetição do substantivo e derivados, ao *deleite* proporcionado pela experiência da comunhão com o Cristo. Jerônimo manifesta, diante da Eucaristia, um intenso desejo de Deus: *Oo Jhesu Cristo piedoso e morto jaço, ven e resusçita-me / e confesar-m'ey a ty. Doente som e en na mynha / carne nõ ha hy nehũma saude : fisico es, da-me sa/ude que nom ha hy outro que ma posa dar salvo tu. / Despido som e atormentado : rico es, viste-me. 24. Pereço / a fame en este deserto : manjar es, farta-me. Sede ey // muy grande : beber saudavel e(s), embebeda-me*[727]. Ao findar sua prece, com a fórmula *Tu sejas bento in secula seculorum*[728], o texto volta ao narrador em terceira pessoa, descrevendo os acontecimentos em torno da morte do santo. S. Jerônimo recebe a comunhão, e então, diz o narrador : *deitou-se d'espadoas ẽ terra nuu / e pos as maãos ẽ cima dos seos peitos ẽ maneyra de Cruz / e disse cõ grande devaçom o salmo que se segue : Nũc dimitis / servũ tuũ domine in pace*[729]. Nesse momento, uma grande claridade desce sobre o santo, permanecendo durante uma hora, na qual anjos caminham em volta do corpo do santo (o falecimento de Jerônimo dá-se enquanto a luz paira sobre ele e obnubila a visão dos demais) e uma voz celestial chama o *servo muyto amado*. E Jerônimo responde : - *Oo pie/doso senhor Jhesu Cristo a tí vou que me conprasste pollo teu / sancto sangue precioso*[730]. E assim ele entrega a alma a Deus e a luz desaparece. O hagiófrafo explicita sinais da santidade do corpo, além da claridade e da voz que dirigiram-se a S. Jerônimo : *quando / aquella alma tam sancta sayo do corpo sintirã todos hũ / odor de tã precioso cheíro, o quall dorou per muitos días quall / nũca foy*[731]. E depois termina a hagiografia, uma vez morto o santo.

Vejamos as lágrimas descritas no texto. São quatro as ocasiões em que elas são mencionadas; em três delas é o santo protagonista quem as verte; e, ao falar da humanidade do Cristo, Jerônimo observa que Ele também chorou. É sobretudo no sentido da compunção - tanto do arrependimento pelos pecados quanto pelo desejo de Deus -

---

[726] *Ibidem*, p. 35.
[727] *Ibidem*, p. 36.
[728] *Ibidem*, p. 36.
[729] *Ibidem*, p. 36.
[730] *Ibidem*, p. 37.
[731] *Ibidem*, p. 37.

que podemos interpretar as lágrimas de S. Jerônimo nesse texto. Também não podemos deixar de chamar atenção para o fato de o texto estar centrado no momento da morte – esse é o tema da narrativa. Com isso, o hagiógrafo proporciona a seus leitores o *exemplum* da atitude de um santo nesse momento tão especial para os cristãos e próprio para a compunção de arrependimento e temor; o tema, como vimos, é muito freqüente e relevante nos textos do códice BNL ALC 462 e nos tratados de espiritualidade.

A primeira ocasião em que S. Jerônimo verte lágrimas é já na introdução da narrativa, quando o narrador descreve a posição do santo: *Con lagrimas continuadas tẽedo as mãaos alcadas ao ceo calou hum pouco e depois oolhou contra os hirmãos e dise-lhes*[732], mostrando-nos de que forma orou o santo. A compunção, observe-se, é contínua.

Em seguida, S. Jerônimo chora quando contempla o corpo do Cristo no sacramento da Eucaristia : *3. E quando o / sancto barom vio o corpo do senhor diribousse lo/go en terra e alcou a voz com lagrimas e dise/ - Oo senhor e quem som eu pera que ouse a/parecer ante / ty ? Nom soom digno que entres soo meu telha/do nen o mereci que som homen pecador*[733]. Pode-se ver claramente, pelas palavras do santo consecutivas às lágrimas, sua posição contrita de humildade devido a sua condição humana, de pecador. Encontramo-nos diante de uma atitude pregada pela doutrina do *Penthos* por excelência. Ao narrar que o santo levantara-se de sua posição de reverência e adoração, o hagiógrafo frisa a presença das lágrimas e dos suspiros: *4. E depois alçou-se da terra en joelhos e com lagrim/as e sospiros e firia-se muyto en nos peitos dizẽ/do : Tu es o meu Deos e meu senhor o qual padeceste / por mỹ paixom e morte cruel*[734]. São Jerônimo derrama lágrimas de devoção diante do Cristo presente na Eucaristia. As lágrimas associadas à Eucaristia são comuns na Idade Média, segundo observa P. Nagy[735]. Jerônimo chora diante da Paixão de Cristo; o sacrifício e os sofrimentos de Deus devidos a seus próprios pecados o compunge. Esses são os três momentos em que o narrador empresta lágrimas ao protagonista. Por fim, temos a referência às lágrimas do Cristo, para dar ainda maior

[732] *Ibidem*, p. 30.
[733] *Ibidem*, p. 30.
[734] *Ibidem*, p. 30.
[735] Segundo Nagy, as lágrimas diante da Eucaristia e durante a celebração da missa são muito freqüentes no século XIII, expressando a relação de amor místico com o Cristo da Paixão, cuja devoção torna-se cada vez mais acentuada. Cf. Nagy, Piroska, *op. cit.*, p. 399-405.

autoridade às lágrimas de Jerônimo: [Jerônimo fala da humanidade do Cristo] *Verdadeyramente sy ca fame e / sede ouveste e choraste e ouveste infirmidade / como eu, pero que en ty non foy defeito neh/ũũ nen enfirmidade de pecado como en mỹ que / nom podeste como eu. En ti he e foy corpora/lmente conprimento de toda graça ca nõ te foy dada / a graça per medida a tua alma como foy ajũtada / sem apartamento aa divĩdade todalas cousas / soube perfeitamente e pode fazer o que fazer pode esa / meesma devĩdade.*[736] Neste trecho, o hagiógrafo explicita claramente através das palavras do próprio S. Jerônimo – talvez com maior crédito do que as ditas em terceira pessoa, na voz do narrador! – o motivo das lágrimas do santo : o pecado. Ou seja, compunção de temor. Ao mesmo tempo, o hagiógrafo toma a ocasião para fazer uma breve exegese explicando as lágrimas do Cristo, como compunção de amor, êxtase de graça divina.

Por fim, vale a pena observar as últimas palavras do protagonista, após ter recebido o corpo de Cristo na comunhão e entregar a alma a Deus, que são, no entanto, sem lágrimas ; porém, acompanham-nas outros sinais de santidade : a claridade e, em seguida, o bom odor : *Oo pie/doso senhor Jhesu Cristo a tí vou que me conpraste pollo tey / sancto sangue precioso.*[737]

Fica claro que nas três primeiras expressões de lágrimas do texto S. Jerônimo dá voz e visibilidade à compunção pelos seus pecados e à devoção à Paixão de Cristo. Ele tem conhecimento da iminência de sua morte e manifesta medo, humildemente, pelos pecados cometidos durante sua vida – ou pelo pecado inerente à condição humana. Diante da Eucaristia, ele não chora de júbilo ou glória pela visão divina; as lágrimas são derramadas porque, pecador que é, não é digno de receber o Senhor; e ainda porque, como homem é pecador e portanto co-autor do sofrimento do Cristo na cruz. Portanto, na *Morte de S. Jerónimo*, as lágrimas são à primeira vista, basicamente, expressão da compunção em seu primeiro estágio, quando se chora de medo, dor e luto pelos pecados cometidos por si mesmo. Essas lágrimas são derramadas sempre com a lembrança da Paixão do Cristo, sofrida também por causa dos pecados dos homens. Porém, nesse sentido, elas adquirem nuances de compaixão, com o exemplo do Cristo na cruz que teve compaixão pela humanidade inteira. E, acompanhando a longa prece de S. Jerônimo,

[736] *Ibidem*, p. 31.
[737] *Ibidem*, p. 37.

observa-se que, a partir da explicação das lágrimas do Cristo devida à sua graça completa e perfeita, temos a presença no texto da compunção de amor a Deus. Primeiramente, ele é referido na exegese das lágrimas do Cristo, homem e Deus, mas, ao longo das palavras de Jerônimo diante do « sinal » do corpo sagrado na Eucaristia, a ênfase no deleite dessa experiência, observada mais acima, aponta para uma experiência mística de união com Deus que só pode se concretizar na experiência do amor a Deus que é, como sabemos, uma vivência de presença e ausência (na mística S. Bernardo, por exemplo), logo, de desejo de Deus. Esse último constitui o estágio final e mais elevado do *Penthos*, assim o degrau máximo na escala do amor divino. Nosso protagonista, portanto, é bem caracterizado como o grande santo reconhecido pela Igreja e, nessa construção textual, pudemos ver os elementos do *Penthos* : a ênfase nas lágrimas, no temor e arrependimento pelos pecados, e no desejo e deleite do amor a Deus. Tudo isso, nas mãos do hagiógrafo, como *exemplum* de exercício espiritual para o momento da morte, numa construção claramente edificante de narrativa. O hagiógrafo explicita-nos sua intenção, colocada como natural para Deus e portanto qualquer cristão, ao final do texto : *a alma muy sancta así como stre/lla resplandecẽte per muitas virtudes, leixando o lodo / da carne, foy-sse cõ aligria aos reynos celestriaaes (...) Ca nõ se pode abscõder / a cidade asééntada sobre o outeiro, nẽ quis Deos que no seu / mõte se abscõdesse a cidade daquella vida. A quall foy rrazõ / de sanctidade e de saude a toda a igreja militãte*[738].

Conto de Amaro (Hystoria de certo homem pio chamado Mauro, o qual depois de perigozos e quasi impraticáveis trances, conseguio o dezejo, [que] tinha de ver o Paraizo terrestre) (BNL ALC 462, f. 111r.-123v. *Conta que em huũa provĩcia avya hũu homem bõo que avya nome Amaro,...*)

O *Conto de Amaro* é um dos textos do *corpus* que mais impressiona pela abundância de lágrimas narradas. Esse romance hagiográfico completamente original filia-se às tradições da literatura céltica irlandesa dos *imramma* e *echtrai* – gêneros de narrativas de navegação, tendo o segundo uma tônica na chegada em um Outro Mundo,

[738] *Ibidem*, p. 37.

originalmente em gaélico. A narrativa do *Conto de Amaro* descreve as aventuras do protagonista do título que, pretendendo descobrir o Paraíso Terreal, parte em uma longa jornada marítima com alguns companheiros em busca do Paraíso. A temática do périplo marítimo em busca do Paraíso Terreal, com algumas aventuras maravilhosas, coloca esse texto em relação com a *Navigatio Sancti Brandanis Abbatis*, narrativa também associada à tradição irlandesa dos *imramma* e *echtrai*, que conheceu amplo sucesso em toda a Europa medieval e que tem testemunhos produzidos em Portugal, inclusive um pertencente ao *scriptorium* de Alcobaça[739]. É necessário observar que o enredo do *Conto de Amaro* não tem relação alguma, nem o personagem se identifica, com o da vida de S. Mauro oriunda dos *Diálogos* de S. Gregório Magno, presente, mais tarde, na compilação hagiográfica *Legenda Aurea*, de Jacques Voragine (s. XIII).

A narrativa hagiográfica do BNL ALC 462 é um texto de manuscrito único, existindo ainda uma versão impressa, presente no *Ho Flos Sanctorum em lingoagẽ portugues*, de 1513[740], e também uma versão em espanhol, mais tardia, impressa em Burgos, no século XVI, mais precisamente em 1552, conforme nos informa Otto Klob, em sua edição do *Amaro*[741]. Klob observa que a linguagem em que está redigido o texto espanhol é bem mais antiga que a da época de sua impressão, fato que leva à provável existência de algum manuscrito em espanhol antigo. Efetivamente, hoje, na tradição castelhana, tem-se notícia de um manuscrito fragmentado datável do século XV, atualmente pertencente à Biblioteca da Universidade de Salamanca, com o texto do *sant Amaro* espanhol. Esse manuscrito deve ser a fonte da versão espanhola impressa em

---

[739] Falo dos códices Lisboa, BNL ALC 380 *olim* CCLVI, que contém a *Navigatio Brandani Abbatis*, e do Porto, BPM, Santa Cruz [de Coimbra] ms. 34 (n. Geral 43), que traz a *Nauigatio Brendani* - ambos os textos foram traduzidos em edição bilíngüe recentemente por Aires A. Nascimento: *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais* – Edição crítica de Aires A. Nascimento. Lisboa: Colibri, 1998. Além das edições, o tradutor apresenta estudos sobre a obra, incluindo comparações com as possíveis fontes célticas. No mesmo volume, temos a edição do *Conto de Amaro*, por Silva, Elsa M. Branco da (p. 261-281), que também faz estudo comparativo entre *Amaro*, a *Navigatio Brandani* e os *imrama* e *echtrai*, na sua Introdução (p. 241-259). Obs.: Estudei a relação entre o *Conto de Amaro*, a *Navigatio Sancti Brandanis Abbatis* e e a literatura de navegação irlandesa em minha dissertação de mestrado. Cf. Candolo-Câmara, Teresa. *Viagens Medievais ao Paraíso Terreal – que os homens, àquela época, ainda encontravam n'alguma ilha*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp/IEL, 1996.

[740] Lisboa: Hermano de Campos e Roberto Rebelo, atual incunábulo da BNL, Lisboa, sob a cota Res. 157-A.

[741] KLOB, Otto. A Vida de Sancto Amaro – texte portugais du XIV^{e} siècle. *In*: *Romania*, t. XXX. Paris, 1901, p. 504-518. Segundo ele, a redação espanhola intitula-se *La vida del bienauẽturado sant / Amaro, y de los / peligros que passo / hastaque llego / al Parayso / terrenal* e foi impressa em Burgos, *En casa/ de Juan de Junta a / veynte dias del / mes de febre / ro d'mil qui / nientos / y LII / años* (p. 505).

Burgos. Também se sabe que a mais antiga impressão dessa versão remonta ao XV (*ca.* 1497)[742]. Klob acredita que a transmissão do texto deva ter-se dado através de uma arquétipo latino, que constituiria a fonte comum às versões portuguesa e espanhola. Dentro desta hipótese explicar-se-ia, segundo Klob, as traduções feitas cujas diferenças ele considera insignificantes - com exceção das do começo e do final do texto. As versões em vernáculo teriam sido bastante fiéis ao texto da fonte latina, *en l'abrégeant ou en le modifiant quelquefois cependant où bon leur semblait. Ainsi s'expliquent les différences de détail, ainsi aussi s'expliquent facilement les divergences dans le commencement et la fin des deux rédactions*[743]. Elsa M. B. da Silva, em sua edição do *Conto de Amaro*, considera não claras as dependências possíveis entre as versões espanhola e portuguesa. Ela considera que, no caso da hipótese do arquétipo latino, cada versão teria passado por um processo de reescrita – afirmação da qual se presume que haveria versões intermediárias entre o texto latino e os vernaculares, o que é, a meu ver, o mais provável. Corrobora para essa interpretação da história do texto o fato lingüístico observado por Silva de que *quer a nível sintáctico, quer lexical, dificilmente se divisa, pelo menos, na sua forma actual, que o texto português possa ser uma tradução de uma versão latina*[744] – afirmação que eu precisaria lembrando que o texto do BNL ALC 462 é, provavelmente, não uma tradução **direta** da versão latina, mas uma cópia de um testemunho com a tradução já feita, como argumenta, por exemplo, Abraham para o texto da *Vida do Infante Josaphat*[745].

Klob comenta as principais diferenças entre as versões espanhola e portuguesa, localizadas no começo e no fim do texto. Elas esclarecem detalhes da história contidos apenas na versão espanhola; esses interessam-nos à medida em que se pressupõe que faziam parte do original latino e, portanto, do provável arquétipo do texto português[746]. Embora não façam parte textual da narrativa que analisamos, não podemos privarmo-nos

---

[742] Cf. Silva, Elsa M. Branco da, *op. cit.*, p. 244 n. 5.
[743] Klob, Otto, *op. cit.*, p. 505.
[744] Silva, Elsa M. B. da, *op. cit.*, p. 244.
[745] Abraham, R., *op. cit.*, p. 5; cf. outros comentários na análise da *Vida do Infante Josaphat*.
[746] Lembramos que já foi comentado, mais uma vez a propósito do texto da *Vida do Infante Josaphat*, que o tradutor ou autor da versão portuguesa dessa narrativa abreviou, resumiu e suprimiu passagens. É de se supor que o compilador da miscelânea do códice BNL ALC 462 tenha tido o mesmo procedimento na confecção do conjunto - homogêneo, aliás - ou que tenha escolhido versões seguindo princípios semelhantes.

de referir tais dados. Então, vejamos as observações de O. Klob. Primeiramente, o texto espanhol apresenta uma introdução que não consta no *Amaro* português. Esse início informa que Amaro vivia numa cidade da Ásia, que ele era rico e de boa vida, *que son nom, qui signifie "plein d'amertume", lui fut donné par ordre d'une voix céleste qu'entendirent ses parents neuf jours avant sa naissance*[747]. Temos aqui dois dados relevantes: a origem oriental de Amaro, que aproxima-o mais do texto da *Vida do Infante Josaphat*, cuja temática e elementos são muito semelhantes ao *Conto*, assim como de muitas das outras narrativas da miscelânea do BNL ALC 462, especialmente as hagiografias femininas. Além disso, temos a etimologia do nome do protagonista, *plein d'amertume*, ou seja, repleto de amargura, significado que corresponde também ao português Amaro. Essa etimologia logo no início da narrativa anuncia uma parte integrante da personalidade e o destino de Amaro: a amargura e, muito provavelmente dela decorrente, as lágrimas abundantes no texto. É significativo o fato de o hagiógrafo explicitar dessa forma a relevância das lágrimas e do sentimento de amargura na configuração do personagem que será objeto da narrativa. A meu ver, é curioso que o tradutor da versão portuguesa ou o copista do códice BNL ALC 462 tenha suprimido dado tão importante – se ele constava realmente do original latino, o que não temos como verificar, infelizmente - , uma vez que na versão portuguesa as lágrimas e os *doos* são mais extensos e intensos que na versão espanhola, como mostra, mais adiante, O. Klob. Esse editor prossegue a comparação trazendo mais informaçãoes contidas na versão espanhola: Amaro atraía os sábios e peregrinos à sua casa para deles seguir o exemplo e a erudição. No entanto, não encontrou nenhum que pudesse lhe dizer o que ele mais desejava saber: a localização do Paraíso Terreal. Então, Amaro passa a rogar intensamente a Deus que lho mostrasse antes de sua morte. Até que uma noite, quando ele adormecia, escuta uma voz. Neste ponto, a narrativa já está igual à versão portuguesa.

Klob também aponta diferenças pontuais, como: o episódio da ermida com os leões (primeira ilha) não consta no texto espanhol; a oração à Virgem, entretanto, é mais longa neste último, Amaro não adormece no episódio e vê apenas *donzellas* e não *donzees*; **o desespero de Leomites, bem como a tristeza das donas do mosteiro quando Amaro parte, são menos detalhados** na versão em espanhol; também a

[747] Klob, O., *op. cit.*, p. 506.

descrição do Paraíso não coincide – neste caso, a do texto espanhol é mais longa e, mais uma vez, a *cõpanha* é formada por *donzellas* e não *donzees*. Por fim, após ter contemplado o Paraíso Terreal e se dirigido à cidade fundada pelos companheiros de navegação, Amaro, que passa ali dois meses na versão portuguesa, permanece *unos dias* no texto espanhol que, segundo Klob, a partir daí abrevia o que resta da narrativa em algumas poucas linhas[748].

Vejamos rapidamente o enredo do *Conto*, atendo-nos ao texto português do BNL ALC 462. Ao invés de falar em Ásia, o narrador relata apenas que *em huũa provĩcia avya hũu homem bõo que avya nome Amaro, e diz que avia grã desejo de veer o parayso terreall e que nũca folgava se nõ quando ouvya fallar ẽ elle*[749]. Temos assim, na abertura do texto, um retrato « instantâneo » do protagonista : homem bom, caracterizado em especial pelo **desejo de ver o Paraíso Terreal** ao ponto de só ter prazer ao ouvir falar nele. Amaro rogava a Deus para ver o Paraíso ainda em vida (*ante que ell do mũdo saysse*[750]) ; uma noite ele ouve uma voz que lhe instrui sobre o que fazer para obter a graça que Deus lhe concedeu : satisfazer seu desejo de ver o Paraíso. Sob tais conselhos, Amaro vende seus bens, distribuindo muito deles aos pobres, e vai para o porto, com mais dezesseis jovens, onde compra uma nave e parte para sua aventura marítima : *vay te hu te Deus quiser guyar*[751], dissera-lhe a voz celestial. Nessa viagem, Amaro aporta em várias ilhas. Na primeira delas, apenas Amaro desce em terra, onde encontra um mosteiro de ermitães que lhe suprem com mantimentos. Continuando a navegar, aporta em outra ilha, onde há cinco castelos e os homens eram luxuriosos e de más condições ; por isso, a voz celestial aconselha-o a partir logo. Depois disso, o narrador conta que Amaro e seus companheiros atravessam o Mar Vermelho, citando inclusive trecho do *Êxodo* (Ex 15, 1). Assim que atravessam o Mar Vermelho, chegam a outra ilha, muito rica, bela e abundante, chamada Fonte Clara. O hagiógrafo a descreve como um lugar em que operam elementos maravilhosos : *E era terra tam saborosa e tam sãa que nũqua hy morrya nẽgũu de nenhũa door que ouvesse se nõ de vilhice, e vivya hy o homẽ trezẽtos*

---

[748] *Ibidem*, p. 506-507.
[749] Ed. de Silva, E. M. B. da, *op. cit.*, p. 265.
[750] *Ibidem*, p. 265.
[751] *Ibidem*, p. 265.

annos cõmunalmẽte[752]. Esse maravilhoso não tem ares tão cristãos, fato que não parece despercebido do hagiógrafo, pois este protege o santo de tal lugar : uma dona aparece para aconselhar Amaro a sair dali. A seguir temos o episódio do mar coalhado, em Amaro e os companheiros vêem-se presos no mar, junto de outros navios de onde bestas marinhas retiram os cadáveres de que se alimentam. O santo e sua tripulação são tomados de pânico, choram e rogam pelo auxílio da Virgem Maria. Mas é apenas ao santo que é outorgada a visão de uma donzela que o conforta e diz que o livrará do perigo. O narrador faz questão de esclarecer ao leitor a natureza da ajuda que amaro está recebendo, explicitando a identidade do donzela : *E per esta donzella bem devemos de entẽder que era Madre do Rrey dos Ceeos*[753]. Além disso, outros sinais indiciam a presença da divindade, como as luzes que a acompanham : *E parecia a Amaro /113v./ que todallas lumieiras do mũdo eram aly e que todo o mũdo acendiã*[754]. Com a inspiração divina, Amaro arma uma estratégia e se livra do mar coalhado e das bestas. Desta feita, para legitimar o maravilhoso, haja vista sua origem cristã, o narrador intervém na narrativa, com uma tópica de verdade, dirigindo-se ao leitor : *E desto nõ vos maravilhedes nẽ o tenhades por chufa, que sabede que esto foy verdade e ordenado per Deus que os quise poer ẽ salvo*[755]. Em seguida, Amaro aporta em uma outra ilha, onde, com muita semelhança à primeira ilha encontrada na viagem, há uma grande abadia de ermitães. É a *Inssoa Deserta* : a ilha encontra-se despovoada, excetuando-se a abadia, devido à presença das bestas que combatem no dia de S. João e devoravam a população. Também na primeira ilha da viagem havia bestas (leões e serpentes, em especial), que se enfrentavam no Dia de S. João. Novamente os navegantes ganham suprimentos para a viagem, que prossegue até a próxima ilha. Mais uma vez o protagonista chega a uma terra de natureza abundante e bela, como a ilha maravilhosa Fonte Clara. Mas aqui não há maravilhoso. Amaro é o único a descer em terra, onde avista um mosteiro de frades brancos. Antes, porém, de chegar ao mosteiro, Amaro encontra um frade idoso, que o

[752] *Ibidem*, p. 266.
[753] *Ibidem*, p. 268.
[754] *Ibidem*, p. 268.
[755] *Ibidem*, p. 268.

hagiógrafo faz saber ser natural de *Babylonya, a deserta*[756]. Chamava-se Leomites, *porque os leoões e as outras alimaryas viinhã demãdar que os benzes[s]e, e beijavõ'lhe as maãos e os pees muito humildosamẽte*[757]. Dá-se, então, um encontro curioso entre os dois homens : Leomites, mal vê Amaro, conhece-o, pois lhe fora demonstrada sua vida em visão, e agradece a Deus pois, diz o frade, *oje ẽ este dia mostrou a cousa deste mũdo que eu mais desejava de veer*[758]. Os dois homens choram de alegria e há a conhecida – através de outras hagiografias do *corpus* – disputa sobre quem benzerá quem primeiro. Nesta narrativa, é a reverência à ordem a solução da questão ; por isso, o frade benze Amaro primeiro. No entanto, quando os leões aproximam-se, é a Amaro que demonstram adoração, gemendo, beijando-lhe os pés e as mãos até que ele os abençoa. Assim, o hagiógrafo evidencia, no episódio, a santidade dos dois personagens, Amaro e Leomites. O domínio e reconhecimento do mundo animal, as visões, as lágrimas, o desejo do sagrado, são traços comuns aos dois. Amaro permanece na companhia desse frade, fazendo penitência ; *E nũca avia sabor ẽ al se nõ falar ẽ nas obras e serviço de Deus cõ aquell seu amigo Leomites*[759]. Por fim, Leomites fornece a Amaro as intruções do que deve fazer a seguir, e Amaro parte. Na despedida, muitas lágrimas, abraços e beijos. Leomites é quem mais se lamenta : « *Meu senhor e meu amigo Amaro, grande saudade me ora leixades (...) Ay mizquinho, como fico coytado e sem cõselho de meu amigo Amaro e meu senhor ! Ay amigo, que amargosos dias me leixas e que grande tristeza(...) Ay coitado, ay desp[er]ado mizquinho, mal dia nado ! Ay senhor Amaro porque me desenparaste ? (...)*[760]. É longo o *doo* de Leomites e, como já o dissemos, evoca o pranto e os lamentos dos súditos de Josaphat por ocasião da partida do santo para o deserto. Esses, como Leomites, sentiram-se desamparados, órfãos de seu pai espiritual. Leomites explicita sua condição de miserável, pois não tem mais conselho de seu amigo e senhor, cuja visão tanto foi objeto de seu desejo. Como se trata de um personagem visivelmente santificado pela narrativa, o objeto de seu desejo só pode ser também algo santo. Assim, seu pranto devido à ausência de Amaro só corrobora para enfatizar a santidade deste

[756] *Ibidem*, p. 270.
[757] *Ibidem*, p. 270.
[758] *Ibidem*, p. 270.
[759] *Ibidem*, p. 271.
[760] *Ibidem*, p. 271-272.

último, a quem Leomites chama não só *amigo*, mas *senhor*, fato também digno de nota. O hagiógrafo explicita o amor, a amizade espiritual, na denominação *amigo*, e a subordinação de Leomites à santidade emanada de Amaro, no termo *senhor*. O termo legitima um pouco mais o sentimento de orfandade de Leomites, pois está « sem seu senhor ». Nesse ponto, o narrador introduz uma nova personagem, Valides (ou Bralides), também santa (é descrita como *dona de muy gram castidade e amiga de Deus e serva da Virgẽ Sancta Maria. E avia quarẽta e dous annos que andava pellos desertos fazendo muy estranha penitẽcia. E esta dona viia muy grandes visoões per muitas vezes ẽ aquell deserto, e al nõ comya se nõ das hervas (...) E sabede que a aquesta dona mostrou Deus o parayso terreal, deu'lhe Deus daquell paraiso vergas cõ folhas que senpre eram verdes e fremosas...*[761]). Valides aparece para consolar Leomites de toda sua tristeza, dando-lhe um dos ramos que trouxera do Paraíso, justamente o da *Arvor de consollaçõ*[762]. Valides, faz-nos saber o hagiógrafo, é natural do Monte Sinai. Leomites, depois de ter o encontro com tão santa mulher e o contato com os ramos sagrados é confortado e vem a falecer poucos dias depois. O narrador comenta, atestando mais uma vez a santidade do personagem que *pello qual Deus fez muitos millagres*[763]. A narrativa volta a Amaro que, seguindo as instruções de Leomites, dirigiu seus tripulantes a um porto, em uma terra bela porém pouco povoada. A eles é dado povoar tal terra. Amaro despede-se dos companheiros, com muitas lágrimas de ambas as partes, e segue, a pé, chegando à casa de dois ermitães, onde pernoita. Ali Amaro faz seu *doo* pela separação dos companheiros : *Ay mizquinho, como oje fico desejoso dos meus cõpanheiros e amigos, que a elles avia eu por conpanheiros e elles a mỹ por senhor ! Ora ey tristeza e soydade, ora ey desejos de meus cõpanheiros (...)*[764]. Esses ermitães que abrigam Amaro falam-lhe a respeito de Valides, a quem Deus mostrou o Paraíso Terreal. Amaro logo manifesta seu desejo de vê-lo e os homens esclarecem-lhe que *esse parayso que tu dizes em esta terra está, mas nõ o sabe nenhũu hu he, se nõ aquella dona Valiides, e nõ se mostra se nõ a muy sancto*

[761] *Ibidem*, p. 272.
[762] *Ibidem*, p. 272.
[763] *Ibidem*, p. 273.
[764] *Ibidem*, p. 273.

homẽ[765]. Nesse estágio de seu longo trajeto - ou peregrinação espiritual, como interpreta a maioria dos estudiosos do *Conto*[766] - , percebe-se que Amaro já não está longe de seu objetivo, pois o Paraíso Terreal é na região em que está e seu percurso já não é mais marítimo. No dia seguinte, Amaro deixa os ermitães e caminha até um mosteiro de donas de alta linhagem chamado Flor de Donas. Porém, observa o narrador, antes que Amaro chegasse, já se encontrava ali Valides, que freqüentava o mosteiro. Ela anuncia às donas do mosteiro a vinda de Amaro e sua santidade pois, embora nunca o tenha visto, foi-lhe *demostrada sua vida há grandes dias*[767]. Assim, quando Amaro chega, elas *ergerõ'sse todas e forom contra elle e começarõ de chorar cõ elle, e beijavã'lhe os pees e as maãos e a terra que el trylhava...*[768]. Amaro passa uma temporada nesse mosteiro, junto de Valides e das donas, cerceando inclusive Bryzida, sobrinha de Valides que entra para a ordem do mosteiro. Durante toda sua permanência, Amaro não cessa de rogar a Valides que o guie até o Paraíso Terreal ; enfim, uma manhã ela lhe mostra como fazer para chegar no local sagrado, levando-o até um rio que *viinha do parayso terreal*. Na despedida de Amaro no mosteiro, mais uma vez há muitas lágrimas e saudade. Valides manda Amaro seguir rio acima e deixa-lhe uma vestimenta muito branca de sua sobrinha, afilhada espiritual de Amaro, para que ele vista-a ; em troca pede uma veste dele para levar a Bryzida. Enquanto Amaro segue pela margem do rio, Valides dirige-se para o porto em que estão atracados os companheiros de navegação de Amaro, que encontra *já rroucos, que nõ podyã fallar cõ choros e com pranto que faziã por seu senhor Amaro*[769]. Valides consola-os, e manda, em nome de Amaro, que povoem a terra em que estão. Assim eles fazem, e Valides parte para seu serviço de Deus. Amaro, subindo ao longo do rio, encontra um rico castelo, *mais grande e mais alto e mais fremoso de quantos no mũdo avya*[770] ; ele está diante do Paraíso Terreal. A narrativa descreve o castelo, com muitas pedras preciosas, tendas e fontes. Amaro dirige-se à porta do castelo, onde pretende entrar ; no entanto, não lhe permite o porteiro, dizendo : *« Amigo, nõ entrarás*

---

[765] *Ibidem*, p. 274.
[766] Essa é, por exemplo, a interpretação de Elsa M. B. da Silva, na sua introdução à edição.
[767] Silva, Elsa M. B. da, *op. cit.*, p. 275.
[768] *Ibidem*, p. 275.
[769] *Ibidem*, p. 277.
[770] *Ibidem*, p. 277.

dentro que ainda nõ [h]as tẽpo »[771]. Amaro questiona-o acerca do dono de tão belo castelo, o que faz o porteiro compreender que aquele que diante de si estava *era homẽ de sancta vida e que lhe quisera Deus mostrar aquelle logar*[772]. Então, revela a Amaro que aquele é o Paraíso Terreal – *em que Deus fez e formou Adam*[773] – e outorga ao santo, que chora e louva Deus pela graça recebida, vislumbrar o que há dentro daquele Paraíso, abrindo-lhe os portões. Há uma longa descrição do Paraíso, com a conhecida tópica do *locus amoenus*, e o clímax da descrição centra-se na figura da Virgem Maria, que encontra-se acompanhada de donzéis com instrumentos que *cantavã hũu canto que sooe a cantar em na sancta Igreja :* De[s]cendo in [h]orto meo *; que quer dizer : « Decẽdo pera o meo orto » ; que foy fecto a honrra de sancta Maria madre de Jhesu Christo*[774]. Trata-se de uma citação do *Cântico dos Cânticos* 6, 2: *Meu amado desceu ao seu jardim (...)*[775]. Em seguida, o narrador comenta que àquela dona servia um grupo de virgens, que também *cantavõ hũu canto que soõe a cantar ẽ na sancta igreja :* Cam pulcra es, cã caryssima, *que quer dizer : « Cam fremosa es e cam louçãa, amiga de Deus muito amada »*[776] ; este último também citação do *Cântico dos Cânticos*, 4, 1 : *Como és bela, minha amada,/ como és bela !...*[777] Além das referências ao *Cântico dos Cânticos*, obra eleita por excelência pelos teólogos como referência bíblica à união mística da alma com Deus, é digno de nota a atividade desenvolvida pela Virgem nesse Paraíso : *as donas davã a agua pera as maãos aaquella sua senhora e cada hũa lhe apresentava a toalha a que alinpasse as maãos*[778]. O gesto evoca um ritual de purificação. Amaro, depois de tudo ter visto, roga mais uma vez ao porteiro que lhe deixe entrar, ao que ele responde que o santo homem já viu e ouviu demais, e que ele bem sabe que *tu nõ vieste aquy se nõ pello Spiritu Sancto, ca tu nõ comeste nẽ bebeste nẽ mudaste teus panos que som muy fremosos, nẽ envelheceste »* ; revelando ainda, para o espanto de Amaro : *« Amigo, cree verdadeiramẽte que oje em este dia som passados duzẽtos e ses[s]eenta e sete annos que*

[771] *Ibidem*, p. 277.
[772] *Ibidem*, p. 278.
[773] *Ibidem*, p. 278.
[774] *Ibidem*, p. 278-279.
[775] Ct 6,2 - *Bíblia de Jerusalém.*
[776] Silva, Elsa M. B. da, *op. cit.*, p. 279.
[777] Ct 4, 1 - *Bíblia de Jerusalém.*
[778] Silva, Elsa M. B. da, *op. cit.*, p. 279.

tu estás a esta porta e nũca te partiste della. Mas, amigo, vay'te d'aquy que já tenpo he e cree bem que tu nõ entrarás aca ẽ este parayso terreal, mas cedo iras ao parayso dos anjos, que he nos ceeos, que he melhor que este (...) »[779]. Oferece-lhe, ainda, algo dali, e Amaro pede-lhe uma escudela de terra e vai-se embora. O porteiro, guia de Amaro na visão do Paraíso Terreal, confirma mais uma vez ao leitor da hagiografia a santidade do protagonista, e legitima o maravilhoso cristão (permanecer 267 anos sem comer, nem beber, nem envelhecer), ao afirmar que Amaro só esteve ali, vivenciando a experiência incomum da visão do Paraíso, através do Espírito Santo. Tudo o que se passou é, portanto, efeito da graça de Deus outorgada a Amaro. O protagonista volta para o povoado fundado outrora por seus antigos companheiros de navegação, que agora transformou-se em uma grande cidade. Os habitantes acham-no *desas[s]emelhado* ; Amaro, por sua vez, considera todo o local *desas[s]emelhado* ; conseqüências da aventura atemporal do santo. Por fim, um sacerdote entende que se trata de Amaro, que esteve às portas do Paraíso Terreal, e apresenta-o ao povo como o *senhor que aqui povorou em outro tenpo cõ seus cõpanheiros*[780]. Amaro permanece aí dois meses ; depois pede aos habitantes que o ajudem a povoar algum lugar e, com tal ajuda, encontra uma terra ainda despovoada bem próxima ao mosteiro Flor de Donas, onde estão enterradas Valides e Bryzida. O local tem natureza aprazível ; Amaro esparrama sobre o solo a terra que trouxera do Paraíso Terreal, que *cheirava mais e melhor de todallas cousas do mũdo*[781], santificando a cidade que funda, à qual dá o nome de Trevilles. Diz o narrador que *creciã aly as arvores ẽ hũu anno mais que em outro logar em cinquo*[782], o que atraiu muitos habitantes para Trevilles. Depois de povoar a cidade, Amaro sente-lhe aproximar a morte, confessa e comunga com um sacerdote do mosteiro Flor de Donas, onde pede para ser enterrado, ao lado de Bryzida e Valides. *E entõ lhe sayo logo a alma da carne e foy'sse aaquel parayso dos angeos que he nos altos ceeos*[783], explicita o hagiógrafo, mostrando o verdadeiro porto de chegada ou prêmio destinado ao santo. Narra ainda que *depois de sua morte fez Deus por el muitos millagres. E assy acabou Amaro o que*

[779] *Ibidem*, p. 279.
[780] *Ibidem*, p. 280.
[781] *Ibidem*, p. 280.
[782] *Ibidem*, p. 281.
[783] *Ibidem*, p. 281.

desejava polla graça e esforço que em Deus tomou[784], finalizando a narrativa marcada, de seu início ao fim, pelo tema do **desejo**. A **saudade**, que tantas vezes é referida juntamente com o desejo (dos companheiros, de Amaro etc.) e as lágrimas, pode ser considerada como uma forma de desejo, de algo que se encontra ausente. Da mesma forma, a saudade é um tema naturalmente vinculado ao do exílio. É curioso notar como o tema que se tornará tipicamente português, a saudade, já está tão presente nesta narrativa medieval e muito bem incorporado ao tema do desejo e das lágrimas. Vejamos então as situações em que são narradas as lágrimas.

No *Conto de Amaro*, as lágrimas apresentam-se em diversas ocasiões. Os personagens que choram são, na maior parte das vezes, sujeitos que se colocaram a serviço de Deus ; portanto, virtuosos, a caminho da santidade. É Amaro quem mais verte lágrimas na narrativa. Outros personagens religiosos vêm a seguir, em uma escala de quem chora mais: Leomites, o frade do mosteiro Val de Flores; as donas do mosteiro feminino Flor de Donas; e, por fim, os companheiros de viagem de Amaro que, como ele e seguindo suas ordens, abandonaram todos seus bens materiais e laços afetivos mundanos para partir com o santo em busca do Paraíso Terreal. Entre os personagens mais santificados pelo narrador, apenas Valides e Bryzida não aparecem em prantos.

As lágrimas surgem em praticamente cinco situações distintas, porém bastante semelhantes entre si. A primeira vez em que são descritas na narrativa é durante a aventura do mar coalhado, quando Amaro e seus companheiros de navegação, estando em grande perigo, choram, juntos, e rogam pelo auxílio da Virgem Maria : *forom em no mayor medo que homẽ poderá cõtar. E começarõ de chorar muy fortemẽte e a chamar /113r./ polla gloriosa Virgẽ Maria, madre de Jhesu Christo (...) E elles assy jazendo de nocte, braadando e chorãdo e chamãdo polla Virgẽ Maria, adormecerõ*[785]. Depois, temos três situações de encontro, separação e saudade, em que os personagens choram muito. Por fim, Amaro, diante dos portões do Paraíso Terreal, abertos para que ele possa vislumbrá-lo, chora abundantemente pela graça recebida : *E quando Amaro ouviu dizer que aquelle era o parayso terreal, ergeo as maãos ao ceeo e começou de chorar e dise : « Meu padre spritual que es ẽ nos ceeos, ajas louvores de mỹ por quanto me fezeste, que*

[784] *Ibidem*, p. 281.
[785] *Ibidem*, p. 267.

oje ẽ este dia eu vejo quanto bem em este mũdo cobiicey, e ja mais nõ veerey coyta nẽ pesar. Ora som senhor de quanto bem me Deus fez»[786]. Temos assim lágrimas associadas a orações e súplicas, no primeiro caso, que se mostram eficazes, pois a Virgem vem em socorro de Amaro, e lágrimas em ação de graças e amor, na contemplação descrita nesta última citação. Mas, como na *Vida do Infante Josaphat*, são as lágrimas nas situações de encontro, separação e saudade que demandam mais atenção – pela sua abundância e atuação na composição dos personagens.

Como dissemos, há três situações desse tipo narradas no *Conto*. A primeira dá-se entre Amaro e Leomites. Conhecendo-se apenas pela boa reputação, Amaro e Leomites choram ambos quando encontram-se pela primeira vez, ocasião em que se reconhecem sem que nada seja dito: *E tanto que o frade vio vĩr Amaro, ergeo'se muy asinha e foy'o abraçar e beijou'o e disse'lhe (...) E começarõm anbos de chorar cõ grande alegria que aviã*[787]. Mais tarde, ao se separarem, os dois homens que, como já vimos, têm sua santidade bem construída e explicitada pelo narrador, ficam em prantos novamente. Na despedida, *abraçarõ'sse e beijarõ'sse anbos chorãdo muy fortemente. E entom disse Leomites : « Meu senhor e meu amigo Amaro, grande* ***saudade*** *me ora leixades ; beijade'me outra vez, que nũca me ja mais veredes em este mũdo mas veremo'nos no outro ẽ no parayso se Deus quiser »*[788]. Leomites, após a partida de Amaro, faz um longo *doo*, lamentando-se da privação de uma tão santificada companhia como a de *seu senhor* Amaro : *« Ay mizquinho, como fico coytado e sem cõselho de meu amigo Amaro e meu senhor ! Ay amigo, que amargosos dias me leixas e que grande tristeza, e quanto solaz e prazer avya todo se me tornou ẽ gram coyta e pesar ! Ay senhor glorioso e muy alto criador de todallas cousas, porque me deste* ***tam gram prazer*** *pois que mo tã aginha tolheste ! Tu, senhor piadoso, ave merçee de mỹ e doe'te destas minhas barbas velhas e caãs. E leva'me deste mũdo mezquinho, que he rryo de amarguras e lago de treevas e valle de lagrymas, fonte de choro e de planto, thesouro de mizquindade ! Val'me, senhor glorioso de gram virtude e de grãde humildade,* ***amãssa'me esta coyta e este desejo*** *que*

[786] *Ibidem*, p. 278.
[787] *Ibidem*, p. 270.
[788] *Ibidem*, p. 271; grifo meu.

me deste, pois me tolheste meu amigo e meu ***cõforto*** *que me deste ! »*[789]. A tristeza de Leomites é tanta que ele chega ao cúmulo de pedir para que Deus o leve do mundo, que ele chama *mezquinho* (entre tantas coisas); é bastante plausível a interpretação de que Leomites se sinta **exilado neste mundo**, quando distante de Amaro. Ele adormece e, quando acorda, continua seu *doo*: *começou de braadar e chorar e dar em sy punhadas e rrostradas ẽ nas /116v./ suas barbas velhas e caãs e todallas demessava. E dava com a cabeça em terra e fazia seu doo muy doorosamẽte, e ja nõ podia fallar cõ a grande coyta que avia, e dizia : « Ay coitado, ay desp[er]ado mizquinho, mal dia nado! Ay senhor Amaro porque me desenparaste ? Ay terra, minha madre, porque te nõ abres e colhe'me dẽtro que ja mais nõ viva ẽ este mũdo ?»*[790]. Surge então Valides para consolá-lo, e Leomites, ao vê-la, mesmo antes de saber sua identidade e conhecer sua santidade, chora, pela simples perspectiva de encontrar **consolo cristão** para sua dor. Com efeito, é após a saudação da santa mulher, que lhe deseja a saúde cristã, que Leomites chora. Valides saúda-o com as palavras *« Saude ajas e salvo sejas daquel senhor que te pode salvar ». E elle* [Leomites] *começou de chorar e ficou os jeolhos em terra e disse'lhe : « Ay dona, Deus te salve e beento seja aquell senhor que te aqui adusse »*[791].

Uma outra cena em que há encontro, separação e saudade, semelhante, em certa medida, com o episódio de Amaro e Leomites, passa-se entre Amaro e seus companheiros de navegação. Quando Amaro, sob instruções de Leomites, sabe que é chegado o momento em que tem de separar-se de sua tripulação, começa *de chorar e disse a sua conpanha : « Ay amigos e muy boõs cõpanheiros, ẽcomẽdo'vos a Deus e aa gloriosa sua Madre Sancta Maria. E rrogo'vos que me perdoedes se vos ẽ alguũa cousa errey »*[792]. E logo: *« Amigos, ora me beenzede e abraçade'me todos, que ja nũca me veredes ẽ este mũdo » ; e ell chorava cõ elles tam rryjamẽte que todallas suas faces erã cheas de lagrymas. E disse a[a] ssua companha : « Amigos, nõ choredes, que cedo averedes meu mãdado ». E elles beijarõ'lhe as maãos e el benzê'os, e foi'sse chorãdo e*

[789] *Ibidem*, p. 271-272; grifos meus.
[790] *Ibidem*, p. 272.
[791] *Ibidem*, p. 272.
[792] *Ibidem*, p. 273.

nõ levou cõsigo se nõ quatro paães[793]. Amaro passa essa noite na casa dos dois ermitães e, logo que fica só, *começou de chorar muy doorosamẽte, dizendo : « Ay mizquinho, como oje fico* ***desejoso*** *dos meus cõpanheiros e amigos, que a elles avia eu por conpanheiros e elles a mỹ por senhor ! Ora* ***ey tristeza e soydade, ora ey desejos de meus cõpanheiros*** *; mas, senhor, tu padre que criaste o ceeo e a terra e ẽviaste o teu spiritu sobre os teus Apostollos, tu lhes tolhe a* ***soydade*** *que ham de mỹ »*[794]. Os ermitães perguntam-lhe o motivo de seu sofrimento, ao que Amaro responde : *« Amigos, eu ey* ***desejos muy grandes*** *de meus cõpanheiros de que party oje este dia »*[795]. Mais adiante, a narrativa mostra como ficaram os companheiros de Amaro após a partida desse : Valides vai consolá-los no porto onde haviam ficado atracados: *E elles sacarom ja a nave aa terra, e a dona os achou todos chorosos e carpidos e os panos rrotos e faziã mũy grande doo, em tal quisa que eram ja rroucos, que nõ podyã fallar cõ choros e con pranto que faziã por seu senhor Amaro*[796]. E quando Valides lhes deseja a paz do Senhor, eles retrucam : *« Dona, paz e saude ajades, a que nós nõ podemos aver, que a paz e a saude toda a nós demos quando perdemos nosso amigo e nosso senhor Amaro que nos tirou das nossas terras e leixou'nos ẽ terras estranhas, desenparadas como orfaãos sem padre e sem madre e sem cõselho »*[797]. Assim, tanto Amaro quanto os companheiros sofrem com a separação inevitável (pois apenas a Amaro foi concedida a graça de ir ver o Paraíso Terreal), derramando muitas lágrimas e externando os sentimentos de **saudade**, **desejo** e, no caso dos tripulantes, **desamparo**. Nesta caso, a coincidência entre cena e mesmo expressões (desamparo) do *Conto de Amaro* e da *Vida do Infante Josaphat* (nos episódios em que há separação, em especial, entre Josaphat e seus súditos) é nítida. Também Leomites, após a partida de Amaro, expressara suas emoções em termos de saudade e desejo. Na narrativa esses dois termos, aliás, parecem constituirem sinônimos, alternando-se : desejo dos companheiros/saudade dos companheiros ; Leomites tem desejo de Amaro e saudade do mesmo. Amaro tem desejo de ver o Paraíso Terreal : saudade da Pátria celestial e desejo de Deus ?

---

[793] *Ibidem*, p. 273.
[794] *Ibidem*, p. 273-274; grifos meus.
[795] *Ibidem*, p. 274; grifo meu.
[796] *Ibidem*, p. 276-277.
[797] *Ibidem*, p. 277.

A terceira situação de encontro, separação e saudade dá-se entre as donas do mosteiro Flor de Donas e Amaro. As monjas são prevenidas da visita e da santidade de Amaro por Valides, de forma que quando Amaro aproxima-se do mosteiro, *ellas ergerõ'sse todas e forom contra elle e começarõ de chorar cõ elle, e beijavã'lhe os pees e as maãos e a terra que el trylhava, e adusserõ'no ao moesteiro*[798]. Quando, após dezesseis dias, Amaro deve deixar o mosteiro, mais uma vez as donas são advertidas por Valides do fato e, novamente, choram: *E ellas começarõ de chorar e ferir suas faces, dizendo : « Ay mizquinhas, que bõo guasalhado e que bõo senhor que nos oje leixa ! Nõ no deveramos de veer pois nos assy desenpara ! » E Valiides lhes disse : « Ay amigas, nõ choredes ante ell, que avera gram coyta e* ***gram saudade*** *»*[799]. No entanto, assim que se deparam com ele, na despedida, *ellas lhe beijarom as maãos e os pees chorando muito de voõtade, que nõ poderom sofrer que nõ chorassẽ ; e elle ergeo a mão e beenzeo'as*[800]. Fica assim manifesta a saudade das donas da santidade de Amaro; este, por sua vez, não chora na despedida das donas, mas o faz quando, ao se separar de Valides, esta lhe dá as vestes de Bryzida para que ele vista : *E el vestyo aquella vestidura chorando e beenzeo'a*[801]. O santo, portanto, chora em apenas algumas ocasiões de separação: diante de Valides, tão santa quanto ele; de Leomites, também santo, dos companheiros de navegação, de quem era o senhor e guia espiritual, e que participaram de grande parte (a marítima) de sua peregrinação até o Paraíso Terreal. Também é curioso observar o fato de que nas separações entre Valides e outras personagens raras lágrimas são derramadas. À exceção de sua despedida de Amaro, em nenhuma outra ocasião ela ou alguém chora quando ela parte. Valides também se separa de Leomites e das donas do mosteiro Flor de Donas. Ela também é uma personagem claramente santa, mas, na verdade, suas despedidas – uma vez mais com exceção da de Amaro – não são tão definitivas como as do protagonista: a Flor de Donas ela retorna três vezes ao ano ; Leomites, ela nunca mais verá, no entanto, quando ela afasta-se frade, deixa com ele o ramo da árvore da consolação do Paraíso Terreal, o que impede Leomites de chorar, sentir dor ou saudade, pois está em contato permanente com o sagrado (o ramo). Podemos ainda aventar a

[798] *Ibidem*, p. 275.
[799] *Ibidem*, p. 276; grifo meu.
[800] *Ibidem*, p. 276.
[801] *Ibidem*, p. 276.

hipótese de o hagiógrafo preocupar-se mais em realçar a santidade de Amaro, deixando a santidade de Valides e portanto o desejo que sua ausência poderia provocar em segundo plano na narrativa.

As lágrimas do *Conto de Amaro*, como vimos, são sobretudo lágrimas derramadas nas circunstâncias de encontro ou separação. Nessas cenas, os personagens choram seja tocados por ardente desejo de se reencontrarem, experimentando uma saudade intensa, seja pela emoção viva do encontro. Assim sendo, tais lágrimas representam uma expressão do sentimento de amor, que se confunde com o desejo quando na ausência do objeto amado – e por excelência o amor ao divino, que corresponde ao desejo de Deus. Amaro apresenta um violento desejo de encontrar o Paraíso Terreal, que o faz abandonar o mundo e aventurar-se numa viagem pelo desconhecido – esse é, aliás, o tema da narrativa : o desejo de Amaro. As lágrimas do texto, nascidas do desejo, devem ser, portanto, bem avaliadas. Não participam de nada que possa ser tratado como superficial e, se não remetem à compunção de temor e arrependimento, evocam de imediato o sentimento da caridade e a compunção de amor. Amaro não sentir-se-ia exilado no mundo terreno, ao ponto de buscar tão temerosamente o Paraíso Terreal como tentativa de satisfazer ou minimizar o seu desejo de Deus?

Diante do Paraíso, Amaro chora em estado de beatitude, já em contemplação do sagrado que deu-se, como bem explicitou o narrador, devido ao Espírito Santo. Ele estaria, neste clímax final da narrativa, no estágio final do *Penthos* e da compunção, vivenciando o amor desinteressado de Deus. O curioso é o fato de o texto não representar as outras etapas do *Penthos* e da compunção – o chorar pelos pecados, próprios e de outrem - , tão comuns nas outras hagiografias do *corpus*.

As lágrimas do *Conto de Amaro* evocam, na sua sintaxe de saudade, desejo e amor, a doutrina do cisterciense Aereld de Rievauxl, segundo a qual a amizade espiritual constitui uma muito santa forma de caridade[802]. De acordo com essa doutrina, através da experiência vivenciada na amizade descobre-se a essência da caridade divina. Melhor explicado por seus tradutores do latim para o francês, estudiosos de Aelred, citamo-los: *Par l'expérience que nous y* [na amizade espiritual] *faisons, d'une facile et totale*

[802] Idéia desenvolvida no Livro III do *Speculum Caritatis* e em todo o *De amicitia*. Sabe-se que este último deve bastante ao tratado homônimo de Cícero, obra que também exerceu grande influência no pensamento de S. Bernardo.

conformité de sentiments et de vouloirs avec l'être aimé, nous découvrons ce qu'est le véritable amour de Dieu : libre et parfaite adhésion à sa volonté. En manifestant de façon plus particulière son affection au disciple bien-aimé (III, 110), Jésus a 'transformé' l'amitié : il l'a fait passer d'une forme humaine à une forme divine.[803] De fato, Aelred legitima sua doutrina sobre a amizade enquanto forma de fruição temporal, possível ainda nesta vida, em oposição à fruição eterna - ou beatitude eterna -, *par laquelle nous jouirons les uns des autres au ciel*[804], pelos atos do Cristo. O cisterciense de Rievaulx afirma que nós não podemos « fruir » (cujo sentido ele define como *« faire usage avec joie et délectation »*[805]) de todas as pessoas, mas somente daqueles a quem somos ligados pela afeição. Com esses, se estivermos unidos em uma amizade espiritual, estaremos experimentando uma forma – incompleta, pois terrena – da caridade (ou amor de Deus). Há, nesse afeto, uma « escolha » ou « preferência » (Aelred fala em *dilection*), porém justificada pelo Cristo. Diz Aelred : *Pour que cette très sainte forme de la charité ne soit condamnée par personne, notre Jésus lui-même, qui s'est abaissé en tout jusqu'à notre niveau et a épousé en tout les mêmes sentiments que nous, l'a transformée par la manière même dont il a manifesté sa dilection : car c'est à un seul, et non à tous, qu'il a permis de reposer sur son sein très suave en signe de particulière dilection (...) à celui-là cependant la prérogative d'une affection plus familière valut d'être surnommé « le disciple que Jésus aimait »*[806]. Aelred refere-se a João, o discípulo amado[807]. A propósito dessa mesma forma de caridade, ou amizade espiritual, Aelred diz ainda que a fruição dessa escolha começa *dans la lumière de la contemplation et la douceur de la componction*[808]!

É também essa *amizade espiritual* de Aelred de Rievaulx – que pode ser considerada simplesmente como um outro nome para o *amor a Deus* e *de Deus* – que, a

---

[803] Dumont, Charles, o.c.s.o.; Briey, Gaëtane de, o.c.s.o. Introduction *in*: Rievaulx, Aelred de. *Le Miroir de la Charité*. Abbaye de Bellefontaine (Bégrolles-en-Mauges), 1992; p. 17.
[804] Rievaulx, Aelred de. *Le Miroir de la Charité* (Traduction, introduction, notes et index par Charles Dumont, o.c.s.o., abbaye de Scourmont et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., abbaye de Clairefontaine). Abbaye de Bellefontaine (Bégrolles-en-Mauges), 1992; p. 262 (L. III, chap. XXXIX).
[805] *Ibidem*, p. 263 (L. III, chap. XXXIX).
[806] *Ibidem*, p. 264-265 (L. III, chap. XXXIX).
[807] Cf. Jn 13,23 e 13,25.
[808] Rievaulx, Aelred de, *op. cit.*, p. 263 (L. III, chap. XXXIX).

meu ver, leva os personagens do *Conto de Amaro* às lágrimas nas ocasiões de reencontro ou de separação dos personagens mais santos, « escolhidos » para essa fruição cristã.
Para uma melhor compreensão da interpretação dessas lágrimas como lágrimas de caridade, ou de amizade espiritual, recordamos aqui a doutrina do *Livro de três caminhos e sete sinais do Amor Embebedado*, do *corpus* de espiritualidade e doutrina, que enfatiza o papel da evocação ou mediação do sagrado através das criaturas ou objetos mais próximos de Deus que, analogicamente, o representam, possibilitando sua contemplação, ainda que incompleta e mediada, na terra. Segundo o autor do *Livro dos três caminhos e sete sinais*, essa evocação faz os *enamorados* de Deus verterem lágrimas de amor e desejo de Deus. A distância – ou separação - dos homens ou objetos que evocam o sagrado, por sua vez, também é fonte de lágrimas e temor, o *temor da partamento* de Deus, pois a alma *nom sera de todo segura de ty / ataa que seía coroada no paraiso.*[809]

São essas as lágrimas mais abundantes no *Conto de Amaro*: as que são vertidas nos momentos de separação. Ao se separarem do protagonista santo, os outros personagens chorarm pelo temor do afastamento de Deus e de desejo daquele que os aproxima dele. Como o próprio Amaro designa em algumas passagens, são lágrimas de desejo das pessoas. Ora, desejo do que é sagrado ou do que evoca o sagrado é a condição de amor a Deus possível ao homem na terra. Essas lágrimas manifestam, dessa forma, amor ardente de Deus, na forma de desejo de Deus externado pelo próximo; por isso, contribuem para a visualização da santidade, especialmente de Amaro, que chora e por quem se chora. Essas lágrimas reatualizam a metáfora da alma em prantos porque está em exílio, separada de Deus, que equivale à definição do *Penthos*: o luto pela morte da alma que se encontra separada da Pátria Celestial e a deseja.

Dessa maneira, as lágrimas do *Conto de Amaro* participam de uma tradição antiga em que são símbolos dos sentimento do homem, em sua condição miserável, perante Deus : exilado pelo pecado, ele sofre ; lembrando-se dos bens celestiais – através da evocação ou da contemplação momentânea do sagrado – ele deseja ardentemente esses bens. As lágrimas do protagonista desta narrativa maximizam esse desejo, externando-o através do signo visível e convencionado pela tradição cristã desde os Padres do Deserto.

[809] Lisboa, códice BNL ALC 199, fólio xxxiiij*r*.

Visão de Túndalo (BNL ALC 462, f. 124r.-137r. // Aqui falla do cavaleiro Tungullo.)

A narrativa da visão de Túndalo é mais um texto da miscelânea de Frei Hilário que possui laços com a tradição céltica. Os estudiosos desse texto são unânimes em afirmar sua origem irlandesa[810]. Hoje em dia, sabe-se da existência de cerca de pelo menos 153 manuscritos latinos, além das diversas versões em diferentes línguas vernaculares. Considera-se que o texto original estava em irlandês e foi posto em latim provavelmente ainda no século XII; em seguida, a narrativa da *Visão de Túndalo* apareceu no *Chronicon* de Helinando (XII) e no *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais (XIII), noticia Mário Martins[811]. Em português, temos dois códices alcobacenses que contêm a narrativa, ambos do XV, sendo um o BNL ALC 462. O texto dos manuscritos latinos trazem uma auto-identificação do autor da narrativa, que se intitula como sendo o *frater Marcus*, que a teria escrito depois de tê-la ouvido da boca do próprio Túndalo: *Scripsimus autem vobis fideliter, prout nobis ipse, qui viderat, eandem visionem retulit*[812]. Além disso, *Frater Marcus* também revela a origem irlandesa de Túndalo, a data de sua visão (1149) e o fato de ele, *Marcus*, ter traduzido para o latim a narração da visão: *Placuit namque prudentia, quatinus mysterium quod ostensum fuerat Tnugdalo cuidam Hybernigeno, noster stilus licet ineruditus de barbarico in latinum transferret eloquium vestreque diligentie mitteremus transscribendum*[813]. Citando Marshall, que tece reflexões em um artigo acerca de algumas questões concernentes à *Visio Tnugdali*, *The vernacular referred to here is almost certainly Irish*[814]. Ao mesmo tempo, Marshall discute a escassez de traços irlandeses na narrativa, conjecturando sobre uma possível filiação da *Visio Tnugdali* à saga visionária irlandesa *Fis Adamnáin*, mas lembrando que

---

[810] Cf. Pereira, F. M. Esteves. Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, t. III, Lisboa, 1893; p. 97-120; Nunes, J.J. Textos Antigos Portugueses – I. A Visão de Tundalo ou *O Cavalleiro Tungullo*. *Revista Lusitana*, t. VIII, Lisboa, 1903-5; p. 239-262; Martins, Mário, S.J. *Visão de Túndalo, in: Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Livr. Cruz, 1956; p. 17-18; *idem*. A *Visão de Túndalo* no *Breve Sumário da História de Deus. Didaskalia*, vol. 7, Lisboa, 1977, p. 201-208; Marshall, J. C. Douglas, Three Problems in the *Vision of Tundal*, *Medium Aevum*, t. XLIV, N. I, Cambridge, 1975, p. 14-22; e Mourão, José Augusto, O.P. *A Visão de Túndalo: da fornalha de ferro à cidade de Deus*: em torno da semiótica das visões. Lisboa: INIC, 1988.

[811] Cf. A *Visão de Túndalo* no *Breve Sumário da História de Deus. Didaskalia*, vol. 7, Lisboa, 1977, p. 204.

[812] Wagner, A. *Visio Tnugdali lateinisch und aldeutsch*. Erlagen, 1882; p. 4 *apud* Marshall, J. C. Douglas, Three Problems in the *Vision of Tundal, Medium Aevum*, t. XLIV, N. I, Cambridge, 1975, p. 14-22.

[813] *Ibidem*, p. 4.

[814] Marshall, J. C. D., *op. cit.*, p. 14.

as características das descrições do Paraíso e do Inferno e da ocorrência da visão – à exceção do fato de ser um pecador e não um homem virtuoso quem recebe a visão – estão presentes numa literatura visionária de tradição latina muito mais antiga que o texto da *Visio Tnugdali* (cuja composição só pode datar a partir de 1148-1149). Marshall cita em especial a *Visão de S. Paulo* e os *Diálogos* de S. Gregório[815], recuando, ainda, até a *Eneida* de Virgílio e conclui, por fim, que *Although this anecdote seems to have existed in the Irish language, the absence of a significant number of Celtic influences in the Latin work attests to the extent to which Brother Marcus freely innovated on his original material*[816]. Além disso, Marshall, retomando as especulações de John Seymor[817], também conjectura se não há uma confluência entre o caráter de Túndalo e o de *Marcus* e se esse último não teria acrescentado vários detalhes autobiográficos na *Visio*.

O texto português do BNL ALC 462 não traz nenhuma referência seja a respeito de algum Frei Marcos seja a respeito da data da visão. Entretanto, já a narrativa da *Visão de Túndalo* do outro códice alcobacense do século XV, o BNL ALC 211, apresenta o seguinte fecho:

Aqui se acaba a uison que uiu este caualeyro de suso scripto. Que se chama Tungulo.

Eu frey marcos. que esto screuy. son testemunha desto todo. Ca eu ui con meus olhos o homem a que esto aconteceo e que me contou todo assi como ia ouuistes. E assi como o el contou a my. Assi trabalhey eu de o screuer e de o contar o melhor que eu pudy. Esta uison aconteceo no anno da encarnaçon de nosso senhor. da Era de mil e c. xl. Annos que reynaua. E que Eugenio segundo papa auia iiij annos que era apostolico. Poren roguemos aa quel que he auctor de nos todos e da nossa saude. Que he ihũ xpõ que el nos enderence en aquelas cousas que seiam a sseu seruiço e a sseu plazer. Ao qual seia louuor e gloria per infinita secula secuorum. Amen.

---

[815] No caso dos diálogos, há histórias em que a visão do Inferno ou do Paraíso é concedida a pecadores. Cf. Livro IV, capítulos 29, XXXV, 36 entre outros, da edição de Rosa V. Mattos e Silva: *A mais antiga versão portuguesa dos* Quatro Livros dos Diálogos *de São Gregório*. Ed. crítica / com introd. e índice geral das palavras lexicais. São Paulo: USP, 1971; 4 vols. (Tese de Doutoramento); vol. II, p. 199-200, 210-212, 215-217. Obs.: Marshall cita a exceção da história de Theodoro, do cap. 36 do Livro IV (Marshall, *op. cit.*, p. 19).

[816] Marshall, *op. cit.*, p. 21.

[817] St. John D. Seymor. 'Studies in the Vision of Tundal'. *Proceedings of the Royal Irish Academy*, XXXVII C, 1926.

Finito libro sit laus et gloria xpõ. Qui scripsit scribat. et semper cum domino uiuat. Amen[818].

Também o início da narrativa é mais rico nesse testemunho, apresentando o tema da história, enquanto o BNL ALC 462 traz apenas *1. Aqui falla do cavaleiro Tungullo. 2. Era hũu mãcebo de dias filho de muy grã/de linhajem*[819]. Vejamos o subtítulo que introduz ao texto da versão do BNL ALC 211:

> *Começase a Estoria dhuun Cavaleyro a que chamauan Tungulu. ao qual foron mostradas uisibilmente e non per outra reuelaçon. todas as penas do inferno e do purgatorio. E outrosi todos os beens e glorias. que ha no sancto parayso. Andando sempre huun angeo con el. Esto lhe foi demostrado por tal que se ouuesse de correger. E enmendar dos seos peccados e de suas maldades.*[820]

Em seguida, o texto inicia-se situando o protagonista na Irlanda, antes de coincidir com o texto do BNL ALC 462:

En huma prouincia a que chaman ybernia. Foy huun Caualeyro a que chamauan tungulo. E era mancebo e de boo linhagem.[821]

Sabemos já, pela análise de outras hagiografias do *corpus*[822], que o copista ou o compilador dos textos do BNL ALC 462 adotou o procedimento, em alguns momentos, de abreviar as narrativas. Podemos, com base nesse fato, aventar a hipótese de que o mesmo pode ter acontecido com o texto da *Visão de Túndalo*, e que haja, assim, uma versão portuguesa perdida que seja a fonte para os dois alcobacenses conservados. De qualquer modo, sabemos que a informação da autoria do Frei Marcos, com sua tópica de verdade através da menção do fato de ter ouvido do próprio protagonista a narrativa da visão, foi transmitida para a tradição portuguesa.

O texto do BNL ALC 462 é narrado em terceira pessoa em sua introdução e final; no entanto, a maior parte da narrativa encontra-se sob a forma de um diálogo travado

---

[818] *Visão de Túndalo*. F. M. Esteves Pereira, *in Revista Lusitana*, t. 3, Porto, 1895, *op. cit.*, p. 120.
[819] *Visão de Túndalo*. Ed. de Patrícia Villaverde Gonçalves, *in Revista Lusitana*, N. S., 4, Lisboa, 1982-83, p. 38.
[820] *Visão de Túndalo*. F. M. Esteves Pereira, *op. cit.*, p. 101.
[821] *Ibidem*, p. 101.
[822] Especialmente pela análise da *Vida do Infante Josaphat*.

entre Túndalo e o anjo que o conduz na visão, no qual Túndalo relata sua experiência, em primeira pessoa. O hagiógrafo inicia o texto descrevendo Túndalo: *hũu mãcebo de dias filho de muy grã/de linhajem. mas avia pouco cuidado de / sua alma. que sua mãcibya e sua fremosura o torna/va em pouco siso e em vaydade deste segre. Nem / avia cuidado de dar esmollas. nẽ de hir aa igreja nẽ / de fazer oraçom*[823]. São descritos, dessa forma, os pecados de Túndalo que, assim como muitos outros personagens santificados pelas hagiografias, não possui uma vida santa desde a juventude. Os melhores exemplos desse tipo de personagem que temos no *corpus* são as vidas das mulheres pecadoras, cujas hagiografias narram, no mais das vezes, uma história de compunção pelos pecados e conversão. Deus tem misericórdia de Túndalo por seus pecados – o grande tema desta hagiografia parece-me ser a magnitude da misericórdia de Deus – e propicia-lhe a visão. O hagiógrafo explica os motivos divinos: *nosso senhor / misericordioso quis a este homẽ mostrar as penas do / Inferno. e os bẽẽs do Parayso por tal de as cõtar depois / no mũdo. E esto por tomarmos nos outros exẽplo / de fazer bem. e nos guardarmos de mal*[824]. Mais tarde, ao findar a descrição da visão, temos a confirmação de tal intento, desta feita dito com mais autoridade, uma vez que o hagiógrafo coloca as palavras na voz do anjo que guiou Túndalo: *disse-lhe o angeo. Convẽ-te que te // tornes ao teu corpo. e contarás todas estas cou/sas que viste. por tal que o(s) que te vírem e esto ouvirẽ que / tomẽ exenplo de bem fazer e guardar-sse de mal*[825]. A intenção edificadora da visão, bem como da narrativa, está portanto muito clara. O narrador relata como a visão sobreveio a Túndalo: ele adoece gravemente, estando para morrer. Permanece deitado, nesse estado, durante três dias, nos quais as pessoas que o cercam julgam-no morto; porém não o enterram devido a *hũa pouca de quẽtura que / tíínha no lado séestro*[826]. As visões narradas nos *Diálogos de S. Gregório* acontecem também da mesma maneira: o personagem encontra-se doente, à beira da morte; todos o dão como morto, mas resta ainda algum sinal que indica a vida. No último dia em que Túndalo encontrava-se em tal

[823] Edição de Patrícia V. Gonçalves, *op. cit.*, p. 38.
[824] *Ibidem*, p. 38.
[825] *Ibidem*, p. 50.
[826] *Ibidem*, p. 38.

estado, para o espanto dos presentes, ele começa a *jemer e de falejar*[827], depois abre os olhos e indica aos outros que quer comungar. Só após ter recebido o corpo de Cristo é que ele está apto a falar. Dá graças a Deus e reforça o tema da grandeza da misericórdia de Deus: *Ay Deos senhor. mui/to mayor he a tua misericordia que a minha maldade. / Gram piedade fezeste(s) sobre mỹ senhor* e *me tantas / penas e tantas tribulaçõoes mostrastes e de todas // me livrastes e dos aavissos da terra me sacastes*[828]. Depois disso, dá seus bens aos pobres e muda completamente sua vida, tendo grande prazer em narrar os bens que vira. Neste ponto, a narrativa dá voz em primeira pessoa a Túndalo, que passa a descrever a visão. Ele conta que, quando a alma saiu-lhe do corpo, teve muito medo, e queria voltar ao corpo. *9. E estando ella* [a alma] *asi tremẽdo e chorãdo. nẽbrã/do-se dos males que fezera. vio vĩir gram cõpanha / de dyabóós...*[829] É o primeiro episódio em que temos lágrimas na narrativa e, observe-se, **é a alma quem chora**. Os diabos cercam a alma e começam a atormentá-la, dizendo coisas como *Cantemos a esta alma cativa cãtares de / morte. que filha he de morte. e he comer de fogo. e ami/ga de tréévas. e ẽmiga da luz*[830]. Os diabos "criticam" a alma pelos pecados cometidos no mundo: o orgulho, a luxúria, a discórida, os devaneios, a vanglória, o riso, o comer e o beber e a ausência de esmolas. A alma fica muito espantada com o que vê e ouve, mas então *vyo víir huũ angeo / luzente como estrella e salvou-a e começou de a cõ/fortar. E ella entom cõ prazer começou de chorar / e dizer. Ay senhor meu e meu padre. dóóres grãdes do Inferno que me apertam e me cercam e me tẽ em grã / pesar e gram temor*[831]. O anjo repreende Túndalo, dizendo-lhe que só agora o chama de *senhor e padre*; o hagiógrafo faz-nos saber que se trata do anjo da guarda de Túndalo, que o acompanhara a vida toda, tentando aconselhá-lo. O anjo prende um dos diabos e revela a Túndalo: *Véés. este he o que tu criáás e cuja / voõtade fazias. e despreça(va)s a mỹ. mas pero sey segura / que Deos há piedade de ty e nõ sofrerás tantas / penas quantas tu merecias. pero ás de passar per muitas / penas. E depois tornar-te-ás ao corpo pera correger / e ẽmẽdar tua*

[827] *Ibidem*, p. 38.
[828] *Ibidem*, p. 38.
[829] *Ibidem*, p. 38.
[830] *Ibidem*, p. 39.
[831] *Ibidem*, p. 39.

vida. e por esso para bem mẽtes em / nas cousas e rrete-nas de guisa que te nẽbrẽ[832]. O anjo anuncia, dessa forma, o que se passará na narrativa com o protagonista. Os diabos reclamam, dizendo que aquela alma era já deles; porém, é o próprio hagiógrafo quem retruca os diabos, com o argumento de que *ainda hy ficava tenpo d'ẽmẽda pois a alma avya de tornar ao corpo*[833]. Tem início, neste ponto, a longa jornada da alma, guiada pelo anjo. Ela sente medo dos diabos, mas o anjo a consola, dizendo-lhe que Deus está com eles; e a alma segue o anjo. O hagiógrafo passa a descrever os diferentes locais visitados pela alma de Túndalo. Primeiramente eles vislumbram um vale cheio de carvões ardentes, onde Satanás queimava e derretia almas. O anjo esclarece que aquela é a pena para os assassinos. Em seguida, passam por um monte alto, em que os diabos, com forcas, lançam as almas do calor do fogo ao frio da neve. É a pena para os que *estam nas carreiras esperando por / mal fazer*[834]. Chegam, então, a alma conduzida pelo anjo, a um vale escuro, em cujo fundo havia um rio barulhento e de mau odor. A alma ouve *grandes / vozes e grandes dores das almas que jaziam*[835] ali. Sobre o rio, há uma ponte muito longa e muito estreita, por onde as almas deveriam passar, caindo a maior parte delas no fundo do rio. A alma de Túndalo também deve passar pela ponte; encorajada pelo anjo, ela consegue e assim escapa da pena destinada aos *sobrevossos*. Em seguida, encontram-se em uma estrada onde defrontam-se com uma fera de aspecto horrendo que devora almas com a ajuda de muitos diabos. O anjo desaparece e a alma de Túndalo é também devorada. No ventre da fera, a alma *soffreo muito fedor e muyto fryo e / muita quẽtura. e outros muitos tormẽtos que se cõtar / nõ poderyam. E ella jazendo chorando os malles que / avya fectos. rrecontãdo suas mĩguas por que aquellas penas / padecia. e a pouca d'óóra achou-se fora. e nõ soube / per que guisa sayra*[836]. Assim que se vê livre da fera, a alma vê o anjo e enche-se de alegria, dando-lhe graças, ao que o anjo recorda, mais uma vez, o lema da narrativa: *mayor he a misericordia / de Deos que a tua maldade*[837]. Eles continuam o trajeto, chegando a um lago sobre o qual há uma ponte estreita com cravos

[832] *Ibidem*, p. 39.
[833] *Ibidem*, p. 39.
[834] *Ibidem*, p. 40.
[835] *Ibidem*, p. 40.
[836] *Ibidem*, p. 41.
[837] *Ibidem*, p. 41.

que entram pelos pés dos que ali passam. Os dois viajantes *virõ vĩir outra alma pella ponte. e estava / chorando carregada de hũu feixe de trigo*[838]. É a pena para os que furtam, e a alma, cheia de temor, tem de passar sobre a ponte carregando uma vaca que furtou outrora. Em seguida, encontram uma casa redonda como um forno, com fogo aceso no interior e muitos açougueiros que esfolam e esquartejam as almas. É a pena para os pecados da *luxurya* e *gargantoice*[839]. A alma é obrigada a entrar pelos demônios e, quando sai, depois de sofrer as penas, diz ao anjo: *Ay senhor. e hu he aquella / míserícordya que nos os / saybos de Deos dizẽ. que he muito / misericordioso. pois hu he aquella míserícordya, que eu / ey tantas penas passadas. 44. E o ango disse. Por / essa fíuza som muitos ẽganados. que o Senhor asy faz / misericordia que non perde justiça. e segundo a sua jus/tiça dá a cada hũu o que merece. E segundo a sua mi/sericordía perdoa muitas cousas do que merecem aaquelles / que as confessam e fazem pendença. e os que a nõ conprẽ / em este mũdo cõvẽ que a conpram ẽ taaes lugares / e em tááes penas como estas que tu véés*[840]. O hagiógrafo volta ao tema da misericórdia divina esclarecendo ao leitor, na voz autorizada do anjo, a necessidade de confiança na misericórdia e a necessidade da penitência. A alma, convertida, torna-se mais disposta à penitência: *46. E entom disse a alma. pois que asi he senhor pẽ/ssemos de andar a aver pena. por que depois váámos / aa gloria*[841]. Encontram, então, uma outra fera, sobre um lago coberto pela geada, que também devora almas, as quais, em seguida, vêem-se grávidas de serpentes que parem pelos braços, peito e pernas, com muitas dores, pois as serpentes *rroya-nas fortemẽte ẽ todollos nẽbros cõ que pecarõ. De guisa que lhes chegavõ aos / nervos e aos ossos*[842]. O anjo revela que tais penas são *daquelles que se fazem muy bóós e melhores que os outros / e fazem semelhança de o séérem e nõ o sam. e os que ham / as lingoas agudas ẽ mal dizer. e os que ham senpre võotade / de mal fazer*[843]. Também a alma de Túndalo sofre essas penas, na medida adequada às suas faltas, pois é retirada dali, em determinado momento, pelo anjo. Eles seguem por um

[838] *Ibidem*, p. 41.
[839] *Ibidem*, p, 42.
[840] *Ibidem*, p. 42-43.
[841] *Ibidem*, p. 43.
[842] *Ibidem*, p. 43.
[843] *Ibidem*, p. 43.

caminho muito estreito, que desce para o fundo de um vale; o anjo sempre conduzindo a alma. Chegam a lugar ainda pior dos que os já vistos, e a alma indaga do anjo onde se encontram: *E o ango disse / E esta he a carreira da morte*[844], referindo-se ao Inferno, onde as almas são mortas. Eles vêem um vale com muitas forjas de ferreiros *e / ouvirõ muitas vozes e muitos choros. E entõ disse / a alma. Senhor. ouves tu estas vozes que eu ouço? / E o ango disse. Ouço e cõven-te que as padeças. 52. Entõ / a alma começou de chorar. e logo chegarõ os dyaboos / e nõ diserom nada. e tomarõ-na cõ tenazes de ferro acesas // e derom com ella no fogo*[845]. O anjo, mais um vez, retira a alma dali depois que ela padecera um tanto, lembrando-lhe que *Aynda mayores penas vééras das / que viste. mas livres serás dellas pella misericordia de Deos*[846]. Os dois viajantes continuam a caminhar e defrontam-se com muitas trevas. A alma vê-se só novamente, ao lado de uma cova muito grande de onde se levanta uma chama com almas misturadas com diabos, queimando. *60. E entõ á álma cõ grande espanto começou de / chorar e dizia assy. Ay mizquinha que non quise créér as / escrituras e os conselhos dos bóós. e quise mais créér / o sabor do mũdo*[847]. O hagiógrafo contrapõe, dessa forma, a crença nas *Escrituras* e as boas obras (dos conselhos dos bons) aos prazeres do mundo, condenando-os – numa acepção bastante de acordo com a filosofia monástica. A alma é tomada por grande temor; mais uma vez o anjo livra-a de permanecer ali, confortando-a: *Alegra-te amíga qu* [sic] *livre / es de mal. e agora anda e amostrar-té-éy o imiígo / da humanal linhajem*[848]. Então chegam efetivamente ao Inferno, onde vêem *Lucifel*, descrito como besta de figura horrenda (*atam grande que sobejava per todallas / outras bestas em grandeza. e a fegura del era como / de homẽ des a cabeça atáá os péés. e era negro como / carvõoes. E nos braaços avia muitas mãaos e a/vya rrabo grande e espantoso. no quall avía mais de / mil mãaos. e cada hũa era mais ancha que cem pal/mos. E as unhas dos péés e o rrabo erã cheos de / aguilhõoes muy agudos...*[849]). *Lucifel* espremia as almas nas mãos. O anjo esclarece a alma que *Lucifel* vivia no Paraíso, mas que, devido à sua soberba, *abryrõ/se*

[844] *Ibidem*, p. 44.
[845] *Ibidem*, p. 44.
[846] *Ibidem*, p. 44.
[847] *Ibidem*, p. 44-45.
[848] *Ibidem*, p. 45.
[849] *Ibidem*, p. 45.

com ell os céés e a terra e afundou-se nos áábissos[850]. A alma, atormentada por tal visão, roga ao anjo que a tire logo dali, reconhecendo a misericórdia de Deus para com ela: *E aqui vejo muitos meos parentes e co/nhocẽtes e eu desta cõpanha fora. se a misericordia de / Deos nõ fora*[851]. O anjo, cheio de alegria – explicita-nos o narrador: *o angeo cõ aligria*[852] -, anuncia à alma que agora verão a glória do bons. Temos então uma rubrica no texto, com o subtítulo *Aqui falla da gloria do Parayso*[103853]. A alma e o anjo saem do Inferno; a alma, após ter sofrido as penas infernais, declara: *disse a alma / com grande aligria. em quall guisa foy ora alumiada / que ante era cega e agora vejo. ante era triste e agora / som alegre. ante avia temor. agora nõ o ey. 71. E entõ / disse o ango. Non te maravilhes. que este he o mãdamẽto de Deos. Entom béénzeo-a e chamou-a per seu nome / e dise-lhe. penssa de me seguir*[854]. Ora, podemos ver esse estado maravilhoso, mesmo beatífico, da alma como o resultado da penitência à qual ela foi submetida, ainda em vida, pela ação da misericórdia divina. O hagiógrafo evidencia, além do papel absolutamente necessário da penitência, o fato de Deus ser o agente tanto na beatitude quanto nas penas da alma de Túndalo, ao revelar através das palavras do anjo que aquele era o *mãdamẽto de Deos*.

Os dois viajantes não vislumbram imediatamente o Paraíso; antes, o narrador descreve-nos os sítios do Purgatório. Primeiramente, encontram um grupo de homens junto a um muro, expostos ao vento, à fome e à sede que, segundo o anjo *som os que nõ forõ muy maa/os e penssarom de se guardar. mas porque nõ despenderõ / aquello que lhes Deos dera como devyã. sofrem esta pena algũ / tenpo. E depois iram aa gloria*[855]. Em seguida, a alma e o anjo chegam a um campo belo, florido e perfumado, em que há uma fonte de água viva. A alma maravilha-se louvando a Deus que fez tal lugar *Que / olhos nõ virõ nẽ coraçõ nõ no cuydou. nẽ orelhas / nõ o ouvíro. tanto bem. quanto Deos tem guardado pera os / que (o) amã*[856]. Trata-se da morada dos bons que, entretanto, não

---

[850] *Ibidem*, p. 45.
[851] *Ibidem*, p. 46.
[852] *Ibidem*, p. 46.
[103] *Rubrica destacada, como a inicial do texto.*
[853] *Ibidem*, p. 46.
[854] *Ibidem*, p. 46.
[855] *Ibidem*, p. 46.
[856] *Ibidem*, p. 46.

foram tão perfeitos quanto deveriam e, por isso, não vivem junto dos Santos. Mais adiante, vislumbram um palácio muito nobre onde a alma reconhece alguns sujeitos que foram inimigos e de má vida. No entanto, o anjo elucida-o que *ante que morresẽ/fezerom conprida penitẽcia. que hũu delles jouve doen/te muy gram tenpo e partyo o que avya cõ os pobres. e por/meteo que se daly es(ca)passe que se metesse ẽ hordem. E o outro / assy padeceo mal lõgo tenpo. e party(o) o que avia cõ os pobres / por amor de Deos. e por esto som ẽ aqueste logar.* ***E tu cõ/tarás todas estas cousas quando fores no mũdo***[857]. Mais uma vez o hagiógrafo exalta o valor da penitência e dá, ao protagonista, a missão de difundir sua experiência edificadora por excelência para os outros que encontram-se no mundo. Seguindo viagem, o anjo e a alma encontram uma casa coberta de ouro, prata e pedras preciosas, repleta de claridade, em que havia um rei e muitos que o serviam: eram os pobres a quem ele havia dado esmolas, que entoavam *hũu vesso do psalteiro / que diz asy. Labores manuũ tuarum qui manducabis. / beatos es* et *bene tibi erit*[858]. No entanto, de repente, a casa fica escura e todos tristes; o anjo explica à alma que, durante três horas, o rei fica imerso em fogo até o umbigo e vestido de cilício do umbigo para cima: o fogo devido ao adultério e o cilício devido ao assassinato de um conde. Os viajantes prosseguem e chegam a um local alto, decorado com ouro, em que um grupo, com grande alegria e prazer, louvava a Deus: *Gloria seja / dada a ti Deos padre. gloria a ti filho. gloria a ty Spiritu Sancto*[859]. Era um campo belo e de bom odor, e a alma roga ao anjo que fiquem ali, ao que ele responde que *ainda / que te estas cousas semelhã grandes. ainda veerás / outras mayores*[860], explicando-lhe que aquela é glória dos bens casados que fizeram boas obras, *orando e jejuuãdo e / dando esmollas aos pobres*[861]. Observe-se a ênfase recorrente nas esmolas e na penitência, aqui representada pelos jejuns e orações. Os viajantes continuam seu percurso e, por onde iam, todos recebiam-nos com alegria *e sal(va)vã a alma per seu nome e di/ziam todos. Glorya seja a ty dada senhor padre po/deroso que segundo a tua misericordia quiseste livrar a esta / alma dos tormẽtos do*

---

[857] *Ibidem*, p. 47; grifo meu.
[858] *Ibidem*, p. 47.
[859] *Ibidem*, p. 48.
[860] *Ibidem*, p. 48.
[861] *Ibidem*, p. 48.

Inferno. e quiseste-a ajuntar cõ / os teus sanctos[862]. Assim, a misericórdia divina é celebrada por todos diante da alma de Túndalo. Percebe-se que, neste ponto, a alma e o anjo já estão a vislumbrar os locais sagrados do Paraíso, reservados aos amantes de Deus. Eles encontram, em seguida, muros de ouro e, dentro deles, cadeiras de ouro, pedras preciosas e seda, em que estavam homens e mulheres com coroas e véus de ouro, livros de ouro etc. A alma pergunta ao anjo a quem era destinada aquela folgança: *he daquelles que / rreceberõ marteiro por amor de Deos. e por esso rrecebẽ / tanta honrra como tu véés. Outros som que vive/rom em castidade*[863], responde o anjo. A alma continua a olhar em volta e vê castelos, torres e tendas de ouro, seda, púrpura e cristal, em cujas cordas estavam cordas de diversos instrumentos musicais. É a glória dos que *viverõ ẽ hordem de obeediencia e sofrerõ muitas penas e / davã muitos louvores a Deos*[864]. A alma deseja entrar nas tendas para ver tais homens, mas o anjo diz-lhe: *praz-me que os vejas mas nõ poderás la entrar. / porque estes estam senpre ante a presença de Deos. E nõ po/de séér da conpanha dos sanctos se nõ for virgẽ*[865]. A beatitude eterna, constituída pela fruição da presença de Deus, é vedada à alma de Túndalo, pois este ainda não morreu. Mais adiante, a alma e o anjo vislumbram um grupo de religiosos cantando. Os cânticos, a claridade, o odor são todos maravilhosos. Anjos sobrevoam os religiosos. A alma deseja permanecer ali; no entanto, sob conselho do anjo que a guia, ela contempla uma árvore grande, repleta de flores, frutos e aves coloridas, sob a qual grupos de pessoas bem vestidas e coroadas assentavam-se louvando a Deus. O anjo esclarece que a árvore *sinifica a sancta / igreja. e estes que estam so ella som aquelles que a bem guar/darom. e bem acrecẽtarõ per seus bóós merecimẽtos*[866]. Adiante, vêem um muro muito alto e claro, ornado de pedras preciosas. Subindo por ele, a alma e o anjo contemplam as ordens de anjos, arcanjos, virtudes, potestados etc. O anjo condutor da alma de Túndalo apresenta-lhe o mundo divino, mostrando-lhe o prazer celestial e incitando Túndalo a narrá-lo, o que também constitui honra e prazer. Ele diz à alma: *Ascuyta filho e ouve e non ajas cuidado da / casa do teu padre. nẽ do teu poboo. que o senhor cobíí/ça muito a tua*

---

[862] *Ibidem*, p. 48.
[863] *Ibidem*, p. 48.
[864] *Ibidem*, p. 48.
[865] *Ibidem*, p. 48-49.
[866] *Ibidem*, p. 49.

fremosura. E que podessemos dizer // aquelles bẽes manifestos gram cousa seria e nobre. e que / gram sabor e grande honrra he séér na conpanha dos / angos e dos arcãgos e dos profetas e véér a conpanha / dos apostollos tam honrrada. e a conpanha dos marte/res tam fremosa. e a conpanha das virgẽes tam a/morosa. e ouvir os seus cantares novos e tam sa/borosos. ***E sobre todo véér a façe do nosso senhor Deos / que he çima de todollos bẽes***[867]. Observe-se que o maior prazer celestial constitui-se na presença de Deus. Nessa contemplação, a alma de Túndalo reconhece vários santos (S. Ródano, S. Patrício, S. Malachias e alguns bispos), assim como podia enxergar o mundo todo e tudo saber, situando-se, portanto, para além das dimensões espacial e temporal. Entretanto, a alma é interrompida em seu prazer contemplativo pelo anjo, que a manda tornar ao corpo de Túndalo e contar aos homens tudo o que viu e ouviu: *Convẽ-te que te // tornes ao teu corpo. e contarás todas estas cou/sas que viste. por tal que o(s) que te vírem e estou ouvirẽm que / tomẽ exenplo de bem fazer e guardar-sse de mal. / e tu outrossy penssa de te guardar que a minha (a)jjuda sẽ/pre seera contigo*[868]. A alma fica pesarosa com a ordem de retornar ao corpo – na versão do BNL ALC 211 ela chora: *E a alma quando ouuio dizer ao angeo que ao corpo auia de tornar. ouue tan gram noio e tan gran pesar. e tan gran coyta. que mayor non podia seer. E começou de chorar muito a marauilha. E en chorando assy. disse ao angeo. Senhor que mal foy este que eu fiz...*[869] -; mas imediatamente já se encontra nele, e Túndalo abre os olhos e pede a comunhão (como já sabemos no início da narrativa, só depois de comungar é que ele narra sua visão divina). Túndalo não morre imediatamente, mas tem tempo para modificar sua vida, distribuindo seus bens aos pobres e pregando a palavra de Deus – embora antes não tivesse conhecimento das *Escrituras*, agora está infundido pela graça. O texto demora-se um pouco mais, pois o hagiógrafo ocupa-se da doutrina cristã, exaltando as maravilhas do Paraíso e dos eleitos de Deus, que *vééram o Rey / da gloria e a sua nobreza. e seeram çertos de averem / bem pera senpre. e de nũca perderem o bem que posuem*[870], com

---

[867] *Ibidem*, p. 50; grifo meu.
[868] *Ibidem*, p. 50.
[869] Pereira, F. M. Esteves, *Visão de Túndalo*, *op. cit.*, p. 119-120.
[870] Gonçalves, Patrícia V., *op. cit*, p. 51.

ênfase no amor de Deus e entre os homens - a *carydade perfeita*[871] - e a conformidade perfeita entre a vontade de Deus e a dos homens. As palavras do hagiógrafo são assertativas: *Segurança averam que non temerã fo/me. nẽ sede, nem fryo. nẽ morte. nẽ outra nẽhũa / tribulaçom. nẽ perseguiçõ. Averam folgança que / senpre lhes durará. Averam vida longa. que senpre lhes durará em prazer. In secula seculorũ*[872]. E finaliza o texto citando S. Agostinho e exortando os leitores à oração para que Deus *nos mostre aquella bem aventurada gloria. e nos de aquelles bẽes perduravéés que tem guardados / pera os seus amigos. amem*[873].

Vejamos agora as lágrimas narradas na *Visão de Túndalo*. Elas não são tão abundantes quanto em outros textos do *corpus* nem tampouco muito diversificadas. No entanto, podem ser enquadradas de maneira muito semelhante às lágrimas das outras hagiografias. Nessa narrativa que prima por defender a necessidade da penitência para a expiação dos pecados, apresentando por prêmio o bem extremamente desejável da beatitude celestial e das glórias do Paraíso, que culminam na visão de Deus, as lágrimas narradas expressam, na quase totalidade das vezes, a compunção. O mais curioso, entretanto, é a natureza das personagens que choram: a alma de Túndalo, em especial, e outras almas que ela encontra no Inferno ou no Purgatório. Este fato por si só já matiza as lágrimas do texto de uma aura sagrada, pois trata-se não das lágrimas corporais secretadas pelos homens, mas de algo que pode ser expresso por uma alma distanciada do corpo humano; são "lágrimas espirituais". Se considerarmos as lágrimas como uma expressão material, uma catarse do corpo físico, teríamos que entender as lágrimas de uma alma como um procedimento metafórico para representar os sentimentos ou estados reais por que passa a alma. Como já vimos, as metáforas ou o simbolismo estão fortemente presentes no pensamento medieval, sobretudo na imagética religiosa, e a própria separação entre seres humanos, motivo para muitas das lágrimas do *corpus*, atualizam também uma metáfora, a da separação da alma com a Pátria Celeste. Por outro lado, o teor sensorial das descrições do Inferno e do Paraíso, em que são evocados sofrimentos ou deleites referentes aos cinco sentidos (bons odores, cânticos, calor e frio

[871] *Ibidem*, p. 51.
[872] *Ibidem*, p. 51-52.
[873] *Ibidem*, p. 52.

etc.), por que passam as almas que se encontram nesses lugares, imergem o caráter material das lágrimas em todo um conjunto de representações sensoriais atribuídas a corpos não-materiais (almas). Ao considerarmos esse conjunto, podemos ponderar que toda a descrição é metafórica (e aí estariam inclusas as lágrimas) e que as sensações imputadas às almas são de uma outra ordem, supra-humana, porém narradas através dos termos conhecidos do homem. Essa hipótese é legitimada pelo próprio texto da *Visão*, pois a alma, ao visitar uns dos primeiros – e menos nobres - sítios do Paraíso, comenta: *...e agora vejo eu o que diz a escryptura. Que / olhos nõ virõ nẽ coraçõ nõ no cuydou. nẽ orelhas / nõ o ouvírõ. tanto bem. quanto Deos tem guardado pera os / que (o) amã*[874]. São, portanto, sensações desconhecidas do homem comum.

Mas voltemos às lágrimas que, se tomadas como parte desse conjunto descritivo, são naturalmente interpretadas como de outra ordem que a física. Como já dissemos, elas representam a compunção. Vejamos os excertos. A primeira vez que a alma de Túndalo chora é logo ao sair do corpo, quando sente-se atemorizada: *9. E estando ella* [a alma] *asi tremẽdo e chorãdo. nẽbrã/do-se dos males que fezera. vio vĩir gram cõpanha / de dyabóós...*[875]. Assim que o anjo aparece-lhe, a alma torna a chorar, mas desta vez, com prazer: *vyo víír huũ angeo / luzente como estrella e salvou-a e começou de a cõ/fortar. E ella entom cõ prazer começou de chorar / e dizer. Ay senhor meu e meu padre. dóóres grãdes do Inferno que me apertam e me cercam e me tẽ em grã / pesar e gram temor*[876]. Mais tarde, estando dentro do ventre da fera infernal que devorava almas, a alma *soffreo (...) jazendo chorando os malles que / avya fectos. rrecontãdo suas mĩguas por que aquellas penas / padecia*[877]. Ainda no Inferno, no vale dos ferreiros, a alma, ao saber que terá de padecer os sofrimentos que vê, chora: *52. Entõ / a alma começou de chorar. e logo chegarõ os dyaboos / e nõ diserom nada. e tomarõ-na cõ tenazes de ferro acesas // e derom com ella no fogo*[878]. E, logo a seguir, estando na cova onde as almas ardiam no fogo, *cõ grande espanto começou de / chorar e dizia assy. Ay mizquinha que non quise*

[874] *Ibidem*, p. 46.
[875] *Ibidem*, p. 38.
[876] *Ibidem*, p. 39.
[877] *Ibidem*, p. 41.
[878] *Ibidem*, p. 44.

créér as / escrituras e os conselhos dos bóós. e quise mais créér / o sabor do mũdo[879]. A alma de Túndalo, e podemos ver isso claramente pelas palavras do próprio texto, derrama lágrimas de compunção de temor pelos pecados cometidos, bem como devido ao temor das penas do Inferno – o que é uma simples conseqüência do primeiro ou vice-versa. Por outro lado, ao folgar no Paraíso, ela não deseja mais partir, não quer nem ao menos retornar a seu corpo; ali a alma encontra-se saciada em todas suas necessidades e, também o texto explicita, a maior das satisfações no Paraíso é a presença de Deus. O seu inverso – que corresponde aos Infernos – é o que a alma tende a evitar, chorando as faltas cometidas. Assim, ainda que o Inferno seja representado por sensações dolorosas, uma vez que essas são metáforas do desconhecido à natureza humana e que o maior bem, também "desconhecido", é a presença completa de Deus, podemos aferir que é a ausência de Deus que a alma tenta repelir de si. Nesse sentido, o texto impregna-se também do desejo de Deus, que equivale ao desejo do Paraíso, que tão marcadamente percorre outros textos do *corpus*, como o *Conto de Amaro*, por exemplo. O que temos de diferente aqui é o fato de Túndalo, antes de percorrer o Outro Mundo em sua visão, não possuía tal desejo, sequer uma vida de acordo com os preceitos de Deus. No entanto, ao receber a visão, sabemos que ele, pecador, é agraciado pela misericórdia divina, que possibilita-lhe purificar-se através da penitência sofrida na visão do Inferno. Depois de purificada, sua alma está pronta para a visão do Paraíso. Observe-se que as lágrimas derramadas pela alma de Túndalo o são durante sua permanência no Inferno (à exceção das lágrimas de prazer e conforto proporcionadas pela chegada do anjo que o conduz); elas fazem parte da penitência de Túndalo e, portanto, de sua purificação. O trajeto que sua alma faz passa pelo cometimento do pecado, pela compunção pelos pecados e conseqüente purificação, para chegar ao amor de Deus e dos bens celestiais. Sua alma peregrina, afinal, da compunção de temor para a de amor; e o percurso possui a clara intenção de edificar, de fornecer o *exenplo* aos outros homens do mundo, como diz o narrador da *Visão*.

Além da alma de Túndalo, apenas outras almas choram na *Visão*: duas, no Inferno, ao padecerem as penas devidas; e uma última no Purgatório. A alma de Túndalo vê – ou ouve - essas outras chorando; uma delas chorava ao atravessar a ponte estreita destinada aos que furtam: o anjo e a alma *virõ vĩr outra alma pella ponte. e estava /*

[879] *Ibidem*, p. 44-45.

chorando carregada de hũu feixe de trigo[880]. Ora, justamente essa alma que chora consegue atravessar ilesa a ponte, do que se depreende que as lágrimas de penitência, expressando a compunção verdadeira pelos pecados cometidos, purificam-na e auxiliam-na no seu próprio caminho para o Paraíso. Também no vale dos ferreiros, a alma de Túndalo e o anjo *ouvirõ muitas vozes e muitos choros. E entõ disse / a alma. Senhor. ouves tu estas vozes que eu ouço? / E o ango disse. Ouço e cõven-te que as padeças*[881]. E, por fim, já no Purgatório, quando a bela casa do rei que dava esmolas cai na escuridão pelas três horas de pena que padece, *quantos estavã em ella todos (se) tornarom tristes. El rrey foy torvado e levãtado da / sua seeda chorãdo e foy fora della*[882]. São casos de lágrimas diante das penas padecidas. Escusado é observar que, além das lágrimas, há *braados*, *coyta*, dores e tristeza no Inferno, o que corresponde ao arquétipo bíblico do mesmo. Ainda assim, as lágrimas parecem mais próprias das almas menos pecadoras e que, por isso, em alguma medida estão mais agraciadas. Julgo que esse é o caso da alma que atravessa a ponte, cujo pecado foi apenas roubar um feixe de trigo; também parece-me o caso do rei das esmolas, que permanece em folganças celestiais durante 21 horas do dia. Apenas as almas do vale dos ferreiros não se encaixam nessa categorização. Mas, ao todo, as lágrimas da *Visão de Túndalo* representam bastante bem o sentimento do luto pelos pecados cometidos, que expulsam as almas do Paraíso.

Vida de Santo Aleixo (BNL ALC 462, f. 68r.-73r. *Aquy se comeca auida de sancto allexo / Conffessor*[883])

Acredita-se que a *Vida de Santo Aleixo*, segundo noticia Esteves Pereira em edição de versão da mesma[884], foi escrita originariamente em latim, por volta dos séculos VIII-IX, no Mosteiro de S. Bonifácio, em Roma. No XI já estava espalhada por toda a Europa, e suas primeiras traduções para as línguas vernaculares remontam também ao XI.

---

[880] *Ibidem*, p. 41.
[881] *Ibidem*, p. 44.
[882] *Ibidem*, p. 47.
[883] *Vida de Santo Aleixo*, ed. de Allen Jr.: *Two old Portuguese versions of the life of Saint Alexis: Codices alcobacenses 36 and 266* – [edited by] Joseph H. D. Allen Jr. Urbana: The University Illinois Press, 1953; p. 54.
[884] Pereira, F. M. Esteves. *Vida de Santo Aleixo* – Segundo os codices do mosteiro de Alcobaça. *Revista Lusitana*, t. I, Lisboa, 1887-1889, p. 332-345.

Outras fontes indicam que a lenda teria nascido na Síria, na segunda metade do século V, e redigida pela primeira vez no VI, em siríaco. A existência de uma versão grega antiga levanta a hipótese de que a versão grega pode ser anterior à siríaca. Por volta dos séculos VIII-IX, o arcebispo Sérgio, de Damasco, refugia-se em Roma e a traduz para o latim. Há três códices alcobacenses com essa hagiografia: um em latim, o BNL ALC 176, *olim* XXXV; e dois em português, o nosso BNL ALC 462 e o BNL ALC 181 *olim* XXXVI, que contém também os *Diálogos de S. Gregório Magno*. No século XIII, a *Vida de Santo Aleixo* fará parte da tão difundida *Legenda Aurea*, de Jacques Voragine. Segundo F. Esteves, os dois textos portugueses seriam traduções de uma mesma versão latina, haja vista suas poucas variantes. Ele admite a hipótese da existência de um códice intermediário, já em português, composto em fins do século XIII ou princípios do XIV, a partir do qual se fizeram as cópias dos dois testemunhos portugueses sobreviventes, ambos datados paleograficamente do XV, mas com linguagem mais antiga. Dessa maneira, os dois códices alcobacenses fariam parte de uma mesma família sem, no entanto, terem sido fonte um do outro. Tal hipótese coaduna-se com a opinião dos diversos editores dos textos do BNL ALC 462 de que este é uma cópia de tradução e não uma tradução original. Allen Jr., editor da versão dos dois códices alcobacenses vernaculares, considera que as variações entre um testemunho e outro explicam-se pelo fato de que o BNL ALC 462 (que ele denomina 266, utilizando-se da numeração antiga) é uma cópia livre do BNL ALC 181 (36)[885]. Entretanto, enquanto o BNL ALC 462 traz no *explicit* a data de 1416, o BNL ALC 181 traz, também no *explicit*, 1454. Como poderia, então, ser o primeiro cópia desse último? Bertil Maler, resumindo a discussão da questão das relações entre os dois códices portugueses, que ele compara com o texto latino das *Acta Sanctorum*, afirma que *les déviations de 266 par rapport à 36, déviations que Pereira imputait à la "linguagem da terra" des scribes et que M. Allen considère comme l'effet d'une tendance stylistique individuelle chez le copiste de 266, sont dues à un rapprochement plus strict de l'original*[886]. Maler resolve assim a questão, mostrando no texto latino as semelhanças com a versão do BNL ALC 462 e esclarecendo, inclusive,

[885] Allen Jr., J. H. D., *op. cit.*, especialmente p. 1-7.
[886] Maler, Bertil. [Recensão a] *Two old Portuguese versions of the Life of Saint Alexis...* edit. by Joseph H. D. Allen Jr. Urbana, 1953. *Romance Philology*, n. 7, Berkeley and Los Angeles, 1954, p. 394-399; p. 396.

possíveis erros de tradução dos copistas alcobacenses. Vejamos, então, a narrativa do BNL ALC 462.

A *Vida de Santo Aleixo*, narrada inteiramente em terceira pessoa, evoca as hagiografias do *corpus* cujas protagonistas são mulheres, devido à sua ênfase na castidade, no abandono dos laços familiares e, ainda, pelo teor patrístico da *Vida*, que tem como personagem principal um filho de patrício romano que, no entanto, desloca-se para o Oriente, onde vive grande parte de sua vida. O texto do BNL ALC 462 inicia-se apresentando os pais de Aleixo: seu pai, Eufemiano, era nobre, rico e amigo do Imperador; além disso, era homem muito religioso e caridoso, praticando, em especial, a esmola. A mãe, Aglaes, também era muito religiosa, mas era estéril, *por aqual cousa erã tristes/ anbos e chorosos E por que nã tijnham herde/yrós pera tantos bees quantos tijnham*[887]. Porém, os pais de Aleixo rogam continuadamente a Deus para que lhes dê um filho, e dessas orações advém o nascimento de Aleixo. A tópica do nascimento maravilhoso, mediante a intervenção divina, é muito comum nas hagiografias, e já tivemos ocasião de encontrá-la em outros textos do *corpus*: Josaphat e Amaro, por exemplo, também são filhos "outorgados" por Deus. A narrativa da *Vida de Santo Aleixo* diz, literalmente, que é devido à contrição dos pais de Aleixo que Deus ouve suas preces: *E nosso ssenhor deus veendo e olhando / acõtriçam danbos por asua begnidade Elem/brandosse das boas obras que anbos pello seu / amor faziam Outorgoulhes ho Rogo e apiti/çã que lhe pediam E deulhes hũu filho*[888]. Os pais de Aleixo, dando muitas graças a Deus pelo dom recebido, resolvem viver em *santidade e em castidade* dali em diante para *adeus aprazer*[889]. Aleixo, dessa forma, cresce em um ambiente de santidade, e recebe estudos que incluíam formação espiritual. Quando Aleixo torna-se jovem, seus pais tomam para ele uma esposa, *dolinhagem dos ẽperadores*[890]. O protagonista da *Vida*, ao adentrar no quarto onde jaz sua esposa na noite de núpcias, ensina-lhe a doutrina de Cristo, sem no entanto tocá-la, de forma a manter sua castidade. Depois disso, dá-lhe um anel e um cinto, pega seus bens e parte da casa paterna, só, em uma nave. Aleixo aporta

---

[887] *Two old Portuguese versions of the life of Saint Alexis: Codices alcobacenses 36 and 266* , *op. cit.*, p. 55.
[888] *Ibidem*, p. 55.
[889] *Ibidem*, p. 56.
[890] *Ibidem*, p. 56.

em Laodicéia e dali segue para a Edessa, onde distribui seus bens, veste-se com panos pobres e posta-se no adro de uma igreja, onde comunga todos os domingos. Ele não só vive de esmolas como, das que recebe, faz outras, que dá *pollo amor de deus*[891]. Em Roma, seu pais fazem procurá-lo na cidade e, não o encontrando, pelo mundo todo. Os homens que procuram por Aleixo chegam, inclusive, em Edessa, vêem-no com os outros pobres na igreja, dão-lhe esmolas, mas não o reconhecem. Aleixo dá graças a Deus por isso: *disse Graças dou / eu ati senhor meu deus que me chamaste e fe/zeste. que polo teu amor tomasse e Reçebesse es/mollas dos meus seruos Rogote e peço te que/ esta obra que ẽ mỹ começaste que te praza E te/nhas por bem. de ma leixar acabar*[892]. Depois desse encontro, os homens desistem de procurar Aleixo. Sua mãe, desde o dia de seu desaparecimento, recolhe-se ao quarto onde *braadaua e dizia Senhor tu ujue / que eu aquj asy estarey ataa que saiba quehe do me/u filho*[893]. Sua esposa também permanece em casa, ao lado da sogra, *ataa que saiba que he do meu mujto doçe mar/ido*[894], afirma. E Aleixo persevera na vida dura que leva durante 17 anos, quando, esclarece o narrador, quis *nosso senhor/ deus Reuelar assua ujda*[895]. Assim, é por intervenção divina que a vida e a identidade de Aleixo são desvendadas: uma imagem da Virgem Maria da igreja em cujo adro vive Aleixo dirige palavras ao sacristão, dizendo-lhe: *faze/ ẽtrar ho homẽ de deus. por que digno he do Rey/no dos çeeos E o espirito de deus he em elle e / assua horaçõ sobe aapresença de deus como ẽ//çenço*[896]. No entanto, o sacristão vai até o adro mas não reconhece em Aleixo o santo anunciado pela Virgem, e roga a ela que lho demonstre. A imagem fala-lhe novamente: *aquele que see fora aaporta esse he*[897]. Desta vez, o sacristão dirige-se até Aleixo e deita-se a seus pés, rogando-lhe que entre na igreja. As pessoas que assistem à cena, doravante, passam a honrar o santo da mesma maneira, o que faz com que Aleixo fuja dali: *elle querendo fugir Aagloria e aahonrra dos ho/meẽs escondijdamẽte se foy e sse partiu da çidade e/ dissa*[898]. Aleixo toma uma nau com o

[891] *Ibidem*, p. 57.
[892] *Ibidem*, p. 58.
[893] *Ibidem*, p. 58.
[894] *Ibidem*, p. 58.
[895] *Ibidem*, p. 58.
[896] *Ibidem*, p. 58-59.
[897] *Ibidem*, p. 59.
[898] *Ibidem*, p. 59.

intuito de ir até Társis, na igreja de S. Paulo, onde julga que poderá permanecer anonimamente. No entanto, o hagiógrafo mostra que é Deus quem conduz as ações da vida de Aleixo e faz com que, em uma tempestade no mar, a nau de Aleixo tenha o rumo trocado e atraque no porto de Roma. Aleixo, reconhecendo nisso a ação da providência divina, dá mais uma vez mostras de sua humildade e obediência e resolve permanecer ali: *Disse ẽ seu coraçom / Senhor louuado seias tu pois te apraz* que *desaqui / auante nom seia anhehũu theudo nẽ ẽ carrega/do. Ca eu* pera *outro lug*ar *nom Jrey nem* pera *outra / casa nẽhũa sse nom acasa de meu padre por* que */ creo* que *ja me hy nõ conheçeram*[899]. É o que efetivamente acontece. Aleixo encontra seu pai na cidade e pede-lhe misericórida e guarida em sua casa. Eufemiano, quando ouve os rogos de Aleixo, *Nenbrousse do / sseu filho E pungido de cõtriçõ mandouo uijr /* por *ante sy*[900]. Desta maneira, Aleixo é recebido na casa de seu pai, que lhe dá leito, alimento e, inclusive, um servo, instalando o santo em local em que ele pudesse sempre vê-lo: que *quando saisse e ueesse* que*o ujsse E que / quando ho ujsse e comesse* que *lhe mandasse dar / do* que *comesse E que de nehũa cousa* que *lhe mes/ter fezesse nom tomasse noio*[901]. Parece-me que o pai pretende avivar sua memória do filho na presença daquele que fá-lo recordar dele e que é, de fato, seu próprio filho. Assim, o hagiógrafo deixa entrever que, também devido à ação divina, o pai tem sempre seu filho diante dos olhos, vendo-o levar a vida dura que ele escolhera para si, pois Aleixo *em casa de seu padre nõ / quedou deperseuerar ẽ na aspereza da sua ujda em / Jajũus e ẽ oraçooẽs e ẽ ujgilias*[902]. A semelhança entre a *Vida de Santo Aleixo* e as hagiografias femininas do BNL ALC 462 fica patente nas tópicas comuns: como Eufrosina, ele não é reconhecido pelo próprio pai, com quem priva; assim como Pelágia não é reconhecida por Jacobo. As práticas ascéticas – que, observe-se, são também as mesmas praticadas pelos personagens das outras hagiografias que se retiram do mundo e permanecem no deserto - , Aleixo sofre humilhações e injúrias dos servos de seus pais, durante outros 17 anos. Após esse período, o santo toma consciência de que está à beira da morte – *sabendo elle e entendendo* que *otenpo / da sua [ujda] era conplido E acabado*

[899] *Ibidem*, p. 59.
[900] *Ibidem*, p. 60.
[901] *Ibidem*, p. 60.
[902] *Ibidem*, p. 60.

e parando / mentes aafim do seu trabalho[903] - e pede a seu servo material para escrever, redigindo a história da sua vida, a partir do momento em que abandonara as bodas de seu próprio casamento. Então, em um domingo, soa na igreja de Roma uma voz do céu: *vijnde uos outros pera/ mỹ que trabalhades e soportade ẽ caregos e / Eu uos fartarey*[904]. Todos os presentes prostram-se, e a voz continua: *Jde e buscade ho homẽ de deus que ore por / Roma E elle deu aalma adeus ẽ dya de sexta feira dẽ/doenças*[905]. No entanto, os cristãos saem da igreja mas não encontram ninguém. Voltam todos à igreja no Dia de Endoenças, *Rogando adeus cõ grandes gi/midos e choros amisericordia de deus quj lhe aprou/uesse de lhes amostrar olugar onde iazia aquelle / homẽ de deus*[906]. A voz manifesta-se mais uma vez, indicando a casa de Eufemiano como o local onde devem buscar o santo. Os cristãos procuram Eufemiano questionando-o acerca de tal graça; porém ele demonstra ignorância a respeito do homem de Deus que estaria em sua casa; é apenas na presença dos imperadores, Archádio e Honório, e do Papa Inocêncio, que também dirigem-se à casa de Eufemiano para saber do milagre de Deus, que o servo que pertencia a Aleixo sugere ao pai deste último se não seria o homem a quem servia o santo anunciado pela voz celestial: *uee pella uentura se / he aquele que me deste aquẽ serujse por quanto eu uj / que fazia cousas boas e louuauees e em todos os do/mingos comungaua E todas ẽJurias e todas tri/stezas que lhe os teus seruos faziam sofrias todas / de boamente*[907]. Eufemiano aproxima-se de Aleixo e encontra-o morto, porém com o rosto a *luzir asy como sefo/sse anio*[908]. Nas mãos, Aleixo tem a redação de sua vida; porém o pai não consegue tirar-lhe os papéis de suas mãos. Foi preciso que os imperadores e o papa aproximassem-se do corpo de Aleixo e dissessem *empero que nos pecadores seiamos oregimẽto // do Reyno teemos E este outro he padre sancto da/nos esa carta E saberemos que cousas som em ella / scriptas*[909] para que Aleixo deixasse os escritos nas mãos do papa. A "carta" é lida; Eufemiano, ao tomar consciência de que

[903] *Ibidem*, p. 60.
[904] *Ibidem*, p. 61.
[905] *Ibidem*, p. 61.
[906] *Ibidem*, p. 61.
[907] *Ibidem*, p. 62.
[908] *Ibidem*, p. 62.
[909] *Ibidem*, p. 62-63.

abrigava em sua casa seu próprio filho travestido de mendigo, faz grande *doo*: *e cortou as suas uestiduras e começ/ou de de penar os cabellos da barba e as caas / da sua cabeça E rronpersse e esfaraparsse todo so/bre ocorpo e dizia ay eu de mỹ mezquinho Oo me/u deus e meu senhor. por que me fezeste esto E por / que com tristaste e anoiaste asy minha alma E me atormentaste e anojaste e atribulaste com / gimidos e cõ sospiros E braadaua e dizia...*[910] A mãe, assim que toma conhecimento da verdade, também manifesta sua intensa dor: *como lyoa que ronpe algũa / Rede sayo da casa cõ as uestiduras coras e os / cabelos todos soltos pelo pescoço e ergia os o/lhos ao çeeo E polla gente que era mujta nom / podia cheguar onde estaua ho corpo de seu*filho */ Ebraadaua e dizia...*[911] ambos os pais clamam pela ausência da *com/sollaçom e conforto* de sua alma, posto que o filho, agora sabem, está morto. A mãe conclama todos os presentes a chorarem com ela: *Oo uos outros / que estades presentes chorade comigo que dez e sete / anõs ho tiue ẽ minha casa E nunca soube que era / hũu meu ssoo filho que tijnha (...) O/o mezquinha de mỹ quẽ desse aos meus olhos fontes de lagrimas que de dia e de nocte nõ queda/ssem de chorar adoor da minha alma*[912]. A esposa também pranteia o marido: *era uestida hũa uestidura de doo E come/çou de correr e chorar e dizer ay mezquinha de mj̃ / como oie ssoo desconsolada e oie pareça que era uj/uua que ia agora não tenho quẽ atenda nẽ quẽ / espere nẽ ẽ quẽ paremente nẽ alleuante os meus / olhos...*[913] Por fim, todas os presentes, ouvindo as lamentações dos parentes, também choram: *ouujndo todas estas cousas e ueendo chorauã / muj dooridamente cõ grande amargura e tristeza*[914]. Este episódio da descoberta da identidade de Aleixo, já morto e santificado pela voz celestial, é o mais intenso da narrativa. As expressões dos *doos* e lamentos tomam formas diversas (*braadar*, rasgar as roupas, arrancar cabelos, chorar etc.) e ocupam grande parte do texto. O papa e os imperadores colocam o corpo de Aleixo em um ataúde e levam-no através da cidade para a igreja, apregoando a todos que ali estava o homem que buscavam. O povo acorre para ver o corpo do santo e nessa ocasião acontecem muitos milagres do gênero

---

[910] *Ibidem*, p. 63.
[911] *Ibidem*, p. 63.
[912] *Ibidem*, p. 64.
[913] *Ibidem*, p. 64.
[914] *Ibidem*, p. 64.

taumatúrgico: *se algũu enfermo aquelle muj santo cor/po tangia logo era curado Os çegos Reçebiã uista / E os demoinhados E qual quer ẽffermo queo tangia lo/go era ssao*[915]. Durante sete dias o corpo de Aleixo permanece na igreja de S. Bonifácio e toda a população, juntamente com os imperadores e o papa, ficam ao lado dele, *louuãdo/ deus*[916]. Ao findarem os sete dias, enterram-no em um monumento fúnebre ornado de ouro e pedras preciosas, que *assy cheiraua e tal odor dele saia.asy como / se fosse cheo de todas as espeçias domundo*[917]. E o hagiógrafo termina sua narrativa expressando a alegria da população mediante a graça outorgada por Deus de lhes proporcionar o milagre da santidade de Aleixo: *Entõ / as gẽtes todas alegrarõsse cõ grandes alegrias e / prazeres e louuores e dauã graças adeus E louuauã/no por quanto lhe aprouuera de ao seu pouoo por tal / aJuda e tal padrom por oqual todos aqueles que cõ lin/pa e boa uoontade odemandassem E rrogassem / oseu Rogo Jnpetrariam e aueriam sem duujida nẽ / hũa*[918]. O hagiógrafo exalta, nessas palavras finais, o papel intervencionista do santo junto aos homens comuns da comunidade cristã da qual ele participa. Toda a narrativa é, de fato, uma construção da santidade de Aleixo, que se inicia com o nascimento maravilhoso, aperfeiçoa-se nos ensinamentos cristãos nos quais Aleixo sobressai-se, firma-se na perseverança na castidade do personagem, ainda que casado, nas demonstrações de humildade, quando subtrai-se da glória fugindo dos homens que lhe querem honrar, ao aceitar as injúrias dos servos de sua própria casa e todas as vezes em que subjuga-se às ações da Providência Divina que modificam a trajetória que ele mesmo escolhera para sua vida. Além disso, Aleixo distribui seus bens, pratica esmolas e vive na pobreza mais radical, tem uma vida composta por práticas ascéticas e devocionais: jejuns, vigílias e orações e, ainda, abandona a casa dos pais e os laços familiares o que podemos tomar como uma fuga do mundo para viver, na solidão do anonimato, a vida de ascetismo. A grande novidade em relação aos outros textos do *corpus* é o fato de o "deserto" para o qual Aleixo se retira ser urbano. Além de todos esses indicadores de santidade que a *Vida de Santo Aleixo* traz a partir dos eventos narrados, o hagiógrafo descreve outros sinais maravilhosos da santidade do protagonista, tópicas comuns à tradição hagiográfica: a voz

[915] *Ibidem*, p. 65.
[916] *Ibidem*, p. 65.
[917] *Ibidem*, p. 65.
[918] *Ibidem*, p. 65.

celestial reclama-o como santo; seu corpo morto realiza diversos milagres de cura; por fim, o mesmo corpo emana muito bom odor. Entretanto, outra característica que diferencia em certa medida a narrativa sobre Aleixo das outras do *corpus* é o fato de nesta o protagonista santo não derramar lágrimas, sequer uma vez, no decorrer de todo o texto. Passemos, então, ao exame das lágrimas da *Vida de Santo Aleixo*.

O texto do BNL ALC 462 não traz ocorrências de lágrimas muito diversificadas entre si. Quem chora, principalmente, são os parentes de Aleixo e a assembléia que está presente na ocasião da descoberta de sua identidade. Antes disso, temos um primeiro episódio em que há lágrimas, quando o hagiógrafo narra que os pais de Aleixo, por não terem um herdeiro, *erã tristes/ anbos e chorosos*[919]. Depois, há uma segunda cena com lágrimas, quando no Dia de Endoenças as pessoas se reúnem na igreja de Roma para ver o homem santo que a voz celestial anunciara: *ajun/tarõsse na Eigreia Rogando adeus cõ grandes gi/midos e choros amisericordia de deus quj lhe aprou/uesse de lhes amostrar olugar onde iazia aquelle / homẽ de deus*[920]. Trata-se de uma oração com lágrimas, procedimento que, como já vimos, costuma apresentar bastante eficácia nas narrativas do *corpus*. Desta feita assim também o é, pois imediatamente a voz celestial pronuncia-se, indicando a casa de Eufemiano como o local onde deve ser encontrado o homem de Deus. Também o primeiro episódio, das lágrimas dos pais de Aleixo, que é seguido pela narração das esmolas, orações e rogos que os mesmos faziam *pello amor dedeus*[921] para ter um filho, demonstra a eficácia senão das lágrimas, das orações e esmolas, uma vez que Deus ouve as súplicas e faz nascer Aleixo. Ora, as lágrimas que geralmente são descritas nos momentos de oração, neste caso, aparecem antecipadas, mas não o suficiente para que não possamos associá-las à prática da oração dos pais. Por outro lado, o texto diz *tristes* e *chorosos*, o que autoriza a identificação mais direta das lágrimas com o pesar da ausência de um herdeiro e não simplesmente como componente expressivo de uma súplica ardente. No entanto, tanto o pesar quanto a súplica incluem-se no mesmo sentimento: o de desejo do filho; portanto, não há porque separá-los ou considerá-los estanques.

---

[919] *Ibidem*, p. 55.
[920] *Ibidem*, p. 61.
[921] *Ibidem*, p. 55.

Todas as outras narrações de lágrimas no texto da *Vida de Santo Aleixo* do BNL ALC 462 ocorrem por ocasião da descoberta da identidade de Aleixo, travestido de mendigo e já morto, por seus parentes, fazendo parte, em especial, dos *doos* da mãe, da esposa e dos presentes. No lamento do pai pelo filho perdido são expressos gemidos e suspiros, porém, não lágrimas[922]. Mas o *doo* paterno possui tal intensidade que causa maior estranheza a ausência de lágrimas descritas que sua eventual presença. Já no lamento da mãe e da esposa elas estão fortemente presentes. A mãe *ueo ao corp[o] e dei/tousse sobre elle E braadaua e dizia ay mezquinh/a de mỹ (...) ujas teu padre e mỹ / margurosamente chorar E nom te demostrauas / anos Oo ffilho os teus seruos te ẽIuriauam e / tu todo sofrias E asy dizendo esto deitauasse so/bre ho corpo E estendia os braços amiude ssobre / elle E beijauao e braadaua e dizia Oo uos outros / que estades presentes chorade comigo que dez e sete / años ho tiue ẽ minha casa E nunca soube que era / hũu meu soo filho que tijnha (...) O/o mezquinha de mỹ quẽ desse aos meus olhos / fontes de lagrimas que de dia e de nocte nõ queda/ssem de chorar adoor da minha alma*[923]. A mãe demonstra, no seu lamento, o quanto choravam – ela e o pai - cotidianamente pelo filho desaparecido[924]. Mais ainda choram agora que ele está morto. Ambos os momentos são graduações da separação entre os pais e o filho. A primeira separação, na ocasião do abandono de Aleixo da casa paterna, é mais suave pois existe ainda chance de reencontro em vida; a segunda, com a morte do filho e o conhecimento de que ele esteve durante tanto tempo tão perto e, agora, já partiu para o Outro Mundo, é muito mais dolorosa, como atestam os lamentos dos personagens. É curioso notar como a posição da mãe, que se deita sobre o filho e põe-se a chorá-lo, evoca a figura da Virgem Maria sobre o corpo do Cristo deposto da cruz que está tão presente na iconografia medieval e cujo pranto é exaustivamente explorado nas *Meditações* do Pseudo-Bonaventura a partir do texto dos *Evangelhos Apócrifos* (assim como na *Contemplação de São Bernardo*, do *corpus* de espiritualidade). Citações bíblicas também estão presentes

---

[922] Cf. citação anterior, quando da exposição da paráfrase da *Vida*.

[923] *Ibidem*, p. 64.

[924] No texto da versão do códice alcobacense BNL ALC 181 *olim* XXXVI, editado por F. Esteves (*op. cit.*), é narrado que a mãe de Aleixo também chora assim que Aleixo desaparece, quando encerra-se em seu quarto: *sua madre strou hũn pano de burel. em o chãao da sua camara. e sija sobre ele. e brádaua e choraua. e dizia.* (Pereira, F. M. Esteves, *op. cit.*, p. 335).

no *doo* da mãe; compare-se o versículo de Jeremias 8, 23, com o final do pranto: *Quem fará de minha cabeça um manancial de água, / e de meus olhos fonte de lágrimas, / para que eu chore dia e noite / os mortos da filha do meu povo!* [Jerusalém]. A esposa também pranteia Aleixo: *come/çou de correr e chorar e dizer ay mezquinha de mĩ / como oie ssoo desconsolada...*[925] Por fim, *as gentes todas* que *hy estauã / ouujndo todas estas cousas e ueendo chorauã / muj dooridamente cõ grande amargura e tristeza*[926]. O grande motivo de todas essas lágrimas é a separação. No entanto, prantear um morto, em especial a quem se ama pelo amor natural, posto que é filho, constitui tristeza segundo o mundo, e não segundo Deus, na doutrina do *Penthos*. Nesse sentido, poder-se-ia considerar que as lágrimas da *Vida de Santo Aleixo* distanciam-se das narradas nas outras vidas do *corpus*. Entretanto, Aleixo tem sua personagem construída como santo, com todos os sinais, desde o início do texto e já vimos que a separação de alguém que é santo evoca a separação da alma com a Pátria Celestial, reavivando o desejo de Deus e constituindo fonte legítima de lágrimas, para o próprio *Penthos*. Poderíamos, portanto, interpretar as lágrimas do texto dando prioridade a essa última perspectiva. No entanto, é relevante o fato de o personagem santo não derramar lágrimas. São os outros, que o rodeiam e que estão ligados a ele por laços familiares que choram, em especial os parentes femininos. Aleixo, em momento algum, derrama lágrimas; elas, portanto, não participam da representação da *sua* santidade ou do *seu* desejo de Deus; podem, apenas, expressar o grande amor votado ao homem que analogicamente representa Deus do qual mãe, esposa, pai e todos os presentes estão, doravante, separados. Podemos, pelo que acaba de ser dito, considerar, no que tange à participação das lágrimas na representação da santidade do protagonista da hagiografia, a *Vida de Santo Aleixo* atípica no conjunto de textos do *corpus*.

[925] *Two old Portuguese versions of the life of Saint Alexis: Codices alcobacenses 36 and 266*, *op. cit.*, p. 64.
[926] *Ibidem*, p. 64.

CONCLUSÕES

...Nos ouuimos Maria
ao moymento estando defora. Nos ouujmos maria chorando
Vejamos se podermos porque esta
Euejamos por que cho
ra. Sua estada he nosso bem Seu chorar nos seia
proueitoso.
Maria stabat ad monumentum foras plorans, Pseudo-Orígenes[927]

O presente trabalho conclui-se com a comprovação, nas hagiografias analisadas, da dimensão e exploração do papel das lágrimas na representação textual de personagens santos. Como pudemos ver, todas as vidas de santos analisadas apresentaram ocorrências diversas e numerosas de lágrimas; à exceção da *Vida de Santo Aleixo*, todos os protagonistas santos foram caracterizados com abundantes lágrimas. Piroska Nagy, no seu estudo sobre o desenvolvimento histórico do dom de lágrimas, retomando A. Vauchez, afirma mesmo que *le don des larmes* [est] *parmi les signes visibles de la sainteté, en vogue aux derniers siècles du Moyen Age*[928]. A autora afirma que as lágrimas fazem parte, em especial, do modelo de santidade monástica, principalmente a partir das *Institutiones* de João Cassiano em que ele as prescreve, por ocasião da conversão do monge[929]. Além disso, o modelo devocional de ascese eremítica, próprio dos antigos Padres do Deserto e buscado pelas Ordens Monásticas reformadoras do século XII, como Cister, por exemplo, que se compõe do desenvolvimento de uma relação vertical, pessoal e afetiva do homem com Deus, é um modelo no qual as lágrimas são imprescindíveis, entendidas pelos monges como signo também do estabelecimento de uma comunicação direta com Deus. Nossas hagiografias, de testemunhos produzidos em um *scriptorium* cisterciense, são documentos comprobatórios desse uso das lágrimas para caracterizar personagens santos dentro de um ideal essencialmente monástico: os santos das

---

[927] *da exposiçom de orígenes sobre este evange/lho "maria estabat admonumẽtum / foras plorans"*. BNL ALC 199, fól. clj*r* (159r).
[928] Nagy, P., *op. cit.*, p. 34. Obs.: a autora repete, no trecho em questão, as idéias de A. Vauchez em *La Sainteté en Occident aux dernières siècles du Moyen Âge*. Rome-Paris, École Française de Rome, 1988; p. 512-513.
[929] *Ibidem*, p. 158 e 294.

hagiografias do *corpus* não são, em sua maior parte, homens que vivem uma vida secular, interagindo com uma comunidade, em benefício da qual realizam milagres e que exortam à vida exemplar a partir da sua. Diferentemente desse modelo de santo "social"[930], os santos das hagiografias analisadas retiram-se do mundo, para penitenciar-se dos próprios pecados e buscar a contemplação de Deus. Praticam a ascese corporal, a oração e as lágrimas continuadas, numa compunção perpétua. Ocasionalmente efetuam algum milagre ou, mais freqüentemente, têm visões e revelações. Moldam suas vidas no caminho da perfeição ou da escalada em direção ao amor mais puro de Deus, almejando a contemplação das realidades celestes. Esse modelo coincide, perfeitamente, com os objetivos da vida monástica cisterciense ou eremítica, que, a partir do séculos XI-XII, diferenciando-se de Cluny, onde a liturgia e a ostentação eram as grandes bases, reformaram o monaquismo inspirando-se nas práticas de vida dos antigos Padres do Deserto. É, principalmente, o abandono do mundo em prol da busca de uma aproximação com Deus, através, principalmente, da penitência pelas faltas cometidas, a marca em comum desse conjunto de textos. Entre as mulheres, a santa monja, Tarsis, Pelágia, Eufrosina e Maria Egpcíaca, todas abandonam o mundo, incluindo nele as relações familiares, para penitenciarem-se de sua vida pregressa (à exceção da santa monja, cuja mãe teve uma vida de pecados, mas não ela); Tarsis, Pelágia e Maria Egipcíaca eram prostitutas; as três partem para o deserto, enquanto Eufrosina e a santa monja encerram-se em mosteiros (Tarsis e Pelágia, em celas no deserto). Todas essas mulheres levam uma vida de penitência, com intensa compunção que as lágrimas externam infalivelmente. Entre os homens, também Túndalo é descrito como um pecador que, após a visão das penas do Inferno e glórias do Paraíso, sente grande compunção e penitencia-se; Aleixo, embora não chore, abandona a casa paterna para peregrinar em busca de Deus e preservar sua castidade; S. Jerônimo, no momento de sua morte (sobre o qual incide, unicamente, a narrativa do *corpus*), manifesta as duas compunções, de temor e amor, numa relação pessoal com Deus na Eucaristia; por fim, Amaro e Josaphat, ambos, abandonam seus mundos, o primeiro, para buscar a contemplação do Paraíso Terrestre, o último, buscando a vida eremítica para penitenciar-se e viver dedicado a Deus, depois de efetuar numerosas conversões. As vidas do códice BNL ALC 462 trazem entre si mais características

[930] Retomo a distinção elaborada por P. Nagy, *op. cit.*, p. 293-295.

comuns. Para além das lágrimas vertidas pelos protagonistas e da origem oriental de muitas delas, a temática da penitência é recorrente em todas as mulheres assim como nos homens, à exceção de Amaro. A desfiguração física (magreza acentuada, amarelidão da pele, olhos encovados etc.), resultado da ascese e do estado contemplativo, faz parte da descrição de vários protagonistas. Aleixo, único a não ser caracterizado com lágrimas, traz vários traços em comum com as hagiografias de personagens femininas: como Eufrosina, ele também abandona a casa paterna para preservar a castidade e viver uma vida completamente entregue a Deus; assim como ela, ele não é reconhecido pelos parentes quando os encontra – Pelágia não é reconhecida por Jacobo, o diácono. Josaphat também guarda sua castidade. O momento da conversão para o Cristianismo também é bastante enfatizado na maioria das vidas: a santa monja e Túndalo, através de visões, Pelágia pelo abade Nono, Tarsis por Panúncio, Maria Egipcíaca pela graça que recebe em Jerusalém, quando se sente irresistivelmente atraída a adorar a cruz, Josaphat por Barlãao; Amaro, Aleixo e Eufrosina já são apresentados como bons cristãos desde o príncipio e têm, os três, inclusive, um nascimento maravilhoso. O arrolamento dos agentes conversores dos santos leva-nos a uma outra característica comum, curiosa, dessas hagiografias: os santos, em cada texto, atuam a par com um outro personagem, normalmente também de vida santa mas que possui papel secundário na narrativa, não tendo, portanto, o mesmo relevo que o santo protagonista. Assim, a santa monja é levada a ver o Inferno e o Paraíso por um homem que lhe serve de guia; Tarsis contracena com o abade Panúncio, que a converte; Pelágia, com Nono; Eufrosina com seu próprio pai, que a procura, também chamado Panúncio; Maria Egpcíaca, com Zózimas, o monge que a encontra no deserto; Josaphat contracena com Barlãao; Túndalo tem um anjo por guia, Amaro contracena ora com Leomites, ora com Valides e Brígida. Apenas S. Jerônimo e Aleixo não participam dessa configuração em pares. Essa construção é muito útil para expor um tipo de ação apostolar, em que sempre um dos personagens do par converte o outro; e, complementando essa função de proceder à conversão interior do protagonista, muitas vezes a presença do outro, o coadjuvante, que pertence à hierarquia eclesiástica enquanto abade ou monge, ou que pertence a esfera mais elevada – como o anjo e o guia de Túndalo e da santa monja, respectivamente - , legitima a santidade oficial do protagonista que, leigo no início da narrativa, necessita de alguém que o introduza nas

intituições cristãs. Além disso, a relação entre o protagonista santo e seu coadjuvante de boa vida ilustra, em todas as hagiografias, o amor espiritual entre os homens, que os faz chorar nas ocasiões em que são obrigados a se separarem, numa exposição do sentimento da caridade cristã, ou do amor a Deus, cujo objeto é sempre o sagrado ou o que o representa. Dessa maneira pudemos ver a doutrina do *Livro dos três caminhos e sete sinais do Amor Embebedado* sobre o temor da separação de quem evoca ou representa o sagrado, que atualiza o sentimento do exílio da alma cristã na terra, externado nas copiosas lágrimas às quais o hagiógrafo lançou mão todas as vezes em que os protagonistas santos separavam-se de seus pares: Barlãao e Josaphat, Amaro e Leomites, Maria Egipcíaca e Zózimas etc. As hagiografias *Vida do Infante Josaphat* e *Conto de Amaro* podem ser consideradas em associação, destacadas do conjunto de textos do códice BNL ALC 462, nesse sentido, pois focalizam em especial a temática da separação e têm ainda em comum o fato de serem, ambas, cristianizações de narrativas de origem pagã (hindu e céltica, respectivamente). O amor esteve sempre presente, nessas narrativas, na forma de desejo, pois nunca satisfeito completamente, conforme a doutrina de S. Bernardo sobre o amor humano a Deus. Nos outros textos do códice, a ênfase maior está na penitência dos pecados. Ainda assim, a miscelânea do BNL ALC 462, que inclui, além das dez vidas, três tratados espirituais (*Contemplação de São Bernardo segundo as seis horas canônicas do dia*; *Tratado de Devoção; Explicação dos dez Mandamentos da Lei de Deus*), mostra-se coesa, pois os temas da penitência, da castidade, da reflexão sobre a hora da morte e o Juízo Final, da devoção à Paixão de Cristo, do amor a Deus e temor da separação, enfim, das lágrimas de compunção permeiam todos os textos. As lágrimas foram utilizadas pelo hagiógrafo para demonstrar a compunção de temor e arrependimento pelos pecados, de si e de outrem, a graça divina e a contemplação, na compunção de amor e desejo de Deus; sendo eficazes como armas contra os pecados e tentações e, por isso mesmo, tendo a propriedade purificadora. Elas assinalam ainda, a conversão de muitos personagens, pois o movimento de tornar a Deus é marcado pela compunção: dos pecados e da consciência da presença divina, uma alimentando a outra e vice-versa: é o desejo de Deus que faz chorar pelos pecados, que nos afastam dele; é a presença de Deus que nos faz chorar de desejo; e são os pecados, mais uma vez, que nos fazem chorar de desejo, porque acirram a separação entre nós e o objeto de desejo final

do homem: Deus. Todos esses desdobramentos do desejo, íntimo, são passíveis de serem visualizados através de sua exteriorização pelas lágrimas, incontroláveis uma vez que é a própria alma, ao sentir-se tocada pela graça da presença divina, que se liquefaz. Comentando a metáfora do *Cântico dos Cânticos*, 5,6, bastante explorada nos textos medievais espirituais sobretudo a partir do XII, quando o *Cântico* torna-se o objeto de muitos comentários e sermões, P. Nagy observa: *La métaphore du Cantique, la liquéfaction de l'âme, est souvent utilisée avec l'image du corps qui perd son liquide, ses larmes; comme si c'était l'âme qui s'écoulait des yeux, si incoercibles. Ces larmes extrêmes, aboutissant à la perte d'une partie du corps dans les liquides, commencent par la purgation, le lavement des péchés qui s'écoulent par elles en purifiant le corps, e continuent par l'amour où les larmes sont comme le liquide du désir, le liquide vital des Anciens (...)*[931]. Na Idade Média Ocidental, como demonstra essa autora, essas lágrimas, consideradas muitas vezes um dom, graça divina, e, outras, como um *habitus*, capacidade e prática habitual de chorar, virtude, são as testemunhas visíveis para todos da purificação e da comunicação com Deus de uma alma. P. Nagy traça em sua obra um histórico do desenvolvimento do conceito e da prática do dom de lágrimas durante toda a Idade Média, desde suas origens, com os Padres do Deserto, que se fundamentaram no *Velho* e *Novo Testamentos*, passando pela Alta Idade Média, quando o conceito perdurou nos escritos monásticos, pelo apogeu do dom de lágrimas, nos séculos XI-XII, com o movimento eremítico e os cistercienses, chegando ao século XIII, quando ela aponta caminhos divergentes: a abundância e a continuidade da tradição do dom de lágrimas nos meios devocionais em que se desenvolvem a mística e a devoção pela Paixão do Cristo, e o achatamento do conceito nos meios escolásticos, em privilégio de um saber mais naturalista. Neste quadro traçado por Nagy, verificamos que as lágrimas dos textos de nosso *corpus* de hagiografias, cujo manuscrito pertencente aos séculos XIV-XV traduz na maioria das vezes vidas redigidas originalmente em tempos muito mais recuados, reproduzem o conceito do *Penthos* dos Padres do Deserto da maneira como foi estabelecido, no Ocidente, por S. Gregório Magno, nas duas formas de compunções: de temor e amor. Ao mesmo tempo, essas lágrimas apresentam nuances que foram acrescentadas ao conceito ao longo dos séculos: a devoção à Eucaristia e à Paixão de

[931] Nagy, P., *op. cit.*, p. 404.

Cristo, peculiares do século XIII; a concepção de dom divino, manifestação da graça e da comunicação direta entre o santo e Deus, mais forte a partir do século XI; a representação da união mística entre a alma e Deus – ou o Cristo – tema por excelência cisterciense; enfim, o modelo devocional de Maria Madalena, exemplo extremado de penitência e amor, que ganha fôlego no século XII e que forja, na revalorização da mulher a partir do XII, muitas mulheres místicas e santas. Nas palavras de Nagy, Maria Madalena torna-se um *modèle de comportement de foi et d'amour efficaces et absolus, dont l'onction et les larmes sont les agents*[932]. É dentro desse modelo que podemos enxergar a abundância de protagonistas femininas do nosso *corpus* que, como Madalena, mostram um exemplo de conversão radical em suas vidas, da prevaricação no pecado sexual, o provavelmente mais condenado pela Idade Média como demonstram, inclusive, os textos de espiritualidade vistos neste trabalho, para a devoção e penitência extremas, numa vida de lágrimas de desejo e busca de Deus.

[932] *Ibidem*, p. 259.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAM, Richard D. *A Portuguese Version of the Life of Barlaam and Josaphat – Paleographical Edition and Linguist Study*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1938.

ABREU, G. de Vasconcelos ; VIANA, A. R. Gonçalves. *A Lenda dos Santos Barlaão e Josafate: memória apresentada à 2a. classe da Academia Real das Ciências. Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Classe de Sciencias Morais, Políticas e Belas-Letras*. Nova Série, 7, 2a. parte. Lisboa, 1898, p. 1-49.

ADNES, Pierre. Larmes. *In : Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. T. IX. Paris : Beauchesne, 1976 .

AELRED DE RIEVAULX, Saint. *Le Miroir de la Charité*. (trad. Charles DUMONT, o.c.s.o. et Gaëtane de BRIEY, o.c.s.o.). Abbaye de Bellefontanine, 1992; Coll. Vies Monastique, n. 27.

----*Idem. Le Miroir de la Charité. Journées d'Etudes* – Abbaye de Scourmont (5-9 octobre 1992) – Hommage au P. Charles Dumont. *Collectanea Cisterciensia*, t. 55, 1993, n. 1 et 2.

----*Idem. Traité de l'Amitié,* trad., introd., notes et index par Soeur Gaëtane de Briey, o.c.s.o., *Vie Monastique* n. 30, Abbaye de Bellefontaine, 1994.

AIGRAIN, René. *L'Hagiographie – Ses sources, ses méthodes, son histoire*. Paris: Bloud & Gay, 1953.

ALLEN JR., Joseph H. D. (ed.). *Two old Portuguese versions of the life of Saint Alexis: Codices alcobacenses 36 and 266* – [edited by] Joseph H. D. Allen Jr. Urbana: The University Illinois Press, 1953 (*Illinois Studies in Language and Literature*; 37, n. 1).

Les APOPHTEGMES des Pères – collection systématique – chapîtres I-IX. Guy, Jean-Claude, S.J. (introd., texte critique, trad. et notes). Sources Chrétiennes n. 387. Paris: Cerf, 1993.

ATTWATER, D. Dicionário dos Santos. São Paulo: Art Ed./Círculo do Livro, 1993.

BENTO, São. *Regra*. (PENIDO, Basílio, trad.). Petrópolis: Vozes, 1993.

BERNARD DE CLAIRVAUX, Saint. *Dominica VI Post Pentecosten – Sermo Primus. In: S. Bernardi Opera*, vol. V – *Sermones II*. Roma: Editiones Cistercienses, 1968, p. 206-209.

----*Idem. Textes Choisis et présentés* par Etienne GILSON. Paris: L. Plon, 1949.

----*Idem. Traité sur la manière de vivre saintement. In: Oeuvres de Saint Bernard.* (trad. par Armand RAVELET précédées de *L'Histoire de Saint Bernard et de son siècle* par Théodore RATISBONNE). T. V – *Sermons*. Paris: Victor Palmé, 1870.

A BÍBLIA de Jerusalém. (nova edição, revista). São Paulo: Paulus, 1996.

BIBLIA Sacra – Iuxta Vulgatam Versionem. Adiuvantibus: Fischer, Bonifatio, OSB; Gribomont, Iohanne, OSB; Sparks, H.F.D.; Thiele, W. Recensuit et apparatus: Weber, Robertus, OSB. Stuttgart: Württembergischen Bibelanstalt, 1969, 2 vols.

BÍBLIA Sagrada. 41ª ed. São Paulo: Ave Maria, 1982.

BONAVENTURE, Saint. *Les Méditations de la Vie du Christ*. (Trad. de RIANCEY, Henri]. 9 èmè éd. ; Paris : J. de Gigord, 1914.

BREMOND, Claude - LE GOFF, Jacques – SCHMITT, Jean-Claude. *L'Exemplum*. Turnhout: Brepols, 1982.

BRISSON, Marie, Sister. *A Critical edition and Study of Frère Robert (Chartreux) – « Le Chastel Perilleux »*. Salzburg : Institut für Englische Sprache und Literatur – Universität Salzburg, 1974.

BROWN, Peter. *Genèse de l'antiquité tardive*. Paris, 1983.

CAMBRAIA, César Nardelli (ed.). *Livro do Desprezo do Mundo de Isaac de Nínive*. Ed. de Cambraia, César Nardelli. *"Livro de Isaac": edição e glossário (cód. ALC 461)*. São Paulo: FFLCH/USP, 2000. (Tese de Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa)

CANDOLO-CÂMARA, Teresa. Hagiografia Medieval Portuguesa: *Exemplum in*: *Atas do I Encontro Internacional de Estudos Medievais*. São Paulo: USP/UNICAMP/UNESP, julho 1995.

---*Idem. Viagens Medievais ao Paraíso Terreal – que os homens, àquela época, ainda encontravam n'alguma ilha.* Campinas: IEL/UNICAMP, 1996 (Dissertação de Mestrado).

CARDEIRA, Esperança M. da Cruz Marreiros. *Contributo para o estudo da Norma Ortográfica no Scriptorium de Alcobaça (1431-1446)* – Trabalho de Síntese para Prova de Capacidade Científica para Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 1990.

CARTER, Henry Hare. *Paleographical edition and study of the language of a portion of Codex Alcobacensis 200.* Philadelphia: University of Pennsylvania, 1938.

CASTRO, Ivo *et alii. Vidas de Santos de um Manuscrito Alcobacense.* Separatum da *Revista Lusitana*, Nova Série, t. 4 (1982-83) e 5 (1984-85). Edição Preparada no Seminário de Crítica Textual, Depto. de Lingüística, Fac. de Letras de Lisboa.

CAVALLERA, Ferdinand. *Saint Jérôme – sa vie et son œuvre.* Louvain/ Paris, 1992, 2 vol.

CEPEDA, Isabel Vilares. *Bibliografia da Prosa Medieval Portuguesa.* Lisboa: Inst. da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995.

CHATILLON, Jean. Devotio. *In : Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire.* T III. Paris : Beauchesne, 1957.

CHICOT, A. Amis de dieu. *In: Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire.* T. I Paris : Beauchesne, 1976 .

CHOURAQUI, André. *La BIBLE.* (Traduite et présentée par A. CHOURAQUI). Paris: Desclée de Brouwer, 1989.

CICÉRON. *L'Amitié.* (éd. : LAURAND, L.). Paris : Belles Lettres, 1952.

CLEMENT, Olivier ; BOBRINSKOY, B. ; BEHR-SIGEL, E ; LOT-BORODINE, M. *La Douloureuse Joie.* Brégolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1993.

CLIMAQUE, Jean, Saint. *L'Echelle Sainte.* (trad. Placide DESEILLE). Abbaye de Bellefontaine, 1978; Coll. Spiritualité Orientale, n. 24.

DEBONGNIE, Pierre. Dévotion Moderne. *In : Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire.* T. III. Paris : Beauchesne, 1957.

DEKKERS, E. *Clavis patrum latinorum... a Tertulliano ad Bedam* (3 éd.). Turnhout: Brepols, 1996.

DELEHAYE, Hippolyte. *Les Légendes Hagiographiques*. Bruxelles: Bollandistes, 1927.

DELUMEAU, Jean. *Le péché et la peur – La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983.

DEMOUGIN, J. "Hagiographie" *in: Dictionnaire Historique, Thématique et Technique des Littératures*. Paris: Larousse, 1985.

DUBOIS, Jacques. L'Ordo monasticus chrétien. *In*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. T. X. Paris : Beauchesne, 1976 .

----*Idem*; LEMAITRE, Jean-Loup. *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris: Cerf, 1993.

FERREIRA, J. de Azevedo (ed.). *Afonso X - Foro Real*. (volume VII: Glossário]. Lisboa: INIC, 1987.

FESTUGIÈRE, A.-J., O.P. *Les Moines d'Orient – I. Culture ou Sainteté (Introduction au Monachisme Oriental)*. Paris: Cerf, 1961.

HO FLOS Sanctorum em lingoagẽ portugues. Lisboa: Hermão de Campos e Roberto Rebelo, 1513.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média e o nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: J. Vrin, 1983.

----*Idem. A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

----*Idem. La Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris: J. Vrin, 1986.

----*Idem*; BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991.

GRIBOMONT, Jean. Nassaince et développements du monachisme chrétien. *In: Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. T. X. Paris : Beauchesne, 1976 .

HASENOHR, G. Typologie des larmes dans la littérature de spiritualité française des XIII-XV siècles. *In: Le rire, le sourire... les larmes - Actes du Colloque International*. Université McGill ; Montréal, 3-4 Octobre 1994 ; Cères, 1997, p. 45-63.

HAUSCHERR, Irénée, S. I. *Penthos - La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien.* Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1944.

HEINEN, Heugene (ed.). *Die Altportugiesische Amaro-Legende: Kritische Ausgabe der altesten Fassung.* Münster: ed. do A. (Tese de Doutoramento), 1973.

HUILLE, M.-I., soeur. Grâces ordinaires et grâces spéciales dans le Livre II du "Miroir". *In: Collectanea Cisterciensia* 55 (1993), p. 64-77.

HUIZINGA, J. *O Declínio da Idade Média.* Lisboa/São Paulo: Verbo/EDUSP, 1978.

IMHOF, P. Larmes, don de. *In* : DIZENLBACHER, Peter. *Dictionnaire de la Mystique.* Turnhout : Brepols, 1993.

INVENTÁRIO dos Códices Alcobacenses. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1930; 5 v.

KHALIFÉ-HACHEM, Élie. Isaac de Nínive. *In*: Viller, Marcel *et. al. Dictionnaire de Spiritualité Ascetique et Mystique.* Paris: Beauchesne, 1971; t. 7, partie 2.

KLOB, Otto (ed.). *A Vida de Sancto Amaro* - Texte Portugais du XIVe Siècle. *In: Romania*, Paris, t. XXX, 1901, p. 504-518.

LACERDA, Margarida Corrêa de. *Vida do honrado Infante Josaphate filho del Rey Avenir* – versão de Frei Hilário da Lourinhã e A Identificação, por Diogo do Couto (1542-1616], de Josaphate com o Buda. Introd. e notas por Margarida Corrêa de Lacerda. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963.

LANÇA, Maria Manoela. *Para uma edição de dois tratados cartusianos do 'Castelo Perigoso': 'Das penas do Inferno' e 'Das alegrias do Paraíso'.* Lisboa: Fac. Ciências Sociais e Humanas da Univ. Nova, 1995 (Dissertação de Mestrado).

LANCINI, G.; TAVANI, G. (orgs.) *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa.* Lisboa: Ed. Caminho, 1993.

LA PEÑA, Pedro Bádenas de. *Barlaam y Josafat – Redacción bizantina anónima.* Madrid: Siruela, 1993, p. XXII.

LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média.* Lisboa: Gradiva, 1984.

LECLERCQ, Jean, dom. *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu – Initiation aux Auteurs Monastiques du Moyen Age.* 3e. éd. Paris: Cerf, 1990.

----*Idem*; VANDENBROUCKE, F. ; BOUYER, L. *La Spiritualité du Moyen Age.* Paris : Aubier, 1961.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia Medieval Portuguesa.* Lisboa: ICALP/ME, 1984.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Biblioteca Lusitana Histórica, Crítica e Cronológica.* Lisboa, 2ª. ed., 1933 (1a. ed.: 1747)

MACHADO, Elza P. e MACHADO, José P. *Cancioneiro da Biblioteca Nacional (Colocci-Brancuti).* Lisboa: Ed. da "Revista de Portugal", 1949-1964. (Glossário: vol. VIII).

MACHADO, J. P. (ed.) *Contemplação de São Bernardo segundo as seis horas canónicas do dia. Boletim de Filologia*, 6, Lisboa, 1940, p. 97-157.

MAGNE, A., S.J. *Glossário da Demanda do Santo Graal* (vol. I - A-D]. Rio de Janeiro: MEC-INL, 1967.

MALER, Bertil. [Recensão a] *Two old Portuguese versions of the Life of Saint Alexis...* edit. by Joseph H. D. Allen Jr. Urbana, 1953. *Romance Philology*, n. 7, Berkeley and Los Angeles, 1954, p. 394-399.

MARSHALL, J. C. Douglas. Three problems in the Vision of Tundal. *In Medium AEvum*, XLIV, n. 1, Cambridge, 1975, p. 14-22

MARTINS, Mário, S.J. *Estudos de Cultura Medieval.* Lisboa: Verbo, 1969.

----*Idem. Estudos de Literatura Medieval.* Braga : Livr. Cruz, 1956.

----*Idem.* A *Visão de Túndalo* no *Breve Sumário da História de Deus. In Didaskalia*, 7. Lisboa, 1977, p. 201-208.

MASSEIN, Pierre. Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes. *In*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire.* T. X. Paris : Beauchesne, 1976 .

MATTOSO, José. *O essencial sobre a Cultura Medieval Portuguesa (séculos XI a XIV).* Lisboa: IN/CM, 1993.

----*Idem. Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa.* Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.

MEGALE, Heitor. Introdução e Glossário. *In*: -------- (ed.). *A Demanda do Santo Graal*. São Paulo: T. A. Queiroz/EDUSP, 1988; p. 1-21 e 529-532.

METTMANN, Walter (ed.). *Cantigas de Santa Maria – Afonso X, o Sábio*. Coimbra: por Ordem da Universidade, 1972. (Glossário: vol. IV).

MICHEL, Alain (trad. éd.). *Théologiens et Mystiques au Moyen Age – La Poétique de Dieu. V – XV siècles*. Paris: Gallimard, 1997.

MIKKERS, Edmond. La Spiritualité Cistercienne. *In*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. T. XIII. Paris : Beauchesne, 1976 .

MIQUEL, Pierre. Sens et motivations du monachisme chrétien. *In*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. T. X. Paris : Beauchesne, 1976 .

MOURÃO, J. A. *A* Visão de Túndalo*: da fornalha de ferro à cidade de Deus: em torno da semiótica das visões*. Lisboa: INIC, 1988.

MURRAY, Bruno. *Les Ordres Monastiques et Religieux.* Paris: MA, 1986.

NAGY, Piroska. *Le don de larmes au Moyen Âge- Un instrument spirituel en quête d'institution (V-XIII siècle)*. Paris: Albin Michel, 2000.

NASCIMENTO, Aires A. Hagiografia. *In*: LANCINI, G.; TAVANI, G. (orgs.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993.

----*Idem. Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais* (Edição crítica de Aires A. Nascimento). Lisboa: Colibri, 1998.

NUNES, José Joaquim. *Crestomatia Arcaica*: Excertos da Literatura Portuguesa desde o que mais Antigo se conhece até ao Século XVI. (6ª ed.) Lisboa: Livraria Clássica Ed., 1967.

----*Idem. Crónica da Ordem dos Frades Menores (1209-1285).* Coimbra: Impr. Da Universidade, 1918; 2 vols. (Glossário: vol. II, p. 291-314).

OLSEN, Birger Munk (ed.). *La Vida de Santa Pelágia*: une traduction portugaise médiévale et son modèle latin. *In: Idem. Pélagie la Pénitente: metamorphoses d'une légende*. Tome II – *La survie dans les littératures européennes*. Paris: Ét. Augustiniennes, 1984, p. 243-277.

PACAUT, Marcel. *Les Ordres Monastiques et Religieux au Moyen Age*. Paris : Nathan, 1993.

PALAZZO, Eric. *Histoire des Livres Liturgiques – Le Moyen Age – Des origines au XIIIe siècle*. Paris: Beauchesne, 1993.

PAYEN, Jean-Charles. *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230]*. Genève: Droz, 1967.

PEREIRA, Francisco M. Esteves, A história de Barlaam e Josaphat em Portugal. *In: Boletim da 2ª. Classe da Academia das Sciencias de Lisboa*, 10. Lisboa, 1915-1916, p. 346-383.

----*Idem. Vida de Santo Aleixo* – Segundo os codices do mosteiro de Alcobaça. *Revista Lusitana*, t. I, Lisboa, 1887-1889, p. 332-345.

PHILIPPART, Guy (dir.) *Corpus Christianorum – Hagiographies*. Vol. II (Le Portugal de 950 à 1550, par José MATTOSO. p. 83-102). Turnhout : Brepols, 1996.

----*Idem. Les légendiers latins – et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout : Brepols, 1977 (Col. Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, fasc. 24-25).

PINTO, M. L. Meireles. *O 'Conto de Amaro' – (cód. Alcob. 266) – Leitura Crítica do Texto e Glossário*. Lisboa, 1961 (Dissertação de Licenciatura apresentada à Fac. de Letras).

PUPO-WALKER, Constantino Enrique. *A Critical edition of the old portuguese version of "Barlaam and Josaphat"*. Chapelhill: University of North Carolina, 1967.

ROGIER, L.-J.; AUBERT, R.; KNOWLES, M. D. (dir.) *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1983-84. (vol. 1: DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *Dos Primórdios a S. Gregório Magno*; vol. 2: KNOWLES, M. D.; OBOLENSKY, D. *A Idade Média*].

ROSSI, Luciano. *A literatura Novelística na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: ICP, 1979.

SAMARAN, Charles (dir.). *L'Histoire et ses méthodes*. Paris: Gallimard, 1961.

SANTANA NETO, João Antonio de. *Duas leituras do tratado ascético-místico 'Castelo Perigoso'*. São Paulo: USP, 1997 (Tese de Doutoramento).

SÃO BOAVENTURA, Fr. Fortunato de. *Collecção de inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV .../* ordenada e copiada fielmente dos Manuscritos do Mosteiro de Alcobaça por Fr. Fortunato de S. Boaventura. Coimbra: Real Imp. da Universidade, 1929.

----*Idem. Commentariorum de Alcobacensi mss., Bibliothecae libri tres.* Coimbra, 1827.

SARAIVA, António J. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal.* Lisboa: Gradiva, s/d.

SCHMITT, Jean-Claude. *Les exempla médiévaux.* Carcassonne: Garae – Hesiode, 1992.

SILVA, Elsa M. Branco da. *Conto de Amaro* – Edição de texto em português medieval e introdução. *In*: Nascimento, A. A., *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais.* Lisboa: Colibri, 1998; p. 261-281.

SILVA, Rosa Virgínia Mattos e. *A mais antiga versão portuguêsa dos QUATRO LIVROS DOS DIÁLOGOS DE SÃO GREGÓRIO.* Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 1971; 4 vol.

----*Idem. Estruturas Trecentistas*: Elementos para uma gramática do Português Arcaico. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989.

SILVA NETO, Serafim da. *Diálogos de São Gregório. Ed. Crítica segundo os três manuscritos conhecidos* / organ. e pref. por Serafim da Silva Neto. Coimbra: Atlântida, 1950.

----*Idem. Textos Medievais Portugueses e seus Problemas.* Rio de Janeiro: MEC/Casa de Cultura Rui Barbosa, 1956.

SOBRAL, Cristina M. M. A imagem da sabedoria na Lenda de Maria Egipcíaca. *In: Revista da Faculdade de Letras*, 15, Lisboa, 1993, p. 133-142.

----*Idem.* Catarse na *Vida de Pelágia. In Românica*, 3. Lisboa, 1994, p. 51-58.

----*Idem. Santa Maria Egipcíaca em Alcobaça: edição crítica das versões medievais portuguesas da Lenda de Maria Egipcíaca.* Lisboa: Fac. de Letras, 1991 (Dissertação de Mestrado).

SOULIGNAC, Aimé. Monachisme. *In*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire.* T. X. Paris : Beauchesne, 1976 .

THIRY, Claude. *La Plainte Funèbre*. Turnhout : Brepols, 1978 (Col. Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, fasc. 30).

VANSTEENBERGHE, G. Amitié. *In*: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. T. I. Paris : Beauchesne, 1976.

VASCONCELLOS, Leite de. *Textos Arcaicos*. 4ª ed. Lisboa: Livr. Clássica Ed., 1959.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de. *Glossário do Cancioneiro da Ajuda*. Revista Lusitana, XXIII, n. 1-4, Lisboa, 1920, p. 1-95.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental - séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

----*Idem*. Santidade. *In*: *Enciclopédia Einaudi: Mythos/Logos - Sagrado/Profano* (vol. 12). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987; p. 287-300.

AS VIAGENS de Marco Polo. Nova versão em português de Carlos Heitor Cony e Lenira Alcure. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. *História das Lágrimas*. Lisboa: Teorema, 1994.

WITHERUP, Ronald D. *A Conversão no Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

WOODWARD, G. R. e MATTINGLY, H. *St. John Damascene Barlaam and Ioasaph* . London/Cambridge: W. Heinemann LTD/ Harvard University Press, 1983 (1a. edição: 1914].

ZOMBORY-NAGY, Piroska. Les larmes du Christ dans l'Exégèse Médiévale. *In : Médiévales*, 27, automne 1994, p. 37-49.

ANEXOS

Ce travail analyse l'hypothèse de ce que les larmes constituent un élément significatif dans l'économie des hagiographies médiévales portugaises et qu'elles contribuent à la représentation de la sainteté des personnages de ces textes. Pour cela, nous avons choisi un *corpus* d'hagiographies – le légendier de la *Collecção Mystica de Frei Hylario de Lourinhaã*, du codex de Lisbonne BNL ALC 462, qui contient dix vies de saints – et un second *corpus*, composé de textes spirituels et doctrinaires médiévaux. Ces deux *corpora*, dont les textes sont écrits en portugais archaïque, proviennent du même *scriptorium*, le monastère portugais cistercien de Alcobaça et datent des XIV^{e} et XV^{e} siècles. Nous analysons ces hagiographies portugaises à partir d'une réflexion sur la doctrine du don de larmes, ou *Penthos*, qui voit le jour aux débuts du monachisme, avec les Pères du Désert, et a imprégné l'atmosphère monastique de tout le Moyen-Âge Occidental. Pour ce faire, nous avons également recours aux traités spirituels du second *corpus*, pour vérifier comment ce concept opère au sein du *scriptorium* qui a produit les versions des hagiographies analysées. Nos résultats sont très positifs : la doctrine du don de larmes est fortement présente dans les traités spirituels conservés à Alcobaça ; la bibliothèque de ce monastère possède même des textes fondamentaux pour l'établissement de la doctrine des larmes, dans des témoins du XV^{e} siècle, en portugais. Dans les hagiographies, les larmes sont les attributs des personnages les plus saints, auxquelles l'hagiographe a recours pour extérioriser la componction de crainte – le repentir des péchés – et la componction d'amour – le désir de Dieu – ressentis par ces personnages. Ces deux componctions, de crainte et d'amour, sont les composantes de la doctrine chrétienne médiévale du don de larmes.

DADOS DOS *CORPORA* DE TEXTOS MEDIEVAIS

Seguem aqui a transcrição e citação dos dados dos dois *corpora* do projeto, ou seja, as ocorrências de termos e expressões que reportem ao gesto do chorar, do verter lágrimas, do suspirar etc. retirados dos textos hagiográficos e de espiritualidade. No caso do primeiro *corpus*, hagiográfico, junto aos recortes damos o personagem que se expressa em lágrimas e, quando relevante, o contexto ou situação específica do enredo. Os recortes são a prova cabal da pertinência do tema, especialmente tendo em vista a abundância e pluralidade das ocorrências. Sua transcrição no corpo da tese possibilita conferir todas as manifestações e compará-las, para melhor estudá-las, classificá-las, retomá-las e referi-las.

Hesitante a respeito de exatamente quais termos norteariam o recorte e a relevância dos dados, levando em conta o desconhecimento inicial do assunto, a distância histórica dos textos e mentalidade e, ainda mais, a distância lingüística entre o português dos textos dos *corpora* e o contemporâneo, delimitei as expressões a serem consideradas apenas a partir e mediante a leitura do *corpus* hagiográfico. Foi desse conjunto de textos que depreendemos os termos aos quais prestaríamos maior atenção e que passaram a constituir uma listagem de expressões que denotam o choro, gestos e sinais similares, ou expressões representando sentimentos aparentados com os que provocariam as lágrimas. São os termos vocabulares de que se serviram, com maior freqüência, o(s) hagiógrafo(s) dos textos do *corpus* que arrolamos abaixo, seguindo uma classificação das espécies vocabulares conforme o campo de significação comum:

I. Vocábulos que reportam ao ato de chorar propriamente ou atitude aparentada:

choro / chorar - e formas flexionadas

lágrimas - e variações ortográficas

planto - e a variação **pranto**

carpidos

chanto – praticamente não aparece nos textos do corpus hagiográfico, por isso, deixamo-lo de lado para a análise.

II. Vocábulos que expressam comoção traduzida corporalmente pela articulação sonora:

braado / braadar - e formas flexionadas

fortes vozes / grandes vozes (dar vozes)

grytos / grytar - e formas flexionadas

dóó (ato de lamentar-se verbalmente)

gimidos / jemer - e formas flexionadas, variações ortográficas

sospiros

arruydo

III. Vocábulos que denotam gestos mais agressivos voltados contra si mesmo:

ferir-se nos peitos

depenar, demessar cabelos e barba

punhados e rrostradas

IV. Vocábulos que referem-se a estados sentimentais, e não propriamente à expressão visual - ou sonora - dos mesmos através do corpo:

door / doorido / doorosamente

coyta / coytado / coidoso - e variações ortográficas

pesar

soydade - e variações ortográficas / desejo dos companheiros

amargura / amargosamente

des[es]perado

mizquinho / mizquindade - flexões e variações ortográficas

xxx- de coraçom (como locução adverbial de modo - e intensidade)

nojo / anojar-se - formas flexionadas e variações ortográficas

pungido de contriçom

afliçom

triste / tristeza - e variações ortográficas

Os vocábulos, dentro de cada item, seguem ordem decrescente de recorrência nos textos; os termos grafados em negrito são os mais pertinentes para nossa pesquisa, não só pela freqüência em que aparecem, mas especialmente pela correlação entre os significados que encerram e as possíveis representações culturais e sentidos cujo signo visível sejam as lágrimas em si ou, já avançando na pesquisa, o dom de lágrimas. No decorrer do trabalho, a leitura dos textos, já do segundo *corpus*, foi evidenciando, para nós, os termos mais operantes e produtivos para a pesquisa, em meio à prolixidade de recorrências. Fomos então, naturalmente, cada vez mais direcionados a atermo-nos às evocações claras e literais de *lágrima*, *choro*, *pranto*, pois termos como *tristeza*, ou *braadar*, por exemplo, mediante os contextos narrativos em que aparecem e mediante as significações implicadas às lágrimas nos tratados medievais mostraram-se inoperantes ou de pouca monta para a pesquisa. Entretanto, seguindo a intenção inicial de recortá-los, eles aparecem nos dados aqui transcritos, ao passo que as recorrências consideradas mais relevantes encontram-se, neste estágio da pesquisa, muitas vezes diferenciadas com setas gráficas. Observações a respeito de outros aspectos recorrentes nos textos, que não dizem respeito propriamente ao dom de lágrimas, mas que se prometem úteis para esclarecimentos co-relacionados com a atuação do conceito de dom de lágrimas nas hagiografias e suas respectivas interpretações, apresentam-se também imiscuídas entre os dados, entre parênteses. Vale lembrar ainda, que, a fim de não incorrermos em erros graves ou confusões lingüísticas advindas do fato de lidarmos com textos em português arcaico, percorremos alguns glossários consultando-os acerca dos vocábulos considerados na pesquisa; demos preferência a glossários de edições de textos em prosa e, em especial aos de edições de textos alcobacenses, inclusive o de textos dos *corpora*, como é o caso, por exemplo, do glossário de José Pedro Machado da *Contemplação de São Bernardo*[933], feito sobre texto do BNL ALC 462. Os glossários utilizados, a partir de escolhas da Aluna e sugestões valiosas do Prof. Dr. Ivo Castro, quando de nosso estágio em Lisboa, foram, além do de J. P. Machado:

[933] J. P. Machado, Contemplação de São Bernardo segundo as seis horas canónicas do dia. *In: Boletim de Filologia*, 6, Lisboa, 1940; Vocabulário, p. 125-154.

Abraham, Richard D. Glossary *in: A Portuguese Version of the Life of Barlaam and Josaphat – Paleographical Edition and Linguistic Study*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1938; p. 135-144.

Ferreira, J. de Azevedo (ed.). *Afonso X - Foro Real*. (volume VII: Glossário). Lisboa: INIC, 1987.

Machado, Elza P. e Machado, José P. *Cancioneiro da Biblioteca Nacional (Colocci-Brancuti)*. Lisboa: Ed. da "Revista de Portugal", 1949-1964. (Glossário: vol. VIII).

Magne, Augusto, S.J. *Glossário da Demanda do Santo Graal*. (vol. I - A-D]. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1967;

Mettmann, Walter (ed.]. *Cantigas de Santa Maria – Afonso X, o Sábio*. Coimbra: por Ordem da Universidade, 1972. (Glossário: vol. IV).

Nunes, J. Joaquim. *Crónica da Ordem dos Frades Menores (1209-1285)*. Coimbra: Impr. Da Universidade, 1918; 2 vols. (Glossário: vol. II, p. 291-314).

Vasconcellos J. Leite de, Glossário *in*: *Textos Arcaicos*. Lisboa: Livr. Clássica Ed., 4a. ed., 1959; p. 165-210.

Vasconcelos, Carolina Michaëlis de. *Glossário do Cancioneiro da Ajuda*. Revista Lusitana, XXIII, n. 1-4, Lisboa, 1920, p. 1-95.

Do conjunto de todos os textos dos dois *corpora*, recolhemos dados abundantes, como se pode ver pelo volume da transcrição que se segue. Um único texto, pertencente ao *corpus* de espiritualidade, não apresenta menção a lágrimas ou similares: trata-se do *Explicação dos dez Mandamentos da Lei de Deus*, texto, não obstante, de inclusão obrigatória no *corpus*, já que integra a miscelânea do códice BNL ALC 462, à qual pertencem todos os textos do *corpus* hagiográfico, sendo, por isso mesmo, estudado na íntegra. O volume da transcrição, levando também em conta os resultados "negativos" do *Explicação dos dez Mandamentos*, auxilia a dimensionar a amplitude da questão dentro do conjunto de textos estudados: dez hagiografias, dentre as quais nenhuma se priva do recurso à narração de lágrimas da parte dos personagens, e sete textos doutrinais ou

tratados de espiritualidade, dos quais um único e tímido texto não faz menções recorrentes à prática do choro, lágrimas ou gemidos.

i. *CORPUS* HAGIOGRÁFICO

(Obs.: As citações dos textos a seguir são reproduzidas seguindo fielmente as edições utilizadas, incorporando os sinais que porventura essas apresentem para indicar desdobramento de abreviaturas – letras diferenciadas em itálico (aqui em normal) ou sublinhadas - , as notas do aparato crítico, quando pertinentes, etc. O texto citado vai em itálico; entre colchetes, em tipo normal, para diferenciar do texto medieval, inserimos explicações nossas para identificar o sujeito que fala ou chora ou a situação narrada referente ao trecho recortado, quando não estão explícitos na citação. Com isso, podemos ter uma visão geral de quais as personagens efetivas dessas hagiografias expressam-se, com maior freqüência, em efusões lacrimosas e similares. Também entre colchetes, o fólio do manuscrito em que se recorta a citação ou, quando é a referência que temos apresentada na edição utilizada, a página do texto na edição.)

1. *Vida de Tarsis* (ed. Ana Maria Martins)

1. [f. 66v.] *Paunucio ouve grande doo ẽ seu coraçõ della* [Abade Panúncio]
2. [f. 66v.] *começou de chorar fortemẽte e cayo-lhe aos pees* [Tarsis]
3. [f. 67v.] *começou de braadar e dizer* [Tarsis]

2. *Vida de uma Monja* (ed. Ana Maria Martins)

1. [f.74r.] *tamanho era hy o bater dos dentes e /*[934] *o choro e os braados que se nom podiam hi ouvir / huũs cõ os outros.* [em cova negra e espantosa - Inferno]

[934] Obs.: o / indica mudança de linha no manuscrito; o //, mudança de página.

2. [f. 74r.] *ella começou // a braadar e dizer* [mãe da monja]

3. [f. 74v.] *e a door que ouve contigo* [mãe da monja]

4. [f. 74v.] *E eu chorava do que via.* [a monja]

3. *Vida de Santa Pelágia* (ed. Luiz Fagundes Duarte)

1. [f. 75v.] *sse tornou e põs / sua façe sobre seus giolhos, chorando muitas / lagrimas, que nom o ssudayro soo, que em suas m/aaõs tiinha, mais todos seus pectos erã cheos / de agua.* [bispo Nono]

2. [f. 75v.] *de todo coraçom cõ grandes e lõguos / sospiros disse* [bispo Nono]

3. [f. 75v.] *cõ grande desejo sos/pirando e chorando ferindo seus pectos* [bispo Nono]

4. [f. 75v.] *o çilicio de que era vestido de suas lagrimas / era molhado* [bispo Nono]

5. [f. 76v.] *sse lançou ẽ terra, ferindo sua façe de / feridas, e com muitas lagrimas rregando e m/olhando a terra* [bispo Nono]

6. [f. 77r.] *e cõ lagrimas e vozes / de planto,* [bispo Nono]

7. [f. 77v.] *o / pavimento da egreja era molhado da auga das / lagrimas que dos seos olhos saiia.* [ouvintes da pregação do bispo Nono]

8. [f. 77v.] *de maravilha as lagrimas que dos seos olhos say/am.* [mulher pública - Pelágia]

9. [f. 78v.] *fortes vozes e grandes de muy gram door / e de afliçom e choros dando, os pees do sancto bispo No/no regava e molhava* [Pelágia]

10. [f. 78v.] *tantas lagrimas quantas ne/nhuũ de nos ẽ nenhũa outra pessoa viramos.* [Pelágia]

11. [f. 78v.-79r.] *se lancou ẽ terra e com muyta(s] lagri/mas // e sospiros e grandes vozes disse* [Pelágia]

12. [f. 79r.] *Pelagia com gram planto e doo chorando*

13. [f. 79v.-80r.] *com grandes vozes e brados* [o diabo]

14. [f. 80r.] *as tuas lagrimas som muy grandes ríios e regua/tos* [as do bispo Nono, segundo o diabo]

15. [f. 80r.] *com muy grandes vo/zes e plantos e choros o diaboo dizíia*

16. [f. 81r.] *faziia por ela muy gram planto* [madre Romana chora por Pelágia]

17. [f. 81v.] *O filha nõ / chores nem facas planto, mais ante toma / plazer e alegria com os angeos* [diz Nono a Romana]

18. [f. 82v.] *derom grandes vozes e diserom* [bispo e padres, quando da morte de Pelágia]

19. [f. 82v.] *todos os que esto / ouvirom cõ gram prazer derom vozes e / diserom* [Nono, Romana e os outros que ouviram a história da morte de Pelágia, travestida em monge encerrado]

4. *Morte de S. Jerónimo* (ed. José Manuel Feio)

1. [f. 89v.] *Con lagrimas continuadas teendo as m/ããos alcadas* [S. Jerónimo]

2. [f. 90r.] *diribou-sse lo/go en terra e alcou a voz com lagrimas e dise* [S. Jerónimo]

3. [f. 90r.] *depois alçou-se da terra en joelhos e com lagrim/as e sospiros e firia-se muyto en nos peitos dizẽ/do* [S. Jerónimo]

4. [f. 90v.] *ca fame e / sede ouveste e choraste e ouveste infirmidade* [S. Jerónimo fala a respeito de Cristo]

5. *Visão de Túndalo* (ed. Patrícia Villaverde Gonçalves)

1. [f. 124r.] *el começou de jemer / e de falejar* [Túndalo]

2. [f. 124v.] *E estando ella asi tremẽdo e chorãdo* [alma de Túndalo]

3. [f. 125r.] *E ella / estando em tam gram coyta* [alma de Túndalo]

4. [f. 125r.] *entom cõ prazer começou de chorar / e dizer* [alma de Túndalo]

5. [f. 125r.] *dóóres grãdes do Inferno que me apertam e me cercam e me tẽ em grã / pesar e em gram temor.* [alma de Túndalo]

6. [f. 125r.] *te vees / ẽ coyta* [alma de Túndalo]

7. [f. 125v.] *cõ gram doo disse* [alma de Túndalo]

8. [f. 126r.] *ouvio grandes / vozes e grandes dores das almas que jaziam* [no Inferno]

9. [f. 127r.] *E ella jazendo chorando os malles que / avya fectos.* [alma de Túndalo]

10. [f. 127v.] *outra alma pella ponte. e estava / chorando* [alma no Inferno]

11. [f. 128v.] *que ajam mayor coyta do bem / que ham perdido* [os maus, no Inferno]

12. [f. 129r.] *atam grandes eram os brádádos / que davã cõ as dóóres* [almas no Inferno]

13. [f. 129r.] *tama/nhos eram os braados e os grytos e o arruydo* [almas no Inferno]

14. [f. 129v.] *ella assy padecendo grandes dolores* [alma de Túndalo]

15. [f. 129v.] *ouvirõ muitas vozes e muitos choros* [no vale de ferreiros - Inferno]

16. [f. 129v.] *a alma começou de chorar* [de Túndalo]

17. [f. 130r.] *a alma estando sóó / ouvyo vozes e grandes apelidos das almas* [almas no Inferno]

18. [f. 130v.] *á álma cõ grande espanto começou de / chorar e dizia* [de Túndalo]

19. [f. 131r.] *com a coyta gra/nde que sofria* [Lúcifer]

20. [f. 131v.] *ante era triste e agora / som alegre* [alma de Túndalo]

21. [f. 132r.] *e aviam gram fome e sede syam tristes enpero aviã luz* [almas do Purgatório]

22. [f. 133r.] *todos (se) tor/narom tristes.* [almas - do Purgatório]

23. [f. 133r.] *levãtado da / sua seeda chorãdo e* [alma do rei - no Purgatório]

([f. 133v.] *grande aligrya e gram goyvo* [almas no Paraíso]; [f. 134v.] *vozes eram atam doces* [dos anjos]; [f. 135v.] *cantares novos e saborosos* [no Paraíso]; [f. 135v.] *alma estando em tanto prazer* [vendo o Paraíso])

24. [f. 136r.] *a alma estando cõ gram pesar* [alma de Túndalo]

25. [f. 136r.] *aligrias em triste/za. amor sem engano* [os cidadãos do Paraíso]

6. *Vida de Eufrosina* (ed. Josiah H. Blackmore)

1. [f. 42v.] *era em grande coyta* [pai de Eufrosina]

2. [f. 42v.] *ho abbade ouve doo delle* [de Panúncio]

3. [f. 46r.] *ficou mui triste / e choroso e começou de perguntar coytosamente* [Paunuçio, pai de Eufrosina]

4. [f. 46r.] *o sposo e o padre ficarõ mui tristes* [futuro esposo e sogro de Eufrosina]

5. [f. 46r.] *acharõ-no mui coytado jazer ẽ terra.* [Paunuçio]

6. [f. 46v.] *choravõ / por ella como por morta* [servos, pai, vizinhos etc.]

7. [f. 46v.] *o ssogro chorava ssu / a nora e o esposo ssua esposa*

8. [f.46v.] *o padre chorava / e sospirava e dyzia* [Paunuçio]

9. [f. 46v.] *todos aquelles que hy es/tavõ fazyam planto e choravam ẽ tal guisa que / toda ha çidade fazia doo por ella*

10. [f. 46v.] *Paunuçio / nõ podya ssofrer a coyta e ho pesar e nom acha/va cõssollaçom*

11. [f. 47r.] *ho abbade ficou / mui triste*

12. [f. 47v.] *nom posso ssofrer a door que ey polla minha fi/lha mais e mays de cada dia creçe a chaga* [Paunuçio]

13. [f. 47v.] *com grande astẽẽça e cõ as / vigillias e cõ as lagrimas* [Eufrosina/Esmarado]

14. [f. 48r.] *sseu padre ẽ grave door e avia* [Eufrosina] *dele conpaixõ* [Paunuçio]

15. [f. 48r.] *pois queda ja da tua door por que te matas assy / com tristeza. mais dá graças a Deos e nõ desesperes / nẽ hũa cousa* [diz Eufrosina a Paunuçio]

16. [f. 48r.] *Agapito me disse / muitas vezes cõ tristeza* [idem]

17. [f. 48r.] *chorava hũa ssua filha assy come morta nõ ssabendo* [Eufrosina fala de Paunuçio: Panúncio chorava sua filha...]

18. [f. 48r.] *e tomava grãde nojo mayormẽte que nom avia outra filha* [idem]

19. [f. 48r.] *que se lançava aos pees do abbade. / com muitas lagrimas que pella sua oraçom* [idem]

20. [f. 48v.] *a alma della avia conpaixom e doo / delle* [Eufrosina tem compaixão pelo pai]

21. [f. 48v.] *face era amarella e chea de la/grimas pollo muito jejũu e polla lazeira perlõ/gada lançava o sangue pella garganta* [Paunuçio]

([f. 48v.] *me mandes veer Asmarado. ca a min/ha alma o deseja muito* [Paunuçio])

22. [f. 49r.] *começou de / sse queixar chorando e dizia* [Paunuçio]

23. [f. 49r.] *eu door e mizquindade della* [Paunuçio]

24. [f. 49r.] *que ey do/or* [Paunuçio]

25. [f. 49r.] *grande door ssem cõssollaçom* [idem]

26. [f. 49r.] *vio chorar Panunçio* [Eufrosina vê P. chorar]

27. [f. 49r.] *por que te contorvas por que te / matas* [diz Eufrosina a Panúncio]

28. [f. 49r.] *leixa ja a tristeza* [idem]

29. [f. 49r.] *que el chorava* [Jacó chorava por José - personagens bíblicos]

30. [f. 49v.] *nom sejas coidoso* [diz Eufrosina a Panúncio]

([f. 49v.] *moveo-sse-lhe todo o coraçõ e as emtradanhas da alma e ca/yo em terra asy como morto* [Panúncio, ao saber que Eufrosina morrera])

31. [f. 49v.-50r.] *chorando ssobre ella muitas lagrimas // e braadava dizendo* [idem]

32. [f. 50r.] *veo o abbade e deitou-sse em terra / fazendo sseu pranto e dizia*

33. [f. 50r.] *beygou a fa/çe da santa monga com lagrimas* [o frade de um só olho]

7. *Vida de Santa Maria Egipcíaca* (ed. Maria da Conceição Mateus Dias e Clara Maria Teixeira Simões Duarte)

1. [f. 51v.] *braadou-lhe / hũa voz* [voz divina dirigida a Zózimas]

2. [f. 54v.] *começou o santo homem / a braadar ẽ esta guissa chorando* [Zózimas]

3. [f. 54v.] *cõ lagrimas chorarom anbos correndo a hũ/u rregato seco* [Maria e Zózimas]

4. [f. 54v.] *chorando muito E rrogava com muitas / lagrimas* [Zózimas]

5. [f. 56v.] *lançou-sse ẽ terra aos pees da santa molher e di/zia cõ lagrimas:* [Zózimas]

6. [f. 57r.] *o santo homẽ estendeo as maaõs a Nosso Sse/nhor chorando muitas lagrimas* [Zózimas]

7. [f. 58r.] *o santo homẽ chorava mui fortemẽ/te* [Zózimas]

8. [f. 59r.] *nom podia chegar a ellas com grande choro / e grande trabalho* [Maria]

9. [f. 59v.] *come/çey eu mizquinha de chorar e firir os peitos cõ / minhas maaos e dar grandes sospiros de co/raçõ e esparger muitas lagrimas* [Maria]

10. [f. 60r.] *e levantey a minha voz cõ lagrimas* [Maria]

11. [f. 61r.-61v.] *mais tanto que me vya teptada lo//go começava de chorar* [Maria]

12. [f. 61v.] *e rrogava-a cõ muitas lagrimas* [Maria]

13. [f. 61v.] *deitava muitas / lagrimas.* [Maria]

14. [f. 61v.] *e as mínhas lagrimas eram çer/cadas de lanpados esplandeçentes* [Maria]

15. [f. 61v.] *acorrya-me aas armas da oraçom / assy como avia custume de fazer e lançava-me /ẽ terra e chorava muitas lagrimas* [Maria]

16. [f. 62v.] *o santo homẽ fficou os gio-/lhos ẽ terra e allevantou ssua voz cõ lagrimas / e disse* [Zózimas]

17. [f. 63v.] *elle cõ grande choro e cõ grande door de cora/çõ* [Zózimas]

18. [f. 64r.] *ella começou / de lhe braadar* [Maria]

19. [f. 64v.] *começou muito de chorar. dizendo* [Zózimas]

20. [f. 65r.] *bey/gar os sseus mui santos pees e rregar-lhos cõ muitas /lagrimas.* [Zózimas]

8. *Vida de Santo Aleixo* (ed. Joseph H. D. Allen Jr.)

1. [68r.] *era tristes*

anbos e chorosos [pais de Aleixo]

2. [69v.] *E sia so*

bre elle e braadaua e dizia [mãe de Aleixo]

3. [70r.] *E com*

eçou de braadar e dizer [Aleixo]

4. [70v.] *E pungido de cõtriçõ mandouo* [pai de Aleixo]

5. [70v.] *que de nehũa cousa que lhe mes*

ter fezesse nom tomasse noio [Aleixo]

6. [71r.] *E cairo todos ẽ terra sobre suas fa*

çes braadando e dizendo Senhor amerçeate [todos os que estavam na igreja]

7. [71r.] *Rogando adeus co grandes gi*

midos e choros [idem]

8. [71v.] *e todas tri*

stezas que lhe os teus seruos faziam sofrias todas [Aleixo]

9. [72r.] *e começ*

ou de de penar os cabellos da barba e as caas

da sua cabeça E rronpersse e esfaraparsse todo so

bre ocorpo e dizia ay eu de mỹ mesquinho Oo me

u deus e meu senhor. por que me fezeste esto E por

que com tristaste e anojaste asy aminha alma E

me atormentaste e anojaste e atribulaste com

gimidos e co sospiros E braadaua e dizia [pai de Aleixo]

10. [72r.] *E braadaua e dizia* [mãe de Aleixo]

11. [72v.] *E braadaua e dizia ay mesquinh*

a de mỹ ay lume dos meus olhos [mãe de Aleixo]

12. [72v.] *ujas teu padre e mj̃*

margurosamente chorar [pais de Aleixo]

13. [72v.] *e braadaua e dizia Oo uos outros*

que estades presentes chorade comigo [mãe de Aleixo]

14. [72v.] *O*

o mesquinha de mỹ quẽ desse aos meus olhos

fontes de lagrimas que de dia e de nocte nõ queda

ssem de chorar adoor da minha alma [mãe de Aleixo]

15. [72v.] *E asposa*

sua era uestida de hũa uestidura de dôo E come

çou de correr e chorar e dizer ay mesquinha de mj̃

como oie ssoo desconsolada [esposa de Aleixo]

16. [72v.] *E agora ouue door que nunca*

há dauer fim [esposa de Aleixo]

17. [72v.] *e ueendo chorauã*

muj dooridamente co grande amargura e tristeza [todos os que estavam presentes]

(Os dados a seguir transcritos são da ed. F. Esteves da *Vida de Santo Aleixo*: *Revista Lusitana*, T. I, 1887-9, p. 332-345. Incluimo-los aqui pois trata-se da versão do códice BNL ALC 36, com a indicação das variantes do BNL ALC 462 – denominado pelo editor através da numeração antiga: 266.)

1. *erã anbos tristes e chorosos.* [os pais de Aleixo] [BNL ALC 266: *tristes anbos*]

2. *e sija sobre ele, e bráádaua e choraua. e dizia* [mãe de Aleixo] [BNL ALC 266: *E sia, elle, braadaua, e choraua*]

3. *E começou a bráádar e dizer.* [Aleixo]

4. *E pũgido de contriçom.* [pai de Aleixo] [BNL ALC 266: *cõtriçom*]

5. *nõ ouue sse mĩgua nẽ noio* [Aleixo] [BNL ALC 266: *nom tomasse noio*]

6. *cayrõ todos em terra sobre suas faces. bráádando e dizendo* [todos os que estavam na Igreja]

7. *Rogando cõ grandes gimidos e choros* [idem] [BNL ALC 266: *Rogando a deus cõ grandes gemidos e choros*]

8. *e todas tristezas que lhe os teus seruos faziam* [Aleixo]

9. *E começou de depenar os cabelos da barua e as cãas da sua cabeça. e ronperse e sfarraparse todo sobre o corpo. e dizia. ay eu. ay de mĩ. misquinho. O'ó meu deus e meu senhor. por que me fezeste esto. E por que contristaste. e anoiaste assy mjnha alma. E me atormẽtaste e atribulaste cõ gimidos e cõ suspiros. E outrossy bráádaua e dizia.* [pai de Aleixo] [BNL ALC 266: *cabellos, barba, E rrompersse e esfarraparsse, mezquinho, asy a minha alma, E me atormẽtaste e anoiaste e atribulaste, com gimidos, sospiros*]

10. *E bráádaua. e dizia.* [mãe de Aleixo]

11. *E bráádaua dizendo. ay mesquinha de mĩ.* [mãe de Aleixo] [BNL ALC 266: *e dizia, mezquinha, mĩj*]

12. *Vyas teu padre e mĩ amargosamẽte chorar* [pais de Aleixo] [BNL ALC 266: *ujas, margurosamente*]

13. *E bráádaua dizendo. O' uos outros que stades presentes chorade comjgo* [mãe de Aleixo] [BNL ALC 266: *e, dizia, O'ó, estades, comigo*]

14. *Oó mesquinha de mj quẽ desse aos meus olhos fontes de lagrimas que de dia e de noite nõ quedassem de chorar a dóór da minha alma.* [mãe de Aleixo] [BNL ALC 266: *mezquinha, mij, nocte*]

15. *ueo uestida de uistidura de dóó. e começou de correr e chorar e dizer. Ay mesquinha de mí"* [esposa de Aleixo] [BNL ALC 266: *ueo>era, de hũa uestidura, E começou, ay, mezquinha*]

16. *E agora ouue dóór que nũca ha de auer fim.* [idem] [BNL ALC 266: *nunca, de auer>dauer*]

17. *chorauã muj dóóridamẽte cõ grande amargura e tristeza.* [todos os que estavam ali] [BNL ALC 266: *dooridamente*]

9. *Conto de Amaro* (ed. Elsa Maria Branco da Silva)

1. [112v.] *E começarõ dechorar muy fortemẽte e a chamar* [Amaro e seus companheiros]

2. [113r.] *E elles assy jazendo de nocte, braadando e chorãdo e chamãdo polla Virgẽ Maria* [idem]

3. [114r.] *a[a] hora que o mizquinho do homẽ nace nũca perde trabalho. (...) E aasy ha de passar o myzquinho do hom~ ẽ este mũdo, e mayormẽte aquelles que Deus ama[m] e oservẽ mais padecẽ de coytas e de tribulaçoões mais que os outros.*

4. [114r.] Nós andamos mujto coytados [Amaro e companheiros]

5. [115r.] *E começarõ ambos de chorar co grande alegria que auiã* [Amaro e Leomites]

6. [115v.] *e depois começarõ de jemer.* [leões que procuram Leomites]

7. [116r.] *e abraaçarõ'sse e beijarõ'sse anbos chorãdo muy fortemente.* [Amaro e Leomites]

8. [116r.] *grande saudade*[84] *me ora leixades;* [Leomites]

9. [116r.] *e começou de chorar e de fazer gram dóór dizẽdo as[s]y: "Ay mizquinho, como fico coytado e sem cõselho de meu amigo Amaro e meu senhor! Ay amigo, que amargosos dias me leixas e que grande tristeza, e quanto solaz e prazer avya todo se me tornou ẽgram coyta e pesar!* [Leomites]

[84] saudade: -da- *ad. sup. lin.*

10. [116r.] *E leva'me*[87] *deste mũdo mezquinho, que*[88] *he rryo de amarguras*[89] *e lago de treevas e valle de lagrymas, fonte de choro e de planto, thesouro de mizquindade!* [Leomites]

11. [116r.] *amãssa'me esta coyta*[91] *e este desejo que me deste,* [Leomites]

12. [116r.] *adormeceo cõ esta grande coyta e pesar que avia.* [Leomites]

13. [116r.] *começou de braadar e chorar e dar em sy punhadas*[92] *e rrostradas ẽ nas /116v/ suas barbas velhas e cãas e todallas*[93] *demessava. E dava com a cabeça em terra e fazia seu doo muy doorosamẽte, e ja nõ podia fallar cõ a grande coyta que avia, e dizia: "Ay coitado, ay desp[er]ado mizquinho, mal dia nado!* [Leomites]

14. [116v.] *Depois que fez seu planto, ficou tal como morto.* [Leomites]

15. [116v.] *E elle começou de chorar e ficou os jeolhos em terra e disse'lhe:* [Leomites a Valides]

16. [117r.] *deu grandes braados e disse:* [idem]

17. [117r.] *cõforta'me*[97] *que soo muy cuitado!* [idem]

18. [117r.] *quãto pesar e coyta avia, todo se lhe tornou ẽ prazer.* [Leomites]

19. [117r.] *começou de chorar e disse a sua conpanha:* [Amaro]

20. [117v.] *e ell chorava cõ elles tam rryjamẽte que todallas suas faces erã cheas de lagrymas.* [Amaro e companheiros]

21. [117v.] *"Amigos, nõ choredes, que cedo averedes meu mãdado."* [idem]

22. [117v.] *e foi'sse chorãdo* [Amaro]

23. [117v.] *e começou de chorar muy doorosamẽte, dizendo: "Ay mizquinho, como oje fico desejoso dos meus cõpanheiros e amigos,* [idem]

24. [117v.] *Ora ey tristeza e soydade, ora ey desejos de meus cõpanheiros;* [idem]

25. [117v.] *tu* [Deus] *lhes tolhe a soydade que ham de mỹ".* [Amaro rogando por seus companheiros]

---

[87] leva'me: -e- *pro* –a- *canc.*
[88] que: qua *E*
[89] amarguras: amargura *K*
[91] esta coyta: este coyto *K*
[92] punhadas: punhados *K*
[93] todallas: todollas *K*
[97] cõforta'me: -fo- *ad. sup. lin.*

26. [117v.] *"Senhor, que coyta he esta tam grande que avedes /118r./ ou porque chorades?"* [irmitães questionam Amaro]

27. [118r.] *eu ey desejos muy grandes de meus cõpanheiros de que party oje este dia".* [Amaro]

28. [118v.] *e forom contra elle e começarõ de chorar cõ elle, e beijavã'lhe os pees e as maãos e a terra que el trylhava,* [donas do Mosteiro]

29. [119v.] *que irya confortar a sua conpanha que estaua muy coytada* [Valides falando dos companheiros de Amaro]

30. [119v.] *E ellas começarõ de chorar e ferir suas faces, dizendo: "Ay mizquinhas, que bõo guasalhlado e* [donas do Mosteiro]

31. [119v.] *"Ay amigas, nõ choredes ante ell, que avera gram coyta e gram saudade".* [Valides]

32. [119v.] *E ellas*[124] *lhe beijarom as maãos e os pees chorando muito de võotade, que nõ poderom sofrer que nõ chorasseẽ;* [idem]

33. [120r.] *E el vestyo aquella vestidura chorando e beenzeo'a*[130]. [Amaro]

34. [120r.] *a dona os achou todos chorosos e carpidos e os panos rrotos e faziã mũy grande doo, em tal guisa que eram ja rroucos, que nõ podyã fallar cõ choros e com pranto que faziã por seu senhor Amaro.* [companheiros de Amaro]

35. [121r.] *E de todo pesar e coyta que avya, todo lhe aly esqueeceo, e aly folgou* [Amaro, diante dos portões do Paraíso Terreal]

36. [121r.] *E quando Amaro ouvio dizer que aquelle era o parayso terreal, ergeo as maãos ao ceeo e começou de chorar e disse:* [Amaro]

37. [121r.] *oje ẽ este dia eu vejo quanto*[135] *bem em este mũdo cobiicey, e já mais nõ veerey*[136] *coyta nẽ pesar.* [idem]

10. *Vida do Infante Josaphat filho de Avenir Rey Indiatico* (ed. Constantino H. Pupo-Walker)

---

[124] ellas: -a- *script. sup. lin. supra* –o-
[130] beenzeo'a: -o *ad. sup. lin.*
[135] quanto: *scrip. sup.* canto *alia manu*
[136] veerey: averey *corr. E*

1. [1r.] *muitos* [santos monges] *leixavõ as amarguras e as treevas do emgano / deste mundo (...)*

2. [1r.] [o Rei Avenir fica sabendo que seu filho Josaphat receberá a lei dos cristãos, no futuro] *quãdo el-Rey esto / ouvio houve muy grande coyta e muy grande pesar; ymaginou como / poderia esto estorvar (...)*

3. [1v.] *nem descobrissem / a elle* [Josaphat] *nẽhũa cousa daquellas que fazen ao homẽ entristeçer en / guisa que el non podesse saber que cousa era morte ne velhiçe ne / infirmidade ne proveza; e que (...)*

4. [1v.] *e tanto que adoiçia / alguũ (...) mandava el-Rey / poer fora e metiam houtro ẽ seu logar por tal que o moço* [Josaphat] *nõ vise / nẽhũa cousa noiosa (...)*

5. [1v.] *que lhe* [a Jos.] *no descobri(e)ssem nẽhũa cousa / das lazeiras deste mundo, (...)*

6. [2r.] *e a alegria do Espritu Sancto começou aviir os olhos do seu /* [de Jos.] *entendimento.*

7. [2r.] *huũ dia dise o Infante a seu padre: "Senhor, sabe por certo/ que a minha alma ha grande tristeza e grande coidado que jamais/ nunca se parte de mỹ por que me fezeste emçarrar em este paaços/ e defendeste que nom veese nẽ hũu a mỹ." E disse-lhe o padre:/ "filho esto fige eu por que nom quero que veias cõ que te anogues/ e vivas senpre em prazer e em esta viços." E disse o Infante:/ "Senhor sabe por çerto que em esta guisa nom vivo eu em prazer/ mais em grande coyta fortemente, e sse tu queres que eu perca/ estes pesares, mandame andar por hu eu quiser." E el-Rey quando/ esto ouvio ficou mui triste pero por nom anoiar seu filho mandou/ trazer (...)*

8. [2r.] *O Infante que nõ vise nẽhũa cousa nojosa, (...)*

9. [2v.] *E quando esto* [que ninguém pode saber o que está por vir, como doenças etc.] *ouviu o/ Infante doeu-sse muito ẽ seu coraçã e mudousse-lhe a coor. Por/ que vira aquello que non avia custumado de veer, (...)*

10. [2v.] *"Este homẽ* [dizem os escudeiros ao Inf.] *seendo/ de muitos anõs he tornado a esta mizquindade que tu vees." E/ disse o Infante: "Este mizquinho ha daver algũu acabamẽto?"*

11. [2v.] *e que lhes* [aos homens] *ha de falecer aqueste/ mũdo.*

12. [2v.] *E disse o Infãte: "Pois/ esta mizquinidade da vilheçe han-a todollos homẽes ou algũus?"/ E elles diserom: "See a morte nom vem ante ao homẽ covem que/ por acrecentamẽtos dos años venho o homẽ a esta mizquindade da/ vilheçe." O Infante disse: "Ha hi algua arte por que o homẽ / possa escapar aa morte ou a esta mizquindade da vilheçe?" E elles/ diserom que nom podia seer escusado por nẽhũa guissa. E quando /o Infante ouvio todallas cousas começou a pensar en seu coraçõ e/ gemer e suspirar, dizendo: "Amargosa cousa he esta vida e chea/ de amargura e de toda door." E era mui coitado e mui demudado,/ pensando em a morte, (...)*

13. [3r.] *E apareceu-lhe* [a Barlãao] *em visom Jhesu/ Christo e mostrou-lhe todallas coytas e coisados em que estava/ o Infante Josaphat.*

14. [4r.] *Quando o Infante ouvio estas pallavras* [de Barlaão, sobre a pedra que dá lume aos cegos de coração] *logo sentyo o coraçõ alegre/ polla graça do Espritu Sancto, (...)*

15. [4r.] *"eu desejo* [diz Jos. A Barlaão] *ouvir algua boa pallavra/ e nova e boa ca muy grande fogo arde no meu coraçõ, por aprehender/ algũas cousas (...)*

16. [5r.] *e porẽ / ffoy tirado e lançado do parayso terreal* [o homem]. *E em esta mizquindade/ d'este mundo, e despois (...)*

17. [5r.] *mays/ nosso Ssenhor que os criara nom os quis leixar nem desprezar nem/ desenperar, mais (...)*

18. [5r.] *tanto que/ o Infante Josaphat ouvio estas pallavras logo a sua alma foy alumeada/ de mui gram craridade do Spritu Sancto e alevantou-se logo da sua/ cadeira cõ grande prazer e foy abraçar o sancto hom~*[Barlaão] *(...)*

19. [5r.] *tanto que/ eu* [Jos.] *ouvi estas cousas logo em o meu coraçõ entrou lume mui doçe e/ sse tirou todo cubrimento escuro delle."*

20. [6r.] *Todo ha de desfalleçer mui/ çedo, e tu seras lançado deste mũdo cõtra tua vontade, e o teu corpo/ sera mitido em hũu moymẽto muy pequeno soo desenperado de todos teus/ conheçentes, (...)* [diz Barlaão a Jos.]

21. [6v.] *(...) veste-os* [o mundo aos homens] *de toda/ coffusom e lança-os en toda tribullacõ perduravel.*

22. [6v.] *e esta he a vida ssem tristeza e ssegura/ e assessegada,* [o serviço de Deus, diz Barlaão a Jos.]

23. [6v.] *trabalhey-me* [Barlaão fala a Jos.] *de me hyr pera aquella/ morada que he livre de toda door e de toda tristeza e he cõprida/ de muitos beẽs (...)*

24. [7v.] *e começou/* [Jos., ao ver Barlaão vestido com silício; pede-lhe o batismo] *a gemer e a chorar muito, e disse ao santo homẽ (...)*

25. [8r.] *mais/ atormenta* [o fogo do Inferno] *sem quedar aqueles mizquinhos que a el vãao.* [diz Barlaão a Jos.]

26. [8v.] *a ssua ffe sancta. Firme co/ toda piedade e obres (...)* [diz Barlaão a Jos.]

27. [8v.] *etom/ te viiras* [Jos.] *pera my* [Barlaão] *e viveremo anbos de suu ho outro que nos ficar / desta presente vida, e cõffio en nosso Ssenhor Deus que nos ajũtara/ ẽ ho outro segre e ho sseu reyno pera senpre." Emtõ começou de chorar/ o Infante Josaphat e disse (...)*

28. [8v.] *E tu padre* [Barl.] *nom me desenpares senpre horãdo (...)*

29. [9v.] *emssynou Barlãao o ffilho del Rey/ e fezeo aparelhar pera reçeber o santo bauptismo e mandou-lhe que/ jeiuasse e chorasse por muytos dias e esteve com elle (...)*

30. [9v.] *E o Ifante Josaphat* [depois de confessar e comungar] *ouve/ grande prazer e ssua alma e deu gloria e graças (...)*

31. [10v.] *(...) e, de mais, o meu coraçõ/ he posto e grandes doores e ẽ grande couta com temor del Rey (...)* [diz Zardão a Jos.]

32. [10v.] *(...) se nom que emcheras o sseu coraçom* [de el-Rey] *de tristeza/ e de cuidados* [dis Jos. a Zardão]

33. [10v.] *Mais Josaphate nom podia ssofrer a ssua* [de Barl.] *(11RO)/ partida e era mui triste e porem chorava muitas lagrimas. Entom lhe/ disse o santo homẽ muitas cousas pera ho cõfortar, dizendo-lhe (...) e que o leixasse hir ledamente, ca a cabo/ de pouco tenpo viviriã anbos de ssuu sem partimento. E o por no/ fazer noio ao santo homẽ nẽ lhe torvar sseu caminho (...)*

34. [11r.] *(...) e nenbra-te da minha mizquindade nas tuas/ oraçõoes ssantas* [Jos. a Barl.]

35. [11r.] [Jos. pede a Barl.] *que lhe leyxasse aquella vistidura áspera/ de llaa e o manto que tragia pera lhe-lenbrar ssenpre a ssua relegiõ/ e a ssua doutrina, e o tevesse pera difindimẽto cõtra toda obra/ de Ssatanas, e que tomasse outra vistidura por ella pera sse/ lẽbrar ssenpre delle.*

36. [11v.] *Entom Josaphat co/ muitas lagrimas no podia ssofrer a partida de tã boo meestre e/ dizia oo padre (...)*

37. [11v.] *E o sancto homẽ por tal que nõ leyxasse mais/ a o Ifante fazer seu planto levantou-sse e pose-sse ẽ ooraçõ cõ as/ maaos (12RO) levanthdas* [sic] *a o ceeo (...)*

38. [12r.] *E acabada ha oraçõ tornou-sse* [Barl.] *pera o Ifante e beigou-o/ e deu-lhe a paz e ssayo-sse do paaço e hya muy allegre, dando graças/ a nosso Ssenhor (...)*

39. [12r.] *o/ Ifante Josaphat tanto que sse Barlãao ffoy lançou-sse ẽ oraçõ co/ muitas lagrimas, rogando nosso Ssenhor de coraçõ que o ajudasse e/ lhe ffezesse dar boa çima ao que começara; (...)*

40. [12r.] *(...) aquello/ que no podia ffazer de dya ffazya-o de noyte ca toda a noyte estava e/ oraçooẽs e ẽ lagrimas ataa menhãa hode (12VO) sse copria aquello/ que diz o propheta: "Em as noytes alcade as maaos vossas e cousas/ santas e been-zede o Ssenhor Deus."*

41. [12v.] *(...) Zardom ssetyo aujda que ffazia oIfante Josaphat era pore muy triste/ e nõ ssabya como escapasse da quel prigoo (...)*

42. [12v.] *(...) delle e tanto que entendeo que aquella/ door no era uerdadeira disse ha (...)* [o ffisico, a respeito da dor de Zardão]

43. [12v.] *mais a tristeza/ que eu* [Zardão fala ao Rey] *tenho no meu coroçõ veo a door ao meu corpo." E preguntou-/lhe el-Rey por que era assy coytado e respondeo (...)*

44. [13r.] *e ffoy aazo a ty de mujta tristeza por que eu nom vigiey como deuera/ e gardar o Ifante (...)*

45. [13r.] *(...) el-Rey ouujo Jsto que/ lhe-disse Zardõ foy todo cotoruado e cõ grande sanha ficou assy/ como ffora de seu etendimeto (...)*

46. [13r.] *(...) E Rachim que vio a coyta e que el-Rey era posto disse-lhe:/ "Senhor, nom te queyras assy toruar ne aver as y tristeza ca eu/ (...)*

47. [14r.] *Mais os santos/ homeẽs* [os irmitães presos] *no faziam uolta ne hũa ne a roydo ne a mostravo que avia/ tristeza ne pavor (...)*

48. [14r.] *(...) e ouve grãde pessar, e disse (...)* [Arachim, por não encontrar Barl. entre os irmitães]

49. [14v.] *(...) E quado o mizquinho prinçipe esto ouvio...* [Arachim]

50. [14v.] *(...) e ffazer-lhes muitos tormetos e elles soffria todo co/ ta grande coraçõ e cõ ta grande fortelleza que (...)*

51. [15r.] [o Rey mandou] *(...) ferir* [os irmitães] *sem nẽ hũa misericórdia;/ (...)*

(Obs.: 15r.: explicação do porquê os irmitães carregarem consigo as relíquias – os ossos de santos: para representar o amor deles (santos) e lembrar de sua(s) vida(s) para a(s) seguir; e lembrar sempre da morte. Ex.: *(...) nos nebrarmos senpre da morte que he cousa mui proveitosa pêra/ husarmos a santa coversaçõ, ca os ossos dos mortos faze memoria e/ renenbrança da morte (...)*)

52. [15r.] *(...) e sem misericordia* [dizem os irmitães ao Rey que ele sem misericórdia]

53. [15v.] *(...) nos fezeres mais de mal pola nossa piedade tanto será/ anos (...)* [dizem os irmitães ao Rey]

54. [15v.] *(...) sse chegava a os marteiros cõ forte coraçõ como/ sse (...)* [os irm.]

55. [16r.] *(...) eu ssofrer por piedade que ey de ty (...)* [diz o Rey a Naçor]

56. [16v.] *(...) E qunado* [sic] *el* [Josaphat] *ouvio* [que Barl. era preso] *ouve / mui gram doo e sseu caraçõ e nom se pode teer que no chorasse e co/ gimidos e cõ lagrimas rogava a nosso Ssenhor qua ffosse e ajudoyro/ do santo velho. Mais o misericordiosso Deus nom despreçou a sua/ horaçaõ ne quis leyxar muito em esta tristeza, ca elle he prestes/ a todos aquelles que o chamo no dia da tribulaçao e (...)*

57. [16v.] *(...) e o Ifante achou o sseu coraçõ cheo de/ goivo e de alegria e de coffiança e de lume muy doçe que ante tiinha/ cheo de tristeza e de door.* [depois que Deus mostra ao Infante, em visão, o engodo de Naçor, fingindo-se de Barlaão]

58. [16v.] *(...) o padre* [el Rey] *nõ no beigou* [a Josaphat] *assy como ante soiaa fazer, mais como/ sanhudo emtrou na camara do Ifante e asentou-sse mui triste e/ chamou seu filho e disse-lhe: (...)*

59. [16v.] *(...) o meu coraçõ* [diz o Rey a Josaphat] *he mui queymado e tribulado co peesar. Eu creo que nunca foy homẽ tã allegre na naçença de sseu filho como/ eu fvi na tua, eu creo outrosy que nunca homem (17RO) assy ffoy/ anoiado por sseu filho como tu fezeste ser amy triste e noioso, e/ desonrraste aminha vilhiçe e (...)*

60. [17r.] *(...) e que fosses sofrymẽto,/ e logo da minha vilhiçe (...)* [El Rey fala sobre – e para – Jos.]

61. [17r.] *(...) e que andes polla carreyra aspera e nojosa por/ que andou o ffilho de maria (...)*

62. [17v.] *(...) e porẽ eu som mui allegre, por que sso liure da servidooe/ dos demoes e ssom allomeado, de lume da façe do verdadeyro Deus, pero/ doyo-me muito por que tenho perdida ameatade da minha alma por que/ tu que es meu padre (...)* [Josaphat fala ao Rey]

63. [17v.] *(...) ayoda que me covenha a morrer por el;* [Jhesu Christo] [diz Jos. a seu pai]

64. [18r.] *(...) e cõ os dentes apertados começou a dizer (...)* [El Rey, sanhudo, para Jos.]

65. [18r.] *(...) e* [o Infante Jos.] *disse: "Rey por que es triste e ssanhudo/ porque eu ssoo quinhueyro e tatos bees, qual ffoy o padre que/ e tristeçesse e a boa andança do ffilho como será tal padre como/ este cõtado por padre e (...)*

66. [18v.] *(...) nõ pode reçeber e sseu coraçõ treevoso/ nẽ hũas (...)* [o Rey]

67. [18v.] *e desperava de trazer ao* [o pai de Josaphat a respeito de o filho ser cristão]

([18v.] Josaphat ora – desce-lhe consolação ao seu coração – mas ele não chora.)

68. [19r.] *e abraçava-o e beygava-o muito/ ameude e dizia-lhe* [o Rey a Josaphat, tentando fazê-lo voltar à má seita]

69. [19r.] *(...) e quanto mal he anoiarss eu padre e teer e pouco (..)* [diz o Rey a Jos.]

([19r.] citação sobre Cristo ao dizer que não veio trazer a paz, mas a espada]

70. [20r.] *que era forte de coraçõ (...)* [Barachias, um cristão]

71. [20v.] *(...) esto ouvio ficou mui/ triste e mui que bratado, ca avia (...)* [Naçor, quando vê a cilada que armou para si mesmo]

72. [20v.] *(...) avia/ o seu coitello, metido no seu coraçõ. (...)* [Naçor]

73. [20v.] *que/ sse anogasse quento quer o Infante (...)* [Naçor]

([21r.] "Credo", pronunciado por Naçor; Alegria: [21v.] *(...)Mais Josapate/ o filho Del Rey estava mui ledo e seu spritu e...*)

74. [22r.] *(...) E Naçor foy copongido e estas palavras e...* [palavras cristãs de Josaphat]

75. [22r.] *(...) mais o maao huso lhe çegara/ os olhos do sseu coraçõ, mais (...)* [diz Naçor a Jos.]

76. [22r.] *(...) e da misericor-/dia de Deus (...)* [diz Jos.]

77. [22v.] *desto e abraçou-o e beygou-o e ffez oraçõ por elle a nosso Senhor/ (...)* [Jos. a Naçor, que faz pendença pelos pecados]

78. [22v.] *(...) e quando chegou a elle/* [Naçor chega onde mora um monge] *lancou-sse ante os sseus pees e lavou-lhos com ssuas lagrimas, asi/ como fez a madanella ao ssaluador, e demandou-lhe o santo bautismo/ eo santo saçerdote etendeo que aquello se fazia por Deus e ensignou-o/...*

79. [22v.] *(...) era/ e grande coyta e (...)* [o Rey, ao saber que Naçor era "vencido"]

80. [23r.] *(...) E avia grande/* [Jos.] *deseyo del* [de Jhesu christo] *como aquel que tragia a sua alma chagada do seu amor,/ e nebrava-sse do sseu meestre Barllaão. E tragia ameude no sseu/ corraçõ, as ssuas pallauras...*

81. [23r.] *(...) e mujtos delles/ desenpavan o mundo e* [homens que Jos. converteu]

82. [23r.] *(...) e rogava* [Jos.] *a noso Senhor que o fezesse viver/ toda sua vida co o santo Barllão. (...)*

83. [23r.] *(...) e ofericia grandes gimidos sacrifícios/ e os sacerdotes* [o Rey aos ídolos, em uma festa]

84. [23v.] *(...) e recebe-o* [o Rey ao irmitão Theodas] *mui be e beyyo-vo/ e fez lhe poer hũa seeda (...)*

85. [23v.] *(...) cõ a piedade delles/* [dos deuses falsos]

86. [23v.-24r.] *e mereçedor de/ tormẽtos, ca no ha no mundo cousa que assy tire pera ssy e engane/ as coydaçoes (24RO) dos mançebos como a ffaçe da molher, (...)*

87. [24r.] *(...)E ellas estavo senpre co elle e abraçava-no e (...)* [as mulheres formosas com Jos.]

88. [24r.] *(...) e o amor de Jhesu Christo, tomou/ por escudo cotra ho amor da luxuria e começou fazer ssuas orações/ mu aficadas a nosso Senhor e bater mujto e seus peytos*

pera afugentar/ dhy as maas coydaçoes e chorava muito dos sseus olhos demadado a/ nosso Ssenhor que o ajudasse e o livrasse que no ecuiasse por/ pecados, esta vistidura da graça que reçebera e o bautismo. (...)

89. [24r.] *(...) logo sse partyro delle as maas coydaçoes e elle estava toda/ a noyte e oraçõ e pee e tato que ell lonheçeo os eganos do imigo/ começou de affligir o sseu corpo por fame e por ssede e co toda cotriçõ/ mais que ante.*

90. [24v.] *(...) que ouvesse piedade* [Jos.] *della* [moça]

91. [24v.] *(...) fazer obra / de piedade* [Jos.] *cotra aquella moca (...)*

92. [25r.] *(...) por/ cõprir caridade* [Jos.] *e obra de misericordia...*

93. [25v.] *(...) mais o santo/ mançebo* [Jos.] *quando sse vio assy eframado e acesso e cativado pêra/ pecar* [por luxúria] *laçou-sse logo e oraçõ e chorou muitas lagrimas braadando/ a nosso Senhor que faz salvos os que esperom e elle e cetera./*

Depois que o Ifante Josaphate orou a noso Senhor, por muitas/ [oras cõ mujtas lagrimas ficando mujtas[935]] *vezes, os geolhos e terra ...*

94. [25v.-26r.] [dormindo, homens, em sonho, levam Josaphat a ver prado com flores e frutos, sons, odores, brisa, pedras preciosas, águas, cidade com mutos, com muita luz, claridade, cantares] [26r.] *(...) estava todo allegre/* [Jos.]

95. [26r.] *(...) logares treevossos e coprido de toda fealdade e de/ tristeza e de tribulacão (...)*

96. [26v.] *(...) e logo foy torvado* [Jos. depois de ver o Inferno] *em ssy/ tremendo todo cõ grande pavor e rios de lagrimas corria dos seus/ olhos e toda (...)*

97. [26v.] *(...) em seu leito* [Jos., depois das visões] *emfermo deseiando os bees que vira e cõ temor dos/ maaos e*

98. [26v.-27r.] *(...) tu* [Rey] *me veeras* [diz Jos.] *mui toste morer de tristeza e de pessares."*

El Rey, quando esto (27RO) ouvio, foysse mui noioso pêra/ seu paaço e os spritus (...)

99. [27r.] *(...) "Vos ssodes/* [diz Theodas aos spritus malígnos] *fracos e mizquinhos e (...)*

100. [27r.] *homẽ de leixar polla caridade de Jhesu Christo e (...)* [diz Jos.]

101. [27v.] *(...) e conheçeo* [Theodas] *toda a ssua/ mizquindade e fez peendença (...)*

102. [27v.] *(...) começou a braadar* [Theodas ao Rey] *alta voz/ verdadeyramẽte: "Rey ho spritu de Deus mora e o teu filho (...)*

103. [28r.] *(...) e deitou* [Theodas, convertido, perante o irmitão] *o poo sobre sua cabeça,/ dando grandes gimidos e cofessando todos*

104. [28r.] *(...) E rogou* [o irmitão] *por elle* [Theodas] *a/ nosso Senhor co muitas lagrimas.*

105. [28r.] *(...) era* [o Rey] *mui triste (...)*

106. [28r.] *(...) E disse* [Jos.] *a sseu padre gemẽdo:/ (...)*

107. [28v.] *(...) E elle* [Jos.] *os* [monges, sacerdotes, bispos...] *reçebia mui honrradamete e/ levava-os a sseu paaço e lavava-lhes os pees e (...)*

108. [29r.] *(...) e era/ mui misericoridioso* [Jos., Rey] *e (...)*

109. [29v.] *(...) ca os visitara nosso/ Senhor co a ssua piedade (...)*

110. [30r.] *(...) e quando ho vyo* [o Rey a Jos.] *reçebeo e abraçou e beygou-o e, ffez grande prazer/ co el e (...)*

111. [30r.] *(...) E el-Rey foy copungido pollas pallavras...*

112. [30r.] *(...) e cofessou em alta voz e muy de coraçõ o salvador (...)*

113. [30r.] *(...) braadara/ todos alta voz (...)*

114. [30v.] *(...) sairan-sse* [os espíritos malígnos] *braadando e tremendo e cofessavam (...)*

115. [30v.] *(...) E el-Rey ficou muy allegre cõ o santo baptismo e (...)*

116. [30v.] *(...) e lançou poo* [o Rey Avenir, a fazer vida solitária] *ssobre ssua cabeça, e dava grandes gimidos/ co muitas lagrimas, pidindo perdoança a nosso Ssenhor dos seus pecados,/ e a tanto houve e ssy de humildade e cotricom que nom ousava nomear/ o nome de nosso Senhor...*

117. [31r.] *e vivendo assy* [o Rey Av.] *por quatro anos em pendença e e lagrimas...*

118. [31r.] *(...) começou de temer* [Rey Av., estando para morrer] *e aver pesar, nenbrandosse dos/ malles que ffezera, mais sseu filho Josaphate alivava ssua tristeza/ e o*

---

[935] Em corpo regular (sem itálico), entre colchetes: texto da edição de Abraham, Richard A., correspondente a uma linha do manuscrito, que Pupo-Walker parece ter "saltado".

temor que avia cõ ssua [sic] *pallavras de cossollaçõ, ffallando-lhe/ da misericordia e da peidade de nosso Ssenhor, e (...)*

119. [31r.] *(...) Assy dizia el-Rey e beigava muito ameude o sseu* [filho] *(...)*

120. [31v.] *(...) Josaphate soterrou o sseu/ corpo* [de seu pai] *muy honrradamente com muitas lagrimas e posse-o...*

121. [31v.] *(..) e esteve* [Jos.] *ssobre ho moymeto* [de seu pai] *e alçou as maaos/ ao çeeo e corriam rios de lagrimas dos sseus olhos e começou a/ chorar dizendo: "Muitas graças te dou eu, meu Senhor Deus, Rey/ da gloria muy poderoso, que nom desprezaste a minha oraçõ e as/ minhas lagrimas, e te prouge de...*

122. [31v.] *(...) grande misericórdia/* [do senhor Deus] *(...)*

123. [31v.] *(...) atua* [do senhor Jhesu Christo] *misericordia (...)*

124. [31v.] *(...) nom sse nebrava* [Jos., no moymento de seu pai] *de comer nem de bever nem de dormir, mais regava o/ estrado cõ lagrimas hõrado a nosso Ssenhor com muitos gimidos.*

125. [32r.] *(...) e em asesseguo do meu coraçõ; mais* [Jos.]

126. [32v.] *(...) Quado esto ouvio aquella copanha,* [o povo de Jos., quando ele anuncia que partirá] *começarom de braadar e a fazer/ grade roydo e grade planto, chorando todos e lanentandosse pollo/ sseu dessenparo e desconssolaçom. E diziam e juravo que o nom/ leyxariam hir em...*

127. [32v.] *(...) e invyovos pera ssuas casas mui tristes.* [o povo]

128. [33r.] *(...) e ffoy grande volta e grande planto no poboo/ (...)* [quando vêem que Jos. partiu]

129. [33r.] *(...) e acharonno em hũu regato que estava co as/ maaos estendidas em o çeeo, e estava e horaçõ ahora de sesta/ orado* [Jos.] *a nosso Ssenhor.*

130. [33r.] *(...) E elles,* [o povo de Jos.] *quando ouviram,* [Jos. orar] *começarom de/ chorar de sse queixar por que sse partira assy delles (...)*

131. [33r.] *(...) mínha carreyra que de longe/ tenpo desejey (...)* [Jos.]

132. [33r.] *(...) E elles, quando vyrom que o no podiam deteer, chorauom muyto/ ho sseu desenparo. (...)*

133. [33v.] *c(...) tornou-sse Josaphate cotra ho oryente e ffez oraçõ (...)*

134. [33v.] *(...) E tanto que esto sse* [Jos., ao se despedir de seu povo] *posse os giolhos e terra, e orou outra/ vez a nosso Ssenhor cõ muitas lagrimas, e tornou-sse a Barachias e/ beygou-o e todos os prinçepes; e entom veeryades ally chorar todos/ mui de coraçõ e todos estauamon* [sic] *aredor do santo Josaphate come sse/ as almas delles pendessem da ssua alma e nom podessem viver ssem elle./ Quantas cousas aly diserom de grandes copaixoes, quantas lamentaçoes aly/ fforo ffeytas, todos ho beygavam, todos ho abraçavom, tam grande/ era a door, e a conpayxom que sse nom nebravom de lhe aver reverença/ de sse chegare a elle e dyziam: "Ay de nos por tam grande dessaventura/ tam cruel que nos aveo." E ora lhe chamavam padre, ora (...)*

135. [34r.] *Esto e outras cousas de grande door faziam todos/ com muitas lagrimas* [o povo de Jos. – Jos. vai partir], *mais Josaphate os cofortava quanto podia,/ ..*

136. [34r.] *feze*[Jos.]-*os* [o povo] *elle tornar/ co palavras queixossas*

137. [34r.] *tornando muytas/ vezes tras ssy os olhos per ao podere veer; e algũus deles* [o povo] *o seguia/ a* [Jos.] *de llonge, chorando ataa que a nocte os partyo delle.*

([34r.] Josaphate vai allegre e ledo...]

138. [34v.] *ffallava-lhe/* [Jos. a Christo] *como sse o tevesse pressente braadando e dizendo: (...) enche os meus olhos de lagrimas sprituas e adereça os meus caminhos (...)*

139. [34v.] *ca a minha alma* [de Jos.] *chagada/ he do teu amor* [Ssenhor] *e a ty desejo eu fonte de vida e de saúde.*

140. [34v.] *e era posto/ e grande coyta, mais o seu boo deseio vençia a natura e a ssede/ que elle avya do deseio do nosso Senhor apagava a chama da sede/ da auga (...)* [Jos.]

141. [35r.] *e deste trabalho que nunca averia cossollaçõ nem acabamento/ e destas cousas lhe meteo muytas coidaçooes e o coraçõ.* [Jos.]

142. [35r.] *nom cuides que/ te eu nom conheço oo mizquinho por que...* [Jos., quanto ao Diabo]

143. [35v.] *por muytos dias muy canssado padeçendo muitas coitas,* [Jos.]

144. [36r.] *segundo a multidooe/ das suas doores e dos seus trabalhos as cossollaçooes de Jhesu Christo/ fezerom alegre a ssua alma* [Jos.] *e acabados dous anos nom quedava Josaphate/ catar o santo homẽ que muito deseiava e rogava a nosso Senhor co/ muitas lagrimas que lho mostrasse.*

145. [36r.] *e achou hũu hermitam, e foy-o abraçar e beyiar* [Jos.]

146. [36r.] *"Padre beenze-me e beenze-o dua vezes."* [pede Jos.]

147. [36v.] *cabellos grandes/ e envoltos e a ffaçe mui negra e os olhos ecovados e as pestanas/ queymadas das muitas lagrimas e da muita afliço e da muita mingoa/ e fame e sede* [descrição de Jos.]

148. [36v.] *tornou-sse cõtra o horiente/* [Barlaão encontra Jos.] *e fez horaco a nosso Senhor Deus, dando-lhe muitas graças e feytas/ a horaçõ; depois que diserom amen, abracaron-sse e beyxaron-sse mui/ de coraçom e co grande amor que avia hũu ao houtro non sse podia/ fartar hũu do houtro; e depois que sse catarom grnoe* [sic] *peca ssaudaran-/sse e chamando-sse por sseus nomes, e começarõ a falar (...)*

149. [37r.] *Quando o santo homẽ ouvio todo aquelo, maravilhousse muito e chorou/ com gram prazer que ouve,* [Barlaão]

150. [37v.] *avia esçeecidas as deleitaçoes e a/ ffolgança do corpo e anoiava-sse do ssono asy como de maao Ssenhor./* [Jos.]

151. [38r.] *Quando Barlão houve esto dicto* [sobre sua morte próxima], *começarom corer riios de lagrimas/ dos olhos de Josaphate sse mesura e guisa que regavan elle e toda/ a terra e que ssia e rrogava o santo padre que o levasse por sseu/ copanheyro na morte e que o nom leyxasse, depos ssy em esta vida,/ dizendo-lhe : "Padre, por (38VO) que me leixas em tanta tribulaçõ/ e e tanta mizquindade ante que sseia bem usado em os trabalhos desta/ vida do hermo e fico ao perigoo sso cõ as lides dos iimigos e que/ sera de mi sse nom seer vençudo delles, e morrer em a alma e tu/ vaaste pera logar de folgaça; mais rogo-te que rogues a nosso Ssenhor/ que me leves por copanheyro deste ssegre cõtigo que ssollamete no/ ffiquei hũu dia ssem ty em esta vida, e erre e este hermo tan estranho."/*

Esto dizia Josaphate co muitas lagrimas e o santo homem lhe/ respondeo blandamente (...)

152. [38v.] *Disse Barlãao a Jhosapate: "Por que cofortou a ssua alma/ que estava mui triste desy e eviou-o a hũus ffrayres que moravom/ (...)*

153. [39v.] *e Josaphate estava cõ grande dôo/ que sse nom podia contar e nom podia ssofrer o partimento de sseu/ padre spritual.*

154. [39v.] *e fez horaçom a Deus por ssii* [Barl.] *e por/ Josaphate; e acabada a horaçõ, abraçou com todo amor e cõ toda/ afeyçõ do padre e beigou-o do santo beixo e desy siinou-sse do/ signal da cruz e estendeo sseus bees e co a ffaçe alegre deu a alma/ a nosso Ssenhor e folgou e paz velho conprido de dias./*

Tanto que Josaphate vio morto Barlãao, cahio ssobre elle e/ começou de chorar e de ssospirar e gemer cõ grande door de sseu/ coraçõ, e lavava o corpo santo co lagrimas. E evolveo em o pano da/ laa que lhe dera e o paaço e cantava ssalmos por todo o dia e por/ toda a noicte co muitas lagrimas em quisa que molhava todo o santo cor-/po (...) [Jos.]

155. [39v.] *começou de fazer ssua horaçõ e esta guisa: "Meu Ssenhor Deus,/ exouve a minha horaçõ em que braadey a ty e amerçea-te de mi ca te/ demando eu co todo meu coraçõ. Non tornes a tua ffçe de mi, e/ ssey meu ajudador e nom me desenpares nem me desprezes (...)* [Jos.]

156. [40r.] *Acabada a oraçõ, siia Josaphate a par do ssepulcro chorando e/ sseendo adormeçeo e vyo aquelles baroos espantosos que vyr outra/ vez (...)*

157. [40r.] *Quando esto ouvio Josaphate, [que seu pai receberia a mesma glória que ele], começou a duvidar e seer triste e/ disse (...)*

158. [40r.] *...pareçia-lhe que vya Barlãao que lhe dizi quey-/xosamente (...)* [Jos.]

159. [40v.] *e / agora como es triste da honrra que ha teu padre iguall cõtigo antes/ devias a seer allegre por que a muita horaçõ que fezeste por elle/ foy exouvida."* [Barl.]

160. [41r.] *e honrrou cõ os santos louuores e/ deitou muitas lagrimas por elle, e mostrou-lhe todos os signaaes do/ amor e feze-lhe todas as cousas que covem a christãao.* [santo homem que encontra Josaphate morto]

161. [41v.] *(...) e vyo o moymento em que jaziam/ e chorou ssobre elle.* [Barachias e o povo choram no túmulo de Barl. e Jos.]

([41v.] os sinais de santidade nos corpos de Barlãao e Josaphate, que são descobertos: membros sãos e inteiros, bom odor etc. [42r.]: *Joha de maçeno, que esta estorya screpueo em lingoagem grego: (...)*)

DO CÓDICE ALC. BNL 462 (*olim* CCLXVI/ANTT 2274, *Collecção Mystica de Frei Hylario da Lourinhãã*]:

1. *CONTEMPLAÇÃO DE SÃO BERNARDO SEGUNDO AS SEIS HORAS CANÓNICAS DO DIA*

(BNL ALC 462 e BNL ALC 211 – obs.: o texto do códice 211 é diferente do do 462, que é o utilizado aqui; edição – do 462: J. P. Machado, *Boletim de Filologia*, 6, Lisboa, 1940, p. 97-157.)

p. 102. *Que aquelle ou aquella que quer sentir a door e [8] a payxom de ihesu* christo.
p. 103. *E elle* [o senhor] *rrespon[5]derate no teu spiritu e dira. Jremos pera padecer a mi[6]nha coyta. a qual he partirme de uos em este mundo [7] corporalmente*[1] *(...) E aa terceíra vez orou* [Cristo] *esto meesmo e tanta foy*[8] *a [4] amargura e a coyta que ouue que todo o corpo lhe suou [5] gotas de sangue que cayrom em terra.*
p. 106. *para mentes quanta [24] (?) door foy quando os seus dicipollos se partiron (...) e quanto tristis e chorosos* [os discípulos] *e [1] quantas uezes dauam grandes sospiros e assy co[2]mo orphãaos desenparados fugirom (...) diziam com grande [8] amargura (...) quantas uezes se deitauam [11] em terra e dauam uozes contra o ceeo (...) Estas cousas e outras [21] mujtas de door e de amargura poderiam dizer os seus [22] dízipullos. (...) Oo senhora* [o autor, dirigindo-se à Virgem] *que maao e amargoso dia (...) qual alma pode sso-[5]frer que se non rronpa com dóór quando esto penssar.*
p. 107. [sobre Cristo] *...[9] non dauades uozes. (...) lhe depenauam a bar-[16]ua. e outros lhe dauam rostradas (...) soffrer estes tormentos e desonrras (...) Estas cou[3]sas e outras muytas podes achar na tua alma de [4] door e de amargura e de deuaçom (...)* [Cristo] *sóó e desenparado dos seus amj[9]gos (...) sóó e atormen[11]tado...*

[1] co *de* corporalmente *rasurado e refeito posteriormente.*
[8] foy *na entrelinha.*

p. 108. *E entonce [5] abracallo as* [a Cristo] *com os teus braacos os Joelhos ficados [6] em terra. (...) e cho[22]rou* [Pedro, após ter negado Cristo] *amargosamente o seu peccado: Oo senhor* [doo de Pedro] *(...) Oo que [26] asinha os teus olhos desfazem a geada no peyto fryo. [1] e uoluemno em augas de deuacom damargura*[2] *de com[2]tricom: (...) em como Pedro [6] fazia doo e chorou pollo seu peccado e polla morte des-[7]onrrada do seu senhor e pollo bem que rrecebera delle de [8] como* [p. 109] *o negara:*

p. 109. *...grande força de door sofria [16] o teu senhor ihesu (...) E tu achegarteas a elle* [Cristo] *e seras aos seus pe[22]es dormyndo e choroso. ou beijaras humildosamente [23] as suas mãaos e os seus pees muy dillicados e dy[24]ras: (...) eu dizer estas nouas de amargura a uossa madre [3] uirgem maria: Oo que dia de amargura ella (...) [8] Aa hora de prima penssaras triste e dooroso como (...) tu dirás. Oo mestre [17] que amáras nouas e de dóór som estas. Oo senhor [18] que uista e que amargura ueera a nossa muy doce ma[19]dre que amáras nouas ouuíra ella (...) Oo senhor e eu mizquinho que som cajom [21] da uossa morte...*

p. 110. *Oo alma* chrisptãã *penssa com door estas [7] cousas. Oo que amargura sera (...) Oo senhora rray[11]nha cayndo ante os seus pees chorando e dando uo[12]zes (...) E ella spantada. dirtea por[16]que choras filho. (...) Oo senhora muyto he [18] cousa de grande dóór (...) E todallas outras jrmããs que com ella [25] estauam faziam outrossy grande planto (...) Oo que grande dóór se [1] pode seer penssada (...) e ella* [a Virgem] *andaua chorando pollas rruas de Je[4]rusalem. Ay mizquinha: oo filho meu amor e meu [5] desejo. (...) cousas mujtas [8] de door poderas chorar na tua alma. (...) os coracõões dos [10] ouuidores a choro e piedade ajnda que fossem sem [11] fe e sem misericórdia. (...) Quando ella chegou e [12] vyo o seu filho preso e atormentado (...) cayo em terra esmoricida. [15] e as irmããs e johane faziam grande grande* [sic] *planto e gran[16]de dóó: Oo alma fiel pensa se podes chorar e cho[17]ra. que tanta foy nesta ora a amargura da uirgem maria.*

---

[2] *Primitivamente* damargura, *mas o primeiro* r *está subpontado e riscado.*

p. 111. *...as jrmããs e johane fazendo planto, qual [20] era ata doorijdo*[1] que *mouija*[2] *os coraçõões de muitos [21] a chorar e a conpayxam. E o bõõ ihesu (...) se uos acrecen[23]ta penna*[3] *e door e esta amargura da uirgem maría dizi[24]am: Oo grande door ha oje aquesta boa dona [25] peruentura uísta foy tal door nem homem no mundo. (...) E tu quando cho[2]rares com esta gloriosa madre e uisses cayras ante [3] os seus pees chorando e dizendo palauras*[4] *de door e [4] de deuacom. (...) E penssa como a [14] uirgem maria sua madre hya chorando e maria magdalena (...) dando uozes e fazendo muy dóóroso planto [17] (...) andar em esta atam grande amargura. [19] certamente exenplo erades uos a todos aquelles que uos vy[20]rom de dóór e damargura.*

p. 112. *Penssa o alma fiel [6] que door seria aa*[1] *sua gloriosa madre (...) e todos os Judeus dauam uozes a [9] pillatos*[3] *(...) Penssa que door seria aa sua [14] piadosa madre (...) Outrosy penssa como dauam uozes as mayraaos (...) [9] Oo senhora minha como ssoffres tanta amargura. (...) rrogote que o faças sintir polla tua pieda[12]de aa minha alma. (...) [16] Oo como hyam tristes e chorossos, e quanta dóór e amar[17]gura hũa sua madre dellicada...*

p. 113. *ella nom podia andar pol[19]la fraqueza da door que auia (...) abraçousse com elle e dízia. Oo filho meu e meu [22] desejo e meu bem. (...) que door e que amargura seria esta. a sua madre e a [6] todollos seus amjgos: (...) E disse o se[8]nhor aas molheres de jerusalem. Non choredes sobre [9] mym. mas sobre uos e sobre uossos filhos. (...) Oo quanta dóór seria a ty madre uirgem...*

p. 114. *o senhor do ceeo e da terra posto em tam gran[13]de pena e dóór pollos teus peccados. Oo quanta dóór [14] e amargura seria a ssua madre (...) quanta [16] door padeceo por ty o rrey da glorya (...) sua madre se abraçaua com [21] a cruz (...) que crucifiquedes [26] a mym com elle. que milhor he de morrer com elle que de ficar [27] soo. e desenparada e uiuado do meu muito amado [1] filho. (...) filho [7] mujto amado e*

---

[1] *Posteriormente puseram "doorydo".*
[2] *Idem "mouya".*
[3] *Escrevo assim porque no original está* pena *com o sinal de que falta uma letra.*
[4] *No texto está* palauraus, *mas o segundo* u *está riscado.*
[1] *Antes escrevera-se "aa seria", mas foi lapso.*
[3] *Idem* [*o* s *na entrelinha.*].

door grande do meu coraçom. que me [8] queirades rreceber em essa cruz. (...) que dóór e que amargu[11]ra tam grande.

p. 115. *o senhor sobrepojamento de pena. porque tam fortemente [12] se doya como se non fosse filho de deus. (...) a mjnha pena e a minha tribulaçom e amargura que eu [20] auya de padecer polla linhajem humanal. (...) com muy grande pena e dóór: Penssa [26] o alma chrisptãã* [v.] *quanta pena e quantas uergonhas [1] (...) com muy grande dóór (...) E como se abraçaua a ssua muy doce madre [12] com a cruz.*

p. 116. *agora fico eu sóó e desen[15]parada e ujuua e orphãã de uos meu bem e choraua"* [a Virgem] *(...) eu [18] me uejo agora mais amagurada que no mundo naceo [19] e caya em terra com dóór. E penssa que amargura pode seer [20] mayor que aquella. (...) disesse a postumeira saudaçom [24] de door e todo desconfortamento (...) mostrar [25] polla boca polla muy grande door. (...) se uisse desenparada e desconsollada abracarsya*[2] *com a [11] cruz e dizia. Oo filho meu doce amor e que fara esta [12] mezquinha que fica assy sóó e desenparada. Oo meu [13] espelho e lume dos meus olhos em que eu me rryuya. (...) molher que ouuesse tall dóór (...) E caya em terra com dóór e dizia. Oo morte porque me [20] nom matas. oo terra porque*[4] *te nom abres comjgo e colheme [21] en ty. assy que eu nom ueja mais amargura do meu filho. [22] Oo alma chrisptãã penssa com door tanta amargura e [23] tanto planto da uirgem marya e das outras suas [24] jrmããs e da madanella* [sic] *e de johane. (...) Oo filho meu e minha door.*

p. 117. *nem me [9] queirades acrecentar mais dóór. (...) ella cayo em terra dando uozes e chorando (...) e abraçouse rryjamente com a cruz e dizia. O filho [21] meu que amargura grande do meu [22] coraçom e do meu corpo. (...) Oo [24] coraçom como nom quebras auendo tanta door e tanta [25] amargura. (...) [3] tanta door e tanta amargura a qual nom pode seer pen[4]ssada. (...) E penssa [13] que palauras de dóór e de amargura dízía a uirgem...*

p. 118. *ca fico sóó e desenparada [22] uíuua do meu doce filho. (...) e abraçouse com elle [25] e beijauao nas faces chorando tantas lagrimas [26] que todallas* [v.] *faces lhe lauaua com ellas e dizia. Oo filho [1] meu (...) E agora filho meu [16] uejouos ante mym*

[2] *O primeiro* r *e* ca *na entrelinha.*

jazer morto e nom fallades a esta a[17]margurada que fica sóó e desenparada e uíuua de uos (...) com grande dóór e amargura (...) O[6]o senhor como nos leixastes sóós e desenparados. [7] E os uossos dicipollos como andam sem o seu mees[8]tre e sem o seu padre desenparados pellas terras alhe[9]as.

p. 119. *nom me [12] queirades acrecentar mais dóór. (...) com muy grande door (...) E a madre [20] abraçousse com o moymento (...) non tomes tanta amargura [23] (...) E de todas as partes [5] era feito grande choro e chanto. e tam bem os bõõs [6] e os maaos homeens lhe aujam compayxom e eram mo[7]uydos a choro dizendo. Oo quanta amargura e quanta [8] dóór esta booa dona oje padeceo polla morte do seu [9] muy gloryoso filho. (...) Oo madanella* [sic] *onde he o pa[18]dre nosso. partido he de nos com grande amargura e com muyta dóór. Ella e as outras que com ella esta[20]uam faziam grande planto com mujtas lagrimas. (...) Penssa oo alma* chrisptãã *que ceea de dóór e de [25] amargura foy aquesta (...) penssaras como sta [2] sóó* [o túmulo do Senhor] *e estaras com elle fazendo planto damargura. (...) e tu ficaras os [6] joelhos ante elle* [p. 120] *adorando o e beijarlhe as os péés [7] e as mããos e rrogalo as por ty e por os uiuos e....*

2. *TRATADO DE DEVOÇÃO*

(edição: Cardeira, Esperança M. da C. M., *Contributo para o estudo da norma ortográfica no scriptorium de Alcobaça* (1431-1446). Lisboa: Fac. De Letras, 1990 (Trabalho apresentado para provas de capacidade científica.)

I. DA HORA DA MORTE

p. 110. *6. E pois que cousa / tam mizquinha soõ eu* [um homem morto] (...) *Ay, se tu ouvesses mã/so Jhesu Cristo, chama-lo-yas a gram voz: - Acorre-me...*

p. 111. *E ell braadou e disse:* [um monge à hora da morte – exemplo dos *Diálogos* de S. Gregório]

p. 113. *14. E entõ deu-lhe tam grande door / que non avia em el senõ morte.* [imperador que perseguia os cristãos]

---

[4] que *na entrelinha.*

p. 114. *E os maaos / rrecebem tormẽto do dyabóó e finã com grande tor/mẽto e tristeza.*

p. 115. *18. E por esto diz Nosso Senhor ẽ no Evãgelho, / quando chorou sobre a cidade de Iherusalem, dizendo contra ca/da huũ de nos, doendo-sse do nosso medo e da nossa pressa: / - Se tu conhoceses a ty, tu chorarias.*

p. 116. *Onde diz o profeta David: - Dóóres de / morte que me çercarõ, perílgos do Inferno chegarom / sobre my.*

(p. 116. Referência à história de Tungullo, que Deos rresuscitou...)

p. 117. *E os olhos* [p. 118] *que catavõ com cobííça / os algos do mũdo e as vaydades dell, averam choro / cõ a graveza do fumo. (...) E as orelhas* [fl. 141v] *que ouvirõ de bóóa // mẽte os profaços e o mal alheo, ouvirã bráádos / e cantos de gram dolor*[1]*. (...) Homeẽs mizquinhos, chorade nos / vossos coraçoões pollos peccados que avedes fectos!*

p. 119. *– Oo morte, morte, que amargosa cousa / he a tua rrenẽbrãça!*

p. 120. *E poõe ante os teus olhos / os teus malles, e chora a tua maldade. E chora aty / méésmo como se fosses outro. E geme a Deos os teus / peccados,*

p. 121. *E o mízquinho* [pecador] *(...) e aly doer-te-as / e conhocer-te-as,* [à hora da sua morte]

(p. 122. Referência à história de Panúncio, abade, que encerrou uma mulher pecadora...)

p. 123. *E ella* [a mulher pecadora encerrada] *disse que nõ / sabya orar nẽ dízer outro bem nẽ fazia outra cou/sa salvo que poynha a cabeça antre maãos e cuydava / sééndo em os peccados e maldades que fezera em na / mínha mancíbia. E chorava amargosamente ca/da huũ peccado. E ẽ aquello durava todo o dia e toda / nocte (...) diz o pro/feta: - Cuydarey em todollos annos ẽ na mínha amargura / dá álma. (...) diz Sancto Agostinho: / - Que a booa cõtriçom he tesouro muy maravilhoso e goy/vo que non pode seer cõtado. Contricom he esternída/de da alma e lume de voõtade e perdoamẽto dos pecca/dos. Contricom aduz assy o* [p. 124] *aspiritu sancto...*

p. 124. *39. Oo que gram / piedade ha Deus daquell que por sua cõtriçom leyxa os peccados! / E o que non ha contriçom nõ línpa o coraçõ ca a cõtriçõ / he humildade de coraçõ e de voõtade e cõ lagrimas / e gímidos do rrependímẽto do peccado e do temor do*

In/ferno, contríçom he entẽdimẽto da alma sospirãte. / E diz Sam Bernardo: - Muitos vejo eu chorantes,/ mas se as suas lagrimas veẽ do coraçõ nõ se tor/nã tam asínha em rryso. 40. E diz mais este doctor: / - Esta lagrima que vem da contriçom humildosa, teu he / o rreyno de Deus, tuas som as obras do poderoso Senhor. // (...) 41. E díz Sancto Anbrosío: - As / lagrímas dos rrependimẽtos bever som dos angeos e / dolor da tua vida e sabóór de gram rremíímẽto de perdõ, / aligrya de rreconcilliacõ e mãssydoõe de conciẽcia. [p.125]

p. 125. */ As lagrymas lavã a ty do peccado que nõ*[1] *as vergonça de / confessar. As lagrymas nõ ham vergonça de pedir a / o Senhor de vergonça e de saude. E pedíndo como devẽ / gáánhar o que querem. As lagrimas dam senpre fiuza / ante Deos. Hu ha avõdança de lagrimas nõ chega/rom hy tẽptaçoões maas, nẽ çujos penssamẽtos. 42. Os/ peccados de gram tenpo pereçẽ em tanto como se óólho / pode çarrar, se hy ouver bóóa contriçom. Asy como co/ta de huũ homẽ que se confessou a Sam Bernardo, e as la/grimas eram tantas ẽ el que el nõ podya fallar. (...) 43. Mas aque/lles que muitas lagrimas dam e nõ quedam de peccar,/ este ha choro e nõ faz ẽmẽda. Mas aquella he acaba/da voõtade e obra de cõtriçom (...) Diz / Sancto Ysídoro: - Cõtricom he dóór em duas maneiras,* [p.126]

p. 126. *polla quall cousa a alma de cada huũ ha gram desejo / e grande amor de Deos. E a primeira quando o homẽ pẽ/ssa os seus malles e se dooe delles. E a segũda quan/do o homẽ sospíra por desejo da vida perduravel. / (...) 45. Sey triste / e dóó-te de ty pollos teus peccados. E desque fores cõfe/ssado alegra-te que ja es no camínho (...) E alegre-sse o que com temor he cõfessado,*

p. 127. *Por que Judas nõ foy cõdepnado pollo / peccado que fez, mas polla desaperaçõ*[1] *que ouve do perdom ./ (...) cõdana os seus peccados, que há / amargura e dolor da penitẽcía, amoesta o coraçõ par/tir de sy o peccado.*

---

[1] dolor]doloror, *riscadas as duas ultimas letras.*
[1] que nõ as] nõ *entr. sobre* as
[1] desasperaçõ] *segundo* s *entr.*

p. 128. *E Sam Pedro non fez outra cousa, salvo que / conhoceo a culpa e chorou o seu peccado e foy porẽde / perdoado. 48. E portanto nẽhuũ nõ deve desesperar do bem / de Deos (...) Ca Deos julga cada huũ segundo a sua fim e / nõ segundo a vida passada.* [importância da hora da morte!]

p. 129. *Alicornyo (...) aguardando (...) pollo debrotir e lastimar. E o mizquinho do homẽ...* [pecador]

(p. 130. *diz aquell sabedor Salamõ. – Nẽ/bre-te da tua fim e nũca peccaras.*)

p. 132. *58. E pois consíira que pressa e coytar, / que estroyndade he a da morte que aquelle que he verdadeiro Jhesu / Cristo arreçeou canto aa carne, que disse: - Triste he a / minha alma ataa que passe per morte! (...) E suava suores de sangue.*

p. 134. *- O bóó amigo nõ fallece aa coyta (...) E quãdo vem a hora da morte, leyxa-as*[2] [riquezas] *com / grande dolor, e vaa-sse dellas desejoso,*

p. 135. *e quando vem a hora da morte doõe-sse delle* [a mulher e os filhos], *mas //* [fl.148r] *polla falla que lhe fara e por a pena que el avera por quanto aca / trabalhou pollos manter.*

p. 136. *se ou/vires o pobre que braada faminto.*

p. 137. *e leva-a com gram de arroydo ao Inferno,*

p. 140. *E por este atal non deviã de fazer chanto, mas ali/gria* [o homem devoto quando morre]; *cuydarõ que ell tomasse por ello gram pesar, / e começarõ de o confortar.* [homem feliz pois o filho foi para a vida eterna]

p. 142. *Em que //* [fl. 151r.] *nos da a entender que non desesperemos*[4] *dell* [Deus, que perdoou a Maria Madalena], *mas torne/mo-nos a ell como devemos, com amor e cõ lagrimas, / asi como fez esta de que fallamos,*

p. 143. *e ja cõ coyta de lhe contradizer/* [um homem, ao pecado da luxúria]

p. 144. *a molher deu //* [fl. 151v] *vozes e (...)* [ao homem que levava o Evangelho à casa de prostitutas] *ouve dell gram dóó e gram cõpaxom.* [do homem pecador]

p. 145. *E ell, quando vyo aquello, foy / muy triste e muy anojado, e tam gram coyta tomou / que era maravilha.* [pela árvore que secou e queimou-o]

---

[2] leyxa-as] *segundo* a *entrel sobre* o, *sem rasura.*

[4] desesperemos] os *entrel.*

p. 146. – *Oo mizquinho d'omẽ, quando tu ora tomas ta / gram coyta por esta edra* [árvore], *que tu non chantaste nẽ criaste, / como nõ cuydas que eu non aja dóó de tantas almas / quantas som em esta cidade que eu cryei?* [diz Deus a um homem]

p. 147. *E o mízquin/ho* [que morre em pecado mortal]

p. 148. *ainda o míz/quinho* [pecador]

p. 149. *e por bráádos e carpínhas de teus parẽtes* [pelo pecador morto] *(...) a ora da morte, quando nõ pode fallar / nẽ ha acordo, nẽ se nẽbra nẽ se acorda doutra cousa / senon do gemer.* [o homem louco e pecador]

p. 152. *que braadou a / piedade do muy alto Senhor,* [um homem morto]

II. DA LUXURYA

p. 153. *E díz no primeiro Livro da Ley que disse Deos que lhe / pessava por que fezera o homẽ. E destroyo com grãde / ira o mũdo quando fez o deluvyo.*

p. 154. *aquell miz/quinho...* [no sentido de miserável]

p. 158. *E o cuytado, cõ o encĩdimẽto do maão p(e)ccado*[2], [homem tentado pela luxúria]

p. 160. *E o oytavo* [pecado filho da luxúria] *he avorrecimẽto e pe/sar, que os mũdanááes tomã quando consíírã que no ou/tro mũdo nõ husarã destas delectaçoões carnáaes, / e lhe pesa d'ello. E por esso diz Sancto Ysydoro aos dês/esperados:*

III. DA CASTIDADE

(p. 162. referência à história de *Sancto Elexo, que era virgẽ e cãs/to*)

p. 165. *he fecto mĩguado e mizquinho;* [o amor das mulheres, depois da abundância]

p. 166. *guarde-sse da conpanha e da amíza/de das molheres, a quall deve a séér triste e avorrecida / a todos aquelles que pormetẽ*[4] *querẽ aver castidade,*

p. 175. *E tor/nou muy triste, e começou de chorar* [um padre santo que viu mulher enfeitada]. *E os discipollos per/guntarõ-lhe por que chorava assy. E el rrespondeo e*

[2] p(e)ccado] pccado, Cornu peccado
[4] pormetẽ] r *entrel.*

di/sse: - Filhos, choro polla minha negligencia, que non / trabalho por aparecer[3] *a Deos tanto como aquella molher tra/balha por parecer ao mũdo.*

p. 176. *deu grandes bra/dos: - Ladrõ!* [S. Bernardo, para uma mulher que entrou na sua cama]

IV. DO DIA DO JUIZO

p. 178. *E grandes vozes de tronbas sayrõ em aquell dya. /* [do Juízo] *(...) diz Sam / Bernardo: - Ay de my mízquinho, que seera de mỹ quando véér*[4] */ o dya do Juízo,*

p. 179. *os mizquinhos fazer pendença e nõ poderam...*

p. 180. *em tal morte seeram punidos os pecca/dores mizquinhos. E seerã aa morte obriguados, por / que quãdo viviã olvidarom Deos. Oo mizquinho, quanto / choro e quanto confundimẽto e quanta amargura sera / aos da pena, que iram metendo muy grandes vozes:/ - Oo montes cayde (...) séér meus* [do diabo] *por / sua mizquindade. De ty* [Deus] *ouverã solaz e goyvo, que nũca / o perderõ, nẽ morrerõ ja mais, e...*

p. 181. *Ay daquell mizquinho (...) - Viĩra em no dia do / Juizo a humanidade de Jhesu Cristo, em que os ha-de julgar, / e por se doerem mais nõ veerõ a devíndade, por que se / nõ alegrem cõ aquelles a que ella he demostrada, por / goyvo e folguança se demostra. (...) sééram purgados*[5] *pollo gram medo* [os pecadores] *que averam /*

p. 182. *11. E diz / Sam Joham: - Aquell dia chorarõ os judeus, quando virẽ / víver e rreynar aquell que por morto tínha. Chorarõ os / gentíis enganados (...) Chora//*[fl. 167r.]*rom os cristaãos peccadores que mais amarom o mũdo / que a Deos. Chorarom os erejes (...) 12. Doer-se-am todallas / gentes (...) E de todallas / cousas nõ lhe ficara* [aos senhores da terra] *senon chanto e dóór.*

p. 183. *Que faram os mizquinhos dos peccadores que nũca qui/serom fazer nẽhuũ bem? (...) Aly veram os mizquinhos todollos ela/mẽtos contra sy. Em aquell dia da amargura e de temor e / de afriçõ averam aavoõdo,*

---

[3] aparecer] *primeiro* a *entrel.*
[4] véér] MACH. veer.

V. DO INFERNO

p. 184. *aly soffrem os mízquinhos / dos peccadores (...) Em estas duas penas ha chanto e batimẽto de dẽ/tes.*

p. 185. *onde / senpre ha arroydo e desavença. (...) 5. E díz Sam Bernardo: - Oo / quanto choro e quanta amargura sera quando se partirem / os peccadores dos justos e da visom de Deos, e seerã mitidos / em poder do dyabóó (...) E senpre estarom ẽ choro e ẽ tristeza ,/ hu nũca averã rremedyo.*

p. 186. *Ar/deram os mizquinhos em chamas (...) dóór sem mesura e temor...*

p. 187. *e senpre sééram anojados, tanto que mal/dirã a Deos e aos sanctos (...) - Dobre pena averam os / mízquinhos da voõtade que os queima cõ tristeza, e do / corpo os queima cõ o fogo, segundo seus merecimẽtos.*

p. 188. *díz Job ,/ que he terra de mizquindade e terra téébrosa...*

(p. 188. Referência à história de *Tungullo,* cavaleiro de *Ibernya*, como exemplo das penas que há no Inferno!)

VI. O QUICUNQUE VULT (o chamado símbolo Atanasiano: explanação sobre a fé católica, em especial sobre a Trindade e a Encarnação de Cristo: nenhuma referência a lágrimas.)

3. *EXPLICAÇÃO DOS DEZ MANDAMENTOS DA LEI DE DEUS*

(BNL ALC 462; edição: Boaventura, Fr. Fortunato de S. *Collecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV*... Coimbra: Univ., 1929; vol. 1, p. 154-166; obs.: o texto não apresenta nenhuma menção a lágrimas.)

p. 157. *Diz o propheta David em pessoa de Deus padre: avedes nojo da minha disciplina, e do meu amoestamento* [falando sobre tomar o nome de Deus em vão, ou sua palavra, e não realizá-la]

DE OUTROS CÓDICES:

---

[5] purgados] ur *entrel.*

4. *DIÁLOGOS DE SÃO GREGÓRIO MAGNO*

(BNL ALC 181 e BNL ALC 182; Ms. Serafim Silva Neto; edição: Silva, Rosa Virgínia M. e. *A mais antiga versão portuguesa dos Quatro Livros dos Diálogos de São Gregório*. São Paulo: USP, 1971 – Tese de doutoramento, 4 vols.; edição: vol. 2 – obs.: a autora prioriza como texto-base o ms. Serafim Silva Neto – atual ms. de Brasília, Biblioteca Central da Universidade - , por considerá-lo o mais antigo em português.)

LIVRO I

p. 1-2 (inteiras) lágrimas, pranto, choro, tristeza e amargura de S. Gregório por não estar mais afastado do mundo no estado monacal

p. 5. *mui grandes braados* [rogo a Cristo]

p. 6. *este embargo e este nojo* [nojo, no livro todo vem em sentido de aborrecimento, em contextos e circunstâncias de pouca ou nenhuma relevância para o trabalho; entretanto, encontram-se aqui recortados]

p. 7. *braadando por el os franceses* [o mesmo dito acima a respeito de nojo é válido para as ocorrências do verbo braadar; acrescentando-se que que o braado pode vir associado, algumas vezes à oração e rogo, e, em muito raras ocasiões, ao pranto]

p. 8. *piedade e dôo que avia da madre que fazia *tan gram chanto por seu filho (...) molher tan coitada.* [todos devido à morte do filho]

p. 12. *carne mesquinha (...) tan grande foi a coita que ouve que dava grandes vozes* [um monge atormentado pelo desejo de luxúria] (obs.: mesquinho, sistematicamente no sentido de miserável]

p. 17. *gram nojo receberias* [por ir até Roma] *(...)o servo de Deus pois que esto ouvio ficou triste* [por não ir até roma ver o papa] *(...) lhi non fazer pesar.*

p. 19. *hũũ deles* [dos monges] *deu gram gimido e disse (...) (11) E ao braado do monge* [gemido e brado com rogo de proteção]

p. 22. *(7) E estes dous monges amavan-se porque eram * vezinhos e porque aviam hũs costumes e porque dos bẽẽs da vertudes que se pagava huum, pagava-se o outro.*

p. 23. *fez sa oraçom sobre eles con gram gimido e con gram devoçon* [santo homem faz milagre durante essa oração]

p. 25. *hũũ frade que non queria viver depós sa morte* [de Anastácio] *deitou-se a seus pees e disse-lhi con muitas lagrimas* [rogo]

p. 27. *outra coita maior* [que Nosso Senhor dá, exterior; coita, nos *Diálogos*, sempre aparece em sentido e circunstâncias que não interessam, na maioria das vezes, ao nosso trabalho]

p. 30. *mesquinho! (...) mesquinho! (...) começou-se a coitar e a cuidar como os pobres se non partissen Del sem algũa esmolna* [porque não tinha esmola para dar]

p. 31. *deu grandes vozes e, assanhando-se mui fortemente, braadava e dezia* [porque não achou seu dinheiro] *(...) E aos seus braados*

p. 33. *dava con sas palmas e con seus punhos en seu rostro e* [quando não achou seu trigo guardado, com que havia de se manter] *(...) e deitou-se en oraçon e disse grandes vozes* [Bonifácio, em rogo a Deus]

p. 35. *(22) E ela começou a braadar e a dar tantas vozes* [mulher com 6.666 demônios no corpo]

p. 36. *e braadava dizendo:* [um demônio]

p. 39. *(22) – Muito me leixas triste por estes menĩhos que mi non dás (...) me non des tan gram tresteza* [rogo aos godos, para devolverem crianças] *(...) e ficou ende o bispo mui triste e disse-lhi: (...) me leixes cá triste* [pelos meninos não devolvidos]

p. 40. *as sas duas irmããs, que eran mui coitadas pola sa morte, (...) con muitas lagrimas e con grandes vozes começaron a braadar: (...) (9) E o santo bispo pois soube que era Marcelo morto, começou a chorar mui rijamente por el*

p. 41. *chamoo-u* [o morto, depois de ter feito oração] *per seu nome, non dando grandes braados e disse...*

p. 42. *deu* [o abade] *hũũ tan gram sõõ ben come se quebrasse ola per gram fogo.* [porque o pão estava sem o sinal da cruz]

p. 43. *começou a tremer mui rijamente* [o sacerdote que se atrasou e não pode ouvir a confissão ao morto] *e dar grandes vozes e braadar e atestar que el matara aquele homen. (10) E viindo assi con grandes choros (...) deitou-se en terra ant'o seu leito e con muitas*

lagrimas dava con a cabeça en terra e dezia con grandes braados que el era o culpado pola morte daquel homen. (...) deron [todos que ali estavam, que viram o morto ressussitar] *muitas graças a Deus e con mui gram prazer começaron a chorar. (...) Severo sacerdote faz por el gram chanto e Nosso Senhor deu-lho polas lagrimas muitas que por el chora".* [disse um mancebo que apareceu ao morto no inferno] *(...) (20) – Oras podes entender, Pedro, quanto amava Deus aqueste sacerdote Severo, de que non quis sofrer que hũũ pouco de tempo ouvesse hũa pequena de tresteza.*

LIVRO II (vida de S. Bento)

p. 46. *começou a chorar mui rijamente* [a ama, porque encontrou a alfaia partida] *(...) San Beento vio a sa ama chorar, doeu-se dela muito (...) e deitou-se en oraçon con muitas lagrimas* [e então a alfaia é recomposta] *(...) e ela [ama] ficou mui leda con gram prazer. (...) o ben aventurado San Beento menĩho desejava mais sofrer trabalho e coitas por amor do Salvador...*

p. 49. E *tanta foi a coita e a door que ende recebeu* [por deitar-se entre urtigas e espinhos, para vencer tentação da carne]

p. 52. *mesquĩĩdades do mundo.*

p. 56. *(10) – Trabalha e non sejas triste* [noviço, por erro cometido]

p. 58. *o corvo (...) começou a andar derredor do pan e braadava, come se dissesse abertamente que queria obedeecer mais non podia* [pão envenenado]

p. 59. *San Beento vio que o coraçon daquel prelado era tam acezo em mal contra sa vida e contra seu estado, ouve del moor doo ca de si. (...) San Beento ouvio dizer que aquel prelado morrera tan maa morte, fez mui gram chanto: (27) ou porque o seu enmiigo morrera tan maa morte e en tan gram perigoo da alma ou porque o seu discipolo ouve prazer da morte de seu enmiigo.*

p. 61. *dezia con grandes vozes* [o ídolo Apolo] *(...) (51) E os que hi estavan ouvian os seus braados (...) E dezia a grandes vozes...*

p. 62. *E aos braados dos frades* [rogo com temor] *(...) ouveron mui gram tresteza, non polo dano da parede * mais pola morte do monge e mandaron-no logo dizer con gram choro ao honrado padre San Beento.*

p. 65. *(19) Enton o monge conhoceu sa culpa e deitou-se aos pees de seu abade con gram vergonha e con muitas lagrimas. (20) E pois o santo padre viu que lhi pesava tanto de sa culpa, soltoo-u logo do pecado e perdoou-lhi.*

p. 66. *começou-lhi a braadar e dizer:* [aconselhando]

p. 67. *peã e da coita que lhi o enmiigo soia a fazer en seu corpo.*

p. 70. *(4) Este* [um amigo] *entrou hũa vez na cela de San Beento e achoo-u chorar mui rijamente e pero non fazia chanto nen hũũ assi como façia as outras vezes quando chorava. (5) E el, veendo que non quedava o santo homen de Deus de seu choro, mais cada vez o acrecentava mais, preguntou-lhi que razon era porque tan muito chorava* [porque o mosteiro será destruído por gentis, mas os monges escaparão]

p. 71. *pesou-lhi muito do mal* [homem que faz atentado contra S. Bento] *(...) o honrado padre San Beento deostoo-u e repreendeo con grande amargura de seu coraçon* [ao monge que pegou toalhas das monjas como presente]

p. 72. *os frades eran mui tristes pola mengua que entendian que avia no moesteiro* [tempo de fome]

p. 73. *non aviam razon de seer tristes pola mengua do pan* [os frades] *(...) o profeta Eliseu quando viu chorar a molher, en cuja casa soia a pousar (...) disse (...) (17)– Leixa esta molher ca ela anda con grande amargura e Nosso Senhor mh'o encobriu* [sobre profecias]

p. 74. *tornaron a el con tresteza e con choro* [os monges de S. Bento, que o esperavam quando ele não veio]

p. 76. *e o clerigo que avia de dizer o Avangelho ante que o dissesse dezia grandes braados* [mandando sair os excomungados da igreja]

p. 77. *(17) E pois este feito foi dito con gram choro a San Beento* [sobre as monjas excomungadas que não podiam permanecer na igreja]

p. 78. *e rogaron-no con muitas lagrimas* [a S. Bento] *que rogasse a Deus polo seu filho que o recebesse a terra (...) San Beento, veendo-se muito nojado da lecença* [um monge que se aborrecia e não cumpria ordens] *(...) deu el* [o monge, com medo de um dragão] *grandes braados e disse:*

p. 79. *a coita en que vivia* [homem com dívida] *(...) o tiinha en gram coita (...) aquel que andava coitado per razon da dívida...*

p.80. *homen coitado* [o endividado] *(...) hũũ homen era mui coitado con muito mal que lhi demandava hũũ seu aversairo...*

p. 83. *(5) E o homen con coita dos tormentos grandes que lhi davan (...) (11) E disse a San Beento grandes braados* [um godo, para assustá-lo] *(...) que braadava* [o mesmo]

p. 84. *hũũ homen vẽo-o a demandar ao seu moesteiro con gram coita dũũ filho que tragia morto (...) con gram doo de seu coraçon (...) pois o viu* [a S. Bento] *começou a braadar e a dizer:* [rogo] *(...) (12) E o santo homen pois esto ouviu* [o rogo do pai pelo filho morto] *ficou logo ende mui triste e...*

p. 85. *con gram coita de seu filho* [morto]

p. 86. *(17) Ca a santa monja* [Escolástica, irmã de S. Bento] *posera a sa cabeça sobrelas mãos que tiinha na mesa e chorara tam fortemente que a claridade (...) e nunca quedou de chorar, nem alçou a sa cabeça das mãos que tiinha sobrela mesa ata que Deus aquel tempo tan esquivo fez fazer.* [milagre de S. Escolástica para ficar em presença de S. Bento] *(...) (19) E disse-lhi* [S. Bento] *con gram tresteza* [porque não podia retornar ao mosteiro]

p. 88. *(8) E chamou enton con grandes braados (...) (9) E o abade pois ouviu San Beento braadar contra seu costume, entendeu que algũa cousa grande vira porque o chamara* [S. Bento tem uma visão de almas]

p. 90. *porque me coita pera contar vidas doutros padres* [S. Bento] *(...) mui fraco e mui coitado* [S. Bento, quando estava para morrer].

LIVRO III

p. 95. *mais por escarnecer dela ca por doo que dela ouvesse* [por seu filho que estava cativo]

p. 96. *começou a tremer e a aver gran dó e disse logo* [rei vândalo com medo do Juízo Final]

p. 97. *por hũa door grande que ouvera nas costas vẽo a morte...*

p. 98. *e os parentes do enfermo ofereceron con muitas lagrimas* [rogo pela cura]

p. 99. *(7) E pois lo todo o poboo viu andar e tan desembargadamente falar* [um mudo, depois de tomar a Eucaristia] *começaron a chorar con prazer e dar muitas graças a Deus. (...) o enmiigo antigo coneçou a dar braados e grandes vozes bramindo come leon (...) o santo bispo Dacio (...) começou a dar grandes braados contra o enmigo antigo e disse: (8) - Ai mesquinho, (...)*

p. 104. *esto que lhi o judeu disse el conheceo verdade* [bispo enamorado], *deitou-se en terra e fez sa oraçon con muitas lagrimas a Nosso Senhor e deu-lhi muitas graças porque o livrou de tan gram perigoo (...) Deus que no tempo da coita socorre aos seus amigos*

p. 105. *estando os os homens bõõs da cidade onde el era bispo fazendo gram chanto sobre ele, preguntaron-no con muitas lagrimas:*

p. 108. *(10) Entom o poboo que veera pera veer a morte do santo, deu grandes braados* [p. 109] *e maravilhando-se muito* [do urso que fazi honra ao santo]

p. 114. *fez chamar hũũ seu discipolo sen braados e sen roido...*

p. 116. *(63) E assim acaece per gram maravilhosa sabença de Deus que huum homen meesmo seja ledo pelas vertudes que ha e triste per mengua doutras que en si non pode aver.*

p. 117. *e ficou mui triste porque lhi non vẽo* [o urso seu amigo]

p. 118. [pois achou o urso morto] *chorou mui rijamente de seus olhos a Deus, mais pola maldade dos frades que o mataron ca pola morte do seu usso. (...) creceu-lhi a tresteza grande da morte do seu usso pela maldade grande dos frades que o mataron. (...) e temeu des ali en deante de maldizer seus frades e todo tempo de sa vida chorava porque o exouvira Deus e dezia de si que era homecida e cruevil por tan gram vingança que Deus por el fezera. (...) (26ª) Que por doo nen por ira ne hũa que aja, non deite palavra de maldiçon sobre nen hũũ!*

p. 119. *avendo gram pavor braadou (...) ti tolha Deus esta tempestade de que jazes coitado.* [pavor das serpentes]

p. 120. *e as gentes braadavan a Deus por chúvia...*

p. 121. *quando andavan pelo deserto mortos de sede e braadaron a Nosso Senhor e a Moises seu servo.*

p. 122. *pesara a Nosso Senhor porque per sa ousança perseverada* [mulher que tentava um apartado] *fezera aver gram tresteza ao seu servo.*

p. 123. *nen fez nojo ao servo santo de Deus* [um penedo que caiu]

p. 124. *ouvio hũa molher chorar mui dooridamente de noite sobre seu marido que tiinha morto (...) (7) E o monge servo de Deus por doo grande que ouve da molher (...) e non se quedava de chorar muito de coraçon* [a mulher] *(...) (8) - Muito ei gram doo desta molher.* [o monge]

p. 125. *(17) E pois a molher esto vio* [o marido ressuscitar] *começou a chorar, mais con gram prazer que avia e dar grandes vozes a louvor de Deus. (18) Mais o bõõ monge servo de Deus defendia-lhi que non braadasse e...*

(p. 125. comentário sobre a hierarquia dos milagres: ressurreição de Lázaro e conversão de S. Paulo)

p. 126. *nas cousas carnaes e nas mesquĩĩdades dos homens...*

p. 127. *(6) E os godos (...) tornaron mui sanhudos e con gram tresteza* [porque não conseguiram queimar um monge]

p. 129. *e disse mui grandes braados: (7a) - Vai-te mesquinho!* [falando com o diabo]

p. 131. [entrou o diabo em um homem] *e fazia-o torcer e espumar e braadar mui rijamente. (10) Enton a monja santa e amiga de Deus levantou-se e disse ao spiritu maao con grandes braados e (...) (11) – Mesquinho, salte dele! Mesquinho...*

p. 132. *(7) E assi começou a estar o mesquinho con sa prea* [um ladrão]

p. 133. *(20) E hũũ daqueles frades que levaron o corpor daquel monge ao muimento deu grandes vozes e disse:*

p. 137. *(11) E eles fugian e iam braadando polas feridas que lhi el dava* [ursos sobre um lombardo]

p. 139. *ca a vida mesquinha deste mundo...*

p. 140. *ficar en esta vida mesquinha. (...) aa creatura mesquinha e sen entendimento* [uma cabra]

p. 141. *arcas que na eigreja siiam con gran roido e...*

p. 142. *ouviron grandes roidos e grandes sõõs sobrelos teitos da eigreja (...) sõõs...*

(p. 143. *(27) – Vai per teu conto a qual terra quiseres ca con gram prazer me * levas a gram prazer me tornas, ca ouvir os feitos maravilhosos de Deus en qual terra quer que acaescan gram prazer he a quem quer que amor de Deus ha.*)

p. 144. *pesou-lhi e doeu-se muito porque o mandara matar...*

p. 146. *falar sen lenguas e abrian as bocas e bradavan e dezian:*

p. 147. *Aqueste Eleuterio foi homen mui simples e de gram devoçon e de muitas lagrimas e quen o a el visse chorar en sa oraçon non duvidaria que aquelas lagrimas que saiam de mente tan homildosa e tan simples non podesse gaanhar ante a face de Deus muitas cousas daquelo que lhi rogava. (...) (20) E pois o abade aquesto vio* [o diabo entrar no menino], *começou a chorar tan rijamente que non podia receber nen hũũ conforto (...) nunca o enmiigo ousou entrar naquel menĩno nen lhi fez nojo nen espanto...*

p. 148. *as coitas que ende avia* [S. Gregório, por enfermidade] *(...) sente homen tan grande door (...) e porque no Sabado Santo en que todolos menĩhos jejunhavan e eu non poderia jejũhar, comecei a chorar mui rijamente e falecia ja mais polo choro, tan sobejo era, ca pela enfermidade. (36) Enton o meu coraçon triste ouve conselho (...) (37) Ca, pois nós entramos na eigreja e o eu roguei con mui humildade, deitou-se logo el en oraçon con muitas lagrimas e a cabo...* [milagre]

p. 149. *aqueste santo homen de que ora falasti se doia muito dos pecados e sentia-se tanto deles come se lhi metessen agulhadas pelo coraçon con que o pungessen – e aaquestes taes dizen en latin homens de gram compunçon – desejaria a aprender de ti se ti prouguesse quam grande he a vertude das lagrimas. (44) E poren te rogo que mi digas quantas son as maneiras da door ou da compunçon que homen toma polos seus pecados.*

p. 149-151 [Capítulo] *34. (1) Quantas son as maneiras da door que homen toma por seus pecados. (2) E San Gregório respondeu e disse: (3) – Os que queren fazer verdadeira peendença, Pedro, tantos chantos fazen e tantas doores e tantas amarguras toman seus corações quantos son os pecados que fezeron. (4) E assi a maneira da door ou da amargura ou da compunçon que homen toma polos seus pecados parte-se per muitas maneiras assi como son pecados muitos. (5) E por esse disse o profeta Jheremia: (6)"Muitas partes fezeron os meus olhos das aguas que deles saen e por cada pecado deve homen fazer seu chanto". (7) Pero, geeralmente falando, dizemos primeiramente*

que duas son as maneiras da door da amargura dos pecados: (8) a primeira amargura ou a primeira door he de temor grande que homen ha das pẽas do inferno (...) (9) E porende faz chanto sobre eles continuadamente cada que pode. (10) E pois que muito tempo chorou os seus pecados, nace en sa alma hũa asperança que ha de perdon dos pecados. (11) E enton começa a desejar a gloria do paraiso e, porque lha perlongan e non lha dan agĩha, recebe ende gram door e grande amargura e gram pesar en seu coraçon, ca a esperança do ben que homen ama quando lho perlongam atormenta o coraçon. (12) E esta he a segunda maneira da door que homen deve a aver por seus pecados, que nace do amor da terra celestial. (13) Ca assi como o temor das pẽas do inferno punge homen e lastima-o e faze-o chorar, assi o amor da gloria do paraiso quando a perlongan, punge homen e lastima-o e faze-o desejar e chorar ata que lha dem. (14) E todo esto foi fegurado na Escritura Santa de [p. 150] *Deus e verdadeira en que conta que hũa filha de Caleph, seendo en cima de seu asno, sospirou e seu padre perguntô-a porque sospirara, e ela (...) (21) Enton esta alma á* [sic] *a terra de cima que se rega per si quando deseja a gloria do paraiso pera que a fezeron e nunca foron espinhas nen agulhas que assi possan punger e atormentar carne d'homen como o desejo daquesta gloria, quando a perlongan punge e atormenta a alma do homen ata que a faz volver en lagrimas. (22) Esta he a segunda maneira da amargura dos pecados de que suso falamos. (...) quando a alma temendo as pẽas do inferno dooi-se tanto dos seus pecados porque he obrigada aaquelas pẽas que chora mui rijamente e faz gram chanto por elas. (24) E esta he a primeira door da maneira de que suso falamos. (25) Mais porque a primeira door he do temor das pẽas do inferno e a segunda do amor da gloria celestial (...) per que se entende a primeira maneira da door que he do temor das pẽas* [explicação da metáfora da Escritura] *(...) se entende a segunda maneira da door que he do amor da gloria por que homen chora porque lha perlongam*. (27) E todo o contrairo faz a Escritura en que se feguran estas duas maneiras da door. (28) Porende devedes saber que porque o amor he melhor e mais digno ca o temor, portanto a Escritura pos primeiramente a terra que se rega per si, que está en cima, per que entendemos a maneira da door do amor da gloria que faz homen entrestecer e chorar porque lha*

perlongan. (29) E depois fala a Escritura da terra que se rega per si que está en fondo per que se entende a primeira maneira da door que he do temor das pẽas do inferno. (30) Pero, segundo verdade, primeiramente chora o pecador os seus pecados polas pẽas do inferno a que he obrigado e depois que cuida que os pecados que lhi son perdoados começa a amar e desejar a gloria do paraiso e chora e faz chanto porque lha perlongan ja tanto. (31) E por esto dixi eu suso que a primeira maneira da amargura e da door que homen ha polos pecados he do temor das pẽas do inferno. (32) E [p. 151] *a segunda maneira da door he de que perlongam ao homen a gloria do paraiso que ama ja o pecador mais ca todalas outras cousas.*

p. 151. *deu mui grandes braados* [um frenético enfermo]

p. 152. *enton non braadou jamais o enfermo...*

p. 154. *viiam o servo de Deus que os coitava pera lhi encheren o odre d'azeite (...) andava el mui coitado en sa alma porque non podia aver aquelo que prometera.* [do que comer]

p. 156. *coitava-o que fugisse...*

p. 157. *pola pẽa grande que sofria coitou-se pera prometer o que lhi demandavan* [um lombardo]

p. 159. *e os homens que sempre misericordia fezeron aos pobres e aos coitados...*

p. 160. *(122) E entom o nosso bispo levantou-se e fez sa oraçon con muitas lagrimas e apareceron logo no ceo sinaes muito espantosos, (...) (129) E pois nós veemos que tanta tormenta e tanta coita e tanta mesquĩdade e tantas doores avemos cada dia polo mundo, que he o que nos diz ou que braada per todo esto...* [sobre o desprezo do mundo]

LIVRO IV

p. 162. *traspassando os mandados de Nosso Senhor, veo en coita* * [Adão, pecando] *e en mesquĩdade daqueste esterramento...*

p. 166. *(14) "Melhor he d'ir aa casa en que choran, ca a casa en que am prazeres en seus comeres". (15) E dá* [Salomão] *logo razon porque: (16) ca a casa en que choran*

mostra a fin e o ensarramento dos dias de cada hũũ en que quen quuiser cuidar ameudi amará pouco os deleitos...

p. 167. *e o sandeu * que anda devaneando depolos bẽẽs do mundo vai a vida amara en que sempre ha d'aver coita".* [disse Salomão]

p. 173. *defendeu-o das pẽas perduravis per coita que lhi del en este mundo dementre viveu...*

p. 175. *ficou escaentado ja que con nojo que recebera da face da molher (...) (13) E pois se ende ela partio, creceu-lhi a ele mais a vertude do corpo e começou a braadar con grande lediça (...) parten-se as almas dos corpos sen temor e sen door* [dos santos].

p. 176. *(5) E, estando hũũ dia seu padre* [para morrer] *e os fisicos mui coitados con ele (...) (8) E pois los* [homens santos que vieram buscar o morto] *o menino vio, começou a braadar come homen espavorentado (...) e aas vozes do menĩho (...) e começou a confortar o menĩho que carpia e braadava con temor*

p. 176. *(6) Mais a ela prou*[p. 177]*gue mais de se juntar con Nosso Senhor e fazer as vodas spiritaes que se começan en choro e acaban-se en góuvio perduravil, ca fazer vodas carnaes que se começan en prazer e aa cima vẽẽ con choro. (...) ((12) E querendo ja Nosso Senhor dar soldada perduravil aos seus trabalhos, quise-a ante atormentar per praga de cancer que a comesse en hũa teta.) (...) hu jazia de noite en seu leito coitada per grande enfermidade...*

p. 178. *quando as almas dos santos homens saen dos corpos, ouven os cantos dos anjos per que louvam Deus, que son de tan gram prazer que senten a door que os outros receben quando se as almas parten dos corpos. (...) cantar e en louvá-lo de diia e de noite polas doores mui graves que sofria. (...) todalas doores que sofria de fora...*

p. 179. *disse aos outros todos grandes braados que se calassen e* [quando morria] *(...) (19) E o monge que foi a todo este presente* [morte de santo com odores bons etc.], *que ainda vivo he e que mi esto soe a contar con muitas lagrimas...*

p. 182. *começou a dizer con grandes braados quaaes os ela ja podia dar e dezia:* [dona quando morria e pedia que os outros partissem pois Cristo estava vindo]

(p. 183 [A virgem aconselha a uma menina a] *se guardasse de riir e de jogar e de fazer nen hũa outra liveldade nen meninice...*)

p. 184. *con pavor e con medo viir pera si * e começou a braadar e a dizer (...) (11) E braadando assi o menĩho, amoorava a sa face pera se asconder (...) leixemos estas cousas* [pecadores que vão para o inferno] *de que recebemos trestezas e tornemos...*

p. 185. *ca mais se doia do pecado que o outro fezera ca do dano que el sofria.*

p. 190. *foi morto por gram door da ilharga que ouve.*

p. 194. *sa molher preguntoo-u con muitas lagrimas ante que morresse: (...) (8) Como te poderei levar a soterrar? (...) (10) - Non chores, molher, ca sol que eu for morto quedará esta tempestade...*

p. 195. *aos maaos os tormentos que fezeron e as maldades en que viveron de que nunca ouveron pesar (...) as almas dos maaos depois que saen dos corpos ajam door e tresteza polo fogo do inferno que os queima.*

p. 197. [recebe no inferno] *a alma hũũ ardor e hũa door que se non pode veer e tan grande que se non pode cuidar. (...) sofre ainda tormenta e coita, ...*

p. 199. *veo a morte e jazendo ele muito tempo en seu leito enfermo e con gram door, (...) toda sa casa e outros muitos amigos que avia, e fazendo chanto sobr'el porque cuidavam que era morto, (...) (5) E os que fazian chanto ...*

(p. 200. narrativa semelhante à visão de Túndalo, presente no *corpus* hagiográfico)

p. 201. *quam gram pena sofria a alma abscondidamente* [alma no inferno] *(...) quanta coita a alma daquel pecador sempre averá e sempre sofrerá, ...*

p. 202. *(7) E braadou e disse:* [um rico no paraíso, a Abraão] *(...) (12) E o rico que ja era desesperado de sa salvaçon começou de rogar...*

(p. 204. *(3) E os santos profetas veeron a ele e ele* [um religioso] *en sinal de reverença amergeu os olhos e recebê-los con grande honra.*)

p. 205. [um frade na hora da morte, havendo tomado a eucaristia] *(10) E estando os frades cantando ante ele e dando graças a Deus alçou ele muit'agĩha a voz e braadou e disse: (...) (14) E pois aqueste morreu, ouve gram tresteza no moesteiro de sa morte. (...) acharon os outros frades mui tristes a demais (...) (18) Por que andades tan tristes e tan*

chorosos? (...) (20) – Nós gememos e choramos o desconforto e a mengua que cada dia veeremos naqueste logar, [porque o frade morreu]

p. 207. *terra em que ouven muitos gimidos e muitos choros e muitos braados de grandes doores.* [o inferno, representado pela Cezilia]

(p. 208-ss. Morte por engano: o morto "volta" e conta o que viu. cf. também p. 215 e 218 - sobre o Purgatório: analogias com história de Túndalo.)

p. 209. *(16) Ca sua vida era mui santa e de muitas orações e de muitas lagrimas e mui devota come aquel que Deus pola sua misericordia grande tornara da morte aa vida.*

p. 213. *e o fedor en que jazen chantados,* [os luxuriosos no outro mundo]

p. 215. *começou a braadar aos frades que estavan ant'el.* [homem que está para morrer sendo buscado pelo diabo] *(14) E con seus braados embargava as orações que por el fazian (...) (21) E el respondeu con grandes braados: (...) (23) E pois os frades esto ouviron* [que o dragão-diabo levava o homem], *deitaron-se en terra con muitas lagrimas e rogaron a Deus que o livrasse de mãão daqudl dragon e logo o enfermo começou muit'agĩha a dar muitas vozes e disse:*

p. 216. *(28) E pois que sofreu muita coita en seu corpo por amor de Deus, saiu-lhi a alma do corpo (...) (33) E el pois esto viu* [os diabos querendo levá-lo ao inferno], *começou a tremer e a temer e con gram coita que avia suava e a grandes vozes pedia treguas e espaço pera correger as fazenda e chamava ainda a grandes vozes (...) (36) E Maximo recudio* [a seu pai, este homem a que os diabos queriam levar] *muit'agĩha con gram torva que ouve no seu coraçon e com muitas lagrimas. (37) E toda a companha sua recudio ali con gram choro (...) e desasperar-se ja que non podia sair de mãão daqueles seus enmiigos (...) começou a braadar a grandes vozes e dizer:* [o homem dos diabos]

p. 217. *dizendo (...) a grandes braados* [o homem dos diabos] *(...) (50) E el per juizo de Deus con gram coita e con gram temor foi* [um monge que fingia, à hora da morte]

p. 222. *Sam Johan quando disse no Livro das Revelações que vira (...) (9) "E eu chorava muito", disse el.* [ao achar o livro de sete selos]

p. 224. *non se deleita no tormento dos mesquinhos* [Deus].

p. 226. *se o homen está sen pecado mortal dizen-lhi que faz ben aventurada vida como quer que en seu corpo muitas coitas sofra.*

p. 227. *nunca se quedava* [um frei chamado Antonio] *de chorar con desejo que avia do góuvio da terra celestial e estudava muito ameudi e con gram prazer na Scritura Santa de Deus, non por sabença que ende quisesse aprender, mais pera gaanhar amor de Deus (...) e todolos frades fazian gram doo por el* [que morreu] *(...) (11) Outro frade ouve naquel moesteiro que avia nome Merulo, homen de muitas lagrimas e de mui grandes esmolnas.* [santo]

p. 233. *ouviron aqueles que a egleja guardavan hũas vozes come se alguem quisessem deitar e tirar per força da egleja. (6) E aaquestas vozes se levantaron (...) (7) E ele* [um homem soterrado na igreja] *braadava e dava grandes vozes.*

p. 234. *começou a braadar o seu spiritu do muimento em que soterraron o seu corpo, (...) aa molher daquel que assi braadava.*

p. 235. *(10) E el lhi disse chorando e mui coitado:* [homem morto que está no Purgatório e cumpre pena]

p. 236. *(15) E o sacerdote* [que rezara pelo homem do Purgatório] *ben aventurado cantou hũa domaa continuadamente por el con muitas lagrimas e con gram devoçon, oferecendo cada dia ofilho de Deus a seu padre polos pecados daquela alma que o rogara.*

p. 237. *(10) Enton comecei a cuidar con gram tresteza que óuvi polo pecado do frade* [que guardava dinheiro escondido, contra a regra do mosteiro de S. Gregório] *(...) e os outros frades non ficassen con maao eixemplo. (...) (13) E assi ante que moira receberá amargura da culpa que fez e purgar-s'á do pecado em que caeu. (...) digan todos os frades ensembra a grandes vozes:* [ao monge pecador] *(...) depois que se visse desemparado na hora da morte* [o monge pecador] *(...) averia amargura en seu coraçon do pecado (...) aquel monge veo a morrer e braadava polos frades que xi lhis comendasse, (...) (20) E ele gemeu muito e doeu-se de seu pecado e jazendo en este gimido e em esta tristeza saiu-lhe a alma da carne...*

p. 238. *triinta dias depois da morte daquel frade, ouve eu mui gram door daquel frade que morrera (...) e disse-lhe* [S. Gregório a um monge] *con gram tristeza do meu coraçon:*

p. 239. *(4) Ca o bispo de Narnia, (...) dom Cassio e cantava cada dia sua missa con muitas lagrimas e con gram devoçon...*

p. 240. *ficou mui coitado por el e cuidou que era morto.*

p. 241. *(6) E deves oferecer cada dia a Nosso Senhor o seu corpo e o seu sangue e fazer-lhe sacrificio em cada hũũ dia de nossos gimidos e de nossas lagrimas* [p. 242] *porque este sacrificio spicialmente e stremedamente salva a alma da morte perduravil, ...*

p. 242. *(1) Da coita e afliçon que o sacerdote deve receber en seu coraçon quando faz aquel sacrificio.* [*Capitolo LXX*]

p. 242. *que depois venha ou ledice dalgũa cousa temporal non nos faça* [p. 243] *perder o guaanho da door e da amargura que polos pecados quando na oraçon stavamos, recebemos. (8) E assi merecerá homen de guaanhar aquelo que ante en sua oraçon a Nosso Senhor demandou, quando naquel stado e naquel amor de Deus soube guardar depois sua morte em que era quando polos seus pecados chorava.*

p. 244. *confessemos mui direitamente e mui compridamente nossas culpad* [sic] *e britemos a dureza dos nossos corações con muitas lagrimas e ajamos graça e bõõ talente dos nossos proximos.*

5. *CATECISMO DE DOUTRINA CHRISTÃA*

(BNL ALC 211; edição: Boaventura, Fr. Fortunato de S. *Collecção de Inéditos Portuguezes dos Séculos XIV e XV*... Coimbra: Univ., 1829, vol. 1, p. 129-153.)

p. 140. *Soffrer ao nojoso* [como obra de misericórdia]

p. 141. *A quarta* [virtude] *he Justiça, e esta he pera occorrer aos mesquinhos...*

p. 142. *A terceira he choro* [boa aventurança da alma], *por cujo galardon he consolaçon pera sempre.*

p. 144. *...pera lidar com a alma mesquinha* [no sentido de pecadora] *(...) son pecados mortaaẽs (...): Vaãgloria, Enveja, Sanha, Tristeza, Avareza. E os dous carnaaẽs, son estes: Gargantuyce e Luxuria.*

p. 145. *A sanha geera tristeza. (...) E depois que perde a dulcidoẽ da paz, non a farta nem huã cousa, senon choro e pesar da tristeza, que se segue da turbaçon. A tristeza pare cobijiça...*

p. 147. *Cõtendimento, he quando contradiz aa verdade con braados, e con vozes sen razon. (...) Enveja he tristeza da boaventuyra d'outrem (...) Odio, e querer e dezejar mal a (...) onde lhe ven tristeza.*

p. 148. *Tristeza do ben, e he quando toma quebranto, e nojo do ben, que ven a seu proximo* [falando da inveja] *(...) doesta-o per dante outros, por lhe fazer mayor pezar* [falando da ira]

p. 148. *Começa-se o peccado accidia, e das filhas, que nacen del. Accidia he pequeno amor de ben com nojo, e tristeza dezordenada de coraçon, e sen paciencia de cousa dura. Amargura de coraçom, he desamor e pezar, que recebe com o mandamento do mayor. Da accidia nascem estas filhas, scilicet: Malicia (...)* [p. 149] *Rancor (...) Pequeneza do coraçom... Desesperança, he quando a alma he abatuda da grandeza do ben, que non ousa começalo, nem o leyxar começado, e deffeuza da ajuda de Deus. (...) Torpidade (...) Encarregamento de sonno (...) Descomunaleza (...) Vagamento de coraçom (...) E d'aqui nascem tres peccados. Andamento de coraçon (...) Desassessegamento (...) Curiosidade.*

p. 150. *Quando a coyta do pobre, ou do minguado (...) quando a piedade disputa en seu coraçom contra a persoa do pobre com door de razon...* [falando sobre avareza]

p. 151. *Mais con nojo, e enfadamento delas* [das coisas espirituais] *acha-as desassaboradas.* [sobre a luxúria]

p. 152. *Desasperaçon do outro mundo, que he quando a sperança [certa], que ten a alma da vida do ceeo, polo plazer carnaal, se torna en desasperaçon da gloria perduravil* [falando sobre as filhas da luxúria] *(...) depois que todos [os pecados] ham logar na mesquinha da alma, tam grande he o arroydo, e desassessego...*

p. 153. *En como vence tristeza. Tristeza vence con estas razoões: Que as onde te alegres, quanto males de teus proximos {receber}; paramentes en quanta dor es posto, e outrosy deves de parar mentes, que con tanto fel de amargura contra ti tornam. (...) E porque nosso Senhor nos viu cegos destes sete peccados mortaaẽs, doeosse de nós.*

6. *LIVRO DE ISAAC* (ed. César Nardelli Cambraia)

(Obs.: o códice BNL ALC 461 encontra-se mutilado de seus primeiros fólios; Cambraia edita o texto que consta a partir do fólio 14 recto, e é a partir daí que recortamos os excertos abaixo.)

[15r.] ...*daquelles que*
te querem desfazer e *enganar./ lagrimas seiam aty em*
logar de armas. e *grande jeiũus.*

[15v.] ...*Quando*
aagraça de deus começar avíjnr aos teus olhos. pera *entẽder*
e *acalçar contemplaçom das cousas segũdo uerdade.*

[16r.] *emtom os teus olhos começarom de derramar lagrim-*
as. assy como Río. Assy que por grande auõdança dellas.
ameude seeram lauadas as tuas faces. e *entom queda*
abatalha dos teus sisos corporaaes. e <<he>> de dentro tornada (...)
...e *outro sinal do corpo non demãdes. Se-*
non lagrimas/ e tam aginha[183] *como o penssamẽto he*
leuãtado per soberua de sobre as creaturas. estonce se parte
ocorpo das lagrimas e *de todo bõõ mouímẽto* e *senssua-*
lidade e *solẽpnídade...*

[19r.] *como deytarsse.* e *quebrãtarsse*
de ante acruz do nosso senhor Jhesu christo. de dia e *de noc-*
te. e *teer as mããos de tras atadas. Queres quea-*
queẽtura non se esfríje en ty. e *que non aias mjng-*
uamẽto de lagrimas.esperta aty meesmo. e *exforçate...*

[19v.] ...*entonce nascera aty*
aluz de dentro. e *atua Justiça dara aginha splendor.* E
fazertea assy como fonte de aguas non mjguantes. e *assy*
como parayso nobre e florido (...)

---

[183] *O <g> parece estar sobre um <si>.*

... e *todas suas cuy*

dações apartadas em sua oraçom e *enuoltas en deus. Een*

mentre que ora com lagrimas e *com gímidos* e *conpũccões de*

coraçom. tam aginha en aquella hora. uen en no seu coraçõ

fonte de grande delecto e *alegria.* e *os seus mẽbros sse desatã.*

e *véé cobrimento* e *çarramẽto dante de seus olhos.* e *lan-*

çasse en terra e cááe sobre sua face. e *suas cuydações som*

abayxadas e *trasmudadas. entãto que non pode fazer enclina-*

cõens de geolhos. pollo gram prazer que he em seu corpo...

[24v.] *...ataa que som ben anoiados.* e *conhoçam...* [os pecadores, quando Deus demora a ouví-los]

[25v.] *...que non possas Receber tẽptações.* e *traba-*

lhos e *trestezas./* e *esto. por que sse enssoberuece<sse>s.* e *nõ te humíl-*

dasses por trestezas e por trabalhos (...) e *que nõ-*

podesses Receber tribulações e *trestezas.* e *sse non uouesses*

[26r.] *temor / oluidarias adeus. (...) Epor esta Ra-*

zom te ha deus sometido atribulaçõens e *atrestezas. por queo*

non possas offender e *desconhocer .* e *que non seias destruydo*

e *da sua face departido. Epor esta Razom . com grandes traba-*

lhos e *trestezas . ha deus assua Renẽbrança Reyguada* e *firmada*

emteu coraçom...

[27r.] *Ante que seias enfermo. busca fisico.*

e *ante que aias tribulaçom. Roga* e *demãda adeus. e en no tẽpo*

da tresteza oacharas (...) Obõõ coraçom lança lagrimas en sua oraçom com

grande alegria. Eaquelles que som mortos ao mũdo . e *omũdo*

aelles. estes taaes sofren e *leuam alegramente. Tribulações*

e *contrariadades. Eaquelles que amã omũdo. n~o poden sofrer*

[27v.] *enîurías . mays polla sua vããgloria se toruam .* e *se yram* e

som cheos de tresteza.

[29r.] ...*e non queyras anoíar anen hũũ*

(...) Esse per

uẽtuyra oquiseres trager [teu próximo] *aauerdade. aue del misericordia.* e *com*

lagrimas. lhe dy hũa. ou duas boas palauras . e *nom com*

sanha. nen ueia en ty sinal de enmíjgo. por queacaridade

non sabe yra. nem menos preçar. nen ennoiar. ...

[30v.] ...*aquelque*

em seu penssamẽto he for a de todalas cousas seculares.

Aquel he choroso. que en fame e *en sede. todolos dias de sua*

uida passa por esperança dos beens que ham de víjnr. As

Requezas do mõie e do Religioso. som aconssolaçom que uem do

choro. e *alegria que uem por fe que ensegredo parece.* e *em aça-*

mera Resplandece. Aquel he mõie que esta fora do mũdo. E

todolos dias Roga...

[31r.] ...*non aias mouy<men>to de dentro enty meesmo. nen treste-*

za. e *de fora non queyras contar teu dãpno. mays todo noio*

e *mal que te for fecto. seia sofrido* e...[aquele que tem as coisas tomadas injustamente]

(...) e *elles meesmos chorando.* [santos acusados injustamente]

carregauã apena do peccado que non auiam fecto. e *demãda-*

uam perdom da maldade com muytas lagrimas. aos que lhes

diziam. e *poynham as enjurías...*

[32r.] ...*Nem se torua. nẽ ha tresteza. por*

a muy muyta graça. do seu amígo e *proxímo. nen por oseu*

proprio defecto. Por que em aquella morada. nõ he tresteza. non

he gimydo. nen affliçom. mais cada hũũ segũdo agraça

que lhe he outorgada se dellecta e *dentro em ssy ha plazer.*

[32v.] ... e *os filhos do Regno seeram lançados*

em as treeuas e *tormentos. onde seera choro* e *planto.* [Inferno]

e *quebrantamẽto de dentes. tormẽto mais spantoso.*

que *todos os fogos...*

[35r.] [falando sobre o homem humilde] ... *por ogrande dulcor* e *dulcidom das marauílhas. q*ue *achas. ou acharas en as tuas feruentes cuydações. q*ue *todo odia se mouẽ* e *mouerom en atua alma.* e *víjrteam muyto apressurada-mẽte auõdamẽto de lagrimas. assy como Rio q*ue *descende das mõtanhas. dulcemẽte* e *ssen força.* e *assy as aueras en todas tuas obras. em liçom. em pensamẽtos. em oraçom. em com*er. *embeuer.* e *em todalas outras obras aueras sempre tẽperadamẽte lagrimas. Equando uíres estas cousas en atua alma aue prazer. por q*ue *as passado omar deste mũdo.* ...

[35r.-v.] ... que *agraça se acrecente en ty de dia em*

[35v.] *dia (...) Equando ouueres achado graça de lagrimas.* e *depoys te mjnguam* e *falecem en ty méésmo.* e *atua quẽntura he esfriada...* [por negligência ou soberba] *(...) per q*ue *as perdido atanto plazer.* e *tam gram bem. Eacousa q*ue *se deue seguyr ao homen q*ue *ha as lagrimas. em outro loguar opoeremos. en no capitollo da prouidencia (...) As obras e seruíços dos íustos. som lagrimas dos seus olhos.* e *oseu sacrifficio e gemidos* e *choros em suas vigilias. Onosso senhor chamaram os justos. em penssamẽto.* e *entresteza de seus corpos trabalhados.* e *em suas doores /* e *Rogos* e *orações faram ael.* e *en auoz do seu chamamẽto*

[36r.] *os sanctos angios sse achegaram aelles. Ajudandoos* e con*fortandóós...*

[36v.] ... *Nom he cousa q*ue *possa seer. q*ue *em hũa alma seia iũctamẽte quẽẽtura* e *feruor.* e *treste-*

za e *frieza (...) Quãdo* deus *da feruor* e *quẽẽtuyra aalma. tira*

della choro e *tresteza....*

[37v.] ...*Outro*

en grande *multidom de suas lagrimas. passa* e conprehende

otenpo em lugar de orações. [exemplos de como fazer o serviço de Deus]

[39r.] ... *e non deseia deleytos* e *viços. por* que *em*

elles esta ascondida auída de toda con*fusom. aq*ual *en todos*

tenpos aparelha payxom e *choro aq*uelles *quea querem ou de-*

seiam (...) nen hũũ se possa chegar aonosso

Senhor Jhesu christo. *sen tribulações. nen boa vida de nem*

hũũ nõ pode seer sem afriçom e *mjngua...*

[39v.] ... *Aq*uel que *he entíndído.* e *entrado enco-*

nhocimẽto de amargura. que he escondida na dulcidom

do{m} mũdo... [falando sobre o que é iluminado: procura afasta-se do mundo]

[42r.] *Epor* que *táães occasyoes* e *mynguas.* [de substâncias para o corpo] *fazem ohomen*

vijnr en Religiom e *aperfecçom sen tresteza.* e *sen tra-*

balho de penssamẽto...

[43v.] ... *Quando ossello do jaíũũ. he*

posto en na boca do homen. oseu penssamẽto he en uerda-

deyra contriçom. e *oseu coraçon deyta fruyto de oraçon.*

e *tresteza e magreza iaz sobre sua cara.* e *máás cuyda-*

çõens som longe e *fora lançadas del. alegria non he en*

seus olhos achada / e *de cobijça* e *de vããos falamẽtos. He*

fecto enmíjgo...

[46r.] ... e *de dia endia Rece-*

be sabedoria ascondida que *Resplandece en na alma*

<{ e *logo* e *apressa* e *sen força encalça* e *ha graça de lagrimas. queo tragen*

aperffecçom e *aamor de deus.}>* [tendo se afastado das coisas de fora]

(...) Quando alguũ ha alcançado graça

de muytas lagrimas. que veen sen força. Deues saber
que assy como t[er]mo e apartamẽto. assy som postas muytas[448]
lagrimas antre as cousas tenporáães e spirituaees. e antre uyleza
e vícios. (...) Equando ohomẽ começa
auer folgança das cousas tẽporáães do mũdo e se parte dellas.
e aynda do termo que he de dentro de sua natureza. Uéera
logo víjr assy méésmo asinha esta graça de lagrimas.
Eestas lagrimas começã e véén. da sua conuerssaçom asco-
dida. as quaáes otragem aperffecçom e adulcidom do amor
de deus. Etanto quanto mays he ascondido e fora domũdo
[46v.] *tanto ha mays de lagrimas. ataa que as ha en comer*
e en beuer e en toda hora. polla sua grande[450] *perseueran-*
ça en ben. Eo sygnal mays certo pera esto saber. he.
queoseu penssamẽto he partido deste mũdo. e ha sem-
tido ooutro mũdo spiritual quea devijnr. Etãto quanto
mays se achegua aomũdo. atãto mais mjngua
destas lagrimas. e esto he synal. que ohomẽ he soterrado
en vicios e en peccados. Departimẽto he antre lagrimas e
lagrimas. por que hũas som feruẽtes e queymãtes / outras
som doces. e engrossantes. todas as lagrimas que saáé
do coraçom por os peccados. queymã e secam ocorpo. E
dãpnan e fazen mal ao cerebro. Eprimeyro conuen aohomẽ
per força auer aquellas. por que per ellas sse aparelha aocamy-
nho e aentrada melhor e de mays alegria. Asegunda
orden de lagrimas. he plazer. en oqual Recebe ohomẽ my-
sericordia. Eestas som lagrimas que sááe e vẽẽn do entẽ-
dimẽto. e alegram e engrossam ocorpo. e sááe por

[448] *Na margem interior há uma <+>.*

sy meesmas. sen força e *sen trabalho.* e *alteram* e *fazẽ*

ohomen outro. assy como he scripto. affface do homẽ do

coraçom ledo. splandece / As lagrimas. de con*paxom* e *de*

deuaçom. som longe e *muy apartadas das lagrimas* que

sááe secamẽte do coraçom enduricido. en pero *non de-*

uemos penssar que *seiam sen prouẽcto. antes he bõõ*

synal quan*do as deytamos. ...*

[47v.] ... *assy* que *véén*

en ponto de desperaçom. ... [homens bons, tentados por trabalhos, perigos etc.]

[48v.] ... *como ha de star*

en sua cella quan*do he ssóó. se non* que *chore ; por* que *nem*

hũas cuydaçõens non poden seer melhores que *estas . .*

[49r.] ... *Eaquell que he*

apartado. os prazeres humanaaes. lhe dam douctrina e *oen*

sygnam. que*a sua obra he choro. por* que *. solitaryo he dicto*

choro e *amargura de coraçom. Etodos os sanctos cho-*

rando sayrom desta vida. Poys <se> estes chorauã. e *os olhos*

delles todos tenpos eram cheos de lagrimas ataa que *sayron*

desta vida ; qual seera aquel que *nom chore. Acõssolaçom uerdadeyra*

do mõie. nace e *ven do choro* e *do pranto. poys aquel* que *he*

cheo e *ferido de pecados. como pode seer* que *non chore. Aquell*

que *ten osseu morto ante assy posto. non lhe faz mester outra*

doutrina. pera chorar e *vsar de lagrimas. quanto mays deues*

tu chorar atua alma. que *he chea de pecados.* e *sta ante*

ty morta. e *he sen* con*paraçom melhor* que *todo omũdo. Se*

queremos viuer en apartado. hy poderemos estar em choro e *en pra-*

nto. por aqual Razom Roguemos ao nosso senhor jhesu christo. que

esta mercee nos queyra outorgar. Por que *se podermos encalçar*

---

[450] *O <n> foi escrito sobre um <ra>.*

esta graça de lagrimas. que he melhor e mays alta que todos
os outros beens. per ella entraremos apureza e alínpeza
e de poys quea ouuermos. nõ nos seera tirada. em toda nossa
vida. Ben auentuyrados som os linpos de coraçom.
por que en todo tenpo Receben destas lagrimas consolaçom.
con as quaaes contemplam en todos tenpos en onosso senhor.
Eas lagrimas stando en os olhos merecen de veer visom de
Reuelaçom. e de graça de deus. por que non se faz boa oraçõ sem
lagrimas. Eesto he oque disse onosso senhor jhesu christo em no
euuãgelho. Ben auẽtuyrados som os que choram. por que
elles aueram alegria e seeram conssolados. e por que do choro
[49v.] ven aohomen lynpeza da alma. Mays quando omõie pergraça
de lagrimas. ouuer passado oRegno dos peccados. e for
víjndo aocanpo da linpeza da alma. entom alcançara
esta conssolaçom. e ia mays non mynguara aaquelles quea
assy acham e merecen. Eper esta encalça ohomen entra-
da de aquella conssolaçom que aquy en nen hũũ tenpo nõ
pode seer achada. e entom conhoce ohomen. qual consso-
laçom se segue do choro. aqual deus da aaquelles que choran
por oseu amor. Por que non he Razoauyl cousa <{nen pode seer}>. que aquel
que contynuadamẽte chora. seia turbado nen anoiado
por vycios e peccados. Esse as lagrimas podem al-
ynpar openssamẽto daquelles que aas uezes choram. e os
defenden da Renẽbraça dos peccados ; que diremos de
aquelles. que acustumado ham de dya e de nocte chorar ;
Agraça. que ven das lagrimas. non apode nen hũũ conhocer.
senon aquelles que ham dadas suas almas aesta obra.
todos os sanctos e amygos de deus. deseiam esta entrada
e começo. e per as lagrimas he ante elles abrida hũa

porta. per que entren no Regno da conssolaçom. *en aqual em-*
maginarom. e *per Reuelaçom lhe seeram demostradas*
as nobrezas de deus. ...
[50r.] ... *Esta* contẽplaçom *ge-*
era grande feruor que se faz por agraça da contenplaçom. e
della uen e *nace lagrimas.* e *en no começo ha homẽ*
poucas. e *veen ameude.* e *de poys minguam. Ede-*
poys desto véén ael lagrimas que non mjnguan e <*a*> *alma*
Recebe cuydaçõens de paz...
[51r.] ... que *pouco* e *pouco odiabóó esforça* e *esperta*
atẽtaçom. e *desperaçom contra elles.* ... [das tentações]
[52r.] *duuyda da fe. ou da misericorida de deus desperar* / ... [quando o diabo pode vencer o homem]
[53r.] ... *Eo diaboo nõ faz esto per seu grado.*
mays por que he enbargado oseu poder. e *por esto os nõ*
pode anoiar. ...
[54r.] ... *por que quando ueeren as ma*
[54v.] *yores trestezas* e *tribulações. que te achem forte* e *apa-*
ralhado (...) Mays en
toda hora chama e *Roga onosso senhor deus. chorando* e
gemendo ante assua face. muyto afficadamẽte perseuera-
ndo en teus Rogos. ataa que te venha assua ajuda... [na luta contra o diabo e as tentações]
[56r.] ...e *per aazo deste pecado cayam ende-*
speraçom. e *tornauã ao mũdo...*
[57v.] ... *sesseu corpo era apremado* e *anoiado per em-*
firmydades. (...)
e *amauã mays seer en trabalhos. en dóóres* e *em*
mynguas. ...
[58r.] *tentaçom por doores. ou por trabalhos. (...) tentado en as cousas que*
apartam e *anoíam ocorpo* e *alma. ...*

[58v.] [a oração é] ... *ajuda entoda coyta* e *tribulaçom...*

[59r.] ...*Ca non ora ohomẽ*

en dóór nen en trabalho (...) mays

ora com alegria de coraçom. ...

[60r.] *ohomen nõ pode acalçar esta humyldade. se nõ por os seus*

grááos. pollos quaaes ven acontriçom acoraçom. ...

[60v.] e *quer que lhe seiam feytas enjurias* e *noíos. (...)*

uegadas por temor de fortes e *grandes trabalhos. ou despera-*

mentos (...) como he criado [o homem]

e *foy mesquinhamẽte.* e *que pode cayr. ...*

[61r.] ...*nõ*

se deuẽ apartar de deus. nen desperar. (...) Epor tirar dos nossos corações todo te-

mor de desperaçom quehe omays graue pecado. e *omayor*

noío e *desprazimẽto. queo homen pode fazer adeus. ...*

[61v.] ... *Eaquel gigante sam-*

som. foy desenparado de deus. (...) porem foy desenparado de

deus [S. João Batista] e *leyxado. ...*

[62r.] ... *Oquall sse depoys com muy-*

tas lagrimas Reprehend<e>o. e *lauou assua consciencia.*[Davi e seu pecado de adultério]

(...) ante lhe

desprazia e *pesaua muyto do seu pecado...*[Hely]

[63v.] ... *Aia aynda* [o monge] *acara seca*

magra. amarella. en uerrugada. e *humyldosa / Aia ay-*

nda de dia e *de nocte muytas lagrimas /* e *antre todalas*

outras cousas. mãteer e *teer afremosura da propria castidade.*

[64v.] ...*non cuydes que as en calçado per tua obra nẽ*

por teu stado. perfeyçom. ataa que aias alcaçado lagrimas. Esabe

e *sey certo. que ataa que estas non aias. que es seruidor das cousas*

mũdanaaes. fazendo as obras de deus com negligẽcia. assy co-

mo homẽ do mũdo. e *obras. em na obra de* deus *per ohomen de*
fora. e *ohomẽ de dentro sta sen fruyto. esto he por* que *atua*
obra. non he víjnda apureza de lagrimas. Equando fores víjndo
aestas lagrimas. sabe uerdadyramẽte. que *entom oteu pẽssamẽto.*
he saydo e *fora do carcer deste mũdo.* e *ha posto seu péé em*
acarreyra do homen nouo. e *começa de cheyra<r> oodor* e *áár*
muy marauilhoso do outro mũdo nouo. e *entom começa*

{amente lançar}

[65r.] *amente lançar lagrimas. por* que *começa dóór do saymento*
do homen spiritual. e *por* que *agraça* que *he assy como madre comum*
de todos se torna e *ven em na alma. por* que *tome adeuynal*
forma secretamente. per que *possa auer aclaridade do sogre* que *ha*
de víjnr. Equando ven e *se achega oparto desta uertude. entom*
começa amente mouer chanto mesturado com dulcidom de mel.
e *tanto* quan*to mays* crece *ojnfante spiritual de dentro. atanto mais*
crecem *as lagrimas de dentro* e *de fora. Esta ordem de lagrimas*
que *hey dicto. nom he aquella* que *vem aos* que *som solitarios em to-*
das suas obras. por que *aquella* conssolaçom. que *aas vezes vem aos*
homées do segre. vem aos solitarios que *estam em seruíço de* deus.
con*tinuadamẽte. ou* quando *stam en* con*tenplaçom de penssamẽto.*
ou quando *léén as scripturas. ou estam en oraçom. Eesta ordem*
digo de aquelles. que *choram de dia* e *de nocte. Ecertamente.*
aquelles que *ham encalçado estas maneyras* e *modos de lagrimas*
en no hermo e *en apartado. os seus olhos som assy como fonte*
per spaço de dous <<annos>>. ou de mays. Eda lhy endeante. entra ell.
encuydações de paz. e *en aquella folgança. da* qual *era cõssolado*
oapostolo sam paulo. quando *dizia. Quen nos apartara da ca-*
ridade de deus. nem fame. nen sede. nen frio. nen morte.
e *assy todolas outras cousas* que *sse contem. no dicto.* capitollo. *Eenton*

começa openssamẽto contenplar *en nafolgança celestial.*

segũdo que *as graças som Repartidas acada hũũ.* e per *ospiritu sancto*

lhe som demostradas as cousas celestiaaes. e deus *mora en el.*

[65v.] e *ofructo do spiritu sancto se esperta en el.* e *se sente*

alterado e *mudado* per *noua* criaçom *queo homẽ de dentro en*

ssy Recebe. (...) Ora ouue oque te quero

dizer. e *oque ouuy de boca uerdadeyra* e *non falssa. Quando fo-*

res entrado en no Regno das cuydações da paz. entom

perderas amultidom das lagrimas. e *depoys acerca te víjn-*

rom per *tenperança* e *conuynhauyl mesura. Epor certo esto*

he uerdade em breues palauras (...) ***Oseruydor do nosso senhor deus. que ouuer de-***

senp<ar>ado todalas cousas. **e** ***for posto en estado*** *(...)* e *em*

elle [o noviço] *sse mouẽ penssamẽtos bóós* e *mááos todo en hũũ.*

esto he. que *non cessam de víjnr. luz* e *treuas* e *lagrimas.*

[67v.] ... *Eacontece* que *quando uen sobre ell algũũ trabalho*

ou tribulaçom. e *he anoiado. (...) Omezquinho ataa ora*

[58ar.] ... *polla*

maldade das tuas obras anoiado (...) en tom alçam suas uozes e *suas maaos*

adeus. (...) por que *non desconffíj.*

nen desaspere. nen oluide asua ajuda...

[58av.] ... *Oohomẽ mesquinho* e *non sabedor*

[[59av.] ... *diz opropheta dauid. Os meus olhos som mynguados*

enmẽtre que *eu spero no meu senhor deus:* [sobre a esperança]

[60ar.] [nada] *pode tanto mortificar os pecados carnaaes.* e *auyuẽ-*

tar as uertudes como faz ochoro e *trabalho* e *obra* que *he*

fecta com gram deseio e *amor de coraçom* e *condiscreçon.*

[61ar.] ... *Oo alma mesquinha. (...) Ooalma. véé en ty meesma.* e *busca...*

(...) se as oluydado e

traspassado ocanpo que *da fructo auondoso de choros.*

aos seus cõtinoados seruidores. Chama com grande.[651]
uoz. en teu choro e *gímydos. as quaaes cousas prazem*
muyto anosso senhor deus sobre todo sacrifício. Atua
boca deyte dooridas uozes. pollas quaaes os sanctos na-
geos seiam alegrados. Laua e *vnta atua cara com*
lagrimas. por que ospiritu sancto se Repouse sobre ty.
[61av.] e *te purgue* e *alynpe de toda malicia. Ffaze paz*
com nosso senhor deus com lagrimas. por tal que el queyra
vijnr aty. e *chama sancta Maria madalena.* e *sancta*
marta. que te demostren. como deues chorar. Chama
onosso senhor Jhesu christo e *dilhe assy. Oosenhor. tu que*
choraste sobre lazaro. e *quiseste derramar lagrimas*
de conpayxom. Recebe as lagrimas da mynha amargura.
Por as tuas sanctas payxões. da sáás as mynhas. e
por as tuas sanctas chagas. te plaza querer sáár as
mynhas de peccados. e *por oteu sangue precioso. queyras*
omeu sangue alynpar...
(...) e *conssole amynha alma. da amargura. queo enmíj-*
go aduerssayro ha metydo e lançado em mỹ...
[62ar.] [continua com a contemplação da cruz] *...Oomeu senhor jhesu. non hey coraçom*
doloroso. que queyra aty buscar. Nom hey em mỹ pẽitencía.
nen conpayxom. nen contriçom que tornam os filhos aasua
herdade. Nom hey lagrimas que deuam aty Rogar. nem em-
clinar Eomeu coraçom he enclinado e *enuolto en nas*
cousas seculares. e *non pode aty oolhar ne esguardar en*
gemydos e *choros. Omeu coraçom he seco com as grandes*
e *muytas delectações.* e *nõ se pode esqueentar en as lagri-*
mas do teu amor. Porem meu senhor Jhesu christo. te
peço pollа tua miser<i>cordia. tu que es thesouro dos beens que

[651] *Na margem dianteira está escrito, de vermelho,* **<oracõm>**.

se nõ poden conprar *nẽ dizer. des amỹ pẽitencia acabada.*

e *coraçom choroso. por* que *possa* merecer *de hyr ante ty.*

e *demãdar aty com* uerdadeyra e conprida *sperança...*

[63ar.] ...*Esse na oraçom. aamẽte. ou*

ao bóó penssamẽto. ven outro cuydado. obrara em

ella derramamẽto e turbaçom / *Lagrimas* e *feridas*

de pectos. e *de cabeça* e *Reuoluymẽto en terra.* <<*na oracom*>> *mouem*

queentura *de amor de dulcidom de* deus (...)

{*Omesquinho*}. e quando *veerey aface do meu senhor* deus.

Aquell que *ha deste vinho* prouado. e *depoys oha* perdido.

aquel conhoce. de quanta *miseria* e *door he cheo.* ...

[65av.] ...*Peruẽtuyra temes* que

anoíes algũs. e *por esto satesfazes aauóótade de*

todos / ...

[66ar.] ...*de nocte semeas* e *de*

dia de Ramas. e perdes *as tuas vigilias* e *teu estado.*

e *oferuor* e *aquẽẽtura* que *auías alcançada.* e *assy váá-*

mẽte perdes *oteu choro* e *guáánho. por* aturbaçom *das*

cousas en que *te delectas* e *de Ramas de dia.* ...

(...) *sey ben* certo. que *en pouco tenpo. Abra-*

çarias oprecioso *pecto do nosso senhor jh*esu christo. ...

[66av.] ...*Eu digo* certamẽte. que *se ocorpo he anoiado* e *flaco* e

enfermo...

[67ar.] ...*Etaaes Resfriam-*

entos e *anoiamẽtos soffre* deus. ...

(...) *Eentom ohomẽ sse marauylha da* primeyra *em*

noiança que *lhe aueo.* e *da alegria* e *ligeireza* e uertude

queora *sobre el ven...*

[67av.] ...*Epor*

certo os penssamẽtos e cuydações. que uéé aos solitarios

subitamẽte e sen consintímẽto. fazem anbos os olhos

chorar e derramar lagrimas. assy como afonte agua.

[68r.] ...ohomen

non aía leyxado. e desenparado todas as maneiras

modos e circustancias do peccado. (...) openssamẽto mesquinho torna enfermo...

[70v.] ...Oprimeyro he ssynal. deuerdadeira humildade. e

osegũdo he sinal de uerda<d>eira contriçom e de dóór e uergo-

nha que uen aocoraçom. ...

[71v.] ...acerca dos teus delectos. sesy

guyra que aueras amarguras. e grandes confusiões. {{Eguar-

date da alegria que nom ven. por graça do sentimẽto de

deus. por que toda cousa que}}[699] (...) e ao traba-

lho. non ordenado. nen tenperado. se segue acidia. e aací-

dia / sobresaymẽto. ...

[72r.] ...e ao segũdo. scilicet. sobressaymẽto. se segue.

desenparar e leyxar ohermo e oapartamẽto. ...

(...) Eaquell que leyxa e sedesenpara de ben obrar. (...)

Soffre e aue paciencia en no desuyamẽto da tua natura

quando te anoiar. por que aquell trabalho. ...

[72v.] Quando[710] esteueres sóó entua cella penssa todahora en

os pssalmos e en vigilias. em oraçom e conpunçon

[73r.] do coraçom. e en cousas de contriçom. e a[eu] memoria e

Renẽnbrança do[711] morte e sperança das cousas que ham de víjnr.

ataa que aias alcançada auertude da uerdadeyra contenplaçom.

[74v.] ...Alynpa e

purga afremusura da tua castidade. com lagrimas e

---

[699] *No início desta seqüência riscada está sobrescrito <ua> e no final <cat>.*

[710] *<Q> capitular.*

com jaiũũs. e *en folgança do hermo. ou de logar apar-*

tado. ...

[76v.] *...Ohomẽ*

que non ha. hũa das duas postumeyras. [quentura do céu ou ordem de Deus] *he en na dóór*

primeyra. ... [vanglória]

[78r.] ...e *quanto mais crecen en nos os trabalh-*

os. e *as dóóres, atãto mays aginha perdemos aquelles*

mááos de seios. ...

[78v.] *...aquell que*

os ha ordenado e *mãdou guardar. queremos anoiar* e *me-*

nos preçar. (...) por que no corpo enfermo e *cheo de*

dóóres e *de tribulações. (...) Equando ohomẽm soffre trabalhos*

e *noios* e *aflições com grande plazer. ...*

[79r.] ***Hũas***[746] *uertudes socedem* e *véén acerca das outras. com tãto*

que avia da hũa non seia noiosa e *enpachosa aoutra.*

(...) lygeyras de soffrer as cousas fortes e *noiosas. por obem*

[79v.] ...e *seera fecto mesquinho.* [o homem que se livra dos sentidos]

(...) Esse as ymagi-

nações das cousas fazen noio. e *dam dóór* e *affliçom ao*

penssamẽto do homen que as ha leyxadas. ...

[81r.] *...polla grande bondade do Se-*

nhor. quanta e qua<l> grande conssolaçom Recebe aalma / por que se-

gũdo atresteza e trabalho. ven aconssolaçom...

[81v.] [as tentações dos humildes são] *...ocorpo anoíado* e *pesado/ (...) accidia/ (...)*

[82r.] *dóóres corporaaes / mynguamento desperança /(...) desperança de aiuda (...)*

...En estas cousas som ajũc-

---

[711] *O contexto exige <da>.*
[746] *<H> capitular.*

tadas. plazer. Cossolaçom / noio e *affliçom. luz.* e *treeuas. batalhas.*
e contrary*adades. Ebreuemẽte estas cousas. téén ohomẽn dóór*
e *agustia.* e *he signal* que *ohomen.* per *agraça de deus.* e *sua aíuda*
muyto aprouecta. ...
[82v.] [tentações são] ...*fazer* e *teer. entenções neycias* e *cheas de Risos.* e *ellas*
som con*pridas de dóór* e *de planto /* e *som menos preçados dos*
homées /(...)
Een seus corpos veen trabalhos e *dóóres / estam priguyçosos*
e *anoiados. quea penas se podem espertar.* ...
[83r.] [para que os homens se] *conhoçam como som fracos* e *mesquinhos.* ...
(...) Apaciẽncia falsa e
nõ uerdadeyra. he madre de tormẽtos e *de dóóres/ (...) sem dom*
special do spíríto sancto. que *ven en no homẽ. por perseuerança*
[83v.] *de oraçom.* e *por derramamẽto de lagrimas* [se alcança a paciência]
(...) [a fraqueza e pouca paciência] *geera em*
no homẽ. poderosamẽte. acidia. em aqual gusta e *conhoce*
oafogamẽto da alma. ...
[85r.] ...*Nen en qual*
maneyra pode aohomẽ. amorte spantar. nem agraueza
do corpo entrestecer. ou aRenẽbrãça dos parentes. ou myn-
gua de natura. ou tribulações. ou aacidia. ou apartamẽto.
ou cuydado da carne. ...
[85v.] ... *Senhor*
fazenos leyxar e desenparar as cousas terreaaes. e *amar*
e *deseiar as celestiaaes /...*
[86r.] ...*purgam* e *alynpã todas as cousas*
que anoíam os sisos. ... [limpeza da mente e do pensamento]
[87r.] ...*Ede-*
poys que gustou e *prouou ofructo da aruor da vida.*

cl<<a>>mou. e *bráádou* e *disse.* ... [São Paulo, falando da árvore da vida, que é a caridade de Deus]

[87v.] ...*Todos aq*uelles que *som fora de caridade de nosso senho*r deus. *comẽ pam de suor* e *de dóór entodalas suas obras.* ...

[90r.] ...e *Renẽb-*

rança continuada *da morte.* e *cuydado* que *he* tormẽto. oqual *dura* ataa <a> *fyn desta vida. Depoys desta. ven* tresteza e *choro.* e *temor de* deus. e uergonha que *he da natura.* que *he* aprimeyra tresteza. *dos* primeyros *pecados* / e *dos* que *ham de víjnr* guarda e *studo* / *Renenbrãça da* morte. e *da mesq*uindade *deste mũdo* /[823] *cuydado das viandas* e *mãtíjnmẽto necessário* / *petiçom con enmẽda com choros* e *gemidos. aonosso senhor* deus / *leyxar* e *auorrecer as cousas do mũdo.* (...) e *entom se* partira *de nos. batalha. temor.* trabalho. *noio. e enffadamẽto.* ... [quando estivermos na caridade de Deus]

[90v.] ...*Aquel* que *he víjndo aconhocímento de sua enfirmydade* e *meesq*uindade. *este he víjndo* aperffecçom *de* humildade...

[91v.] ...*daq*uell. que uerdadeíramẽte *leixa* e *desenpara omũdo* /...

[92v.] *Assy osabedor* e uerdadeyro *mõie. desuestido* e *desenparado de todas as cousas deste mũdo* e *da sua* propria *uontade.* ...

[93v.]...e *hũa pouca de* tresteza. *cobre aalma posto* que *aia* grande *plaz*er. ... [se há vanglória dos pecados deixados]

[95v.] ...*Ohyrmáão se tu guardares atua lyngua.* deus *te dara* graça *de* contriçom *do coracom.* ...

[96r.] ...*Non te turbes. nẽ*

te anoies. por os esquéétamẽtos do teu corpo. por que *sóó*

amorte os tira todos aohomen. (...) ***os homééś por graues pecados***

e *muytos*[862] que *aiam fectos. non deuen desperar.* *(...) Remo-*

uer dos nossos entẽdimẽtos. otemor da desperaçom. Per

aqual ohomen. muy grauemẽte peca /...

[96v.] ...*este* [Davi, por seus pecados] *Reprehendeosse* e *nõ desperou. fez pẽitencia*

e *chorou muytas lagrimas. Regando com ellas seu Rostro* e *seu*

stado. en tãto que *deus lhe disse per opropheta.* que *opecado lhe era perdoado.*

[97v.] ...e *non desperemos.* [mesmo sendo pecadores] *Epor*

sperança de pẽitencia. esfforço e *audacia* que *nos he dada*

en na sancta scriptura. ...

7. *LIVRO DOS TRÊS CAMINHOS E SETE SINAIS DO AMOR EMBEBEDADO*

(BNL ALC 199 e BNL ALC 214 – utilizamos o texto do BNL ALC 199. Obs.: tratado sem edição; os excertos aqui apresentados provêm de transcrição semidiplomática "caseira" efetuada por mim, tendo por fim única e exclusivamente o acesso ao texto privilegiando seu conteúdo, para a análise do tema das lágrimas, e não seus aspectos lingüísticos e históricos. Os critérios para a transcrição, obedecendo ao princípio central de conservação das formas do texto do manuscrito, foram os seguintes: desdobramento de abreviaturas segundo a forma mais freqüente ocorrida no manuscrito ou em textos do *scriptorium* da mesma época, porém com as letras inseridas não assinaladas; notas tironianas correspondentes à copulativa *e* transcritas com o uso da vogal *e*; ortografia do manuscrito transcrita fielmente, sem atualizações de vogais ou consoantes (*v* e *u*, por exemplo), conservando-se as letras geminadas, as nasais respeitadas (dificilmente ocorre o til como abreviatura de *m* ou *n*, as nasais encontram-se representadas por *m* ou *n* e como tal são transcritas); maiúsculas e minúsculas seguem conforme o manuscrito; o mesmo vale para acentuação e pontuação, mantidas; a separação e a ligação de palavras não foram modificadas, sendo mais uma vez mantidas as formas do manuscrito; erros,

---

[823] *Barra cortada por traço horizontal.*

[862] *MM: pecados muytos.*

entrelinhados e lacunas são assinalados em nota porém não efetuei emendas ou conjeturas para os mesmos; rubricas estão assinaladas aparecendo em tipo normal (ao invés do itálico). A mudança de linha do manuscrito é assinalada por uma barra (/); a mudança de fólio, por duas barras (//). Trata-se, portanto, de uma transcrição conservadora, que apresenta um texto o menos afastado possível do seu original, e minhas intervenções reduzem-se, basicamente, ao desdobramento de abreviaturas.)

Os sinais do Amor Embebedado são sete: [fól. 147v.]:

Ho Primeiro signall he muyto[936] *ouuír / e pouco fallar senom he de cousa amada Efalar / minguado. Ho segundo he secura de membros / polla ardente apricaçom aacousa que ama Ho terçeiro / sinall he os olhos encouados. scilicet. o jntindimento e aafeiçom perfu/ndos no coraçom e em deos Catodo oque ama he dentro segundo / deçíma he dito. ho quarto signall he mingua de lagrimas / senom uẽẽ dacousa amada. ho quinto he pulsso desor/denado. scilicet. das afeiçõõẽs que som ou mujto tríguosas / ou mujto tardínheiras assy como he dito. ho seisto / he profundo cujdado e adormiçímento tornado adentro / Assy que taaes namorados nom entendem senom pouco / ou nada das cousas de fora senom de seus amores / ho seitimo he alteraçom que uem cado*[937] *quando homem / uee alghua cousa que parece oque ama Por estes sete / signaaes conheçe homem ho amor enbeuedado. (...)*[938].

Retomamos aqui o quarto sinal, que trata das lágrimas:

O. quarto signall damor extitíco he secura do/lhos e mingua de lagrimas. Cataaes na/morados podem chorar. senom he por causa / dacousa que amã nem morte damigos nem perda daver. nõ / pode thirar. lagrimas delles Mes soomente acousa ama/da Eassy he espritualmente daalma Namorada / Por que cousa que asseu amigo nom perteemça nom / apode toruar. nem fazer triste segundo he scripto nos pro/uerbios Nom[939] contũrbabit justum qujd qujd ey acydent / *Acidente he ao justo todo aquelhe uem fora*

[936] *muyto*] Ms.: <*to*> sobrescrito.
[937] A seqüência <*cado*> está riscada.
[938] *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado*, *op. cit.*, fól. cxxxixr (147r).
[939] *nom*] Ms.: <*nom*>, em latim, nessa forma, que conservo, aqui e mais adiante.

dessua prinçepal / ẽtençom Ecomo aprinçepall entençõ daalma namo/rada. seia deleitarsse e auer prazer em seu amigo. todo / oque lhe aconteçe fora daquello nom apode toruar. nem em/tristeçer E nom se torua adeuota alma que deos busca e ama / por perdas tenporaaes de fora. Pois seu amigo que ella / tanto deseia lhe fica sãão (...)[940]

(...) hora é de saber que duas cou/sas sam deque os namorados sooem de chorar. A primeira / he quando ouuem cantiguas damor e estormentos de mu-/sica espicialmente em terra estranha longe dos seus amo/res. Desto nom he necessaria proua por que mujtos / Vivem que osabem bem Eentom se nenbram de // [fól. cxxxijv] *sseus amores Assy he da ssanta alma namorada quando / ella ouue os doçes quantares que sse cantã cada dia na santa / Jgreia de seu amigo jhesu christo Eella se sente ajnda em / este mundo que aella he estranha terra. Nembrandosse dlle*[941] */ se funde toda em lagrimas Assy que ela pode dizer oque / he scripto nos canticos* ãĩã mea lique facta est ut de/lectus locutus est. *quer dizer omeu coracõ se fundio / em lagrímas quando eu ouuj fallar meu amigo. Tall / namorado era santo agostinho que disse no liuro de suas / confissõões. doçe amigo jhesu crhisto quando de uos ouuy / mos*[942] *doçemente. quantar chorey lagrimas em auomdança / Em este canto se deuiam as deuotas pessoas freiras / e monjas e crelligos aexerçytar Eos leiguos da/uyuar em deuaçom Enom cantar pello uento nẽ / pella gloria domundo. que nom seiam daquelles aquem deos / diz per amos operfeta* Austrame tu multum carminum / et cantica lyrae[943] tue nõ audiam. *Gira dante mim dizẽ/do oarroydo de tuas cantiguas Eocanto datua arpa*[944] */ nom ouujrey. homem pode bem l*[945] *chamar arroydo jeerall /* nom uox set uotum sonat in em[946] aury dey. *Deos / nom ouuj as uozes altas Mes odeseio. Segundo //* [fól. cxxxiijr] *he scripto no exodo de Moyses.* qujd clamas ad me. *que / clamar e braadar amỹ diz deos Moyses se calaua. mes / osseudeseio chamaua. Por isto disse deos nos canticos aasã/ta aalma* Sonet uox tua in

---

[940] *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado*, *op. cit.*, fól. cxxxijr (140r).
[941] *dlle*] Ms.: dessa mesma forma, sem abreviatura para o *e* final.
[942] A seqüência <*mos*> está riscada.
[943] *lyrae*] Ms: *lye*. Desdobramento duvidoso para <*ra*>.
[944] *arpa*] Ms: *apa*. Desdobramento duvidoso da abreviatura para o <*r*>.
[945] *l*] Ms.: *l* solto, presente dessa forma.
[946] A seqüência <*em*> está riscada e o <*in*> está sobrescrito.

auribus mĩs. *Eu / quero dizer deos que sooe atua uoz nas minhas orelhas Enõ / em as do poboo Eque tu cantes por amor de mim e nõ / por elle. Hos namorados sooem afazer cantiguas de seus / amores Eem oque amam penssam cantando Ecantã / penssamdo Assy deue fazer adeuota pessoa desseu amigo / jhesu christo Assy que ella possa dizer com daujd* Jnte can/taçio meu senp[947]. *Meu amigo*[948] *senhor e meu ami/go. Meu cantar. he senpre por ty e de ty. Hos Jograres / fazem rímos e cantiguas daquelles que lhes dam grandes / dõões Assy deue fazer adeuota pessoa que cada rre-/çebe beneficios de deos Eatende oprinçipall bem. Por / que ella pode dizer com daujd.* Catabo duõ qui bona / Abuit mi. *Eu cantarey ameu Senhor de que todos / bẽẽs me ueem Enom pollo mundo fallecçedor e ẽ/guanoso. todollos dias daminha ujda e nom hũũ / sso día no ano Assy como alguas pessoas que / nom querem cantar de deos nem louuallo (...)*[949]

A. segunda cousa que thira lagrimas dos namo/rados he temor da partamento Jsto he quando / temem quelhes conuem partir. segundo / he escripto no prímeiro liuro dos Rejs. de dauyd e Jonata / que quando hũũ do outro se partirom beijaromsse e cho/rarom Por que se amauom de bõõ amor Pois tall / morte[950] *apartamento he assy como morte aos namo/rados Eos faz amehude chorar E nunca sam / sem temor segundo diz ouujdio noliuro daarte damar /* Cunta quídem timeo quis cim securus amaujt // [fól. cxxxiiijr] *Eu temo todas as coisas diz o namorado Equem / amou Nunca sem temor nem guem. E assy he sprítual/mente da santa alma. que nom sera de todo segura de ty/ ataa que seía coroada no paraíso. Jsto he oque diz sam / paullo* Nom arbitros me conprehendi se *Eu nõ / me guabo que aja guaançado Mes aJnda busco temẽdo / Pois nom deuem as pobres ouelhas seer sem temor se / os pastores ham medo Edisto veem amehude lagrimas / aalma namorada.*[951]

---

[947] *senp*] dessa forma no manuscrito.
[948] A seqüência <*amigo*> está riscada.
[949] *Livro dos três caminhos e sete sinais do amor embebedado, op. cit.*, fól. cxxxijr-cxxxiijr (140r-141r).
[950] A seqüência <*morte*> está riscada.
[951] *Livro dos três caminhos e setesinais do amor embebedado, op. cit.*, fól. cxxxiijv–cxxxiiijr (141v-142r).